

Um leitor de Walter Benjamin: Dialética, Interpretação e Materialismo em Theodor W. Adorno, 1931-2

A Walter Benjamin Reader: Dialectics, Interpretation and materialism in Theodor W. Adorno, 1931-2.

Igor Lula Pinheiro Silva¹

Resumo

O objetivo do artigo é discutir a influência do livro *Origem do drama trágico alemão* (1928) de Walter Benjamin sobre duas preleções de Theodor W. Adorno na Universidade de Frankfurt, a saber: “A atualidade da filosofia” (1931) e “A ideia de história natural” (1932). Com isso, procurou-se, por um lado, indicar especificamente a influência benjaminiana sobre a ideia de constelação e, por outro, esclarecer as fundações histórico-filosóficas da ideia de história natural, que se encontram no centro das reflexões epistemológicas de Adorno. Dessa maneira, é possível compreender as concepções de dialética, interpretação e materialismo trabalhadas por Adorno com o propósito de caracterizar sua própria tarefa filosófica no início da década de 1930.

Palavras-chave: Totalidade. Constelação. História natural. Teoria crítica.

Abstract

The aim of the article is to discuss the influence of Walter Benjamin’s work *Ursprung des deutschen Trauerspiels* (1928) on two lectures by Theodor W. Adorno at the University of Frankfurt, namely: *Die Aktualität der Philosophie* (1931) and *Die Idee der Naturgeschichte* (1932). By doing that, it was intended specifically, on one hand, to indicate Benjamin’s influence on the idea of constellation and, on the other hand, to

1 Mestre em Ciências Sociais pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (UNESP, Araraquara, SP, Brasil). Trabalho realizado com bolsa do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). E-mail: igorlulaps@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3413-0527>.

clarify the historical-philosophical foundations of the idea of natural history which are at the center of Adorno's epistemological reflections. In this way, it is possible to comprehend the conceptions of dialectics, interpretation and materialism with which Adorno works for the purpose of characterizing his own philosophical task in the beginning of the 1930s.

Keywords: Totality. Constellation. Natural history. Critical theory.

Em sua aula inaugural "A atualidade da filosofia"² (1931) na Universidade de Frankfurt, Theodor W. Adorno (1903-1969) discute o estatuto da filosofia e sua própria concepção de tarefa filosófica a partir dos problemas legados pela tradição idealista e dos desdobramentos mais recentes da ciência de seu tempo. No início da preleção, o problema mais urgente para o pensamento está relacionado à categoria de totalidade e suas implicações interpretativas. Segundo ele,

Quem hoje em dia escolhe o trabalho filosófico como profissão deve, de início, abandonar a ilusão de que partiam antigamente os projetos filosóficos: de que é possível, pela capacidade do pensamento, apreender a totalidade do real. Nenhuma razão legitimadora poderia se encontrar novamente em uma realidade cuja ordem e conformação sufoca qualquer pretensão da razão; apenas polemicamente uma realidade se apresenta como total a quem procura conhecê-la, e apenas em vestígios e ruínas persiste a esperança de que um dia se torne uma realidade correta e justa. A filosofia, que hoje se apresenta como tal, não serve para nada senão para ocultar a realidade e perpetuar sua situação atual (ADORNO, 2010a, p. 297).

Adorno endereça sua crítica especialmente à fenomenologia de Edmund Husserl (1859-1938) e à ontologia de Martin Heidegger (1889-1976), pois ambos combatem e tentam superar os problemas do idealismo recorrendo à mesma concepção de razão autônoma já presente nele.

2 Título original: Die Aktualität der Philosophie. In: ADORNO, Theodor W. *Philosophische Frühschriften*. Band I. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996. p. 325-344. Tradução de Bruno Pucci. Revisão da tradução de Newton Ramos de Oliveira e Antônio Álvaro Soares Zuin. Tradução cotejada com a versão castelhana de José Luis Arantegui Tamayo (Barcelona: Ediciones Paidós, 1991).

O ponto de partida de Husserl é o idealismo transcendental de Kant. Segundo Adorno (2010a, p. 299-300), “Husserl purificou o idealismo de todo excesso especulativo e o levou até a medida máxima atingível de realidade”, mas não conseguiu superá-lo, pois “em seu domínio impera o espírito autônomo”. A ideia de uma razão autônoma, hipostasiada por todo idealismo, não implica apenas a pressuposição de que pela força do pensamento a realidade pode ser conhecida em suas múltiplas determinações, mas também que a própria razão possui força produtiva e capacidade de orientar os processos reais. No entanto, no caso de Husserl, existe a renúncia à concepção de que a razão possui tal força produtiva e, seguindo aproximadamente os mesmos passos de Kant, ele procurou apenas por aquilo adequadamente acessível ao espírito. No caso de Heidegger, Adorno (2010a, p. 301) observa que, em vez de se perguntar sobre as condições de possibilidade de conhecimento da objetividade como Husserl, ele retorna à subjetividade “em cujas profundezas busca o que não pode encontrar na incerta plenitude da realidade”. Segundo Adorno (2010a), ao seguir com o projeto existencial de Kierkegaard, Heidegger se precipita na transcendência sem conteúdo e em uma mera atividade subjetiva de pensamento. A pergunta pelo ser, radical apenas na aparência, contribui para conservar o estado de coisas atual, pois Heidegger concebe “uma realidade ‘dada’, adialética por princípio e historicamente pré-dialética”; e, mesmo que ele recorra a um conceito de temporalidade que constitui a essência do ser, esta temporalidade permanece vazia e homogênea, sem verdadeiro conteúdo histórico (ADORNO, 2010a, p. 301). Com efeito, a pergunta pelo ser, expressa nos projetos fenomenológicos, ontológicos e existenciais, também subjaz aos sistemas idealistas anteriores, mantendo a pressuposição de que o ser é plenamente acessível ao pensamento e de que é possível compreender a totalidade do existente de forma completa e sem lacunas de sentido. Entretanto, seguindo as observações contidas já na *Teoria do romance* (1916) de György Lukács (1885-1971), Adorno (2010a, p. 297) suspeita que a correspondência exata entre pensamento e realidade, procurada pela fenomenologia e pela ontologia, se torna cada vez mais difícil ao passo que “as imagens de nossa vida foram afiançadas pela história”, abandonando o cosmo fechado que dotava o ser de sentido pleno.

Após o fracasso dos grandes sistemas filosóficos idealistas, Adorno se pergunta sobre a atualidade da filosofia com o intuito de

descobrir se ela ainda é capaz de adequar suas questões fundamentais com a possibilidade de respostas no presente. Depois da dissolução de tais sistemas, sucedeu-se uma maior fragmentação dos objetos e das questões filosóficas. Nesse contexto, as indagações de Adorno se sustentam na ameaça de liquidação que a filosofia parecia sofrer pelo desenvolvimento das ciências particulares, especialmente da lógica e da matemática, que progressivamente ocuparam os espaços de investigação deixados pelas insuficiências dos grandes sistemas filosóficos do idealismo. Adorno observa que, no desenvolvimento da crítica epistemológica da escola de Viena, iniciada com Moritz Schlick (1882-1936) e continuada por Rudolf Carnap (1891-1970) e Walter Dubislav (1895-1937), a lógica passa a reduzir todo o conhecimento exclusivamente à experiência imediata – sem propriamente relacioná-lo à experiência mediada no sentido social assumido pela teoria crítica ou pela tradição dialética³ – com o objetivo de classificá-lo em enunciados analíticos que, no fundo, são puramente tautológicos. Seguindo essa tendência, “a filosofia se converte apenas em instância de ordenação e de controle das ciências particulares, sem poder acrescentar nada aos resultados essenciais” (ADORNO, 2010a, p. 303). Ao buscar um estatuto de cientificidade para a filosofia, as correntes de pensamento contemporâneas a Adorno a reduzem a um mero complemento e apêndice, ao mesmo tempo em que abdicam do problema central da verdade que concerne à filosofia. No entanto, os problemas levantados por estas correntes se colocam em continuidade com os problemas filosóficos dos quais pretendem se distanciar, tais como o problema da significação do dado imediato dos sentidos e da posição do sujeito do conhecimento em relação a este dado, o qual não é um sujeito transcendental e idêntico a si mesmo, mas apresenta formas historicamente determinadas. Adorno observa que “só uma filosofia, por princípio, adialética, orientada para uma verdade sem história, poderia presumir que se abandone os antigos problemas, esquecendo-os e começando ‘fresquinhos’ do início” (ADORNO, 2010a, p. 310). A filosofia deve certamente recorrer às ciências particulares, mas com uma dupla precaução: em primeiro lugar, não deve ser seu mero complemento para o ordenamento de seus resultados e, em segundo lugar, não pode “tomar delas os resultados como algo pronto e meditar sobre eles a uma distância mais segura” (ADORNO, 2010a, p. 305).

3 Cf. Adorno (2013) e Benjamin (2012a, 2012b).

É preciso reconhecer que os problemas fundamentais da filosofia se interpenetram em uma continuidade histórica com as questões levantadas mais recentemente pelas ciências particulares, no entanto, sem que estas duas esferas da cultura sejam confundidas entre si ou uma destituída de suas especificidades pelas exigências da outra. Assim, em sua aula inaugural na Universidade de Frankfurt, Adorno observa que a filosofia não seria diferente da ciência pelo grau de generalidade de seus problemas ou pela maior abstração de suas categorias analíticas, mas pelo fato de “a ciência particular aceitar seus resultados [...] como insolúveis e suspensos em si mesmos, enquanto que a filosofia considera o primeiro achado, com que se depara, como um sinal que a desafia a decifrar” (ADORNO, 2010a, p. 305). Nesse sentido, Adorno entende que a ciência se ocupa fundamentalmente da investigação, enquanto a filosofia desempenha um contínuo e repetido esforço de interpretação. A filosofia deve interpretar a realidade com aspiração à verdade, considerada como uma verdade fundamentalmente histórica e, por isso, com um núcleo temporal. No entanto, Adorno reconhece que os filósofos nunca possuem segurança em relação “a chave de interpretação” dos “fugazes vestígios” presentes na realidade (ADORNO, 2010a, p. 305). Mesmo assim, a filosofia interpretativa de Adorno quer “fabricar uma chave que abra de golpe a realidade”, pois o idealismo escolheu chaves grandes demais que não entraram na fechadura, enquanto que o mais recente “sociologismo filosófico as escolhe muito pequenas” e, portanto, “a chave entra, mas a porta não se abre” (ADORNO, 2010a, p. 311). Além disso, é importante ressaltar que, por interpretação (*Deutung*), Adorno não entende a busca hermenêutica por sentidos previamente constituídos para os dados da experiência sensível, como se eles estivessem prontos à espera de uma descoberta, pois não é o objetivo da teoria crítica demonstrar e muito menos justificar qualquer suposto sentido imanente da realidade, nem mesmo procurar um tal sentido em um âmbito transcendente por trás ou além deste mundo. Segundo Adorno (2010a, p. 306):

Quem interpreta, quando procura atrás do mundo dos fenômenos um mundo em si, que lhe serve de base e o sustenta, se comporta como alguém que quisesse procurar no enigma a reprodução de um ser que se encontra detrás, que o enigma reflete, em que se deixa sustentar; enquanto

que a função para a solução do enigma é iluminar como um relâmpago a sua figura e fazê-la emergir, e não teimar em ir até o fundo do enigma e assemelhar-se a ele.

Após a dissolução do cosmo fechado e estático da antiguidade, que possibilitava uma ontologia que dotava o ser de sentido pleno, ingressamos em um universo aberto, dinâmico e infinito em potenciais de significação. Com essa fratura no real, “toda justificativa do existente é vedada pela ruptura no próprio ser” (ADORNO, 2010a, p. 305-306). Esse tipo de pensamento dualista mencionado por Adorno, que procura um mundo transcendente em si mesmo além do mundo dos fenômenos, ainda aparecia na filosofia de Immanuel Kant (1724-1804), na separação quase extrema entre os âmbitos empírico e inteligível. Na época de Kant, talvez esse dualismo já se preservasse de maneira arbitrária, mas, considerado retrospectivamente, era algo que ainda possuía uma justificativa mítica na filosofia de Platão, cujo mundo das Ideias se encontrava aberto e acessível ao espírito e a visão poderia formar uma imagem plena de sentido por via da intuição intelectual. Contudo, em nossos dias, “o texto que a filosofia tem de ler é incompleto, contraditório, fragmentário e grande parte dele pode estar entregue a cegos demônios”; e “talvez a leitura seja precisamente nossa tarefa, para que lendo aprendamos a conhecer melhor e a banir os poderes demoníacos” (ADORNO, 2010a, p. 306). Essa leitura interpretativa dos enigmas da realidade é de responsabilidade da filosofia, inclusive em sua forma mais atual, pois é dela que o espírito livre extrai sua força para esconjurar aqueles poderes demoníacos e revelar para a consciência a dominação cega inscrita no contexto do mito.

A proposta de leitura filosófica de Adorno, ao se encaminhar para as proposições decisivas, se aproxima cada vez mais do vocabulário de Walter Benjamin (1892-1940). Adorno se mostra um leitor atento do prólogo ao livro *Origem do drama trágico alemão* (1928), uma vez que ele transpõe, por vezes de forma quase literal, algumas das principais formulações do amigo, mas com um importantíssimo detalhe distintivo em relação à Benjamin, que consiste na tentativa de estabelecer uma posição eminentemente materialista para sua própria tarefa filosófica. De acordo com Adorno, seguindo as observações de Benjamin, o objetivo da filosofia deve ser realizar uma interpretação daqueles elementos da realidade que carecem de intencionalidade, tendo em vista a apresentação da verdade

em sua concreção histórica: “não é tarefa da filosofia investigar intenções ocultas e preexistentes da realidade, mas interpretar uma realidade carente de intenções, mediante a capacidade de construção de figuras, de imagens a partir dos elementos isolados da realidade” (ADORNO, 2010a, p. 306-307). Alguns anos antes, em seu prólogo de teoria crítica do conhecimento, Benjamin afirmara que a “verdade nunca pode aparecer como intenção. [...] O objeto do conhecimento determinado pela intencionalidade do conceito não é a verdade. A verdade é um ser inintencional, formado por ideias. [...] A verdade é a morte da intenção” (BENJAMIN, 2013, p. 24). A interpretação filosófica preconizado por Adorno deve rejeitar o sentido e a intenção dos dados imediatos e, por isso, a metáfora da solução de enigmas é tão frutífera, uma vez que a resposta ao enigma não está dada imediatamente na questão que ele propõe nem se encontra escondida atrás dele como um sentido previamente dado à espera da descoberta, mas, de outro modo, a resposta ao enigma deve iluminar e solucionar (*lösen*) a própria questão e, em seguida, dissolver (*auflösen*) o enigma em favor de uma nova configuração do problema. Nas palavras de Adorno (2010a, p. 309):

[...] a resposta ao enigma não é o “sentido” do enigma, de modo que ambos pudessem subsistir ao mesmo tempo; que a resposta estivesse contida no enigma; que o enigma desse forma exclusiva à sua aparição e encerrasse a resposta em si mesmo como intenção. Pelo contrário, a resposta está em estrita antítese com o enigma; necessita ser construída a partir dos elementos do enigma e destrói o enigma – que não é algo pleno de sentido, e sim desprovido de sentido – tão logo lhe seja dada a resposta convincente.

Para tanto, ainda acompanhando as proposições benjaminianas, Adorno observa que a filosofia deve dispor em constelações mutáveis os elementos dispersos que recebe das ciências particulares com o objetivo de formar as soluções dos enigmas da realidade. A partir dos elementos singulares e dispersos da realidade, a filosofia efetua diversas tentativas de ordenação, para que os elementos do enigma do real formem uma figura e apresentem sua solução, enquanto o enigma mesmo desaparece em favor da construção da imagem que o soluciona, ao mesmo tempo em que o problema encerrado anteriormente nele segue em múltiplas e

sucessivas reconfigurações históricas na forma de outros enigmas. Em seu estudo sobre a forma do drama trágico (*Trauerspiel*), no escopo de uma doutrina das Ideias e de uma filosofia da linguagem, Benjamin já havia se ocupado do problema da categoria de totalidade, considerando suas implicações no contexto do idealismo alemão e do materialismo histórico, de modo a reconsiderá-lo e reconfigurá-lo na forma da constelação. Segundo ele, “as ideias relacionam-se com as coisas como as constelações com as estrelas”; “as ideias são constelações eternas” e, “se os elementos se podem conceber como pontos em tais constelações, os fenômenos estão nelas simultaneamente dispersos e salvos”, ao mesmo tempo em que “aqueles elementos, que os conceitos têm por tarefa destacar dos fenômenos, são mais claramente visíveis nos extremos da constelação” (BENJAMIN, 2013, p. 22-23). Nesse contexto, tal como Benjamin, Adorno expressa uma concepção de história que não trata as Ideias pura e simplesmente como entidades abstratas e autônomas que habitam um mundo transcendente acessível apenas por uma visão ou intuição intelectuais, mas, de modo totalmente diferente, para Adorno, as Ideias se apresentam nas imagens históricas que construímos racionalmente e, portanto, se encontram sempre submetidas à ação transformadora do tempo. Na formação das imagens históricas, as Ideias são apresentadas em sua verdade desprovida de intenção, em vez de aparecerem como a manifestação de alguma intenção na história. Na formulação de Adorno (2010a, p. 312):

[...] as imagens históricas, que não constituem o sentido da existência, mas resolvem e dissolvem suas questões, essas imagens não são dadas por si mesmas. Elas não se encontram organicamente prontas na história; não é preciso nem visão, nem intuição alguma para descobri-las, não são mágicas divindades da história, para serem aceitas e veneradas. Ainda mais: elas devem ser feitas pelos seres humanos e só se justificam por fim ao destruir, com uma evidência fulminante, a realidade em torno de si.

Adorno (2010a, p. 307) afirma categoricamente que “este é o programa de todo o autêntico conhecimento materialista.” Salvo engano, o conhecimento materialista ao qual Adorno se refere é aquele proporcionado pelo materialismo histórico dialético de Karl Marx (1818-

1883) e Friedrich Engels (1820-1895). Se isto é correto, considerando essa referência em particular, há uma frase de Marx bastante semelhante àquela metáfora de Adorno acerca da solução de enigmas que pode iluminar sua peculiar posição materialista e sua concepção de dialética nessa aula inaugural. A frase de Marx se situa entre as suas considerações a respeito das sucessões históricas das diversas formações sociais, mais especificamente, no que diz respeito ao momento do desenvolvimento social em que as forças produtivas de uma sociedade devem necessariamente entrar em contradição com as relações de produção que antes as sustentavam, criando, assim, uma abertura histórica para a transformação revolucionária da sociedade. Nesse contexto, Marx afirma que “a humanidade não se propõe nunca senão os problemas que ela pode resolver, pois, aprofundando a análise, ver-se-á sempre que o próprio problema só se apresenta quando as condições materiais para resolvê-lo existem ou estão em vias de existir” (MARX, 2008, p. 48). A semelhança entre as formulações de Marx e Adorno não é desprezível e, como acertadamente observa Gagnebin (2007, p. 76), na perspectiva materialista sustentada por Adorno, Marx é mencionado neste contexto exatamente por ter efetuado de maneira adequada a reconfiguração de um determinado enigma do real proposto em seu tempo histórico. Marx, partindo de problemas históricos e das proposições específicas da economia política burguesa, reorganizou seus elementos e focalizou a atenção em algo despercebido até então em sua importância e centralidade para a sociedade burguesa – a forma mercadoria – e, desse modo, iluminou e dissolveu repentinamente as questões formuladas pelos economistas burgueses em favor de uma nova configuração dos problemas.

Não apenas Marx e Engels, como também Sigmund Freud (1856-1939) é mencionado por Adorno no mesmo contexto como epítome desse tipo de materialismo, pois Freud também foi capaz de efetuar uma observação atenta dos problemas históricos legados pela tradição em seu campo de estudo, bem como reorganizá-los em uma nova configuração ao olhar para “escória do mundo dos fenômenos” (ADORNO, 2010a, p. 307). Assim, na psicanálise freudiana, os fenômenos como o sonho ou o ato falho se tornaram chaves fundamentais para a compreensão e interpretação da vida psíquica e do inconsciente. A partir desses dois exemplos, Adorno observa que mesmo as partículas mínimas e tradicionalmente consideradas insignificantes na experiência

social agora se tornaram novas chaves de interpretação dos grandes problemas filosóficos. Portanto, o materialismo de Adorno não manifesta uma preocupação direta e exclusiva com a matéria bruta, mas, inclusive e especialmente, com os múltiplos materiais da cultura em que se sedimenta a história social de seu tempo, conservando os vínculos com a totalidade na forma de mediações históricas. Esse é um dos motivos pelos quais Adorno reconhece posteriormente a forma do ensaio como a mais apropriada para realizar a tarefa da filosofia, tendo em vista que é nela que o pensamento reúne em um jogo livre os elementos históricos sedimentados nos objetos, sem insistir “caprichosamente em alcançar algo para além das mediações”, e “estas são mediações históricas, nas quais está sedimentada a sociedade como um todo”, porém “busca o teor de verdade [*Wahrheitsgehalt*] como algo histórico por si mesmo” (ADORNO, 2003, p. 27).

Ao longo da história social, estas reconfigurações dos problemas em diferentes formas de enigma não ocorrem com a atividade exclusiva do pensamento ou da razão autônoma, pressuposta pelos sistemas idealistas, mas com a força de objetivação que só é possível pela ação humana no mundo, pelo trabalho e pela política. É nesse momento que a dialética se vincula mais consistentemente ao materialismo histórico. Segundo Adorno (2010a, p. 309):

[...] a resposta não permanece no espaço fechado do conhecimento e sim que é a práxis que lhe dá. A interpretação da realidade com que se encontra e sua superação se relacionam entre si. Na verdade, a realidade não é superada no conceito; porém a partir da construção da figura do real se segue sempre e prontamente a exigência de sua transformação real. O gesto transformador do jogo do enigma – não a mera solução como tal – dá o protótipo das soluções, de que unicamente a práxis materialista dispõe. A essa relação o materialismo denominou com um termo filosoficamente reconhecido: dialética. Só dialeticamente me parece possível a interpretação filosófica.

O entrelaçamento entre filosofia interpretativa e materialismo histórico acontece na relação dialética entre teoria e práxis para a solução dos enigmas da realidade e para a reconfiguração dos problemas históricos

com que nos deparamos em nosso contato com o mundo. Assim como para Lukács em *História e consciência de classe* (1923), a décima primeira tese de Marx contra Ludwig Feuerbach (1804-1872) é decisiva para esse posicionamento materialista de Adorno que tem como um de seus objetivos principais a transformação efetiva da realidade em uma sociedade justa e não apenas a realização de um ato contemplativo. Nesse aspecto, Adorno procura atribuir maior caráter materialista e revolucionário às fecundas proposições apresentadas por Benjamin no prólogo, tendo em vista que, apesar da tentativa dialética do último de salvar o fenômeno particular da tirania do universal, na época em que havia escrito o prólogo, ainda não existia nenhuma preocupação explicitamente marxista de Benjamin com a transformação revolucionária da sociedade, mas fundamentalmente com uma apresentação contemplativa da verdade segundo uma doutrina das Ideias e uma teoria da linguagem nomeadora. Por um lado, Adorno e Lukács se afastam de Benjamin por estarem de acordo que “a dialética materialista é uma dialética revolucionária” (LUKÁCS, 2003, p. 68). Por outro lado, no entanto, especialmente na década de 1960, algumas divergências teóricas entre ambos se tornaram ainda mais claras, quando Lukács observa, com ou sem razão, que a práxis materialista preconizada por Adorno, no final das contas, restringe-se a uma mera disposição intelectual, sem se desdobrar em um verdadeiro programa político revolucionário. Essa falta de compromisso político revolucionário foi criticada por Lukács mediante a conhecida metáfora segundo a qual a “inteligência alemã, inclusive Adorno, alojou-se no ‘Grande Hotel Abismo’”, a saber: “um ‘belo hotel, provido de todo conforto, à beira do abismo, do nada, do absurdo’ em que “o espetáculo diário do abismo, entre refeições ou espetáculos comodamente fruídos, só faz elevar o prazer desse requintado conforto” (LUKÁCS, 2000, p. 18)⁴. De todo modo, na década de 1930, a posição filosófica de Adorno se distancia tanto de um tipo de materialismo que atribui proeminência apenas à matéria bruta e aos fatores econômicos em detrimento do espírito, como também da metafísica e daquele referido ponto de vista do idealismo segundo o qual a totalidade do real está disponível ao pensamento em suas múltiplas determinações, como se o movimento do todo se processasse em consonância à atividade absolutamente autônoma da razão. Adorno atribui primazia ao objeto em relação ao sujeito no

4 Cf. Lanning (2014).

processo do conhecimento. Essa é uma de suas maiores preocupações: uma interpretação filosófica objetiva e dialética de caráter materialista que consiga superar as dificuldades encontradas em relação a ambos os problemas históricos, por um lado, o problema de apreensão conceitual da totalidade do real, por outro lado, o problema de compreensão crítica dos sentidos da realidade social.

A tarefa filosófica que Adorno apresenta em sua aula inaugural não é suficientemente argumentada e tampouco facilmente executável – fato reconhecido por ele próprio. Benjamin teve a oportunidade de se manifestar em relação a mesma, comentando o seguinte:

Sem dúvida me parece que esse trabalho como um todo é bem-sucedido, que em sua concisão mesma ele apresenta uma articulação sumamente penetrante das ideias mais essenciais de nosso círculo [...]. Acho que Bloch está certo ao afirmar que a correlação entre o materialismo e as ideias em questão soa às vezes forçada, mas é plenamente justificável pela atmosfera intelectual e provavelmente pode ser defendida sempre que se trate não apenas de “aplicar” à risca o marxismo, mas antes trabalhar com ele, e isso significa, para todos nós, pelear com ele (ADORNO; BENJAMIN, 2012, p. 56-57).

Benjamin concorda com o parecer de Ernst Bloch (1885-1977), segundo o qual a relação entre o materialismo histórico e a filosofia interpretativa proposta por Adorno parecia um tanto forçada. O que causou estarrecimento por parte dos marxistas mais ortodoxos da época foi o fato de Adorno tentar salvar a abordagem materialista abrindo mão do ponto de vista da totalidade, isto é, a tentativa de apreensão conceitual do processo social total que em Hegel, Marx e Lukács é decisivo para a compreensão correta da realidade e de seu devir histórico. Na carta de 8 de junho de 1931, enviada a Siegfried Kracauer (1889-1966), Adorno procura justificar sua própria posição sobre o assunto, afirmando que tem consciência dos problemas em torno de sua proposta materialista, especialmente por não partir da perspectiva da totalidade e não fazer derivar dela o materialismo histórico dialético. No entanto, Adorno tinha um objetivo específico: efetuar “uma nova abordagem do materialismo”, pelejando com ele, e cuja nova “direção” ele considerava como “certa,

embora esteja plenamente consciente das lacunas do projeto” (ADORNO; BENJAMIN, 2012, p. 57).

É impossível não lembrar que foi o próprio Adorno, incentivado por Max Horkheimer (1895-1973), que reprovou o ensaio de Benjamin sobre Charles Baudelaire (1821-1867), na carta de 10 de novembro de 1938, devido à ausência de mediação do objeto com o processo social total (ADORNO; BENJAMIN, 2012, p. 398-404)⁵; mas, se isto ocorreu pelo fato de Adorno posteriormente retornar a uma posição marxista mais ortodoxa em relação ao método, ainda não está claro. Em relação a essa questão, Gatti (2014, p. 174) observa com precisão que, desde o início, “o fio condutor da discussão, a categoria da totalidade (‘o processo total’) parece de antemão descartada por Benjamin, mas as críticas de Adorno não devem nos fazer esquecer de que ele também tinha suas ressalvas a ela, ainda que, na época, não dispusesse de uma formulação alternativa, seja ao marxismo, seja ao ensaísmo micrológico de Benjamin”. Além disso, em meio a todas essas dificuldades e imprecisões em relação à nova perspectiva materialista proposta por Adorno, há uma outra questão a ser considerada: a influência fundamental, porém não declarada, do pensamento de Benjamin. Na aula inaugural, talvez sem o êxito almejado, Adorno tentou levar adiante algumas concepções claramente benjaminianas em uma nova chave materialista e isso não escapou à percepção de Benjamin. Na carta do dia 17 de julho de 1931, Benjamin traz o assunto à tona:

E agora uma palavra sobre a questão levantada por Bloch a respeito da menção ou não do meu nome. Sem a menor ofensa da minha parte – e, espero, também sem causar a menor ofensa da sua – e após estudar de perto o trabalho, cuja importância mesma me parece justificar em parte tais questões que de outro modo subalternas relativas à autoria, devo agora retirar meus comentários feitos em Frankfurt. A frase que articula de forma decisiva as posições que você tomou contra a filosofia das “escolas” diz o seguinte: “a tarefa da filosofia não é explorar as intenções veladas ou manifestas da realidade, mas interpretar o caráter não intencional da realidade, na medida em que, à força da construção de figuras, de imagens a partir dos elementos isolados da realidade, ela extrai as questões

5 Cf. Agamben (2008) e Adorno e Benjamin (2012, p. 398-410).

que é sua tarefa formular de modo fecundo”. Essa frase eu subscrevo. Mas não poderia tê-la escrito sem nela me reportar à introdução [*Erkenntniskritische Vorrede*] do meu livro sobre o drama barroco [*Trauerspiel*], no qual essa ideia foi expressa pela primeira vez – uma ideia inteiramente inconfundível e, no relativo e modesto sentido em que pode ser reivindicada, uma ideia nova. Eu, de minha parte, seria incapaz de omitir nessa altura a referência ao livro. E menos ainda – mal preciso acrescentar – se me encontrasse em seu lugar. Espero que perceba nisso a grande simpatia que me despertou esse discurso a meu ver extraordinariamente importante, bem como o desejo de manter intata e alerta nossa camaradagem filosófica, como foi até hoje. Não sei se devo expressar meu desejo de que você discuta o assunto comigo caso o discurso seja publicado e você queira, como sugeriu, nele mencionar meu nome (ADORNO; BENJAMIN, 2012, p. 58-59).

A ideia-chave que entrelaçava os elementos comuns às filosofias de Adorno e Benjamin naquele momento era a ideia de constelação, a qual é elaborada por Adorno como imagem histórica e, posteriormente, elaborada pelo próprio Benjamin como imagem dialética. Nesse sentido, a perspectiva da totalidade é reconsiderada por ambos na forma básica da constelação em que os problemas históricos em relação à apreensão da totalidade pelo pensamento são reconfigurados. Entretanto, em Benjamin, a apresentação contemplativa da verdade ocorre pela operação dialética que divide analiticamente os elementos extremos dos fenômenos pela operação conceitual e, em seguida, os reúne de maneira reconfigurada para formar uma constelação que permita simultaneamente a salvação dos fenômenos e uma interpretação filosófica objetiva (BENJAMIN, 2013). Considerando as proposições da aula inaugural de Adorno, sob o nome de imagem histórica, a constelação de que fala Benjamin significa que o objeto ou fenômeno particular apresenta em sua imanência as mediações históricas que possibilitam a compreensão conceitual de seu próprio desenvolvimento e de seu significado social na totalidade em processo. Além disso, é imprescindível observar também, como acertadamente o faz Gatti (2014, p. 183), que, “embora o termo [constelação], emprestado de Benjamin, seja recuperado pelo seu ‘anti-subjetivismo’, Adorno não o entende como montagem de materiais”, tal como Benjamin o faz em

outras circunstâncias, “mas como a exposição das mediações no objeto, um processo que remete ao confronto realizado pela obra madura de Adorno entre concepções tão distintas de dialética e de experiência quanto aquelas encontradas em Benjamin e na Fenomenologia do espírito de Hegel”.

Com efeito, a aula inaugural de Adorno na Universidade de Frankfurt sobre a atualidade da filosofia evidencia a significativa influência de Benjamin em seus primeiros anos de formação e, ao fazê-lo, também desperta diversas suspeitas em relação a sua concepção de dialética materialista. A tarefa filosófica do jovem Adorno apresenta duas faces distintas em um mesmo corpo teórico: por um lado, a posição marxista do Instituto de Pesquisa Social de Frankfurt e, por outro, a tentativa de preservar o programa filosófico estabelecido com Benjamin no final da década de 1920 (NOBRE, 1997, p. 46). Nesse contexto, pelo fato de ainda não apresentar uma alternativa clara para o marxismo ortodoxo, nem para o esoterismo benjaminiano, Adorno permanece em uma posição intermediária e sua linguagem converge em muitos aspectos com a de Benjamin, algo que se torna mais evidente nos momentos em que Adorno “peleja” com o materialismo histórico, recorrendo a conceitos e categorias não-marxistas advindos de fontes que nutrem o pensamento de juventude de Benjamin. Adorno faz mais do que confrontar pensamentos de naturezas distintas, pois realiza um exercício de tradução do materialismo histórico em linguagem benjaminiana, ao mesmo tempo em que defende a necessidade da dialética materialista para a correta compreensão do tempo histórico presente.

Em uma carta de 1962 endereçada a Bloch, Adorno comenta o seguinte: “muito do que escrevi em minha juventude tinha o caráter de uma antecipação onírica e, apenas a partir de um certo momento de choque, que deve ter coincidido com a irrupção do *Reich* de Hitler, realmente acreditei que estava certo naquilo que tinha feito” (ADORNO apud BUCK-MORSS, 1977, p. xii). Esse comentário não é apenas pertinente em relação ao programa filosófico de caráter dialético e materialista de sua aula inaugural, como também às proposições de uma conferência intitulada “A ideia de história natural”⁶ (1932), proferida

6 Título original: Die Idee der Naturgeschichte. In ADORNO, Theodor W. Philosophische Frühschriften. Band I. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996, pág. 345-365. Tradução de Bruno Pucci. Revisão da tradução de Newton Ramos de Oliveira e Antônio Álvaro Soares Zuin. Tradução cotejada com a versão

um ano mais tarde na Universidade de Frankfurt – especialmente se considerarmos que parte substancial de seus argumentos foi incorporada e, em alguns momentos, até mesmo citada diretamente na *Dialética negativa* (1966) (BUCK-MORSS, 1977, p. 53). Segundo Adorno (2010b, p. 315), esta conferência dava prosseguimento a “discussão frankfurtiana” e seu debate sobre o historicismo, que incluía contribuições de Husserl, Heidegger, Max Scheler (1874-1928) e outros intelectuais.

Desde o início da conferência, Adorno esclarece que sua concepção de história natural não diz respeito a história da natureza, tal como as ciências naturais a concebem, mas sim a uma tentativa de “suprimir a antítese habitual entre natureza e história”, mostrando suas implicações recíprocas, em vez de tratá-las como “definições essenciais válidas para sempre” (ADORNO, 2010b, p. 315). O conceito de natureza, em linguagem filosófica, relaciona-se, em primeiro lugar, não com a natureza bruta estudada pelas ciências naturais, mas com o mítico, isto é, aquilo que “está aí desde sempre, o que sustenta a história humana e nela aparece como um ser anteriormente dado, submetido inexoravelmente, o que nela há de substancial”, enquanto que o conceito de história compreende “uma forma de conduta dos seres humanos [...] que se caracteriza antes de tudo pelo fato de aparecer nela o qualitativamente novo, por ser ela um movimento que não se desenvolve na pura identidade” (ADORNO, 2010b, p. 316). Nessa ocasião, o objetivo de Adorno era partir da discussão ontológica de seu tempo, cujo foco estava situado nessa concepção filosófica de natureza, para confrontá-la com as proposições mais recentes da filosofia da história, articulando e expondo os elementos que caracterizam corretamente a dialética imanente ao conceito de história natural.

Nessa segunda preleção, o diagnóstico adorniano da situação das reflexões ontológicas e fenomenológicas de seu tempo têm muito em comum com a crítica que já havia sido apresentada em sua aula inaugural sobre a atualidade da filosofia. Ao considerar as formulações de Scheler e Heidegger, Adorno observa que a intenção fundamental dos projetos ontológicos é substituir, por uma filosofia transubjetiva, aquela antiga filosofia idealista, cujo traço distintivo é a sistemática dissolução de todas as determinações do ser em determinações do pensamento, com a intenção de fundamentar toda a objetividade em estruturas subjetivas

castelhana de José Luis Arantegui Tamayo (Barcelona: Ediciones Paidós, 1991).

universais e necessárias. Entretanto, Adorno observa um paradoxo na própria intenção de base desses projetos, uma vez que “os esforços ontológico-fenomenológicos se apresentam como uma tentativa de alcançar o ser transubjetivo com os meios da *ratio* autônoma e com a linguagem da *ratio*, pois não se encontram disponíveis outro meio e outra linguagem” (ADORNO, 2010b, p. 317). Assim, a abordagem ontológica permanece diante dos mesmos problemas do idealismo ao se questionar sobre o ser e, mais especificamente, sobre o sentido do ser. Em alguns casos, ela insiste na busca de um sentido do ser que, supostamente, se encontra manifesto no ente, de modo que se busca o sentido do ser como se ele fosse acessível em sua totalidade pela razão na realidade imediata, ao mesmo tempo em que a razão tende a se identificar com a realidade diante de si nesse movimento. Em outros casos, ela insiste na busca de um sentido detrás do mundo, como algo pronto e definitivo que sustenta este mundo, quando o caso seria reconhecer que tal sentido não se encontra pronto e plenamente acessível, nem na realidade imediata, nem em um mundo transcendente e eterno. De acordo com Adorno,

Foi assim com Scheler, pelo menos com o primeiro Scheler (e é este que foi o mais competente), que tentou construir um céu de idéias com base em uma visão puramente racional de conteúdos ahistóricos e eternos, de caráter normativo, que resplandecesse sobre o empírico e que se tornasse translúcido por intermédio do empírico (ADORNO, 2010b, p. 318).

No cerne desse debate ontológico, que Adorno acompanhou de perto, a tensão entre natureza e história se faz presente de maneira notável, pois, se a pergunta pelo sentido do ser não pode mais ser concebida em termos platônicos de uma natureza ahistórica, pronta, eterna e transcendente, que confere sentido ao mundo sensível e se torna plenamente acessível por meio dele, então, alternativamente, verificou-se que a virada do debate ontológico se caracterizou pela afirmação de sua exata antítese, ao se introduzir a historicidade como essência do ser. Em *Ser e tempo* (1927), Heidegger efetua esse deslocamento no problema do ser e, segundo Adorno, apenas aparentemente soluciona o conflito entre natureza e história, esmaecendo momentaneamente as fronteiras entre ontologia e filosofia da história, pois o projeto ontológico continua

assentado sobre a busca das determinações gerais do ser, mesmo aceitando a historicidade como estrutura ontológica fundamental. Nesse contexto, a categoria subjetiva de “historicidade” é utilizada para dar conta daquilo que há de irracional na experiência humana, bem como daquilo que há de contingente e de casual no mundo empírico – fatores estes que não se deixam diluir sem prejuízo na abstração e na estrutura universal do pensamento –, mas, “por muito conseqüente que seja, isso contém a confissão de que não se conseguiu o domínio do material empírico” (ADORNO, 2010b, p. 320). Isso significa que a reconciliação entre história e natureza não se realiza na essência, mas apenas na aparência, pois, ao reconhecer um fenômeno histórico em sua contingência, a interpretação ontológica de tal fenômeno se frustra no momento mesmo em que se pretende como ontologia, ou seja, como algo de substancial, fundamental e ahistórico. Além disso, nesse deslocamento da questão do ser, da natureza para a historicidade, o giro ontológico do qual trata Adorno preserva dois momentos idealistas. O primeiro consiste no fato de que a concepção de historicidade, concebida como estrutura fundamental do ser, significa efetivamente a introdução de um motivo subjetivo na objetividade, em que a história concreta do mundo deve ser idêntica a concepção de historicidade projetada nela pelo sujeito, isto é, “o ser, compreendido sob a categoria subjetiva da historicidade, deve ser idêntico à história” e, inclusive, “deve se acomodar às determinações que lhe são impressas pela historicidade” (ADORNO, 2010b, p. 323). O segundo momento, quase consequência direta do primeiro, consiste em se colocar maior ênfase em toda possibilidade do ser frente a realidade mesma, afirmando “uma prioridade do ‘projeto’ do ser sobre a facticidade” (ADORNO, 2010b, p. 322). Revisando esses principais traços característicos da posição ontológica de seu tempo, Adorno propõe um reposicionamento do ponto de partida da reflexão sobre a antítese natureza e história, de modo que uma unidade concreta de ambas possa efetivamente emergir sem o recurso de um dualismo e que, de forma totalmente diversa, “se nutra das determinações do próprio ser real”, de modo que a realidade seja reconhecida em sua prioridade frente as exigências formais do pensamento (ADORNO, 2010b, p. 323). Mais precisamente,

Se a questão da relação entre natureza e história deve ser colocada seriamente, então ela apenas oferece

uma perspectiva, como resposta, quando consegue compreender o ser histórico como um ser natural em sua determinação histórica extrema, lá onde, ele mesmo, é maximamente histórico, ou quando consegue compreender a natureza, como ser histórico, lá onde, em aparência, ela persiste em si mesma, no mais profundo de si, como natureza (ADORNO, 2010b, p. 323).

Os conceitos natureza e história se constituem reciprocamente, cada um carrega em si a possibilidade de desmistificação do outro e “qualquer separação entre estática natural e dinâmica histórica conduz à absolutizações falsas” (ADORNO, 2010b, p. 323). Segundo Buck-Morss (1977, p. 54), quando esses conceitos não são concebidos separadamente e de forma absolutizada, eles possuem um “caráter duplo”, positivo e negativo: em seu polo negativo, como já mencionado, natureza significa o mítico, o eterno e o destino que excedem os limites do domínio humano, enquanto que o positivo – até agora oculto em uma aparente unidimensionalidade – é a própria concretude do mundo, os produtos materiais do trabalho humano, assim como os corpos biológicos mortais, os objetos e a transitoriedade de cada fenômeno em sua particularidade; o polo negativo da história é aquela referida conduta humana que produz o qualitativamente novo, enquanto o positivo se caracteriza pela atual práxis humana nas condições do capitalismo e sua respectiva exigência de reprodução das mesmas relações de classe. A esse polo positivo da história, Lukács deu o nome de “segunda natureza”, referindo-se, portanto, não à “primeira natureza” que caracteriza o mundo em sua concretude primordial, mas ao estado falso de aparência mítica de uma realidade social, estática e ahistórica (ADORNO, 2010b, p. 324). Segunda natureza significa o mundo alienado, substancialmente vazio de sentido, criado pelos seres humanos, mas percebido por eles como coisa estranha. Ela é produzida historicamente, mas aparece como ser estranho em estado de paralisia; e a história paralisada retorna à aparência de natureza, se apresentando como um enigma para interpretação filosófica. A ideia de uma tal existência histórica paralisada com aparência de natureza se deixa apresentar na constelação de conceitos marxianos e marxistas como “estranhamento”, “alienação”, “fetiche”, “reificação”, “mistificação” e “fantasmagoria”. Assim, a concepção de segunda natureza coloca a questão de “como é possível esclarecer, conhecer este mundo alienado,

coisificado, morto” e “Lukács já tinha visto este problema no que ele tem de estranho e de enigma” (ADORNO, 2010b, p. 325). Contudo, segundo Adorno, Lukács só elaborou parte do problema e foi Benjamin que conseguiu formular com maior precisão o conceito de história natural ao se deter mais demoradamente no esforço de decifrar aquilo que há de enigmático nessa condição de história paralisada com aparência de natureza, para trazê-la de volta à vida.

Os elementos fundamentais que compõe o conceito de história natural foram reunidos por Benjamin também no livro *Origem do drama trágico alemão*. Ao lado dos procedimentos de apresentação contemplativa da verdade, os conceitos de origem e alegoria têm posições de destaque na teoria do conhecimento de Benjamin e é a partir deles que nos aproximamos de sua filosofia da história e de sua própria concepção de história natural. As Ideias de que fala Benjamin, mesmo que cristalizadas e conservadas ao abrigo do tempo na essência nomeadora da linguagem, têm também uma origem na história, mas, “apesar de ser uma categoria plenamente histórica, a origem (*Ursprung*) não tem nada em comum com a gênese (*Entstehung*)” (BENJAMIN, 2013, p. 34). A diferença decisiva entre elas reside no seguinte: enquanto a gênese expressa aquilo que surge em determinado ponto e se desenvolve cronologicamente a partir dele na história, a origem expressa aquilo que dá um salto (*Sprung*) para fora do fluxo contínuo do tempo. Segundo Benjamin (2013, p. 34):

A origem insere-se no fluxo do devir como um redemoinho que arrasta no seu movimento o material produzido no processo de gênese. O que é próprio da origem nunca se dá a ver no plano do factual, cru e manifesto. O seu ritmo só se revela a um ponto de vista duplo, que o reconhece, por um lado como restauração e reconstituição, e por outro como algo de incompleto e inacabado. Em todo fenômeno originário tem lugar a determinação da figura através da qual uma ideia permanentemente se confronta com o mundo histórico, até atingir a completude na totalidade de sua história. A origem, portanto, não se destaca dos dados factuais, mas tem a ver com a sua pré e pós-história. Na dialética inerente à origem encontra a observação filosófica o registro das suas linhas-mestras. Nessa dialética, e em tudo o que é essencial, a unidade e a repetição surgem condicionando-se mutuamente.

A origem é o momento em que Ideia e fenômeno se encontram em um salto a partir do qual se interrompe o fluxo contínuo do tempo. O que se origina, por um lado, desprende-se do vir-a-ser (pré-história) e, por outro, se salva da própria extinção (pós-história). Ao ingressarem na história, as Ideias são conduzidas ao seu acabamento, até se sedimentarem em uma forma sensível e se tornarem totalidade realizada, mas não podem ser reconhecidas assim na pura facticidade imediata do mundo empírico, pois a ordem das Ideias não é idêntica a ordem dos fenômenos, de modo que os elementos fundamentais e extremos constitutivos destes últimos devem ser extraídos de seu contexto primário e reordenados pelo conceito que, ao mesmo tempo, salva os fenômenos em suas particularidades e apresenta a Ideia em sua universalidade. Aqui, o fundamental é perceber que a origem, enquanto momento de encontro da Ideia com o fenômeno, não é nem história pura, nem natureza pura, mas uma categoria histórico-natural. Essa formulação benjaminiana tem as raízes mais profundas fixadas no conceito de alegoria do período barroco e “o tema do alegórico é simplesmente história”, tal como os artistas do período barroco a compreendiam, isto é, como história natural (ADORNO, 2010b, p. 326-327). Nesse contexto, a alegoria tem importância dupla. Em primeiro lugar, ela consiste no modo de encarar a história fundamentalmente como natureza, como destino mítico inexorável, que submete os seres humanos ao drama do sofrimento e da morte sem qualquer apelo esperançoso à transcendência, uma vez que “a imanência é a lei absoluta desse drama” (ROUANET, 1984, p. 32). O estudo da forma do drama trágico mostra que no “abismo da alegoria ruge violentamente o movimento dialético” e, de maneira ainda mais decisiva, “a amplitude mundana e histórica [...] [da] intenção alegórica é de tipo dialético na sua condição de história natural”, pois “na alegoria o observador tem diante de si a *facies hippocratica* da história como paisagem primordial petrificada”, isto é, o semblante da morte que nos faz recordar do perecimento humano e do retorno do organismo ao mundo inorgânico, em vez da redenção e ascensão ao paraíso (BENJAMIN, 2013, p. 176). Além disso, a alegoria é importante em outro aspecto dialético. Segundo Benjamin (2013, p. 186),

[a] discussão dialética é inevitável se quisermos evocar a imagem do drama trágico. Cada personagem, cada coisa, cada relação pode significar qualquer outra coisa.

Esta possibilidade profere contra o mundo profano um veredito devastador, mas justo: ele é caracterizado como um mundo em que o pormenor não é assim tão importante. Mas ao mesmo tempo torna-se evidente, sobretudo para quem tenha presente a exegese alegórica da Escritura, que aqueles suportes da significação, por aludirem a qualquer coisa de outro, ganham um poder que os faz parecer incomensuráveis com as coisas profanas e os eleva a um nível superior, ou mesmo os sacraliza. [...] A dialética da convenção e da expressão é o correlato formal desta dialética religiosa do conteúdo, pois a alegoria é ambas as coisas, convenção e expressão, e ambas são por natureza antagônicas.

A alegoria consiste em uma forma de expressão que estabelece uma relação transitória com o significado. Por ser simultaneamente uma visão da história como natureza e uma forma de expressão e convenção, a alegoria “trata de uma relação histórica entre o que aparece, a natureza manifesta, e o significado” (ADORNO, 2010b, p. 327). Esse aspecto é o decisivo para o conceito de história natural, pois demonstra que a transitoriedade é o fator fundamental que cria a mediação entre natureza e história na imanência de cada conceito.

Nesse sentido, em sua reavaliação da antítese natureza e história, Adorno conduz o problema central da ontologia a uma formulação histórica, na mesma medida em que, sob a mesma noção de transitoriedade, indica na imanência do problema da filosofia da história sua implicação ontológica. O que deve emergir da dialética dos conceitos história e natureza é, então, algo completamente distinto de uma ontologia historicista ou de uma filosofia da história com intenções ontológicas e agora esse algo pode ser caracterizado propriamente como história natural. No entanto, Adorno reconhece que seria necessário ainda investigar mais detalhadamente a relação dessa discussão com a fundamentação do materialismo histórico, algo que escapa aos limites de sua conferência programática:

[...] porém aqui só me cabe dizer isso: não se trata do complemento de uma doutrina por outra, e sim da interpretação imanente de uma teoria. Por assim dizer, me situo como uma instância judicial do materialismo

dialético. Gostaria de enfatizar que o exposto é apenas uma interpretação de certos elementos fundantes da dialética materialista (ADORNO, 2010b, p. 333).

A concepção de história natural não é uma combinação eclética de ontologia e historicismo, a partir da qual se deseja recolher um conjunto de fatos históricos e encontrar neles a estrutura fundamental do ser de uma determinada época, para compor uma história enciclopédica do espírito, mas o objetivo é “analisar a facticidade histórica em sua própria historicidade como algo histórico-natural” e isso significa de uma só vez conceber o que há de transitório no fenômeno histórico como algo natural e o que há de transitório na natureza como algo histórico (ADORNO, 2010b, p. 329). Em tudo o que há de enigmático nessa concepção, a maior dificuldade que se coloca diante de nós é a tarefa de decifrar, interpretar, dotar de sentido e desmistificar a aparência estática e paralisada daquilo que há de natural na história, isto é, naquilo que se apresenta como enigmático na história humana paralisada. No caso dessa última, a história parece como encoberta por um encantamento, de uma tal maneira que sua contradição imanente consiste na tensão permanente entre o elemento mítico-arcaico, concebido como estático e sempre igual, e o elemento qualitativamente novo que surge nela sob o nome de progresso. A segunda natureza, quando aparece para nós como cheia de sentido, é um problema para o pensamento, pois ou a realidade se perdeu como totalidade coerente e “cremos entendê-la plena de sentido, quando na verdade está vazia”, ou, então, projetamos nela intenções subjetivas como se fossem significados seus por natureza, tal como na expressão alegórica (ADORNO, 2010b, p. 332).

A contradição imanente do conceito de história natural tem sua própria história filosófica. De acordo com Adorno (2010b, p. 331),

Em Platão, o mundo dos fenômenos está realmente rompido, abandonado, porém, visivelmente dominado pelas ideias. Não obstante, as ideias não participam dele, e como não participam do movimento do mundo, por esse afastamento do mundo da experiência humana em relação às ideias, estas deverão permanecer forçosamente entre as estrelas, para poder manter-se frente a essa dinâmica. Tornam-se estáticas: paralisadas. Porém isso é

já a expressão de um estado da consciência que perdeu a imediatez em relação a sua substância natural. Neste momento de Platão, a consciência já sucumbiu à tentação do idealismo: o espírito desterrado do mundo e alienado da história se absolutiza ao preço da vida. E o engano do caráter estático dos elementos míticos é aquilo de que temos de nos desembaraçar, se quisermos chegar a uma imagem concreta da história natural.

Natureza e história ainda não formam – nem para a experiência, nem para a consciência – uma unidade sintética efetiva que supera a antítese habitual e ainda é necessário insistir de forma consequente nessa contradição, pois “a primeira tarefa da filosofia da história é elaborar esses dois momentos, distingui-los e confrontá-los entre si, e apenas quando essa antítese for explicitada, existirá uma chance de se poder chegar à construção da história natural” (ADORNO, 2010b, p. 330). Na década de 1930, Adorno começa a estabelecer as bases de um programa filosófico de caráter dialético e materialista que tem como objetivo a interpretação da história natural. A ideia de história natural não é fortuita em seus escritos, mas central para os problemas com que Adorno se depara ao longo de sua trajetória intelectual e, segundo Honneth (2009, p. 10), “Adorno quis que as suas análises sociológicas fossem consideradas apenas como uma parte daquela hermenêutica da catástrofe histórico-natural que, desde o seu discurso inaugural em 1931, ele almejava como o objetivo da sua própria teoria”.

Na formulação de Adorno, o objetivo da análise histórico-natural é destruir o encantamento místico da história humana que a converte em uma segunda natureza, uma história paralisada; e ele está de acordo com Benjamin em relação aos elementos constitutivos desse conceito, bem como à maneira de posicionar as questões em torno dele na forma de constelação. Uma diferença posteriormente decisiva entre ambos é que Benjamin passará a compreender as constelações de pensamento, aproximadamente, como imagens arcaicas do inconsciente coletivo que se encontram associadas ao caráter estático dos elementos míticos. No trabalho das *Passagens* (1940), Benjamin caracteriza essas imagens de pensamento mais precisamente como produtos sociais do inconsciente coletivo, já imediatamente carregados de sentido, por se tratarem de

cristalizações de processos históricos na forma de sonhos coletivos e imagens de desejos e de fantasias:

À forma dos novos meios de produção que, no começo, ainda é dominada pela antiga (Marx), correspondem, na consciência coletiva, imagens nas quais o novo está misturado com o antigo. Essas imagens são imagens de desejos e, nelas, o coletivo tenta transcender, assim como iluminar, a incompletude da ordem social de produção. Nessas imagens de desejo, também emerge um empenho positivo de se apartar das imagens arcaicas – isso significa, no entanto, o passado mais recente. Essas tendências se tornam a imagem fantasia que mantém o impulso do novo de volta ao protopassado. No sonho em que toda época vê em imagens a época seguinte, a última parece ligada a elementos de proto-história, isto é, de uma sociedade sem classes. Suas experiências, que têm seu lugar de armazenamento no inconsciente coletivo, produzem, em sua interpenetração com o novo, a utopia que deixou para trás seu rastro em mil configurações de vida, desde edifícios permanentes até modas efêmeras (BENJAMIN apud BUCK-MORSS, 1989, p. 114).

Para Benjamin, a tarefa do filósofo deveria ser observar o sentido dessas imagens que, em outras circunstâncias, ele caracteriza também como dialéticas, as quais conservam a tensão entre o arcaico e o moderno, com o objetivo de reanimá-las do estado de paralisia. No entanto, apesar do conceito de origem e de sua concepção de linguagem nomeadora, e especialmente devido a uma determinada apropriação benjaminiana do marxismo na década de 1930, Adorno se torna cada vez mais enfático em relação ao fato de que essas imagens não se encontram prontas na história ou no inconsciente coletivo, nem possuem um sentido prévio que deva ser descoberto, mas, de outro modo, sendo mais fiel às próprias proposições de Benjamin no prólogo, ele afirma que as imagens dialéticas deveriam ser formadas como constelações a partir de elementos extremos e dispersos que carecem de intenção na realidade social e, então, interpretadas e dotadas de sentido pelo próprio filósofo em seu empenho intelectual. A crítica de Adorno aos trabalhos posteriores de Benjamin recorre às próprias posições epistemológicas do último no prólogo de

teoria crítica do conhecimento, ou seja, ao que Adorno considera a “boa e resoluta teoria especulativa” de Benjamin (ADORNO; BENJAMIN, 2012, p. 404). No final da década de 1930, em relação aos ensaios de Benjamin sobre Baudelaire, Adorno afirma que:

A impressão que passa todo o seu trabalho [de Benjamin], e não só para mim [Adorno] com minha ortodoxia das *Passagens*, é que nele você violentou a si mesmo. Sua solidariedade com o Instituto, com a qual ninguém se alegra mais do que eu próprio, induziu-o a pagar ao marxismo tributos que não fazem jus nem a ele nem a você (ADORNO; BENJAMIN, 2012, p. 398-404).

Adorno observa que aquelas imagens não seriam meros produtos sociais no inconsciente coletivo, tal como Benjamin as considera no final da década de 1930, mas propriamente “produtos da razão humana” que, ordenados na forma de constelação, permitem que a sociedade represente a si mesma de maneira objetiva, a partir das mediações históricas encontradas em cada fragmento da experiência social (GAGNEBIN, 2007, p. 81). É a partir desse ponto e dessas questões que se manifestam mais claramente algumas das divergências teórico-metodológicas de Adorno em relação a Benjamin, até alcançarem a formulação encontrada nessa carta do dia 10 de novembro de 1938, na qual Adorno expõe suas reservas em relação ao tratamento dialético e materialista que Benjamin efetua na crítica da obra de Baudelaire.

Referências

ADORNO, Theodor W. O ensaio como forma. In:_____. *Notas de literatura I*. Tradução: Jorge de Almeida. São Paulo: Duas Cidades: Editora 34, 2003. p. 15-45.

ADORNO, Theodor W. La actualidad de la filosofía. In:_____. *Escritos filosóficos tempranos: obra completa, 1*. Tradução: Vicente Gómez. Madrid: Akal, 2010a. p. 297-314.

ADORNO, Theodor W. La idea de historia natural. In:_____. *Escritos filosóficos tempranos: obra completa, 1*. Tradução: Vicente Gómez. Madrid: Akal, 2010b. p. 315-333.

ADORNO, Theodor W. Conteúdo da experiência. In: _____. *Três estudos sobre Hegel*. Tradução: Ulisses Razzante Vaccari. São Paulo: Editora UNESP, 2013. p. 133-174.

ADORNO, Theodor W.; BENJAMIN, Walter. *Correspondência: 1928-1940*. Tradução: José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Editora UNESP, 2012.

AGAMBEN, Giorgio. O príncipe e o sapo: o problema do método em Adorno e Benjamin. In: _____. *Infância e história: destruição da experiência e origem da história*. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2008. p. 129-149.

BENJAMIN, Walter. Experiência e pobreza. In: _____. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. Tradução: Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 2012a. p. 123-128.

BENJAMIN, Walter. O narrador: considerações sobre a obra de Nicolai Leskov. In: _____. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. Tradução: Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 2012b. p. 213-240.

BENJAMIN, Walter. *Origem do drama trágico alemão*. Tradução: João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

BUCK-MORSS, Susan. *The origin of negative dialectics: Theodor W. Adorno, Walter Benjamin and the Frankfurt institute*. New York: Free Press, 1977.

BUCK-MORSS, Susan. Mythic nature: wish image. In: _____. *The dialectics of seeing: Walter Benjamin and the arcades project*. Cambridge: MIT Press, 1989. p. 110.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. Divergências e convergências sobre o método dialético entre Adorno e Benjamin. In: FRANCO, Renato; GOERGEN, Pedro; PUCCI, Bruno (Org.). *Dialética negativa, estética e educação*. Campinas: Alínea, 2007. p. 67-87.

GATTI, Luciano F. Como escrever? Ensaio e experiência a partir de Adorno. *O Que Nos Faz Pensar*, Rio de Janeiro, v. 23, n. 35, p. 161-187, dez. 2014.

HONNETH, Alex. O capitalismo como forma de vida fracassada: esboço sobre a teoria da sociedade de Adorno. Tradução: Ângela Susanne H. Jeunon. *Política & Trabalho*, João Pessoa, n. 24, p. 9-26, abr. 2009.

LANNING, Robert. *In the hotel abyss: an Hegelian-Marxist critique of Adorno*. Boston: Leiden, 2014.

LUKÁCS, Georg. *A teoria do romance: um ensaio histórico-filosófico sobre as formas da grande épica*. Tradução: José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Duas Cidades, 2000.

LUKÁCS, Georg. *História e consciência de classe: estudos sobre a dialética marxista*. Tradução: Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

MARX, Karl. *Contribuição à crítica da economia política*. Tradução de Florestan Fernandes. São Paulo: Expressão Popular, 2008.

NOBRE, Marcos. Objeções marxistas? Adorno e Benjamin na “encruzilhada de magia e positivismo” dos anos 30. *Cadernos de Filosofia Alemã*, São Paulo, n. 3, p. 45-59, jul./dez. 1997.

ROUANET, Sergio Paulo. Apresentação. In: BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. Tradução de Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1984. p. 11-48.