

OS RECÔNDITOS DA MODERNIDADE: HISTÓRIA E UTOPIA EM KANT E ADORNO

[THE RECONDITES OF MODERNITY: HISTORY AND UTOPIA IN KANT AND ADORNO]

*Alan Duarte Araújo**
Universidade Federal de Uberlândia (UFU)

RESUMO: O presente trabalho almeja elucidar os sentidos do conceito de modernidade, destacando seu âmago contraditório e as implicações teórico-práticas dessa contradição. Para tanto, recorre-se às obras do filósofo alemão Immanuel Kant (1724-1804), enquanto expressão intelectual paradigmática da modernidade, na medida em que o autor põe em relevo noções que nos parecem centrais para compreender a especificidade de sua época, as quais estão reunidas nas suas reflexões sobre a História e o progresso humano, no contexto do esclarecimento que luta por se efetivar. Entende-se ser possível extrair dessas reflexões uma ideia de utopia que, malgrado necessite ser depurada de certos excessos idealistas, finda por representar uma perspectiva que dialoga com a Teoria Crítica, notadamente com Theodor Adorno (1903-1969). Este, muito embora demonstre a falência e os limites das categorias filosóficas que autores como Kant se valeram para pensar a modernidade, não descarta os conceitos em questão, mas os tensiona, visando, por fim, descortinar as perspectivas de emancipação do mundo administrado, as quais, em última instância, estavam presentes, desde sempre, no âmago do pensamento moderno.

PALAVRAS-CHAVE: Dialética; Esclarecimento; Utopia; Negatividade

ABSTRACT: This paper aims to elucidate the meanings of the concept of modernity, highlighting its contradictory core and the theoretical and practical implications of this contradiction. To this end, we turn to the works of the German philosopher Immanuel Kant (1724-1804), as a paradigmatic intellectual expression of modernity, insofar as the author highlights notions that seem central to understanding the specificity of his time, which are brought together in his reflections on history and human progress, in the context of the enlightenment that is struggling to become effective. We believe it is possible to extract from these reflections an idea of utopia which, although it needs to be cleansed of certain idealistic excesses, ends up representing a perspective that dialogues with Critical Theory, notably with Theodor Adorno (1903-1969). Although he demonstrates the bankruptcy and limits of the philosophical categories that authors such as Kant used to think about modernity, he doesn't discard the concepts in question, but rather puts them under tension, ultimately aiming to unveil the prospects for emancipation from the administered world, which, in the final analysis, have always been present at the heart of modern thought.

KEYWORDS: Dialectics; Enlightenment; Utopia; Negativity

INTRODUÇÃO

A modernidade, enquanto conceito ou noção a ser estudada e investigada, parece querer se furtar ao juízo reflexivo, na exata medida em que sustenta uma multiplicidade de acepções possíveis, as quais aparentam possuir uma razoável consistência lógica, não obstante, às vezes, contraditórias entre si. Para o presente

* *Doutorando em filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade Federal de Uberlândia (UFU), sob orientação da Professora Dra. Maria Socorro Ramos Militão. Bolsista CAPES. Mestre em Filosofia pela UFU. E-mail: duartealanaraujo@hotmail.com*

estudo, erguido, sobremaneira, no procedimento teórico dialético, entende-se ser impreterível não temer se perder no abismo da contradição, concebida como imanente ao conceito de modernidade, mas assumi-la em sua potencialidade produtiva, tensionando, dessa forma, sua noção até os limites da razoabilidade formal. Evita-se, com isso, descartar apressadamente um conceito em razão de sua obscuridade inicial.

Dito isto, deve-se, ainda a título de prolegômenos argumentativos, insistir nas limitações interpretativas da noção de modernidade entendida, eminentemente, no seu sentido histórico-comparativo. Reporta-se, com isso, a um conceito de moderno enquanto aquilo que não é “medieval” ou “antigo”, como se o único fator determinante da classificação fosse a abstrata separação esquemática entre épocas supostamente refratárias entre si. Em suma, moderno não é aquilo que não é antigo.

Diante deste aparente impasse, existe uma saída em certa medida mais “segura” e aceitável, ao menos para os partidários de uma interpretação histórico-materialista das coisas, que é apreender a modernidade mediante o avanço surpreendente das forças produtivas, sobretudo a partir da ascensão e hegemonia da classe dita burguesa. Nesta linha argumentativa, Marx e Engels fornecem uma descrição iluminadora, a saber:

A burguesia, em seu domínio de classe de apenas um século, criou forças produtivas mais numerosas e mais colossais do que todas as gerações passadas em seu conjunto. A subjugação das forças da natureza, as máquinas, a aplicação da química na indústria e na agricultura, a navegação a vapor, as estradas de ferro, o telégrafo elétrico, a exploração de continentes inteiros, a canalização dos rios, populações inteiras brotando da terra como por encanto – que século anterior teria suspeitado que semelhantes forças produtivas estivessem adormecidas no seio do trabalho social? (MARX; ENGELS, 2010, p. 44).

O demarcador objetivo, baseado nas forças produtivas e nas inovações técnicas, parece-nos bastante consistente e de difícil refutação. Contudo, devemos ainda recordar que o aspecto objetivo do debate não anula, mas antes pressupõe ou se reporta à dimensão subjetiva, em um entrelaçamento autenticamente dialético. Falar de objeto é falar de sujeito, e vice-versa. O avanço técnico não teria sido possível sem a práxis encabeçada por sujeitos ativos, os quais, por sua vez, não teriam despontado ao máximo em sua força supostamente autônoma sem este avanço, que lhes concederam, ao menos, certo “tempo livre”. Nesse sentido, reporta-se, resguardada as diferenças temporais com respeito ao autor supracitado, ao pensamento de Descartes (1596-1650), que não se enrubesce em iniciar seu *Discurso do método* com repetidos “Eu”¹, dito assim, na primeira pessoa do singular, anunciando, em contraposição aos grandes tratados escolásticos, que a dinâmica de pensamento agora é outra.

Teórico-metodologicamente, sustenta-se que o entrelaçamento da dimensão subjetiva e objetiva é imprescindível para assimilar adequadamente o que tentaremos apresentar como modernidade. O encontro destas duas perspectivas, complementares², observa-se na postura obstinada e resoluta dos sujeitos que se inclinam a avaliar seu tempo como aquilo que ele mesmo é, em si, e não como um mero decalque da antiguidade ou do renascimento. Exercício de atenção para com sua época, em sua singularidade marcante, expresso na tentativa de “tirar da moda o que esta pode conter de poético no histórico, de extrair o eterno do transitório”, como esclarece Baudelaire (1988, pp. 173-4). Com maior razão ainda, ele arremata: “A modernidade é o transitório, o efêmero, o contingente, é a metade da arte, sendo a outra metade o eterno e o imutável”.

Conjectura-se, pois, que esta escuta atenta e poética do seu tempo encontra, no contexto da Filosofia moderna, o seu arquétipo máximo em Kant, por razões que buscaremos demonstrar na primeira seção deste trabalho. Resta o fato de que, quando

criticado ou demonstrado os seus limites, tem-se em mente menos a exposição das falhas de um sistema teórico específico do que o tensionamento das contradições presentes na própria modernidade, para a qual aquele pensador serviu, tão somente, de um holofote. Nesta amplificação, em tessitura filosófica, aprenderemos a enxergar as potencialidades não esgotadas da modernidade.

1. FILOSOFIA HISTÓRICA KANTIANA NOS SEUS ENTRECRUZAMENTOS COM A NATUREZA E A POLÍTICA

Na presente pesquisa, como já se acenou, Kant ocupa um local de destaque, na medida em que ele condensa as duas perspectivas complementares que atravessam a modernidade, em sua particularidade assinalável. Por um lado, ele é o filósofo que, antes de Fichte (1762-1814), pensa a subjetividade em sua máxima abstração, em sentido transcendental e como *apercepção pura*. Por outro lado, ele não se contenta em transitar no interior destes limites subjetivos e formais, mas os transborda em direção à sua época própria, indagando sobre o seu presente histórico. Pensar a sua época como uma pura atualidade, eis a tarefa que se erige para Kant, em virtude da qual a filosofia passa a ser concebida, ao menos para certos recortes metodológicos, como uma “superfície de emergência de uma atualidade”, isto é, um discurso da e sobre a modernidade, não mais em termos de comparação com outras épocas históricas, de modo que a pergunta pela melhor ou pior sequer é levantada (FOUCAULT, 2010, p. 14).

Nesse sentido, a indagação sobre o seu presente histórico recebe como resposta, cuja força retórica ainda nos toca de perto, o sinal de “saída” (*Ausgang*) de uma minoridade da qual o homem é o responsável. Em uma palavra, *esclarecimento* (*Aufklärung*). Incompleto, por vir, mas, mesmo assim, os passos iniciais já foram dados, bastando que os homens possuam a coragem e a audácia necessária para completar o processo. *Sapere aude* (ouse saber), eis o lema kantiano que concerne intimamente seu tempo (KANT, 1947c, p. 46).

Vê-se, então, que não é despropositado, desde já, supor que a reflexão kantiana sobre seu tempo histórico dialoga, fortemente, com uma perspectiva temporal que não se esgota em si mesma, mas que aponta para o futuro, em suma, que se encontra entrelaçada com a questão do *progresso*. Apesar de ter percebido nos escritos do filósofo transcendental um esboço de “ontologia da atualidade”, faltou a Foucault dar um passo a mais e relacionar tal preocupação com o presente a uma forma de Filosofia da História. Os sujeitos, engajados com audácia em um processo de esclarecimento, lidam com algo que os perpassa e supera, cujos contornos somente são visíveis em uma reflexão sobre a História Universal, cuja ideia ou fio condutor o filósofo alemão tenta fornecer no seu *Ideia de uma História Universal de um ponto de vista cosmopolita* (1784).

Reflexão, esta, notadamente filosófica, que se indaga pelo *sentido* dos acontecimentos históricos humanos, tentando, pois, de alguma forma discernir um curso regular e uniforme nas ações que pareceriam, à primeira vista, um amontoado contingente e irregular de atos particulares (KANT, 2011, pp. 3-5). Consciente de que tamanha pretensão, muito embora não seja a primeira, possa suscitar a ideia de que o pensador intencionasse escrever tão somente um “romance” com lineamentos filosóficos, ele recorre a uma metodologia de deslocamento de perspectiva da dimensão individual para o todo, aqui entendido como o conjunto da espécie. Dessa maneira, o que pareceria confuso e arbitrário em seu isolamento, como os dados relativos aos casamentos, divórcios e nascimentos de crianças, quando analisado na sua perspectiva global tenderia a fornecer a chave para desvendar a regularidade sustentadora das ações, em um quadro que lembra muito a esfera da natureza, cujas leis constantes podem ser

descobertas com o método adequado. Não é outra a razão pela qual o autor, em diferentes momentos de seu curto ensaio, enseja tecer metáforas naturais para explicar fenômenos humanos. Assim, ele compara os homens que vivem em sociedades a árvores em um bosque, cujo crescimento robusto e retilíneo é assegurado pela proximidade tensa com seus semelhantes (KANT, 2011, 10).

Este recurso metodológico revela a pedra de toque do seu escrito, que é a proposição segundo a qual “todas as disposições naturais de uma criatura estão destinadas a se desenvolver completamente e conforme um fim”, em resumo, sua interpretação dos fenômenos históricos recai sob o enfoque de uma *doutrina teleológica da natureza* (KANT, 2011, p. 4). O homem, que a despeito de suas possíveis objeções, continua a ser um animal, vem subsumido a esta doutrina, de modo tal que suas qualidades naturais, mesmo aquelas mais insociais, revelam-se um recurso da astuciosa natureza para assegurar a consecução da sua finalidade imanente.

Portanto, se, por um lado, os homens querem viver pacificamente, em concórdia com os demais e prazerosamente, por outro, eles estão acometidos pela insociabilidade latente, entendido por isto os seus impulsos à intratabilidade, à inveja e ao insaciável desejo de sempre possuir mais e dominar. Contradição esta que, na pena de um filósofo menos habilidoso ou dotado de uma visão demasiado “inocente” das relações sociais, resultaria em um impasse aporético. No pensador alemão, em contrapartida, torna-se um motor decisivo para o desenvolvimento das disposições humanas plenamente. “O meio de que a natureza se serve”, insiste Kant (2011, p. 8), “para realizar o desenvolvimento de todas as suas disposições é o antagonismo das mesmas na sociedade, na medida em que ele se torna ao fim a causa de uma ordem regulada por leis desta sociedade”.

Longe de desencorajar o filósofo, a oposição real³ entre qualidades opostas, a saber, a *insociável sociabilidade*, é o que garantirá, por vias tortuosas, que o homem não se paralise em um sono eterno, vivendo uma experiência “pastoral arcádica”, como um animal, mas que não pare de buscar o seu desenvolvimento pleno, a despeito de parcela de suas inclinações. Se o homem quer a concórdia plena, isto é porque ainda se situa sob a perspectiva limitada individual. A natureza, por sua vez, sabe melhor, ao levar em consideração o conjunto da espécie humana, e o entrega à discórdia. Ela age, pois, por suas costas. Inadvertidos e inconscientemente, os homens seguem os propósitos naturais.

Em virtude da insociável sociabilidade dos homens, eles são conduzidos a abandonarem a liberdade selvagem e refratária a leis, para ingressarem, assim, em um estado civil, de onde resulta uma necessária limitação da liberdade desenfreada almejando o exercício seguro da liberdade para todos, e não somente para os mais forte. Contudo, Kant, analogamente, também entende que os Estados se encontram em uma situação similar àquela do estado de natureza, cada um deles, não obstante o vigor de uma constituição interna coerente, vê seus interesses externos negligenciados em favor dos organismos estatais mais poderosos. Uma vez mais, a guerra de todos contra todos se faz valer no juízo histórico-filosófico, alertando, assim, para a insustentabilidade do estado atual de coisas. A guerra, nesta lógica argumentativa, é a situação extrema do julgo natural, quando as tensões insociáveis dos homens atingem o ápice de sua força crítica.

Por esta razão, Kant (2011, p. 12) argumenta que “O problema do estabelecimento de uma constituição civil perfeita depende da relação externa legal entre Estados, e não pode ser resolvido sem que este último o seja”. Neste tocante, o verdadeiramente decisivo da oposição real das qualidades humanas, amplificadas, inclusive, em nível global entre nações, é o seu caráter produtivo, na medida em que favorece o estabelecimento de uma relação internacional de Estados, que o autor denominará de *Confederação de nações* ou *Estado cosmopolita de segurança pública dos Estados*, em que mesmo o menor do organismos estatais terá o seu direito à

soberana autonomia garantido por lei.

Desta sorte, delinea-se, sumariamente, o grande quadro histórico mundial, amparado nos desígnios teleológicos naturais, ao menos enquanto somos fundamentalmente seres naturais e nos reportamos, em suma, à nossa gênese. Com tais generosas pinceladas, não seria despropositado que o leitor imaginasse que o vetor do progresso na obra kantiana se sustenta em uma maneira de compreender a realidade profundamente *determinista*. Afinal, quem garantiria que a oposição em questão, sobretudo na sua faceta bélica, conduziria os homens ao “final feliz”, quando poderia, perfeitamente, conduzi-los para o reino da barbárie consumada? Teria o autor, a despeito de suas tão incisivas críticas ao procedimento dogmático de pensar, sucumbido, em seus escritos histórico-políticos, a tal dogmatismo, de fundo naturalístico?

A esse respeito, cabe salientar uma importante, porém enigmática, distinção estabelecida pelo pensador alemão, quando ele insiste que a história natural não deve ser confundida com a história moral, apesar de seus evidentes entrecruzamentos, ao menos na lógica expositiva que observamos acima. Segundo Kant (1947a, p. 119), “A história da natureza começa então pelo Bem, pois ela é a obra de Deus; a história da liberdade começa pelo Mal, pois ela é a obra do homem”. Outra maneira de assinalar a mesma distinção é insistir no caráter irremediavelmente moral da história humana, na exata medida em que ela é sustentada pela noção mesma de liberdade, pedra de toque da moralidade e sua razão de ser, isto é, fundamento da lei moral, conforme sua *Crítica da Razão prática* (1788).

Em certa medida, as bases para tal reflexão já se encontram presentes no seu opúsculo sobre a História, quando ele assinala que “a natureza quis que o homem tirasse inteiramente de si tudo o que ultrapassa a ordenação mecânica da sua própria existência animal e que não participasse de nenhuma felicidade ou perfeição senão daquela que ele proporciona a si mesmo, livre do instinto”, recorrendo, em suma, à sua própria razão (KANT, 2011, p. 6). Trata-se, em última instância, de deslocar o problema histórico da consecução da felicidade irrestrita, algo que, forçosamente, escapa ao nosso alcance na maioria das vezes, para a capacidade que os homens em posse de sua razão detêm de serem *dignos* dessa bem-aventurança. Logo, “autoestima racional”. Argumentosemelhante às suas exposições sobre a moralidade, quando o autor, na sua querela contra o consequentialismo, aduz que importa mais sermos dignos da lei moral, o que significa agir *por dever*, respeitando a lei que, autonomamente, atribuímos a nós próprios e que detém valor de universalidade e necessidade, independente dos possíveis resultados em vista.

Não obstante a razão, instância indispensável para o exercício da livre moralidade, seja uma faculdade atribuída pela natureza para a espécie humana, resta o fato de que, para Kant (1947a, p. 118), os homens devem sair da “tutela da natureza”, onde reina a rusticidade e a simplicidade, em direção ao “estado de liberdade”. Estado no qual os homens, em posse de uma robusta faculdade racional e de seus desdobramentos morais, isto é, enquanto autônomos, poderão acelerar o advento do reino cosmopolita, evitando, assim, as tristes experiências do prolongamento indeterminado da animalidade entre Estados e da intervenção astuciosa da Natureza, com seus meios rudes (KANT, 2011, pp. 12-19).

Nota-se, de passagem, que o autor dedica um tratamento ambíguo para a temática da guerra, compreendida como um dos recursos que a Natureza se vale para conduzir os homens, inadvertidamente, ao seu propósito. Em diferentes momentos de seus escritos, a guerra é assimilada a um meio indispensável para o advento de uma era em que ela não será mais necessária, tendo em vista que o Estado cosmopolita é sinônimo de uma situação sem conflitos armados, reinando a mais cristalina paz. Nesse sentido, declara o autor, em seu escrito *A paz perpétua*:

Mesmo se um povo não foi necessitado por discórdia interna a submeter-se à coerção de leis públicas, a guerra faria isso a partir de fora, posto que, segundo a anteriormente mencionada predisposição da natureza, todo povo encontra diante de si outro povo que o pressiona como vizinho, diante de quem ele deve se constituir internamente como um *Estado* com o propósito de estar armado como *potência* contra ele (KANT, 2020, p. 58).

Este excerto parece estar em evidente contradição com o título mesmo da obra em questão, a qual versa sobre a tão almejada paz perpétua. Teria, o pensador alemão, entrado em tão explícita contradição consigo mesmo e com seus postulados teóricos fundamentais? Não esqueçamos que também é possível localizar no autor passagens em que ele condena veementemente a guerra, como sendo a “fonte de todos os maus e de toda corrupção dos costumes”, e, em outras palavras, como o “maior obstáculo à moralidade” (KANT, 1947b, p. 171; p. 179). A constituição civil perfeita que ele postula como indispensável para o progresso das disposições naturais humanas, por sua vez, tem como característica ser de ordem *republicana*, o que significa, dentre outras coisas, contrapor-se frontalmente a qualquer guerra ofensiva. O que é factível na medida em que os cidadãos, principais vítimas dos conflitos armados, participariam da legislação e das tomadas de decisões políticas, de tal sorte que não votariam a favor de uma postura belicista que, a curto e longo prazo, os prejudicariam.

Esta aparente contradição se dissipa, parcialmente, caso recordemos que o filósofo concebe o homem como cindido, ora como *espécie animal*, ora como *espécie moral*. Contudo, a divisão não é, de todo, equivalente, uma vez que a época de esclarecimento assinalada por ele ainda se encontra em seu estágio inicial, sendo, com efeito, uma *tarefa* a ser alcançada. Estamos, por isso, ainda no trânsito de *saida* da minoridade. Isto importa, pois somente alcançada a maioria intelectual e, portanto, a autonomia, poderá o homem exercer plenamente sua moralidade, livre da heteronomia circundante. Não é outro o motivo pelo qual ele insiste que “Mediante a arte e a ciência, somos *cultivados* em alto grau. Somos *civilizados* até a saturação por toda espécie de boas maneiras e decore sociais. Mas ainda falta muito para nos considerarmos *moralizados*” (KANT, 2011, p. 16).

Enquanto a moralidade não assume plenamente os seus direitos, isto é, enquanto o homem não se vale de sua racional autonomia para anteciper os desígnios da natureza, ele ainda se encontra na parcial heteronomia e se porta, por vezes, como uma espécie animal, conduzida por seus instintos e por suas inclinações. Em vista disto, a natureza faz valer sua força astuciosa, conduzindo o homem, a despeito de sua vontade, para os fins que ela inscreveu no bojo da humanidade. A guerra, portanto, revela-se útil neste caso, assim como o auxílio do que poderíamos descrever como *déspota esclarecido*, que é aquele governante que, estando à frente de sua época e, malgrado reine despoticamente e sem participação efetiva dos súditos no governo, atua segundo o “método republicano”, tratando o povo segundo o espírito da liberdade, mesmo que “efetivamente o povo não seja convidado a dar seu consentimento” (KANT, 1947b, p. 177). Como uma espécie de *caução*, a natureza garante que seus fins virão a bom termo, mesmo que nós, indivíduos, por vezes destituídos de uma correta visão do todo, tenhamos dificuldades para fechar a equação e aceitar o curso regular das coisas.

2. AS INFLEXÕES DO PROGRESSO: A MEIA-NOITE DO ESCLARECIMENTO

Ao seguirmos o fio condutor da argumentação kantiana acerca do progresso presente nos fenômenos históricos, desprende-se que o seu discurso sobre o esclarecimento não é tão cristalino quanto se poderia pensar. Na verdade, a sua retórica é

tanto mais turva quanto mais tenta justificar a astúcia da natureza teleológica, que recorre a meios um tanto duvidosos e em aparente contradição com as ideias de autonomia e paz perpétua, como o recurso à guerra⁴ e ao domínio de um déspota esclarecido, ainda que ambos se exerçam em um período de tempo determinável, à espera de os homens adquirirem a necessária autonomia esclarecida.

Por abordar o esclarecimento, não enquanto um objeto plenamente constituído e efetivo, porém como uma tarefa a ser realizada, não é desarrazoado supor que ele se apresenta para Kant sem contornos ou formas bem definidas. Algo de uma aspiração, ou suspiro idealista, integra-se em sua noção, colorindo-a, a despeito da má efetividade reinante. É possível argumentar, em contrapartida, que somente no século XX sua forma se torna mais nítida, bem como as contradições essenciais que constituem seu núcleo, isto é, a sua dialética imanente. Desta feita, o que motiva parte fulcral das investigações de Adorno e Horkheimer é a indagação do motivo pelo qual uma época embevecida pelo discurso do esclarecimento, à espera do salto para o *reino da liberdade*, encontra-se nos trilhos, em alta velocidade, para a completa barbárie? (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 11).

O que interessa aos autores em questão, membros da assim chamada *Escola de Frankfurt* ou Teoria Crítica, é descortinar como se deu o entrelaçamento entre razão e autonomia, quer moral ou intelectual, com vistas a um ideal de progresso histórico. Observa-se que o esclarecimento, enquanto fio que amarra as instâncias mencionadas, em realidade se reporta a um modelo de racionalidade meramente formal ou instrumentalizada, presente nas operações das ciências naturais vigentes e nas técnicas sociais de controle e opressão das populações. Amparada sob o *princípio de identidade*, a razão formalista é totalitária, no sentido de que almeja submeter, recorrendo à violência real caso necessário, tudo aquilo que ergue pretensões de heterogeneidade e não-identidade com respeito à lógica dominante. “De antemão”, aduzem Adorno e Horkheimer (1985, p. 20), “o esclarecimento só reconhece como ser e acontecer o que se deixa captar pela unidade. Seu ideal é o sistema do qual se pode deduzir toda e cada coisa. [...] A multiplicidade das figuras se reduz à posição e à ordem, a história ao fato, as coisas à matéria”.

Valendo-se da lógica formal, como modelo abstrato de unificação, a sociedade burguesa encantada por seus avanços técnicos findava por reduzir tudo ao seu redor ao esquema da calculabilidade, remodelando o heterogêneo e irracional às grandezas meramente abstratas, estranhando-os de sua essência própria e os convertendo em meros substratos disponíveis, sem peleja, para a dominação.⁵ Objeto por excelência desta remodelação opressiva é a natureza, enquanto instância que encarnaria, tipicamente, tudo o que, à primeira vez, rejeita os ideais cinzentos de abstração da teoria. O progressivo esclarecimento implica a progressiva vitória sobre a natureza. Mais do que convidada ao banco do réu, como é possível ler no início da *Crítica da Razão pura* de Kant, a natureza foi, desde já, sentenciada à prisão perpétua, sem direitos à ampla defesa.

Não somente a natureza cai sob o julgo do esclarecimento, como também tudo aquilo que, de certa maneira, está entretecido com a vestes do *mito*. Reporta-se, aqui, não apenas aos mitos no sentido próprio, enquanto formas de vida e reflexão de povos ditos originários, mas, igualmente, a tudo aquilo que é imediatamente refratário à quantificação e aos processos usuais de equivalência e troca na sociedade capitalista. O que engloba, aliás, o próprio pensamento conceitual, acusado de, com suas elaborações místicas e não tão claras, ser uma extensão do modo de pensar mítico. Nota-se, com efeito, que para o esclarecimento, cujo método de proceder é a abstração das diferenças qualitativas, não há muita distinção entre os xamãs e um Platão ou Hegel. Todos compartilhariam certa intransigente recusa dos direitos totalitários de expansão

inequívoca do esclarecimento.

Neste tocante, nada mais acertado do que a sentença adorniana, segundo a qual “Crítica da sociedade é crítica do conhecimento, e vice-versa” (ADORNO, 1995, p. 189). E isto porque as formas reflexivas de abstração quantificadora, difundidas como procedimento mor do esclarecimento, esguem-se na esteira da generalização do modo de produção capitalista, em virtude do qual o mundo passa a ser compreendido como *administradoe integral*, até os seus mais distantes recônditos. Com a difusão da dinâmica capitalista de troca, praticamente tudo passa a ser um agente, mediador ou objeto subsumido ao *fetichismo*⁶ vigente e à *fungibilidade universal*. Cada coisa perde o seu direito de existência singular e autônoma, tornando-se a marionete de um teatro que pretende dominar toda a história universal, passada, presente e futura. Nem mesmo a memória está a salvo dos ritos do capital.

O inesperado desse processo de esclarecimento, enquanto dominação progressiva da natureza, é sua inversão repentina. Algo que, como apontamos brevemente, indica a dialética intrínseca em seu seio, no sentido de que uma determinação, em virtude de sua contradição interna, converte-se no seu oposto. Na equação em pauta, isso se traduz pelo retorno não mediado e irreconciliado da natureza, bem como do mito. Almejando superar, violentamente, o mito, o esclarecimento se transfigura, ele próprio, em mito.

Com isso, certas características que se apresentavam no mito, como os rituais mágicos de retribuição e repetição para “acalantar” os “poderes naturais”, retornam, porém, desconfigurados, sob outra faceta, sumamente problemática. Doravante, a *repetição* se inscreve no quadro dos processos de reprodução do capital, a bem dizer, dos ritos de troca entre mercadorias tornadas equivalentes e genéricas pelos processos de abstração social. A retribuição se configura, então, nos limites do capitalismo, de tal sorte que tudo aquilo que aspirava uma existência digna e singular é igualado com os demais, pré-requisito para o funcionamento normal da troca e circulação de mercadorias. Com isso, o novo, entendido como acontecimentos radicalmente singulares que rompem a lógica ordinária da vida, atrofia-se, a tal ponto que a História parece refrear-se em uma eterna repetição do mesmo, como explicam os autores:

A insossa sabedoria para a qual não há nada de novo sob o sol, porque todas as cartas do jogo sem-sentido já teriam sido jogadas, porque todos os grandes pensamentos já teriam sido pensados, porque as descobertas possíveis poderiam ser projetas de antemão, e os homens estariam forçados a assegurar a autoconservação pela adaptação – essa insossa sabedoria reproduz tão somente a sabedoria fantástica que ela rejeita: a ratificação do destino que, pela retribuição, reproduz sem cessar o que já era. O que seria diferente é igualado. Esse é o veredito que estabelece criticamente os limites da experiência possível. O preço que se paga pela identidade de tudo com tudo é o fato de que nada, ao mesmo tempo, pode ser idêntico consigo mesmo (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, pp. 23-24).

Retorna-se, assim, a falar de destino, que é outra maneira de recordar que, no modelo atual de produção e reprodução capitalista, teríamos alcançado uma espécie de *fim da história*, de tal modo que nada de radicalmente novo se despontaria na horizonte, mas tão somente mudanças quantitativas irrisórias. Se se aceita mencionar o termo *progresso*, é apenas nas circunstância mencionadas, a saber, progresso em um quadro já desenhado e de moldura não maleável. *Immergleichheit*, insistirá Adorno (1995, p. 56), ou seja, *eterno retorno do sempre igual*, estágio no qual a natureza conseguiu, astuciosamente, fazer valer seus direitos, relegando o Espírito ao âmbito do seu “poder estacionário”⁷. Refrear-se, neste estágio, significa, dentre outras coisas, permanecermos na esfera da barbárie já consumada, haja visto Auschwitz e Hiroshima, e que não cessa de se reafirmar. Nestes termos, uma revolução possível não deve mais ser entendida

como “freio”⁸ à barbárie vindoura, porém, no sentido contrário, como um esforço obstinado para nos retirar da barbárie já efetiva.

Essa dinâmica, por si só, fragiliza o pensamento kantiano sobre o progresso histórico, não somente em virtude de que se reportar ao progresso em meio a barbárie difundida é quase um contrassenso, como também no que diz respeito ao papel concebido pelo idealista ao homem. Este não pode mais ser o ponto arquimediano do curso histórico, quando a história recai sobre as garras de uma natureza não conciliada. Também do ponto de vista individual, a inversão dialética é determinante. E isto porque, igualmente, a constituição do Eu autônomo e independente, sob a figura de um ego coeso, deu-se sob a esteira da dominação da natureza. A posse de si equivale à posse do não-idêntico, o que já se nota nos relatos míticos, como a *Iliada*, de Homero. Se o esclarecimento se revela como um mito, a outra parte da equação é, forçosamente, verdadeira, isto é, o mito, desde sua origem, já era um processo disfarçado de esclarecimento. A natureza quase sempre esteve na mira da opressão.

Neste esquema de gênese da individualidade dita autônoma, a dominação da natureza não ocorre somente no sentido exterior, ao lidarmos pragmaticamente com o mundo que nos rodeia. Ela se verifica igualmente com a nossa natureza interna, a saber, com os desejos e pulsões que nos constituem e nos movem. Objetivando fugir aos ritos de sacrifício que as tribos antigas se valiam para controlar a natureza, o que, em certa medida, significava reconhecer sua especificidade e relativa autonomia,⁹ o homem que se constitui como Eu coeso nega a diferença específica da natureza, alienando-a e a reduzindo, como já dito, a um mero substrato manipulável para a dominação. Nesta inflexão, a *mimética* do processo não cessa. Contudo, diferentemente dos rituais supracitados, não se imita mais uma natureza viva, ou sequer suas potências supranaturais, e sim o que ocorre é “a mimese do que está morto” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 55).

Nesta mimese, o homem se entende como algo morto, o que significa algo abstrato, puro vetor de uma racionalidade formal e, por esta razão, destituído de uma *subjetividade* própria, com toda a carga afetiva e espiritual que esta implica. Ganhar o Eu para perder a subjetividade, eis o saldo do esclarecimento. Não à toa, o sacrifício mítico retorna, sob uma faceta transfigurada. Sacrifica-se para se conservar. Autoconservação, portanto, está enraizada na auto-alienação dos desejos, fantasias e ideais de felicidade plena. O desencanto é total e mais íntimo do que parecia à primeira vista. Desencanta-se a si mesmo. O homem se torna uma máquina ou uma peça da maquinaria capitalista. O sacrifício se internalizou. Diariamente se sacrifica para poder se sustentar em pé.

Em virtude disto, uma vez mais a natureza retorna irreconciliada. “A naturalização dos homens hoje não é dissociável do progresso social”, comentam Adorno e Horkheimer (1985, p. 14). Como signo desta regressão, mimetizamos, igualmente, a dirigibilidade e manipulabilidade da natureza, enquanto substrato carente de essência própria. Quanto mais nos afeirmos a um Eu construído sobre a lógica da dominação, mais somos vítimas da dominação que nos oprime. A subjetividade, enquanto possível última barreira e resistência à opressão externa, é tomada de assalto e posta à terra, deixando o horizonte aberto aos conquistadores inimigos. Não sem razão, neste contexto se deve falar de uma *pseudo-individualidade*. O sonho marxiano de efetivação do *ser genérico* humano foi realizado às avessas pelo capitalismo avançado. Somos iguais no isolamento e na opressão. Enquanto iguais, somos meros “exemplares” descartáveis de uma racionalidade abstrata que não cansa se impor. O “exército industrial de reserva” abarca não somente nossa força de trabalho, mas nossa própria subjetividade.

Que tais elementos já estivessem presentes em germe na fase histórica da

humanidade em que predominavam os mitos não significa que com o advento e estabelecimento do capitalismo, enquanto modo hegemônico de produção e reprodução de formas de vida, as relações sociais abstratas tenham permanecido as mesmas. Pelo contrário, as tendências e processos supracitados se aprofundaram sobremaneira, principalmente com o estabelecimento do que os autores denominam *indústria cultural*.

No estágio em que a cultura se separa no seu âmago humano e artístico, tornando-se mero vetor das dinâmicas de produção, bem como mais uma mercadoria à disposição, vigora, em escala global, a padronização da experiência e dos homens nela inseridos. “A indústria cultural”, sinalizam Adorno e Horkheimer (1985, p. 120), “realizou maldosamente o homem como ser genérico. Cada um é tão somente aquilo mediante o que pode substituir todos os outros: ele é fungível, mero exemplar”. Todas as diferenças tendem, em suma, a serem reduzidas ao mesmo. A igualdade abstrata é a norma. Discutir as supostas grandes diferenças entre marcas ou tipos de produtos específicos não deixa de ser um mero exercício de retórica vazia, do qual se pode averiguar os traços de má-consciência. Por isso que, aduz Adorno (1995, p. 74), “as pessoas não percebem o quanto não são livres lá onde mais livres se sentem, porque a regra de tal ausência de liberdade foi abstraída delas”.

Como resultado de uma arte destituída de sonhos, a bem dizer, mero acessório a mais de uma extensa rede de circulação de mercadorias, os homens, mutilados em sua essência mais íntima se encontram desamparados e impotente. Suas últimas barreiras, como já aludido, caem uma após a outra, como as muralhas de Jericó. A adaptação passa a ser a única forma de vida sustentável, ao menos para os parâmetros da ideologia dominante. Com a falência da subjetividade, atrofiam-se a imaginação e a espontaneidade. Não deveríamos estranhar que, de tanto mimetizarmos algo morto, morremos também em quanto sujeitos autônomos e racionais. “Os desprovidos de subjetividade, os culturalmente deserdados, são os genuínos herdeiros da cultura”, conclui Adorno (1992, p. 130).

3. O OUTRO LADO DA MOEDA CHAMADA MODERNIDADE: UTOPIA E ESPERANÇA

Não seria exato alegar que Kant ignorava por completo os problemas apontados na noção de progresso e esclarecimento. Recordemos, de passagem, que se o filósofo transcendental recorre a meios “questionáveis” para o conduzir os homens ao reino cosmopolita da paz, quais sejam, os antagonismos e a guerra, ele o faz pelo motivo de que os indivíduos ainda estavam no início do processo de saída da menoridade, o que significa que a tão almejada moralização ainda se encontra no horizonte longínquo. Neste ínterim, a espécie humana ainda é subjugada sob o ponto de vista natural, como se aguardasse a “tutela” da “mãe natureza” ou do pai/déspota esclarecido.

Para além dos problemas adicionais que a noção de tutela pode suscitar, convém recordar que, novamente, Kant estava ciente da insuficiência, sob a perspectiva moral, da civilização e da cultura. Por isso ele insiste que sermos cultivados em alto grau, mediante a arte e a ciência, e civilizados até a saturação, por boas maneiras e decoreto sociais, não implica que sejamos, por isso, moralizados. Falta, ainda, um longo e tortuoso caminho para ser percorrido. Ele estava consciente de que uma solução perfeita para o problema político exposto em seu opúsculo é impossível, cabendo aos homens tão somente uma *aproximação*, e isto apenas depois de muitas tentativas frustradas (KANT, 2011, p. 12).

Quando menos se espera em um autor idealista, fagulhas de sobriedade despontam por todos os lados. O que não foi o suficiente para evitar as acusações dirigidas ao kantismo, quanto às suas propostas políticas, de serem ingênuas e, mesmo,

utópicas. Em contrapartida, podemos objetar que, assim como existe uma dialética no interior do esclarecimento, que o converte no seu exato oposto, tal transfiguração também sucede aos idealistas, não fugindo Kant à regra. Já em sua tese epistemológica acerca do estatuto do sujeito transcendental, ou *apercepção pura*, desponha, *inadvertidamente*, um reflexo do modelo de sociedade que estava se firmando à época, atravessada por abstrações sociais, de tal sorte que os homens empíricos seriam como que irrisórios diante das estruturas que os atravessavam e os constituíam. “Neste sentido, a teoria do idealismo foi realista e não necessita envergonhar-se frente a adversários que rechaçavam seu idealismo”, comenta Adorno (1995, p. 186). Ponto de encontro entre epistemologia e teoria social, a obra kantiana continua um material de estudo exemplar para os teóricos críticos.

Há, todavia, uma outra maneira de responder à objeção de ingenuidade, que é aquela de insistir que a “não-ingenuidade” não deve ser a medida última para a crítica filosófica, posto que estacorre o risco de, associando-se apressadamente às tendências realistas de adaptação à situação concreta, resignar-se e se comprometer com o estado de coisas atual. “Desde que abrimos mão da utopia e se exigiu a unidade da teoria e da práxis, tornamo-nos demasiadamente práticos”, pontua Adorno (1992, p. 37). O problema da exigência dessa unidade, enquanto medida contra-utópica, é que ela, pressupondo a falência a priori da teoria como tal, infla a práxis, pedra de toque exclusiva do pensamento reificado, submetendo-se alegremente ao mundo administrado e às suas balizas ideológicas fundamentais. Em face disto, nunca é o suficiente recordar que “práxis sem teoria, abaixo do nível mais avançado do conhecimento, tem que fracassar [...]. Falsa práxis não é práxis” (ADORNO, 1995, p. 211).

Para a teoria se afirmar como tal, com plenos e soberanos direitos, certa dose de intransigência face ao mundo constituído e aos paradigmas enrijecidos é imprescindível. Neste passo, retomar os escritos kantianos, confrontando as acusações de ingenuidade utópica, requer tecer o mesmo exercício elástico e mental com o qual Marx analisava Ricardo, e Lukács, seguindo seu modelo, pensava Hegel, a saber: “É preciso olhar para Hegel do mesmo modo como Marx olhou para Ricardo: ‘No mestre, o que é novo e significativo se desenvolve em meio ao ‘esterco’ das contradições, brotando vigorosamente dos fenômenos contraditórios’” (LUKÁCS, 2012, p. 183). Tancha digressão se justifica teórico-metodologicamente, caso recordemos que a obra kantiana é pensada enquanto postura paradigmática com respeito a modernidade, a qual, como a essa altura já sabemos, está imersa em um solo fértil de contradições.

Dito isto, insiste-se que o próprio Kant estava consciente das possíveis acusações de, com sua ideia sobre a *Filosofia da História*, estar propondo algo fantasioso, ou, nas suas palavras, um mero “romance” filosófico. No tribunal ao qual ele é lançado, o advogado de defesa não se encontra em uma posição mais confortável quando seu cliente, o pensador alemão, alega a possibilidade de conceber a História *a priori*, ou, ainda, uma “história que prevê” os acontecimentos futuros.

A previsão a que o autor faz referência não diz respeito nem deve ser confundida com profecias de ordem religiosa. Para que a previsão se realize sem a intervenção de elementos divinos, basta, segundo Kant (1947b, pp. 164-5), que o “adivinho *faça* e organize ele mesmo os acontecimentos que ele anuncia com antecedência”. Com isto, o idealista alemão abre a soleira para o marxismo, ao anunciar a capacidade dos sujeitos de atuarem na história e construir o seu futuro, o que lhes concede a capacidade de relatar a história a priori, ao menos em suas linhas mestras.

Caso sigamos o fio condutor da argumentação kantiana acerca da história e da moral, esta explicação não pode nos chocar, haja vista que o autor insistiu, mais de uma vez, na importância do homem atuar autonomamente, em posse de sua razão, sendo mais importante ele ser *digno* da felicidade prometida, do que alcançá-la efetivamente.

Caso ele devesse meramente sentar-se à espera da condução da natureza, tal proposição do autor seria simplesmente ininteligível. Há, em seus escritos, é verdade, um outro gênero de *espera* ao qual ele se reporta, mas que não deve ser confundida com algo passivo e resignado ao curso dito regular das coisas. Essa espera está em conexão íntima com a *esperança*, enquanto afeto histórico fundamental e garantidor que os homens avancem, corajosamente, em direção à maioria intelectual e tomem as rédeas do curso histórico em suas mãos, evitando as “tristes experiências” que a demora da paz perpétua pode acarretar. A propósito, diz o autor:

Ademais, a natureza humana não se mostra indiferente ante a mais longínqua época que nossa espécie deve alcançar, desde que ela possa ser esperada com segurança. Principalmente no nosso caso não deve ocorrer a indiferença, já que parece que podemos, por meio de nossa própria disposição racional, acelerar o advento de uma era tão feliz para os nossos descendentes. Graças a isso, o mais leve sinal de sua aproximação torna-se muito importante para nós (KANT, 2011, p. 17-18).

Pelos argumentos dispostos até agora, não seria superinterpretar o parágrafo entendê-lo sob o signo da esperança. O entrelaçamento que se configura na obra de Kant, entre sujeito e esperança, parece-nos decisivo para suscitar a reflexão acerca das formas concretas de superação da anestesia reinante, objetivamente fundamentada no modelo hegemônico de vida na esfera do capitalismo. A consciência deste fator também alcança Adorno, o qual é resolutivo ao afirmar que por mais que possamos revisitar e questionar o papel de destaque conferido ao sujeito por certas tradições filosóficas, que até mesmo o hipostasiaram como Espírito absoluto, não devemos, por esse motivo, liquidá-lo sem mais do horizonte teórico, algo que apresentaria consequências práticas deletérias. Se o sujeito “fosse liquidado em vez de superado numa forma mais elevada, isso operaria não somente a regressão da consciência, mas sim a recaída em uma real barbárie”, pontua Adorno (1995, pp. 183-4).

O sujeito, mesmo aquele reivindicado pela “requantada” discussão sobre o conceito problemático de *personalidade*, guarda um potencial de superação prática das situações históricas dramáticas. Este potencial se averigua na força de sua consciência crítica, ou seja, na sua racionalidade mesma. Se este gênero se reflexão esperançosa é possível, isto se dá apenas na medida em que a sociedade forjada pela bigorna do capitalismo não é carente de fissuras, tampouco monolítica. A presença dessas fissuras objetivas permite que visualizemos brechas, mesmo que estreitas, para a transformação global do tecido social (ADORNO, 1995, p. 55; pp. 68-9; p. 81).

Se a força do sujeito é requerida para tanto, só o é pelo fato dele ser o lócus do potencial racional crítico. Em outras palavras, a condição para sequer esboçar uma práxis revolucionária reside na capacidade da teoria, expressão da racionalidade crítica do sujeito, sustentar sua autonomia própria. Com efeito, não se trata de uma teoria imediatamente identificada ou identificável à práxis, o que seria a maneira mais segura de despoticizar seu núcleo autônomo, tornando-a mera ferramenta de ações irrefletidas. A teoria se faz valer lá onde ela parece extravagante e exagerada, ou seja, quanto menos tenta se inscrever a priori nos condicionantes *táticos* da ação militante. Manter certa distância do pensamento com respeito à vida mutilada é salutar para o próprio pensamento e para as pretensões do sujeito refratário à resignação, pois,

É apenas na distância em relação à vida que se desenvolve a vida do pensamento que realmente atinge a vida empírica. Enquanto o pensamento se refere aos fatos e se move na crítica a eles, ele não se move menos graças à diferença mantida. Ele exprime com exatidão o que é, pelo fato mesmo de que o que é nunca é inteiramente tal qual o pensamento o exprime. A ele é essencial um elemento de

exagero, que o impele para além das coisas e o faz desembaraçar-se do peso do factual, graças ao que, em vez de apenas reproduzir o ser, consuma de maneira rigorosa e livre a determinação deste último (ADORNO, 1992, p. 110).

Neste contexto, falar de vida do pensamento, que assume sem vergonha a sua distância inerente com respeito à imediatez do mundo empírico, significa, dentre outras coisas, assumir a sua *negatividade* (ou *dialética*) própria, enquanto força produtiva que, por si só, é capaz de engendrar efeitos práticos, mesmo que a práxis não seja imediatamente sua meta limitante, fornecida com antecedência. Trata-se, em suma, de sustentar a *descontinuidade* entre teoria e práxis, entendendo que a contradição que se estabelece, eventualmente, entre as duas pode se tornar, sob certas condições, produtiva. “Não há pensamento – desde que seja algo mais que um ordenamento de dados e uma peça técnica – que não tenha seu *télos* prático”, sublinha Adorno (1995, p. 110).

Conceber um pensamento que não seja simplesmente técnico, isto é, instrumentalizado, tal como aquele difundido pelas formas de vida capitalistas, sobremaneira após o aparecimento da indústria cultural, implica insistir na capacidade do sujeito que pensa de *antecipar* quimERICAMENTE uma situação mais nobre do que a experimentada atualmente. Aprender a situar-se no *virtual*, enquanto o não dado, mas possível, do presente. Eis, em linhas gerais, a força *utópica* e *negativa* do pensamento não mutilado.¹⁰ Adorno e Bloch parecem concordar sobre este ponto,¹¹ dado que este último pensador declara que,

Pensar significa transpor. Contudo, de tal maneira que aquilo que está aí não seja ocultado nem omitido. Nem na sua necessidade, nem mesmo no movimento para superá-la. Nem nas causas da necessidade, nem mesmo no princípio da virada que nela está amadurecendo. Por essa razão, a transposição efetiva não vai em direção ao mero vazio de algum diante-de-nós, no mero entusiasmo, apenas imaginado abstratamente. Ao contrário, ela capta o novo como algo mediado pelo existente em movimento, ainda que, para ser trazido à luz, exija ao extremo a vontade que se dirige para ela. A transposição efetiva conhece e ativa a tendência de curso dialético instalada na história (BLOCH, 2005, p. 14).

Bloch, neste contexto, amarra a sua noção de *utopia concreta* à capacidade do pensamento crítico transpor a facticidade presente, articulando o *ainda-não-consciente* com o *que-ainda-não-se-tornou*, porém cuja capacidade para se tornar reside no âmago da realidade, em seus germes à espera de nascer. Adorno, de maneira muito semelhante, aduz sobre a capacidade do pensamento negativo antecipar, mesmo que quimERICAMENTE, uma situação que supere a imobilidade presente da sociedade administrada. E isto por duas razões. Para ele, “a utopia consiste essencialmente na *negação determinada* do que é e se concretiza como algo de falso [para os paradigmas ideológicos atuais], enquanto se refere ao que deve ser” (ADORNO, 2022, p. 69).

O outro motivo é de ordem epistemológica, concernente ao estatuto mesmo do pensar e da verdade. Para o teórico crítico alemão, a condição para o pensamento, enquanto a sua força motriz fulcral, é o seu núcleo afetivo, a saber, as emoções, as fantasias e os desejos. Ele recusa, portanto, qualquer divisão artificial entre supostas faculdades enrijecidas, que é, nada mais, do que a internalização da divisão social do trabalho. Há, pois, uma divisão das faculdades subjetivas que deve, para todos os efeitos, ser repensada urgentemente. O “pensamento que mata o desejo, seu pai, se vê surpreendido pela vingança da estupidez”, aduz Adorno (1992, p. 107), insistindo, com isso, que a antecipação quimérica da qual se vale o pensar está fundada, justamente, na elasticidade do desejo, que almeja uma experiência não fragmentada pelas abstrações sociais reinantes. A favor desta reelaboração da epistemologia clássica, corrobora razões de ordem social, pois,

[...] a castração da percepção pela instância de controle, que lhe recusa toda antecipação desejante, obriga-a por isso mesmo a se inserir no esquema da repetição impotente do que já é conhecido. O fato de que, a rigor, não seja mais lícito ver conduz o sacrifício do intelecto. Assim como, sob o primado absoluto do processo de produção, desaparece a finalidade da razão, até ela rebaixar-se ao nível do fetichismo de si mesma e do poder exterior, assim também ela se transforma de novo num instrumento, igualando-se a seus funcionários, cujo aparato intelectual serve apenas à finalidade de impedir o pensar. Uma vez suprimido o último traço de emoção, o que resta do pensamento é apenas a absoluta tautologia (ADORNO, 1992, p. 107).

Pensamento frio que se limita a reproduzir, tautologicamente, a existência imediata que o circunda e atravessa, aprofundando, assim, seu estranhamento consigo mesmo. Esta discussão, como podemos antecipar, não é de forma alguma estranha à temática kantiana da *esperança*. Ora, dentre os afetos que constituem e sustentam o pensamento, ao menos segundo a epistemologia adorniana, encontra-se, justamente, a *esperança*, que nega o absurdo da adaptação resignadora, projeta-se para além da facticidade e prepara o terreno para que a verdade possa finalmente se assentar (ADORNO, 1992, p. 85).

Mesmo com todas as críticas tecidas pelo frankfurtiano aos conceitos clássicos da modernidade, expostos acima e resumidos por Kant, ressalta-se que ele não descarta tais noções, mas as tenciona ao limite. O cuidado, aqui, é o de não jogar fora a água suja com o bebê dentro. A recuperação adorniana de uma importante noção kantiana, ainda que nem sempre seja reconhecida como tal, qual seja, a de *esperança*, também se estende a outros conceitos presentes no idealista, a exemplo da articulação entre *progresso* e *esclarecimento*, mediada por ponderações *utópicas*. Realizar o esclarecimento é, mesmo para Adorno, uma das tarefas fundamentais que ainda resta por se concretizar, caso queiramos abandonar a barbárie presente.¹² “Com o abandono do pensamento – que, em sua figura coisificada como matemáticas, máquina, organização, se vinga dos homens dele esquecidos –, o esclarecimento abdicou de sua própria realização”, assevera Adorno (1985, p. 45).

Cabe, por fim, questionar que gênero de esclarecimento, ou progresso, o autor tem em mente. Pelo que expomos até aqui, é natural inferir que ele não sustenta tais conceitos na sua formulação clássica, mas opera, a todo instante, significativas *torções* neles, a tal ponto que não se assemelhem mais ao estágio de estranhamento atual, em que a opressão social se baseia na dominação sobre o não-idêntico, a saber, sobre a natureza, a qual, por essa razão, não cansa de retornar em sua faceta irreconciliada para assombrar a felicidade ilusória dos homens civilizados. Se ainda faz sentido, nesta reelaboração, falar de progresso, é tão somente na medida em que o *progresso supera a si mesmo*, em direção a um ideal de emancipação de si. Desta sorte, a natureza se encontraria reconciliada com o Espírito, em uma relação que não mais é aquela prévia baseada na *identidade* opressora.¹³ A este propósito, não é descabido sublinhar, com Adorno (1995, p. 47), que “o progresso acontece ali onde ele termina”.

Neste sentido, por mais que ele alerte que só se pode falar *negativamente* de utopia, posto que “não há uma única categoria mediante a qual a utopia se deixe nomear”, é possível, mesmo assim, oferecer contornos gerais do que seria falar de progresso em um contexto estranhado. Trata-se, a bem dizer, e comendo um quadro crítico-negativo do presente e o pincelando de desejos não-reconciliados, de insistir em um possível estado de reconciliação ou *paz realizada*, caracterizada pela *comunicação do diferenciado*, isto é, um “estado de diferenciação sem dominação”, de sorte que o diferente seja compartilhado (ADORNO, 2022, pp. 64-66).

Há, como vemos, certas similitudes com as concepções ditas utópicas de Kant,

concernente, sobretudo, à paz perpétua. “Entre os conceitos abstratos, nenhum se aproxima tanto da utopia realizada quanto o da paz perpétua”, assinala Adorno (1992, p. 138). Mas, diferente do idealista, Adorno estende a proposta de reconciliação para além da relação meramente entre os homens, reforçando que ela deve se efetuar entre sujeitos e tudo aquilo que foge dos paradigmas da identidade. Nesse sentido, falar de utopia, concretamente pensada, significa resgatar o conceito de sujeito e sua capacidade de pensar criticamente, entendendo este pensamento em sua real totalidade, isto é, irrigado por afetos não-reconciliados, e disposto a entregar-se e se formar na torrente das potências, ditas não-rationais, da dissolução. A modernidade, como intuiu de certa maneira Kant, carrega em seu bojo os elementos fundamentais para pensar o mundo redimido.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao término desta reflexão ao menos uma coisa deve ter ficada clara ao leitor, que falar de modernidade parece requer uma atenção razoavelmente difusa, no sentido de uma capacidade de equilibrar-se em um território instável, em que a todo instante as fissuras cedem, prontas a engolir o andarilho desavisado. Sendo, ao mesmo tempo, um conceito, uma postura e uma situação objetiva, a modernidade se furta de todas essas classificações abstratas. Melhor seria, para permanecermos no procedimento que nos concerne, insistir na ação recíproca dialética que há entre estes momentos, observando-os como um todo concreto, repartível mediante observação externa, própria de um entendimento reflexivo.

Evidente, portanto, é a dificuldade de trabalhar com tal noção, sobretudo se recordarmos, neste propósito, que todo recorte que se possa fazer da modernidade resta *parcial*. O que conduz o pesquisador, se se deixou habituar pelo discurso dialético, a aprender a fazer um uso produtivo da contradição inscrita na imanência do objeto em questão. Furta-se, assim, das demandas positivistas de um discurso logicamente coerente, o que pressupõe a *identidade* inequívoca do objeto que, a partir desta demanda, já se volatiliza no sujeito reflexivo.

Neste tocante, recorrer aos escritos e à metodologia de Adorno não foi por acaso, tendo em vista que o autor procede, e nos ensina como fazer o mesmo, dialeticamente, não descartando conceitos contraditórios, ou mesmo já “batidos”, mas os tensionando ao limite, permitindo-os adquirir nova consistência e, em resumo, nova vida. Conceitos como esclarecimento, progresso e razão, reaparecem na sua obra, contudo, doravante, com uma nova roupagem, prontos a desempenhar novos papéis e funções.

Este exercício dialético nos parece apropriado contra qualquer tendência, demasiadamente apressada, de querer descartar ideias clássicas, em prol de qualquer inclinação à “pós-modernidade” ou à liquidez do que permanece, dentre outras coisas, enrijecido. Igualmente inadequado é, nesta linha argumentativa, declarar a modernidade como um projeto inacabado. Mais coerente, ao menos com aquilo que expomos acima, é reforçar que seu inacabamento lhe é constitutivo, motivo pelo qual Adorno sublinha que o progresso só acontece onde ele termina. Transformar as contradições e o inacabamento da modernidade a nosso favor significa coletar as faíscas de utopia que surgiram no seu seio e que já foram declaradas, inúmeras vezes, ultrapassadas, atribuindo-lhes nova vida e arriscando, para todos os efeitos, a realizar o impossível.

REFERÊNCIAS

ADORNO, Theodor W. *Introdução à dialética*. Tradução de Erick Calheiros de Lima. São Paulo:

- Unesp, 2022.
- ADORNO, Theodor W. *Mínima Moralia*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Ática, 1992.
- ADORNO, Theodor W. *Palavras e sinais: modelos críticos 2*. Tradução de Maria Helena Ruschel. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.
- ADORNO, Theodor W.; BLOCH, Ernst. Qualcosa manca... Sulle contraddizioni dell'anelito utopico. In: BLOCH, Ernst (Org.). *Speranza e utopia*. Tradução de Eliano Zigiotta. Milano: Mimesis, 2022, pp. 56-74.
- ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Tradução de Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1985.
- BAUDELAIRE, Charles. O pintor da vida moderna. In: COELHO, Teixeira (Org.). *A modernidade de Baudelaire*. Tradução de Suely Cassal. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988, pp. 159-212.
- BENJAMIN, Walter. *Rua de mão única*. Tradução de Rubens R. T. Filho e José Carlos M. Barbosa. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- BLOCH, Ernst. *O princípio esperança: volume 1*. Tradução de Nélcio Schneider. Rio de Janeiro: EdUERJ; Contraponto, 2005.
- BLOCH, Ernst. *Speranza e utopia: conversazioni 1964-1975*. Tradução de Eliano Zigiotta. Milano: Mimesis, 2022.
- DESCARTES, René. *Discurso do método*. Tradução de Paulo Neves. Porto Alegre: L&PM, 2015.
- FOUCAULT, Michel. *O governo de si e dos outros: curso no Collège de France (1982 – 1983)*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *A Razão na História: Introdução à Filosofia da História Universal [1822;1830]*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1995.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Princípios da Filosofia do Direito*. Tradução de Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- KANT, Immanuel. *A paz perpétua: Um projeto filosófico*. Tradução de Bruno Cunha. Petrópolis, RJ: Vozes, 2020.
- KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Fernando Costa Mattos. 4. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.
- KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Prática*. Tradução de Monique Hulshof. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016.
- KANT, Immanuel. Conjectures sur les débuts de l'histoire humaine. In: PIOBETTA, Stéphane (Org.). *Kant: la philosophie de l'histoire*. Tradução de Stéphane Piobetta. Paris: Éditions Montaigne, 1947a, pp. 26-45.
- KANT, Immanuel. *Essai pour introduire en philosophie le concept de grandeur négative*. 2. ed. Tradução de R. Kempf. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1991.
- KANT, Immanuel. *Ideia de uma História Universal de um ponto de vista cosmopolita*. 3. ed. Tradução de Ricardo Ribeiro Terra. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011.
- KANT, Immanuel. Le conflit des Facultés. In: PIOBETTA, Stéphane (Org.). *Kant: la philosophie de l'histoire*. Tradução de Stéphane Piobetta. Paris: Éditions Montaigne, 1947b, pp. 163-179.
- KANT, Immanuel. Réponse à la question: qu'est-ce que "les lumières"? In: PIOBETTA, Stéphane (Org.). *Kant: la philosophie de l'histoire*. Tradução de Stéphane Piobetta. Paris: Éditions Montaigne, 1947c, pp. 26-45.
- LUKÁCS, Georg. *História e Consciência de classe: estudos sobre a dialética marxista*. Tradução de Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- LUKÁCS, György. *Para uma ontologia do ser social I*. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Boitempo, 2012.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Manifesto Comunista*. Tradução de Álvaro Pina e Ivana Jinkings. São Paulo: Boitempo, 2010.
- MARX, Karl. *O Capital: crítica da economia política; Livro I: o processo de produção do capital*. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013.

NOTAS

- 1 Lê-se, pois, a título de exemplo: “Eu estimava [...]. Eu me comprazia [...]. Eu reverenciava [...]” (DESCARTES, 2015, pp. 42-43).
- 2 Que o sujeito seja uma questão fundamental para o marxismo, evidencia-se,

- principalmente, mediante o acento conferido à consciência de classe do proletariado. Ver, a esse respeito, *História e consciência de classe* (1923), de Georg Lukács (1885-1971).
- 3 Sobre o conceito de “oposição real”, ver a obra de Kant intitulada *Essai pour introduire en philosophie le concept de grandeur négative*.
 - 4 Em Hegel, nota-se um discurso similar com respeito à guerra, enquanto um meio necessário. Contudo, o idealista especulativo fornece tons ainda mais coloridos e problemáticos à questão bélica, uma vez que já a entrelaça com justificativas de ordem ética, e não apenas enquanto prolegômenos a uma ética futura, destinados, todavia, a desaparecer. Lê-se, então, na sua *Filosofia do Direito*, acerca do “elemento moral da guerra”, que é ela que “assegura a ‘saúde moral dos povos em sua indiferença perante a fixação das especificações finitas, e, tal como os ventos protegem o mar contra a estagnação que os mergulharia em uma indefinida tranquilidade, assim uma paz eterna faria estagnar os povos.’” (HEGEL, 1997, pp. 297-8).
 - 5 Nota-se, de passagem, como os autores neste ponto retomam os argumentos já expostos por Georg Lukács, em *História e Consciência de Classe*, quando o marxista húngaro sublinha que “os fatos ‘puros’ das ciências naturais surgem da seguinte maneira: um fenômeno da vida é transportado, realmente ou em pensamento, para um contexto que permite estudar as leis às quais ele obedece sem a intervenção perturbadora de outros fenômenos. Esse processo é reforçado pelo fato de que os fenômenos são reduzidos à sua pura essência quantitativa, à sua expressão em número e em relações de número. Os oportunistas jamais se dão conta de que faz parte da essência do capitalismo produzir os fenômenos dessa maneira” (LUKÁCS, 2003, pp. 71-72).
 - 6 A este respeito, comenta Marx (2013, p. 147): “O caráter misterioso da forma-mercadoria consiste, portanto, simplesmente no fato de que ela reflete aos homens os caracteres sociais de seu próprio trabalho como caracteres objetivos dos próprios produtos do trabalho, como propriedades sociais que são naturais a essas coisas e, por isso, reflete também a relação social dos produtores com o trabalho total como uma relação social entre os objetos, existente à margem dos produtores. É por meio desse quiproquó que os produtos do trabalho se tornam mercadorias, coisas sensíveis-suprassensíveis ou sociais. A impressão luminosa de uma coisa sobre o nervo óptico não se apresenta, pois, como um estímulo subjetivo do próprio nervo óptico, mas como forma objetiva de uma coisa que está fora do olho. No ato de ver, porém, a luz de uma coisa, de um objeto externo, é efetivamente lançada sobre outra coisa, o olho. Trata-se de uma relação física entre coisas físicas. Já a forma-mercadoria e a relação de valor dos produtos do trabalho em que ela se representa não tem, ao contrário, absolutamente nada a ver com sua natureza física e com as relações materiais que dela resultam. É apenas uma relação social determinada entre os próprios homens que aqui assume, para eles, a forma fantasmagórica de uma relação entre coisas. Desse modo, para encontrarmos uma analogia, temos de nos refugiar na região nebulosa do mundo religioso. Aqui, os produtos do cérebro humano parecem dotados de vida própria, como figuras independentes que travam relação umas com as outras e com os homens. Assim se apresentam, no mundo das mercadorias, os produtos da mão humana. A isso eu chamo de fetichismo, que se cola aos produtos do trabalho tão logo eles são produzidos como mercadorias e que, por isso, é inseparável da produção de mercadorias”.
 - 7 Neste ponto, Adorno retoma um *leitmotiv* hegeliano, exposto, sobremaneira, em *A razão na História*, quando Hegel descreve certas paralisias no Espírito de um povo particular, alegando que, nesses casos, a natureza reassumiu o carro-chefe da dinâmica histórica, motivo pelo qual as aparentes variações e múltiplas configurações da existência não passam de repetições da mesma determinação em forma circular. Em virtude disto, o idealista pôde concluir que, quando isso

ocorre, a sensação reinante é a do *tédio*, posto que “debaixo do sol nada de novo acontece” (HEGEL, 1995, p. 65).

- 8 Como pensava, por exemplo, Walter Benjamin (1987, p. 46), ao declarar que: “Antes que a centelha chegue a dinamite, é preciso que o pavio que queima seja cortado”.
- 9 Segundo os autores, “Na magia existe uma *substitutividade específica*. O que acontece à lança do inimigo, à sua cabeleira, a seu nome, afeta ao mesmo tempo a pessoa; em vez do deus, é o animal sacrificial que é massacrado. [...] É isso que a ciência dá fim. Nela não há nenhuma substitutividade específica: se ainda há animais sacrificiais, não há mais Deus. A substitutividade converte-se na *fungibilidade universal*” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 22, *grifos nosso*).
- 10 Concepção que também dialoga com o conceito de utopia em Bloch, para quem “a utopia concerne ao excedente de um possível no presente, um possível que pode e deve ser procurado no presente, que não é ainda consciente em nós e ainda não vindo a ser no mundo” (BLOCH, 2022, p. 34).
- 11 Não obstante as evidentes discordâncias de Adorno com respeito à admiração do amigo, Ernst Bloch, ante as assim chamadas “utopias técnicas”. Sobre esse assunto, ver a entrevista de ambos intitulada, na tradução italiana: *Qualcosa manca... sulle contraddizioni dell'anelito utopico* (2022).
- 12 A propósito, comenta Adorno em seu curso de 1958 dedicado à dialética: “[...] quando nos deparamos com uma dialética do esclarecimento, ou seja, com uma dialética da racionalidade, de tal sorte que tenhamos de constatar que tudo no itinerário do esclarecimento, na via para o esclarecimento, permanece ligado ao sacrifício e à injustiça, então isso não pode e nem deve significar que deveríamos retroceder a um estágio anterior ao esclarecimento, estabelecer algo como uma zona de proteção de irracionalidades. Significa simplesmente que essas feridas, que o esclarecimento vai provocando, são, ao mesmo tempo, os momentos nos quais o próprio esclarecimento se prova como um esclarecimento ainda parcial, em certa medida ainda não esclarecido o suficiente; apenas quando se persegue, de maneira consequente, o desenvolvimento de seu princípio, poderão essas chagas talvez ser reparadas” (ADORNO, 2022, pp. 453-454).
- 13 Em certa medida, pode-se vislumbrar em Kant uma intuição, mesmo que fraca, da reconciliação sem dominação entre o Espírito e a Natureza. Recordemos que, em seu escrito sobre a História, na passagem relativa à sociabilidade insociável, o autor declara que a natureza não deixa que os indivíduos se entreguem às suas inclinações ociosas que mais se assemelham a um modo de vida pastoril ou, no limite, animal. Contudo, falar de paz perpétua, no contexto em que os meios naturais antagônicos não mais seriam decisivos para o avanço do curso histórico, não seria justamente dar livre curso às tendências naturais dos homens para uma vida refratária ao trabalho estranhado? Tudo se passa como se, no estágio de uma paz realizada, o homem finalmente assumisse as rédeas de sua vida, não mais permitindo que a natureza ditasse, de fora, o que ela acha ser o melhor para a humanidade.