

RAZÃO E HISTÓRIA: A RECEPÇÃO DE ADORNO E HORKHEIMER DAS *TESES SOBRE O CONCEITO DE HISTÓRIA* E A INFLEXÃO FILOSÓFICA DA *DIALÉTICA DO ESCLARECIMENTO*

Diego Fabião. G.M. Leitão – Universidade Federal do Rio de Janeiro (Programa de Pós Graduação em História Comparada).

E mail: diegotoya@hotmail.com

RESUMO

No presente artigo buscaremos apresentar a relação existente entre o amadurecimento da Filosofia da História apresentada na *Dialética do Esclarecimento* por Adorno e Horkheimer e os escritos de Walter Benjamin sobre a História. Apesar de recorrentemente Benjamin ser alocado pela historiografia como um intelectual periférico, pertencente ao círculo externo; pretendemos, a partir das reflexões de Axel Honneth, problematizar, de forma indireta, a importância do círculo externo para o programa filosófico coroado em 1947 com a *Dialética do Esclarecimento*. Nesse sentido, apresentaremos os principais pontos referentes ao desenvolvimento de uma Filosofia da História por Benjamin e como tais elementos desempenharam um papel importante na *Dialética do Esclarecimento*. O fio condutor, nesse caso, trata-se da percepção de Razão e História, pontos aprofundados por Adorno e Horkheimer a partir de um foco no desenvolvimento histórico da razão no ocidente.

Palavras-chave: Tempo; História; Razão; Natureza; Mito.

ABSTRACT

In this article we will seek to introduce the relationship between the maturing of philosophy of history presented in the *Dialectic of Enlightenment*, by Adorno e Horkheimer, and the writings of Walter Benjamin about History. Despite the fact that Benjamin is currently allocated by historiography as a peripheral intellectual, belonging to the external circle; we intend, from the reflections of Axel Honneth, in a indirect way, discuss the importance of the external circle to the philosophical program crowned in 1947 with *Dialectic of Enlightenment*. In that way, we shall present the main points referring to the development of a philosophy of history by Benjamin and how such elements played a important role in *Dialectic of Enlightenment*. The main wire is, in this case, about the perception of Reason and History, subjects deepened by Adorno e Horkheimer from the focus in historical development of western reason.

Keywords: Time; History; Reason; Nature; Myth.

Inaugurado em 1924 o Instituto de Pesquisas Sociais associado à Universidade de Frankfurt desempenhou, durante o século XX, um papel de suma importância no desenvolvimento de uma interpretação *sui generis* da sociedade contemporânea ocidental. Sua “distintiva abordagem para a investigação social buscava trazer emancipação dos laços ideológicos ao despertar a consciência de nosso próprio conhecimento do mundo” (ANDERSON, 2011, p. 32-33). Sob a direção de Max Horkheimer foi elaborada a grande jóia do Instituto: a Teoria Crítica da Sociedade, cujo reconhecimento passou a ser entendido como um projeto teórico unificado, a partir das agitações estudantis que se desenrolaram nos principais centros do mundo ocidental nos anos sessenta. Todavia, historiadores como Martin Jay e Rolf Wiggershaus que se dedicaram a pesquisar o desenvolvimento teórico e a significância do grupo reunido por Horkheimer apontam para uma inconsistência organizacional do conjunto. Posição também defendida pelo atual diretor do Instituto, Axel Honneth: “a discussão crítica que a Escola de Frankfurt estimulou por mais de 20 anos também revelou deficiências materiais e aporias teóricas no projeto inicial. Este processo, em alguns casos, levou à admissão de uma fraqueza fundamental na teoria crítica” (HONNETH, 1995, p.347).

No plano da historiografia são reconhecidas três gerações do projeto teórico lançado por Horkheimer. A primeira geração além de contar com seu célebre diretor ainda possui em seu centro intelectuais como: Theodor Adorno, Friedrich Pollock, Leo Löwenthal, Franz Neumann, Hebert Marcuse, Otto Kirchheimer, Walter Benjamin e Erich Fromm. Na segunda geração destaca-se Jürgen Habermas e na terceira, ou geração atual, Axel Honneth. O fio condutor para as “gerações” subseqüentes à primeira consiste no resgate de certas problemáticas nos antigos projetos que não passaram por uma verificação mais consistente. Nesse sentido, percebemos que a Teoria Crítica da Sociedade passa por uma reconstrução sistemática de si a partir de uma crítica reflexiva. Graças a esse exercício teórico esse grande grupo ficou conhecido, mais especificamente durante os anos 50, como seguidores de uma determinada tradição intelectual, nomeada *a posteriori* de Escola de Frankfurt. Ao empregarem “métodos qualitativos pertencentes às ciências sociais a fim de expor as estruturas ideológicas responsáveis por várias patologias sociais” (ANDERSON, 2011, p. 34), esses intelectuais acabaram contribuindo para o enriquecimento de vários campos do conhecimento, como: a psicologia, filosofia, história e comunicação.

No presente artigo buscaremos desvelar a dinâmica intelectual existente entre os intelectuais da chamada primeira geração, apresentando como Walter Benjamin, identificado pela historiografia sobre o Instituto como periférico, desempenhou um papel de grande importância para a elaboração de uma densa Filosofia da História lançada por Adorno e Horkheimer na *Dialética do Esclarecimento*, em 1947.

1 – A formulação da Teoria Crítica: o intercâmbio entre o círculo interno e externo

No ano de 1937, Horkheimer apresentou ao mundo, por intermédio da revista científica do Instituto (*Zeitschrift für Sozialforschung*), as bases de seu projeto intelectual. No ensaio: *Teoria Tradicional e Teoria Crítica* o diretor do Instituto fundamentou a ideia de uma teoria filosoficamente orientada, cujo resultado não poderia abster-se do caráter empírico. Seu programa pressupunha a superação da “fissura” existente entre a filosofia e a pesquisa empírica. Epistemologicamente tratava-se de uma poderosa crítica ao positivismo; metodologicamente sua reflexão teórica buscava consolidar um vasto projeto interdisciplinar de radiografia da sociedade. Partindo dos escritos de Lukács, Horkheimer identificou um equívoco no conceito de teoria e a fim de superar os problemas ligados a uma teoria tradicional, ele lançou um programa crítico, com o objetivo de superar a tensão entre a consciência individual e as relações presentes no processo de trabalho, utilizando-se, por meio da dialética, de uma poderosa ferramenta capaz de tornar a teoria aberta às transformações históricas. Nesse sentido, “a posição social e a função prática da teoria crítica foram avaliados em termos de uma extensão do potencial racional presente nas forças produtivas libertadas em novas formas de organização social” (HONNETH, 1995, p 351). História e filosofia adquiriram, em primeira instância, um papel de suma importância para a compreensão dos fenômenos sociais e da nova organização social. A aparição política do Totalitarismo e o fenômeno da cultura de massas, por sua vez, fizeram com que novas disciplinas fossem acrescentadas ao projeto tal como a psicanálise, com o objetivo de captar tanto o fenômeno cultural, quanto o da mentalidade coletiva e individual.

Horkheimer organizou, assim, um grande panorama investigativo ancorado em três eixos: análise econômica do capitalismo pós-liberal, investigação sócio-psicológica da integração social e análise teórica cultural da cultura de massas. Apesar da orientação

em comum de renovar a filosofia social, os intelectuais pertencentes ao Instituto possuíam trajetórias das mais distintas e posições teóricas bem particulares. Graças a essa heterogeneidade a historiografia organizou, de forma didática, os colaboradores em dois grupos: o círculo interno; composto por Max Horkheimer, Theodor Adorno, Friedrich Pollock e Hebert Marcuse e o círculo externo, Erich Fromm, Walter Benjamin, Otto Kirchheimer e Franz Neumann. A ideia de “círculo”, no entanto, não contempla uma delimitação mais fiel acerca do posicionamento desses intelectuais e suas pesquisas, uma vez que de ambos os lados os trabalhos, algumas vezes, eram realizados de forma dispersa. Em outras palavras, apesar da “ditadura do diretor” apregoada por autores como Rolf Wiggershaus, por exemplo, a produção intelectual seguia caminhos particulares, o que torna insuficiente a utilização da ideia de círculo. Outro elemento que denota a fraqueza de tal definição reside no posicionamento de Horkheimer na década de 40, quando o Instituto encontrava-se sediado na Universidade de Columbia. O fracasso do projeto interdisciplinar, em detrimento de uma blindagem ao projeto filosófico revelou, ao fim, que o programa e a dinâmica existente entre esses intelectuais estava influenciada, muitas vezes, por fatores pessoais. O projeto sobre a *Dialética* talvez seja o exemplo mais categórico que sustente a última afirmação. Segundo Wiggershaus:

O que fez com que o aparelho do Instituto aparecesse como um perigo para o projeto sobre a *Dialética* e que deu a vitória à tendência de privilegiar esse projeto em detrimento do programa de uma utilização do Instituto para realizar o projeto coletivo de uma teoria da sociedade que integrasse a pesquisa empírica das ciências especializadas foi o medo de Horkheimer e sua esposa de não poderem dispor de proventos principescos (WIGGERSHAUS, 2006, p.277).

Por mais que a ideia de círculo carregue alguns problemas de definição, ele também apresenta características positivas, tais como: a importância do núcleo central, mais especificamente Adorno, Horkheimer e Pollock para a elaboração de uma Teoria Crítica ancorada em uma Filosofia da História, verdadeiramente, original; assim como a relevância das pesquisas realizadas na “periferia” e a forma como tais contribuições foram recebidas e orientaram o grupo central.

2 – Walter Benjamin e o projeto das *Passagens*

Em meados dos anos vinte enquanto esteve em Frankfurt, Benjamin estabeleceu os primeiros contatos com Theodor Adorno. Foi também nesse local que ele teve sua

Habilitationschrift [Tese de Livre Docência], intitulada: *Ursprung des deutschen Trauerspiel* [A Origem do Drama Barroco Alemão] recusada. Embora as portas da Academia tenham sido fechadas para ele, a amizade com Adorno lhe abriria algumas possibilidades de desbravamento intelectual. Nos anos trinta, Benjamin retomou seu trabalho das *Passagens* e Adorno revelou-se verdadeiramente contente e satisfeito com a notícia:

O que o senhor diz sobre a conclusão do período dos ensaios e principalmente do encaminhamento definitivo das “*Passagens*” é realmente a notícia mais feliz sua que recebi em muitos anos. O senhor sabe que eu considero sinceramente esse trabalho o trecho de filosofia primeira que nos é concebido, e eu não desejo nada mais do que isto: que o senhor seja tão forte quanto seu imenso tema exige, depois dessa longa e dolorosa interrupção. E, se eu puder dar a esse trabalho um pouco de esperança ao longo do caminho, sem que o senhor tome isso por presunção, seria que esse trabalho realize, uma vez por todas, sem concessões, todo o conteúdo teológico e toda a literalidade nas teses mais extremas daquilo que lhe foi atribuído (isto é, sem concessões às objeções do ateísmo brechtiano, que nós talvez devemos salvar como teologia inversa, mas de nenhuma maneira aceitar!); e que ele se cuide muito para não se comunicar externamente com a teoria social para dar-lhe garantias. Pois acredito que, quando se trata realmente do mais decisivo e mais sério, é preciso que definitivamente tenhamos um entendimento a fundo e cheguemos à plena profundidade das categoria sem evitar a teologia; mas creio também que seremos tanto mais úteis nessa zona decisiva da teoria marxista quanto menos nos apropriemos dela exteriormente, submetendo-nos a ela; que aqui a “estética” tenha um domínio revolucionário sobre a realidade incomparavelmente mais profundo do que a teoria das classes em *deus ex machina* (ADORNO apud WIGGERSHAUS, 2006, p.220-221).

Contando com uma bolsa de estudos custeada pelo Instituto, ele aproximou-se mais de Adorno, que agiu como intermediário entre aquele e Horkheimer. As discussões sobre o papel da arte e o da estética como ferramentas de transformação social culminou em um entendimento filosófico da História que contemplasse as aquisições estéticas na modernidade. Acerca do desenvolvimento do projeto benjaminiano, Adorno concordava sobre pontos percebidos como essenciais. Segundo Wiggershaus: “ambos procuravam a autodissolução dialética do mito pela construção dialética da relação entre mito e História, à luz de uma teologia “inversa”, que abordava os elementos da vida deformada pela reificação como o código da esperança” (WIGGERSHAUS, 2006, p.238). No entanto, Adorno criticava de forma incisiva, nas *Passagens*, o caráter místico de Benjamin e seu afastamento frente às categorias marxistas, em troca por uma “psicologização de massas”. O resultado do embate entre Adorno e Benjamin em relação ao *Passagen Werk*

gerou, portanto, uma grande desconfiança e incerteza sobre o teor do trabalho em curso, o que conseqüentemente levou a um afastamento do Instituto.

O tema central apresentado por Benjamin tratava-se de uma pesquisa minuciosa sobre a pré-história do século XIX. Já seu objetivo era o de “examinar o neoclassicismo como uma tentativa ideológica de representar o inquebrável *pedigree* da civilização burguesa e a verdade eterna da dominação imperial ocidental” (MORSS, 1991, p. 26). A preocupação de Benjamin com o século XIX e seu interesse sobre o tempo, em termos de uma Filosofia da História, renderam um papel de destaque em relação à pesquisa histórica e uma interpretação cuja “força orientadora era a ideia de redenção da humanidade, da culpa social, da repressão e da dominação” (HONNETH, 1995, p. 365). Ao representar o primeiro ambiente de consumo, captando o sonho das pessoas em relação à mercadoria, Benjamin utilizava-se do poder das *Arcades* [Arcada] em evocar a História. A associação do espaço público à memória e à experiência histórica fez de Benjamin um intelectual detentor de uma concepção e interpretação aguda do histórico. Nesse sentido, as *Arcades* destacavam-se como uma imagem central, uma vez que se apresentavam como uma réplica da consciência coletiva. Utilizando-se de uma hermenêutica do espaço, em que a infraestrutura parisiense era a mercadoria, Benjamin inovava e ampliava seu potencial de pesquisa e método histórico.

No que diz respeito à relação que a sociedade burguesa mantinha com o tempo, Benjamin percebeu algo puramente instrumental, compreendendo por meio dessa idéia uma determinada forma de contar, marcar e perceber o tempo. A natureza dessa concepção edificou-se historicamente a partir da hegemonia da burguesia no século XIX, caracterizando, assim, o surgimento de uma visão temporal marcada pela linearidade e pelo otimismo, camuflando ideologicamente os reais efeitos de uma nova racionalidade social: o da dominação progressiva do Homem. O conceito de História que foi elaborado pelos primeiros historiadores positivistas legitimava exatamente essas características, exemplificando que os rumos da realidade social e da História eram marcados por um processo natural e irresistível. Benjamin identificava nessa utilização do tempo e da própria história algo instrumental, pois o efeito ideológico que o progresso transmitia, era por deveras entorpecente aos sujeitos históricos, fazendo com que eles se ausentassem de qualquer tentativa de transformação. Benjamin acreditava na possibilidade do despertar dos sujeitos frente à realidade miticamente configurada. Tratava-se de dissolver “a mitologia no espaço da História. Isso, de fato, só poderia

acontecer através de um despertar de um saber não consciente do ocorrido” (BENJAMIN, 2006, p.500). Reformar a consciência e despertar os sujeitos do sonho provocado pela própria razão representaria o estabelecimento de uma nova forma de relação entre tempo e a História. Dessa forma, o conceito de História sugerido por Benjamin era verdadeiramente aberto.

A transformação do tempo em fetiche resultou em uma marcação histórico-temporal que tinha como centro a ordem produtiva e as transformações técnico-científicas, caracterizando que o progresso da História é o progresso material, o que acaba por aniquilar as necessidades da dimensão social. O resultado foi o avanço da racionalidade técnica que implicou no ordenamento de uma sociedade em que o *poder* suprimia qualquer forma de liberdade, fortalecendo os laços de dominação. Por essa dinâmica, Benjamin percebia que a verdadeira natureza do progresso era o progresso dos meios de produção que ideologicamente se ramificava à visão da História, realizando uma “celebração ou apologia que estava empenhada em encobrir os momentos revolucionários do curso da História” (BENJAMIN, 2006, p.516). As fantasmagorias da ideologia do progresso dissimularam os indivíduos acerca de qualquer melhora social e a utopia foi realocada ao futuro, expulsa, por fim, do presente.

O poder de síntese do conhecimento benjaminiano em relação à Filosofia da História, no entanto, não encontrou seu zênite nas *Passagens*, obra que infelizmente ele nunca chegaria a concluir, mas sim nas *Teses Sobre o Conceito de História*. Nesse trabalho Benjamin desenvolveu uma interpretação profundamente negativa em relação à dinâmica histórica. Por conta da ascensão dos fenômenos políticos do fascismo e stalinismo, mais a eclosão da II Guerra Mundial, o progresso passou a ser identificado com a catástrofe, relação expressa de forma simbólica na alegoria do anjo da História:

Existe um quadro de Klee intitulado “Ângelus Novus”. Nele está representado um anjo que parece estar a ponto de afastar-se de algo em que crava o seu olhar. Seus olhos estão arregalados, sua boca está aberta e suas asas estão estiradas. O anjo da História tem de parecer assim. Ele tem seu rosto voltado para o passado. Onde uma cadeia de eventos aparece diante de nós, ele enxerga uma única catástrofe, que sem cessar amontoa escombros sobre escombros e os arremessa a seus pés. Ele bem que gostaria de demorar-se, de despertar os mortos e juntar os destroços. Mas do paraíso sopra uma tempestade que se emaranhou em suas asas e é tão forte que o anjo não pode mais fecha-las. Essa tempestade o impele irresistivelmente para o futuro, para o qual dá as costas, enquanto o amontoado de escombros diante dele cresce até o céu. O que nos chamamos de progresso é essa tempestade (BENJAMIN,2005,p.87).

A *facies hippocratica* da História, portanto, é a de que progresso tornou-se sinônimo de catástrofe. Partindo dessa dualidade ficou evidente que a vida humana na modernidade se desenvolveu na quintessência do Inferno, cuja repetição mítica das formas compulsivas de dominação denotam que a própria História é um campo em ruínas. O cenário desolado pela tempestade irrisível do desenvolvimento técnico ainda deixa transparecer o canto funébre de uma vida oprimida por uma determinada *práxis* racional. A frustração do anjo de Benjamin abriu consideravelmente mais o conceito de História. Ele adquiriu um patamar de rememoração, logo, superior ao de uma ciência. Nesse sentido, restaurar e auxiliar os mortos transparece, na compreensão de Benjamin, o sentimento de *Apocatastasis*, entendido aqui, como a admissão de todas as almas no paraíso. Possibilitar a calma acabando com a tempestade da razão impeliu a uma nova percepção de tempo que permitisse ser possível ressuscitar os mortos e tornar o passado algo redimido.

Como o progresso histórico se tornou sinônimo de progresso técnico, o resultado foi uma configuração mítica que retirou dos homens a sua capacidade transformadora. A História ocidental, dessa forma, não encontraria em seu horizonte temporal uma possível melhora, ao menos que se rompesse com a configuração do “eternamente igual” existente. Coube a *práxis* revolucionária benjaminiana encontrar o caminho para que se detonasse o contínuo homogêneo de uma História miticamente configurada. Segundo Benjamin “o materialismo histórico precisa, assim, renunciar ao elemento épico da história. Ele arranca, por uma explosão [*sprengt ab*], a época da “continuidade da história” reificada. Mas ele faz explodir [*sprengt auf*] também a homogeneidade” (BENJAMIN, 2006, p. 516) de uma determinada percepção histórica. Ao *Messias*, alegoricamente identificado como a revolução, cabe a responsabilidade para resgatar a tradição de luta das classes oprimidas ao longo da História e, assim, detonar a realidade. A possibilidade de resgate dos anseios dos oprimidos, na forma de tradição, revela que a história é por excelência uma construção, a configuração de pequenos fragmentos [*Konstellationen*], que juntos exibem um mosaico. Na *Tese XIV* essa questão fica bem elucidada:

A história é objeto de uma construção, cujo lugar não é formado pelo Tempo homogêneo e vazio, mas por aquele saturado pelo Tempo-de-Agora [*Jetztzeit*]. Assim, a Roma antiga era, para Robespierre, um passado carregado de tempo-de-agora, passado que ele fazia explodir do contínuo da história. A Revolução Francesa compreendia-se como uma Roma retornada. Ela citava a antiga Roma

exatamente como a moda cita um traje do passado. A moda tem faro para o atual, onde quer que este se mova no emaranhado de outrora. Ela é o salto do tigre em direção ao passado. Só que ele ocorre numa arena em que a classe dominante comanda. O mesmo salto sob o céu livre da história é o salto dialético, que Marx compreendeu como sendo a revolução (BENJAMIN, 2005, p.119).

Valendo-se do conceito de *Tempo de agora* Benjamin confrontou duas formas distintas de temporalidade. Uma em que o passado carrega o presente [*Jetztzeit*], caracterizado pelo instante único em que os fluxos do tempo (passado, presente e futuro) se encontram num determinado instante: *o atual*. Enquanto a outra forma de temporalidade era marcada pelo tempo vazio, que significa o *contínuum* histórico mítico. Com o conceito de *Jetztzeit* um novo potencial teórico-metodológico foi aberto. Na medida em que o passado carrega o presente, compreendemos que o esforço crítico revolucionário deve direcionar-se, então, ao passado, a fim de reordená-lo em “constelações”, fatos visíveis, re-iluminando, por fim, o próprio presente e acessando o que Benjamin chamava de imagens dialéticas¹, que tal como as alegorias, representa a linguagem dos oprimidos, ou seja, as ruínas naquele campo desolado em que o anjo não fora capaz de deter-se (*Tese IX*). Essa dialética em “suspensão” implica que o esforço revolucionário resgata do passado, e não do futuro, toda a energia messiânica, necessária para no instante *atual* ser possível juntar todas as imagens dialéticas na forma de material explosivo (tradição). Dessa forma é possível definitivamente salvar o passado e alcançar o futuro mediante uma ação redentora:

O passado leva consigo um índice secreto pelo qual ele é remetido à redenção. Não nos afaga, pois, levemente um sopro de ar que envolveu os que nos precederam? Não ressoa nas vozes a que damos ouvido um eco das que estão, agora, caladas? E as mulheres que cortejamos não têm irmãs que jamais conhecemos? Se assim é, um encontro secreto está marcado entre as gerações passadas e a nossa. Então fomos esperados sobre a Terra. Então nos foi dada, assim como a cada geração que nos precedeu, uma fraca força messiânica, à

¹ Segundo Benjamin: “não é que o passado lança sua luz sobre o presente ou que o presente lança sua luz sobre o passado; mas a imagem é aquilo em que o ocorrido encontra o agora num lampejo, formando uma constelação. Em outras palavras: a imagem é a dialética na imobilidade. Pois, enquanto a relação do presente com o passado é puramente temporal e contínua, a relação do ocorrido com o agora é dialética – não é uma progressão, e sim uma imagem que salta – somente as imagens dialéticas são imagens autênticas (isto é não arcaicas), e o lugar onde as encontramos é a linguagem” BENJAMIN, Walter: “*Teoria do Progresso e Teoria do conhecimento*”. In _____ : “*Passagens*”. Belo Horizonte: UFMG, 2006. p. 504. Benjamin também elucida que a alegoria é uma forma de linguagem verdadeira, pois é a única que capta o sofrimento contínuo do indivíduo perante a uma sociedade organizada em torno do poder avassalador do Capital (*todo*) que oprime o indivíduo (*particular*). Sendo assim, “para podermos nos expressar, recorreremos à alegoria. Dizemos uma coisa sabendo que ela significa outra. Remetemo-nos com frequência a outros níveis de significação distintos daquele em que situamos”. BENJAMIN, W. *Apud* KONDER, L.: “*Walter Benjamin: o marxismo da melancolia*”. 3ª ed. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 1999. p. 35.

qual o passado tem pretensão. Essa pretensão não pode ser descartada sem custo (BENJAMIN,2005,p.48).

O ato de redimir o passado representa cumprir as suas necessidades. Em uma história que é catástrofe, ruína, a necessidade que se apresentava ao passado e que não foi respondida só poderia ser a liberdade. Alcançar esse território somente pode ser realizado mediante as imagens dialéticas. Como elas não possuem uma relação temporal, mas sim dialética isso possibilita que o “ocorrido de uma determinada época é sempre, simultaneamente, o ocorrido desde sempre” (BENJAMIN, 2006, p.506). O desejo de liberdade que era aspirado no passado torna-se um desejo de liberdade também no presente graças à conexão da tradição. Sendo assim, as imagens dialéticas são as imagens do sonho de uma determinada época, que se conectam ao presente por meio do *Jetztzeit*. Essa confusa relação se apresenta na verdade como algo que já vimos mais atrás: a história como construção (montagem) o que permite recolher as imagens dos oprimidos, formando uma nova “constelação” de fatos e eventos que permitam que o homem perceba que é ele mesmo o verdadeiro gerente de sua história.

Retomar as rédeas da história ao homem somente é possível no instante do *Jetztzeit*. É no atual que a problemática em torno do mito deve ser conciliada para ao fim libertá-lo. Para tratar com o mito é necessário retornar ao seu momento inicial, ou seja, ao “pré-histórico”. Jürgen Habermas elucida bem essa questão:

A transformação do moderno no pré-moderno tem em Benjamin, um duplo sentido. Pré Históricos são os mitos assim como o conteúdo das imagens extraídas do mito, e que precisam ser renovadas criticamente num outro presente, por assim dizer antecipado, e tornadas legíveis, para que possam ser preservadas para o verdadeiro progresso, sob a forma de tradição A concepção histórica antievolucionista de Benjamin, segundo o qual o agora (*Jetztzeit*) se cruza com o *continuum* da História, não é inteiramente cega com relação aos progressos na emancipação do gênero humano (HABERMAS,1993,p169).

O pré-histórico representa o desenvolvimento anterior ao iluminismo [*Aufklärung*], momento em que se confeccionou a visão de que a História consiste de um progresso irrefreável. Essa construção burguesa ocasionou na explosão do relógio histórico, já que não existiria a possibilidade de mudança devido à posição final da burguesia. Voltar a essa pré-história é retornar ao instante em que o mito tornou-se a ordem histórica. Para libertar o mito é necessário reconciliá-lo no presente em questão e transformá-lo em tradição, ou seja, resgatando os sonhos fossilizados (imagens dialéticas) e necessidades dos oprimidos, formando uma força messiânica poderosa.

Recolher, portanto, as imagens e suas experiências possibilitam ao “presente impregnado de passado”, juntar o material explosivo para acabar com o *contínuum* histórico. Cabe, assim, à própria humanidade o papel messiânico da transformação; somente os homens podem mudar sua própria sorte e felicidade. Rememorar o passado sem distinção entre o pequeno e o grande e redimir o presente partindo então para o passado, são as ações necessárias no breve instante passível de mudança que se abre. Ao redimir o passado, cumprindo as suas necessidades, se possibilita à humanidade uma nova etapa. Segundo Benjamin: “certamente só a humanidade redimida cabe o passado em sua inteireza. Isso quer dizer: só a humanidade redimida o seu passado tornou-se citável em cada um dos seus instantes” (BENJAMIN,2005,p.54).

A recepção de Adorno e Horkheimer dessas ideias, por meio das *Teses*, auxiliou, por fim, no amadurecimento de uma Filosofia da História que também contemplava no progresso e no desenvolvimento da História condições negativas aos indivíduos.

2 - O desenvolvimento do projeto da *Dialética*

No novo mundo Adorno e Horkheimer cada vez se apresentavam mais próximos intelectualmente. O foco de seus estudos alterou-se a tal ponto que resultou em uma inflexão, graças ao início da política eliminacionista levada a cabo pelos nazistas e o desfecho trágico da vida de Benjamin, que se suicidou em 1941 em uma tentativa frustrada de cruzar a fronteira franco-espanhola. Ao receberem o esboço das *Teses* benjaminianas as duas linhas teóricas, uma desenvolvida por Horkheimer, que contemplava uma auto destruição da razão por sua instrumentalização, e outra por Adorno, preocupado com a auto exaltação do espírito dominado pela natureza, o que resultava na eliminação do pensamento e da moral fora da razão pela própria razão, culminaram em uma investigação sobre a civilização frustrada. Foi na década de 40, portanto, que “a Escola de Frankfurt começou a ter sérias dúvidas sobre a viabilidade de suas sínteses. Seus interesses continuaram interdisciplinares, mas as mediações entre sua teoria, as pesquisas empíricas e a práxis política toranaram-se cada vez mais problemáticas” (JAY,2008,p.341).

O primeiro contato com o manuscrito de Benjamin causou uma grande surpresa e interesse em Adorno. Prontamente ele enviou a Horkheimer uma cópia acompanhada de uma carta que transmitia o desejo de publicar tal trabalho:

Trata-se da última concepção de Benjamin. Sua morte torna inúteis os escrúpulos causados por seu caráter provisório. Não se pode duvidar da grande classe do conjunto. Além disso, nenhuma outra obra de Benjamin o revela tão próximo de nossas próprias intenções. É o caso, principalmente, de sua concepção da História como catástrofe permanente, sua crítica do progresso e da dominação da natureza, e sua atitude em face da civilização. (ADORNO apud WIGGERSHAUS,2006,p.340).

A resposta de Horkheimer revelou o interesse no aprofundamento no trabalho realizado por Benjamin:

Estou tão feliz quanto você por nos ver de posse das teses de Benjamin sobre a história. Elas vão nos ocupar ainda por muito tempo, e ele estará presente, a nosso lado. A identidade da barbárie e da civilização...constituiu, aliás, o tema de uma de minhas últimas conversas com ele num café perto da *Gare de Montparnasse*...A concepção de luta de classes como opressão universal, o desmascaramento da história como alinhamento sobre a percepção dos elementos dominantes, essas são as instituições que devemos considerar como os axiomas da teoria (HORKHEIMER apud WIGGERSHAUS,2006,p.340).

Por meio dessa troca de correspondências percebemos que a Teoria Crítica, durante a década de 40, alcançou o amadurecimento de uma série de pressupostos teóricos e a recepção do material de Benjamin foi definitiva para arregimentar uma nova crítica social, histórica e política. Por mais que Adorno e Horkheimer, antes de começarem o trabalho conjunto que resultaria, em 1947, na publicação da *Dialektik der Aufklärung*, já se mostrassem grandes entusiastas do iluminismo, as inspirações responsáveis para o desenvolvimento do projeto da *Dialética* não residiam somente em Benjamin, mas também em: Ludwig Klages, Max Weber e por último Freud. No caso do segundo o controle da natureza, a partir da razão e da técnica foi um ponto tomado como central. Weber contribuiu com o conceito de “desencantamento de mundo”, uma vez que apresentava uma dialética verdadeiramente destrutiva e finalmente Freud contribuinte teórico a partir de seus estudos desenvolvidos sobre o papel do mito em *Totem e Tabu*.

A crítica à racionalidade burguesa realizada por Benjamin, a partir dos “usos” do tempo; das deformidades provocadas pela razão, especialmente no que diz respeito a um entorpecimento dos sujeitos históricos e o crescente papel da técnica, acabaram servindo como pontos referenciais de grande relevância. Todavia, vale destacar que os

pontos levantados por Benjamin não foram determinantes, tanto a Adorno, quanto a Horkheimer, para um novo passo da Teoria Crítica e de uma interpretação *sui generis* da História Ocidental.

Ao discutirem na *Dialética* a temática da alienação, Adorno e Horkheimer permitiram que o conceito benjaminiano de *Jetztzeit* desempenhasse um papel teórico análogo de elucidação histórica opositora à alienação. No *Tempo de Agora* que decorre a existência, mas esse momento especial é separado dos homens, na concepção de Adorno e Horkheimer, devido o elemento alienante que advém de uma razão instrumental. Benjamin não chegou a desenvolver uma analítica sistemática acerca de uma instrumentalidade racional, por mais que ele tenha tateado, de forma superficial, o tema. Para além das reflexões do amigo, Adorno e Horkheimer apresentaram que: “como seres humanos, temos a capacidade de pensar sobre nosso futuro e incorporar o presente e o passado em esquemas de vida” (JULIAN, 2008, p.88), pois é do passado que a vida se deriva e o próprio passado nada mais é do que uma série de “aqui e agora”. A sociedade industrial ao instrumentalizar corpo e espírito, a partir da razão, tornou o tempo em um fetiche e fez com que os indivíduos deslocassem as suas atenções do *Hic et nunc* em direção ao futuro. Realizando essa ação os sujeitos perdem o único momento em que têm para desfrutar de sua existência. Sendo assim, no que tange à dinâmica temporal Adorno e Horkheimer alcançaram uma interpretação cuja mecânica era bem semelhante à alcançada por Benjamin. Em outras palavras: o deslocamento do eixo de gravidade da existência do presente para o futuro afogou a verdadeira vida no tempestuoso oceano das patologias sociais presentes no mundo pós-industrial.

Adorno e Horkheimer ao se apoiarem nos escritos de Benjamin elucidaram que durante o processo de racionalização da razão ocorrido no Ocidente, algo distinto surgiu. O chamado Esclarecimento [*Aufklärung*], que era pautado em uma visão de “desencantamento do mundo”, visava livrar os homens de sua frágil posição. Mas por meio dessa ação, o Esclarecimento revelou-se como um expediente totalitário, pois a eliminação dos Mitos tornou-se sua vocação. No entendimento dos autores, o mítico remonta ao medo dos homens em relação ao natural. Tudo que não se encaixa na realidade matemática e esquemática do Esclarecimento é transformado em credices e superstições. Porém, Adorno e Horkheimer nos revelam que o próprio Esclarecimento se apóia sobre ombros míticos. O mito é apresentado como um processo de racionalização, uma vez que ele “queria relatar, denominar, dizer a origem, mas também

expor, fixar, explicar” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p.20). A realidade que ele criava era, todavia, fechada e ausente de possibilidades. O Homem em seu medo frente ao desconhecido, ao natural, aliena-se emergindo na própria natureza e a *Mimese* (assimilação da consciência à realidade) é a lógica desse comportamento mítico. É na compulsão repetitiva que se aloca o mito, e é isso que o Esclarecimento possui como eixo. A doutrina da igualdade entre a ação e a reação já afirmava: “o poder da repetição sobre o que existe muito tempo após os homens terem renunciado à ilusão de que pela repetição poderiam se identificar com a realidade repetida e, assim, escapar a seu poder” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p.23). Percebemos com essa questão que “o princípio da imanência, a explicação de todo acontecimento como repetição que o Esclarecimento defende contra a imaginação mítica é o princípio do próprio mito” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p.23). O “recalque do mito” no Esclarecimento resulta na chamada Razão Instrumental, a compulsão da racionalidade em manipular, controlar e dominar por meio da técnica, tanto o homem quanto a natureza. Sendo assim, tal como um *eclipse*, a face obscura da razão revela toda a “*Dialética do Esclarecimento*”, dignificando a confecção de uma realidade social historicamente configurada e pautada no controle e na manipulação dos sujeitos. O conhecimento tornou-se sinônimo de poder. Adorno e Horkheimer, ao exibirem essa idéia apareceram historicamente avançados aos estudos sobre as implicações do poder, já que a partir dele: “o amor-ódio pelo corpo impregna toda a cultura moderna. O corpo se vê escarnecido e repellido, como algo inferior e escravizado, e, ao mesmo tempo, desejado como o proibido, reificado e alienado” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p.191).

Assim como Benjamin, Adorno e Horkheimer concordam que a riqueza da vida encontra-se nas sensações e nos sentidos, pois eles concebem a experiência como algo singular. Essa dimensão subjetiva é reprimida a partir da dialética imanentemente histórica da razão, cujo resultado foi o florescimento de uma razão instrumental e na configuração de uma sociedade administrável. Na seguinte passagem, Adorno e Horkheimer exemplificam essa lógica da razão instrumental:

Esta não se limita à experiência do mundo sensível, que está ligada à proximidade das coisas mesmas, mas afeta ao mesmo tempo o intelecto autocrático, que se separa da experiência sensível para submetê-la. A unificação da função intelectual, graças à qual se efetua a dominação dos sentidos, a resignação do pensamento em vista da produção da unanimidade, significa o empobrecimento do pensamento bem como da experiência: a separação dos dois domínios prejudica a ambos. A limitação do pensamento à organização e à

administração, praticada pelos governantes desde o astucioso Ulisses até os ingênuos diretores-gerais, inclui também a limitação que acomete os grandes tão logo não se trate mais apenas da manipulação dos pequenos. O espírito torna-se de fato o aparelho da dominação e do autodomínio, como sempre havia suposto erroneamente a filosofia burguesa. Os ouvidos moucos, que é o que sobrou aos dóceis proletários desde os tempos míticos, não superam em nada a imobilidade do senhor. É da imaturidade dos dominados que se nutre a hipermaturidade da sociedade. Quanto mais complicada e mais refinada a aparelhagem social, econômica e científica, para cujo manejo o corpo já há muito foi ajustado pelo sistema de produção, tanto mais empobrecidas as vivências de que ele é capaz. Graças aos modos de trabalho racionalizados, a eliminação das qualidades e sua conversão em funções transferem-se da ciência para o mundo da experiência dos povos e tende a assemelhá-lo de novo ao mundo dos anfíbios. A regressão das massas, de que hoje se fala, nada mais é senão a incapacidade de poder ouvir o imediato com os próprios ouvidos, de poder tocar o intocado com as próprias mãos: a nova forma de ofuscamento que vem substituir as formas míticas superadas (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p.41).

A ordem da razão instrumental se irradia tanto à dimensão objetiva quanto à subjetiva. Seguindo na conceituação teórica de Tempo realizada por Benjamin, Adorno e Horkheimer compreendem que ao submeter às experiências à razão os indivíduos aniquilam o rico potencial do *Jetztzeit*, pois a vida deixa de ser vivida, postergando a reconciliação do homem com a natureza. As formas de relações sociais, extremamente racionalizadas, enquadram-se nesse contexto devido seu potencial técnico de entorpecimento dos sentidos e das sensações. Olfato, tato e audição, que são os sentidos capazes de gerar a verdadeira sensação e experiência de reconciliação com a natureza são recalcados porque os seres se tornaram intelectos e não corpos. Esse elemento de representação do aspecto administrável, controlável, que caracteriza a vida falsa na sociedade moderna esclarecida.

A partir do século XX os autores perceberam a intensificação do processo de entrelaçamento entre o mito e a razão, o que convergiu no autocontrole do corpo e no sufocamento das experiências. “Essa ideologia torna-se cega exaltação da vida cega, à qual se entrega a mesma prática pela qual tudo o que é vivo é oprimido” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 48). De acordo com Adorno e Horkheimer, na *Odisséia*, metade epopéia mítica, metade proto-romance racional, já era cantado o prenúncio do protótipo burguês, no âmbito da formação egóica do ser, com o recalque da experiência. Tomar consciência de si, não como corpo, mas sim como razão, é o caminho que Ulisses percorreu através dos mitos a fim de retornar à sua casa. Esse desejo de regressar ao lar representado por Adorno e Horkheimer como a verdadeira *Dialética do Esclarecimento*, porta o entrelaçamento entre História e Pré-história, Mito e Esclarecimento.

No percurso de Ulisses, o mar e a terra eram infestados por demônios e monstros. A força dos mitos revelava-se invertebrada quando o sujeito esclarecido desnudava essas visões e seguia seu caminho de autoconservação rumo ao seu destino. Foi experimentando os perigos que o sujeito adquiriu a experiência para saber como escapar deles, mas essa experiência aprendida, logo, se esquecia conforme novos perigos surgiam. “O saber em que consiste sua identidade e que lhe possibilita sobreviver tira sua substância da experiência de tudo aquilo que é múltiplo, que desvia, que dissolve” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p.50). Dessa forma, a alienação perante a natureza, obscurece a experiência possível de romper com a mesma, pois “o sobrevivente sábio é ao mesmo tempo aquele que expõe mais audaciosamente à ameaça da morte, na qual se torna duro e forte para a vida” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p.50). Sufocando a natureza interna, na forma das experiências, sentidos e sensações que os indivíduos se tornam seres reificados, partes de uma sociedade reificadora, sem horizonte possível de transformação já que o que permite a ruptura se encontra reprimido, recalçado.

A imagem alegórica de Ulisses evidencia, então, que é se perdendo como sujeitos que os mesmos se acham na modernidade sob uma forma coisificada, tendo na própria imagem da viagem, em que o tempo histórico se desprende laboriosamente do espaço, a ocorrência e configuração de uma temporalidade mítica (Ulisses aliena-se da natureza, caindo na natureza e ao fim retorna inexoravelmente ao sucesso da própria natureza). A astúcia como subterfúgio de Ulisses evidencia indiretamente todo o cenário histórico, pois é por meio dela que ele tira a sua maior força para se conservar, caracterizando que o papel da experiência é administrado e mítico graças a uma forma de racionalidade técnica.

A relação entre o navegador e as divindades na *Odisséia* já era o da equivalência. A mesma lógica é a existente na sociedade capitalista moderna regida pelo mercado. Se a troca pode ser entendida como a secularização do sacrifício, “o próprio sacrifício já aparece como o esquema mágico da troca racional, uma cerimônia organizada pelos homens com o fim de dominar os deuses exatamente pelo sistema de veneração que são objetos” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p.51). Ulisses conseguia seu logro frente às divindades graças as suas amizades que o escoltavam em segurança enquanto Poseidon encontrava-se limitado em potência devido a sua estadia com os Etíopes, povo que o venerava e sacrificava bois em sua homenagem. O saciar de Poseidon representava o aliviar da cólera perante Ulisses, permitindo que esse escapasse. O sacrifício já

subordinava os deuses ao primado dos fins humanos, mas a fé venerável no sacrifício era provavelmente “um esquema inculcado, segundo o qual os indivíduos subjugados infligem mais uma vez a si próprios a injustiça que lhes foi infligida, a fim de poder suportá-la” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p.52). Alienar a experiência vivida, portanto, para assim, sufocar os temores frente à natureza.

Essa ação historicamente contínua foi responsável pelo esvaziamento constante do *Jetztzeit* benjaminiano, traduzindo-se em: autopreservação de uma forma de racionalidade social verdadeiramente mítica. Mas a relação do sujeito que nega o sacrifício revelava que ele acabava por cair em outra forma de sacrifício. Ao indivíduo perdido na natureza percebemos que o eu que “persiste idêntico e que surge com a superação do sacrifício volta imediatamente a ser um ritual sacrificial duro, petrificado, que o homem se celebra para si mesmo opondo sua consciência ao contexto da natureza” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p.53). Nesse sentido, a modernidade torna a existência algo impossível de realizar-se, pois essa relação mimética de troca racionalizada incapacita definitivamente as experiências devido à supremacia do racional sobre o físico. O que deveria acontecer era a dialética entre as duas partes: o reconhecimento de corpo e razão, possibilitando o retorno amigável à natureza. Sendo assim, a realidade configurada é falsa e não é possível a existência de uma vida verdadeira.

A forma de capitalismo desenvolvida pelos Estados autoritários já explicitava essa característica de vida falsificada pela técnica. A anti-razão de tornar impossível a satisfação das necessidades impelindo o extermínio era simultaneamente a mesma anti-razão do herói que fugia do sacrifício, sacrificando-se. A História da civilização apresenta-se como história da introversão do sacrifício. Os subterfúgios de Ulisses que se estruturam, a partir de sua razão astuciosa representavam alegoricamente a confecção do espírito instrumental supressor da experiência. Sua fórmula era e ainda é o de amoldamento resignado perante a natureza, entregando o que é dela a ela, para por fim controlá-la. Os monstros míticos são, nesse sentido, as reivindicações históricas dessa natureza objetivada e controlada, “figuras da compulsão e das atrocidades que cometem representam a maldição que pesa sobre elas” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p.56).

O encontro de Ulisses com as sereias, por exemplo, resultou na alteração da posição histórica da linguagem, pois esta começava a se tornar designação. “A palavra

deve ter um poderio imediato sobre a coisa, expressão e intenção confluem” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p.56). Desse jeito ele aprende que uma palavra idêntica pode significar outra. Foi o que ele testou com Polifemo. A perspectiva do naufrago na *Odisséia* antecede o mais célebre naufrago do século XVIII e a viagem de Ulisses capta, de fato, as qualidades do sujeito esclarecido. Sua força social reside em si, no individualismo. Robinson Crusó tal como Ulisses personificam o princípio da economia capitalista, antes mesmo que essa recorra aos serviços do trabalhador. O princípio pelo qual nosso personagem alegórico atua é, sem sombra de dúvidas, o do risco, algo que séculos mais tarde viria a ser o eixo da economia burguesa, tendo-se o risco da ruína a condição *sine qua non* para o lucro.

A jornada de Ulisses é, assim, o caminho do sucesso. Em suas primeiras aventuras ele depara-se com o país dos Lotófagos, onde quem prova de um succulento fruto de tudo esquece. “A maldição condena-os unicamente ao estado primitivo, sem trabalho e sem luto na fértil campina” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 59). A vida passiva de coletores é rompida pela ação da injustiça, exemplificada quando Ulisses acaba por arrastar seus companheiros de volta ao navio, caracterizando que o ato de dominação é o que expulsa os homens da relação harmônica com a natureza. A saída desse estado soa ao coração dos homens como perda, uma nostalgia, pois nesse momento da proto-história, a felicidade é associada ao olfato.

Polifemo é o caminho que os amargurados navegantes encontraram mais à frente. A representação dos ciclopes é a de bárbaros e caçadores, posterior historicamente aos Lotófagos. Ulisses acusava esse povo de serem ausentes de leis e reunidos em uma “sociedade patriarcal, baseada na opressão dos fisicamente mais fracos, mas ainda não organizada segundo o critério da propriedade fixa e de sua hierarquia” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p.61). O que Adorno e Horkheimer desejavam era opor um monstro assistemático pautado em uma religião elementarista, frente a Ulisses, embasado na religião logocêntrica da lei. Sujeito esclarecido antes de entrar na caverna do ciclope, Ulisses já armava um de seus estratagemas com seu nome. Em grego o correlato de seu nome Odysseus é sonoramente próximo a *Oudeis*, que significa ninguém. Tendo consciência de que uma palavra pode significar outra, não idêntica, Ulisses já demonstrava toda uma compreensão administrável da comunicação. Ele “renegou a própria identidade que o transforma em sujeito e preserva a vida por uma imitação mimética do amórfico” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p.63). Somente

em sua fuga que ele quebra o encanto proferindo seu nome, um claro receio de retroceder ao período em que era ninguém. A dialética da eloquência foi o que surgiu: o inteligente que se faz de estúpido para abrir mão do disfarce e cair na estupidez.

Na fuga do mito e do recalque da experiência, Circe foi o próximo obstáculo de Ulisses. Ela era a representação da divindade da regressão animal e da fase mágica. Segundo Adorno e Horkheimer a ideia do elemento mágico remetia a uma compulsão biológica regressiva. Assim como os Lotófagos, a força do elemento mágico encontra-se no esquecimento e “ele se apodera ao mesmo tempo da ordem fixa do tempo e da vontade fixa do sujeito que se orienta por essa ordem” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p.64). Circe seduz os homens a renderem-se às suas pulsões. A ambigüidade é sua marca característica. “A repressão do instinto, a qual os transformou num eu e os distinguiu do animal era a introversão da repressão no ciclo desesperadamente fechado da natureza” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p.64). Os companheiros de Ulisses transformam-se em porcos, animais impuros ligados a imagem do prazer. Essa ação desconfigura totalmente a ação olfativa e a nostalgia frente à natureza. Mas Circe assim como os Lotófagos é verdadeiramente inofensiva. Ela necessita dos animais como escolta e por isso ela impõe aos homens o seu ato ritual. Porém essa liturgia consiste na verdade no que ela própria é submetida pela sociedade patriarcal. As mulheres necessitam difamar o sexo como pressão da ordem social. O casamento, por exemplo, foi a forma que a sociedade burguesa encontrou para acomodar o programa de dominação do Esclarecimento frente às mulheres. A relação de Ulisses e Circe é, então, a história da dominação masculina.

A última parada é o Hades. Foi lá que Ulisses descartou as imagens dos mortos. “Todas as imagens, enquanto sombras no mundo dos mortos acabam por lhe revelar a sua verdadeira essência, a aparência” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p.68). Descartando-as como um gesto de autoconservação, o mito é imposto à mera imaginação. Dessa forma, a leitura realizada da *Odisséia* consistiu na identificação da proto-história da subjetividade, em um sentido de introversão do sacrifício, resultando, assim, na repressão da natureza interna e externa como autopreservação de uma determinada racionalidade.

Ao aniquilarem o potencial salvador incutido por Benjamin no *Jetztzeit*, Adorno e Horkheimer acabaram levando a Teoria Crítica a um beco sem saída, uma vez que Benjamin ao reinterpretar o conceito de revolução, a partir de termos religiosos, acreditava em uma *práxis* transformadora, concepção essa paulatinamente abdicada por

Adorno e Horkheimer devido o elevado grau de administrabilidade que a sociedade pós-industrial alcançou. De acordo com Habermas, Adorno e Horkheimer “levados pela noção benjaminiana de esperança dos desesperados, que então assumira um sentido irônico, não quer[iam] abandonar o trabalho do conceito, tornando-o paradoxal” (HABERMAS,2002, p 153), pois o esclarecimento, apesar de não ser mais capaz de fornecer nenhuma libertação, seria a única forma de salvação individual, o resultado, portanto, seria, de fato, um paradoxo: pela razão os homens perecem e pela razão os homens são capazes de superar sua condição. Nesses termos, Adorno e Horkheimer, apesar de partirem de algumas premissas benjaminianas, acabaram rompendo de forma radical com o falecido amigo, tornando por fim o conceito de história em algo deveras restrito.

Conclusão

A Dialética do Esclarecimento representou, portanto, um maior radicalismo da Teoria Crítica, uma vez que tanto Adorno quanto Horkheimer se voltaram à História para investigarem a estrutura fundante do ocidente. O resultado final foi uma grande desilusão quanto à possibilidade de mudança. Em primeiro lugar um novo “motor” da História foi identificado: a relação homem-natureza, substituindo, de vez, a concepção marxista de luta de classes. Dessa forma “o modo capitalista de exploração passou a ser visto, em um contexto mais amplo, como a forma histórica específica de dominação que caracterizava a era burguesa da história ocidental” (JAY, 2008, p321). O conceito de iluminismo, nesse sentido, foi ampliado a fim de contemplar toda a história do ocidente. O progresso pelo qual o pensamento humano passou, foi identificado por Adorno e Horkheimer portando o objetivo de livrar os seres humanos de sua frágil posição para torná-los, ao fim, senhores do mundo. Apresentando o programa do Esclarecimento como o do desencantamento do mundo, Adorno e Horkheimer pressagiaram que é da “terra totalmente esclarecida [que] resplandece o signo da calamidade triunfal” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p.17). Nesse ponto os autores apresentaram-se distantes de Benjamin, que, por meio de um reencantamento de mundo ainda acreditava em uma ruptura revolucionária. Ao reconhecerem o papel do Esclarecimento como ferramenta de inteligibilidade do mundo, os dois abdicaram de outros expedientes capazes de enxergar o mundo. Em outras palavras, Adorno e Horkheimer,

implicitamente, pagaram o preço do pessimismo melancólico cobrado pelo desencantamento de mundo, uma vez que vincularam aparência e essência. Benjamin, por sua vez, a fim de manter o rol da tradição e da esperança em movimento vinculou à sua lente um reencantamento de mundo associado à religião. Para Axel Honneth a defesa de Benjamin por “uma sustentação religiosa de regeneração do mundo requer uma conexão entre o meio e a ação coletiva” (HONNETH, 2009, p 92). Dessa forma, Benjamin era capaz de acreditar no político e na ação política, por mais que essa viesse transvestida por termos religiosos e messiânicos.

No que diz respeito à sociedade a concepção dos autores converge: “o progresso da civilização é expandido na forma de um processo humano de regressão” (HONNETH, 1991, p.48). Tanto Adorno, quanto Horkheimer e Benjamin delimitam uma regressão social da razão. Mas ao situar o processo de retrocesso do ocidente, assim como o caráter dialético da razão que se desdobra em termos instrumentais e reproduz uma lógica de dominação, Adorno e Horkheimer definiram o *télos* da História ocidental como algo obscuro. “Adorno e Horkheimer assumem que a espécie humana libertou-se da força superior de um ambiente ameaçador assim que aprendeu a superar os limites de uma mera resistência passiva aos perigos naturais e a transformar modos de reação miméticos em atos instrumentais de controle” (HONNETH, 1991, p.48).

Por fim, a radicalização da Teoria Crítica, após a *Dialética do Esclarecimento*, a desligou de qualquer forma de *práxis*. De acordo com Martin Jay: “na verdade, a teoria crítica ficou impossibilitada de sugerir uma *práxis* crítica. A tensão inerente ao conceito de liberdade positiva tornara-se forte demais para ser ignorada. A união da liberdade como razão como ação cindiu-se” (JAY, 2008, p.346).

Para Adorno, Benjamin e Horkheimer o desenvolvimento histórico da razão sob condições materiais representou a definição da própria história humana. Tanto nas “*Teses sobre o conceito de História*” (1940), como na “*Dialética do Esclarecimento*” (1947), percebemos exatamente como se dá tal dinâmica, caracterizada no processo de racionalização pelo qual a razão passa ao longo do tempo. Dessa forma, podemos afirmar que, para a Teoria Crítica, a História é sem sombras de dúvida guiada pela razão. Axel Honneth complementa a nossa visão ao afirmar que a Teoria Crítica: “insiste de um modo singular, em uma mediação entre a teoria e a história por meio de um conceito de uma racionalidade socialmente eficaz” (HONNETH, 2008, p.391). A dimensão de uma razão historicamente efetiva, associada ao âmbito social, implica então aos olhos da

primeira geração de teóricos críticos, que o progresso da razão e conseqüentemente da História devem ser caracterizados como um progresso social. Essa relação representa que para os teóricos críticos “o homem realmente faz sua História, e nessa medida a Razão existe na sociedade” (HORKHEIMER, 1978, p.54). Contudo, essa dialética necessária ao progresso apresenta-se na modernidade como algo negativo.

Tanto nas “*Teses sobre o conceito de História*”, como na “*Dialética do Esclarecimento*”, os autores desenvolveram uma crítica direcionada ao progresso histórico, uma vez que a razão se torna impossibilitada de realização devido a uma dialética configurada historicamente e a História, por sua vez, não se desenvolve, pois simplesmente permanece presa a uma “realidade mítica”. O progresso que ocorre é o da técnica, que visa exclusivamente à dominação do homem e da natureza. O Esclarecimento então se configurou como um sistema mítico de domínio compulsivo. Nesse sentido:

A humanidade, cujas habilidades e conhecimento se diferenciam com a divisão do trabalho, é ao mesmo tempo forçada a regredir a estágios antropológicamente mais primitivos, pois a persistência da dominação determina, com a facilitação técnica da existência, a fixação do instinto através da repressão do mais forte (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p.41).

Os indivíduos adaptaram-se ao poder do progresso, entendido aqui como o progresso material e tecnológico do aparato repressivo (utilização da técnica como instrumentalidade sobre a natureza). A relação dialética existente implica então na progressão dessas mesmas formas de dominação, “levando sempre de novo àquelas formações recessivas que mostram que não é o malogro do progresso, mas exatamente o progresso bem sucedido que é o culpado de seu próprio oposto” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p.41). A maldição do progresso irrefreável é a irrefreável regressão do homem. Portanto, a dominação é imanente ao próprio pensamento esclarecido.

A partir de Horkheimer, Adorno e Benjamin concluímos que: reside nas próprias relações sociais o caráter deformador pelo qual se impossibilita o progresso. Sendo assim, com a apresentação da percepção que os autores possuem do processo histórico, percebemos que a força dessa interpretação encontra-se arregimentada em uma rica Filosofia da História. Como afirma Adorno:

Uma construção filosófica da história universal teria de mostrar como, apesar de todos os desvios e resistências, a dominação conseqüentemente da natureza

se impõem de uma maneira cada vez mais decidida e passa a integrar toda a inferioridade humana. Desse ponto de vista, dever-se-iam deduzir também as formas da economia, da dominação e da cultura (ADORNO;HORKHEIMER,2006,p. 185).

É exatamente nesta esteira que Adorno e Horkheimer, graças às contribuições do círculo externo, mais especificamente Walter Benjamin, desenvolveram a linha teórica da primeira geração crítica até seu maior resultado. Pontos como: a opressão da vida humana por uma *práxis* racional; a relação instrumental com o tempo; a associação da história como uma forma de catástrofe perene, graças ao malefício do progresso técnico e a relação existente entre mito e razão, foram, portanto, as referências levadas por Adorno e Horkheimer a um novo patamar, uma vez que, combinados aos projetos particulares desses dois intelectuais, ambos identificaram a existência de uma dialética da razão ao longo da história. Nesse sentido, os apontamentos realizados por Axel Honneth em relação à importância do chamado “círculo externo”, para o amadurecimento dos escritos teorizados pelo “grupo interno” são de grande relevância. Historiograficamente falando trata-se de reconhecimento do papel desempenhado por intelectuais como Walter Benjamin e os demais pertencentes ao círculo externo para o desenvolvimento do grande projeto teórico que foi a Teoria Crítica da Sociedade.

Recebido em: 06/05/2013

Aceito em: 09/08/2013

REFERÊNCIAS

ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *A Dialética do Esclarecimento*. Tradução de Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2006.

ANDERSON, J. *Situating Axel Honneth in the Frankfurt School*. In: PETHERBRIDGE, D: "Axel Honneth: critical essays". Boston: Leiden press, 2011.

BENJAMIN, Walter. *Origem do drama Barroco alemão*. Tradução, introdução e notas de Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1984.

_____. *Teoria do Progresso e Teoria do Conhecimento*. In: _____. *Passagens*. Tradução de Irene Aron e Cleonice Pires Barreto Mourão. Organização de Willi Bolle. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.

_____. *Theses on the Philosophy of History*. In: Arendt, Hannah. *Walter Benjamin Illuminations*. Tradução de Harry Zohn. New York. Schocken Books, 1968.

HABERMAS, J. *O entrelaçamento de mito e esclarecimento: Horkheimer e Adorno*. In: _____. *O Discurso filosófico da Modernidade*. 1ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. *Crítica conscientizante ou salvadora-A atualidade de Walter Benjamin*, FREITAG, B; ROUANET, P, S (trad), In *Habermas: sociologia*. São Paulo: editora Ática, 1993.

HONNETH, Axel. *Critical Theory*. In: _____. *The Fragmented World of the social: Essays in Social and Political Philosophy*. Albany: State University of New York Press, 1995.

_____. *Pathologies of reason: on the legacy of critical theory*. New York: Columbia University Press, 2009.

_____. *Uma patologia social da Razão: Sobre o legado intelectual da Teoria Crítica*. In: RUSH, Fred (org): "Teoria Crítica". São Paulo: Idéias e letras, 2008.

_____. *The critique of power: reflective stages in a Critical Social Theory*. Cambridge, Massachusetts: The Mit press, 1991.

JAY, Martin. *A Imaginação Dialética: História da Escola de Frankfurt e do Instituto de Pesquisas Sociais 1923-1950*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

KONDER, L. *Walter Benjamin: o marxismo da melancolia*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 1999.

LÖWY, Michael. *Walter Benjamin: Aviso de incêndio uma leitura das Teses "Sobre o conceito de História"*. Tradução das Teses Jeanne Marie Gagnebin e Marcos Lutz Muller. São Paulo: Boitempo editorial, 2005.

MATTOS, Olgária. *Aufklärung na Metrópole: Paris e a via Láctea*. In: BENJAMIN, Walter: *Passagens*. Editora UFMG, Belo Horizonte: 2006.

MORSS, Buck Susan. *The Dialectics of Seeing: Walter Benjamin and the Arcades Project*. Cambridge, Massachusetts: The Mit Press, 1991.

ROBERTS, Julian. *A Dialética do Esclarecimento*. In: RUSH, Fred(org): *Teoria Crítica*. São Paulo: Idéias e letras, 2008.

SLATER, Phil. *Origem e significado político da Escola de Frankfurt*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978

WIGGERSHAUS, Rolf. *A Escola de Frankfurt: História, desenvolvimento teórico, significação política*. 2ª edição. Rio de Janeiro: Difel, 2006.