

FACULDADES EST
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA

FÁBIO CÉSAR JUNGES

**TEOLOGIA DESDE A AMÉRICA LATINA:
INTERPRETAÇÃO DAS FISSURAS HISTÓRICAS COM PRETENSÃO DE
VERDADE, EM DIÁLOGO COM THEODOR W. ADORNO**

SÃO LEOPOLDO

2015

FÁBIO CÉSAR JUNGES

**TEOLOGIA DESDE A AMÉRICA LATINA:
INTERPRETAÇÃO DAS FISSURAS HISTÓRICAS COM PRETENSÃO DE
VERDADE, EM DIÁLOGO COM THEODOR W. ADORNO**

Tese de Doutorado
Para obtenção do grau de
Doutor em Teologia
Faculdades EST
Programa de Pós-Graduação em Teologia
Área de concentração: Teologia e História

Orientador: Prof. Dr. Enio Ronald Mueller

SÃO LEOPOLDO

2015

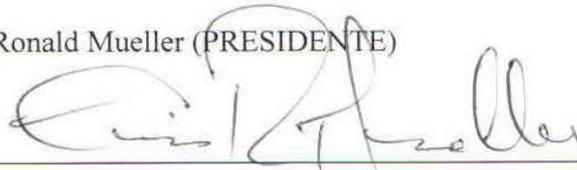
FÁBIO CÉSAR JUNGES

Teologia desde a América Latina: interpretação das fissuras históricas com pretensão de verdade.

Tese de Doutorado
Para a obtenção do grau de
Doutor em Teologia
Faculdades EST
Programa de Pós-Graduação em Teologia
Área de Concentração: Teologia e História

Data de Aprovação: 31 de março de 2015

Prof. Dr. Enio Ronald Mueller (PRESIDENTE)



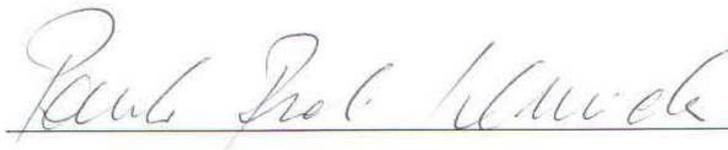
Prof. Dr. Roberto Ervino Zwetsch (EST)



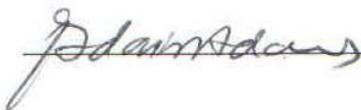
Prof. Dr. Rudolf Eduard von Sinner (EST)



Prof. Dr. Paulo Rudi Schneider (UNIJUI)



Prof. Dr. Adair Adams (UNIJUI)



Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

J95t Junges, Fábio César
Teologia desde a América Latina: interpretação das fissuras históricas com pretensão de verdade, em diálogo com Theodor W. Adorno / Fábio César Junges ; orientador Enio Ronald Mueller. – São Leopoldo : EST/PPG, 2015.
205 p. : il. ; 30 cm

Tese (doutorado) – Faculdades EST. Programa de Pós-Graduação. Doutorado em Teologia. São Leopoldo, 2015.

1. Teologia – América Latina. 2. Adorno, Theodor W., 1903-1969. 3. Hermenêutica. I. Mueller, Enio Ronald. II. Título.

Dedico aos teólogos, pastores, educadores e agentes de pastoral da libertação e a todos com deficiência visual, seja com visão monocular [que é o meu caso] ou total de tantos outros, que historicamente, ao seu modo, miram a desesperança bem nos seus olhos, na expectativa de que a mesma se amalgame em seu contrário.

AGRADECIMENTOS

Ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico,
por subsidiar financeiramente esta pesquisa.

À Esperança
que, em sua astúcia, se esconde em seu contrário.

À minha família,
por ter me “jogado” no mundo da linguagem.

À Diocese de Santo Ângelo,
por possibilitar o exercício do pensamento.

Ao professor Enio R. Mueller,
por suscitar o potencial de confiança recíproca entre orientador e orientando.

Aos colegas Pe. Léo e Pe. Rogério,
por compartilharem uma hermenêutica de confiança.

Aos amigos e amigas,
por demonstrarem o verdadeiro lugar da redenção e da reconciliação.

*Se somente houvesse uma palavra positiva de sua parte, meu caro,
que permitisse uma mesmo que imprecisa visão da verdadeira, da
sociedade a postular.*

(De Thomas Mann para Theodor W. Adorno)

*Se alguma coisa de Hegel e daqueles que o colocaram
sobre os seus pés passou para a minha carne e sangue,
foi a ascese contra o dizer imediato do positivo; uma verdadeira ascese,
acredite-me, pois de minha natureza estaria mais próxima a outra,
a expressão irrefreada da esperança.*

(De Theodor W. Adorno para Thomas Mann).

Por que me abandonaste?

*Os mortos pedem paz inutilmente:
somos filhos e pais da guerra.
Pedem em vão credencial de gente
os muitos condenados da terra.
Seu altar ergue Moloc e sua trama
subjugando senhor o mundo inteiro.
Cala, por medo a verdade. E cala
degolado o amor, como um cordeiro.
E Tu, não dizes nada? Não te inteiras?
Pedes mais cruz ainda? Mais sangue esperas?
Não sabes te impor, amor frustrado?
Que mais exiges da pobre fé?
Deus meu, e nosso e de Jesus: por que
mais uma vez nos tens abandonado?!*

(Pedro Casaldáliga – “Sonetos neobíblicos, precisamente”)

RESUMO

JUNGES, Fábio César. *Teologia desde a América Latina: interpretação das fissuras históricas com pretensão de verdade, em diálogo com Theodor W. Adorno*. São Leopoldo: Faculdades EST, 2015, 205p.

A teologia latino-americana tem sua história e seu lugar na história. Suas intuições fundamentais significaram o assumir do caráter interpretativo da realidade a partir da cruz de Jesus. Tendo sua história e nela o seu lugar, a teologia desenvolvida neste continente necessita ser retomada, a partir de diversos ângulos. Uma nova releitura, com outros pressupostos, à luz da hermenêutica recente com a contribuição específica do pensamento de Theodor Adorno, vem ao encontro da linha de pesquisa “Teologia contemporânea em perspectiva latino-americana”. Adorno não é hermeneuta, tampouco, denomina sua filosofia como hermenêutica. Certo é que sua filosofia é filosofia interpretativa. Isso, porém, não significa que seu programa seja desprovido de elementos hermenêuticos, ou que não tenha contribuições significativas para esse campo e, especialmente, para a teologia latino-americana. Adorno, para além da hermenêutica recente, ajuda a compreender que o “texto” a ser interpretado não possui a verdade absoluta, tampouco é a coisa última, a última palavra. É antes inconcluso, quebrado, paradoxal e em grande medida entregue a “cegos demônios”. A ideia teológica aqui perseguida é, portanto, que ela é interpretação da realidade danificada, sem chave interpretativa segura, enquanto esperança em meio à desesperança. Isso significa, em primeiro lugar, assumir seu caráter interpretativo, enquanto denúncia e suspeita da realidade e do fazer teológico em sua completude, no anseio de se chegar, em segundo lugar, a um pensamento correto e justo, na perspectiva das vítimas inocentes da história, que clamam serem acordadas e restauradas em suas vidas fragmentadas. A teologia desde a América Latina é, neste caso, negativa ou inversa, desde o seu contrário, desde as vítimas, dos rebaixados e condenados. Se há alguma positividade, esta há de aparecer sob o signo da total negatividade, preservada, tão somente, no ato da negação. Este ato, por sua vez, requer uma verdadeira ascese, a fim de que a tentação da palavra positiva não seja mais uma vez dita, preservando o próprio de Jesus, profetizado pelo justo e piedoso Simeão: “ele será um sinal de contradição” (Lc 2,34). Teologia desde a América Latina é sinal de contradição que se dá na sombra da cruz, da hora sexta até a hora nona. A cruz de Jesus é também a cruz da teologia e, se há alguma luz teológica, esta deverá ser projetada em forma de faíscas a partir da escuridão da cruz. Portanto, a desesperança do escândalo da cruz, levada à completude, ou torna a teologia impossível, ou possível como teologia genuinamente interpretativa, com pretensão de verdade, sem chave hermenêutica segura.

Palavras-chave: Teologia. América Latina. Hermenêutica. Realidade. Verdade.

ABSTRACT

JUNGES, Fábio César. *Teologia desde a América Latina: interpretação das fissuras históricas com pretensão de verdade, em diálogo com Theodor W. Adorno*. São Leopoldo: Faculdades EST, 2015, 205p.

Latin American theology has its history and its place in history. Its basic notions are founded on the interpretation of reality from the perspective of the cross. Presently it is in need of being resumed and actualized, especially in the light of recent hermeneutical debates. Our proposal here is that this be done from the point of view of specific contribution of Theodor Adorno to these debates. Adorno is normally not considered a hermeneutical philosopher. He does not name his philosophy "hermeneutic"; but he would insist that his is an interpretative philosophy. His project is certainly not devoid of hermeneutical elements. It is our contention that it has a significant contribution to Latin American Theology in its quest for present relevance. Adorno's philosophy can help to understand that the "text" to be interpreted does not hold any absolute truth. The "text" is anything but unconcluded, broken, paradoxical, open to "blind demons". The texts that try to capture it must be an interpretation of a damaged reality, with no light and no hope, in a "no hope" environment. This means, first, to maintain the interpretative character from a perspective of suspicion, with the expectation to, second, get to a thought of right and justice, guided by the perspective of the victims of history. Theology from Latin America is, in this case, negative and reverse, from its very opposite, from the victims, the demoted and condemned. If there is some positivity, it will appear under a sign of total negativity, preserved only on the negation act. This thinking act needs a really true asceticism, so that the temptation of positive words may be resisted, in line with the words about Jesus in Luke 2, 34: "a sign of contradiction". Theology from Latin America is a sign of contradiction emerging from the the shadow of the Cross, from the darkness of the sixth to the ninth hour. Jesus' cross is also theology's cross. Any possible light in theology shall have the form of sparks through the cross's darkness. The desperation of the Cross's scandal, taken to completeness, may turn in its opposite. This is the only hope for theology as genuine interpretative theology, with no hold on claims of absolute truth, with no secure hermeneutical key.

Keywords: Theology. Latin American theology. Hermeneutics. Interpretation of reality. Truth.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Homem Vitruviano	14
Figura 2 – Hermes	21
Figura 3 – A Dupla Cerca de Auschwitz	61
Figura 4 – Angelus Novus	86
Figura 5 – Mural Pela Justiça	120

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
1 FILOSOFIA E TEOLOGIA HERMENÊUTICA	22
1.1 “Porque a vida produz formas, que o conhecimento <i>de outrem</i> se torna possível”	25
1.2 “Compreender é um modo de ser, o modo desse ser que <i>existe compreendendo</i> ”	30
1.3 “No texto o sujeito encontra uma <i>proposta de mundo</i> ”	38
1.4 “Não conhecemos <i>história que não viva de uma origem</i> . Também não há <i>origem sem história e como interpretação dessa história</i> ”	47
2 CONDIÇÕES PARA UMA HERMENÊUTICA SEM CHAVE INTERPRETATIVA SEGURA	62
2.1 “A filosofia de Hegel <i>murmura</i> ”	65
2.2 “Não poderia não só se dar <i>nenhuma utopia</i> , como também nenhum tipo de pensamento”	74
2.3 “ <i>Só em vestígios e destroços</i> que ela preserva a esperança de um dia chegar à realidade correta e justa”	89
2.4 “A ideia da ciência é pesquisa, a <i>da filosofia é interpretação</i> ”	101
2.5 “Uma dessas coisas em comum é, certamente, o conceito de <i>filosofia como interpretação</i> ”	113
3 TEOLOGIA E INTERPRETAÇÃO	121
3.1 “O <i>caráter circular dessa interpretação</i> significa que cada realidade nova obriga a interpretar de novo”	126

3.2 “ <i>Dar voz ao sofrimento é condição de toda verdade</i> ”	129
3.3 “ <i>A suspeita de que a realidade à qual se serve não é aquela que crescerá</i> ”	133
3.4 “ <i>Quem crê em Deus, por isso mesmo, não pode crer nele</i> ”	140
3.5 “ <i>Somente sem imagem que se poderia pensar o objeto em sua integridade</i> ”	148
CONCLUSÃO	160
REFERÊNCIAS	167
APÊNDICE A – Texto apresentado na defesa da tese	180
ANEXO A – Crônica: biografia resumida de Adorno	185
ANEXO B – Círculo hermenêutico descrito por Juan Luís Segundo	203

INTRODUÇÃO

Uma história tem começo? [...]. Você, no meu lugar, contava o fim no início? O início no fim?

(Charles Kiefer – “Quem faz gemer a terra?”).

Consciente de que não posso separar-me do meu tempo, decidi fazer corpo com ele.

(Albert Camus – “O mito de Sísifo”).

A partir do final do século XIX e início do século XX, a categoria histórica se tornou relevante e imprescindível para todo pensamento, seja abstrato ou empírico. Não há saber ou pensamento que se possa situar fora de determinado tempo e espaço. Contra o próprio pensamento cartesiano, que havia situado apenas a *res extensa* sob as coordenadas espaciais e temporais, o pensamento do século XX situa também a *res cogitans* sob estas coordenadas, que passam a ser decisivas para todo pensamento¹.

Todo saber ou pensamento se dá a partir de conceitos. O conceito é histórico, nasce num determinado horizonte histórico e sua evolução, seu alcance e sua limitação são condicionados pelo tempo. A percepção dos horizontes que envolvem o conceito, enquanto espaços temporais ou circunstâncias primeiras que desencadeiam o pensar filosófico, não pode ser negligenciada por um pensar que hoje se pretenda atual².

¹ A “metodologia” adotada no desenvolvimento da introdução e de todo o texto segue uma “lógica” muito própria, que também é própria de Adorno. Em primeiro lugar, foge do esquema tradicional com seu caráter sistemático, que facilmente se torna sistema, radicalmente questionado ao longo da tese. Em segundo lugar, assim como em muitas obras musicais clássicas, que já na introdução apresentam o todo da obra, mas que é compreendido somente no desenvolvimento da mesma, o resumo e a introdução da tese apresentam o conteúdo todo, a um só golpe.

² A origem do próprio objeto de pesquisa desta tese se deu nesta perspectiva. A questão hermenêutica foi pesquisada desde as graduações em filosofia e em teologia. Enquanto nos estudos de filosofia a atenção esteve voltada para a compreensão da hermenêutica ricoeuriana, na graduação em teologia a atenção se voltou para a recepção da hermenêutica na teologia, caracterizando-se como passagem da dogmática à hermenêutica. A dissertação de mestrado em teologia, por sua vez, procurou esclarecer o estatuto teórico da teologia da libertação por meio de um estudo histórico-sistemático de Clodovis Boff. Além dos estudos diretamente relacionados com o objeto de pesquisa da dissertação de mestrado, foram desenvolvidos estudos em grupo de

Com a crise do paradigma moderno nasce a necessidade de retomar a reflexão sobre o conceito *subjectum* (fundamento), com o objetivo, entre outros, de lançar faíscas de um novo pensar atual, se é que ainda seja possível. Neste horizonte, situa-se a hermenêutica do século XX e o pensamento de Adorno, além de várias outras inflexões de pensamento que visam tematizar a crise do pensamento moderno. As conclusões são diversas e antitéticas, mas o objetivo é o mesmo: contextualizar e elucidar o tempo que se vive, de modo mais específico, o *subjectum* desse tempo. Para além do resultado dessas tentativas, o que se verifica é um indício de tensão no paradigma moderno por meio das várias e heterogêneas interpretações objetivadas.

Estas elaborações conceituais do século XX, que têm como problemática mais urgente a questão do *subjectum*, estão expressas na moderna relação entre sujeito e objeto. Para compreender melhor esta relação, ponto de partida da problematização desta tese, é preciso partir, primeiro, do sentido *etimológico* e, em seguida, do sentido *histórico* de sujeito, a partir da pergunta: o conceito sujeito sempre foi compreendido como atualmente é compreendido? Originário do grego *subjectum* e do latim *substratum*, sujeito significa “aquilo que reúne todas as coisas para fazer delas uma base, um envasamento”³. Portanto, em sua etimologia, sujeito é fundamento: jogado (*-jectum*) sobre (*sub-*). É a sustentação para as movimentações humanas. Metaforicamente, sujeito é o que fundamenta a fala, o agir, a práxis, a pesquisa.

Se a categoria sujeito for situada sob as coordenadas espaciais e temporais, então é possível destacar momentos de sua formação e constituição, não apenas no sentido de tempo histórico. No período denominado grego, o sujeito é compreendido como a totalidade. O ser humano faz parte de uma totalidade e esta totalidade é que subjaz. “Não havia *Cogito* para os gregos: o homem não ‘olhava o mundo; para os gregos é antes o homem que é olhado pelo ente, compreendido, contido e desse modo trazido em e pela abertura do ente”⁴. Uma perspectiva que analisa a história ocidental por meio de paradigmas considera este momento como paradigma da objetividade e encontra na *filosofia* a ciência que melhor explica e compreende a

pesquisa (NEFT) sobre o pensamento filosófico de Theodor Adorno. Do estudo simultâneo de Adorno, de C. Boff e da hermenêutica resultou o objeto de pesquisa da tese.

³ RICOEUR, Paul. *Do texto à acção*. Lisboa: Rés, 1989.

⁴ RICOEUR, 1989, p. 224.

realidade. Deste modo, a filosofia orientada para o cosmo ganha uma nova nuance: a ontológica.

Na era cristã, o esquema permanece basicamente o mesmo. O platonismo é reinterpretado e desta reinterpretação nasce o novo fundamento ontoteológico do real: Deus. Aqui aparece um ponto de convergência entre metafísica e o cristianismo. A palavra divina diz e acontece; não há cisão entre o dizer e o fenômeno. Nesta compreensão, Deus se apresenta como uma entidade à parte desta totalidade, ao mesmo tempo que a fundamenta. Em toda a Idade Média, o sujeito é Deus e encontra na *teologia* a ciência que melhor explica e compreende a realidade. A teologia, neste paradigma de compreensão, torna-se a “mãe de todas as ciências”.

No início da modernidade, há uma virada copernicana na compreensão de sujeito. Pela primeira vez na história, o sujeito passa a ser identificado com o eu. “Aquilo que acontece com Descartes, é que o homem se torna o primeiro e real *subjectum*, o primeiro e real fundamento. Produz-se, assim, uma espécie de cumplicidade, de identificação entre as duas noções do *subjectum* como fundamento e do *subjectum* como eu (je)”⁵. A partir desta cumplicidade e identificação, o ser humano passa a ser o suporte do seu próprio discurso e ação. Para Descartes, o único fato não suscetível de dúvida é o fato imediato de duvidar. E a dúvida metódica conduz a uma certeza e/ou a uma verdade indubitável: “eu penso”. Para Descartes, o *cogito* passa a garantir a fundação, ou melhor, ele é a fundação última da qual não se pode duvidar. Portanto, a subjetividade (*cogito*) é introduzida como *subjectum*, rompendo-se com o fundamento ontoteológico medieval.

A divisão do mundo em duas substâncias, a coisa extensa e a coisa pensante, abre o caminho para o pensamento moderno. A espacialização e quantificação do mundo como coisa extensa abriu propriamente as portas para a matematização da natureza. Se esta dicotomia do ser conduziu para a afirmação da subjetividade, do “Eu Penso”, das filosofias da consciência, no que tange às ciências, ela estabeleceu a quantificação do ser, a possibilidade de medir o mundo e calculá-lo⁶.

⁵ RICOEUR, 1989, p. 224.

⁶ STEIN, Ernildo. *Melancolia*: ensaios sobre a finitude no pensamento ocidental. Porto Alegre: Movimento, 1976, p. 104-105.

O indivíduo humano moderno é o sujeito que produz verdades a partir da análise, do cálculo e da observação (racionalidade) de um determinado objeto (o jogado, o fenômeno). Se antes a verdade era concebida como resultante da totalidade ou da revelação divina, agora ela é produzida pela racionalidade humana. É estabelecida como verdade aquilo que passa pelo crivo da razão humana. Na modernidade, portanto, o ser humano (subjectum) é “res cogitans” (coisa pensante) que produz verdades por meio da análise, do cálculo e da observação da “res extensa” (coisa extensa). A obra de Leonardo da Vinci, *Homem Vitruviano*, é a melhor expressão artística desta nova racionalidade.

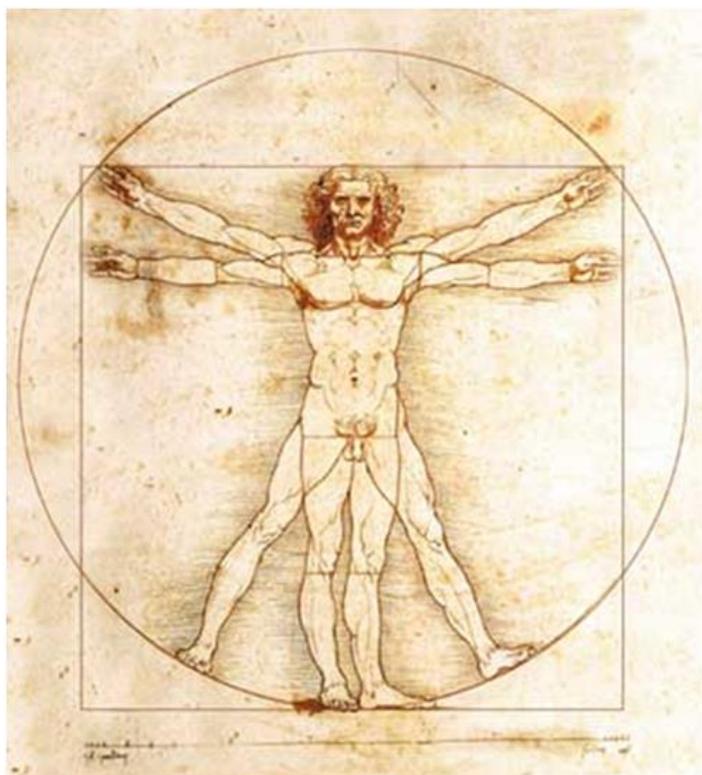


Figura 1 – Homem Vitruviano

Fonte: <<http://academiadefilosofia.org/publicacoes/olhar-filosofico/o-homem-vitruviano-leonardo-da-vinci>>

Como paradigma, este novo modelo é concebido como sendo da subjetividade e, em detrimento das ciências histórico-hermenêuticas, encontra nas ciências *empírico-analíticas* o modelo de compreensão e explicação da realidade. Na modernidade, “o ente é conduzido perante o homem como aquilo que é objectivo

e aquilo de que ele pode dispor. Segundo esta análise, o *cogito* não é uma verdade intemporal, pertence a uma idade, à primeira para a qual o mundo constitui quadro”⁷.

Neste contexto, a questão do *cogito* ganha, ainda, nova nuance: a epistemológica. Para Kant, “[...] no conhecimento a priori não se pode acrescentar aos objetos nada a não ser o que o sujeito pensante retira de si mesmo”⁸. O sujeito é portador das faculdades *a priori*, por isso determina (apreende e define) o objeto. Nessa lógica, o objeto não possui predicados, a não ser aqueles que o sujeito lhe atribui. Na distinção epistemológica entre sujeito e objeto, abre-se a possibilidade de aquele dominar e devorar este. O idealismo alemão, neste sentido, é radicalização das premissas kantianas, elevando às últimas consequências o abismo entre sujeito e objeto, proclamando a primazia do sujeito transcendental sobre o sujeito empírico. “Enquanto o fundamento é enunciado, ele está em poder do sujeito que o enuncia e o aceita como válido: toda a realidade é reduzida ao sujeito, não existe nela mais nada a ser como tal”.⁹

O paraíso terrestre, contudo, que deveria ser construído tendo o humano como fundamento (sujeito), desembocaria em algo como *Auschwitz*. Aos poucos, antes das guerras, surgem das mais diversas áreas, inclusive das ciências empírico-analíticas, questionamentos radicais do humano como *subjectum*. Freud, um dos mestres da suspeita, estende a suspeita diretamente sobre o fundamento: o sujeito não sabe de si. Para Freud, existem forças internas e ocultas que fazem com que o sujeito diga alguma coisa, mas que já é recado de outra coisa. No âmbito da música, no início do século passado, Igor Stravinski trazia a “Sagração da Primavera”, colocando em pauta um novo arranjo dialético entre civilização e barbárie. Incompreendida, criticada, vaiada, a “Sagração da Primavera” apareceu como eco musical da crise do sujeito moderno. Já o artista plástico Pablo Picasso, com uma peculiar característica de descentralização, mostra a decomposição do ser humano moderno. Concebida, muitas vezes, como pseudo-obra de arte, Picasso revela com ela que o sonho moderno terminou.

No âmbito das ciências empírico-analíticas, o matemático Nicolai Lobachevsky, conhecido como o “Copérnico da Geometria”, foi o primeiro

⁷ RICOEUR, 1989, p. 224.

⁸ KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. São Paulo: Abril Cultural, 1983, p. 14.

⁹ VATTIMO, Gianni. *Diálogo com Nietzsche*. São Paulo: Martins Fontes, 2010, p. 113.

matemático a publicar uma descrição de uma geometria não euclidiana, desenvolvendo a geometria hiperbólica. Já o físico Heisenberg vai dizer que o sujeito observante influencia diretamente no fenômeno observado, tornando-se ilusória a pretensão objetivista das “descobertas” científicas. Para Heisenberg, o que se tem é uma descrição possível do fenômeno observado, realizada e descrita por determinado sujeito que, ao analisar o “objeto” investigado, já o modifica consideravelmente, podendo seus resultados finais se apresentar bem diferentes quando observado por outro sujeito histórico. Ainda, no âmbito da física, é encontrada a conhecida teoria da relatividade de Einstein, com o desenvolvimento do tempo relativo e da curvatura do espaço.

Estes são apenas alguns exemplos que revelam a insustentabilidade dos pressupostos epistemológicos da *ratio autônoma* moderna e, conseqüentemente, da filosofia e da teologia arquitetadas sobre essa base. O projeto moderno da *Aufklärung*, mal compreendido ou mal interpretado, desembocou no horror de *Auschwitz*¹⁰. A humanidade, portanto, atingindo sua maioridade, envolveu-se no horror, e este é apenas um indicativo da necessidade da pergunta determinada pelas condições de possibilidade de um pensamento correto e justo. Neste horizonte, o norte da inflexão de pensamento que mergulha no debate acerca do *subjectum*, traçando os seus pressupostos teóricos, apresenta-se praticamente como um caminho incontornável.

Em termos teóricos, as discussões filosóficas tendem, atualmente, a rejeitar a perspectiva do *subjectum* moderno e a assumir a linguagem enquanto perspectiva alternativa. Também a literatura hermenêutica pode ser lida nessa perspectiva, que tem sua emergência no contexto de valorização da historicidade, constituindo-se a partir do primado da linguagem, sem, contudo, dispensar a referência à subjetividade e à interpretação. Se a questão da historicidade ainda não se encontra tão presente em Schleiermacher, é em Dilthey que a mesma recebe contornos intransponíveis para a hermenêutica de modo particular e para as ciências de modo geral. E com Heidegger a história e o tempo recebem uma compreensão nova. Não é algo em que alguma coisa acontece e vai marcando uma história enquanto uma

¹⁰ *Auschwitz* é tomado aqui como paradigma de interpretação e compreensão de tantos outros holocaustos, como: Hiroshima e Nagasaki, Palestina, etc.

sucessão de fatos. O conhecimento, a verdade e o pensamento se dão na temporalidade.

Assim, também, o pensar adorniano se torna acessível pelo entendimento do tempo e do espaço do pensador. A categoria de esclarecimento constitui um arco temporal que liga o início da modernidade com o tempo de Adorno, isto é, do esclarecimento até a modernidade tardia. Esta traz em seu núcleo o esgotamento dos ideais modernos e, conseqüentemente, da modernidade. É sob esse arco que se situa a reflexão de Adorno. Conforme Mueller, “é nesse período da história, mais que qualquer outro, que Adorno pesquisou e procurou compreender, em sua busca por compreender o incompreensível horror do presente e a ele se opor, na medida do possível”¹¹.

Estes elementos todos recebem contornos próprios na teologia desenvolvida na América Latina, conhecida como teologia da libertação. Os contornos teóricos, contudo, encontram-se mais próximos do pensamento marxista, especialmente em se tratando de leitura da sociedade e do mundo em geral, e do pensamento hermenêutico no que diz respeito à leitura da Palavra de Deus. A presente tese, por sua vez, traça coordenadas teóricas para uma teologia desde a América Latina, por meio de uma leitura da hermenêutica a partir da dialética negativa adorniana, a fim de extrair elementos teóricos que possibilitam mais uma vez repensar o já pensado em termos teológicos de fundamentação do conhecimento.

Portanto, a marca indelével desta tese é a ideia de interpretação, fruto da exigência de um autêntico pensar num tempo singular em que o mesmo se encontra sob constantes ameaças. A discussão, aos poucos, evidencia um novo pressuposto epistemológico em resposta à *ratio autônoma*, à tradição e aos riscos de reducionismos. A partir dessa problemática maior, é posto o problema central desta pesquisa, uma questão razoável, atual e vital, tomada de empréstimo do filosofar adorniano: “e, na verdade, depois do fracasso dos esforços em prol de uma filosofia

¹¹ MUELLER, Enio R. *Filosofia à sombra de Auschwitz: um dueto com Adorno*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2009, p. 11.

grande e total, se apresenta uma forma mais singela: se a filosofia é absolutamente atual”¹².

Aqui cabem, então, problematizações consequentes: existe a possibilidade de um novo começo? Qual a possibilidade da constituição de um novo *subjectum*? Para o idealismo e a fenomenologia, seria possível. Heidegger, tomado aqui como exemplo, acreditava num novo começo, expresso na “necessidade de uma repetição explícita da questão do ser”¹³, caída no esquecimento. Para Adorno, contudo, a reivindicação à totalidade do real encontra-se atingida na raiz: “toda filosofia, que, nos dias de hoje, não depende da segurança da situação espiritual e social existente e sim da verdade, se vê em confronto com o problema da liquidação da própria filosofia”¹⁴. Diante destes fracassos, inclusive do fracasso das últimas tentativas, a filosofia e, por extensão, a teologia ainda são possíveis? Se possíveis, em que sentido se pode falar de teologia hoje? A filosofia e a teologia ainda são atuais? É desta problemática mais ampla que a tese pretende participar.

A partir dessa problemática se constitui o modo hermenêutico de filosofar e de compreender, bem como, desta se constitui o problema norteador do filosofar adorniano. Por isso, o exercício de pensamento aqui assumido é o da interpretação. Este é assumido enquanto retomada da filosofia hermenêutica, desembocando na teologia hermenêutica. Esta retomada traz consigo, contudo, a necessidade de considerar alguns elementos não assumidos em sua radicalidade pela hermenêutica recente e que poderão ser encontrados em Adorno.

Para Adorno, atualidade tem sentido de possibilidade. Portanto, o fim da metafísica, a utopia do idealismo e a dissolução da filosofia nas ciências particulares não são o fim da filosofia, apesar de colocá-la diante de sua ruína. Crise que tem dupla polaridade: positiva e negativa. Negativa por ser um perigo vital para a filosofia. Positiva diante do fim, de onde podem saltar faíscas de consciência da

¹² ADORNO, Theodor W. Die Aktualität der Philosophie [1931]. In: ADORNO, Theodor W. *Gesammelte Schriften*, v. 1. Berlim: Suhrkamp Verlag e Digitale Bibliothek, 2003, p. 331. “Ob Philosophie selber überhaupt aktuell sei”.

¹³ HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1967, p. 2. “Die Notwendigkeit einer ausdrücklichen Wiederholung der Frage nach dem Sein”.

¹⁴ ADORNO, Theodor W. Die Aktualität der Philosophie [1931]. In: ADORNO, v. 1, 2003, p. 331. “Jede Philosophie, der es heute nicht auf Sicherheit des bestehenden geistigen und gesellschaftlichen Zustandes, sondern auf Wahrheit ankommt, sieht sich dem Problem einer Liquidation der Philosophie selber gegenüber”.

situação da filosofia, que se revelam em esperança em meio à desesperança. Portanto, Adorno vê uma dupla tarefa para a filosofia, a saber, a primeira de romper com os pressupostos da filosofia idealista por meio da crítica determinada, e a segunda de interpretar os menores fios da realidade danificada, o que exige um enxerto da hermenêutica na dialética negativa.

Trata-se do pressuposto filosófico de Adorno da interpretação da realidade danificada em vista de uma realidade justa e correta. À luz desta retomada histórica da hermenêutica, é introduzida a noção adorniana de programa filosófico. Inicialmente a compreensão adorniana de programa deve ser bem entendida a fim de não confundir com a concepção moderna que tem como escopo trazer à luz dados claros e distintos por meio da tríade: análise, cálculo e observação.

Todo este diálogo há de culminar em pressupostos de uma teologia desde a América Latina expressa em três movimentos, com a seguinte definição teológica: *primeiro*, de que ela é interpretação e *apenas interpretação*, mas colocada pela pergunta e busca pela verdade; *segundo*, o objeto desta interpretação é a *realidade*, entendida também de modo determinado, como sensibilidade e confiança recíproca entre seres humanos e coisas; *terceiro*, a interpretação da realidade é feita numa *perspectiva* própria da teologia: a esperança que se revela como *desesperança*.

Portanto, a definição de teologia como interpretação da realidade do mundo à luz de uma esperança que se apresenta como *desesperança*, referenciada numa perspectiva de redenção bem ao estilo do pensamento judaico e adorniano, poderá ser de grande valia para uma teologia desde a América Latina que, desde o seu início, procurou uma articulação teológica a partir da desesperança da realidade latino-americana. Considerando estes elementos, a tese está dividida em três movimentos de pensamento dialeticamente articulados.

No primeiro capítulo, são colocados em movimentos os principais conceitos da filosofia hermenêutica e da teologia hermenêutica. Este primeiro movimento é uma introdução do que se encontrará posteriormente, enquanto resgate dos principais elementos das discussões da história recente da hermenêutica e sua influência na teologia do século XX. A tentativa interpretativa é fazer com que no jogar e brincar dos conceitos os limites sejam evidenciados, apesar de nem sempre ditos, bem na perspectiva adorniana, a fim de que nos movimentos consequentes

possam ser encontradas novas formas de experienciar, interpretar e vivenciar a realidade não dotada de sentido e de intencionalidade.

O segundo capítulo trabalha diretamente o pensamento adorniano na perspectiva daquilo que se espera encontrar mais adiante, isto é, na articulação de uma teologia desde a América Latina. No diálogo com Bloch e com Hegel, é desenvolvida a compreensão adorniana de dialética negativa e de interpretação da realidade enquanto articulação de uma hermenêutica que se dá no olhar audacioso para as pequenas coisas, para o fragmentário, para o destituído de sentido e de intencionalidade. O menor e mais insignificante dos fios, que poucos olhos estão dispostos a encarar, poderá ser fundamental para completar a trama interpretativa. A trama completada, contudo, esvai-se ao mesmo tempo em que é finalizada. Isto significa que a tarefa do pensar audacioso não se dá a partir de um princípio primeiro nem na perspectiva de um princípio último. Assim, poderá ainda haver uma chance para o pensar diante de sua liquidação como filosofia primeira e última.

Por fim, no último capítulo, considerando os passos anteriormente articulados, são expostos em constelação os conceitos da história recente da hermenêutica em diálogo com a dialética negativa adorniana e com a teologia da libertação desenvolvida na América Latina. Num primeiro momento, após um breve situar histórico e contextual da teologia da libertação, é desenvolvida a contribuição específica de Adorno no que diz respeito ao círculo hermenêutico apresentado por Juan L. Segundo. Ao longo do círculo, em seu caráter dialético, a teologia é novamente convidada a se confrontar com o limite da cruz de Jesus. Em meio à sombra da cruz, a teologia é colocada diante de sua liquidação. Se ela ainda for possível, será enquanto o cintilar de fagulhas interpretativas com pretensão de verdade, sem chave interpretativa pré-determinada.



Figura 2 – Hermes

Fonte: Elaboração própria

1 FILOSOFIA E TEOLOGIA HERMENÊUTICA

Estamos condenados à interpretação, à Hermenêutica.

(Ernildo Stein – “Aproximações sobre Hermenêutica”)

O que me interessa é a “interpretação” enquanto dá à palavra uma vida que ultrapassa o instante e o lugar nos quais ela foi pronunciada ou transcrita.

(George Steiner – “Depois de Babel”)

Atualmente, há uma série de perspectivas filosóficas que questionam os pressupostos do pensamento moderno, principalmente no que diz respeito às questões direcionadas ao mote da fundamentação. Dentre elas, destacam-se a filosofia analítica da linguagem, a estruturalista, a hermenêutica. Adorno, historicamente não integrado na perspectiva hermenêutica, constitui-se em um grande expoente no que tange aos questionamentos da fundamentação filosófica moderna.

O pensamento de Adorno é hermenêutico, o que significa dizer que o próprio pensamento se tornou interpretação. Não se trata, em Adorno, de procurar uma teoria geral da interpretação nem de dotar as ciências do espírito de um método tão rigoroso quanto o das ciências da natureza. Ao invés de elaborar uma teoria geral da interpretação ou um método rigoroso de investigação que possibilitasse chegar ao conhecimento seguro, Adorno assume um caminho mais longo e árduo, mas que é possibilidade de todo o conhecimento: a dialética negativa.

Conhecedor da tradição recente da hermenêutica e da filosofia hermenêutica heideggeriana em particular, Adorno se constitui em crítico de Heidegger. Heidegger, preocupado em reeducar o olhar, não pretende reforçar as ciências do espírito em face às ciências da natureza, mas sim cavar sob o conhecimento científico, a fim de chegar a uma ontologia da compreensão. Pretendeu alcançar uma camada de experiência anterior à relação sujeito-objeto. Contudo, Heidegger realizou, segundo Adorno, uma súbita inversão, voltando novamente o pensamento à ontologia.

Para Adorno, a compreensão heideggeriana, que praticamente orientou a hermenêutica posterior, inclusive a teológica, tem se ocupado com questões preliminares do pensamento e da reflexão, sem se ocupar com dimensões da realidade humana carentes de sentido. A passagem pelo debate recente da hermenêutica aqui realizada é uma preliminar necessária, uma vez que, no confronto teórico com Adorno, a hermenêutica poderá novamente ser levada a seus limites, enquanto questionamento da tentação de ser novamente filosofia primeira, exigindo que ela volte, mais uma vez, o seu olhar aos detalhes, às singularidades e ao singelo que manifestam centelhas da existência humana e do mundo em geral.

Diante disso, a preocupação primeira deste capítulo é de apresentar a questão do compreender e do interpretar desenvolvido ao longo da tradição hermenêutica, especialmente na perspectiva interpretativa de Ricoeur¹⁵, com a intenção de elucidar como se deu a evolução hermenêutica no que diz respeito à compreensão, à subjetividade, à linguagem e, acima de tudo, ao chegar à hermenêutica teológica, a fim de que a mesma possa ser repensada a partir da dialética negativa desenvolvida por Adorno.

Em outros termos, busca-se, por assim dizer, realizar uma evocação histórica da problemática hermenêutica a fim de que seja possível visualizar o longo caminho percorrido e as transformações sofridas. É necessário realizar este longo percurso para poder situar o pensamento de Adorno em meio à hermenêutica moderna, uma vez que ele fez filosofia com a tradição, repensando o já pensado, para pensar o ainda não pensado. Ou seja, a estreiteza da condição humana, para ele, exige que, em primeiro lugar, cada sujeito se *oriente* em determinada situação e, apenas num segundo momento, dê a sua contribuição para a história da humanidade.

Compreender a realidade e a nós mesmos pressupõe e implica tomar consciência de que a compreensão possui um nexos originário com o tempo e o espaço. Uma filosofia hermenêutica é uma filosofia que assume todas as exigências deste longo trajeto de mediação pela tradição e que, ao mesmo tempo, renuncia toda e qualquer pretensão de uma mediação total. Além de possibilitar uma nova

¹⁵ A partir de outro ponto de partida, a pesquisa sobre o debate recente da hermenêutica foi publicado na obra JUNGES, Fábio César; ADAMS, Adair. *Hermenêutica pela história da hermenêutica*. Jundiaí: Paco, 2013, p. 13: "Fazemos hermenêutica pela história da hermenêutica, enquanto acontecimento de linguagem que se constitui em uma tradição pela qual os seres humanos formam seu mundo comum."

visão da realidade, a tradição possibilita novas possibilidades de ser. A pretensão primeira, portanto, é de explicitar o desenvolvimento do que significa compreender e interpretar ao longo da tradição hermenêutica, a partir de quatro movimentos de reflexão.

O primeiro deles tem como preocupação a história recente da hermenêutica. Trata-se de um nível epistemológico, no qual o compreender é simplesmente um modo de conhecer. A pergunta que fundamenta o pensamento de Schleiermacher e Dilthey é justamente sobre que condição um sujeito cognoscente pode compreender um texto ou a história. Esta pergunta, portanto, revela o caráter epistemológico da hermenêutica. Num segundo movimento, abordando Heidegger e Gadamer, contempla-se a segunda preocupação da hermenêutica. Não se trata de um aprofundamento da questão como compreender um texto ou a história, mas de uma súbita inversão, em que a pergunta fundamental passa a ser: o que é compreender cujo ser consiste em compreender?

Depois deste longo percurso, num terceiro movimento, coloca-se diretamente no contributo hermenêutico de Ricoeur. Este, filosofando com o já pensado pela tradição, busca realizar o retorno da ontologia para a epistemologia. Isto é, quer debater questões epistemológicas sem perder a densidade ontológica. Nesse sentido, pretende Ricoeur uma revisão crítica do *cogito* cartesiano e sua retomada pela linguagem, não concebida como um conjunto de signos fechados em si mesmo, mas enquanto referida à existência. Além de destacar a crítica ao *cogito* e uma breve discussão da hermenêutica com as correntes filosóficas que concebem a linguagem como sistema fechado, apresenta, ainda, a retomada do sujeito pelo texto, operando, dessa forma, a mais radical despossessão de si mesmo. Concretizando-se, assim, a pretensão ricoeuriana, segundo a qual, a ontologia não seria separável da interpretação.

Por fim, um quarto e último movimento explicita a recepção da filosofia hermenêutica na teologia, aqui compreendida como a virada hermenêutica da teologia. Este itinerário de resgate da discussão é fundamental para o acesso do pensamento de Adorno com a história recente da hermenêutica, tendo em vista sua contribuição específica, com o olhar para as fissuras da história, para a realidade danificada, sempre na perspectiva da dialética negativa, num esforço ascético para não dizer a palavra positiva.

1.1 “Porque a vida produz formas, que o conhecimento de outrem se torna possível”

A história da hermenêutica, vale dizer a história recente da hermenêutica, é dominada por duas preocupações. A primeira é de alcançar uma ideia geral a partir de questões regionais. A segunda procura situar o compreender no horizonte mais amplo da compreensão. Destaca-se, neste momento, a primeira destas preocupações, que atinge diretamente o pensamento de Schleiermacher e Dilthey, mas, sobretudo, daquele. Diz respeito, portanto, ao alargamento progressivo da visada hermenêutica, a tal ponto que as hermenêuticas regionais sejam incluídas numa hermenêutica geral. Trata-se de uma preocupação, basicamente, epistemológica da hermenêutica.

Até Schleiermacher, o termo hermenêutica tinha sempre um sentido especial, referindo-se à compreensão e explicação de textos normativos. Isto se evidencia claramente quando Schleiermacher, em Conferências de 1819, enuncia o seu objetivo fundamental, a saber, de pensar uma hermenêutica geral como arte da compreensão. “*A hermenêutica enquanto arte de compreensão ainda não existe universalmente, mas somente várias hermenêuticas especiais.*”¹⁶ O que há, antes de Schleiermacher, são “ferramentas teóricas” que possibilitam resolver problemas particulares de textos clássicos, sagrados e jurídicos. Conforme a diversidade de textos, também varia o trabalho da interpretação, “com vistas à solução de problemas de compreensão de uma determinada área”¹⁷.

A pretensão de Schleiermacher é de superar esta perspectiva. Trata-se, assim, de um movimento de desregionalização que “começa com o esforço de extrair um *problema geral* da atividade de interpretação”¹⁸. Se Schleiermacher pretende uma hermenêutica geral, então é necessário que se eleve a hermenêutica acima das regras particulares determinadas para textos específicos, a fim de que se torne possível discernir as operações comuns aos dois principais ramos da hermenêutica, a filologia e a exegese. Vale ressaltar, contudo, que para uma

¹⁶ SCHLEIERMACHER, Friedrich D. E. *Hermenêutica e crítica*. Ijuí: UNIJUÍ, 2005, 91.

¹⁷ RUEDELL, Aloísio. *Da representação ao sentido: através de Schleiermacher à hermenêutica atual*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000, p.18.

¹⁸ RICOEUR, Paul. *Interpretação e ideologias*. Rio de Janeiro: F. Alves, 1977, p. 20, grifo próprio.

hermenêutica geral, não bastava somente elevar a hermenêutica da particularidade das regras, mas também da particularidade dos textos, entre os quais são aplicadas as regras.

Schleiermacher não se limita mais a uma simples coleção de regras desarticuladas, mas subordina as “regras particulares da exegese e da filologia à problemática geral do compreender”¹⁹. Constitui-se em uma reviravolta análoga àquela realizada por Kant na ordem da filosofia da natureza, invertendo a relação entre uma teoria do conhecimento e uma teoria do ser, onde é medida a “capacidade do conhecer antes de se enfrentar a natureza do ser”²⁰. Com Schleiermacher, portanto, surgia a necessidade de examinar o ato fundante de toda a hermenêutica: o ato da compreensão. A hermenêutica não mais se dedica à clarificação dos vários problemas práticos na interpretação de textos diferentes, mas toma o ato da compreensão como seu verdadeiro ponto de partida. Schleiermacher, portanto, põe como questão geral e ponto de partida filosófico para a sua hermenêutica: quais as condições de possibilidade da compreensão?

Este projeto hermenêutico de Schleiermacher, que procura descrever as condições da compreensão, é portador de uma dupla marca: romântica e crítica. “Romântica por seu apelo a uma relação viva com o processo de criação e crítica por seu desejo de elaborar regras universalmente válidas de compreensão.”²¹ Sua face romântica se dá na tentativa do intérprete, ao se pôr no horizonte criativo da obra, compreender determinado autor de tal modo que possa ser melhor compreendido do que ele mesmo se autocompreendeu. Sua face crítica se revela enquanto contraponto à hermenêutica iluminista que se baseava na ideia de prática natural da compreensão, isto é, de que a compreensão se produz por si mesma e, conseqüentemente, a tarefa ou o esforço da hermenêutica seria apenas de evitar o mal-entendido. Ultrapassando a clássica preocupação interpretativa de que “há hermenêutica, onde houver não-compreensão”²², Schleiermacher parte da

¹⁹ RICOEUR, 1977, p. 20.

²⁰ RICOEUR, 1977, p. 20.

²¹ RICOEUR, 1977, p. 21.

²² SCHLEIERMACHER, Friedrich D. E. *Hermenêutica: arte e técnica da interpretação*. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 45.

pressuposição “que o mal-entendido se produz por si e que a cada ponto a compreensão deve ser desejada e buscada”²³.

A suspensão da prática natural da compreensão, em que se baseava a hermenêutica iluminista, revela a distância entre o escritor e o leitor. A superação dessa distância passa a ser, com Schleiermacher, o objetivo da hermenêutica em sua totalidade. A tarefa da hermenêutica, dessa forma, procede, para superar esta distância, de dois pontos diferentes: da compreensão da linguagem e daquele que fala. Em um de seus primeiros aforismos, Schleiermacher defende que “todo ser humano é, de um lado, um local em que uma determinada linguagem se forma de uma maneira peculiar, e seu discurso somente é compreensível a partir da totalidade da linguagem”²⁴. Ainda, “o que se pressupõe e o que se encontra em hermenêutica é apenas linguagem, e o resultado da operação hermenêutica é novamente linguagem”²⁵. A hermenêutica, portanto, é a arte de compreender o orador naquilo que ele diz, tendo a linguagem como chave interpretativa.

Nesta perspectiva, todo discurso tem uma relação dupla, quer com a totalidade da linguagem, quer com o pensamento do autor. Assim, também, em toda a compreensão de um discurso há dois momentos: a interpretação gramatical e a interpretação técnica. A primeira, a interpretação gramatical, busca retirar os caracteres do discurso comuns a uma determinada comunidade de falantes. Esta somente tem sentido quando se concebe a linguagem como dinâmica. A segunda, a interpretação técnica, dirige-se à singularidade do autor. Sob essa perspectiva, a linguagem aparece como um instrumento manipulado pelo autor. A interpretação técnica busca, portanto, compreender o “manejo da língua”, como o “autor opera na linguagem”.

Vale pontuar, enfim, que o objetivo final da hermenêutica de Schleiermacher é a compreensão do autor do texto, o que o determina como romântico ou psicológico. A compreensão, contudo, da intenção do autor é possível por meio da compreensão da linguagem pela qual o autor se expressou. Toda busca pela subjetividade do autor é sempre mediada pela linguagem. “O lugar a que pertencem os pressupostos

²³ SCHLEIERMACHER, 1999, p. 16.

²⁴ SCHLEIERMACHER, 2005, p. 96.

²⁵ SCHLEIERMACHER, 1999, p. 19.

objetivos e subjetivos tem que ser encontrado através (ou a partir) da linguagem.”²⁶ A hermenêutica de Schleiermacher é, portanto, uma ciência da compreensão linguística. E, além do mais, esta concepção de uma hermenêutica geral, que marca o começo da hermenêutica para além de apenas um conjunto de regras, conceitua-se a si mesma, pela primeira vez, como o estudo da sua própria compreensão.

Dilthey amplia o objeto hermenêutico em relação à Schleiermacher, uma vez que se situa na “viragem crítica da hermenêutica”²⁷. Situa-se no campo epistemológico, característica de toda época kantiana e neokantiana, com a distinção na fundamentação que se desloca de um *a priori* puro para a perspectiva de um horizonte histórico-cultural vivido pelo ser humano. Participando do movimento cultural alemão da “invenção da história como ciência de primeira grandeza”²⁸, Dilthey vê a história como fundamental na hermenêutica.

No século XIX, entre Schleiermacher e Dilthey, há os grandes historiadores alemães que acabam deslocando o interesse das obras-primas da humanidade para o encadeamento histórico que as possibilitou e as transportou. O próprio texto que quer ser interpretado se dá num encadeamento histórico que precisa anteriormente ser compreendido. Com isso, há o deslocamento da pergunta da compreensão de um texto do passado para a pergunta de como se concebe um encadeamento histórico. Dilthey, situado num encadeamento histórico de invenção da história como ciência de primeira grandeza, sentiu a necessidade de incorporar o problema regional da interpretação de textos, com o qual Schleiermacher se deparou, no domínio mais amplo do conhecimento: o histórico.

Não somente o historicismo influenciou o pensamento de Dilthey. Há uma segunda mudança cultural, que leva a valorizar o sistema em detrimento da mudança, a sincronia em detrimento da diacronia. Este segundo fato cultural é apresentado pela ascensão do positivismo como filosofia, isto é, “a exigência do espírito de manter como o modelo de toda a inteligibilidade o tipo de explicação empírica que vinha sendo adotado no domínio das ciências naturais”²⁹.

²⁶ PALMER, 1989, p. 98.

²⁷ RICOEUR, 1989, p. 89.

²⁸ RICOEUR, 1989, p. 89.

²⁹ RICOEUR, 1977, p. 24.

As ciências naturais pretendiam fornecer às *Geisteswissenschaften* o único modelo metodológico válido. Em contraponto, Dilthey defende que a interpretação das expressões da vida humana implica um ato de compreensão histórica e, portanto, um movimento interpretativo diferente daquele que vinha sendo realizado no domínio das ciências naturais. Para tal, era necessário “fornecer às *Geisteswissenschaften* uma validade comparável à das ciências naturais, à era da filosofia positivista”³⁰. No dizer de Ricoeur, percebe-se claramente a influência e a consequência desses dois fatos culturais no pensamento hermenêutico de Dilthey.

É sobre o fundo desses dois grandes fatos culturais que Dilthey coloca sua questão fundamental: como o conhecimento histórico é possível? De um modo mais genérico: como as ciências do espírito são possíveis? Essa questão nos conduz ao limiar da grande oposição, que atravessa toda a obra de Dilthey, entre a *explicação* da natureza e a *compreensão* da história. Esta questão é repleta de consequências para a hermenêutica, que se vê, assim, cortada da explicação naturalista e relegada do lado da intuição psicológica³¹.

Posto nestes termos, por um lado, o problema é epistemológico. Trata-se de oferecer à razão histórica um embasamento teórico de mesma ou maior amplitude a da crítica kantiana às ciências da natureza. Dilthey atribui-se essa tarefa de efetuar uma crítica da razão histórica a partir dos fundamentos epistemológicos da hermenêutica. Por outro lado, a solução do problema excede o nível epistemológico, uma vez que a interpretação de textos e documentos positivados é apenas um elemento particular de um problema mais amplo da compreensão, o qual “vai de uma vida psíquica a uma vida psíquica estranha”³². O problema hermenêutico, em Dilthey, encontra-se situado do lado da psicologia: compreender é a capacidade natural de se transpor para outra vida estranha.

Na ordem natural, o ser humano atinge fenômenos completamente distintos dele, enquanto que, na ordem cultural, por mais estranho que o outro seja, é possível de compreendê-lo, uma vez que o ser humano fornece sinais de sua própria existência. “É porque a vida produz formas, exterioriza-se em configurações estáveis, que o conhecimento de outrem torna-se possível”³³.

³⁰ RICOEUR, Paul. *O conflito das interpretações*. Lisboa: Rés, 1969, p. 8.

³¹ RICOEUR, 1977, p. 24.

³² RICOEUR, 1969, p. 08.

³³ RICOEUR, 1977, p. 25.

Portanto, do problema hermenêutico recebido de Schleiermacher, Dilthey, pelo menos no seu pensamento a partir de 1890, confere à hermenêutica a passagem da compreensão, definida *amplamente* pela capacidade de transpor-se a vida de outrem, à *interpretação*, no sentido de compreender as expressões da vida fixadas pela escrita. É impossível compreender a vida psíquica de outrem de forma imediata, o que exige a interpretação dos signos objetivados, nos quais a vida se exprimiu. Tanto para Schleiermacher quanto para Dilthey a hermenêutica se situa não tanto na compreensão do texto, mas sim na vida daquele que assim o positivou. “Se o empreendimento permanece psicológico em seu fundo, é porque confere, por visada última, à interpretação, não *aquilo* que diz o texto, mas *aquela* que nele se expressa”³⁴.

1.2 “Compreender é um modo de ser, o modo desse ser que existe compreendendo”

A obra de Dilthey tem como pressuposição, como postulado fundamental, a ideia de que as ciências do espírito “podem rivalizar com as ciências da natureza com as armas de uma metodologia que lhes seria própria”³⁵. Heidegger e, de certa forma Gadamer, mas sobretudo aquele, ao invés de efetuar um prolongamento do empreendimento diltheyniano, cava por baixo do empreendimento de Dilthey, a fim de elucidar o caráter ontológico da compreensão. Se se toma o primeiro movimento, passagem das hermenêuticas regionais à hermenêutica geral, como uma revolução, deve-se situar, da mesma forma, este segundo movimento, realizado por Heidegger, que subordina a questão do método à questão ontológica, como uma segunda e mais densa revolução na história recente da hermenêutica.

Não se deve esperar de Heidegger nem tampouco de Gadamer qualquer aperfeiçoamento da problemática metodológica suscitada pela exegese dos textos sagrados e profanos, pela filologia, pela psicologia, pela teoria da história ou pela teoria da cultura. Em contrapartida surge uma nova questão: ao invés de nos perguntarmos como sabemos, perguntamos qual o modo de ser desse ser que só existe compreendendo³⁶.

³⁴ RICOEUR, 1977, p. 28.

³⁵ RICOEUR, 1977, p. 29.

³⁶ RICOEUR, 1977, p. 30.

A compreensão (*Verstehen*) não coincide, em Heidegger, com a concepção diltheyniana. Se Dilthey tinha a pretensão de alargar a noção de compreensão pela superação metodológica do conhecimento, Heidegger altera substancialmente este esquema ao preocupar-se com uma orientação ontológica do compreender. Isto se evidencia nas primeiras páginas de *Ser e Tempo* (1927), nas quais Heidegger ressalta a necessidade de interrogar pela questão do *sentido* do ser esquecida na tradição. Ao interrogar pela questão do sentido do ser, Heidegger é conduzido pela própria interrogação, uma vez que o próprio *ser-aí* é que coloca a questão. Há, com Heidegger, uma súbita inversão de problemática do sujeito que compreende um texto (Schleiermacher) ou a história (Dilthey) para a questão o que é o “ser cujo ser consiste em compreender? O problema hermenêutico torna-se assim, um domínio da analítica desse ser, o *Dasein*, que existe compreendendo”³⁷.

É preciso, neste momento, considerar a inversão da questão: de uma epistemologia da interpretação a uma ontologia da compreensão. O pensamento de Heidegger não se localiza num aperfeiçoamento e prolongamento da epistemologia, mas um aprofundamento de onde a epistemologia se torna possível. Isso significa que a preocupação heideggeriana está distante de conferir método à hermenêutica. Trata-se de um ultrapassamento da problemática sujeito-objeto para elucidar o *lugar* da manifestação de toda a compreensão que se dá no nível da epistemologia. A hermenêutica não está mais sob a variedade de uma teoria do conhecimento, mas sob modo como um ser encontra o ser. Este ser que compreende o ser é o *ser-aí*, que somente existe compreendendo. Portanto,

para nos interrogarmos sobre o ser em geral, precisamos antes nos interrogar sobre esse ser que existe que é o “a” de todo ser, sobre o *Dasein*, isto é, sobre esse ser que existe como um modo de compreender o ser. Compreender não é mais, então um modo de conhecimento, mas um modo de ser, o modo desse ser que existe compreendendo³⁸.

A compreensão, em Heidegger, não é mais o resultado de um ato interpretativo, mas a possibilidade de toda a interpretação. É porque o *ser-aí* é sempre compreendendo que é possível interpretar. Possui uma pré-compreensão ontológica do ser. Compreender é o ser existencial próprio do poder-ser do *ser-aí*.

³⁷ RICOEUR, 1969, p. 9.

³⁸ RICOEUR, 1969, p. 10.

Heidegger coloca a hermenêutica em termos radicais, deixando de ser uma teoria interpretativa tanto a textos (Schleiermacher) quanto a acontecimentos históricos (Dilthey). Já não mais ligada à exegese dos textos, mas à ontologia, a hermenêutica é fundada na facticidade do ser-aí, passa a ser ontologia da compreensão.

Assim, exibir essa constituição do *Dasein* não significa absolutamente “fundar por derivação”, como na metodologia das ciências humanas, mas “extrair o fundamento por exibição” (...). Seria apenas uma questão epistemológica se o problema fosse o dos conceitos de base que regem regiões de objetos particulares: região natureza, região vida, região linguagem, região história (...). Mas a tarefa filosófica de fundação é algo distinto: visa extrair os conceitos fundamentais que “determinam a compreensão prévia da região, fornecendo a base de todos os objetos temáticos de uma ciência e que orientam, assim, toda pesquisa positiva”.³⁹

Antes da existência de um sujeito para o qual existe um objeto há um ente, o ser-aí, como posição, lugar de onde é possível a pergunta pelo ser. Compreender é, entre outros modos de ser do ser-aí, o modo de ser mais fundamental do ser-aí. Com isso, a hermenêutica, em Heidegger, deixa de ser uma teoria interpretativa, uma reflexão, e passa a ser a explicitação do solo ontológico no qual todas as ciências se edificam. “É na hermenêutica assim compreendida que se enraíza o que se deve denominar de ‘hermenêutica’ num sentido derivado: a metodologia das ciências históricas do espírito”.⁴⁰

Essa primeira reviravolta, em que a “compreensão não é mais a réplica das ciências do espírito à explicação naturalista”, e passa a ser “um modo de ser junto ao ser, anterior ao encontro de entes particulares”⁴¹, conduz, segundo Ricoeur, a uma segunda, a saber, a despsicologização da hermenêutica de Schleiermacher e de Dilthey. Se para Schleiermacher e Dilthey a compreensão está ligada ao problema de outrem, Heidegger a concebe na situação do ser-aí para com o mundo.

Heidegger, que leu Nietzsche, não tem a mesma inocência de Dilthey de que é possível o ser humano compreender o outro ser humano. Ele “sabe que o outro, tanto quanto eu mesmo, me é mais desconhecido do que qualquer fenômeno da

³⁹ RICOEUR, 1977, p. 31.

⁴⁰ HEIDEGGER, 1967, p. 38. “In dieser Hermeneutik ist dann, sofern sie die Geschichtlichkeit des Daseins ontologisch ausarbeitet als die ontische Bedingung der Möglichkeit der Historie, das verwurzelt, was nur abgeleiteterweise ‘Hermeneutik’ genannt werden kann: die Methodologie der historischen Geisteswissenschaften”.

⁴¹ RICOEUR, 1969, p. 12.

natureza”⁴². Em verdade, se há um lugar em que mora o inautêntico, e que realmente há, pois negar a inautenticidade significa negar o próprio ser-aí, é justamente na relação de um indivíduo com o outro. Por isso, a compreensão em Heidegger, distinguindo-se de Dilthey, não se dá na relação com outrem, mas “é na relação com minha situação, na compreensão fundamental de minha posição no ser, que está implicada, a título principal, a compreensão”⁴³. Heidegger despsicologiza o compreender ao mundanizá-lo. Este deslocamento é, portanto, tão importante quanto aquele que substitui a questão do método pelo problema do ser.

Há, em Heidegger, a preeminência da mundanidade do mundo do ser-aí em relação a questão outrem. Esse deslocamento não foi, muitas vezes, percebido em interpretações de Heidegger, principalmente as de cunho existencialista. Nas raras vezes, a reflexão heideggeriana sobre a angústia, a preocupação, foram interpretadas no sentido de uma “psicologia existencial”. Se Heidegger explora tais existenciais é para extrair uma relação do ser-aí com o mundo muito mais fundamental do que a relação sujeito-objeto. É para mostrar que “porque estamos no mundo e lhe pertencemos por uma pertença participativa irrecusável que podemos, num segundo movimento, opor a nós objetos que pretendemos dominar intelectualmente”⁴⁴.

O que se deve precisamente reconquistar, sobre esta pretensão do sujeito, é a condição de *habitante* desse mundo, a partir do qual há situação, compreensão, interpretação. É por isso que a teoria do compreender deve ser precedida pela relação de enraizamento que assegura a ancoragem de todo o sistema linguístico, por conseguinte, dos livros e dos textos, em algo que não é, a título primordial, um fenômeno de articulação do discurso⁴⁵.

O compreender, no sentido heideggeriano, tem a primeira função de orientar numa determinada situação. Antes de pretender compreender um fato, compreender é estar ciente das possibilidades de ser e da situação humana, pois, fundamentalmente, o humano é um ser lançado no mundo. O ser-aí enquanto projeto não significa possuir plano inventado por outro ou pelo próprio ser-aí, enquanto guia do seu agir e, conseqüentemente, da edificação do seu ser. “Enquanto ele é ser-aí, este já se projetou sempre e permanece em projeto

⁴² RICOEUR, 1977, p. 32.

⁴³ RICOEUR, 1977, p. 32.

⁴⁴ RICOEUR, 1989, p. 39.

⁴⁵ RICOEUR, 1977, p. 33.

enquanto for”⁴⁶. Neste sentido, não importa, para Heidegger o momento existencial da escolha, mas aquilo que possibilita toda a escolha. Há um problema de escolha porque tem um ser-aí que, enquanto for, terá uma estrutura fundamental do projeto-lançado.

A interpretação nas teorias hermenêuticas precedentes, como foi visto, era um primeiro movimento. Em Heidegger, encontra-se em terceiro lugar, na medida em que a interpretação se funda na compreensão de uma determinada situação e não o contrário. “O discurso é a articulação daquilo que é compreensão. Portanto, precisamos ressituar o discurso nas estruturas do ser, e não essas estruturas no discurso: o discurso é a articulação ‘significante’ da estrutura compreensível do ser-no-mundo”.⁴⁷ A primeira relação com o discurso não é, como muitas vezes se pensou, de produção, mas de abertura, de recebimento.

Diante de tudo isso, por que não pensar e nos proclamarmos simplesmente heideggerianos?⁴⁸ Será que não estão resolvidos, neste momento, todas as aporias das hermenêuticas precedentes? Ricoeur, além de tirar todas as consequências metodológicas da análise ontológica heideggeriana, afirma que Heidegger não as resolveu suficientemente, apenas as deslocou e, portanto, as agravou: “não se encontra mais *na* epistemologia, mas situa-se *entre* a ontologia e a epistemologia tomadas em bloco”⁴⁹. O repensar do já pensado, isto é, o repensar do projeto hermenêutico heideggeriano ou, até mesmo, as consequências daí tiradas por Ricoeur, é tarefa do terceiro movimento. Antes disso, contudo, é preciso voltar com Gadamer ao debate com as ciências do espírito.

Gadamer, praticando uma filosofia hermenêutica, procura reavivar o debate com as ciências do espírito a partir da ontologia heideggeriana, pois, após a ontologia heideggeriana, como se sabe, ficou difícil de repetir a questão epistemológica. O pensamento de Gadamer, conforme entende Ricoeur, expressa uma síntese de dois movimentos. Um primeiro movimento é a passagem das hermenêuticas regionais à hermenêutica geral e, um segundo, trata da passagem da

⁴⁶ HEIDEGGER, 1967, p. 145. “Als Dasein hat es sich je schon entworfen und ist, solange es ist, entwerfend.”

⁴⁷ RICOEUR, 1977, p. 35.

⁴⁸ Cf. RICOEUR, 1977, p. 36.

⁴⁹ RICOEUR, 1977, p. 36.

epistemologia das ciências do espírito à ontologia. Gadamer assinala, além dos dois movimentos já apontados, mais um movimento, a saber, de retorno da ontologia em direção aos problemas epistemológicos. O próprio título de sua principal obra, *Verdade e Método* (1960), confronta dois conceitos fundamentais da recente tradição filosófica hermenêutica: o conceito heideggeriano de verdade e o conceito diltheyniano de método.

Enquanto que Heidegger suprimiu o debate com as ciências do espírito a partir de uma súbita inversão, “Gadamer, ao contrário, pode apenas mergulhar num debate sempre mais acalorado, justamente porque leva a sério a questão de Dilthey. A parte consagrada à consciência histórica é, a esse respeito, extremamente significativa”⁵⁰. Para melhor compreender o empreendimento gadameriano, tal como é apresentado por Ricoeur, é preciso compreender o longo percurso histórico que Gadamer, necessariamente, impôs-se ao tomar, preferencialmente, como eixo de reflexão a consciência histórica e a questão das condições de possibilidade (fundamento) das ciências do espírito. Com esta opção, Gadamer adota o seguinte percurso histórico:

[...] Gadamer, antes de expor suas próprias ideias, atesta que a filosofia hermenêutica deve começar por uma recapitulação da luta da filosofia romântica contra a *Aufklärung*, da diltheyana contra o positivismo, da heideggeriana contra o neokantismo⁵¹.

Foi, efetivamente, no debate entre Romantismo e o Iluminismo que o problema se constituiu. O primeiro mantém uma completa nostalgia do passado, enquanto que o Iluminismo luta contra o preconceito. Gadamer, entretanto, vê, nesse debate, entre Romantismo e Iluminismo, um debate que opõe razão e preconceito. Pretende, por isso, superar essa oposição irracional, conjugando razão e preconceito, valendo-se da filosofia crítica. Dilthey ainda não lhe ajuda nesse sentido, pois em sua distinção entre compreender e explicar, Dilthey permanece prisioneiro, por um lado, de um conflito de duas metodologias e, por outro, não consegue se libertar da tradicional teoria do conhecimento.

Em Dilthey a subjetividade permanece a referência última. Com a preocupação metodológica, contando com um sujeito capaz de compreender e de

⁵⁰ RICOEUR, 1997, p. 38.

⁵¹ RICOEUR, 1977, p. 39.

explicar, Dilthey ainda parte do sujeito que se constitui na relação do sujeito-objeto. “Seu ponto de partida permanece a consciência de si, dona de si mesma”.⁵² Gadamer, preocupado em dirigir um questionamento a este tipo de filosofia reflexiva, ressalta a reabilitação do preconceito e a apologia da tradição e da autoridade. Trata-se de uma polêmica antirreflexiva, ou seja, reconquista da dimensão histórica sobre a reflexiva. “A história me precede e antecipa a minha reflexão. Pertencço à história antes de me pertencer a mim mesmo”.⁵³

Dilthey não pode perceber isso, conforme Gadamer, porque, em primeiro lugar, sua revolução permaneceu epistemológica e, em segundo, porque o critério reflexivo prima sobre a sua consciência histórica. Neste ponto, pode-se dizer que Gadamer é herdeiro de Heidegger, pois é “dele que recebe a convicção segundo a qual aquilo que chamamos de preconceito exprime a estrutura de antecipação da experiência humana. Ao mesmo tempo, a *interpretação filológica* deve permanecer um modo *derivado do compreender fundamental*”⁵⁴. É Heidegger que dá a base principal para Gadamer, uma vez que com ele se dá o deslocamento da metodologia para a ontologia, isto é, ao invés de propor um procedimento, analisa a pré-estrutura de compreensão do ser-aí. Há, para Gadamer, uma experiência de pertença que é anterior a todo juízo e conhecimentos científicos, que é, na verdade, sua condição de possibilidade.

Toda essa rede de influências, recusada ou assimilada, marcou a reflexão filosófica hermenêutica gadameriana. E toda essa reflexão histórica efetuada por Gadamer irá desembocar na seguinte expressão: *Wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*, isto é, consciência histórica, consciência de estar sob a ação da história, sem poder objetivar tematicamente a totalidade dessa ação, porque não é possível de se posicionar fora de sua influência.

Quero dizer com isso, antes de tudo, que não podemos nos abstrair do devir histórico, situar-nos longe dele, para que o passado se torne, para nós, um objeto [...]. Somos sempre situados na história [...]. Pretendo dizer que nossa consciência é determinada por um devir histórico real, de tal forma que ela não possui a liberdade de situar-se em face do passado. Por outro lado, pretendo afirmar que, novamente, trata-se sempre de tomar consciência da ação que se exerce sobre nós, de tal maneira que todo

⁵² RICOEUR, 1977, p. 39.

⁵³ RICOEUR, 1977, p. 39.

⁵⁴ RICOEUR, 1977, p. 39, grifo próprio.

passado, cuja experiência acabamos de fazer, leve-nos a nos responsabilizar totalmente, a assumir, de certo modo, sua verdade [...]⁵⁵.

Qualquer conhecimento das ciências do espírito é possível graças à história. Gadamer busca refletir sobre como o sujeito se situa na história a fim de que possa se dar conta dos condicionamentos exercidos por ela. Essa análise é realizada a partir de quatro temas: distância histórica, negação de sobrevoos, horizonte e fusão de horizontes. Em primeiro lugar, a distância histórica, para Gadamer, é a proximidade do distante. Os efeitos vão aparecendo ao longo do tempo. Neste sentido, Gadamer combate a ideia de que a distância rompe o compromisso com o passado e, dessa forma, cria uma situação comparável à objetividade das ciências do espírito, uma vez que, ao romper com a familiaridade, também rompe com a arbitrariedade. Por isso, a história eficaz, para Gadamer, é a “eficácia na distância”⁵⁶.

Um segundo tema que remete à ideia de eficácia histórica é a negação de sobrevoos que permitiria dominar os efeitos da história. Pois o conceito de história eficiente desempenha o mesmo papel que o de “projeto lançado” da ontologia heideggeriana: “o ser histórico é o que jamais passa para o saber de si”⁵⁷. Contudo, se não há sobrevoos, e este é o terceiro tema incorporado à ideia de eficácia histórica, não há situação que nos limite completamente, uma vez que se há situação, então há também horizonte possível. “[...] Se a condição de finitude do conhecimento histórico exclui todo o sobrevoos, toda síntese final à maneira hegeliana, essa finitude não é tal que eu fique fechado num ponto de vista. Onde houve situação, haverá horizonte susceptível de se estreitar ou de se ampliar”⁵⁸.

Chega-se, por fim, ao quarto tema: o da fusão de horizontes. Trata-se, em verdade, de uma dupla recusa: “a do objetivismo, segundo o qual a objetivação do outro se faz no esquecimento do próprio; e a do saber absoluto, segundo o qual a história universal é susceptível de articular-se num único horizonte”⁵⁹. É possível, para Gadamer, a comunicação a distância entre duas consciências diferentemente

⁵⁵ GADAMER, Hans-Georg. *Kleine Schriften*. Philosophie. Hermeneutik. Tübingen: Mohr, 1967, p. 158 *apud* RICOEUR, 1977, p. 40.

⁵⁶ RICOEUR, 1977, p. 40.

⁵⁷ RICOEUR, 1977, p. 115.

⁵⁸ RICOEUR, 1977, p. 41.

⁵⁹ RICOEUR, 1977, p. 115.

situadas, entre o próximo e o longínquo, porque quando se fala em fusão de horizontes, fica de antemão excluída a ideia de saber absoluto e único.

Por fim, toda a reflexão de Gadamer desemboca na experiência do *Sprachlichkeit* humano. Quer dizer que nossa pertença à tradição passa pela interpretação dos textos, nos quais se inscreve. Esta meditação de Gadamer sobre a linguagem, que é, por assim dizer, uma defesa do “diálogo que somos”, “está voltada contra a *redução* do mundo dos signos a instrumentos que poderíamos manipular à vontade”⁶⁰. Contudo, esse diálogo somente é possível porque os interlocutores do diálogo se anulam diante das coisas ditas. Agora, onde seria, segundo Ricoeur, mais visível esse reino das coisas ditas pelos interlocutores, senão “quando a mediação pela linguagem se converte em mediação pelo texto?”⁶¹. É desse reino das coisas ditas pelos interlocutores, bem como da apologia do diálogo que somos nós, tendo como contrapartida a ideia de redução do mundo dos signos a instrumentos, que Ricoeur vai tirar consequências para o seu projeto filosófico hermenêutico.

1.3 “No texto o sujeito encontra uma *proposta de mundo*”

Até o momento, com os dois movimentos anteriores, buscou-se apresentar a questão do compreender e interpretar presente na tradição hermenêutica, segundo Ricoeur. Apesar da grande contribuição da tradição, Ricoeur não se satisfaz e, assim, apresenta o seu projeto filosófico hermenêutico, que leva em consideração toda a tradição, com pretensão de ultrapassá-la. A partir desse movimento, considerando o desenvolvimento do que seria compreender ao longo da tradição hermenêutica, busca-se apresentar o projeto filosófico hermenêutico, propriamente dito, de Ricoeur.

Para tal, parte-se da problematização da questão do sujeito como ponto de partida filosófico sobre o qual se encontra assentada não só a tradição reflexiva, mas inclusive o próprio pensamento de Schleiermacher e de Dilthey. Toda esta discussão realizada sobre o sujeito tem a finalidade de evidenciar o primado da

⁶⁰ RICOEUR, 1997, p. 41.

⁶¹ RICOEUR, 1977, p. 42.

linguagem. Contudo, apesar de manter uma posição crítica à questão do sujeito, a hermenêutica de Ricoeur não pretende dispensar o sujeito, como na filosofia da linguagem estruturalista, a fim de não erigir a linguagem em estado de absoluto. Na hermenêutica há, pelo contrário, a preocupação em salvar a questão do sujeito ou, em outras palavras, perguntar pelo seu lugar. Assim, além de apresentar, em primeiro lugar, a insustentabilidade do sujeito como ponto de partida e, em segundo lugar, a discussão que Ricoeur realiza com o estruturalismo, num terceiro momento, torna-se possível apresentar a teoria hermenêutica do texto de Ricoeur e, conseqüentemente, a questão, como seria de esperar, do compreender.

Com Descartes, a subjetividade atingiu uma importância determinante, transformando-se num problema filosófico incontornável. O *cogito* constitui-se como consciência imediatizada, isto é, como fundação última. O alvo principal da crítica de Ricoeur é, por assim dizer, a imediatidade e a certeza que caracterizam o *cogito* cartesiano. Para Ricoeur, contudo, o *cogito* é uma verdade vã, porque é um primeiro passo que não pode ser seguido de nenhum outro. O problema diz respeito, portanto, ao destino da ideia de subjetividade, isto é, uma continuidade de crítica do *cogito* e de sua pretensão à certeza imediata e autotransparência.

Ricoeur foi formado pela fenomenologia existencial, pela renovação dos estudos hegelianos, pelas investigações de tendência linguística, entre outros. O que acontece, porém, quando todo esse conjunto filosófico se encontra com a psicanálise? O que acontece a uma filosofia reflexiva quando ela se deixa instruir pela psicanálise? A questão que põe em marcha essa reflexão é saber o que acontece com a filosofia reflexiva, com a qual se assume a consciência como ponto de partida de toda a reflexão do sujeito, quando são levadas a sério as astúcias da consciência, quando a consciência é apercebida como falsa consciência, na medida em que se sabe que ela quer dizer algo distinto do que ela diz.

Uma vez que se assume o pensamento freudiano, “não é mais possível estabelecer a filosofia do sujeito como filosofia da consciência. Deve-se perder a consciência para se encontrar o sujeito”⁶². Há, por um lado, apoditicidade do *cogito*, mas que somente pode ser confirmada quando se reconhece, por outro lado, a inadequação da consciência. O problema, para Ricoeur, está na confusão de dois

⁶² RICOEUR, 1969, p. 146.

momentos, a saber, o da apoditicidade e o da adequação. Segundo o momento da apoditicidade, o penso logo existo cartesiano está implicado mesmo na ilusão, no erro e na dúvida. Mesmo que um gênio maligno engane o sujeito em todas as suas reflexões, é necessário que o sujeito que pensa, exista. Agora, este momento de apoditicidade, segundo Ricoeur, tende a se confundir com o momento da adequação, segundo o qual, o sujeito é tal como se apercebe. “Sou, mas que sou eu que existo? Eis o que já não sei mais”.⁶³ Em outras palavras, a posição absoluta da existência, confunde-se com a percepção de o ser *ser-tal* como é percebido de forma imediata.

A partir de Freud há uma dissociação entre o caráter seguro do *cogito* e o caráter duvidoso da consciência. Freud pôs uma cunha entre esses dois momentos, resultando um “*cogito* ferido, um *cogito* que só compreende sua verdade originária na e pela confissão da inadequação, da ilusão, da mentira da consciência atual”⁶⁴. Já Husserl, por meio do termo intencionalidade, reconhecia que o sentido está fora da consciência. A consciência está para o sentido antes que o sentido está para a consciência e, sobretudo, antes que a consciência esteja para ela mesma. Enfim, há a preeminência do sentido sobre a consciência.

Cabe, ainda, pontuar que Ricoeur, longe de ser detrator da consciência, visa, tal como Freud, a uma extensão dela. A descentração da consciência como primado, como ponto de partida de toda a reflexão, realizada por Freud, é, em verdade, a ampliação do “campo da consciência”. Contudo, deve-se perguntar: como é possível fornecer, segundo Ricoeur, um maior campo de consciência ao sujeito? É efetuando a passagem do sujeito da reflexão ao sujeito da interpretação. Quer dizer, antes de ter um sujeito que guia toda a interpretação, há um sujeito que precisa ser recuperado pela interpretação dos documentos fixados pela escrita que possibilitam a objetivação da vida.

Não há apreensão direta de si por si, mas somente por meio da mediação por todo o universo de signos. Há, primeiramente, *ser-no-mundo*, depois o interpretar. É neste sentido que Ricoeur permanece fiel ao compreender heideggeriano, ou seja, que não se dirige à “apreensão de um fato, mas a de uma possibilidade de ser”. É

⁶³ RICOEUR, 1969, p. 193.

⁶⁴ RICOEUR, 1969, p. 147.

este ponto que Ricoeur não perde de vista quando trata da compreensão de uma obra, isto é, da “possibilidade de ser indicada pelo texto”⁶⁵. Antes, porém, de apresentar a teoria hermenêutica do texto de Ricoeur, faz-se necessária uma discussão preliminar. Discussão esta que pretende uma defesa do discurso em face às pretensões da filosofia estruturalista em reduzir a linguagem em um mero sistema fechado de signos.

A teoria do discurso possui a frase como unidade de base que possui quatro traços que caracterizam o discurso como evento: ocorre sempre num tempo; tem um sujeito como origem; é acerca de um mundo; dirige-se a uma audiência. Primeiramente, todo o discurso é produzido temporalmente e no presente, isto é, todo o discurso é uma efetuação da linguagem. O discurso é atual, transitório e desvanescente, ao passo que a linguagem, entendida como código ou sistema, é virtual e permanece sempre estável. O caráter transitório do discurso, contudo, não pode ser tomado como sendo simplesmente uma fraqueza epistemológica, mas como possibilidade de o discurso fundar a existência autêntica da língua, visto que somente o discurso exposto a uma existência temporal que pode atualizar a linguagem enquanto sistema.

O discurso, em segundo lugar, tem um sujeito como origem. Diverso da linguagem que não possui sujeito, o discurso remete para o seu locutor, isto é, vincula-se “à pessoa daquele que fala. Consiste no fato de alguém falar, de alguém se exprimir tomando a palavra”⁶⁶. Assim, o ato do discurso, por este traço, opõe-se ao anonimato do sistema. A fala consiste num retomar o sistema dos signos que está à disposição. Num terceiro sentido, o discurso é evento porque traz um mundo à linguagem. Enquanto que os signos da linguagem só se remetem a outros signos e, dessa forma, fazem com que a língua não possua tempo nem subjetividade, como já foi visto, assim também faz com que a linguagem não tenha mundo. O discurso, no entanto, “é sempre discurso a respeito de algo: refere-se a um mundo que pretende descrever, exprimir ou representar”⁶⁷.

A língua, dessa forma, é apenas condição prévia de toda a comunicação, ao passo que no discurso todas as mensagens são trocadas. O discurso, portanto,

⁶⁵ RICOEUR, 1969, p. 33.

⁶⁶ RICOEUR, 1977, p. 46.

⁶⁷ RICOEUR, 1977, p. 46.

rompe com o fechamento dos signos e abre-se à realidade da coisa. “Esse avanço do sentido (ideal) em direção à referência (real) é a própria alma da linguagem”.⁶⁸ Ainda, um último sentido, só o discurso possui, não só um tempo, um sujeito e um mundo, mas também um outro, uma outra pessoa ao qual se dirige. Mais do que uma manifestação aleatória, o discurso sempre tem um auditório determinado. É dirigido a alguém que é capaz de interlocução. Neste último sentido, o discurso, enquanto evento, “é o fenômeno temporal da troca, o estabelecimento do diálogo, que pode travar-se, prolongar-se ou interromper-se”⁶⁹. Ou seja, alguém fala a e com alguém. Reside aqui, em síntese, o essencial do ato de comunicação: expressão de ideias e emoções.

Estes quatro traços acima apresentados, tomados como um todo, constituem o discurso enquanto evento. Mas ao enfatizar o evento, destacou-se apenas um dos dois polos constitutivos do discurso. Há ainda o polo da significação. Pois, conforme Ricoeur, “se todo o discurso se atualiza como um evento, é compreendido como significação”⁷⁰. Aqui, porém, não é tratado esse segundo polo, uma vez que a elucidação do primeiro polo é suficiente para a compreensão da questão proposta. A clarificação do discurso como evento é fundamental e suficiente na medida em que se busca compreender o que ocorre com o discurso quando ele passa da fala para a escrita.

À primeira vista, sob a óptica de uma análise superficial, poderia parecer que a escrita apenas introduz a fixação do discurso, que impede a destruição do evento. Reduzir a fixação do discurso à mera fixação das informações que a memória não dá conta de armazenar, significa não considerar o nível ontológico-filosófico de todo o discurso. A fixação é, na realidade, apenas a aparência externa de um problema singularmente mais amplo, que atinge, se não todos, boa parte dos traços característicos do discurso como evento. A escrita, na verdade, confere ao discurso uma tríplice autonomia, a saber, em relação ao autor, em relação à situação inicial e em relação ao auditório primitivo.

A escrita, acima de tudo, torna o texto autônomo em relação à intenção do autor. Conforme afirma Ruedell, “uma vez constituído, o texto adquire estatuto

⁶⁸ RICOEUR, 1969, p. 75.

⁶⁹ RICOEUR, 1977, p. 46.

⁷⁰ RICOEUR, Paul. *Teoria da interpretação*. Lisboa: Edições 70, 2000, p. 24.

próprio, não podendo mais ser reduzido à intenção do autor”⁷¹. Um texto, com efeito, é um espaço de significação autônoma que não anima mais a intenção de seu autor. Neste sentido, significação verbal ou textual, significação mental ou psicológica têm, a partir da escrita, destinos diferentes.

O que se diz das condições psicológicas da fixação do discurso, também é verdadeiro das condições sociológicas. O texto transcende as suas próprias condições sociais e culturais de produção. Levando em consideração o sentido sociológico e psicológico, Ricoeur defende que “o texto deve poder descontextualizar-se de maneira a deixar-se recontextualizar-se num nova situação: é o que faz o ato de ler”⁷². Ler, neste sentido, muito mais do que decifrar signos, significa alargar o horizonte de situações.

Num último sentido, conforme o texto se liberta da tutela de seu autor e de seu contexto inicial de produção, assim, também, liberta-se de seu leitor. “Essa libertação em relação ao autor possui seu equivalente por parte daquele que recebe o texto”⁷³. Não é apenas uma emancipação da escrita em relação à condição inicial do diálogo, mas também uma emancipação em relação ao seu leitor. Texto e leitor, portanto, possuem destinos diferentes. O texto possui vida própria, está aberto a quem quer que saiba ler. É justamente por isso, como será enfatizado mais adiante, que o texto é capaz de desvelar novos mundos possíveis ao sujeito que com ele entra em contato.

Apresentados os principais traços do discurso como evento, bem como as implicações da fixação deste discurso, pode-se, agora, tratar da questão dinamizadora de todos os movimentos: o que significa compreender para a tradição hermenêutica e para Ricoeur? Como propedêutico do que virá, talvez seja necessário pontuar a dupla capacidade de compreensão que o texto possibilita: abrir novas possibilidades de *ser-no-mundo* na realidade cotidiana e possibilitar uma maior compreensão de si ao sujeito que com ele entra em contato.

Como ficou visto anteriormente, uma das características do discurso como evento é a sua referência, isto é, é sempre a respeito de algo. Sabe-se que a

⁷¹ RUEDELL, 2000, p. 153.

⁷² RICOEUR, 1989, p. 119.

⁷³ RICOEUR, 1977, p. 53.

passagem da fala para a escrita afeta o discurso de diversas maneiras. Fica alterado, especialmente, a sua referência, pois não há mais situação comum, em que possa ser mostrado o objeto referido. Neste sentido, a questão que se põe é esta: o que ocorre com a referência quando o discurso se torna texto?

A passagem da fala para a escrita altera a referência ao ponto de a tornar problemática. No discurso oral, a referência se dá no poder de mostrar a realidade comum dos interlocutores, isto é, a referência se dá na função ostensiva do discurso. E, ainda, se não se pode mostrar a coisa referida, pode-se, pelo menos, situá-la em relação à rede espaço-temporal à qual pertencem os interlocutores. Enfim, é “o ‘aqui’ e o ‘agora’, determinados pela situação do discurso, que conferem a referência última a todo o discurso”⁷⁴.

Este fundamento da situação dialógica é abalado pela escrita. Com a escrita já não há mais situação comum entre escritor e leitor, ficando, dessa forma, abolidas as condições de mostraçãõ. Para Ricoeur, é graças aos limites impostos pela abolição do caráter mostrativo que torna possível o fenômeno “literatura” e, com efeito, possibilita o desenvolvimento do papel maior de toda a literatura, a saber, “destruir o mundo”.

Não há discurso, por mais fictício que seja, que não tem referência, que não vá ao encontro da realidade, que seja somente para a sua própria glória. Ricoeur afirma que “a linguagem só tem referência quando usada”⁷⁵. No caso do discurso escrito, isto é, do texto, há linguagem em utilização e, conseqüentemente, deve ter um referente, mesmo que não haja situação comum entre autor e leitor. Sendo assim, os textos falam de coisas, de acontecimentos, de estados de coisas, de caracteres, que são evocados, mas que não estão aí. No entanto, os textos são a respeito de alguma coisa. A respeito de quê? São a respeito de um mundo, que é o mundo desta obra. O texto, para Ricoeur, transcende o discurso descritivo, constativo, para não dizer ordinário e atinge o mundo em um segundo nível.

Aqui, a minha tese é a de que a abolição de uma referência de primeira categoria, abolição operada pela ficção e pela poesia, é a condição de possibilidade para que seja libertada uma referência de segunda categoria que atinge o mundo, não apenas ao nível dos objetos manipuláveis, mas no

⁷⁴ RICOEUR, 1977, p. 47.

⁷⁵ RICOEUR, 2000, p. 31.

nível que Husserl designava pela expressão *Lebenswelt* e Heidegger pela de ser no mundo⁷⁶.

Longe de dizer que o texto não tem um mundo, Ricoeur afirma que é pelo texto que “o homem e só o homem tem um ‘mundo’ e não apenas uma situação”⁷⁷. Uma “Welt” e não apenas uma “Umwelt”. Para nós, o mundo é o conjunto das referências abertas pelos textos. Neste sentido, quando se fala em mundo, não é para designar o que foram as situações vividas pelos antepassados, mas para designar as referências não situacionais que sobreviveram ao retraimento e que, portanto, são ofertadas como modos possíveis de ser, como dimensões simbólicas de nosso *ser-no-mundo*.

Como foi visto, o apagamento da referência de um primeiro nível liberta um poder de referência para aspectos de nosso *ser-no-mundo*. Esta dimensão referencial tem um consequência importante para o conceito de interpretação. Se não se pode mais recorrer à intenção do autor e não se limitar a reconstruir a estrutura de uma obra, então o que permanece a ser interpretado? Para Ricoeur, “interpretar é explicitar o modo de *ser-no-mundo* exposto diante do texto”⁷⁸. O que se dá a compreender é o que aponta para um *mundo possível* em termos de referência não ostensiva do texto. Pois, na medida em que Ricoeur afirma que o papel da maior parte da literatura é destruir o mundo, ele faz essa afirmação com o objetivo de destacar esse mundo do possível que o texto oferece. Os textos revelam ao sujeito mundos possíveis e maneiras possíveis de se orientar nas situações de cada dia.

A teoria da compreensão de Ricoeur, tal como defendida por Heidegger, já não está ligada à compreensão de outra pessoa, mas tem uma significação ontológica: “é a resposta de um ser lançado no mundo, que nele se orienta, projetando os seus possíveis mais próprios”⁷⁹. Desta compreensão heideggeriana, Ricoeur conserva a ideia de “projeção dos meus possíveis mais próprios” e aplica-a à teoria do texto. Assim, ao entrar em contato com o texto, “o sujeito encontra uma

⁷⁶ RICOEUR, 1989, p. 121.

⁷⁷ RICOEUR, 2000, p. 47.

⁷⁸ RICOEUR, 1989, p.121.

⁷⁹ RICOEUR, 1989, p. 39.

proposta de mundo, de um mundo que eu possa habitar e nele projetar meus possíveis mais próprios”⁸⁰.

O mundo do texto não é o mundo da linguagem cotidiana. Constitui, em verdade, uma espécie de distanciamento com o real. O texto, como já ficou assinalado, produz um distanciamento na nossa maneira habitual de apreender a realidade. O referente está em ruptura com a linguagem ordinária, a fim de que se abrem novas possibilidades de *ser-no-mundo*. O texto, dessa forma, visa o ser, no entanto, “não sob a modalidade do *ser-dado*, mas sob a modalidade do poder-ser. Por isso mesmo, a realidade quotidiana é metamorfoseada graças ao que poderíamos chamar de variações imaginativas que a literatura opera no real”⁸¹.

O mundo do texto, contudo, não se limita apenas a metamorfosear a realidade cotidiana. Além de introduzir um distanciamento entre o *ser-dado* e o *poder-ser*, libertando, dessa forma, o leitor da imediatidade fática e conduzindo-o ao mundo possível, o texto é mediação para a compreensão de si mesmo. Esta abordagem coloca em cena a subjetividade do leitor. Prolonga o quarto caráter do discurso, a saber, o de ser dirigido a alguém. No discurso oral, o auditório é definido pelo próprio diálogo, enquanto que o discurso escrito “franqueia-se aos seus leitores e, assim, cria o seu próprio frente a frente subjetivo”⁸².

O problema que se coloca é bem conhecido pela hermenêutica tradicional, em especial, a romântica. É o problema da apropriação ou da aplicação do texto à situação do leitor. Em Ricoeur, contudo, este tema da apropriação se transforma, pois “graças à distanciação pela escrita, a apropriação já não tem nenhuma característica de afinidade afetiva com a intenção de um autor”⁸³. A apropriação, como aqui referida, “é compreensão pela distância, compreensão na distância”⁸⁴.

O texto, exatamente na medida em que não responde mais ao seu autor, responde ao sentido, isto é, a relação do leitor com o mundo do texto toma o lugar da relação do leitor com o autor e, com efeito, a subjetividade do leitor é deslocada. É, nesse nível, que a mediação do texto se deixa compreender melhor. Pois, se, de

⁸⁰ RICOEUR, 1989, p. 122.

⁸¹ RICOEUR, 1989, p. 123.

⁸² RICOEUR, 1989, p. 123.

⁸³ RICOEUR, 1989, p. 123.

⁸⁴ RICOEUR, 1989, p. 123.

fato, a primeira preocupação da hermenêutica não é descobrir uma intenção escondida no texto, mas expor um mundo diante dele, então pode-se dizer que o leitor se compreende em face do texto. Ao invés de projetar as suas próprias crenças e preconceitos sobre o texto, o leitor é instruído pelo mundo do texto.

Daí em diante a hermenêutica não submete a interpretação às capacidades finitas de compreensão de um leitor dado. Não põe a significação do texto sob o poder do intérprete. Longe de dizer que a compreensão é uma constituição de que o sujeito teria a chave, Ricoeur defende que a interpretação é o processo pelo qual há o desvelamento de novos modos de ser, que proporciona ao sujeito uma nova capacidade de se compreender. Se existe algum projeto, é a referência do texto que é o projeto de um mundo. Compreender, portanto, é “compreender-se diante do texto”⁸⁵, é receber do próprio texto um novo modo de ser. Ricoeur, contudo, vai ainda mais longe e afirma que

do mesmo modo que o mundo do texto só é real na medida em que é fictício, é necessário dizer que a subjetividade do leitor só se produz a si mesma na medida em que é posta em suspenso, irrealizada, potencializada, do mesmo modo que o próprio mundo que o texto desenvolve⁸⁶.

Em outras palavras, se a suspensão é uma dimensão fundamental da referência do texto, é também uma dimensão fundamental da subjetividade do leitor. A apropriação, dessa forma, exige um momento de distanciamento de si a si. Compreender significa desapropriação enquanto apropriação. É esse o processo necessário que o sujeito precisa fazer. Precisa se deixar instruir pelo mundo do texto e não impor a ele a sua capacidade finita de compreensão.

1.4 “Não conhecemos *história que não viva de uma origem*. Também não há *origem sem história e como interpretação dessa história*”

A teologia europeia do século XX é marcada pela problemática do cristianismo com a secularização, com a modernidade e com a historicidade. A maior

⁸⁵ RICOEUR, 1989, p. 125.

⁸⁶ RICOEUR, 1989, p. 124.

parte dos teólogos mais representativos daquele século elaborou a reflexão teológica a partir do novo contexto histórico em que vivia, resultado, em grande medida, das mudanças operadas na sociedade pela modernidade e todas as suas consequências posteriores, inclusive da primeira e segunda guerras mundiais.

Da variedade de posições teológicas daí resultantes, destacam-se os teólogos que, de um lado, trabalharam mais intensamente a relação do cristianismo com a modernidade ou secularização, dentre eles, Bonhoeffer, Gogarten, Blumenberg e, de outro lado, os que se propuseram a questão da historicidade, em termos da correlação entre dois polos: o polo da revelação e da tradição em correlação com o polo existencial (Bultmann), cultural (Tillich), antropológico (Rahner), experiencial (Schillebeeckx, Geffré, Tracy)⁸⁷.

Em relação à modernidade e secularização, por exemplo, no cárcere, antes de ser executado, Bonhoeffer havia formulado em grande medida a questão teológica que depois seria assumida com o termo de secularização por Gogarten: “Cristo e o mundo tornado adulto”⁸⁸, isto é, a questão é como conciliar o processo do mundo em direção à autonomia com a fé em Cristo. Para Bonhoeffer, diante do “mundo tornado adulto”⁸⁹, pode-se assumir posições diversas, inclusive algumas simplificadoras do problema: a mais simples talvez seria dar adeus à fé cristã, considerada válida para a época da minoridade, mas invalidada pela realidade da época moderna; ou, exatamente o contrário, invalidar a época moderna, virando para trás a página da história, dando um “*salto mortale* de volta para a Idade Média”⁹⁰. Considera, entretanto, um absurdo os ataques realizados em relação “ao mundo tornado adulto”; classifica esses ataques como absurdos, decadentes e não cristãos. Aponta, por isso, a necessidade da teologia assumir positivamente as novas questões colocadas pela modernidade e, a fim de resolvê-las, formula a ideia de um cristianismo a-religioso.

⁸⁷ GIBELLINI, Rosino. Paixão pelo Reino: percursos da teologia do século XX. In: GIBELLINI, Rosino (Org.). *Perspectivas teológicas para o século XXI*. Aparecida: Santuário, 2005, p. 11.

⁸⁸ “A questão é: Cristo e mundo que atingiu a maioridade”. Com a expressão “mundo tornado adulto”, Bonhoeffer se refere à autonomia que o ser humano alcançou na modernidade ou, em termos kantianos, a passagem da minoridade para a maioridade. BONHOEFFER, Dietrich. *Resistência e submissão: cartas e anotações escritas na prisão*. São Leopoldo: Sinodal, 2003, p. 440.

⁸⁹ O diálogo cristão com a modernidade foi questionado por um dos mais renomados teólogos da libertação: BOFF, Clodovis. Teologia da Libertação e volta ao fundamento. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, n. 67, fasc. 268, p. 1001-1022, 2007.

⁹⁰ BONHOEFFER, 2003, p. 373, 415 e 488.

O cristianismo a-religioso significaria o fim da religião e de seu “Deus” e a afirmação do Deus de Jesus Cristo. O Deus ultramundano ao qual se recorre para dar soluções aparentes a problemas insolúveis ou como tapa-buracos de nossos vazios de conhecimento não cabe na modernidade⁹¹. No mundo tornado adulto, o Deus da religião é onipotente e esmaga o ser humano autônomo e livre, entrando assim em colisão com a autonomia alcançada. O Deus de Jesus Cristo, por sua vez, é impotente na cruz, mas, em sua impotência, dá ao ser humano a coragem de viver. A revelação, justamente, parte da fraqueza e da impotência de Deus no mundo e o indica presente no centro da história, na cruz de Cristo.

O esforço de Bonhoeffer consiste em manter fidelidade à tradição evangélica considerando as questões da modernidade. Faz-se necessário, para Bonhoeffer, “viver diante de Deus e com Deus, mas sem Deus”, isto é, viver diante do Deus da revelação e com o Deus de Jesus Cristo, sem o “Deus” da religião que não “aceita o mundo tornado adulto”. Bonhoeffer move-se, portanto, na direção de um cristianismo a ser reinterpretado crítica e criativamente pelo ser humano moderno.

Já em relação à historicidade, o método da correlação é proposto e colocado em prática, entre outros, por Tillich e Schillebeeckx. Em sua obra “Systematic Theology” (1951)⁹², Tillich aponta a reflexão teológica entre dois polos: a verdade eterna da mensagem cristã e a interpretação dessa verdade a partir da *situação*. Schillebeeckx, na mesma direção, perguntado sobre os problemas teológicos mais agudos que desafiam a teologia e a igreja atual, entende que é a questão “da significação da fé num mundo secularizado”⁹³. Confronta-se como as novas contribuições da hermenêutica para dialogar mais diretamente com a experiência do ser humano secular contemporâneo.

Schillebeeckx está convencido de que para a teologia católica falta uma hermenêutica. O que há de equivalente a uma teoria hermenêutica na teologia católica é a teoria da evolução do dogma, que permite explicar a persistência da mesma verdade dogmática nas manifestações da fé num contexto cultural que passou por mudanças. O problema que enfrenta é, justamente, a autocompreensão

⁹¹ BONHOEFFER, 2003, p. 510.

⁹² TILLICH, Paul. *Teologia sistemática*. São Leopoldo: Sinodal, 2000.

⁹³ SCHILLEBEECKX, Edward. *Cinco problemas que desafiam a igreja de hoje*. São Paulo: Herder, 1970.

secular e a autocompreensão cristã, isto é, a questão sobre qual é o método que possibilitará a *correlação entre experiência humana e tradição cristã*. “O interesse fundamental de Schillebeeckx radica em *reformular hoje a experiência cristã original*”⁹⁴.

Trata-se de restituir com todos os recursos da exegese, isto é, com a crítica histórica, a crítica textual e a crítica literária, o conteúdo desta experiência cristã da primeira comunidade cristã. E, paralelamente, trata-se também de avançar no diagnóstico de nossa situação presente como situação histórica. A revelação é inseparavelmente mensagem e experiência, e pode-se dizer, seguindo o teólogo Edward Schillebeeckx, que o cristianismo não é “em primeiro lugar uma mensagem na qual se deve crer, mas uma experiência de fé que se torna uma mensagem”⁹⁵.

A *pergunta* humana a respeito da experiência é posta em correlação com a *resposta* da tradição⁹⁶. Diante dessa questão, Schillebeeckx compreende que a teologia terá que realizar um trabalho constante de correlação entre as duas fontes: tradição e experiência humana. A teologia é chamada a abrir ou a manter aberta a comunicação entre os conteúdos da fé e a experiência humana contemporânea, numa constante correlação crítica entre as duas fontes, a tradição bíblica e o nosso mundo atual de experiência e de vida. “Isso significa que toda interpretação implica obrigatoriamente uma relação para com a tradição de fé e ao mesmo tempo para com as possibilidades futuras que correspondem a essa tradição”⁹⁷.

Geffré, por sua vez, aponta a necessidade de efetuar a passagem “da teologia como saber constituído para a teologia como interpretação plural ou ainda a passagem da teologia dogmática para a teologia como hermenêutica”⁹⁸. Em termos fundamentais, significa guardar distância em relação à compreensão metafísica ou dogmática de fazer teologia, sob o signo da lógica da coisa mesma, da coincidência imediata com a origem. Este modo de fazer teologia não possibilita tomar positivamente a descontinuidade, a diferença e a pluralidade tão fortemente presentes e disseminadas em todas as áreas do saber contemporâneo.

⁹⁴ QUEIRUGA, Andrés Torres. *Repensar a cristologia: sondagens para um novo paradigma*. São Paulo: Paulinas, 1998, p. 71.

⁹⁵ GEFFRÉ, Claude. *Crer e interpretar: a virada hermenêutica da teologia*. Petrópolis: Vozes, 2004, p. 40.

⁹⁶ GIBBELINI, 2005, p. 12.

⁹⁷ SCHILLEBEECKX, 1970, p. 15.

⁹⁸ GEFFRÉ, Claude. *Como fazer teologia hoje: hermenêutica teológica*. São Paulo: Paulinas, 1989, p. 17.

Ricoeur renuncia à pretensão da consciência de ser autofundadora e de estar na origem do sentido, para voltar à linguagem no que ela tem de mais originário. Mas quanto mais as pesquisas estruturais o levaram a tomar cada vez mais a sério a objetividade o texto tanto mais continua ele a se opor ao estruturalismo quando este pretende abolir a *referência* do texto em benefício unicamente de seu *sentido*, compreendido como jogo de relações puramente interno ao texto⁹⁹.

Na sua compreensão, é a hermenêutica do texto que se apresenta como a principal possibilidade de se efetuar a passagem do saber especulativo ao saber interpretativo, por acolher positivamente as contribuições do estruturalismo e, ao mesmo tempo, permitir pensar e refletir sobre a sua referência, o *acerca do que* o texto fala. Com a noção de “mundo do texto”, Ricoeur formula a paradoxal e fundamental exigência do estruturalismo quando “procura promover uma hermenêutica que renuncie a alcançar um *querer dizer* do autor, para ater-se à objetividade do texto e encontrar suas condições de produção”¹⁰⁰, sem, contudo, abolir a função fundamental do discurso: sempre diz alguma coisa a alguém sobre alguma coisa.

Para Geffré, o sujeito em busca da significação, da autocompreensão, é um sujeito linguístico, um sujeito que se conhece por intermédio da linguagem na qual habita. A linguagem é tomada como evento de palavra, como referente a um mundo possível entre outros, um mundo que ela própria traz e projeta à existência. Este mundo projetado pelo texto é um mundo possível, não enquanto realidade, mas como uma possibilidade de fala sobre uma realidade. Os textos permitem a auto-compreensão e revelam novas possibilidades de ser e de ver, isto é, uma nova compreensão de si e uma nova possibilidade de existência de um mundo novo de compreensão. Diante desse “ser novo”, desdobrado pelo texto, o próprio ser humano recebe um “ser novo”, isto é, um alargamento de seu ser puramente natural.

A ideia de “mundo do texto” nos permite atender a uma leitura estrutural quando esta renuncia a procurar um sentido ou uma verdade já presentes sob o texto (cf. o fundamentalismo bíblico). Mas, ao mesmo tempo, mantemos uma compreensão hermenêutica, porque o texto remete a algo diferente dele, a um tipo de mundo que tem alcance revelante para mim¹⁰¹.

⁹⁹ GEFFRÉ, 1989, p. 53.

¹⁰⁰ GEFFRÉ, 1989, p. 49.

¹⁰¹ GEFFRÉ, 1989, p. 55.

O texto possibilita novos modos de *ser-no-mundo* (compreensão para com o ser) e maior compreensão de si ao sujeito (compreensão de um si para si). Deste modo, não se está apenas diante de uma hermenêutica da existência, mas também da existência como hermenêutica. Quando assumida a distância do texto, que é justamente criadora de possibilidades novas de sentido em função da situação presente, entra-se no movimento da interpretação. Por isso, a própria existência de que pode falar uma teologia permanece sempre uma existência interpretada.

O *intellectus fidei* da teologia terá necessariamente a estrutura do “compreender hermenêutico”, à medida que o teólogo tratar a história do cristianismo como texto e, ao mesmo tempo, tratar o texto como história, a história das interpretações. No fundo, seria necessário elaborar nova epistemologia teológica que respondesse às exigências do modelo “genealogia” que pode ser descoberto em Nietzsche¹⁰².

Desde as primeiras e mais simples regras hermenêuticas não se pode ignorar a historicidade e o “lugar” ou o “contexto”, tanto do texto como do intérprete, e, em estreita conexão, a “aproximação de horizontes”. A verdade reside na linguagem, na palavra, que é sempre interpretação, e interpretação aberta e inacabada, num encontro de palavras em contextos. Os textos precisam ser interpretados. A consciência disso produz uma descontinuidade na tradição, uma ruptura mais ou menos dolorosa na consciência dogmática.

Isso significa que a teologia, em sua releitura dos textos do passado a serviço de melhor inteligência da identidade cristã, “não pode ignorar essa ascense da lucidez para a qual nos convidam as teorias críticas modernas, tenham elas sua origem na psicanálise, na crítica marxista das ideologias ou nas diferentes formas do método genealógico, na esteira de Nietzsche ou de M. Foucault”¹⁰³. Na perspectiva de Geffré, uma teologia responsável não pode permanecer numa soberba ignorância diante do deslocamento verificado pela hermenêutica moderna sob o choque provocador do estruturalismo. Neste choque se concretiza o deslocamento do fazer teológico, isto é, a passagem da teologia como *saber constituído* para a *teologia como interpretação* ou ainda a passagem da *teologia dogmática* para a *teologia como hermenêutica*. Trata-se da reivindicação de um estatuto científico, como elemento organizador, para a teologia, que responde aos critérios da hermenêutica.

¹⁰² GEFFRÉ, 1989, p. 56.

¹⁰³ GEFFRÉ, 1989, p. 8.

A *teologia como hermenêutica* não significa somente uma corrente teológica entre outras, mas uma época hermenêutica da razão teológica, um novo modelo, uma maneira nova de fazer teologia porque o próprio objeto da teologia foi deslocado. “O objeto da teologia não é nem uma palavra originária, plena de sentido, da qual o texto seria apenas o eco, nem um evento histórico em sua faticidade, mas um texto como ato de interpretação histórica e como nova estruturação do mundo”.¹⁰⁴ A teologia hermenêutica envolve, assim, uma dinâmica de conversação entre a comunidade eclesial e o texto, em que ambos falam e colocam questões. O modelo hermenêutico em teologia traz consequências bem precisas, como uma nova aproximação da Escritura no sentido de uma abertura às suas potencialidades possíveis.

A possibilidade dessa mudança se dá na e pela reflexão que toma a concepção de “mundo do texto” como base. Este referencial permite atender a uma leitura estrutural que renuncia a procurar o sentido ou a verdade presente no texto e, ao mesmo tempo, não reduz a teologia à análise estrutural, na medida em que a compreensão hermenêutica assume na concepção de texto a questão da referência, enquanto mundo que tem alcance para Igreja Povo de Deus¹⁰⁵. Este referencial permite recolocar o objeto da teologia como sendo objeto textual, fazendo jus à tradição e à origem, redimensionadas pelas questões hermenêuticas e estruturais mais recentes. “Não conhecemos história que não viva de uma origem, mas não conhecemos também origem que não seja dita no seio da história e como interpretação dessa história”.¹⁰⁶

A importância dada ao texto e ao mundo do texto traz consequências importantes para o trabalho teológico. A hermenêutica provoca, assim, uma reviravolta na teologia, intimamente associada à reviravolta linguística. Para Geffré, a compreensão da razão teológica como razão hermenêutica se dá com a superação do apego à razão especulativa (metafísica) e na busca da aproximação da razão teológica à compreensão histórica e linguística. O objeto do trabalho teológico não é uma série de proposições acabadas cuja inteligibilidade é procurada pelo sujeito cognoscente, segundo o esquema do sujeito e do objeto, e que explica o

¹⁰⁴ GEFFRÉ, 1989, p. 54.

¹⁰⁵ A reflexão teológica não é uma segunda etapa da fé colocada acima de sua vivência prática, facultativa e reservada a uma elite intelectual, mas de toda comunidade de fé, Povo de Deus.

¹⁰⁶ GEFFRÉ, 1989, p. 55.

que é dado compreender a partir da revelação. A teologia como hermenêutica, mais que um simples ato de conhecimento, é um modo de ser no qual a compreensão¹⁰⁷ da tradição é necessariamente inseparável de uma interpretação de si mesmo.

O deslocamento atual da hermenêutica nos ajuda, portanto, a renovar a teologia da revelação. O texto bíblico é revelação religiosa para nós porque em si mesmo, em sua fatura textual, ele já tem *alcance revelante*, como todo texto poético que ultrapasse a função simplesmente descritiva da linguagem cotidiana. Diante desse “ser novo”, desdobrado pelo texto, o próprio homem recebe um “ser novo”, isto é, um alargamento de seu ser puramente natural. Essa atualização de um possível próprio do homem pode verificar-se em todo texto poético. Mas, no caso do texto bíblico, a apropriação do texto coincide não só com uma nova compreensão de si, mas também com uma nova possibilidade de existência e com a vontade de fazer existir um mundo novo¹⁰⁸.

Esta nova perspectiva também transfigura o discurso teológico no seu modo de compreender a revelação de Deus. Uma teologia hermenêutica que se aplique ao “mundo do texto” não vai mais procurar o sentido do autor originário que foi inspirado por uma voz divina e que se encontra latente no texto. Assume seriamente a revelação não porque é resultado da fala de um Deus que foi sistematizada por bons hagiógrafos, mas assume os textos sagrados como revelação porque estes *revelam* um “ser novo” para a comunidade, porque revelam novas possibilidades de ser e de ver. A revelação, portanto, é compreendida na rica dinâmica do “mundo do texto”, da manifestação de uma pluralidade de ideias, excluindo-se toda e qualquer interpretação definitiva ou fechada.

Tomando em consideração a materialidade textual, o fechamento do texto para com uma voz originária de um autor passado, a teologia seria menos a inteligência de uma *Palavra* pronunciada antigamente do que uma “nova produção” de um texto. “Agir como hermenêutica é *criar* interpretações novas e até *produzir* novas figuras históricas do cristianismo em outros tempos e em outros lugares”.¹⁰⁹ O cristianismo vive necessariamente de uma origem, o *evento Jesus Cristo* como evento fundador. Mas o Novo Testamento como testemunho desse evento não pode ser considerado como um texto que entrega imediatamente sua ideia completa e

¹⁰⁷ Esta mudança radical sobre a questão da compreensão foi preconizada por Heidegger, em *Ser e Tempo*. No parágrafo 31 de *Ser e Tempo*, o compreender não é entendido como ato de conhecimento, mas compreendido no sentido originário, pertence à constituição fundamental do *Dasein*. HEIDEGGER, 1967, p. 142-147.

¹⁰⁸ GEFFRÉ, 1989, p. 57.

¹⁰⁹ GEFFRÉ, 1989, p. 59.

definitiva, ele é mediado pela tradição como história descontínua de interpretações. Há uma distância que separa o ser humano dele, que, longe de ser obstáculo, é a condição de um novo ato de interpretação hoje.

*O *inttellectus fidei* da teologia enquanto hermenêutica não é ato da razão especulativa no sentido clássico do pensamento metafísico. Ele pode ser identificado com um “compreender histórico”, sendo aí a compreensão do passado inseparável de interpretação de si e de atualização criativa voltada para o futuro. A escritura teológica, segundo o modelo “hermenêutico”, é *anamnese*, no sentido em que é sempre precedida pelo evento fundador, mas que é também *profecia*, no sentido em que só pode atualizar o evento fundador como evento contemporâneo, produzindo um novo texto e novas figuras históricas. Assim, a teologia, como dimensão constitutiva da tradição, é necessariamente fidelidade criativa¹¹⁰.*

Além de constitutiva da tradição ou das tradições, a teologia é também constituída por ela ou elas. A partir disso, a teologia não se compreende mais como *fonte*, mas como *reflexo*, não sendo sua tarefa fundamental a explicação do ensinamento oficial, em que a Escritura e a Tradição entram apenas para comprovar o ensinamento dominante. O modelo hermenêutico tem como ponto de partida o texto, privilegiando sua compreensão e sua inscrição numa dada tradição. Não pode haver pensamento fora da linguagem e da tradição de linguagem onde alguém se inscreve. É no contexto de um lugar determinado, com seus recursos próprios, que são disponibilizados os esquemas interpretativos a partir dos quais faculta-se a apreensão da realidade e a eventual elaboração de novos conceitos. O teólogo hermeneuta tem na longa tradição textual do cristianismo as condições para aceder à experiência fundamental da salvação oferecida por Deus em Jesus Cristo. Sua singular tarefa hermenêutica será restituir esta experiência fundamental, correlativamente à *anamnese* e *profecia* no tempo presente. Por isso, o processo de interpretação está sempre aberto: há sempre uma diversidade de recepções.

A interpretação não é necessariamente fidelidade rigorosa com a intenção original de determinado autor, mas aquela que suscita as potencialidades de modos de ser e de habitar um mundo revelado pela obra. Há, com isso, o reconhecimento de uma pluralidade de testemunhos que visam traduzir o acontecimento fundador, em ruptura com a obsessão fundamentalista que defende uma palavra de originalidade pura.

¹¹⁰ GEFFRÉ, 1989, p. 69.

A reflexão mais lúcida sobre a revelação nos leva a compreender que a teologia é sempre atividade hermenêutica, pelo menos no sentido em que ela é interpretação da significação atual do acontecimento Jesus Cristo a partir das diversas linguagens da fé suscitadas por ele, sem que nenhuma delas possa ser absolutizada, nem mesmo a do Novo Testamento¹¹¹.

O cristianismo vive necessariamente de uma origem, o *evento Jesus Cristo* como evento fundador. Todo o Novo Testamento, como colocação por escrito do testemunho prestado a esse evento fundador, já é interpretação e, como testemunho interpretativo, só revela seu sentido quando entendido na acontecência de uma tradição histórica. A hermenêutica assume, assim, uma fé crítica e responsável por produzir nova interpretação da mensagem cristã, levando em conta a situação histórica presente, inscrevendo-nos, todavia, na mesma tradição que produziu o texto original.

“Existe analogia¹¹² entre o Novo Testamento e a função que ele exercia na Igreja primitiva, de um lado, e, do outro, a produção de um texto novo, hoje, e a função que ele exerce na Igreja e na sociedade”.¹¹³ Com a garantia do dom do Espírito Santo, a continuidade da tradição não deve ser procurada na *repetição* mecânica de mensagem doutrinal, mas na *analogia* entre dois atos de interpretação: tradição e interpretação criativa. Segundo essa teologia, *a situação hermenêutica criativa*¹¹⁴ favorece uma correlação crítica entre a experiência cristã da primeira comunidade e a experiência atual dos que creem: um espaço de experiência precedente e um horizonte de espera de outro mundo possível.

A teologia de modelo hermenêutico, centrada no “mundo do texto”, remete para além da pura interpretação textual, de ordem linguística. Ela conduz

¹¹¹ GEFFRÉ, 1989, p. 18-19.

¹¹² A analogia entre a Escritura e a Tradição e nossa situação atual é desenvolvida por Clodovis Boff, em sua obra *Teologia e Prática*, na Parte II, no capítulo IV “A hermenêutica: constituição da pertinência teológica”. Clodovis trabalha estas questões a partir do conceito “correspondência de relações”, BOFF, Clodovis. *Teologia e prática: teologia do político e suas mediações*. Petrópolis: Vozes, 1993, p. 238-273.

¹¹³ GEFFRÉ, 1989, p. 215.

¹¹⁴ A situação hermenêutica é conceituada por Ernildo Stein como “uma espécie de ‘lugar’ que cada investigador atinge por meio dos instrumentos teóricos que tem à disposição para a partir dele poder fazer uma avaliação do campo temático. Portanto, este lugar que cada investigador atinge a partir do qual ele pode fazer uma investigação sistemática em um determinado campo. Ela no fundo é aspiração de qualquer pesquisador. Só que em geral nós não gastamos tempo e vagar para avaliar o ‘lugar’ de competência que atingimos para abordar um determinado tema” (STEIN, Ernildo. *Aproximações sobre hermenêutica*. Porto Alegre: Vozes, 1996, p. 53). “A situação hermenêutica é uma situação que cada um de nós já leva acritivamente consigo. Sem uma certa situação hermenêutica, não seríamos nem capazes de escolher um bom livro” (1996, p. 100).

necessariamente a uma reinterpretação prática, a um *fazer*¹¹⁵. A hermenêutica teológica, não produz apenas novas interpretações, mas conduz a uma determinada prática social, motivando um novo fazer. A palavra de Deus não é somente memória passada da presença de Deus. Ela é condição de possibilidade de recriação do mundo. A compreensão hermenêutica do texto, enquanto “mundo do texto”, tem como objeto o mundo novo projetado pelas referências do texto. Compreender o texto é compreender-se diante dele, sem se entregar a uma compreensão puramente intelectual, mas fazer real uma nova possibilidade de existência e fazer existir um mundo novo. O compreender hermenêutico é, portanto, realizar uma nova prática social.

Defendo pois que uma hermenêutica que toma como categoria central o mundo do texto não corre o risco de privilegiar a relação dialogal entre o autor e o leitor, nem a decisão pessoal diante do texto. A amplitude do mundo do texto requer uma amplitude igual do lado da *applicatio*, a qual será tanto *práxis* política quanto trabalho de pensamento e linguagem.¹¹⁶

Para Geffré, não existe teologia sem prática¹¹⁷ e, muito menos, uma teologia do modelo hermenêutico sem a possibilidade de um “outro mundo possível”. Justamente um dos traços mais significativos da nova hermenêutica¹¹⁸, embasada no “mundo do texto” ou na “coisa do texto”, numa linguagem gadameriana, consiste em não tomar a hermenêutica simplesmente como interpretação da verdade cristã já constituída uma vez por todas, mas como desvelamento de um novo modo de ser, de uma prática significativa.

Assumir a passagem da especulação à interpretação significa estabelecer uma nova relação com a verdade. A tranquila posição das certezas cristãs se encontra questionada. Essa experiência convida a encontrar o sentido originário da

¹¹⁵ Ver obra de Gadamer *A razão na época da ciência*, no cap. “Hermenêutica como filosofia da prática”. Gadamer critica a reviravolta paradigmática da linguagem, na medida em que ela apenas inverte a relação da subjetividade para a questão da linguagem. “A hermenêutica não só cultiva uma capacidade de compreensão, isto é, ela não é simples teoria da arte; tem também que responder pelo caráter e modelo daquilo que ela faz compreender”. GADAMER, Hans-Georg. *A razão na época da ciência*. Trad. Ângelo Dias. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983, p. 64.

¹¹⁶ RICOEUR, Paul. *Leituras 3: nas fronteiras da filosofia*. São Paulo: Loyola, 1996, p. 204.

¹¹⁷ Heidegger e seguidores pensam a *Möglichkeit* em termos pragmáticos (*poder-ser, poder-agir*) e não lógico-modais.

¹¹⁸ É denominada de nova hermenêutica o deslocamento realizado por Heidegger, Ricoeur e Gadamer em relação à interpretação do texto, não mais privilegiando a busca pela intenção do autor. “A compreensão é algo mais que aplicação de uma capacidade. É sempre também o atingimento de uma auto-compreensão mais ampla e profunda. Mas isto significa que a hermenêutica é filosofia e, enquanto filosofia, filosofia prática.” GADAMER, 1983, p. 76.

verdade cristã, compreendida a partir de outra ordem, distintamente daquela mais comumente admitida na teologia especulativa. O objeto da verdade cristã não pode ser fechado num conjunto de verdades conceptuais nem na ordem da verdade objetiva, pensada segundo a lógica das proposições embasadas no princípio da contradição. Não é mais possível partir da ideia de verdade como a adequação entre o entendimento e a realidade e sim encontrar uma verdade mais originária. Esta pertence à ordem da manifestação e remete a uma plenitude de verdade que permanece, todavia, sempre oculta.

Para Geffré, é preciso guardar distância em relação à compreensão metafísica da verdade que está sempre sob o signo da lógica da mesma coisa, da coincidência imediata com a origem. Esta compreensão não possibilita tomar positivamente a descontinuidade, a diferença e a pluralidade tão fortemente presentes e disseminadas em todas as áreas do saber contemporâneo. Faz-se necessário, por isso, estabelecer entre a história e a verdade uma relação que aceite a descontinuidade, a alteridade, a diferença. “Estaremos então em condições de pensar a tradição não como *reprodução* de passado morto, mas como *produção* sempre nova”.¹¹⁹ Antes de depósito de um passado longínquo, a Escritura é um “ato de interpretação”, sob a inspiração do Espírito. Ato interpretativo relacional entre a Igreja primitiva e a sociedade e cultura do presente. A linguagem revelada já é interpretação, e as teologias, como linguagem interpretativa, apoiam-se nela para confrontar as novas expressões de fé.

As verdades teológicas são radicalmente históricas porque são, acima de tudo, da ordem do testemunho. Seu objeto de conhecimento não é um conjunto de verdades conceptuais dadas, mas o testemunho do evento Jesus Cristo que se tornou Escritura. A Escritura, enquanto testemunho, é distância, espessura humana, interpretação. A teologia como hermenêutica somente atinge as verdades dos enunciados de fé numa perspectiva histórica e, por que não dizer, no seu sentido para as situações históricas determinadas. Os primeiros testemunhos nasceram a partir de situações históricas e remetem a sentidos diversos em contextos atuais. A verdade cristã definitivamente não é um *corpus* invariável que possa ser transmitido de geração em geração como um depósito morto, fixo de uma vez por todas. Ela é, acima de tudo, *advir* permanente, entregue ao risco da liberdade da interpretação.

¹¹⁹ GEFFRÉ, 1989, p. 76.

Com a hermenêutica teológica e seu modo diverso de proceder com a verdade, o domínio da verdade e o do sentido não se recobrem necessariamente. Mas o fazer teológico não se esgota na manifestação do sentido, ou melhor, dos múltiplos sentidos presentes nas múltiplas linguagens de fé suscitadas pelo evento Jesus Cristo? Para Geffré, o papel da teologia não pode ser a solução miraculosa de harmonização das afirmações diferentes da Escritura e do dogma, mas a atualização crítica e criativa da mensagem evangélica em função das novas situações históricas.

Pensar a teologia como hermenêutica não significa se tornar *a-dogmático* e, muito menos, *a-tradicional*¹²⁰. Significa, sobretudo, tomar a sério a historicidade de toda a verdade, mesmo que seja a verdade revelada, como também a historicidade do ser humano enquanto sujeito interpretante, cujo ato de conhecimento é inseparável de uma interpretação de si mesmo e do mundo. A interpretação é a exigência necessária da fé, à medida que o objeto da fé não é verdade morta, mas verdade viva, sempre transmitida numa mediação histórica e que tem necessidade de ser atualizada constantemente de forma criativa.

Uma teologia que se quer hermenêutica tem como exigência o estar aberto à opinião do outro, isto é, do texto e do contexto, também cultural. O fazer teológico hermenêutico tem que se mostrar receptivo, desde o princípio, para a alteridade do texto e do contexto. Isso não pressupõe neutralidade com relação ao “mundo do texto”, tampouco autoanulação, mas inclui a apropriação das próprias opiniões prévias e preconceitos. O que importa é se dar conta da historicidade do sujeito, para que o texto possa se apresentar em sua alteridade.

O próprio cristianismo é, do início ao fim, empreendimento hermenêutico. Nasceu como testemunho, como interpretação de uma experiência fundante e se fez Escritura e Tradição até os dias atuais. A teologia hermenêutica evoca um movimento do fazer teológico que, colocando em relação viva o passado e o presente, possibilita uma interpretação sempre nova do cristianismo para hoje. Uma teologia hermenêutica talvez possa ser considerada um risco, conforme o título

¹²⁰ Os dois termos não significam a mesma coisa: “tradicional” não necessariamente é “dogmático”. Os próprios dogmas podem receber uma releitura contextualizadora a partir de novas perspectivas. Obra significativa, neste sentido, SEGUNDO, Juan Luis. *O dogma que liberta: fé, revelação e magistério dogmático*. São Paulo: Vozes, 1991.

original da obra de Geffré, porque pode expor o cristianismo apenas à interpretação, “mas, se a preocupação com uma interpretação criativa nos expõe ao risco do arbítrio, a obsessão com a lucidez não nos expõe ao risco do *reducionismo*?”¹²¹

¹²¹ GEFFRÉ, 1989, p. 9.



Figura 3 – A Dupla Cerca de Auschwitz

Fonte:

<http://news.bbc.co.uk/local/cambridgeshire/hi/people_and_places/religion_and_ethics/newsid_9376000/9376467.stm>

2 CONDIÇÕES PARA UMA HERMENÊUTICA SEM CHAVE INTERPRETATIVA SEGURA

Carta de Theodor W. Adorno
a Thomas Mann, Los Angeles, 5.7.1948

T. W. Adorno
316 So. Kenter Ave.
Los Angeles 24, Cal.

5 de julho de 1948

Querido e reverenciado doutor Mann:

É uma alegria transmitir-lhe um par de dados.

Nasci em 1903 em Frankfurt. Meu pai era um judeu alemão; minha mãe, cantora, é filha de um oficial francês de origem corso – originariamente genovês – e de uma cantora alemã. Cresci em uma atmosfera dominada completamente por interesses teóricos (também políticos) e artísticos, sobretudo musicais.

Estudei filosofia e música. Ao invés de optar entre uma ou outra, tive durante toda minha vida a sensação de perseguir, na realidade, o mesmo em âmbitos divergentes. Em 1924 obtive o doutorado com uma tese sobre teoria do conhecimento; com meu livro sobre Kierkegaard obtive em 1931 a habilitação acadêmica como professor não titular em Frankfurt e ensinei filosofia, até que os nazistas me expulsaram em 1933.

Em 1934 deixei a Alemanha, trabalhei primeiramente na universidade de Oxford e, em 1938, segui os passos do Instituto de Investigação Social em direção a Nova Iorque. Desde 1941 vivo em Los Angeles.

Minha relação com este Instituto e a amizade com Horkheimer se remontam aos primeiros anos de estudante. Uma e outra não podem ser separadas de minha orientação intelectual dialética e de minha tendência para a filosofia da sociedade e da história. Os testemunhos mais essenciais da relação com Horkheimer são *Dialética do Esclarecimento* e o volume em memória de Walter Benjamin, ambos publicados em comum.

Meus estudos musicais tiveram que ver com a composição e o piano, primeiramente com Bernhard Sekles e Eduard Jung em Frankfurt, depois com Alban Berg e Eduard Silbermann em Viena. A amizade com os dois últimos e a que me une a Rudolf Kolisch e a Anton von Webern tem sido artisticamente decisiva para mim. Entre 1928 e 1931 exerci o cargo de redator da revista *Anbruch*, de Viena, a favor da música moderna radical¹²².

¹²² ADORNO, Theodor W.; MANN, Thomas. Briefwechsel 1943-1955. In: ADORNO, Theodor W. *Briefe und Briefwechsel*. Frankfurt, 2002, p. 33s.

Percorrido o processo da constituição da hermenêutica recente, também do seu desenvolvimento enquanto teologia hermenêutica, é preciso dizer que após *Auschwitz*, qualquer tentativa positiva de pensamento se encontra sob uma nebulosa sombra que tudo recobre. Diante de um mundo recoberto pela permanente violência, parece ser completamente justificável um movimento que apresente uma palavra positiva. Ou, ainda, ao não se considerar radicalmente esta sombra, parece genuinamente possível apresentar utopias reais e imediatas. Adorno, contudo, distancia-se de toda tentativa de nomear qualquer positividade. Para ele, toda utopia que se expressa positivamente, inclusive a de pensamento, revela-se como contrautopia.

Seria, contudo, esta a última palavra de Adorno em relação à filosofia e à racionalidade como um todo? Em contraponto ao filósofo da esperança Ernst Bloch, Adorno se constitui num filósofo da negatividade? De outro modo, encontram-se no pensamento de Adorno vestígios de esperança, apesar de toda negatividade? Nem mesmo à filosofia é dada alguma esperança, uma vez que historicamente se apresentou como a luz em meio às sombras que tudo recobrem? Em que sentido seu pensamento pode ser levado a sério quando representa ser refém daquilo mesmo que pretende negar? Estas, dentre outras, são as principais problemáticas que dão origem ao problema a ser aqui trabalhado neste capítulo: em que sentido a filosofia de Adorno se configura como hermenêutica de vestígios positivos, apesar de toda desesperança?

Diante de todos esses questionamentos, o movimento de pensamento aqui desenvolvido deverá focar bem de perto a desesperança. Neste caso, a filosofia e a racionalidade enquanto tais serão olhadas a partir de uma negatividade determinada. Da impossibilidade de abarcar todos os meandros do pensamento filosófico adorniano no que dizem respeito à possibilidade do pensar, coloca-se como exigência realizar algumas delimitações do tema proposto. O ângulo de acesso será sua epistemologia dialético-materialista desenvolvida a partir do diálogo com Hegel e Bloch. Outros elementos farão parte dos movimentos a serem realizados, mas todos eles se colocam em função da delimitação aqui apresentada.

Hegel e Bloch se constituíram nos interlocutores privilegiados de Adorno, exercendo uma forte influência em seu projeto filosófico. Apesar de não ter tido relação interpessoal direta com Hegel, este foi fundamental para o desenvolvimento

da dialética negativa, possível de ser verificada já na preleção de sua aula inaugural, intitulada de *A Atualidade da Filosofia*¹²³ (1931). Há, portanto, uma afinidade eletiva de Adorno com Hegel e, ao mesmo tempo, um distanciamento considerável. Numa metáfora espacial, Hegel foi o mapa que Adorno usou para chegar às estações da *dialética* e do *conceito*, mas este mapa é rasgado na medida em que Adorno chega às estações e, a partir daí, toma certo distanciamento de Hegel, mas o mantém na memória, seguindo o trajeto a partir das estações da dialética e do conceito indicadas por Hegel.

Adorno conheceu Bloch pessoalmente. Os dois mantiveram contato durante praticamente toda a vida. Debateram publicamente sobre os temas filosóficos que envolviam os dois pensadores. Pode-se, inclusive, afirmar que Bloch foi quem mais influenciou filosoficamente Adorno desde a juventude. É em Bloch que Adorno vai encontrar elementos filosóficos que o deixarão inquieto por toda sua vida e que vão constituir sua epistemologia materialista e sua noção de esperança. Numa metáfora temporal, Bloch se constitui no itinerário filosófico que Adorno usa para chegar até às estações *materialista* e da *esperança*, mas quando o mapa aponta exatamente para a estação da esperança, Adorno faz outro itinerário.

É, portanto, de Hegel e de Bloch que advêm as principais noções e conteúdos filosóficos com que Adorno trabalha: materialismo, esperança, conceito e dialética. Estas são as principais categorias filosóficas que agora, num primeiro momento, terão que ser colocadas em movimento, a fim de formar constelações de pensamento. Trata-se de um duplo movimento de mão única, com destinos semelhantes, apesar de pontos de chegada distintos. Portanto, os interlocutores privilegiados de Adorno serão os interlocutores deste movimento, por meio, contudo, da interpretação que Adorno realizou dos mesmos.

¹²³ ADORNO, Theodor W. Die Aktualität der Philosophie [1931]. In: ADORNO, 2003.

2.1 “A filosofia de Hegel *murmura*”

No texto “Três Estudos sobre Hegel”¹²⁴ (1963) pode-se acompanhar com detalhe a relação da filosofia de Adorno com o pensamento hegeliano, marcado por um misto de profunda admiração e pela necessidade de “comparecer ante a pretensão de verdade de sua filosofia”¹²⁵. Conforme a própria compreensão de Adorno, dificilmente algum pensamento filosófico contemporâneo poderá se eximir de um confronto com a filosofia hegeliana. “Dificilmente haverá pensamento teórico que poderá hoje fazer justiça à experiência da consciência, [...] sem ter ‘armazenado’ em si a filosofia hegeliana”.¹²⁶ A que se deve, então, a centralidade do pensamento de Hegel? Sua centralidade está no *nervo* da dialética.

O nervo da dialética, enquanto método é a negação determinada, e se baseia na experiência da impotência da crítica enquanto esta se mantiver no geral (por exemplo, enquanto põe de lado o objeto criticado e o substitui por um conceito, como mero representante seu). Somente é frutífero o pensamento crítico que libera a força armazenada em seu próprio objeto, e a libera ao mesmo tempo a seu favor (fazendo-o encontrar-se consigo mesmo) e contra ele (ao recordar-lhe que ainda não é ele mesmo)¹²⁷.

Para Adorno, Hegel conduziu sua reflexão filosófica de modo correto, mas esta acaba perdendo sua força na medida em que ele vê no método a possibilidade de um novo sistema. O método dialético se revela impotente na medida em que encerra a realidade em conceitos determinantes. Quando a dialética hegeliana desemboca em um novo sistema, Adorno, conforme a metáfora acima utilizada, rasga o mapa hegeliano, mas não o exclui de sua memória. Ao rasgá-lo, Adorno pretende salvar a centralidade do método hegeliano: a negatividade determinada e

¹²⁴ ADORNO, Theodor W. Drei Studien zu Hegel: Aspekte [1963]. In: ADORNO, Theodor W. *Gesammelte Schriften*, v. 5. Berlim: Suhrkamp Verlag e Digitale Bibliothek, 2003.

¹²⁵ ADORNO, Theodor W. Drei Studien zu Hegel: Aspekte [1963]. In: ADORNO, v. 5, 2003, p. 251. “Dem Wahrheitsanspruch seiner Philosophie sich stellen.”

¹²⁶ ADORNO, Theodor W. Drei Studien zu Hegel: Aspekte [1963]. In: ADORNO, v. 5, 2003, p. 252. “Kaum ein theoretischer Gedanke von einiger Tragweite heute wird wohl der Erfahrung des Bewußtseins, [...] der nicht Hegelsche Philosophie in sich aufgespeichert hätte.”

¹²⁷ ADORNO, Theodor W. Drei Studien zu Hegel: Aspekte [1963]. In: ADORNO, v. 5, 2003, p. 319. “Der Nerv der Dialektik als Methode ist die bestimmte Negation. Sie basiert auf der Erfahrung der Ohnmacht von Kritik, solange sie im Allgemeinen sich hält, etwa den kritisierten Gegenstand erledigt, indem sie ihn von oben her einem Begriff als dessen bloßen Repräsentanten subsumiert. Fruchtbar ist nur der kritische Gedanke, der die in seinem eigenen Gegenstand aufgespeicherte Kraft entbindet; für ihn zugleich, indem sie ihn zu sich selber bringt, und gegen ihn, insofern sie ihn daran mahnt, daß er noch gar nicht er selber sei.”

determinada. O núcleo, portanto, da dialética enquanto método é a negação determinada, e este Adorno mantém vivo no seu filosofar. Trata-se de uma apreciação crítica bem ao estilo do pensamento hegeliano, uma crítica imanente.

“A dialética teve a sua origem na sofística como um procedimento da discussão para abalar as afirmações dogmáticas e, à maneira dos advogados e dos cômicos, fazer da palavra mais modesta a mais poderosa”¹²⁸. Aparece nesta citação uma constatação positiva da dialética, mas no contexto da obra, Adorno adverte quanto ao seu mau uso. Antes de apontar, contudo, o seu mau uso, o autor recorda sua origem na sofística e suas condições de abalar as afirmações dogmáticas. Vê também que diante da *philosophia perennis*, diante da palavra mais poderosa, a dialética se constituiu num método de crítica, capaz de abalar “as afirmações dogmáticas”, constituindo-se em asilo dos pensamentos dos fracos, inclusive do não pensado pelos fracos. No entanto, como meio de sempre obter a razão, foi também um meio de dominação na tentativa de sempre inverter a situação e com êxito. “Por isso, a sua verdade ou falsidade não reside no método em si, mas na sua intenção dentro do processo histórico. A cisão da escola hegeliana numa ala direita e noutra esquerda mergulha as suas raízes no duplo sentido da teoria”¹²⁹, isto é, da dialética.

Adorno é herdeiro da noção dialética de Hegel, enquanto pensamento que se dá na negatividade, na negação determinada do que se impõe. Sem a atividade de resistência do pensamento o sujeito estaria entregue ao que se impõe. Pensar, para Hegel, é resistir. Adorno, neste sentido, é discípulo do pensamento hegeliano. “Pensar é, já em si, antes de todo e qualquer conteúdo particular, negar, é resistir ao que lhe é imposto, o pensamento herdou esse traço da relação do trabalho com o seu material, com seu arquétipo”¹³⁰. Adorno, no entanto, aponta problemas na

¹²⁸ ADORNO, Theodor W. *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben* [1945]. In: ADORNO, Theodor W. *Gesammelte Schriften*, v. 4. Berlim: Suhrkamp Verlag e Digitale Bibliothek, 2003, p. 280. “Die Dialektik ist in der Sophistik entsprungen, ein Verfahren der Diskussion, um dogmatische Behauptungen zu erschüttern und, wie die Staatsanwälte und Komiker es nannten, das mindere Wort zum stärkeren zu Machen.”

¹²⁹ ADORNO, Theodor W. *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben* [1945]. In: ADORNO, v. 4, 2003, p. 280. “Ihre Wahrheit oder Unwahrheit steht daher nicht bei der Methode als solcher, sondern bei ihrer Intention im historischen Prozeß. Die Spaltung der Hegelschen Schule in einen linken und rechten Flügel gründet im Doppelsinn der Theorie.”

¹³⁰ ADORNO, Theodor W. *Negative Dialektik* [1966]. In: ADORNO, Theodor W. *Gesammelte Schriften*, v. 6. Berlim: Suhrkamp Verlag e Digitale Bibliothek, 2003, p. 30. “Denken ist, an sich schon, vor allem besonderen Inhalt Negieren, Resistenz gegen das ihm Aufgedrängte; das hat Denken vom Verhältnis der Arbeit zu ihrem Material, seinem Urbild, ererbt.”

filosofia de Hegel justamente quando a negatividade determinada se dissolve dentro do sistema.

A crise do idealismo é equivalente à crise da pretensão filosófica à totalidade. A ratio autônoma - tese de todo sistema idealista - deveria ser capaz de desenvolver, a partir de si mesma, o conceito de realidade e de toda realidade. Esta tese se autodissolveu¹³¹.

A dialética significa objetivamente quebrar a compulsão à identidade por meio da energia acumulada nessa compulsão, coagulada em suas objetivações. Isso se impôs parcialmente em Hegel contra ele mesmo, que com certeza não podia admitir o não-verdadeiro da compulsão à identidade¹³².

A tese de todos os sistemas filosóficos idealistas que se desfez, levando-os à crise, era de que a razão humana seria capaz de, a partir de si própria, abarcar “o conceito de realidade e toda realidade”. Há uma verdadeira compulsão à identidade, e esta precisa ser quebrada por meio da própria energia desta compulsão. Adorno realiza uma crítica imanente ao pensamento da identidade, uma vez que já não é mais possível almejar uma identidade entre sujeito e objeto¹³³. A crítica de Adorno se dirige à identidade que não admite o diferente, o exterior, o outro.

Quem se submete à disciplina dialética, tem de pagar sem qualquer questionamento um amargo sacrifício em termos de multiplicidade qualitativa da experiência. [...]. O que há de doloroso na dialética é a dor em relação a esse mundo, elevada ao âmbito do conceito. O conhecimento precisa se juntar a ele, se não quiser degradar uma vez mais a concretude ao nível da ideologia; o que realmente está começando a acontecer¹³⁴.

Entregar-se à dialética significa trabalhar com a multiplicidade qualitativa da experiência. Significa que o pensamento não poderá colocar tudo sob a égide da

¹³¹ ADORNO, Theodor W. Die Aktualität der Philosophie [1931]. In: ADORNO, v. 1, 2003, p. 326. “Die Krise des Idealismus kommt einer Krise des philosophischen Totalitätsanspruches gleich. Die autonome ratio - das war die These aller idealistischen Systeme - sollte fähig sein, den Begriff der Wirklichkeit und alle Wirklichkeit selber aus sich heraus zu entwickeln. Diese These hat sich aufgelöst.”

¹³² ADORNO, Theodor W. Negative Dialektik [1966]. In: ADORNO, v. 6, 2003, p. 30. “Dialektik bedeutet objektiv, den Identitätszwang durch die in ihm aufgespeicherte, in seinen Vergegenständlichungen geronnene Energie zu brechen. Das hat partiell in Hegel gegen diesen sich durchgesetzt, der freilich das Unwahre des Identitätszwangs nicht zugestehen kann.”

¹³³ ADORNO, Theodor W. Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben [1945]. In: ADORNO, v. 4, 2003, p. 83.

¹³⁴ ADORNO, Theodor W. Negative Dialektik [1966]. In: ADORNO, v. 6, 2003, p. 18. “Wer der dialektischen Disziplin sich beugt, hat fraglos mit bitterem Opfer an der qualitativen Mannigfaltigkeit der Erfahrung zu zahlen. Ihr Schmerzhaftes ist der Schmerz über jene, zum Begriff erhoben. Ihr muß Erkenntnis sich fügen, will sie nicht Konkretion nochmals zu der Ideologie entwürdigen, die sie real zu werden beginnt.”

identidade. Se esse é um trabalho doloroso, mais doloroso ainda é elevar ao âmbito do conceito a dor deste mundo, cujos poucos pensamentos estão dispostos a realizar. A multiplicidade exige um verdadeiro sacrifício conceitual, especialmente com uma tradição filosófica que se acostumou a compreender e sistematizar por meio do conceito unívoco. Afinal, é mais fácil demarcar a realidade por meio do pensamento identificador dos semelhantes. É mais agradável definir o pensamento filosófico em elementos identificadores. Contudo, elevar ao âmbito do conceito a dor deste mundo é o único modo possível do pensamento filosófico não se transformar, mais uma vez, em pura ideologia que, para Adorno, parece estar acontecendo.

“Hegel tinha restituído à filosofia o direito e a capacidade de pensar em termos de conteúdo, ao invés de se deleitar com a análise de formas de conhecimento vazias e nulas em um sentido enfático”¹³⁵. Contudo, no desenvolver da filosofia contemporânea e do próprio pensamento filosófico hegeliano se recaiu mais uma vez no formalismo. O programa dialético adorniano quer justamente restituir ao pensamento o interesse para o âmbito em que a tradição filosófica do pensamento único expressou o seu desinteresse: o âmbito do particular, do outro, do não conceitual, do individual, do não idêntico. O que importa para a dialética, portanto, é o âmbito da realidade cujo pensamento identificador não alcança devido o seu grau de abstração; importa o que escapa ao mero exemplar do conceito.

A dialética negativa quer salvar o não idêntico, o não reduzido. Quer salvar a identidade da coisa consigo mesma, sem que seja reduzida a conceitos identificadores, uma vez que o conceito não dá conta do conceituado. A dialética negativa de Adorno se apresenta como antissistêmica, radicalizando a noção hegeliana de que o pensamento é resistência, inclusive a todo sistema. Sua crítica se volta ao próprio Hegel, na medida em que seu pensamento se concretiza em um novo sistema paranoico de não tolerar outra coisa que não a si mesmo. Adorno é depositário do idealismo hegeliano, mas ao mesmo tempo o liquida quando tudo converge para o sistema, para a totalidade. Adorno mergulha a dialética no

¹³⁵ ADORNO, Theodor W. Negative Dialektik [1966]. In: ADORNO, v. 6, 2003, p. 19. “Hegel hatte der Philosophie Recht und Fähigkeit wiederverschafft, inhaltlich zu denken, anstatt mit der Analyse leerer und im emphatischen Sinn nichtiger Formen von Erkenntnis sich abspesen zu lassen.”

heterogêneo, e com este mergulho espera poder purificá-la de todas as categorias identificadoras e totalizantes.

A capacidade de apreender a totalidade da realidade por meio de uma teoria ou de um conceito tornou-se problemática. “Os objetos não se dissolvem em seus conceitos”¹³⁶. Isto significa que não é mais possível identificar o pensado ao pensamento, dada uma fundamental inadequação entre o real e o racional. A dinâmica interna da realidade não segue um determinado padrão de medida e, portanto, não se sujeita simplesmente ao desdobramento objetivo do pensamento. A inadequação da realidade com o pensamento coloca em xeque a famosa tese hegeliana de que o “real é racional”. Para Adorno, em contraponto ao pensamento hegeliano, o “real é irracional”.

Uma segunda ideia que pode ser abjurada do texto de Adorno é que se para Hegel a história se constitui num processo de realização da Ideia, para Adorno a identidade imediata entre a teoria e a sua efetivação não está garantida. E se a filosofia “fracassou na tarefa de transformação do mundo”, então a teoria é talvez a única prática ainda possível, numa sociedade administrada e dominada pela ideologia burguesa. Em outro contexto, interpretando Beckett, Adorno vai dizer que “a irracionalidade da sociedade burguesa em sua fase tardia é obstinadamente contra a se deixar apreender”¹³⁷. Diante da alarmante condição de irracionalidade que se encontra a realidade só é possível uma razão enquanto negação da atual situação. No dizer do próprio Hegel, “o pensamento é, essencialmente, negação do que existe imediatamente”¹³⁸.

A insuficiência dos sistemas é revelada a partir do que permanece não idêntico e desafia o pensamento filosófico que se institui enquanto totalidade. Diante do abandono dos sistemas que almejam a totalidade, que procuram ao totalmente idêntico, não estaria a filosofia liquidada, e a única possibilidade não estaria

¹³⁶ ADORNO, Theodor W. Negative Dialektik [1966]. In: ADORNO, v. 6, 2003, p. 12. “Die Gegenstände in ihrem Begriff nicht aufgehen.”

¹³⁷ ADORNO, Theodor W. Versuch, das Endspiel zu verstehen [1965]. In: ADORNO, Theodor W. *Gesammelte Schriften*, v. 11. Berlin: Suhrkamp Verlag e Digitale Bibliothek, 2003, p. 284. “Die Irrationalität der bürgerlichen Gesellschaft in ihrer Spätphase ist widerspenstig dagegen, sich begreifen zu lassen.”

¹³⁸ HEGEL, Georg W. F. System der Philosophie. WW 8. Stuttgart: Hermann Glockner, 1927, p. 57 *apud* ADORNO, Theodor W. Drei Studien zu Hegel: Aspekte [1963]. In: ADORNO, v. 5, 2003, p. 305. “In der That ist das Denken wesentlich die Negation eines unmittelbar Vorhandenen.”

presente, então, na arte? Mesmo dedicando-se durante toda a sua vida à arte, Adorno nega que a arte possa se tornar filosofia. “A filosofia que quisesse imitar a arte, que quisesse ser por si mesma obra de arte, arriscaria a si mesma”¹³⁹. Tem-se, aqui, um elemento de positividade para a filosofia. A filosofia não se tornará arte. Ela permanecerá fiel ao seu próprio teor, mas abandonará a vontade de sistema. A insuficiência do pensamento conceitual não é, ao mesmo tempo, a insuficiência da filosofia, pois “a filosofia que reconhece esse fato, que extingue a autarquia do conceito, arranca a venda de seus olhos”¹⁴⁰.

O modo de Adorno arrancar a venda dos olhos da filosofia é mostrando o “caráter constitutivo do não conceitual no conceito”¹⁴¹. Desvela o que é pré-racional e, mesmo assim, constitutivo do pensamento conceitual. Fica de antemão, portanto, vedada a noção de conceitos como instâncias autônomas constituintes de tudo. Na medida em que se encontra demonstrada a impossibilidade dos conceitos como instâncias autônomas, revela-se que eles próprios são constituídos pelo não conceitual, o que exige uma reflexão sobre os limites do próprio conceito. “Em verdade, todos os conceitos, mesmo os filosóficos, apontam para um elemento não conceitual porque eles são, por sua parte, momentos da realidade que impele a sua formação – primariamente com o propósito de dominação da natureza”¹⁴².

A ideia de onipotência do conceito é sumamente negada pela dialética negativa. “O desencantamento do conceito é o antídoto da filosofia. Ele impede o seu supercrescimento: ele impede que ela se absolutize”¹⁴³. A desmitologização do conceito é, portanto, um antídoto contra qualquer filosofia nostálgica que pretenda a totalidade. Na medida em que é tematizado o não conceitual, a própria filosofia, que sempre trabalha com o conceito, parece ser colocada em jogo, ao menos enquanto atividade conceitual. É daí que advém a constatação adorniana de que a filosofia é o

¹³⁹ ADORNO, Theodor W. Negative Dialektik [1966]. In: ADORNO, v. 6, 2003, p. 26. “Philosophie, die Kunst nachahmte, von sich aus Kunstwerk werden wollte, durchstriche sich selbst.”

¹⁴⁰ ADORNO, Theodor W. Negative Dialektik [1966]. In: ADORNO, v. 6, 2003, p. 23-24. “Philosophie, die das erkennt, die Autarkie des Begriffs tilgt, streift die Binde von den Augen.”

¹⁴¹ ADORNO, Theodor W. Negative Dialektik [1966]. In: ADORNO, v. 6, 2003, p. 24. “Den konstitutiven Charakter des Nichtbegrifflichen.”

¹⁴² ADORNO, Theodor W. Negative Dialektik [1966]. In: ADORNO, v. 6, 2003, p. 23. “In Wahrheit gehen alle Begriffe, auch die philosophischen, auf Nichtbegriffliches, weil sie ihrerseits Momente der Realität sind, die zu ihrer Bildung - primär zu Zwecken der Naturbeherrschung – nötig.”

¹⁴³ ADORNO, Theodor W. Negative Dialektik [1966]. In: ADORNO, v. 6, 2003, p. 24. “Die Entzauberung des Begriffs ist das Gegengift der Philosophie. Es verhindert ihre Wucherung: daß sie sich selbst zum Absoluten werde.”

que se tem de mais sério dentre todas as coisas, apesar de não ser tão séria assim. Ela não é tão séria porque lida com o conceitual. Mas é o que se tem de mais sério dentre tudo porque “nela reside o esforço de ir além do conceito por meio do conceito”¹⁴⁴. Mantendo-se como atividade conceitual, a filosofia terá que romper o conceito de modo imanente, medindo-o consigo mesmo.

A filosofia precisa ser radicalmente criticada por não ter dado conta, até o presente, da exclusão de todas as questões ontológicas, da supressão de conceitos generalizantes e invariáveis, e da eliminação da totalidade auto suficiente do espírito¹⁴⁵. Visto que o pensamento filosófico do presente se manteve afastado de tais exigências, “a crítica radical do pensamento filosófico dominante parece ser uma das tarefas primeiras e mais atuais”¹⁴⁶. Em contraposição ao modo adialético de resolver os problemas filosóficos, Adorno propõe a dialética, ou mais precisamente a dialética negativa, como possibilidade de se trabalhar as exigências que se colocam para a filosofia atualmente.

Se as resoluções destas exigências somente se podem dar dialeticamente, “então o primeiro ponto de ataque dialético lhe oferece uma filosofia que cultiva aqueles problemas, cuja supressão parece urgentemente mais necessária que o acréscimo de uma nova resposta a tantas antigas”¹⁴⁷. Na medida em que procura trabalhar dialeticamente com as mais recentes tentativas de solução dos problemas da filosofia, Adorno poderia ser acusado de cair, com sua dialética negativa ou sua crítica determinada à filosofia, nos mesmos esquemas da filosofia da identidade que está criticando. Poderia ser acusado, por isso, de realizar uma crítica estéril. O próprio autor, consciente destes limites ou destes condicionamentos, responde que não teme “a reprimenda de negatividade estéril”¹⁴⁸.

¹⁴⁴ ADORNO, Theodor W. Negative Dialektik [1966]. In: ADORNO, v. 6, 2003, p. 27. “An ihr ist die Anstrengung, über den Begriff durch den Begriff hinauszugelangen.”

¹⁴⁵ ADORNO, Theodor W. Die Aktualität der Philosophie [1931]. In: ADORNO, v. 1, 2003, p. 339-340.

¹⁴⁶ ADORNO, Theodor W. Die Aktualität der Philosophie [1931]. In: ADORNO, v. 1, 2003, p. 340. “So scheint eine der ersten und aktuellsten Aufgaben die radikale Kritik des herrschenden philosophischen Denkens.”

¹⁴⁷ ADORNO, Theodor W. Die Aktualität der Philosophie [1931]. In: ADORNO, v. 1, 2003, p. 340. “Dann bietet ihr den ersten dialektischen Angriffspunkt eine Philosophie, die eben jene Probleme kultiviert, deren Beseitigung dringender notwendig scheint als die Hinzufügung einer neuen Antwort zu so viel alten.”

¹⁴⁸ ADORNO, Theodor W. Die Aktualität der Philosophie [1931]. In: ADORNO, v. 1, 2003, p. 340. “Ich fürchte nicht den Vorwurf unfruchtbarer Negativität.”

Portanto, se é possível uma transformação da consciência filosófica, esta se dará somente em rigorosa e estreita comunicação com as últimas tentativas de solução dos problemas filosóficos. Em *Dialética Negativa* (1966), a consciência dos limites e das possibilidades desta crítica imanente¹⁴⁹ está colocada de modo mais abrangente.

É preciso se opor à totalidade, imputando-lhe a não-identidade consigo mesma que ela recusa segundo o seu próprio conceito. Por meio dessa oposição, a dialética negativa está ligada como a seu ponto de partida com as categorias mais elevadas da filosofia da identidade. Nessa medida, ela também permanece falsa, participando da lógica da identidade; ela mesma permanece aquilo contra o que é pensada. Ela precisa se retificar no interior de seu progresso crítico que afeta os conceitos do quais ela trata com base na forma como se eles também continuassem sendo os primeiros para ela¹⁵⁰.

A filosofia tem sido marcada pela busca da identidade, à qual é preciso se opor. Opondo-se a ela, a própria dialética negativa se encontra presa às categorias da identidade. Adorno tem consciência desta paradoxalidade em que se encontra enredado, mas não procura fugir dela. Perseverar no seu interior é o inevitável meio para sua retificação. Única expressão positiva da filosofia está na negatividade, fundamentado num outro estilo de lógica em relação à tradicional. Nesta perspectiva, a filosofia tradicional é impossível. Sua possibilidade está apenas na constante negação, na resistência em confinar a realidade dentro de um princípio de identidade.

A realidade que é expressa por meio do conceito não se reduz ao conceito, permanecendo não idêntica em sua riqueza qualitativa. “Alterar essa direção da conceptualidade, voltá-la para o não-idêntico, é a charneira da dialética negativa”¹⁵¹. O eliminar da ilusão de uma subjetividade constitutiva, de uma filosofia que parte do princípio da identidade e salvar o não idêntico é o espelho da dialética negativa. O

¹⁴⁹ Para Wiggershaus, “Adorno esforçou-se por apresentar uma crítica imanente da doutrina ontológica heideggeriana”, cf. WIGGERSHAUS, Rolf. *Escola de Frankfurt: história, desenvolvimento teórico, significação política*. Rio de Janeiro: Difeel, 2002, p. 627.

¹⁵⁰ ADORNO, Theodor W. *Negative Dialektik* [1966]. In: ADORNO, v. 6, 2003, p. 150. “Der Totalität ist zu opponieren, indem sie der Nichtidentität mit sich selbst überführt wird, die sie dem eigenen Begriff nach verleugnet. Dadurch ist die negative Dialektik, als an ihrem Ausgang, gebunden an die obersten Kategorien von Identitätsphilosophie. Insofern bleibt auch sie falsch, identitätslogisch, selber das, wogegen sie gedacht wird. Berichtigen muß sie sich in ihrem kritischen Fortgang, der jene Begriffe affiziert, die sie der Form nach behandelt, als wären es auch für sie noch die ersten.”

¹⁵¹ ADORNO, Theodor W. *Negative Dialektik* [1966]. In: ADORNO, v. 6, 2003, p. 24. “Diese Richtung der Begrifflichkeit zu ändern, sie dem Nichtidentischen zuzukehren, ist das Scharnier negativer Dialektik.”

caráter constitutivo do não conceitual no conceito dissolve a compulsão filosófica de identificação, pois nenhum conhecimento filosófico detém a realidade completamente. Não é tarefa filosófica promover o fantasma do todo. Sua função é trabalhar com o heterogêneo, com o não reduzido, sem jamais reduzir ou encaixar a realidade a categorias pré-fabricadas.

O pensamento filosófico, para Adorno, necessita mergulhar no heterogêneo, sem possuir a segurança de categorias prévias, sem possuir segurança alguma. O particular, o heterogêneo, a multiplicidade desafiam o pensamento. Uma filosofia renovada há que revogar a busca da totalidade, há que considerar seriamente que a realidade é irreduzível ao pensamento. Como historicamente se tem realizado uma violência contra o heterogêneo, “a problemática filosófica tradicional precisa ser negada de modo determinado, encadeada como está com seus problemas”¹⁵². Uma crítica determinada à tradição filosófica é, todavia, condição prévia para a possibilidade da filosofia hoje. E nesta crítica determinada a tensão entre pensamento e realidade precisa ser garantida pela dialética negativa.

Na tentativa de garantir a tensão entre pensamento e realidade, a filosofia de Adorno se move num consciente paradoxo. Mesmo criticando o idealismo, a filosofia não pode prescindir da atividade conceitual e da realidade, que, por sua vez, é corretiva do conceitual. Abrir o não conceitual somente é possível por meio de conceitos, sendo que a utopia do conhecimento seria não o reduzir ao conceitual. “A utopia do conhecimento seria abrir o não conceitual com conceitos, sem equipará-lo a esses conceitos”¹⁵³. É a confiança do pensamento para com o heterogêneo, enquanto entrega ao outro. O conteúdo da realidade somente poderá ser vislumbrado quando este não é introduzido de fora, isto é, do alto da autoridade totalitária da filosofia.

Ao considerar o seu objeto como infinito, a filosofia o enquadrado dentro dos seus limites conceituais finitos, dando-lhe uma forma de acabamento não acabado, como acontecem com as obras de prédios que precisam ser entregues até determinada data. Isto porque “o pensamento não ingênuo sabe o quão pouco

¹⁵² ADORNO, Theodor W. Negative Dialektik [1966]. In: ADORNO, v. 6, 2003, p. 28. “Die überlieferte philosophische Problematik ist bestimmt zu negieren, gekettet freilich an deren Fragen.”

¹⁵³ ADORNO, Theodor W. Negative Dialektik [1966]. In: ADORNO, v. 6, 2003, p. 21. “Die Utopie der Erkenntnis wäre, das Begriffslose mit Begriffen aufzutun, ohne es ihnen gleichzumachen.”

alcança o que é pensado, e, no entanto, sempre precisa falar como se o possuísse inteiramente”¹⁵⁴. A filosofia pouco alcança com sua especulação, mas o pouco que alcança é tratado como se tivesse abarcado a realidade no seu todo. Mesmo vivendo uma mísera finitude de seu aparato conceitual, ela introduz a ideia de totalidade. Não se dá conta, ou não quer ver, ou ainda, esconde o quanto a realidade é irreduzível a estes míseros conceitos, o quanto a realidade é heterogênea.

Não se justifica mais, portanto, uma noção filosófica que, com sua interpretação da realidade, apresenta a realidade em si. Não há mais sentido oculto na realidade que a filosofia deveria esclarecer. A crise do idealismo é também a crise da ideia de um sentido por detrás da realidade, um sentido imanente na história. O que importa não é o sentido, uma vez que a realidade é carente de intenções. Sendo assim, o que resta para o pensamento conceitual? Este problema deverá ser analisado mais adiante. Antes é preciso acompanhar o itinerário de Bloch que há de conduzir esta reflexão até as estações materialista e da esperança.

2.2 “Não poderia não só se dar *nenhuma utopia*, como também nenhum tipo de pensamento”

A influência filosófica que Bloch¹⁵⁵ exerceu em Adorno é mais complicada de precisar. Esta se dá numa relação de profundo envolvimento e ao mesmo tempo de distanciamento considerável. Desde a juventude de Adorno se percebe esta influência. Uma das primeiras leituras sobre Bloch revelou para Adorno que a filosofia tradicional era de um lado superficial e de outro suspeita, a partir do seu próprio conceito¹⁵⁶. Trata-se de uma percepção de Adorno da leitura da obra *Espírito da Utopia* (1918), de Bloch, realizada pela primeira vez aos dezesseis anos de

¹⁵⁴ ADORNO, Theodor W. Negative Dialektik [1966]. In: ADORNO, v. 6, 2003, p. 26. “Der unnaive Gedanke weiß, wie wenig er ans Gedachte heranreicht, und muß doch immer so reden, als hätte er es ganz.”

¹⁵⁵ A relação entre Bloch e Adorno se estendeu por praticamente toda a vida, interrompida, no entanto, em 1942, quando Adorno conclama publicamente ajuda a Bloch, pois estava passando por necessidades financeiras.

¹⁵⁶ ADORNO, Theodor W. Henkel, Krug und frühe Erfahrung [1965]. ADORNO, Theodor W. *Gesammelte Schriften*, v. 11. Berlim: Suhrkamp Verlag e Digitale Bibliothek, 2003, p. 557.

idade. Esta leitura irá acompanhar todo o desenvolvimento da filosofia adorniana. A crítica à filosofia que foi desenvolvida ao longo de sua vida, e já anunciada na preleção de 1931, pode ter sua gênese nesta leitura de Bloch realizada em sua juventude.

Segundo Mueller, em muitos momentos da obra de Adorno é difícil de identificar quando ele está lendo Bloch e quando está elaborando o seu próprio pensamento¹⁵⁷. Há uma proximidade muito grande entre os dois e, ao mesmo tempo, em determinado momento Adorno se distancia de Bloch. O distanciamento com seu pensamento se deve em grande medida à constante tendência à ontologização do pensamento filosófico de Bloch. Adorno tem a percepção de que Bloch se afasta da *prima philosophia*, mas acaba realizando, com sua insistência no princípio esperança, uma *última philosophia*, caracterizando-se novamente como ontologia. O objeto de estudo de agora em diante é a proximidade e também o distanciamento que se dá entre os dois, considerando as noções de materialismo e de esperança.

O livro, o primeiro de Bloch e que já trazia tudo o que seria sustentado mais tarde, suscitou em mim uma única revolta contra a recusa que penetra no pensamento, até em sua natureza puramente formal, e nele se prolonga. Deste motivo, que precede todo conteúdo teórico anterior, eu me apropriei tanto que acho que nunca escrevi nada que de alguma forma, latente ou aberta, não o refletisse¹⁵⁸.

A citação acima provém de um comentário ao *Espírito da Utopia* (1918) de Bloch. O comentário foi escrito mais de quarenta anos depois da primeira leitura que Adorno havia realizado da obra com apenas dezesseis anos de idade. Um primeiro elemento que precisa ser destacado, não tão facilmente encontrado em reflexões filosóficas, é o da *revolta*. Para um pensamento filosófico racionalista extremo e científico moderno, qualquer resquício de revolta aproxima a filosofia da irracionalidade e impede a ciência do suposto ideal distanciamento científico para com os objetos. Mas é justamente este elemento que vai se tornar importante para Adorno e, portanto, para a sua filosofia. A revolta é constituinte do pensamento. Não

¹⁵⁷ MUELLER, 2009, p. 89.

¹⁵⁸ ADORNO, Theodor W. Henkel, Krug und frühe Erfahrung [1965]. In: ADORNO, v. 11, 2003, p. 557. "Das Buch, Blochs erstes und alles Spätere tragendes, dünkte mir eine einzige Revolte gegen die Versagung, die im Denken, bis in seinen pur formalen Charakter hinein, sich verlängert. Dies Motiv, allem theoretischen Inhalt vorausgehend, habe ich mir so sehr zugeeignet, daß ich meine, nie etwas geschrieben zu haben, was seiner nicht, latent oder offen, gedächte."

se faz filosofia, não há pensamento que se coloque como correto e justo que não parta, de um ou de outro modo, da experiência da revolta diante da realidade danificada, quebrada, vulnerável. Ela, na interpretação de Mueller,

não só é motor vivencial da filosofia, como canaliza a reflexão em determinadas direções. A leitura do livro de Bloch causou no jovem Adorno uma revolta contra o estado de coisas ali refletido. Essa revolta, que “precede todo conteúdo teórico”, gerou concomitantemente uma forma de apropriação das coisas que, nas palavras do próprio Adorno, se reflete latente ou abertamente em tudo que ele escreveu desde então¹⁵⁹.

Trata-se de uma experiência que precede o conteúdo teórico e, inclusive, o possibilita e o sustenta. O pensamento não se dá no distanciamento para com a realidade, noção tão abrangente na história da filosofia. O pensamento é possibilitado por situações determinadas, por contextos concretos e específicos que o impulsionam e o sustentam. É da indignação resultante de uma realidade danificada que se pode colocar a pergunta por um pensamento correto e justo. O próprio Adorno se apropriou deste gesto corporal de base que desencadeia pensamentos, a tal ponto que tudo o que escreveu de algum modo reflete esta apropriação. Neste sentido, a filosofia de Adorno não reflete uma determinação metódica que o seguiu por toda sua vida, mas é reflexo da realidade que exige e sustenta a reflexão por ele realizada.

A experiência da indignação ou da revolta não é uma experiência qualquer, mas sim uma experiência corporal, visceral. Mesmo que não aparece de modo explícito em todo o pensamento de Adorno, sua reflexão filosófica se constitui a partir desta experiência realizada no contexto histórico em que se encontra imerso. Esta é uma das razões pela qual Adorno sempre se recusou a elaborar suas reflexões filosóficas em forma de sínteses acabadas, pois elas, antes de ser constituídas a partir de uma metódica reflexão e, como consequência, constituintes da realidade, são constituídas pelo momento histórico em que Adorno vivia. A experiência da indignação e da revolta que precedem e sustentam o pensamento revelam uma nova relação, uma nova postura para com os objetos.

O dualismo entre sujeito e objeto, segundo Adorno, é a base do pensamento totalitário que não permite o âmbito da revolta e da indignação. Pois a distinção

¹⁵⁹ MUELLER, 2009, p. 94.

entre sujeito e objeto promove a classificação hierárquica a partir da qual se fundam relações, inclusive as de dominação. Se o sujeito também é objeto, então poder-se-ia deduzir que o objeto também é sujeito, entretanto essa inferência não é válida para Adorno¹⁶⁰. Contra a filosofia da identidade, o filósofo evoca “a ideia de uma filosofia transformada, que seria a ideia de se aperceber daquilo que lhe é dessemelhante, determinando-o como aquilo que lhe é dessemelhante”¹⁶¹.

Se ele [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. Destino, a submissão à natureza dos mitos procede de uma total menoridade social, de uma época em que a autoconsciência ainda não tinha aberto os olhos, em que ainda não existia sujeito. Ao invés de evocar o retorno daquela época, mediante a práxis coletiva, dever-se-ia extinguir o feitiço da antiga indiferenciação. Seu prolongamento é a consciência da identidade do espírito que, repressivamente, se identifica com o que lhe é diverso. Se fosse permitido especular sobre o estado de reconciliação, não caberia imaginá-lo nem sob a forma de indiferenciada unidade de sujeito e objeto, nem sob a de sua hostil antítese; antes, a comunicação do diferenciado. Somente então o conceito de comunicação encontraria seu lugar de direito enquanto algo objetivo. [...]. Em seu lugar de direito estaria, também do ponto de vista da teoria do conhecimento, a relação entre sujeito e objeto na paz realizada, tanto entre os homens como entre eles e o outro que não eles. Paz é um estado de diferenciação sem dominação, no qual o diferente é compartilhado¹⁶².

Não se trata de eliminar o sujeito, mas de superar a relação dicotômica que estabelece relações de dominação. Se o sujeito fosse eliminado, isso resultaria no senhoril do objeto sobre o sujeito. Neste caso, não se eliminaria a clássica hierarquia do idealismo, apenas seria uma inversão de lugares. Ao invés de liquidá-lo, é

¹⁶⁰ ADORNO, Theodor W. ADORNO, Theodor W. Negative Dialektik [1966]. In: ADORNO, v. 6, 2003, p. 161.

¹⁶¹ ADORNO, Theodor W. Negative Dialektik [1966]. In: ADORNO, v. 6, 2003, p. 131. “Idee einer veränderten wäre es, des Ähnlichen innezuwerden, indem sie es als das ihr Unähnliche bestimmt.”

¹⁶² ADORNO, Theodor W. Kulturkritik und Gesellschaft I/II: Dialektische Epilegomena. In: ADORNO, Theodor W. *Gesammelte Schriften*, v. 10/2. Berlin: Suhrkamp Verlag e Digitale Bibliothek, 2003, p. 741. “Würde es liquidiert, anstatt in einer höheren Gestalt aufgehoben, so bewirkte das Regression des Bewußtseins nicht bloß sondern eine auf reale Barbarei. Schicksal, die Naturverfallenheit der Mythen, stammt aus totaler gesellschaftlicher Unmündigkeit, einem Zeitalter, darin Selbstbesinnung noch nicht die Augen aufschlug, Subjekt noch nicht war. Anstatt jenes Zeitalter durch kollektive Praxis zur Wiederkehr zu beschwören, wäre der Bann des alten Ungeschiedenen zu tilgen. Seine Verlängerung ist das Identitätsbewußtsein des Geistes, der repressive sein Anderes sich gleichmacht. Wäre Spekulation über den Stand der Versöhnung erlaubt, so ließe in ihm weder die ununterschiedene Einheit von Subjekt und Objekt noch ihre feindselige Antithetik sich vorstellen; eher die Kommunikation des Unterschiedenen. Dann erst käme der Begriff von Kommunikation, als objektiver, an seine Stelle. [...]. An seiner rechten Stelle wäre, auch erkenntnistheoretisch, das Verhältnis von Subjekt und Objekt im verwirklichten Frieden sowohl zwischen den Menschen wie zwischen ihnen und ihrem Anderen. Friede ist der Stand eines Unterschiedenen ohne Herrschaft, in dem das Unterschiedene teilhat aneinander.”

preciso superá-lo dentro, a fim de que seja possível um outro modelo de relações, compreensões e expressões do sujeito e do objeto. Caso contrário, recai-se na barbárie. O objeto sempre é outro, que, por seu turno, é diametralmente diferente, por isso, singular e irreduzível ao sujeito transcendental, aos engaiolamentos da filosofia da identidade e dos sistemas do conhecimento¹⁶³.

No primado do sujeito, como acima já foi frisado, este se projeta sobre o objeto e sobre aquilo que quer ver no objeto, inibindo qualquer manifestação do objeto e qualquer contato natural e espontâneo. No fundo, o sujeito não vê mais do que o seu reflexo no objeto. Por isso, Kant teria se equivocado quando sustenta que se conhece aquilo que se coloca *a priori* no objeto. Com o primado do objeto, a experiência epistemológica deve consistir na entrega, na rendição sem reservas do sujeito ao objeto.

A posição-chave do sujeito no conhecimento é experiência, não forma; o que em Kant chama-se informação é essencialmente deformação. O esforço do conhecimento é preponderantemente, a destruição de seu esforço habitual, a violência contra o objeto. O ato aproxima-se de seu conhecimento quando o sujeito rasga o véu que tece ao redor do objeto. Ele só é capaz disso quando, com passividade isenta de angústia, se confia à sua própria experiência. Nos pontos em que a razão subjetiva fareja uma contingência subjetiva, transluz a primazia do objeto: naquilo que neste não é acréscimo subjetivo. O subjetivo é agente, não “constituintes” do objeto; isso também tem suas conseqüências para a relação entre teoria e práxis¹⁶⁴.

Se com Kant a primazia é o sujeito, na *Dialética Negativa* (1966) Adorno defende a primazia do objeto com o escopo de eliminar a clássica hierarquia promovida pela filosofia idealista entre sujeito e objeto. No entender de Adorno, a filosofia idealista aumentou o abismo entre sujeito e objeto, o resultado é

¹⁶³ No primado do sujeito, este devora o objeto, resultado, gênese do pensamento totalitário que culminou em *Auschwitz*. Nesta perspectiva, torna-se razoável a tese de que *Auschwitz* já estava presente desde o início na história, uma vez que a racionalidade proporcionou a barbárie. Por isso, e contra a racionalidade instrumental coisificada, Adorno defende o primado do objeto, uma tentativa de libertar a razão dos grilhões da própria razão, uma vez que a razão é bipolar, isto é, pode ser usada para um fim qualificativo bom ou para um fim qualificativo mal.

¹⁶⁴ ADORNO, Theodor W. Kulturkritik und Gesellschaft I/II: Dialektische Epilegomena. In: ADORNO, v. 10/2, 2003, p. 752. “Die Schlüsselposition des Subjekts in der Erkenntnis ist Erfahrung, nicht Form; was bei Kant Formung heißt, wesentlich Deformation. Die Anstrengung von Erkenntnis ist überwiegend die Destruktion ihrer üblichen Anstrengung, der Gewalt gegen das Objekt. Seiner Erkenntnis nähert sich der Akt, in dem das Subjekt den Schleier zerreißt, den es um das Objekt webt. Fähig dazu ist es nur, wo es in angstloser Passivität der eigenen Erfahrung sich anvertraut. An den Stellen, wo die subjektive Vernunft subjektive Zufälligkeit wittert, schimmert der Vorrang des Objekts durch; das an diesem, was nicht subjektive Zutat ist. Subjekt ist das Agens, nicht das Konstituens von Objekt; das hat auch fürs Verhältnis von Theorie und Praxis seine Konsequenz.”

invariavelmente catastrófico. Uma vez radicalmente diferenciados um do outro, o sujeito com as faculdades inteligíveis domina o objeto, reduzindo-o ao âmbito do conceitual. Assim, não se deixa mediar pelo objeto, pelo contrário, dilapida-se o objeto. O sujeito nunca chega a ser sujeito totalmente, ao passo que o objeto é devorado e dominado pelo sujeito, não chegando a ser totalmente objeto¹⁶⁵. Portanto, o sujeito só é enquanto deixar o objeto ser e vice-versa.

[...] a diferença entre sujeito e objeto também não pode ser por sua vez simplesmente negada. Nem eles são uma dualidade derradeira, nem se esconde por detrás deles uma unidade última. Eles se constituem um por meio do outro tanto quanto se diferenciam em virtude de tal constituição. [...] Em verdade, a cisão que torna o objeto algo estranho, a ser dominado, e que o apropria subjetivamente é o resultado de um arranjo ordenador¹⁶⁶.

É de Bloch que Adorno apreende elementos que vão constituir a perspectiva materialista do seu pensamento. Já no texto de 1931 Adorno anunciava a sua compreensão de filosofia enquanto entrelaçamento entre filosofia interpretativa e materialismo. Há, neste sentido, uma continuidade reflexiva e temática desde a preleção inaugural até a reflexão sobre Bloch, esta elaborada mais de trinta anos após a preleção. Esta continuidade que se verifica em Adorno, no entanto, não é privilégio de apenas estes dois textos. Em muitos outros textos se verifica o desdobramento daquilo que anteriormente havia apenas sido anunciado, constituindo-se em vários arcos temporais.

Nenhuma ontologia deve ser esconjurada de dentro da barriga [da botija]. O que está em vista é: se a gente só soubesse direito o que a botija, em sua linguagem de coisa, diz e ao mesmo tempo esconde, a gente saberia o que há para ser sabido, e que a disciplina do pensar civilizatório, com o ápice na autoridade de Kant, proibiu a consciência de perguntar. Esse mistério seria o contrário daquilo que já sempre foi assim e que sempre assim será, a invariância: seria aquilo que finalmente uma vez seria diferente¹⁶⁷.

¹⁶⁵ ADORNO, Theodor W. Negative Dialektik [1966]. In: ADORNO, v. 6, 2003, p. 151.

¹⁶⁶ ADORNO, Theodor W. Negative Dialektik [1966]. In: ADORNO, v. 6, 2003, p. 150-151. "Trotzdem ist die Differenz von Subjekt und Objekt auch nicht ihrerseits einfach zu negieren. Weder sind sie letzte Zweiheit, noch verbirgt hinter ihnen sich letzte Einheit. Sie konstituieren ebenso sich durch einander, wie sie vermöge solcher Konstitution auseinandertreten. Würde der Dualismus von Subjekt und Objekt als Prinzip zugrunde gelegt, so wäre er, gleich dem Identitätsprinzip, dem er sich weigert, abermals total, monistisch; absolute Zweiheit wäre Einheit. [...]. Zwar ist die Trennung, die das Objekt zum Fremden, zu Beherrschenden macht und es aneignet, subjektiv, Resultat ordnender Zurüstung."

¹⁶⁷ ADORNO, Theodor W. Henkel, Krug und frühe Erfahrung [1965]. In: ADORNO, v. 11, 2003, p. 566. "Keine Ontologie soll aus dem Bauch zutage gefördert werden. Gezielt ist darauf: wüßte man nur recht, was der Krug, in seiner Dingsprache, sagt und wiederum verbirgt, so wüßte man, was zu wissen wäre und was die Disziplin zivilisatorischen Denkens, mit dem Gipfel von Kants Autorität, dem Bewußtsein zu fragen verboten hat. Dies Geheimnis wäre das Gegenteil dessen, was immer so war und immer so sein wird, der Invarianz: das, was einmal endlich anders wäre."

Nesta leitura que Adorno realiza de Bloch fica de modo especial visível a necessária concentração do pensamento nos objetos a fim de poder falar de uma racionalidade justa e responsável. Em primeiro lugar, não se trata de olhar para aquilo que culturalmente se encontra exposto nas vitrinas. Adorno, com Bloch, olha para o rudimentar, sendo uma velha botija um destes objetos. Uma botija abandonada, deslocada pela ordem cultural como insignificante, precisa ser considerada pelo pensamento. Não se trata de considerar as antigas proporções da botija tal e qual ela tinha quando criada. Não importa, também, o que a botija é. Há que se considerar o que, no devir de sua história, foi se agregando a ela. Conforme o poeta Manoel de Barros, por que não dar aos objetos significações diversas das usuais?

Desinventar objetos. O pente, por exemplo.
 Dar ao pente funções de não pentear. Até que
 ele fique à disposição de ser uma begônia. Ou
 uma gravanha.
 Usar algumas palavras que ainda não tenham
 idioma¹⁶⁸.

Numa botija abandonada não se encontra nada de espetacular e belo segundo os padrões da cultura vigente. Mas é justamente isto que precisa ser considerado pela reflexão audaciosa. “A reflexão audaciosa busca conquistar para o pensamento aquilo que a reflexão cautelosa dele eliminou, inocência”¹⁶⁹. Trata-se de olhar para aquilo que a reflexão cautelosa justamente eliminou. A cultura filosófica ocidental ensinou a desviar o olhar do passageiro, do fugaz, do culturalmente feio, do rudimentar, do simples. Preservar o olhar no que foi agregado na velha botija ao longo de sua história se apresenta como a utopia epistemológica de Adorno e de Bloch. Isso, segundo Adorno, “coloca a filosofia de Bloch em contato com o inferior, separado da cultura, aquilo que é abertamente esculachado”¹⁷⁰.

¹⁶⁸ BARROS, Manoel de. *Uma didática da invenção*. Disponível em: <<http://www.revistabula.com/2680-os-10-melhores-poemas-de-manoel-de-barros/>>. Acesso em: 30 de jan. de 2015.

¹⁶⁹ ADORNO, Theodor W. Henkel, Krug und frühe Erfahrung [1965]. In: ADORNO, v. 11, 2003, p. 565. “Die verwegene Reflexion will dem Gedanken anschaffen, was vorsichtige Reflexion ihm austrieb, Naivetät.”

¹⁷⁰ ADORNO, Theodor W. Blochs Spuren [1960]. In: In: ADORNO, Theodor W. *Gesammelte Schriften*, v. 11. Berlim: Suhrkamp Verlag e Digitale Bibliothek, 2003, p. 235. “Bringt Blochs Philosophie in Kontakt mit dem Unteren, von Kultur Ausgeschiedenen, offen Schäßige.”

Este olhar, contudo, não se dá de qualquer modo. Não é tarefa do pensamento simplesmente dissecar a botija e ver o que se encontra nela; também não é sua função extrair uma ontologia de dentro de sua barriga. A epistemologia audaciosa se volta para aquilo que a reflexão cautelosa eliminou como parte do pensamento. Nesta nova postura epistemológica, o sujeito não poderá impor a sua perspectiva de leitura da realidade enquanto tal, mas permitir que ela, enquanto linguagem de coisa expresse e ao mesmo tempo esconda aquilo que não gostaria de expressar. Compreender a coisa em sua linguagem própria seria o suficiente para ser compreendido. Mas justamente isto foi eliminado pelo pensar civilizatório.

No pensar civilizatório, além de o sujeito impor a sua perspectiva de compreensão, não permitindo a coisa, em sua linguagem de coisa, expressar-se, especialmente não se aceitou que a coisa não dissesse absolutamente nada. Ou seja, o pensar civilizatório procurou dissecar ao máximo as coisas e extrair absolutamente tudo o que lhe parecia necessário. Permitir que a coisa fale e esconda o que não gostaria de expressar é, portanto, a utopia do pensamento de Bloch e de Adorno. Utopia porque na história do pensamento ocidental isto ainda está longe de se realizar. Realizando-se, contudo, a realidade finalmente seria diferente do que sempre foi determinada a ser. Surgiria, enfim, uma nova cor no acinzentado conhecimento do pensar civilizatório. Permitir a manifestação de uma cor diferente, eis o ideal da reflexão audaciosa concebida por Adorno.

Portanto, uma das principais influências que Adorno recebe de Bloch está na nova relação que este estabelece para com os objetos. Os objetos, antes de estarem à disposição do sujeito, são condições para que o próprio sujeito se reabilite. A primazia conferida por Adorno ao objeto é possibilidade de o sujeito novamente se encontrar. Ao objetivar a realidade em que se encontra, o sujeito, que faz parte desta mesma realidade, também se objetivou. O único modo de se reabilitar, enquanto sujeito, é devolvendo ao objeto a sua condição de objeto, sem ser novamente enclausurado em esquemas de dominação e de objetivação. Em outras palavras, o mundo dos objetos é marcado por uma fatura de conteúdo que já não pode ser visto nem se expressar devido à clausura em que foi colocado.

No enclausuramento da realidade em determinados esquemas subjetivos, o ser humano se tornou vítima de sua própria ação. Na objetivação da realidade, deixou de perceber que ela é e pode ser muito mais do que aquilo a que foi

condicionada e submetida a ser. Como consequência, o próprio sujeito se encontra preso aos limites que ele próprio se impôs ao encapsular a realidade em esquemas subjetivos prévios. Decorre que por mais que as experiências subjetivas parecem se fazer próprias e individuais em cada sujeito, estas não passam de aparências, uma vez que o sujeito não consegue mais perceber possibilidades de realização naquilo que se apresenta de modo diferenciado. O sujeito, portanto, vive a ilusão de que faz experiências individuais e próprias, especialmente por força sugestiva da indústria cultural, mas que na verdade não passam de uma mera ilusão.

Se para o pensamento moderno “a natureza precisava ser colocada na mesa de tortura”, para Adorno e para Bloch é necessário uma nova relação para com ela, a fim de que natureza e sujeito sejam reabilitados. O que é capaz de restabelecer uma práxis social capaz de romper este círculo vicioso? O pensamento, de modo especial, há que privilegiar as fissuras que escapam do enclausuramento do modelo social que tudo recobre, especialmente o que é de pouco valor comercial. Há que se olhar para aqueles que não estão dentro deste círculo: desempregados, estudantes, marginais, delinquentes, pessoas enfermas e insanas. Seguindo a lógica de Adorno e dos demais frankfurtianos, são estas pessoas, assim como os artistas autênticos¹⁷¹, que têm condições de algum modo romper com este círculo de objetivação do sujeito ao objetivar a realidade. É com estas pessoas que há possibilidade de se romper o círculo vicioso. Quanto mais a pessoa está despreendida da obrigação privada, mais livre é a sua possibilidade de romper a mesmice totalizante da produção.

A libertação do ser humano da clausura em que ele mesmo se colocou na dominação dos objetos é a tarefa do pensamento. Trata-se de uma incondicional confiança recíproca entre seres humanos e coisas. Isso significa uma relação diferenciada com o objeto, implicando também uma nova relação com os sujeitos que se coisificaram juntamente com os objetos. Acontece, no entanto, que a clausura é tão ampla que, de modo geral, parece que as coisas são necessariamente como atualmente são. Mueller vai denominar este enclausuramento de “recalcamento do utópico”¹⁷². O aparato social encontra-se de

¹⁷¹ No Brasil, é possível citar alguns dentre tantos outros: Adélia Prado, Manoel de Barros, Cecília Meirelles, Chico Buarque.

¹⁷² MUELLER, 2009, p. 97.

tal modo endurecido que dificilmente as pessoas conseguem ver o mundo de modo diferente do que ele se apresenta diante dos seus olhos. A condição social vigente parece ser a única forma possível de organização social. Contudo, apesar de todo recalçamento, vez por outra abrem-se algumas fissuras não totalmente recobertas pelo sistema.

Minha tese a esse respeito seria a seguinte: que, no mais íntimo, todas as pessoas, admitindo isto a si próprias ou não, sabem: seria possível, poderia ser diferente. Elas poderiam, não só viver sem fome e provavelmente sem medo, mas também como livres. Ao mesmo tempo, porém, e em todo o mundo, o aparato social se endureceu de tal modo em relação a elas que aquilo que está diante dos seus olhos como possibilidade palpável, como a evidente possibilidade de realização, se apresenta a elas como radicalmente impossível¹⁷³.

O recalçamento da utopia é evidente. Mas esta não é a última palavra. As pessoas, mesmo não admitindo para si mesmas, mesmo juradas ao mundo como ele é, sabem que seria possível de a realidade ser diferente. Neste caso, restam possibilidades para o pensamento enquanto negação determinada da situação enquanto tal. E esta, ao ser revelada como falsa, aponta para aquilo que poderia *vir-a-ser*. Uma das formas de fugir do enclausuramento da realidade, enquanto negação dela, é o ato de brincar¹⁷⁴. O brincar é uma forma determinada de negação daquilo que meramente é. Hegel já dizia que o ato de comprar flores é uma forma determinada de negação do sistema. O brincar e o comprar flores são subversivos ao criarem, mesmo que por instantes, uma realidade que não se rege pelas determinações e realizações vigentes. Conforme o poeta Manoel de Barros, “as coisas que não têm nome são mais pronunciadas por crianças”¹⁷⁵.

Não se encontram no texto de Adorno, contudo, apenas elementos afins com o pensamento blochiano. A crítica de Adorno se encontra expressa no texto em que realiza uma leitura sobre a botija e em outro texto denominado *Vestígios de*

¹⁷³ BLOCH, Ernst; ADORNO, Theodor W. Etwas fehlt... Über die Widersprüche der utopischen Sehnsucht: ein Gespräch [1964]. In: TRAUB, Rainer; WIESNER, Harald (Eds.). *Gespräche mit Ernst Bloch*. Frankfurt: Suhrkamp, 1975, p. 58-77 *apud* MUELLER, 2009, p. 97.

¹⁷⁴ Na perspectiva de Michel Certeau, a invenção do cotidiano se dá pela “arte de fazer”, “astúcias sutis”, “táticas de resistência”, que vão alterando os objetos e os códigos, e estabelecendo uma reapropriação do espaço e do uso ao jeito de cada um. CERTEAU, Michel. *A invenção do cotidiano: artes de fazer*. Petrópolis: Vozes, 1994.

¹⁷⁵ BARROS, 2015.

*Bloch*¹⁷⁶ (1959). Em que consiste a crítica de Adorno a Bloch? A crítica se volta à própria crítica de Bloch à tradição, ou seja, a ontologização filosófica. Mesmo que Bloch não aposte mais no ser, colocando como centro o *vir-a-ser*, sua filosofia se orienta para um *telos*. Sua noção de utopia enquanto fim acaba se revelando como filosofia primeira. Nas palavras de Adorno, “não seria difícil de mostrar ao hegeliano Bloch que, numa questão tão central, ele rompe a dialética com um violento golpe teológico”¹⁷⁷.

O problema de Bloch é seu esquema por demais arquitetônico. Com este esquema, o que ele queria salvar, os vestígios, o singelo, o intencional, acabam não tendo lugar. Na medida em que tudo se coloca a partir do esquema da utopia, na ambição de se encontrar a grande totalidade do mundo, o singular acaba perdendo todo seu espaço e toda sua força. A dialética, que é o que afinal importa, é rompida por um golpe teológico de súbito e violentamente. A cor diferente se esvai em meio ao acinzentado. Contra a sua própria intenção, no pensamento de Bloch ela acaba não tendo espaço para a manifestação da singularidade quando a esperança é colocada como fim. “Em sua ‘recusa do fragmentário’, Bloch acaba fazendo como Hegel, seguindo em frente e ‘passando por cima daquilo que sua experiência tem seu substrato’; ao fazê-lo, não passa de um idealista contra a própria intenção”¹⁷⁸.

O filósofo do singelo, do singular, do rudimentar, portanto, do mesmo modo que Hegel, prefere o sacrifício do fragmentário em nome de um novo sistema, revelando a “profunda e insuperável antinomia”¹⁷⁹ de seu pensamento. Esta tendência blochiana se apresenta de vários modos. Em sua forma de filosofar, prefere a retórica ao argumento¹⁸⁰. Em suas reflexões da velha botija, esta é concebida novamente como um exemplar, sendo eliminada a possibilidade de dizer o seu nome, a sua história, a sua individualidade. Não há espaço, na totalidade utópica de Bloch, para a botija, em sua linguagem de coisa, expressar o seu nome.

¹⁷⁶ ADORNO, Theodor W. Blochs Spuren [1960]. In: ADORNO, Theodor W. *Gesammelte Schriften*, v. 11. Berlim: Suhrkamp Verlag e Digitale Bibliothek, 2003, p. 239.

¹⁷⁷ ADORNO, Theodor W. Blochs Spuren [1960]. In: ADORNO, v. 11, 2003, p. 239. *Leicht wäre der Hegelianer Bloch dessen zu überführen, daß er an zentraler Stelle die Dialektik mit theologischem Gewaltstreich abschneidet.*”

¹⁷⁸ MUELLER, 2009, p. 111.

¹⁷⁹ ADORNO, Theodor W. Blochs Spuren [1960]. In: ADORNO, v. 11, 2003, p. 248. *“Das ist seine innerste, unaufhebbare Antinomie.”*

¹⁸⁰ ADORNO, Theodor W. Blochs Spuren [1960]. In: ADORNO, v. 11, 2003, p. 236.

É concebida como sendo simplesmente uma botija, como tantas outras, o que configura a tendência à ontologização do pensamento de Bloch.

Esta tendência à ontologização do pensamento de Bloch torna-se finalmente aguda em uma nova obra publicada em 1935, intitulada *Herança Desta Época*. O texto foi finalizado em 1934, sendo que um ano antes, em 1933, é implantada a ditadura de Hitler. Para Adorno, Bloch não consegue interpretar o que está acontecendo naquele contexto. Bloch parece “despreocupado com o que, nos trinta anos desde a primeira edição dos *Spuren*, deu da revolução e com o que, nas modificadas condições tecnológicas e sociais, veio a se opor ao seu conceito e a sua possibilidade”¹⁸¹. Apesar de todos os acontecimentos da época, Bloch ainda acredita na revolução do proletariado anunciada por Marx. A compreensão adorniana, neste sentido, é bem outra, como se vê na abertura da *Dialética Negativa*¹⁸² (1966): “a transformação do mundo fracassa”¹⁸³. Ou seja, Adorno mantém uma postura cética frente ao potencial revolucionário do movimento dos operários, enquanto Bloch ainda parece acreditar na sua potencialidade.

Não foi só a Adorno que o livro de Bloch pareceu estranho naquele contexto. De imediato, Benjamin sentiu uma profunda decepção. Para este, o livro “de modo algum corresponde às circunstâncias nas quais aparece”¹⁸⁴. Bloch continua vendo intencionalidade nas coisas e, mesmo com tudo o que está acontecendo na Alemanha, não consegue se desvencilhar da noção de utopia como princípio. Bloch precisa garantir a figura utópica, o que não lhe permite ver o que está acontecendo ao seu redor. É a partir deste ponto crítico que se circunscreve a noção de desesperança de Adorno.

¹⁸¹ ADORNO, Theodor W. Blochs Spuren [1960]. In: ADORNO, v. 11, 2003, p. 248. “Unbekümmert darum, was in den dreißig Jahren seit der Erstausgabe der Spuren aus der Revolution wurde und was ihrem Begriff und ihrer Möglichkeit unter den veränderten technologischen und gesellschaftlichen Bedingungen widerfuhr.”

¹⁸² A *Dialética Negativa* é uma das obras mais importantes de Adorno. Com ela, Adorno se debruçou sobre a perspectiva da teoria do conhecimento em torno de sete anos e, ele próprio, considerou-a como sua obra filosófica mais importante. Conforme Müller-Doohm, “o livro pretendia ser um grande trabalho do pensamento filosófico e, em consequência, havia de dar satisfação a exigências muito elevadas”, cf. MÜLLER-DOOHM, Stefan. *En tierra de nadie*. Theodor W. Adorno: una biografía intelectual. Barcelona: Herder, 2003, p. 654. Trata-se de um dos livros de Adorno tematicamente mais complexos e linguisticamente mais exigentes. Conforme o próprio título da obra, Adorno se posiciona contra um tipo de dialética que, desde Platão, tem um caráter fundamentalmente positivo.

¹⁸³ ADORNO, Theodor W. ADORNO, Theodor W. Negative Dialektik [1966]. In: ADORNO, v. 6, 2003, p. 15. “Nachdem die Veränderung der Welt mißlang.”

¹⁸⁴ BENJAMIN, Walter. [Carta a Alfred Cohn. 6/20/1935] *apud* MUELLER, 2009, p. 117.

O pensamento de Bloch, conforme visto acima, se configura como uma nova ontologia. A realidade é interpretada como dotada de sentido e orientada numa direção escatológica. Adorno e Bloch se aproximam no que diz respeito à procura de vestígios de esperança em meio ao singular, o rudimentar, o simples, o primitivo. A diferença, no entanto, é que Bloch procura vestígios positivos de esperança, enquanto Adorno olha para o passado e reflete sobre a não realização utópica do que se anunciava como esperança para a humanidade. Retomando a imagem do itinerário, Bloch conduziu Adorno até a estação do materialismo, do olhar para as pequenas coisas não dotadas de intencionalidade. E neste olhar para as pequenas coisas, para o rudimentar, para o danificado, Adorno vê utopias não realizadas e se recusa a imagear de modo positivo a utopia.

Há um quadro de Klee que se chama *Angelus Novus*. Representa um anjo que parece querer afastar-se de algo que ele encara fixamente. Seus olhos estão escancarados, sua boca dilatada, suas asas abertas. O anjo da história deve ter esse aspecto. Seu rosto está dirigido para o passado. Onde nós vemos uma cadeia de acontecimentos, ele vê uma catástrofe única, que acumula incansavelmente ruína sobre ruína e as dispersa a nossos pés. Ele gostaria de deter-se para acordar os mortos e juntar os fragmentos. Mas uma tempestade sopra do paraíso e prende-se em suas asas, com tanta força que ele não pode mais fechá-las. Essa tempestade o impele irresistivelmente para o futuro, ao qual ele vira as costas, enquanto o amontoado de ruínas cresce até o céu. Essa tempestade é o que chamamos progresso¹⁸⁵.



Figura 4 – Angelus Novus¹⁸⁶

Fonte: <<http://lounge.obviousmag.org/ruinas/2012/09/angelus-novus.html>>

¹⁸⁵ BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1994, p. 226.

¹⁸⁶ Angelus Novus é um quadro feito sobre papel, por Paul Klee, em 1920. Foi comprado por Benjamin em 1921. Atualmente faz parte da coleção do Museu de Israel em Jerusalém.

Assim como Benjamin¹⁸⁷, Adorno aponta para a história da realização humana como um amontoado de ruínas sobre ruínas. Adorno não procura vestígios positivos da esperança. Pelo contrário, reflete sobre as não realizações da utopia. Adorno não consegue mais ver vestígios de esperança, pois, como já assinalado na introdução, a sombra de *Auschwitz* tudo encobre. Fazendo uso das palavras de Benjamin, pode-se dizer que enquanto Bloch olha para o futuro e vê nele vestígios de realização da utopia (progresso), Adorno, tal como o *Angelus Novus* da história descrito por Benjamin, vê um amontoado de ruínas que se estendem até o céu. Ao invés de mirar os seus olhos para o futuro, Adorno os mantém para o passado, com a intenção de “acordar os mortos e juntar os fragmentos”, na convicção de que, caso haja alguma esperança, esta se dá olhando e indicando a catástrofe. É relevante lembrar aqui a interpretação de Paulo Schneider sobre a nona tese da história de Benjamin. A interpretação de Schneider da nona tese de Benjamin sobre o conceito de história se aproxima em boa medida ao que Adorno aponta em *Dialética Negativa* (1966) como condição da liberdade do pensamento.

É a condição humana descrita como o anjo apavorado da 9ª Tese de *Sobre o conceito de História*, que já sempre faz parte do que vê e desaprova a ponto de ser sem poder alçar o seu vôo para algum além onde seriam apresentadas as garantias da fundamentação absoluta ou grande novo início sem as ingerências do que já foi produzido em termos de sentido objetivado e instaurado historicamente e de que faz parte. A libertação, ao contrário disso, inicia-se vendo e indicando a catástrofe¹⁸⁸.

Para Adorno, a única forma de utopia “encontra-se essencialmente na negação determinada, na negação determinada daquilo que meramente é e que, com isso, ao se concretizar como falso, ao mesmo tempo sempre aponta para aquilo

¹⁸⁷ Adorno recebeu grande influência dos escritos de Benjamin. Segundo Müller-Doohm, Benjamin inclusive escreveu uma carta a seu amigo Gershom Sholem queixando-se de que Adorno teria feito próprias, em várias ocasiões, suas ideias e suas descobertas. Em carta de Benjamin a Adorno de julho de 1931, pede a Adorno, caso fosse publicada sua preleção inaugural, que fizesse referência à introdução do seu livro sobre o barroco alemão. Adorno se defendeu argumentando que havia coincidências fundamentais entre os dois e que não poderia simplesmente ignorar, cf. MÜLLER-DOOHM, 2003, p. 220-221. Cabe ainda ressaltar que, com exceção do texto da preleção, não publicada naquele contexto, em todos os demais escritos, Adorno fez as devidas referências ao pensamento de Benjamin, que “passou a ser [para Adorno] mais importante do que Kracauer; viam-se durante as estadas de Benjamin em Frankfurt e de Adorno em Berlim”, WIGGERSHAUS, 2002, p. 114.

¹⁸⁸ SCHNEIDER, Paulo Rudi. *A contradição da linguagem em Walter Benjamin*. Ijuí: Unijuí, 2008, p. 443.

que deve ser”¹⁸⁹. Na negação determinada, a esperança poderá se amalgamar em seu contrário, como Adorno reflete ao final de *Minima Moralia* (1945): “a negatividade levada à completude, uma vez mirada bem nos seus olhos, se amalgama em escrita inversa do seu contrário”¹⁹⁰. A recusa de nomear a positividade é uma exigência do próprio materialismo. Se há alguma positividade, esta se encontrará na negatividade levada a sua completude.

Adorno, com profunda ascese, recusa-se a apontar positivities, inclusive para a tarefa da filosofia. É na crítica determinada e imanente da filosofia tradicional que a negatividade se amalgama em escrita inversa do seu contrário. Algumas faíscas, vez por outra, sobressaem em meio à crítica determinada, sem que as mesmas possam ser enquadradas dentro de um novo sistema conceitual. Estas são apenas sinais, cifras, fissuras a partir das quais é possível espiar uma positividade, mas que tradicionalmente não se teve acesso devido ao sistema conceitual que tudo encobre. As fissuras são importantes porque enaltecem a irredutibilidade da realidade danificada em rupturas, em ruínas. São aí que as centelhas de significado faíscam e quando juntadas aparecem repentinamente e novamente se consomem.

Se há críticos adornianos que apontam para a impossibilidade de seu movimento dialético, a crítica se dá justamente por Adorno insistir determinadamente na negatividade. Também não são poucos os que veem em Adorno um pessimismo extremado. Há, neste caso, uma confusão entre pessimismo e negatividade determinada pelas quais Adorno se recusa a todo imageamento da positividade. Dentre elas, possivelmente a mais relevante seja justamente porque Adorno é um filósofo que preserva a esperança. A esperança é muito preciosa para ser banalizada de qualquer modo. Além do mais, ela é astuta. Ela não está no lugar onde tendencialmente é posta ou procurada¹⁹¹.

¹⁸⁹ BLOCH, Ernst; ADORNO, Theodor W. Etwas fehlt... Über die Widersprüche der utopischen Sehnsucht: ein Gespräch [1964]. In: TRAUB; WIESNER, 1975 *apud* MUELLER, 2009, p. 101.

¹⁹⁰ ADORNO, Theodor W. *Minima Moralia*. Reflexionen aus dem beschädigten Leben [1945]. In: ADORNO, v. 4, 2003, p. 283. “Es ist das Allereinfachste, weil der Zustand unabweisbar nach solcher Erkenntnis ruft, ja weil die vollendete Negativität, einmal ganz ins Auge gefaßt, zur Spiegelschrift ihres Gegenteils zusammenschießt.”

¹⁹¹ SOBRINO, Jon. *Cristologia a partir da América Latina*: esboço a partir do seguimento do Jesus histórico. Petrópolis: Vozes, 1983.

2.3 “Só em vestígios e destroços que ela preserva a esperança de um dia chegar à realidade correta e justa”

Adorno começa seu texto *A Atualidade da Filosofia* (1931)¹⁹² de modo radical. “Quem hoje em dia escolhe o trabalho filosófico como profissão, deve, de início, abandonar a ilusão de que partiam antigamente os projetos filosóficos: que é possível, pela capacidade do pensamento, se apoderar da totalidade do real”¹⁹³. Se para Adorno a filosofia ainda é possível, há de se ver ao longo do movimento de seu pensamento. A crítica de Adorno é radical, uma vez que afirma que os projetos filosóficos passados estavam sustentados sobre uma ilusão. Ela precisa renunciar esta ilusão e ainda se desembaraçar do medo de encontrar algo que não seja puro.

¹⁹² Uma objeção pode ser aqui colocada sobre a opção de neste tópico se fazer uso de um texto de 1931, quando se poderia partir de obras mais densas e maduras de Adorno, como é o caso de *Dialética Negativa*, publicada em 1966, o que exige uma justificativa. Tiedemann, principal editor das obras de Adorno, considera seus primeiros escritos filosóficos como “ainda apenas uma promessa, mas uma promessa que o autor cumpriu por meio de suas obras posteriores” cf. TIEDEMANN, Rolf. Editorische Nachbemerkung. In: ADORNO, Theodor W. *Gesammelte Schriften*, v. 1. Berlim: Suhrkamp Verlag e Digitale Bibliothek, 2003, p. 384. De fato, em suas obras posteriores, enquanto reflexão filosófica mais madura, Adorno cumpre o que se colocava apenas de modo programático no texto de 1931. Maior expressão deste desenvolvimento é a obra *Dialética Negativa*. Há mais outro texto de Adorno que pode ser lembrado como demonstração de sua “antecipação em sonhos”. Em julho de 1932, um ano após seu discurso programático como professor não titular, Adorno tem a oportunidade de realizar uma conferência, intitulada *A Ideia de História Natural*, cf. ADORNO, Theodor W. *Die Idee der Naturgeschichte* [1932]. In: ADORNO, Theodor W. *Gesammelte Schriften*, v. 1. Berlim: Suhrkamp Verlag e Digitale Bibliothek, 2003, p. 345-365. Nesta conferência, Adorno intenta “superar a usual antítese entre natureza e história”, que entendia a história como uma entrelaçada oposição entre mito proto-histórico e novidade histórica, defendendo a tese de que “a história é mítica em grande medida, precisamente onde é histórica em grande medida”, cf. ADORNO, Theodor W. *Die Idee der Naturgeschichte* [1932]. In: ADORNO, v. 1, 2003, p. 345 e 364, respectivamente. Para Adorno, não se compreende corretamente a natureza quando se pensa ela como mera facticidade; também não se pode pensar a história como sendo simplesmente história universal do espírito, como processo de progresso, de evolução, tal como se tinha feito na ilustração. Esta tese de 1932 é uma antecipação da tese defendida pelo autor juntamente com Horkheimer na obra *Dialética do Esclarecimento* (1947), bem expresso no problema por eles colocado: “o que nos propuséramos era, de fato, nada menos do que descobrir por que a humanidade, em vez de entrar em um estado verdadeiramente humano, está se afundando em uma nova espécie de barbárie”, cf. ADORNO, Theodor W; HORKHEIMER, Max. *Dialektik der Aufklärung* [1947]. In: ADORNO, Theodor W. *Gesammelte Schriften*, v. 3. Berlim: Suhrkamp Verlag e Digitale Bibliothek, 2003, p. 11. Neste sentido, Adorno se coloca como herdeiro da Aufklärung, mas também se distancia dela, do mesmo modo como se revela herdeiro de Hegel e Bloch e, ao mesmo tempo, se distancia dos mesmos. Portanto, a percepção do próprio Adorno de que seu pensamento se moveu numa espécie de “antecipação em sonhos” não pode ser negligenciada, pois ele “permaneceu fiel a seu programa”, cf. WIGGERSHAUS, 2002, p. 126, como afirma enfaticamente Wiggershauss.

¹⁹³ ADORNO, Theodor W. *Die Aktualität der Philosophie* [1931]. In: ADORNO, v. 1, 2003, p. 325. “Wer heute philosophische Arbeit als Beruf wählt, muß von Anbeginn auf die Illusion verzichten, mit der früher die philosophischen Entwürfe einsetzten: daß es möglich sei, in Kraft des Denkens die Totalität des Wirklichen zu ergreifen”.

“Se a filosofia se desembaraçasse do medo que o terrorismo das orientações dominantes lhe inspira – o medo ontológico de não pensar nada que não seja puro”¹⁹⁴, então talvez ela teria alguma atualidade hoje, afirma Adorno no texto de 1962, *Para que Ainda Filosofia*.

A ilusão de que fala Adorno é da possibilidade de abarcar a totalidade do real pela força do pensamento. Isto significa, em primeiro lugar, a impossibilidade da filosofia enquanto síntese acabada da realidade. Uma filosofia assim não serve para nada, a não ser para camuflar, ocultar, desvirtuar a realidade e, conseqüentemente, perpetuar a situação atual. Em segundo lugar, se a filosofia ainda é possível, ela não o é enquanto sistema filosófico nem enquanto ontologia, uma vez que a “pergunta, pura e simples, pelo ser, tal como a formularam expressamente os novos projetos ontológicos e tal como, a despeito de toda oposição, subjaz também aos sistemas idealistas, é o que se pretende superar”¹⁹⁵.

A ideia do ser se tornou impotente na filosofia; nada mais que um princípio formal vazio, cuja arcaica dignidade ajuda a decifrar conteúdos arbitrários. Nem a plenitude do real, como totalidade, se deixa subordinar à ideia do ser, que lhe atribui o sentido; nem a ideia do existente se deixa construir a partir dos elementos do real. Ela se perdeu para a filosofia, e, com ela, sua pretensão de atingir a totalidade do real foi atingida na raiz¹⁹⁶.

A pergunta pelo ser tem sido a mais fundamental de todas tanto nos novos quanto nos velhos projetos ontológicos, também nos sistemas idealistas. Esta pergunta, considerada a mais fundamental de todas, revela-se, para Adorno, como a menos fundamental, como a mais impotente e como princípio formal vazio, que somente ajuda a decifrar conteúdos arbitrários, dada sua arcaica dignidade. A filosofia que perguntava pelo ser foi possível por se sustentar em uma ilusão que se

¹⁹⁴ ADORNO, Theodor W. Wozu noch Philosophie [1962]. In: ADORNO, Theodor W. *Gesammelte Schriften*, v. 10.2. Berlin: Suhrkamp Verlag e Digitale Bibliothek, 2003, p. 469. “Entschlüsse Philosophie sich der Angst, die der Terror der herrschenden Richtungen verbreitet - der ontologischen, nichts zu denken, was nicht rein.”

¹⁹⁵ ADORNO, Theodor W. Die Aktualität der Philosophie [1931]. In: ADORNO, v. 1, 2003, p. 325. “Der Frage nach Sein schlechthin, wie sie die neuen ontologischen Entwürfe ausdrücklich formulieren und wie sie trotz aller Gegensätze auch den idealistischen Systemen zugrunde lag, die man überwunden meint.”

¹⁹⁶ ADORNO, Theodor W. Die Aktualität der Philosophie [1931]. In: ADORNO, v. 1, 2003, p. 326. “Die Idee des Seins ist in der Philosophie ohnmächtig geworden; mehr nicht als ein leeres Formalprinzip, dessen archaische Würde beliebige Inhalte umkleiden hilft. Weder läßt die Fülle des Wirklichen, als Totalität, der Seinsidee sich unterstellen, die ihr den Sinn zuwies; noch läßt die Idee des Seienden aus den Elementen des Wirklichen sich aufbauen. Sie ist für die Philosophie verloren und damit deren Anspruch auf die Totalität des Wirklichen im Ursprung getroffen.”

alimentava de um pressuposto: de que o ser é adequado e acessível ao pensamento. Se a ideia do ser se perdeu para a filosofia, então “sua pretensão foi atingida na raiz”.

O delírio de encontrar e acessar a realidade em si é milenar, perpetuando-se, assim, a possibilidade do ser se coadunar à inteligibilidade, promovendo a ideia de que existe um *atrás-mundo* que pode ser acessado por meio de um *método* rigoroso. Acredita-se que o conceito não somente captura a realidade, mas pode desenvolvê-la a partir de si mesmo. Nas ciências exatas, talvez, esse delírio é mais forte, quando se acredita na neutralidade do sujeito sobre o objeto investigado. De qualquer sorte, gradativamente tanto nas ciências humanas quanto nas ciências exatas se percebe que não há como pisar fora da interpretação, pretender o contrário é como fugir da própria sombra. Caem, portanto, os véus dos possíveis detrás-mundos que supostamente se escondem sob a realidade.

Para compreender o desenvolvimento da crítica adorniana, há que se ter presente concretamente os projetos filosóficos por ele criticados. A pergunta pelo ser, radicalmente criticada por Adorno e considerada a menos fundamental de todas, é colocada pelos “novos projetos ontológicos”, que se pretendem críticos aos sistemas idealistas. É visível, neste contexto, a referência a Heidegger, um dos principais representantes dos novos projetos ontológicos e sua pergunta pelo ser que, em nossos dias, teria caído no esquecimento, expressa na abertura de sua obra *Ser e Tempo*, publicada em 1927¹⁹⁷. Criticando Heidegger, Adorno abre a primeira parte de sua obra *Dialética Negativa* (1966), afirmando que “as ontologias na Alemanha, sobretudo a ontologia heideggeriana, continuam exercendo influência, sem que os rastros do passado político provoquem qualquer horror”¹⁹⁸.

Trata-se de uma tripla crise que ameaça a possibilidade da filosofia hoje. “A crise do idealismo, que vai representar uma crise da reivindicação filosófica à totalidade, que finalmente vai desembocar numa crise da ontologia”¹⁹⁹. A tese de todos os sistemas filosóficos idealistas, que se desfez, levando-os à crise, era de

¹⁹⁷ HEIDEGGER, 1967, § 1, p. 2: “Die Notwendigkeit einer ausdrücklichen Wiederholung der Frage nach dem Sein” e “Die genannte Frage [die Seinsfrage] ist heute in Vergessenheit gekommen.”

¹⁹⁸ ADORNO, Theodor W. Negative Dialektik [1966]. In: ADORNO, v. 6, 2003, p. 59. “Die Ontologien in Deutschland, zumal die Heideggersche, wirken stets noch weiter, ohne daß die Spuren der politischen Vergangenheit schrecken.”

¹⁹⁹ MUELLER, 2009, p. 23.

que a razão humana seria capaz de, a partir de si própria, abarcar “o conceito de realidade e toda realidade”²⁰⁰. Para Adorno, várias filosofias contemporâneas se apresentaram como tentativas de solucionar os problemas da filosofia idealista, mas não passaram de tentativas. Dentre elas, encontram-se o neokantismo da Escola de Marburg; a filosofia da vida de Simmel, enquanto contraposição e tentativa de resolução da aporia da Escola de Marburg; e, por fim, como mediação das duas anteriores, a Escola de Rickert. As três tentativas não obtiveram sucesso.

Nesta situação se insere o esforço do espírito filosófico que se nos apresenta com o nome de fenomenologia: esforço de recuperar - após a decadência do sistema idealista e com o mesmo instrumental do idealismo - a *ratio* autônoma, uma ordem do ser obrigatoriamente acima do subjetivo. Aí está o profundo paradoxo de todos os intentos fenomenológicos: o desejo de resgatar a objetividade, que tais intentos contradizem na origem, por meio das mesmas categorias que o subjetivo pensamento pós-cartesiano proferiu²⁰¹.

Os esforços fenomenológicos de Husserl²⁰², Scheler e Heidegger são tentativas de recuperar uma ordem do ser que se encontra acima do subjetivo. O intento fenomenológico se dá justamente a partir do lugar onde o sistema idealista fracassou e com o mesmo instrumental usado por este sistema. Sendo assim, dificilmente o intento fenomenológico poderia dar certo. O fracasso parecia já anunciado na configuração do projeto fenomenológico, isto é, na tentativa de superar o sistema idealista por meio do resgate da objetividade, sem, no entanto, abandonar o instrumental do sistema que se quer superar. A tentativa do resgate, como se poderia esperar, é realizada com as mesmas categorias subjetivas do sistema cartesiano. “Pela segunda vez a filosofia se encontra impotente diante da

²⁰⁰ ADORNO, Theodor W. Die Aktualität der Philosophie [1931]. In: ADORNO, v. 1, 2003, p. 326. “Den Begriff der Wirklichkeit und alle Wirklichkeit selber.”

²⁰¹ ADORNO, Theodor W. Die Aktualität der Philosophie [1931]. In: ADORNO, v. 1, 2003, p. 327-328. “In dieser Situation setzt die Anstrengung des philosophischen Geistes ein, die uns unter dem Namen der Phänomenologie gegenwärtig ist: die Anstrengung, nach dem Zerfall der idealistischen Systeme und mit dem Instrument des Idealismus, der autonomen *ratio*, eine übersubjektiv verbindliche Seinsordnung zu gewinnen. Es ist die tiefe Paradoxie aller phänomenologischen Intentionen, daß sie vermittels der gleichen Kategorien, die das subjektive, nachcartesiansche Denken hervorgebracht hat, eben jene Objektivität zu gewinnen trachteten, der diese Intentionen im Ursprung widersprechen.”

²⁰² No entender de Wiggershaus, tratando-se de filosofia, havia para Adorno uma pessoa que tinha a metade do valor que tinha Schönberg em música: Edmund Husserl. Comenta que Adorno, em *Atualidade da Filosofia*, “havia reconhecido em Husserl aquele que, dos filósofos recentes, se lançara ao trabalho mais sério de ruptura, para acabar fracassando”, cf. WIGGERSHAUS, 2002, p. 567.

pergunta pelo ser”²⁰³, conclui Adorno em sua análise da tentativa fenomenológica heideggeriana.

A pergunta e o norte do pensamento ocidental, de modo geral, concernem ao ser. Intrinsecamente, com a pergunta está o desejo de dar uma resposta cabal. Ou seja, quando se pergunta, “o que é o ser?”, procura-se uma resposta direta e definitiva: “o ser é”. O modelo ocidental de raciocínio silogístico aristotélico arremessa na direção de apreender o sentido *do-que-está-aí*. Como se fosse possível mapear e conceitualizar o ser²⁰⁴. “O ser não somente não pode ser definido como também nunca se deixa determinar em seu sentido por outra coisa nem como outra coisa. [...] O ser é algo derradeiro e último que subsiste por seu sentido, é algo autônomo e independente que se dá em seu sentido”.²⁰⁵

Essa teria caído em negligência, “embora nosso tempo se arrogue o progresso de afirmar novamente a ‘metafísica’, a questão aqui evocada caiu no esquecimento”²⁰⁶. Não propriamente o ser caiu em esquecimento, mas a questão pelo ser. Para Heidegger, a tarefa filosófica é cavar os fundamentos, e se esses só são na linguagem, então o fundamento contemporâneo “pode ser” a linguagem. Portanto, a questão da filosofia ou o eixo norteador do filosofar, segundo Heidegger, é a retomada da questão pelo fundamento. Para Adorno, a indagação pelo ser é *menos radical*, além de carregar um vício de formulação, isto é, a pergunta promove o erro de que o ser é possível de conceitualização e de adequação à inteligibilidade.

[...] pergunta essa que hoje em dia é tida como radical, e, no entanto, é a menos radical de todas: a pergunta, pura e simples, pelo ser, tal como a formularam expressamente os novos projetos ontológicos e tal como, a despeito de toda oposição, subjaz também aos sistemas idealistas, que se pretende superar. Esta pergunta apresenta como perspectiva sua própria resposta: que o ser é adequado e acessível ao pensamento, que é possível se colocar a pergunta pela ideia do existente. Mas a adequação do pensamento ao ser como totalidade se desagregou e com isso se tornou impossível a pergunta pela ideia do existente, que um dia, soberana, pode se elevar como estrela, em clara transparência, por cima de uma realidade redonda e fechada, e que, talvez, se desvaneceu para sempre aos olhos humanos quando as imagens de nossa vida foram afiançadas pela história. A ideia do ser se tornou impotente na filosofia; nada mais que um princípio

²⁰³ ADORNO, Theodor W. Die Aktualität der Philosophie [1931]. In: ADORNO, v. 1, 2003, p. 331. “Zum zweiten Male steht Philosophie ohnmächtig vor der Frage nach dem Sein.”

²⁰⁴ Cabe lembrar que esse é o *subjectum* da razão instrumental. O indivíduo, no emprego das faculdades do intelecto, mediado pelo método, destrincha e determina o objeto produzindo conhecimento.

²⁰⁵ HEIDEGGER, 1988, p. 13.

²⁰⁶ HEIDEGGER, 1988, p. 27.

formal vazio, cuja arcaica dignidade ajuda a decifrar conteúdos arbitrários. Nem a plenitude do real, como totalidade, se deixa subordinar à ideia do ser, que lhe atribui o sentido; nem a ideia do existente se deixa construir a partir dos elementos do real. Ela se perdeu para a filosofia, e, com ela, sua pretensão de atingir a totalidade real, na origem²⁰⁷.

Para Adorno, o autêntico pensar não só precisa denunciar e desconstruir a busca de alcançar o inalcançável, a essência totalizante, como precisa ainda, após *Auschwitz*, uma filosofia comprometida em preservar a esperança de uma realidade correta e justa, em meio a uma realidade de ruínas provocada pelo capitalismo burguês. Adorno, movido pela suspeita ideológica, faz um exercício de revisão da tradição filosófica pelas lentes da crítica radical. Acredita que “a crítica radical do pensamento filosófico dominante parece ser uma das tarefas primeiras e mais atuais”²⁰⁸. Justamente porque a filosofia instrumental e coisificadora pode estar legitimando e fundamentando barbáries ou realidades danificadas.

É nesse sentido que Adorno compreende a teoria crítica, isto é, a crítica às ideologias, que estão a serviço da dominação e exploração, reforçando a conclusão de seus pares²⁰⁹, a saber, que no século XX o sonho iluminista se torna pesadelo. Consequentemente, a esperança nesse projeto esvaeceu. É preciso encarar esta realidade de frente, pois as promessas de outrora não se objetivaram. O sentimento que se perpetua é de traição e abandono. Em vez da projeção numa perspectiva de esperança escatológica²¹⁰, deve-se caminhar no reverso, isto é, objetivar a esperança de outrora que se revela hodiernamente em desesperança.

²⁰⁷ ADORNO, Theodor W. Die Aktualität der Philosophie [1931]. In: ADORNO, v. 1, 2003, p. 325-326. “Frage, die man heute die radikale nennt und die doch die unradikalste von allen ist: der Frage nach Sein schlechthin, wie sie die neuen ontologischen Entwürfe ausdrücklich formulieren und wie sie trotz aller Gegensätze auch den idealistischen Systemen zugrunde lag, die man überwunden meint. Denn diese Frage setzt als Möglichkeit ihrer Beantwortung voraus, daß Sein schlechthin dem Denken angemessen und zugänglich, daß die Idee des Seienden erfragbar sei. Die Angemessenheit von Denken an Sein als Totalität aber hat sich zersetzt, und damit ist die Idee des Seienden selber unerfragbar geworden, die einzig über einer runden und geschlossenen Wirklichkeit als Stern in klarer Transparenz stehen könnte und die vielleicht für alle Zeit dem menschlichen Auge verblaßt ist, seitdem die Bilder unseres Lebens allein noch durch Geschichte verbürgt sind. Die Idee des Seins ist in der Philosophie ohnmächtig geworden; mehr nicht als ein leeres Formalprinzip, dessen archaische Würde beliebige Inhalte umkleiden hilft.”

²⁰⁸ ADORNO, Theodor W. Die Aktualität der Philosophie [1931]. In: ADORNO, v. 1, 2003, p. 339. “So scheint eine der ersten und aktuellsten Aufgaben die radikale Kritik des herrschenden philosophischen Denkens.”

²⁰⁹ Em Schopenhauer e Nietzsche já se encontram críticas virulentas à filosofia moderna que se enclausura em sistemas.

²¹⁰ Na compreensão de Nietzsche, os gregos combatiam a esperança escatológica: “Para aquele que sofre é necessário uma esperança que a realidade não possa contradizer – e da qual satisfação

A análise da recente história da filosofia é, portanto, condição para se colocar a pergunta pela atualidade da filosofia. É da análise dos resultados das perguntas e respostas colocadas e dadas pela filosofia historicamente que advém a problemática levantada por Adorno: “se a filosofia ainda é absolutamente atual”²¹¹. Uma palavra que tem sido recorrente desde o início desta exposição é a *atualidade* da filosofia. É necessário ver, portanto, o que Adorno entende por atualidade da filosofia. A pergunta pela sua atualidade decorre do fracasso das últimas tentativas filosóficas em suas respostas aos problemas filosóficos cardeais. “Qualquer filosofia nos dias de hoje, para a qual o que importa não é o assegurar da situação espiritual e social vigente e sim a verdade, se vê em confronto com o problema da liquidação da própria filosofia”²¹². A filosofia se vê diante de seu próprio *fracasso* por não conseguir dar resposta condizente com as grandes questões filosóficas.

“Seria preferível liquidar terminantemente a filosofia e dissolvê-la nas ciências particulares, que vir em sua ajuda com um ideal literário que nada significa a não ser uma má roupagem ornamental de falsas ideias”²¹³. Colocado nestes termos parece não restar mais solução para a filosofia. Seria preferível dissolvê-la no âmago das ciências particulares do que retoricamente vir em sua ajuda. Mas será esta a última palavra de Adorno em relação à filosofia? A resposta é ambígua. Na medida em que se intentar ornamentar a filosofia de falsas ideias, então a filosofia está liquidada. Caso contrário, ao se considerar seriamente a liquidação da filosofia e não recuar diante de sua liquidação, pode aí haver alguma esperança para a filosofia hoje²¹⁴.

alguma os consiga afastar uma esperança de além-túmulo. É precisamente por causa desta sua capacidade de entreter os desgraçados, que a esperança era considerada entre os gregos como o mal entre os males, o mais astucioso entre todos: deixavam-na no fundo da caixa de Pandora”. NIETZSCHE, Friedrich. *O anticristo*. Trad. Pietro Nassetti. São Paulo: Martin Claret, 2000, p. 56.

²¹¹ ADORNO, Theodor W. Die Aktualität der Philosophie [1931]. In: ADORNO, v. 1, 2003, p. 331. “Ob Philosophie selber überhaupt aktuell sei.”

²¹² ADORNO, Theodor W. Die Aktualität der Philosophie [1931]. In: ADORNO, v. 1, 2003, p. 331. “Jede Philosophie, der es heute nicht auf Sicherheit des bestehenden geistigen und gesellschaftlichen Zustandes, sondern auf Wahrheit ankommt, sieht sich dem Problem einer Liquidation der Philosophie selber gegenüber.”

²¹³ ADORNO, Theodor W. Die Aktualität der Philosophie [1931]. In: ADORNO, v. 1, 2003, p. 332. “Man sollte schon lieber die Philosophie bündig liquidieren und in Einzelwissenschaften auflösen, als mit einem Dichtungsideal ihr zu Hilfe kommen.”

²¹⁴ Sua filosofia poderia parecer, a alguns, pedante, destruidora, não deixando lugar para a inocência, e, a outros, um pensamento que não decepcionava sua expectativa de gigantismo, que não deixava sob o silêncio o extraordinário que é a fonte da filosofia, que se associava ao mais ousado da arte contemporânea para levá-la ainda mais longe, ao refletir sobre ela, cf. WIGGERSHAUS, 2002, p. 548-549.

Mas, mesmo em Hegel, apesar de seu princípio de negação, a dialética se vê dissolvida em resultados positivos²¹⁵.

A filosofia, que um dia pareceu ultrapassada, mantém-se viva porque se perdeu o instante de sua realização. O juízo sumário de que ela simplesmente interpretou o mundo e é ao mesmo tempo deformada em si pela resignação diante da realidade torna-se um derrotismo da razão depois que a transformação do mundo fracassa. [...]. Depois de quebrar a promessa de coincidir com a realidade ou ao menos de permanecer diante de sua produção, a filosofia se viu obrigada a criticar a si mesma sem piedade²¹⁶.

Há elementos no pensamento de Adorno que remetem para uma esperança da filosofia hoje? Parece haver esperança, porque se perdeu o instante de sua realização. Complexa é a interpretação do que Adorno compreende, concretamente, por este instante de realização que se perdeu. Adorno pode estar se referindo ao sonho iluminista que pretendia transformar o mundo por meio da razão instrumental, mas parece referir-se mais diretamente à décima primeira tese de Marx sobre Feuerbach²¹⁷ de que a filosofia somente interpretou o mundo e manteve-se resignada diante da realidade. O fracasso da transformação do mundo é o fracasso da revolução do proletariado e, como consequência, a quebra da promessa filosófica de abarcar a totalidade do real²¹⁸, “de coincidir com a realidade”, obrigando-a “a criticar a si mesma sem piedade”. Além do mais, a própria transformação não deixa de ser interpretação do mundo.

Essa transformação não garante nenhum lugar a partir do qual a teoria como tal pudesse ser acusada de concretamente ser anacrônica – algo que,

²¹⁵ Entre as fórmulas mais ricas de inspiração de Adorno para sua compreensão dialética está a frase do hegeliano de esquerda por excelência, Karl Marx. Este, em sua introdução à *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, afirma que “dever-se-ia forçar as condições sociais petrificadas [...] à dança, fazendo-as ouvir o canto da sua própria melodia”, cf. MARX, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo, [19--], p. 148.

²¹⁶ ADORNO, Theodor W. Negative Dialektik [1966]. In: ADORNO, v. 6, 2003, p. 15. “Philosophie, die einmal überholt schien, erhält sich am Leben, weil der Augenblick ihrer Verwirklichung versäumt ward. Das summarische Urteil, sie habe die Welt bloß interpretiert, sei durch Resignation vor der Realität verkrüppelt auch in sich, wird zum Defaitismus der Vernunft, nachdem die Veränderung der Welt mißlang. [...]. Nachdem Philosophie das Versprechen, sie sei eins mit der Wirklichkeit oder stünde unmittelbar vor deren Herstellung, brach, ist sie genötigt, sich selber rücksichtslos zu kritisieren.”

²¹⁷ “Os filósofos só *interpretaram* o mundo de diferentes maneiras; do que se trata é de transformá-lo.” MARX, Karl. Teses sobre Feuerbach. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*. São Paulo: Martins Fontes, 1998, p. 103.

²¹⁸ “A filosofia não pode realizar-se sem a suprasunção do proletariado, o proletariado não pode supra-sumir-se sem a realização da filosofia”, cf. MARX, [19--], p. 148.

agora como antes, ela continua sendo suspeita. Talvez não tenha sido suficiente a interpretação que prometia a transição prática²¹⁹.

Como movimento, a Escola de Frankfurt foi uma das primeiras a romper a fidelidade com as ideias marxistas ortodoxas, isto é, apesar de radicalmente marxista, enquanto crítica do sistema, não se deixou cooptar pelos partidos marxistas daquele contexto²²⁰. Nesta perspectiva, Adorno compartilha com os demais integrantes da Escola de Frankfurt uma postura cética frente ao potencial revolucionário do movimento dos operários²²¹. Para Horkheimer, a ideia diretriz da teoria revolucionária de Marx, no sentido de que a classe trabalhadora aparecia como portadora das modificações sociais, começou a perder toda força de convicção, desde o momento em que uma parte do proletariado estava disposta a se unir ao nacionalsocialismo²²². Do mesmo modo, para Marcuse não será mais a classe trabalhadora agente de mudança, mas os estudantes, os movimentos hippies, os indignados, os que se *recusam* a entrar no sistema enquanto tal, que se recusam a aceitar as regras da sociedade²²³. Estes são os sinais, as cifras, são as fissuras a partir das quais é possível espiar a realidade de uma utopia, que já está aí, mas que não se consegue chegar, por não se ter acesso devido à crosta (sistema) que encoberta suas fissuras.

A crítica filosófica a si mesma sem piedade se deve especialmente a toda tentativa de adjuar ontologias de dentro da realidade, a toda tentativa de converter a filosofia em realidade. Aliás, este é o primeiro esforço de Adorno em *Dialética Negativa* (1966), com sua crítica às ontologias filosóficas do seu tempo. Quebrado o pressuposto das ontologias de ontem e de hoje, isto é, de que o ser é adequado e acessível ao pensamento, obriga a filosofia a criticar a si mesma sem piedade.

²¹⁹ ADORNO, Theodor W. Negative Dialektik [1966]. In: ADORNO, v. 6, 2003, p. 15. “Sie gewährt keinen Ort, von dem aus Theorie als solche des Anachronistischen, dessen sie nach wie vor verdächtig ist, konkret zu überführen wäre. Vielleicht langte die Interpretation nicht zu, die den praktischen Übergang verhieß”.

²²⁰ JAY, Martin. *La imaginación dialéctica: una historia de la Escuela de Frankfurt*. Madrid: Taurus, 1989, p. 87.

²²¹ Para além da Escola de Frankfurt, Gramsci, por exemplo, defende que a Revolução Russa foi uma revolução contra o Capital, de Marx, porque, na Rússia, o livro de Marx foi o livro dos burgueses e não dos operários. Portanto, não aconteceu o que Marx previu. GRAMSCI, Antônio. *La revolución contra El Capital*. In: SACRISTÁN, Manuel. *Antonio Gramsci: antología*. México: Siglo Veintiuno, 1988.

²²² MÜLLER-DOOHM, 2003, p. 260.

²²³ MARCUSE, Herbert. *El final de la utopia*. Barcelona: Planeta-Agostini, 1986, p. 54.

Pode-se dizer, com o argumento até agora desenvolvido, de que há ao menos uma possibilidade, uma tarefa para a filosofia: a crítica a si própria. Esta tarefa se dará com uma metodologia, uma atitude: sem piedade. Seria esta, no entanto, a última palavra de Adorno sobre a filosofia?

A rigorosa exclusão de todas as questões ontológicas no sentido tradicional, o evitar conceitos gerais invariáveis – também o de ser humano, por exemplo –, a supressão de toda noção de uma totalidade auto-suficiente do espírito, inclusive a de uma “história do espírito”, fechada em si mesma; a concentração de perguntas filosóficas sobre complexos intra-históricos concretos, dos quais não se deveriam desprender: estes postulados se tornam extremamente parecidos a uma dissolução que, até o presente momento, se chamava filosofia²²⁴.

O que importa afirmar é que na crítica constante e determinada da filosofia podem advir faíscas de esperança para a mesma. Adorno vê futuro para a filosofia na crítica imanente do pensamento filosófico dominante. Este precisa ser criticado por não ter dado conta, até o presente, da exclusão de todas as questões ontológicas, da supressão de conceitos generalizantes e invariáveis, e da eliminação da totalidade autosuficiente do espírito. Visto que o pensamento filosófico do presente se manteve afastado de tais exigências, “a crítica radical do pensamento filosófico dominante parece ser uma das tarefas primeiras e mais atuais”²²⁵.

Neste caso, Adorno adverte contra toda tentativa de se buscar um novo começo, em clara referência à filosofia heideggeriana²²⁶. “Só uma filosofia, por princípio, dialética, orientada para uma verdade sem história, poderia presumir que se abandone os antigos problemas, esquecendo-os e começando com os novos, do

²²⁴ ADORNO, Theodor W. Die Aktualität der Philosophie [1931]. In: ADORNO, v. 1, 2003, p. 339-340. “Denn der strenge Ausschluß aller im herkömmlichen Sinne ontologischen Fragen, die Vermeidung invarianter Allgemeinbegriffe - auch etwa des des Menschen -, die Ausschaltung jeder Vorstellung einer selbstgenügsamen Totalität des Geistes, auch einer in sich geschlossenen »Geistesgeschichte«; die Konzentration der philosophischen Fragen auf konkrete innerhistorische Komplexe, von denen sie nicht abgelöst werden sollen: diese Postulate werden einer Auflösung dessen, was man bislang Philosophie nannte, überaus ähnlich.”

²²⁵ ADORNO, Theodor W. Die Aktualität der Philosophie [1931]. In: ADORNO, v. 1, 2003, p. 340. “So scheint eine der ersten und aktuellsten Aufgaben die radikale Kritik des herrschenden philosophischen Denkens.”

²²⁶ Nesta perspectiva, Ernildo Stein entende que, para Heidegger, “a Metafísica atingiu suas ‘possibilidades supremas’, dissolvendo-se no surto crescente das ciências que esvaziam a problemática filosófica. O Filósofo reserva, porém, um novo começo para a Filosofia, superando a Metafísica”. STEIN, Ernildo. Introdução. In: HEIDEGGER, Martin. *O fim da filosofia ou a questão do pensamento*. São Paulo: Duas Cidades, 1972, p. 9.

início”²²⁷. Em contraposição ao modo dialético de resolver os problemas filosóficos, Adorno propõe a dialética, ou mais precisamente a dialética negativa, como possibilidade de se trabalhar as exigências que se colocam para a filosofia atualmente. Se as resoluções destas exigências somente se podem dar dialeticamente, “então o primeiro ponto de ataque dialético lhe oferece uma filosofia que cultiva aqueles problemas, cuja supressão parece urgentemente mais necessária que o acréscimo de uma nova resposta a tantas antigas”²²⁸.

Na medida em que procura trabalhar dialeticamente com as mais recentes tentativas de solução dos problemas da filosofia, Adorno poderia ser acusado de cair, com sua dialética negativa ou sua crítica radical à filosofia, nos mesmos esquemas da filosofia da identidade que está criticando. Poderia ser acusado, por isso, de realizar uma crítica estéril. O próprio autor, consciente destes limites ou destes condicionamentos, responde que não teme a reprimenda de negatividade estéril. Portanto, se é possível uma transformação da consciência filosófica, esta se dará somente em rigorosa e estreita comunicação com as últimas tentativas de solução dos problemas filosóficos. Em *Dialética Negativa* (1966), a consciência dos limites e das possibilidades desta crítica imanente²²⁹ está colocada de modo mais abrangente.

A filosofia tem sido marcada pela busca da identidade, à qual é preciso se opor. Opondo-se a ela, a própria dialética negativa se encontra presa às categorias da identidade. Adorno tem consciência desta paradoxalidade em que se encontra enredado, mas não procura fugir dela. Perseverar no seu interior é o inevitável meio para sua retificação. Única expressão positiva da filosofia está na negatividade, fundamentado num outro estilo de lógica em relação à tradicional. Nesta perspectiva, a filosofia tradicional é impossível. Sua possibilidade está apenas na

²²⁷ ADORNO, Theodor W. Die Aktualität der Philosophie [1931]. In: ADORNO, v. 1, 2003, p. 340. “Nur eine prinzipiell undialektische, auf geschichtslose Wahrheit gerichtete Philosophie könnte wähen, es ließen die alten Probleme sich beseitigen, indem man sie vergißt und frischweg von vorn beginnt.”

²²⁸ ADORNO, Theodor W. Die Aktualität der Philosophie [1931]. In: ADORNO, v. 1, 2003, p. 340. “Wenn tatsächlich philosophische Deutung allein dialektisch gedeihen kann, dann bietet ihr den ersten dialektischen Angriffspunkt eine Philosophie, die eben jene Probleme kultiviert, deren Beseitigung dringender notwendig scheint als die Hinzufügung einer neuen Antwort zu so viel alten.”

²²⁹ Para Wiggershaus, “Adorno esforçou-se por apresentar uma crítica imanente da doutrina ontológica heideggeriana”, cf. WIGGERSHAUS, 2002, p. 627.

constante negação, na resistência em confinar a realidade dentro de um princípio de identidade, no mirar bem nos seus olhos²³⁰.

Decorre disso a pergunta por alguma faísca de esperança para a filosofia em meio a toda a radicalidade crítica. Em algum momento, a negatividade se amalgama em escrita inversa do seu contrário? Adorno, com profunda ascese, recusa-se a apontar positivamente, inclusive para a tarefa da filosofia. Algumas faíscas, vez por outra, sobressaem em meio à negatividade, sem que as mesmas possam ser enquadradas dentro de um sistema. Da negatividade determinada cintila a noção de que “a filosofia não se transformará em ciência, mas sob a pressão dos ataques empiristas banirá todos os posicionamentos que, por serem especificamente científicos, são devidos às ciências particulares e obscurecem os posicionamentos filosóficos”²³¹.

Trata-se, portanto, de uma afirmação de confiança para a filosofia: ela não se transformará em ciência. A crítica à filosofia não é a última palavra. Adorno vê como importante, neste caso, a Escola de Viena, não porque a mesma tenha conseguido efetuar a passagem da filosofia à ciência, mas porque a mesma formulou com rigor o que na filosofia é ciência. A Escola de Viena ajudou a filosofia no sentido de eliminar do seu seio questões que não dizem respeito à filosofia, questões que foram se aglomerando em torno dela ao longo da história, mas que não pertencem ao seu âmbito.

A preocupação de Adorno não está na especificidade das demais ciências, mas da filosofia. Quando aqui se fala em especificidade é importante ficar claro que Adorno não está interessado no compartimento das ciências, afinal de contas, sempre se posicionou de modo crítico a toda divisão de tarefas no âmbito acadêmico, pois esta divisão não seria nada mais do que o reflexo da divisão de trabalho da sociedade capitalista²³². Qual seria, então, o próprio da filosofia e que a

²³⁰ ADORNO, Theodor W. Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben [1945]. In: ADORNO, v. 4, 2003, p. 283.

²³¹ ADORNO, Theodor W. Die Aktualität der Philosophie [1931]. In: ADORNO, v. 1, 2003, p. 333. “Die Philosophie wird nicht in Wissenschaft sich verwandeln, aber sie wird unter dem Druck des empiristischen Angriffs alle die Fragestellungen aus sich verbannen, die als spezifisch wissenschaftliche den Einzelwissenschaften gebühren und die philosophischen Problemstellungen trüben.”

²³² Müller-Dohm, contudo, no contexto de ressaltar as diferenças entre as preleções inaugurais de Adorno e de Horkheimer, defende que em Adorno a lógica das ciências particulares é

distinguiria das ciências particulares? A filosofia não se distingue das ciências particulares por trabalhar com um grau mais elevado de generalização ou de abstração. A diferença entre as mesmas se dá em outra perspectiva.

2.4 “A ideia da ciência é pesquisa, a da filosofia é interpretação”

Trata-se, agora, de encontrar elementos que configuram a atualidade da filosofia. Mesmo que em Adorno a crítica determinada, a negatividade levada até o extremo seja por si só faísca de positividade, é preciso desenvolver em que sentido Adorno concebe a atualidade da filosofia. Este desenvolvimento exige a explicitação da tese central de toda a argumentação: a ideia da filosofia é interpretação. O desenvolvimento do pensamento de Adorno não poderá ser realizado em concomitância com a constituição da hermenêutica na filosofia contemporânea. O pensamento de Adorno não se constituiu fazendo parte deste debate. Quando se fala em hermenêutica, Adorno não figura entre os considerados pensadores clássicos deste modelo de se fazer filosofia e de se compreender no mundo²³³.

Enquanto que as ciências particulares tomam seus achados como prontos e acabados, a filosofia se depara com o que encontrou como sendo uma “cifra que a desafia a decifrar”²³⁴.

Nisto persiste o grande, talvez o perpétuo paradoxo: a filosofia deve proceder interpretando cada vez mais com a pretensão da verdade, sem possuir nunca uma chave segura de interpretação; que nas figuras-enigma do existente e em seus admiráveis entrelaçamentos não lhe sejam dados mais que fugazes indícios, que se esfumam²³⁵.

absolutamente inconciliável com a noção de verdade da filosofia: haveria um abismo intransponível entre pesquisa e interpretação, cf. MÜLLER-DOOHM, 2003, p. 207.

²³³ Não é possível enquadrar Adorno dentro de determinada perspectiva ou vertente hermenêutica. Toda filosofia de Adorno é justamente uma rejeição às identificações, aos sistemas, às sínteses acabadas. Enquadrá-lo numa perspectiva seria uma violência com a filosofia de quem sempre resistiu ao sistema.

²³⁴ ADORNO, Theodor W. Die Aktualität der Philosophie [1931]. In: ADORNO, v. 1, 2003, p. 334. “Als Zeichen auffaßt, das zu enträtseln ihr obliegt.”

²³⁵ ADORNO, Theodor W. Die Aktualität der Philosophie [1931]. In: ADORNO, v. 1, 2003, p. 334. “Dabei bleibt das große, vielleicht das immerwährende Paradoxon: daß Philosophie stets und stets und mit dem Anspruch auf Wahrheit deutend verfahren muß, ohne jemals einen gewissen Schlüssel der Deutung zu besitzen; daß ihr mehr nicht gegeben sind als flüchtige, verschwindende Hinweise in den Rätselfiguren des Seienden und ihren wunderlichen Verschlingungen.”

Muitos são os elementos colocados a partir desta afirmação de Adorno. A filosofia vive um “perpétuo paradoxo”. Não é um paradoxo instantâneo, mas este se perpetua ao longo de toda a tarefa filosófica. Em que consiste este paradoxo? De que a filosofia deva proceder interpretando, com pretensão de verdade, sem possuir a chave segura²³⁶. A interpretação não é definitiva, deve-se proceder sempre interpretando. A filosofia está “condenada” a interpretar a realidade. Antes de chegar ao final do processo, com um resultado definitivo, a filosofia continuamente deve recomeçar²³⁷ justamente onde tem encontrado algum resultado.

É por causa desta perspectiva que se pode falar em filosofia interpretativa em Adorno. Há, neste caso, uma clara proximidade do pensamento de Adorno com o aforismo nietzscheano sobre fenômenos morais: “não existem fenômenos morais, mas uma interpretação moral dos fenômenos”²³⁸. Mas, neste caso, a filosófica, tal como Adorno a compreende, não se revela enredada num círculo vicioso ou num perspectivismo extremado? Se a tarefa filosófica fosse se resumir à interpretação num eterno paradoxo, então a resposta certamente seria positiva. A interpretação, no entanto, não é realizada de qualquer modo, mas com “pretensão de verdade”.

Enquanto em não poucos programas filosóficos pós-modernos, a questão da verdade tem sido relegada ao esquecimento, Adorno a coloca como centralidade de uma filosofia atual, por meio de uma pergunta fundamental: o que importa na interpretação filosófica é o assegurar das condições sociais vigentes ou a verdade? Não se pode entender a pretensão de verdade como tentativa de se chegar à realidade mesma, enquanto adequação do pensamento à realidade. Esta é justamente a crítica adorniana aos projetos ontológicos e idealistas, com o pressuposto de que o ser é adequado e acessível ao pensamento. A verdade precisa ser entendida como pretensão de se chegar à “realidade correta e justa”²³⁹, enquanto questionadora das condições sociais injustas vigentes. No dizer de Mueller, “aqui Adorno se afasta de um relativismo e de um pragmatismo que

²³⁶ Adorno realizou o intento de esclarecer a si mesmo uma reconstrução interpretativa da realidade mediante dez *Teses Sobre a Linguagem do Filósofo*, cf. ADORNO, Theodor W. *Thesen über die Sprache des Philosophen* [1931]. In: ADORNO, Theodor W. *Gesammelte Schriften*, v. 1. Berlim: Suhrkamp Verlag e Digitale Bibliothek, 2003, p. 366-371, formuladas na mesma época da preleção sobre *A Atualidade da Filosofia*.

²³⁷ ADORNO, Theodor W. *Die Aktualität der Philosophie* [1931]. In: ADORNO, v. 1, 2003, p. 334.

²³⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal*. Petrópolis: Vozes, 2009, p. 82.

²³⁹ ADORNO, Theodor W. *Die Aktualität der Philosophie* [1931]. In: ADORNO, v. 1, 2003, p. 325. “Einmal zur richtigen und gerechten Wirklichkeit zu geraten.”

escamoteiam a pergunta pela verdade, que é parte da compreensão clássica da filosofia”²⁴⁰.

A interpretação da realidade com pretensão de verdade se dará sem uma chave hermenêutica certa. Não há nenhuma chave hermenêutica segura para se chegar à verdade. O não possuir a chave segura não é, contudo, privilégio somente da filosofia. “Para a filosofia interpretativa trata-se de fabricar uma chave que abra de golpe a realidade”. E não adianta recorrer ao idealismo ou ao sociologismo filosófico, pois o primeiro “escolheu umas grandes demais; não entraram de maneira alguma no olho da fechadura”, e o segundo “as escolhe muito pequenas; a chave entra, mas a porta não se abre”²⁴¹. Ao invés de uma chave certa, são dados à filosofia apenas indícios fugazes e evanescentes. A tarefa da filosofia é justamente a interpretação destes indícios fugazes e passageiros. Onde podem ser encontradas tais indicações? Adorno responde de vários modos esta pergunta, como é próprio do seu pensamento dialético negativo. Sua resposta se encontra na continuidade da citação acima, enquanto metáfora do tecelão que não ignora os menores dos fios da história.

A história da filosofia outra coisa não é que a história de tais entrelaçamentos; por isso lhe são atribuídos poucos “resultados”; por isso continuamente deve-se começar de novo; por isso não pode ela prescindir do mais insignificante fio que o tempo passado entrelaçou e, quem sabe, complete a trama que poderia transformar as cifras em um texto²⁴².

Não há, portanto, uma realidade ou um sentido por detrás da mesma que exige uma interpretação, mas entrelaçamentos, razão pela qual são dados poucos resultados à filosofia ou quando estes se apresentam, a filosofia percebe que continuamente precisa recomeçar, uma vez que o seu primeiro achado é apenas um sinal que se apresenta como um desafio que é preciso ser decifrado. “Pois, há muito, a interpretação se separou de toda pergunta pelo sentido, ou dito da mesma

²⁴⁰ MUELLER, 2009, p. 34.

²⁴¹ ADORNO, Theodor W. Die Aktualität der Philosophie [1931]. In: ADORNO, v. 1, 2003, p. 341. “Es kommt der deutenden Philosophie darauf an, Schlüssel zu konstruieren, vor denen die Wirklichkeit aufspringt. [...] Wählte sie zu groß; so drangen sie gar nicht ins Schlüsselloch. [...] Wählt sie zu klein; der Schlüssel dringt zwar ein, aber die Tür öffnet sich nicht.”

²⁴² ADORNO, Theodor W. Die Aktualität der Philosophie [1931]. In: ADORNO, v. 1, 2003, p. 334. “Die Geschichte der Philosophie ist nichts anderes als die Geschichte solcher Verschlingungen; darum sind ihr so wenig »Resultate« gegeben; darum muß sie stets von neuem anheben; darum kann sie doch des geringsten Fadens nicht entraten, den die Vorzeit gesponnen hat und der vielleicht gerade die Lineatur ergänzt, die die Chiffren in einen Text verwandeln könnte.”

maneira: os símbolos da filosofia foram derrubados”²⁴³. A filosofia deverá interpretar estes entrelaçamentos e ela não poderá negar sequer o mais insignificante fio que o tempo entrelaçou, pois justamente o mais insignificante de todos pode ser aquele que completa a trama, pode ser a chave e a solução do enigma. O que há, portanto, são cifras que desafiam a interpretação e configuram a filosofia de Adorno como “interpretação filosófica do mundo das coisas em seu caráter de cifra”²⁴⁴.

A subjetividade do seu pensamento [de Benjamin] inclinava-se [murchava] mais para diferença específica; o momento idiossincrático de seu próprio intelecto, o que ele tinha de singular – voltar-se para aquilo que, no modo tradicional de filosofar, seria considerado ocasional, efêmero e totalmente insignificante – confirma-se nele como a via de acesso ao obrigatório. A frase de que no conhecimento o mais individual é o mais universal ajusta-se-lhe inteiramente²⁴⁵.

O programa filosófico de Adorno se detém na realidade não intencional, carente de intenções e que pode, vez por outra, com a ferramenta conceitual, apresentar-se em uma figura que se consome ao mesmo tempo em que se apresenta. Trata-se da “interpretação do que carece de significação mediante a compreensão dos elementos isolados por análise, e iluminação do real mediante esta interpretação: tal é o programa de todo autêntico conhecimento materialista”²⁴⁶. Adorno propõe, portanto, uma dialética materialista avessa a grandes sínteses.

Se se deve proceder interpretando a realidade danificada, então não se pode ignorar o mínimo detalhe na trama da história²⁴⁷. Pois é justamente o periférico que se torna mediato (o que não é periférico é facilmente acessível por isso imediato) e completa a grande teia de fios que a história entrelaçou. Portanto, o dado que a

²⁴³ ADORNO, Theodor W. Die Aktualität der Philosophie [1931]. In: ADORNO, v. 1, 2003, p. 336. “Denn längst hat Deutung von aller Frage nach dem Sinn sich geschieden oder, was das gleiche besagt: die Symbole der Philosophie sind verfallen.”

²⁴⁴ MÜLLER-DOOHM, 2003, p. 223.

²⁴⁵ ADORNO, Theodor W. Charakteristik Walter Benjamins [1963]. In: ADORNO, Theodor W. *Gesammelte Schriften*, v. 10.1. Berlim: Suhrkamp Verlag e Digitale Bibliothek, 2003, p. 238-239. “Die Subjektivität seines Denkens war verhutzelt zur spezifischen Differenz; das idiosynkratische Moment seines eigenen Geistes, das Singuläre daran, das der herkömmlich philosophischen Verfahrungsweise für das Zufällige, Ephemere, ganz Nichtigte gelten würde, bewährte sich bei ihm als das Medium des Verbindlichen. Angegossen ist ihm der Satz, in der Erkenntnis sei das Individuellste das Allgemeinste.”

²⁴⁶ ADORNO, Theodor W. Die Aktualität der Philosophie [1931]. In: ADORNO, v. 1, 2003, p. 336. “Deutung des Intentionlosen durch Zusammenstellung der analytisch isolierten Elemente und Erhellung des Wirklichen kraft solcher Deutung: das ist das Programm jeder echten materialistischen Erkenntnis.”

²⁴⁷ BENJAMIN, 1987, p. 223.

filosofia precisa decifrar e interpretar é *o-que-está-aí* jogado no mundo. E faz isso iluminando repentinamente e por um instante *o-que-está-aí*, sem possuir chave segura para tal e sem procurar um sentido predeterminado na realidade. Ao passo que se ilumina a realidade e ela se manifesta, aquilo que se manifesta esvanece, de sorte, que esse exercício deve ser de contínua permanência. Nisto consiste a tarefa da filosofia, radicalmente diferente da pretensão idealista que repousa sobre a tese de que a razão poderia desenvolver a partir de si não só a categoria realidade como a própria realidade.

Para Adorno, interpretar não coincide, de nenhum modo, em encontrar e/ou construir sentido e significado *no-que-está-aí*. Não há uma chave segura para tal, ou seja, a falta de chave é a de sentido predeterminado e proposto. Cabe à filosofia deixar *o-que-está-aí* falar por si. Se isso é verdade, então, estabelecer e/ou procurar sentido *no-que-está-aí* é cometer violência de identificação, ou seja, é não deixar o radicalmente outro se manifestar, é projetar aquilo que se procura *no-que-está-aí*. A fim de não incorrer nesse tipo de violência, os elementos do existente que compõem as figuras enigmáticas da realidade devem ser agrupados até que falem. Se os elementos devem ser agrupados, têm-se como pressuposto a sua disjunção. Ora, a manifestação do existente é fragmentaria e incompleta.

É preciso estabelecer uma distinção entre *Deutung* e a busca de sentido. Interpretar *o-que-está-aí*, como acima foi frisado, não significa para Adorno busca ou construção de sentido que se vela por de trás de algo, pois isso significaria um recuo aos projetos ontologizantes. “A ideia de interpretação não exige a aceitação de um outro, de um ‘atrás-do-mundo’, que pode se tornar acessível pela análise do que aparece”²⁴⁸. Portanto, o dado, ou achado da filosofia não é completo e sem contradições, muito pelo contrário. Conforme Adorno,

O texto que a filosofia tem de ler é incompleto, contraditório e fragmentário e grande parte dele pode estar entregue a cegos demônios. Talvez a leitura seja precisamente nossa tarefa, para que lendo aprendamos a conhecer melhor e a banir os poderes demoníacos²⁴⁹.

²⁴⁸ ADORNO, Theodor W. Die Aktualität der Philosophie [1931]. In: ADORNO, v. 1, 2003, p. 335. “Zum andern fordert die Idee der Deutung nicht die Annahme einer zweiten, einer Hinterwelt, die durch die Analyse der erscheinenden erschlossen werden soll.”

²⁴⁹ ADORNO, Theodor W. Die Aktualität der Philosophie [1931]. In: ADORNO, v. 1, 2003, p. 335. “Der Text, den Philosophie zu lesen hat, ist unvollständig, widerspruchsvoll und brüchig und vieles daran mag der blinden Dämonie überantwortet sein; ja vielleicht ist das Lesen gerade unsere Aufgabe, gerade damit wir lesend die dämonischen Gewalten besser erkennen und bannen lernen.”

A interpretação filosófica não tem como papel resolver a realidade enigmática por meio de uma figura unificadora que pudesse ser encontrada por detrás. Não há uma realidade pronta que apenas necessitaria de uma correta interpretação. O programa do conhecimento materialista, pelo contrário, tem como ponto de partida o material das ciências particulares, especialmente da sociologia, que cristaliza pequenos elementos carentes de sentido. Estes, uma vez agrupados pela interpretação filosófica, iluminam repentinamente a realidade. As imagens históricas que iluminam a realidade não se tornam ontologia. Antes de se transformarem em instâncias ontológicas, elas se consomem na mesma medida que a resolução se dá.

“Nenhuma razão legitimadora poderia se encontrar novamente em uma realidade cuja ordem e conformação sufoca qualquer pretensão da razão”²⁵⁰. Já no texto *A Atualidade da Filosofia* (1931), Adorno adverte quanto à compreensão idealista de um sujeito *a-histórico*. O “sujeito do dado não é a-historicamente idêntico, transcendental, antes assume uma forma historicamente mutável e compreensível”²⁵¹. O objeto, o material, torna-se o ponto de partida do pensar. Nas palavras de Buck-Morss, “ao afirmar a prioridade da matéria, Adorno atacava a todo o idealismo que, ao considerar a realidade como constituída pelo sujeito, não podia tomar esta realidade como pré-requisito da subjetividade e era levado portanto a desenvolver a teoria do sujeito transcendente”²⁵². Em Adorno, a realidade é constituinte do sujeito e não o contrário.

“Entregar-se ao objeto equivale a fazer justiça a seus momentos qualitativos”²⁵³. Historicamente, a filosofia eliminou a qualidade do objeto em função da sua quantidade. Em sua capacidade de diferenciação de objetos e na reunião dos quantitativos semelhantes, estes foram distinguidos dos diferentes²⁵⁴. A filosofia

²⁵⁰ ADORNO, Theodor W. Die Aktualität der Philosophie [1931]. In: ADORNO, v. 1, 2003, p. 325. “Keine rechtfertigende Vernunft könnte sich selbst in einer Wirklichkeit wiederfinden, deren Ordnung und Gestalt jeden Anspruch der Vernunft niederschlägt.”

²⁵¹ ADORNO, Theodor W. Die Aktualität der Philosophie [1931]. In: ADORNO, v. 1, 2003, p. 333. “Denn das Subjekt von Gegebenheit ist kein geschichtslos identisches, transzendentes, sondern nimmt mit Geschichte wechselnde und geschichtlich einsichtige Gestalt an.”

²⁵² BUCK-MORSS, Susan. *Origen de la Dialectica Negativa*: Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y El Instituto de Frankfurt. Cerro del Agua: Siglo Veintiuno, 1981, p. 179.

²⁵³ ADORNO, Theodor W. Negative Dialektik [1966]. In: ADORNO, v. 6, 2003, p. 44.

²⁵⁴ Em *O Ensaio Como Forma*, Adorno vai afirmar: “A terceira regra cartesiana, ‘conduzir os meus pensamentos ordenadamente, começando, portanto, pelos objetos mais simples e fáceis, de serem conhecidos, para, pouco a pouco, por assim dizer gradativamente, ascender até o

que Adorno propõe olha para o diferenciado, para aquele aspecto mais ínfimo que escapa do conceito. Trata-se de uma crítica a todo pensamento analógico que configura as coisas dentro de um sistema de pensamento quantitativo. A justiça aos momentos qualitativos do objeto poderá ser feita na medida em que a filosofia assumir que conceito e realidade possuem a mesma essência contraditória. Acontece que na história da filosofia, em sua tentativa de buscar o fundamento do conhecimento no sujeito, foi expulsada a dimensão histórica do pensamento.

Conforme já assinalado, ao objetivar a realidade, o próprio sujeito se tornou objeto. Somente a reconciliação com a realidade poderá devolver a subjetividade ao sujeito objetivado. Quando o juízo afirma que a coisa é de tal modo necessariamente, são rejeitadas potencialmente todas as demais formas que o objeto poderia ter. A violência do pensamento em relação à realidade opera também violência contra o próprio sujeito. “A liberdade imperiosa do sujeito, também procura obter do objeto aquilo que se perdeu por meio de sua transformação em objeto”²⁵⁵. O sujeito poderá se encontrar como sujeito na medida em que devolver ao objeto o seu próprio, a sua liberdade.

O sujeito não é eliminado da filosofia. Pelo contrário, “em uma oposição brusca em relação ao ideal de ciência corrente, a objetividade de um conhecimento dialético precisa mais, não de menos sujeito. Senão, a experiência filosófica definha”²⁵⁶. O que importa é a experiência filosófica de um sujeito que possui corpo, portanto, historicidade, fragilidade, incompletude. A ideia de experiência filosófica aponta os limites de uma filosofia que compreendia o conhecimento como projeção do sujeito cognoscente sobre o objeto cognoscível. O sujeito que conhece o objeto é um ser empiricamente existente, transitório, situado, um corpo humano que se sente

conhecimento dos mais complexos’, contradiz brutalmente a forma ensaística, pois esta parte do mais complexo e não do mais simples e que já de antemão seja habitual.” ADORNO, Theodor W. *Der Essay als Form*. In: ADORNO, Theodor W. *Gesammelte Schriften*, v. 11. Berlim: Suhrkamp Verlag e Digitale Bibliothek, 2003, p. 22. “Die dritte Cartesianische Regel, ‘der Ordnung nach meine Gedanken zu leiten, also bei den einfachsten und am leichtesten zu erkennenden Gegenständen zu beginnen, um nach und nach sozusagen gradweise bis zur Erkenntnis der zusammengesetztesten aufzusteigen’ widerspricht schroff der Essayform insofern, als diese vom Komplexesten ausgeht, nicht vom Einfachsten, allemal vorweg Gewohnten.”

²⁵⁵ ADORNO, Theodor W. *Negative Dialektik* [1966]. In: ADORNO, v. 6, 2003, p. 31. “Die gebieterische Freiheit des Subjekts, auch das am Objekt intendiert, was durch dessen Zurüstung zum Objekt diesem verloren ging.”

²⁵⁶ ADORNO, Theodor W. *Negative Dialektik* [1966]. In: ADORNO, v. 6, 2003, p. 42. “In schroffem Gegensatz zum üblichen Wissenschaftsideal bedarf die Objektivität dialektischer Erkenntnis nicht eines Weniger sondern eines Mehr an Subjekt. Sonst verkümmert philosophische Erfahrung.”

parte da natureza e não uma categoria abstrata sem vida e sem sentimentos. O ser humano é constituído antes de ser constituinte. Possui um corpo histórico e temporalmente situado. Somente uma liquidação do idealismo por uma crítica imanente poderá revelar uma nova compreensão e relação entre as pessoas e destas para com as coisas.

“O conhecimento não possui nenhum de seus objetos completamente. Ele não deve promover o aparecimento do fantasma de um todo”²⁵⁷. Os objetos escapam ao domínio soberano do sujeito. Ao invés de procurar promover o todo, o pensamento se vê obrigado a “a permanecer diante do mais ínfimo”²⁵⁸. De modo semelhante, Benjamin vê a tarefa do cronista como aquele que narra os acontecimentos grandes e pequenos da história, sem distinção. Nas palavras de Adorno,

os escritos de Benjamin são a tentativa de tornar filosoficamente fecundo, por meio de focagens sempre novas, o não determinado pelas grandes intenções. O seu legado consiste na tarefa de não deixar que tal tentativa se fixe apenas por estranhas imagens enigmáticas do pensamento e, mediante o conceito, de revelar o desprovido de intenção: a compulsão de pensar de forma ao mesmo tempo dialética e não dialética²⁵⁹.

A tarefa da filosofia enquanto interpretação dos indícios fugazes que se esfumam aproxima-se da noção de Benjamin sobre a tarefa do cronista dos acontecimentos da história. “O cronista que narra os acontecimentos, sem distinguir entre os grandes e os pequenos, leva em conta a verdade de que nada do que um dia aconteceu pode ser considerado perdido para a história”²⁶⁰. Narrar os acontecimentos, sem distinguir entre os grandes e os pequenos, é a tarefa do cronista que não considera nada do que um dia aconteceu, mesmo o mais fugaz e passageiro, como sendo perdido para a história. “Lá onde o pensamento se projeta

²⁵⁷ ADORNO, Theodor W. Negative Dialektik [1966]. In: ADORNO, v. 6, 2003, p. 25. “Erkenntnis hat keinen ihrer Gegenstände ganz inne. Sie soll nicht das Phantasma eines Ganzen bereiten.”

²⁵⁸ ADORNO, Theodor W. Negative Dialektik [1966]. In: ADORNO, v. 6, 2003, p. 43. “Sie nötigt das Denken, vorm Kleinsten zu verweilen.”

²⁵⁹ ADORNO, Theodor W. Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben [1945]. In: ADORNO, v. 4, 2003, p. 147. “Benjamins Schriften sind der Versuch, in immer erneutem Ansatz das von den großen Intentionen nicht bereits Determinierte philosophisch fruchtbar zu machen. Sein Vermächtnis besteht in der Aufgabe, solchen Versuch nicht den verfremdenden Rätselbildern des Gedankens einzig zu überlassen, sondern das Intentionlose durch den Begriff einzuholen: der Nötigung, dialektisch zugleich und undialektisch zu denken.”

²⁶⁰ BENJAMIN, 1994, p. 223.

para além daquilo a que, resistindo, ele está ligado, acha-se a sua liberdade. [...]. A necessidade de dar voz ao sofrimento é condição de toda verdade”²⁶¹.

Quem interpreta, quando procura atrás do mundo dos fenômenos um mundo em si, que lhe serve de base e o sustenta, se comporta como alguém que quisesse procurar no enigma a reprodução de um ser que se encontra detrás, que o enigma reflete, em que se deixa sustentar; enquanto que a função para a solução do enigma é iluminar como um relâmpago a sua figura e fazê-la emergir, e não teimar em ir até o fundo do enigma e assemelhar-se a ele. A autêntica interpretação filosófica não aceita um sentido que já se encontra pronto e permanente por detrás da questão, e sim a ilumina repentina e instantaneamente e, ao mesmo tempo, a consome²⁶².

A história da filosofia, não poucas vezes, procurou um mundo por detrás da realidade ou um sentido inerente aos processos históricos. Adorno rechaça para bem longe este tipo de filosofia. Tal tentativa se aproxima da atitude de querer encontrar um ser por detrás de um enigma que se exige ser solucionado quando a função da solução de enigmas é justamente o contrário, ou seja, com o encaixe da menor das peças, fazer aparecer a figura a um só golpe, consumindo repentina e instantaneamente a questão que desafiava solução. A autêntica interpretação filosófica não procura um sentido pronto e permanente, mas faz com que os sinais indecifráveis se transformem em texto, nunca se esquecendo, como já assinalado acima, que o “texto que a filosofia tem de ler é incompleto, contraditório e fragmentário e grande parte dele pode estar entregue a cegos demônios”²⁶³.

Este carácter fragmentário, incompleto, contraditório, encontra-se nos próprios escritos de Adorno, com sua recusa a todo sistema de pensamento. Adorno vê com “esperança” as duas últimas obras musicais incompletas de Mahler: “que as duas últimas obras que ele concluiu não concluem, mas permanecem abertas, traduz o

²⁶¹ ADORNO, Theodor W. Negative Dialektik [1966]. In: ADORNO, v. 6, 2003, p. 29. “Worin der Gedanke hinaus ist über das, woran er widerstehend sich bindet, ist seine Freiheit. [...]. Das Bedürfnis, Leiden beredt werden zu lassen, ist Bedingung aller Wahrheit.”

²⁶² ADORNO, Theodor W. Die Aktualität der Philosophie [1931]. In: ADORNO, v. 1, 2003, p. 335. “Wer deutet, indem er hinter der phänomenalen Welt eine Welt an sich sucht, die ihr zugrunde liegt und sie trägt, der verhält sich wie einer, der im Rätsel das Abbild eines dahinter liegenden Seins suchen wollte, welches das Rätsel spiegelt, wovon es sich tragen läßt: während die Funktion der Rätsellösung es ist, die Rätselgestalt blitzhaft zu erhellen und aufzuheben, nicht hinter dem Rätsel zu beharren und ihm zu gleichen. Echte philosophische Deutung trifft nicht einen hinter der Frage bereit liegenden und beharrenden Sinn, sondern erhellt sie jäh und augenblicklich und verzehrt sie zugleich.”

²⁶³ ADORNO, Theodor W. Die Aktualität der Philosophie [1931]. In: ADORNO, v. 1, 2003, p. 334. “Der Text, den Philosophie zu lesen hat, ist unvollständig, widerspruchsvoll und brüchig und vieles daran mag der blinden Dämonie überantwortet sein.”

incerto/nebuloso entre a destruição e o outro na música”²⁶⁴. A forma com que Adorno expressa o seu pensamento filosófico é intrínseca à sua compreensão de interpretação filosófica. Para ele, a clareza de um texto está facilmente para o totalitarismo e para o sistema, perdendo sua potência criadora. Essa é uma das razões de seus escritos serem linguisticamente difíceis e muitos em forma de ensaio. Não é acidental o fato de Adorno publicar muitas de suas ideias em ensaios e aforismos ao invés de tomos volumosos tão característicos da filosofia alemã, dedicando-se inclusive a escrever sobre *O Ensaio Como Forma*.

O ensaio não deixa que lhe prescrevam o âmbito da competência. Ao invés de executar algo científico ou produzir algo artístico, o seu esforço ainda espelha a disponibilidade infantil, que, sem escrúpulos, se entusiasma com aquilo que outros já fizeram. O ensaio reflete o amado e o odiado, ao invés de conceber o espírito como uma criação a partir do nada, segundo o modelo de uma ilimitada moral do trabalho. [...]. Ele não começa com Adão e Eva, mas com aquilo de que quer falar; diz o que lhe ocorre, termina onde ele mesmo acha que acabou e onde nada mais resta a dizer: assim ele se insere entre os despropósitos. Seus conceitos não se constroem a partir de algo primeiro nem se fecham em algo último²⁶⁵.

Os demais integrantes da Escola de Frankfurt também tiveram o caráter de escrita aforística, Benjamin inclusive talvez tenha sido o mais radical de todos, o que explica o comentário de Jay. “Embora Adorno e Marcuse fossem menos relutantes a publicar seus escritos em livros completos, também resistiram à tentação de converter esses livros em exposições filosóficas sistemáticas e positivas”²⁶⁶. Neste sentido, Adorno se aproxima de tantos outros filósofos não sistemáticos para além da Escola de Frankfurt, como é o caso de Nietzsche e Foucault. Este último, por exemplo, em *Arqueologia do Saber*, reflete sobre esta opção ironicamente: “mais de um, como eu sem dúvida, escreveu para não ter mais fisionomia. Não me pergunte

²⁶⁴ ADORNO, Theodor W. Quasi una fantasia [1963]. In: ADORNO, Theodor W. *Gesammelte Schriften*, v. 16. Berlim: Suhrkamp Verlag e Digitale Bibliothek, 2003, p. 350. “Daß die beiden letzten Werke, die er abschloß, nicht schließen, sondern offen bleiben, übersetzt das Ungewisse zwischen der Vernichtung und dem Anderen in Musik.”

²⁶⁵ ADORNO, Theodor W. Der Essay als Form. In: ADORNO, v. 11, 2003, p. 10. “Der Essay aber läßt sich sein Ressort nicht vorschreiben. Anstatt wissenschaftlich etwas zu leisten oder künstlerisch etwas zu schaffen, spiegelt noch seine Anstrengung die Muße des Kindlichen wider, der ohne Skrupel sich entflammt an dem, was andere schon getan haben. Er reflektiert das Geliebte und Gehäßte, anstatt den Geist nach dem Modell unbegrenzter Arbeitsmoral als Schöpfung aus dem Nichts vorzustellen. [...] Er fängt nicht mit Adam und Eva an sondern mit dem, worüber er reden will; er sagt, was ihm daran aufgeht, bricht ab, wo er selber am Ende sich fühlt und nicht dort, wo kein Rest mehr bliebe: so rangiert er unter den Allotria. Weder sind seine Begriffe von einem Ersten her konstruiert noch runden sie sich zu einem Letzten.”

²⁶⁶ JAY, 1989, p. 87.

quem sou eu e não me diga para permanecer o mesmo: é uma moral de estado civil; ela rege nossos papéis. Que ela nos deixe livres quando se trata de escrever”²⁶⁷.

A escrita aforística, em fragmentos e em ensaios, é próprio da ideia de interpretação. Adorno não tem interesse nas sínteses acabadas e muito menos em chegar ao solo ontológico da realidade em questão. O que importa é a realidade, em seus entrelaçamentos, que exige ser interpretada, considerando os seus menores fios. Trata-se da renúncia de procurar um “quadro fechado e ordenado do pensamento, dentro do qual todas as coisas são dotadas de sentido e intencionalidade”²⁶⁸. Isto requer a disposição para retornar à vida mesma e ali tentar ouvir o que ela diz. Trata-se de um ato de coragem e é condição para toda verdade, pois o mundo das coisas mesmas é um mundo danificado, cuja profunda desesperança poucos olhos estão dispostos a encarar filosoficamente.

“O ensaio tem que conseguir que a totalidade brilhe por um momento em um traço escolhido ou encontrado, sem que se afirme que ela esteja presente”²⁶⁹. O exercício interpretativo de Adorno é justamente fazer com que, a partir de diversas designações da realidade, brilhe a centelha hermenêutica por um momento em um traço escolhido ou encontrado. Neste contexto, cabe uma aproximação do pensamento de Adorno com o de Benjamin, uma vez que a tese de Benjamin sobre *Origem do Drama Barroco Alemão*, escrito em 1925, portanto, seis anos antes de *A Atualidade da Filosofia* (1931), exerceu grande influência sobre o pensamento de Adorno. Para Benjamin, a verdade²⁷⁰ expressa um ser não intencional e, portanto, se encontra para além do sujeito e a seu poder de disposição.

²⁶⁷ FOUCAULT, Michel. *Arqueologia do saber*. Petrópolis: Vozes, 1972, p. 27.

²⁶⁸ JUNGES, Fábio César; JACOBSEN, Eneida. Condições para um pensar justo e responsável: contribuições de Theodor Adorno. In: XVI SIIC 2010, Santiago. *ACTA do XIV Seminário de Integração de Pesquisa e Pós-graduação: sustentabilidade, biodiversidade e avanços tecnológicos*. Santiago: EDIURI, 2010, p. 57.

²⁶⁹ ADORNO, Theodor W. Der Essay als Form. In: ADORNO, v. 11, 2003, p. 25. “Der Essay muß an einem ausgewählten oder getroffenen partiellen Zug die Totalität aufleuchten lassen, ohne daß diese als gegenwärtig behauptet würde.” Adorno sempre usa várias designações que têm suas razões de ser, pois “se coadunam com a própria ideia de exercício interpretativo em Adorno, que é de não definir de saída e depois desenvolver implicações lógicas da definição, mas de ir rodeando os conceitos com outros conceitos em diferentes tentativas de formar constelações, até que a figura apareça (não um conceito)”, cf. MUELLER, 2009, p. 71, nota de rodapé 142.

²⁷⁰ Em 1931, quando assumiu seminários de estéticas na Universidade de Frankfurt como professor não titular, Adorno trabalhou com seus alunos especialmente a tese de Benjamin que, por ironia da história, não foi aceita quando, em 1925, Benjamin queria, por meio dela, tornar-se assistente na Universidade de Frankfurt, considerada “incompreensível”, por Cornelius e Horkheimer, cf. WIGGERSHAUS, 2002, p. 113. Para Müller-Doohm, o que atraiu Adorno na tese de Benjamin foi o

Segundo Benjamin, o conteúdo da verdade somente pode ser captado imergindo de maneira mais precisa nos detalhes particulares de um estado de coisas concreto. [...]. Mais tarde, a partir da elaboração de sua preleção inaugural, Adorno fez totalmente sua a intenção de definir a verdade como um ser não intencional. Em posteriores obras filosóficas procurou precisar esta posição, posicionando-se contrário tanto à filosofia da consciência quanto à empírica, e a elaborá-la como teoria de uma experiência não reduzida²⁷¹.

Para Benjamin, o caminho à verdade é vedado justamente ao *logos* de intenção definidora e, para não se perder nesse caminho de queda livre, a reflexão interrompe a continuidade de conceito a conceito para voltar à própria coisa. Por isso, sua crítica, tal como em Adorno, a todo sistema, e sua proposta alternativa de tratado, de crônica, de narrativa. O sistema exige conexão argumentativa, de modo que a verdade aparece em forma de proposição. O tratado ou a narrativa, apesar de também ter que fazer uso de conceitos²⁷², procura metodicamente o desvio, ou seja, a “renúncia à intenção, em seu movimento contínuo: nisso consiste a natureza básica do tratado. Incansável, o pensamento começa sempre de novo, e volta sempre, minuciosamente, às próprias coisas. Esse fôlego infatigável é a mais autêntica forma de ser da contemplação”²⁷³.

A narrativa, em seus desvios, nunca poderá apresentar a verdade num fôlego só, mas apenas, após muitas tentativas, a soma dos caminhos faz surgir a imagem requerida. O tomar fôlego da reflexão significa precisamente interromper o fluxo da intenção de instrumentação e de comunicação de algo de fora e assim voltar-se ao encontro das coisas mesmas, em que o sujeito e o objeto estão intrínseca e diretamente conjugados. Benjamin compara esse método com um mosaico, e com essa imagem procura distanciar-se da figura do sistema. A filosofia é possível

prefácio epistemológico da obra, onde é tratada de modo eloquente a questão da verdade, cf. MÜLLER-DOOHM, 2003, p. 217.

²⁷¹ MÜLLER-DOOHM, 2003, p. 218.

²⁷² Conforme Adorno, “o caráter de adivinhação e de certa enigmática que ele mesmo [Benjamin] emprestou aos aforismos de *Einbahnstrasse* (e que marca tudo o que ele chegou a escrever) tem o seu fundamento neste paradoxo [da possibilidade no impossível]. Mesmo assim, interpretá-lo e decifrá-lo, com os únicos meios de que dispõe a filosofia – os conceitos – foi sua motivação exclusiva para mergulhasse em reservas no múltiplo”, cf. ADORNO, Theodor W. *Charakteristik Walter Benjamins* [1963]. In: ADORNO, v. 10.1, 2003, p. 238-239. “Der Charakter des Rätsel- und Vexierbildes, den er selbst den Aphorismen der 'Einbahnstraße' verlieh und der alles markiert, was er überhaupt schrieb, hat in jener Paradoxie seinen Grund. Sie mit den einzigen Mitteln, über welche Philosophie verfügt, den Begriffen, doch noch auseinanderzulegen, ist das Eine, um dessentwillen er ins Mannigfaltige rückhaltlos sich versenkte.”

²⁷³ BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. São Paulo: Brasiliense, 1984, p. 50.

enquanto fragmentação de partículas que formam um mosaico e, partir dele, se dá a manifestação poderosa da verdade. A contemplação,

assim como o mosaico, na fragmentação caprichosa de suas partículas, não perde sua majestade. Tanto o mosaico como a contemplação justapõem elementos isolados e heterogêneos, e nada manifesta com mais força o impacto transcendente, quer da imagem sagrada, quer da verdade²⁷⁴.

As metáforas de Adorno sobre o tecelão que não ignora o menor dos fios e o solucionador de enigma que encaixa a menor das peças e faz saltar, a um só golpe, a solução do mesmo, são análogas e adquirem maior eloquência na aproximação com a metáfora da constituição do mosaico de Benjamin. As metáforas são constitutivas do pensamento de ambos os autores. A tese defendida por Schneider de que em Benjamin “a contradição da linguagem é o ponto focal a ser considerado para a compreensão da atividade filosófica”²⁷⁵ também se inscreve para a atividade filosófica de Adorno. O uso de metáforas, de imagens e de conceitos diferenciados para expressar o mesmo conteúdo torna o pensamento de ambos os autores complexo, mas é condição da própria tarefa filosófica por eles descrita: a solução de enigma num relâmpago e na montagem do mosaico em sua fragmentação caprichosa de partículas.

2.5 “Uma dessas coisas em comum é, certamente, o conceito de *filosofia como interpretação*”

Explicitamente, Adorno não denominou o seu pensamento de filosofia hermenêutica. Várias razões poderiam ser elencadas por tal recusa. Primeiro porque Adorno não circunscreve o seu pensamento filosófico dentro de categorias determinadas, pois “renuncia a conceitos gerais invariáveis”²⁷⁶. Pelo contrário, ele apresenta elementos singulares e dispersos em diferentes ordenações, e a leitura terá que os juntar em uma figura, da qual salta a resolução da questão, ao mesmo tempo em que a mesma desaparece. Nesta perspectiva, Adorno, no seu exercício

²⁷⁴ BENJAMIN, 1984, p. 50-51.

²⁷⁵ SCHNEIDER, 2008, p. 299.

²⁷⁶ ADORNO, Theodor W. Die Aktualität der Philosophie [1931]. In: ADORNO, v. 1, 2003, p. 339. “Die Vermeidung invarianter Allgemeinbegriffe.”

interpretativo, realizou uma verdadeira ascese para não circunscrever seu pensamento filosófico dentro de um quadro fechado e ordenado, razão pela qual é praticamente impossível enquadrá-lo, o que o torna atual em cada interpretação.

Outra razão, a mais importante, a recusa pela denominação de sua filosofia de hermenêutica resulta de sua posição crítica a Heidegger, uma das principais referências da hermenêutica contemporânea. A “associação de ‘hermenêutica’ com a filosofia de Heidegger pode ser um dos motivos de Adorno não se sentir atraído pelo termo e de manifestar, antes, uma atitude crítica em relação a ele”²⁷⁷. Outra razão, ainda, encontra-se no texto *Para o Estudo da Filosofia*²⁷⁸ (1955). “A questão da verdade não pode ser adiada por considerações hermenêuticas preliminares, quando elas não devem ser esquecidas”²⁷⁹. Adorno vê que a hermenêutica tem se ocupado com considerações preliminares, adiando a pergunta pela verdade que, como já visto, é central no seu pensamento. Aqui pode haver uma aproximação com a filosofia de Gadamer, especialmente com a *Verdade e Método* (1960),²⁸⁰ que representa um “movimento de resistência aos rigorosos procedimentos científicos das ciências naturais”²⁸¹ com suas preocupações exageradas com as questões de método, esquecendo-se do essencial: a verdade.

Postas as principais reservas de Adorno de não se autodenominar de hermeneuta no sentido contemporâneo do conceito, pode-se ver em que sentido ele se aproxima da hermenêutica contemporânea. A intenção está longe de querer enquadrá-lo nesta ou naquela perspectiva. A tentativa é de apenas procurar vestígios textuais, e no jogar e brincar com os seus conceitos em constelações diversas esperar que a centelha hermenêutica, em um só instante, configure sua filosofia interpretativa como próxima à vertente filosófica contemporânea, denominada de filosofia hermenêutica. Na medida, portanto, em que aqui se fala em filosofia hermenêutica as demais acepções contemporâneas dela são, de antemão,

²⁷⁷ MUELLER, 2009, p. 59.

²⁷⁸ ADORNO, Theodor W. *Zum Studium der Philosophie* [1955]. In: ADORNO, Theodor W. *Gesammelte Schriften*, v. 20.1. Berlim: Suhrkamp Verlag e Digitale Bibliothek, 2003.

²⁷⁹ ADORNO, Theodor W. *Zum Studium der Philosophie* [1955]. In: ADORNO, v. 20.1, 2003, p. 324. “Die Frage nach der Wahrheit läßt sich nicht durch hermeneutische Vorbereitungen vertagen, wenn sie nicht vergessen werden soll.”

²⁸⁰ GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Petrópolis: Vozes, 1997.

²⁸¹ ADAMS, Adair; JUNGES, Fábio César. Hermenêutica e consciência histórica em Gadamer. *Missioneira*, Santo Ângelo, n. 57, p. 9-24, jun. 2010, p. 24.

rechaçadas, dentre elas, a hermenêutica técnica e a hermenêutica filosófica²⁸². Em uma preleção de 1960, são dados primeiros indícios dessa aproximação.

Existem motivos que, claro, procedem tão profundamente do curso da história, daquilo que no passado a gente chamava de espírito da época, que fazem com que tais coisas em comum se impõem mesmo por sobre extremas diferenças de posições. Uma dessas coisas em comum é, certamente, o conceito de filosofia como interpretação (*Deutung*) ou, como se tem costumado chamar na Escola de Heidegger, levado adiante por Dilthey, de passagem para a hermenêutica, a qual, porém, como tal entrementes tem se estabelecido academicamente e acabou sendo fundida com uma *prima philosophia* no estilo antigo²⁸³.

Esta passagem revela que Adorno vê uma aproximação de seu projeto filosófico com a filosofia hermenêutica. Esta não se deve a intenções explícitas do autor. São devidas ao “curso da história” ou ao “espírito da época” que se estabelecem apesar das mais “extremas diferenças de posições”. Estas extremas diferenças de posições sugerem que seja em referência a Heidegger. Apesar de toda crítica de Adorno a Heidegger, ele admite que tenha, afinal, uma proximidade entre os dois projetos filosóficos. Em que sentido, então, revela-se uma proximidade? “Uma dessas coisas em comum é, certamente, o conceito de filosofia como interpretação”. Os dois projetos filosóficos, portanto, situam-se na passagem da filosofia da consciência para a hermenêutica.

Apesar da proximidade de ambos, Adorno apresenta uma ressalva. A passagem da filosofia para a hermenêutica tem se revelado “como uma *prima philosophia* no estilo antigo”. O problema é a crescente ontologização da hermenêutica, o que Adorno historicamente criticou em Heidegger. Apesar da proximidade com o projeto filosófico de Adorno, em Heidegger se vê o problema ou a questão hermenêutica se circunscrever na passagem da epistemologia à ontologia, isto é, tem-se “uma nova ontologia que se volta contra a ontologia tradicional”²⁸⁴. Adorno vê possibilidades para uma filosofia hermenêutica, desde que

²⁸² Dentre outros textos que fazem estas mesmas distinções, podem ser lembrados como referências Stein e Ruedell. STEIN, Ernildo. Intepretacionismo: a tradição hermenêutica diante de duas novas propostas. In: REIS, Róbson Ramos dos; ROCHA, Ronai Pires da (Orgs.). *Filosofia hermenêutica*. Santa Maria: UFSM, 2000. RUEDELL, 2000.

²⁸³ ADORNO, Theodor W. Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit [1964-1965]. In: TIEDEMANN, Rolf (Ed.). *Nachgelassene Schriften*. Herausgegeben vom Theodor W. Adorno Archiv, v. 4/13. Frankfurt: Suhrkamp, 1993, p. 182 *apud* MUELLER, 2009, p. 61.

²⁸⁴ JUNGES, Fábio César. Da epistemologia à ontologia: a hermenêutica como deslocamento de questionamento em Heidegger. *Via Teológica*, n. 17, p. 149-168, junho de 2009, p. 154.

ela renuncie a possibilidade de ser uma nova *prima philosophia* e passe a olhar as pequenas coisas e faça surgir de “dentro do detalhe a centelha hermenêutica”²⁸⁵.

A hermenêutica foi proscrita. E com razão: porque ela limitou os conteúdos da música ao perímetro da diversidade das experiências subjetivas, das moções da alma do indivíduo, o qual não é adequado ao musicalmente entendido [...]. No entanto, na crítica da hermenêutica, como na do “subjetivismo” como um todo, tem-se procedido muito sem cuidado e, portanto, perdeu-se a verdadeira objetividade. Pois a música, como performance vazia, foi cortada de todos os seus conteúdos. [...]. A genuína hermenêutica deveria aprender a compreender pergunta e resposta a problemas e soluções técnicas como linguagem daquilo que brilha por meio da música, sem se desvanecer nela como sua “expressão” subjetiva²⁸⁶.

A crítica de Adorno à hermenêutica não se dá somente por sua crescente ontologização, mas também quando ela é subjetivizante. “A crítica à hermenêutica musical destrói qualquer interpretação da música como reprodução poética de conteúdos psíquicos”²⁸⁷. Trata-se de uma crítica ao modo de Schleiermacher e de Dilthey compreender a hermenêutica, com suas tentativas de reconstrução da intenção dos autores das obras. O problema da hermenêutica, portanto, está na separação entre a música e seus conteúdos, tornando-a “performance vazia”. A autêntica hermenêutica precisa rodear o conteúdo com perguntas e respostas ao ponto de brilhar a faísca hermenêutica. A tarefa, portanto, da autêntica hermenêutica é de fazer saltar a “centelha hermenêutica”, acionando todo um processo interpretativo.

Portanto, os movimentos descritos acompanharam, primeiramente, a trajetória do pensamento adorniano por meio do mapa e do itinerário filosófico de Hegel e de

²⁸⁵ ADORNO, Theodor W. Einleitung zu Emile Durkheim, “Sociologie und Philosophie” [1967]. In: ADORNO, Theodor W. *Gesammelte Schriften*, v. 8. Berlim: Suhrkamp Verlag e Digitale Bibliothek, 2003, p. 269. “Hermeneutischen Funken aus dem Detail zu schlagen vermag.”

²⁸⁶ ADORNO, Theodor W. Musikalische Aphorismen [1927-1937]. In: ADORNO, Theodor W. *Gesammelte Schriften*, v. 18. Berlim: Suhrkamp Verlag e Digitale Bibliothek, 2003, p. 20. “Man hat die Hermeneutik verbannt. Mit Recht: weil sie die Gehalte von Musik auf den Umkreis der subjektiven Erlebnismannigfaltigkeit, der Seelenregungen des einzelnen beschränkte, der dem musikalisch Gemeinten nicht angemessen ist, verzerrt bloß es wiedergibt, niemals der musikalischen Objektivität eindeutig zugeordnet werden kann. Jedoch man ist in der Kritik der Hermeneutik, wie der des 'Subjektivismus' insgesamt, zu umstandslos verfahren und hat echte Objektivität darum gerade verfehlt. Denn man hat Musik, als leeres Spiel, losgerissen von allen ihren Gehalten; [...] Dort müßte echte Hermeneutik sie aufsuchen; müßte lernen, Frage und Antwort technischer Aufgaben und Lösungen als Sprache dessen zu verstehen, was durch Musik durchscheint, ohne in ihr als seinem subjektiven 'Ausdruck' aufzugehen.”

²⁸⁷ ADORNO, Theodor W. Schubert [1928]. In: ADORNO, Theodor W. *Gesammelte Schriften*, v. 17. Berlim: Suhrkamp Verlag e Digitale Bibliothek, 2003, p. 17. “Die Kritik aller musikalischen Hermeneutik vernichtet zu Recht jegliche Deutung von Musik als poetischer Reproduktion psychischer Gehalte.”

Bloch, respectivamente. Não se tratou de determinar o pensamento adorniano por meio dos conceitos de Hegel e de Bloch. As imagens de mapa e de itinerário sugerem, justamente, a utilização de conceitos e intuições de Bloch e de Hegel que foram fundamentais para todo o processo filosófico adorniano, mas que não o determinaram, simplesmente. A intenção fundamental foi de fazer surgir, por meio de constelações de conceitos, faíscas de esperança em meio a toda negatividade determinada que perpassa o pensamento de Adorno. Algumas faíscas se desprenderam e, como são de seu próprio, evanesceram-se na medida em que se fizeram presentes.

É de Hegel que Adorno obtém a compreensão de dialética negativa. Para Adorno, o próprio do pensamento é a negatividade. É por meio dele que se pode vislumbrar perspectivas de vida diferentes das determinações impostas pelo sistema ou pela situação social vigente. Diante das imposições sociais, pensar significa resistir, desde que não se encerre o pensamento em um novo sistema que enclausura toda nova possibilidade. A esperança, para o próprio pensamento, não está na afirmação determinada, mas pelo contrário, é resultante da negação determinada das determinações impostas pela sociedade que impedem a manifestação de novas perspectivas de vida e de relações entre seres humanos entre si e com o mundo como um todo. É insistindo na denúncia que se ajuda a esperança.

A filosofia de Adorno se configura contra o conceito por meio do conceito. Ou seja, por meio dos conceitos Adorno intenta eliminar o domínio dos conceitos identificadores da realidade. O problema do conceito é quando este elimina o próprio das coisas, quando as coisas são substituídas por um conceito, transformando-as em meros representantes da espécie. Não há como fazer filosofia sem conceitos, mas se coloca como exigência, a fim de não degradar em sistema, que seja mantida a multiplicidade qualitativa da realidade. O mundo, em sua dor, precisa ser elevado ao âmbito do conceito, sem, no entanto, reduzi-lo e determiná-lo por meio dele. A crítica de Adorno é em relação ao conhecimento objetivante e objetivador na esperança de que venha a emergir um conhecimento, em meio à crítica, que sustente que as coisas podem ser diferentes do que sempre foram.

Coloca-se como exigência ao pensamento filosófico o irreservado abandono nos objetos. Esta é a única forma do próprio sujeito se afirmar novamente como

sujeito na medida em que se coisificou juntamente ao objetivar os objetos. Trata-se, na verdade, de uma epistemologia utópica de Adorno, pois quem pensa e escreve é um corpo, com carne e sangue, com materialidade tal como os objetos. É preciso permitir com que a realidade se expresse e isso é possível na medida em que há uma confiança recíproca entre seres humanos e objetos. As coisas não são dotadas de intencionalidade e não podem ser enquadradas dentro de algumas determinações.

Adorno não é um filósofo do pessimismo, como muitas vezes é considerado em uma rápida e superficial análise de sua filosofia. A negatividade determinada de seu pensamento é resultante de uma verdadeira ascese, pois, se dependesse de sua natureza, a positividade seria dita. A única expressão positiva está na negatividade, fundamentando outro estilo de lógica, que poucos olhos conseguem ver e compreender. Por isso, a filosofia há de criticar tudo o que se coloca como esperança, mas que, na verdade, mais cedo ou mais tarde, revelar-se-á como desesperança.

Portanto, a radicalidade do pensamento de Adorno, da recusa do imageamento ou nomeamento da positividade, pode abrir espaços para o pensamento atual buscar, novamente, alguma positividade, se houver, no âmago da própria realidade desenganada, como sugere o *próprio* da filosofia adorniana. A desesperança, que paradoxalmente se revela como esperança, somente é percebida por aqueles olhos que recusam se desviar da negatividade que emana da realidade dilacerada. A exigência adorniana de perder-se irreservadamente no objeto requer um pensar menos dogmático e mais cauteloso; menos impositivo e não objetivador, mais atento à realidade.

Num segundo momento, foi realizada a passagem pela negatividade determinada da atualidade da filosofia, pelo ensaio como forma de fazer filosofia, pelo reconhecimento da tarefa filosófica na sua relação com a filosofia hermenêutica. Realidade, interpretação, verdade e chave interpretativa são os conceitos que permitiram formar algumas constelações de pensamento. Por meio deles, no jogar e brincar com outros conceitos similares, a figura enigmática da possibilidade da filosofia se apresentou aos olhos. Os elementos singulares espalhados, os mais insignificantes fios de sua filosofia, neste sentido, precisaram ser considerados, pois, inclusive o menor deles, quando colocado em diferentes

arranjos com os demais, fez saltar, mesmo que instantaneamente, a solução do enigma.



Figura 5 – Mural Pela Justiça²⁸⁸

Fonte: BARREDO, Cerezo; CASALDÁLIGA, Pedro. *Murais da libertação da Prelazia de São Félix do Araguaia, MT, Brasil*. São Paulo: Loyola, 2005

²⁸⁸ Mural de Mino Cerezo Barredo no Santuário dos Mártires da Caminhada, em Ribeirão Cascalheira, Mato Grosso. BARREDO, Cerezo; CASALDÁLIGA, Pedro. *Murais da libertação da Prelazia de São Félix do Araguaia, MT, Brasil*. São Paulo: Loyola, 2005.

3 TEOLOGIA E INTERPRETAÇÃO

*No começo a Palavra existia. A palavra estava voltada
para Deus e a Palavra era Deus (Jo 1,1-2)*

E a palavra se fez carne e habitou entre nós (Jo 1,14).

*O Espírito da verdade manifestará a minha glória, porque
ele vai receber daquilo que é meu, e o interpretará para vocês.
O espírito vai receber aquilo que é meu e o interpretará para
vocês (Jo 16,14-15).*

*No descomeço era o verbo.
Só depois é que veio o delírio do verbo.
O delírio do verbo estava no começo, lá
onde a criança diz: Eu escuto a cor dos
passarinhos.*

*A criança não sabe que o verbo escutar não
funciona para cor, mas para som.
Então se a criança muda a função de um
verbo, ele delira.
E pois.*

*Em poesia que é voz de poeta, que é a voz
de fazer nascimentos —
O verbo tem que pegar delírio. (Manoel de Barros)*

Conforme já desenvolvido anteriormente, todo pensar se dá no tempo e no espaço, ou seja, o pensamento é contextual. De modo geral, as obras correspondem às circunstâncias nas quais elas aparecem. E o contexto do pós-guerra talvez seja um dos mais produtivos em termos de produção teológica. Estranhamente, contudo, um dos teólogos que mais influenciaram a teologia produzida na América Latina, isto é, Jürgen Moltmann, publica, em 1964, a obra *Teologia da Esperança*²⁸⁹. Em *Teologia da Esperança*, Moltmann não vê a esperança como simplesmente um tema teológico, mas sim como um elemento teológico que passa a ser o centro da

²⁸⁹ MOLTSMANN, Jürgen. *Teologia da esperança: estudos sobre os fundamentos e as consequências de uma escatologia cristã*. São Paulo: Loyola, 2005.

teologia: “já não mais teorizava sobre a esperança, mas a partir dela”²⁹⁰. A esperança significa aqui “o todo da teologia em um único enfoque”²⁹¹.

Por sua influência, uma das primeiras obras acadêmicas da libertação, a tese de doutorado de Rubem Alves, que recebeu como título original *Towards a Theology of Liberation* (Para uma Teologia da Libertação), defendida em 1968, foi publicada, por recomendação dos editores, com o título *A Theology of Human Hope* (Uma Teologia da Esperança Humana)²⁹². A tese de Rubem Alves, enquanto “meditação sobre a possibilidade da libertação”²⁹³, publicada como reflexão da esperança humana devido à tamanha influência e repercussão da obra de Moltmann, já apresentava, antes mesmo da publicação da obra *O Deus Crucificado*²⁹⁴ (1972), ideias para um olhar teológico diferenciado, expressos em conceitos como opressão e libertação, esperança e desesperança.

Em 1966, é publicada a obra *Dialética Negativa*, de Adorno. Não somente nesta obra, mas também em textos anteriores de Adorno, como já trabalhado no capítulo anterior desta tese, consistem numa verdadeira ascese do não dizer imediato do positivo. Diante disso, a pergunta que aqui se impõe é como teria sido a publicação de *Teologia da Esperança* (1964) caso Moltmann tivesse acesso à obra *Dialética Negativa* (1966)? Dificilmente teria apresentado a ideia de esperança como o núcleo, o centro, a perspectiva que conduz o fazer teológico. Considerando ainda que, apenas alguns anos depois, em 1972, Moltmann publica a obra de maior impacto e influência na teologia desenvolvida na América Latina, *O Deus Crucificado*²⁹⁵.

²⁹⁰ MOLTSMANN, Jürgen. My theological career. In: MOLTSMANN, Jürgen. *History and the triune god: contributions to trinitarian theology*. Londres: SCM Press, 1991, p. 170.

²⁹¹ MOLTSMANN, 2005, p. 24. Moltmann explica que a teologia da cruz não é outra coisa senão o reverso da teologia cristã da esperança, mas o argumento não convence.

²⁹² No Brasil, a obra de Rubem Alves é publicada em 1987, com o título *Da Esperança*. ALVES, Rubem. *Da esperança*. Campinas: Papirus, 1987.

²⁹³ ALVES, 1987, p. 39.

²⁹⁴ MOLTSMANN, Jürgen. *O Deus crucificado: a cruz de Cristo como base e crítica da teologia cristã*. Santo André: Academia Cristã, 2011

²⁹⁵ MOLTSMANN, 2011. No dia 16 de novembro de 1989, na Universidade Católica de El Salvador foram assassinados brutalmente seis jesuítas e duas mulheres que trabalhavam na casa (mãe e filha), com a intenção de silenciar a voz crítica de Ignácio Ellacuria. O corpo de um deles, de Ramon Moreno, foi levado pelos soldados até o quarto de Sobrino. Ao ser jogado o corpo no quarto, caiu o livro *Deus Crucificado* sobre o corpo de Moreno, banhando-o em sangue. O livro encontra-se em exposição como símbolo do martírio.

A teologia da libertação desenvolvida na América Latina, a partir da década de 70 do século passado,²⁹⁶ é contextual, ainda que nem sempre acolha esta designação. Ao mesmo tempo, contudo, é católica no sentido amplo, contribuindo em nível global. Ainda, não só uma teologia libertadora nasce neste contexto. É no final da década de 60 e início da década de 70 que surgem várias obras da libertação, em campos distintos. Na América Latina, a pedagogia, a teologia e a filosofia *da libertação* nascem juntas. Diversos autores destas três áreas publicaram suas primeiras obras no mesmo período, e com títulos semelhantes. A título de exemplo, pode-se destacar as primeiras obras de Dussel, Segundo, Assmann, Freire e Gutiérrez.

Enrique Dussel, entre 1969 e 1973, começa uma importante etapa de sua reflexão, publicando a obra *Filosofia da Libertação*²⁹⁷. J. Segundo publicou, em 1970, *Da Sociedade à Teologia*²⁹⁸. Assmann publicava, em 1971, *Opressão-Libertação: desafio para os cristãos*²⁹⁹. A obra *Pedagogia do Oprimido*³⁰⁰ de Paulo Freire é escrita em 1970. A obra de Gustavo Gutiérrez, *Teologia da Libertação*,³⁰¹ é publicada em 1968. Portanto, a mesma experiência *fundante* serviu de referência para estes autores de áreas diferentes. Os autores são também de países diferentes, o que também revela o caráter contextual das teorias da libertação. A mesma experiência de base deu origem a teorias de campos teóricos diferentes, recebendo contornos diferenciados a partir do contexto de cada autor.

O pensar libertador, portanto, deu-se a partir dos conflitos e das tensões da vida concreta e teve como pressuposto opções fundadas em realidade e visões de mundo. Os autores citados estão longe de representarem uma voz única e estão longe de serem os únicos que naquele contexto desenvolveram suas teorias da libertação. Há, contudo, em todos eles, uma genuína busca de pensar libertador a partir da desesperança da realidade latino-americana. De uma ou de outra forma, eles estão inseridos no movimento de pensamento que, na segunda metade do

²⁹⁶ A década de 69 é apenas um marco acadêmico. A teologia da libertação é gestada antes, nas comunidades de base, no movimentos revolucionários, nas frentes estudantis.

²⁹⁷ DUSSEL, Enrique. *Filosofia da libertação: filosofia na América Latina*. São Paulo: Loyola, 1982.

²⁹⁸ SEGUNDO, Juan Luis. *De la sociedad a la teología*. Buenos Aires: Carlos Lohlé, 1970.

²⁹⁹ ASSMANN, Hugo. *Opression-liberacion: desafio a los cristianos*. Montevideo: Tierra Nueva, 1971.

³⁰⁰ FREIRE, Paulo. *Pedagogia do oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

³⁰¹ GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teologia da libertação: perspectivas*. São Paulo: Loyola, 2000.

século passado, passou a ser conhecido como libertador e representam uma contribuição importante na questão hermenêutica da teologia.

A discussão hermenêutica começou imediatamente após a Conferência de Medellín (1968)³⁰². Uma das principais questões da discussão girava em torno do melhor adjetivo para se qualificar esta teologia: *desenvolvimento*, ou *revolução*, ou, por fim, *libertação* e, finalmente, sobre a metodologia que deveria ser adotada. Sobrino foi um dos primeiros a defender a possibilidade de se pensar uma opção “parcial”, a “parte concreta”, para realmente chegar a ser universal. Evidentemente esta “parcialidade” criou polêmicas e mal-entendidos, sendo logo abandonada e substituída pela expressão “preferencial”.

Quando fundada, em 1976, a Associação Ecumênica dos Teólogos e Teólogas do Terceiro Mundo (Eatwot/Asett)³⁰³, houve uma proposta clara e determinada: ruptura epistemológica em relação à teologia do então “Primeiro Mundo”. Seria necessário construir outras novas articulações hermenêuticas. E isso não tinha a ver diretamente com a preocupação em relação aos problemas levantados por Kant no seu cânone “prático” ou pelo marxismo, como se dirá mais tarde a respeito da teologia da libertação numa repetição cansativa e expressamente ideológica com a intenção de desautorizá-la³⁰⁴.

O lugar teológico das teorias da libertação foi outro. Isso não quer dizer que não tivesse afinidades eletivas com o marxismo, amplamente aceito pelos implicados, como bem desenvolveu Mueller na obra *Teologia da Libertação e Marxismo*³⁰⁵. Pois desde o movimento “Cristãos para o Socialismo”, do Chile, ou “Sacerdotes para o Terceiro Mundo”, da Argentina, o pensamento libertador passou por diálogos precisos e assumidos com o marxismo, na esteira das aspirações por profundas mudanças sociais. Por justiça, contudo, é preciso insistir que o lugar

³⁰² CONSELHO EPISCOPAL LATINOAMERICANO – CELAM. *II Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano. Conclusões de Medellín*. A Igreja na atual transformação da América Latina à luz do Concílio. Petrópolis: Vozes, 1985.

³⁰³ GIBELLINI, Rosino. *A teologia do século XX*. São Paulo: Loyola, 1998, p. 348.

³⁰⁴ “O Papa João Paulo II, em sua segunda visita à Nicarágua, entrevistado pelos jornalistas no avião teria afirmado: “com a queda do comunismo havia caído também a Teologia da Libertação, que era de inspiração marxista”. GIRARDI, Giulio. Teologia da libertação na Nova Ordem Mundial: crise da esperança e crise da teologia. In. SUSIN, Luiz Carlos (org.). *A sarça ardente: teologia na América Latina: prospectivas*. São Paulo: Paulinas, 2000, p. 28.

³⁰⁵ MUELLER, Enio R. *Teologia da libertação e marxismo: uma relação em busca de explicação*. São Leopoldo: Sinodal, 1996.

teológico foi outro. Do ponto de vista do lugar teológico, Hegel colocou questões mais radicais e que foram mais decisivas do que Kant e Marx.

Hegel havia criticado Kant por seu universalismo abstrato, por estabelecer uma relação entre universal e particular em que o universal se sobrepõe ao particular. Hegel pensa o contrário: ao se começar pela universalidade como pretende Kant, ela se basta a si mesma na abstração de conteúdos reais, e nunca se torna realidade real, concreta, palpável. Para Hegel, é a partir de uma realidade concreta, a partir de um particular, que já contenha em si o universal, ao menos em forma de sinais, poderá ser visualizado o universal, ao final de um processo dialético.

Outro elemento importante diz respeito à linguagem teológica. A linguagem teológica europeia por vezes esteve voltada para realidades metafísicas e meta-históricas. Enquanto a teologia europeia “está atenta aos desafios da racionalidade crítica e da liberdade individual no contexto de uma sociedade forjada pela burguesia, a teologia da libertação tem como interlocutores os ausentes da história, que, na América Latina, estão se tornando sujeito histórico de um processo de libertação popular”³⁰⁶. A crítica à teologia europeia está no fato de esta se colocar os problemas postos pela modernidade sem, contudo, as bases históricas concretas sobre as quais o mundo moderno se constituiu.

Se o grande desafio da teologia contemporânea europeia foi colocado pelo *não crente*, sistematizado na grande questão que Bonhoeffer procurou responder e que serviu de base para o desenvolvimento de tantos trabalhos teológicos atuais, isto é, “como anunciar Deus num mundo que se tornou adulto?”³⁰⁷, na América Latina, o grande desafio da teologia não vem do não crente, mas sim do ser humano destituído de sua humanidade, aquele que não é reconhecido na ordem social estabelecida, e tem como pergunta: que implicações comporta dizer ao não ser humano que ele é Filho de Deus? A teologia da libertação aprendeu a perceber o valor teológico no olhar os eventos da história do mundo enquanto história de Deus a partir de baixo, da perspectiva dos excluídos, dos que estão sob suspeita, dos

³⁰⁶ GIBELLINI, 1998, p. 361.

³⁰⁷ BONHOEFFER, 2003, p. 440. “A questão é: Cristo e mundo que atingiu a maioridade”.

“maltrapilhos”, dos destituídos de poder, dos oprimidos e dos escarnecidos, em suma, dos sofredores.

Portanto, o contexto das origens das teorias da libertação se caracterizou em função do contexto sociopolítico de meados do século XX em diante, configurado por movimentos de pensamento e de práticas pastorais na busca de alternativas ao capitalismo, por reflexões em relação à teoria da dependência, marcado pela repressão política, etc. Este contexto mudou consideravelmente. Atualmente continuam visíveis e presentes movimentos sociais, mas já com outro teor. O capitalismo se estabeleceu e novos centros e periferias surgiram. Há democracia e cidadania, mesmo não plena nem efetiva para todos. Estas e outras tantas mudanças efetivadas na América Latina exigem da teologia latino-americana uma revisão de suas práticas e suas teorias. Adorno poderá ser muito importante neste processo.

O exercício de pensamento de Adorno, neste sentido, pode ser importante de duas maneiras. Primeiro, por trabalhar âmbitos de realidade muito distintos. Segundo, por sua recusa em dar passos práticos e inclusive teóricos quando estes parecem ser necessários ou exigidos. A percepção da realidade continua válida, mas impossível de ser apreendida em sua totalidade, uma vez que o próprio pensamento carrega as marcas de sua irracionalidade. Portanto, justamente onde parecem ser exigidos passos teóricos e práticos o pensamento adorniano se detém. Onde parece ser exigida uma palavra de esperança, a desesperança é fitada com determinação, enquanto exercício de sua preservação.

3.1 “O caráter circular dessa interpretação significa que cada realidade nova obriga a interpretar de novo”

A hermenêutica é um dos pressupostos e um dos elementos de base da teologia da libertação. Seus teólogos a têm trabalhado de modo significativo nos mais diversos níveis e acepções. Juan Luis Segundo publica em 1975 a obra

Libertação da Teologia,³⁰⁸ a qual articula e trabalha o processo hermenêutico da teologia da libertação, mas especificamente enquanto círculo hermenêutico, constituído em quatro momentos colocados em movimento por uma relação dialética³⁰⁹. Evidentemente, não será feita aqui uma abordagem exaustiva dos pressupostos da hermenêutica na metodologia teológica em Segundo. O intento é muito mais modesto e tem um caráter muito mais indicativo e programático em vista do todo da tese.

Trata-se, simplesmente, de identificar e esboçar esses pressupostos de modo a favorecer a formulação de um quadro teórico consistente, tendo em vista a peculiar contribuição da hermenêutica adorniana à teologia desde a América Latina. São basicamente três pressupostos analisados: concepção de hermenêutica; determinação e formulação do âmbito da realidade na teologia; e “relação” circular entre passado e presente.

Segundo trabalha a noção de círculo hermenêutico na tentativa de relacionar passado e presente. Um primeiro conceito do autor precisa ser recordado: “hermenêutica quer dizer interpretação. O caráter circular dessa interpretação significa que cada realidade nova obriga a interpretar de novo a revelação de Deus, a mudar, com ela, a realidade e, daí, voltar a interpretar... e assim sucessivamente”³¹⁰. Nesta definição de J. Segundo aparecem dois conceitos fundamentais: interpretação e realidade.

O autor apresenta quatro momentos dessa circularidade hermenêutica. Antes de apresentar cada momento, cabe lembrar que eles são concebidos de forma dialética. No dizer de Mueller, “por um lado há uma organicidade que relaciona todos os momentos do processo uns com os outros; por outro lado, não se trata de passos cronológicos no estilo de uma metodologia fixa, mas há uma constante circularidade e retomada dos elementos à medida que o processo vai se desenvolvendo”³¹¹. No que segue, são apresentados os momentos dentro da circularidade hermenêutica.

³⁰⁸ SEGUNDO, Juan Luis. *Libertação da teologia*. São Paulo: Loyola, 1978. O próprio título da obra assinala a importância da mesma em termos de pensar os limites da teologia.

³⁰⁹ *Ser e Tempo* (1927), no seu todo, se dá numa circularidade hermenêutica que se aproxima dos momentos do círculo hermenêutico descrito por Juan L. Segundo. Tem-se, na obra, os quatro momentos: tonalidade afetiva, compreensão, interpretação e linguagem.

³¹⁰ SEGUNDO, 1978, p. 10.

³¹¹ MUELLER, 1996, p. 155.

No primeiro momento do círculo hermenêutico, encontra-se a experiência teológica vivencial, propriamente ainda não teórica. Esta experiência pode ser compreendida como experiência da injustiça e indignação ética diante da exploração dos povos latino-americanos. C. Boff³¹² compreende que quando “se vê a imensa e maciça dor dos pobres contrastando escandalosamente com o sonho do Pai de ver todos os seus filhos fraternalmente unidos, que se levanta do coração do teólogo essa ‘sublevação elementar’ que é a indignação ética e a consequente denúncia profética”³¹³.

O segundo momento do círculo diz respeito à aplicação da suspeita ideológica. A experiência da injustiça e de indignação ética mexe profundamente com o teólogo e o põe diante de uma “suspeita ideológica”. Nas palavras do autor, “nossa maneira de experimentar a realidade, que nos leva à suspeita ideológica”³¹⁴. A suspeita ideológica possibilitada pela experiência da realidade leva o teólogo a buscar uma análise mais estrutural da superestrutura ideológica geral e da teologia em particular. Primeiramente, a suspeita ideológica é aplicada à realidade social na tentativa de compreender as raízes e as causas mais profundas da injustiça com a qual se confrontou no momento da experiência para, depois, ser aplicada à própria teologia, em particular, enquanto crítica das ideologias que nela se refletem. Trata-se de uma crítica à “própria tradição teológica, no que esta tem de potencialidades de sustentação da realidade injusta”³¹⁵.

O terceiro momento do círculo compreende a suspeita exegética. A nova maneira de experimentar a realidade teológica leva, portanto, à suspeita exegética, de dois modos: positiva – enquanto busca bíblica de elementos que podem iluminar a realidade injusta e encontrar um Deus que se posiciona em favor dos fracos; e crítica – a própria Bíblia e a tradição são submetidas à crítica. Uma crítica ideológica aplicada à própria Bíblia “ajudará a desocultar motivos e perspectivas ideológicas que se infiltram no processo de leitura da Bíblia e que fazem dela, às vezes,

³¹² O pensamento teológico, especialmente no que diz respeito ao método da teologia da libertação desenvolvido por Clodovis Boff, foi acessado na dissertação de mestrado e publicada como: JUNGES, Fábio César. *Teologia e método: uma hermenêutica da teologia latino-americana*. Frederico Westphalen: URI-Frederico Westph, 2012.

³¹³ BOFF, Clodovis. Retorno à arché da teologia. In. SUSIN, Luiz Carlos (org.). *A sarça ardente: teologia na América Latina: prospectivas*. São Paulo: Paulinas, 2000, p. 165.

³¹⁴ SEGUNDO, 1978, p. 12.

³¹⁵ MUELLER, 1996, p. 154.

instrumentos a serviço de determinadas ideologias”³¹⁶. Por último, mas não menos importante, com os novos elementos à disposição, resulta uma nova hermenêutica ou um novo modo de interpretar as Escrituras e sua incidência na realidade.

3.2 “Dar voz ao sofrimento é condição de toda verdade”

A teologia da libertação testemunha a possibilidade de um pensamento teológico transformado pelas dores da exclusão e da pobreza dos povos e da realidade latino-americana. Ao lado das vítimas e em seu favor, a teologia da libertação se apresenta como exigência discursiva oriunda da indignação diante da pobreza que mata e rouba a dignidade das pessoas e da realidade como tal. Trata-se do primeiro momento do círculo hermenêutico descrito por Segundo enquanto modo “de experimentar a realidade, que [...] leva à suspeita ideológica”³¹⁷.

O decisivo não se encontra num momento propriamente teórico, mas sim no seu caráter vivencial: “toda formulação de um problema somente é possibilitada por uma experiência humana prévia e efetiva que envolve tal problema”³¹⁸. Esta experiência da realidade, enquanto “percepção de realidades escandalosas”³¹⁹, como “consciência dessa realidade” que tem cativado a “sensibilidade dos teólogos”³²⁰, gera inquietações e perguntas a tal ponto de “mudar nossas concepções costumeiras da vida, da morte, do conhecimento, da sociedade, da política e do mundo em geral”³²¹.

De outro modo, a originalidade primeira da teologia da libertação não está no método propriamente dito, mas sim “na raiz do método: naquilo que lhe confere um ‘espírito’, uma ‘nova maneira’ de usá-lo. E essa raiz é a ‘experiência espiritual do

³¹⁶ MUELLER, 1996, p. 198.

³¹⁷ SEGUNDO, 1978, p. 12.

³¹⁸ SEGUNDO, 1978, p. 12.

³¹⁹ BOFF, Clodovis; BOFF, Leonardo. *Como fazer teologia da libertação*. Petrópolis: Vozes, 1998, p. 12.

³²⁰ ROLIM, Francisco Cartaxo. Diálogo sobre a “Ferramenta”. *Comunicações do ISER*, n. 25, 1978, p. 18.

³²¹ SEGUNDO, 1978, p. 11.

pobre”³²². O fazer teológico não está tanto ligado à capacidade de manipular métodos, mas sim em estar verdadeiramente imbuído do espírito teológico: a *experiência espiritual* do pobre³²³. Decorre disso que para fazer teologia da libertação é preciso primeiro fazer libertação; caso contrário, permaneceria sem concretude e descaracterizada enquanto libertação³²⁴. “A teologia vem depois (não o teólogo); primeiro vem a prática libertadora”³²⁵, configurando-se um necessário retorno dialético, isto é, do pobre a Deus e de Deus ao pobre.

Primeiramente “Deus é contemplado e se põe em prática seu plano sobre a história, e só depois pensado”³²⁶. Trata-se, como em Segundo, do momento prévio espiritual da teologia: “nossa metodologia é nossa espiritualidade”³²⁷. Da experiência espiritual/intelectual da realidade é que se dá, como momento segundo, a articulação teológica enquanto tal. “Só partindo da mística e da prática se pode elaborar um discurso autêntico e respeitoso acerca de Deus. [...] Só depois essa vida pode inspirar um raciocínio, ato segundo”³²⁸.

Numa retomada conceitual, pode-se enumerar pelo menos quatro modelos de experiência espiritual de base da teologia latino-americana. Um primeiro modelo que aponta a experiência da presença de Deus na vida dos pobres e marginalizados. Para Libânio, “no pobre, Deus é experimentado na sua indestrutível realidade de Transcendência na imanência, de presença ausente”³²⁹. No entender de L. Boff, “a teologia da libertação pressupõe uma *experiência espiritual* de encontro com o Senhor na massa dos pobres. A teologia é um esforço de aprofundamento e de sistematização desta experiência”³³⁰. Um segundo modelo que parte da experiência que leva ao compromisso prévio à teologia. A experiência da injustiça e do encontro

³²² BOFF, 1993, p. III.

³²³ BOFF, C.; BOFF, L., 1998, p. 42.

³²⁴ BOFF, C.; BOFF, L., 1998, p. 41.

³²⁵ BOFF, C.; BOFF, L., 1998, p. 42.

³²⁶ GUTIÉRREZ, Gustavo. Teologia e Ciências Sociais. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 44, n. 176, p. 793-817, 1984, p. 795.

³²⁷ GUTIÉRREZ, Gustavo. *La densidad del presente*. Salamanca: Sígueme, 2003, p. 108.

³²⁸ GUTIÉRREZ, 1984, p. 795.

³²⁹ LIBÂNIO, João Batista. *Teologia da libertação: roteiro didático para um estudo*. São Paulo: Loyola, 1987, p. 111.

³³⁰ BOFF, Leonardo. *E a igreja se fez povo. Eclesiogênese: a igreja que nasce da fé do povo*. Petrópolis: Vozes, 1986, p. 102.

com Deus no pobre leva o cristão e o teólogo a sair de si próprio e a “trilhar a senda do outro, do próximo, em particular do pobre”³³¹.

Um terceiro lugar, a experiência de fé como momento fundante da teologia da libertação. C. Boff afirma que “a Teologia, porque radicada na experiência da fé, é um saber radical e integralmente espiritual”³³². A teologia da libertação nasce de uma experiência da práxis cristã e de fé. Antes da teologia se encontra a práxis cristã e a fé³³³. Para Gutiérrez, “a experiência espiritual é o terreno no qual a reflexão teológica mergulha suas raízes”³³⁴. Um quarto modelo encontra na experiência do amor o princípio fundamental da teologia da libertação. Neste modelo, teologia da libertação é, antes de tudo, “intellectus amoris”³³⁵.

A importância desse momento de experiência espiritual na teologia da libertação não deve ser desdenhada. Contudo, na medida em que se procura compreender tão somente as influências no nível teórico, especialmente no que diz respeito às medições socioanalíticas e hermenêuticas, pode-se negligenciar este elemento aparentemente simples, mas colocado de modo radical e fundamental, tanto pela teologia desenvolvida na América Latina quanto para o pensamento de Adorno³³⁶. Para Mueller, “esta experiência fundante da TdL geralmente traz embutida em si o que se tem chamado de ‘indignação ética’, uma profunda indignação em face às injustiças que sofre grande parte da população pobre do continente”³³⁷.

Em forma propositiva, as intuições da teologia da libertação, no que dizem respeito à experiência espiritual, indignação ética e experiência teológica vivencial, encontram em Adorno novas relações. Adorno aponta para a necessidade de se realizar a *geistige Erfahrung* (experiência intelectual/espiritual), penetrando na vida da sociedade e nela procurar vestígios de esperança em meio às sombras que tudo

³³¹ GUTIÉRREZ, 1984, p. 795.

³³² BOFF C., 2000, p. 165.

³³³ DUSSEI, Enrique. *Teología de la liberación y marxismo. Cristianismo y sociedad*. XXVI/98, 1998, p. 43.

³³⁴ GUTIÉRREZ, Gustavo. *Beber no próprio poço: itinerário espiritual de um povo*. Petrópolis: Vozes, 1985, p. 49.

³³⁵ SOBRINO, Jon. Teologia num mundo sofredor: a teologia da libertação como “intellectus amoris”. In: SOBRINO, Jon. *O princípio misericórdia: descer da cruz os povos crucificados*. Vozes: Petrópolis 1994, 47-80.

³³⁶ MUELLER, 1996, p. 196.

³³⁷ MUELLER, 1996, p. 156.

cobrem. A categoria *geistige Erfahrung* expressa, em Adorno, o movimento do pensamento que tem como ponto de partida o próprio mundo. Ocorre uma experiência espiritual/intelectual toda vez que o pensamento é capaz de interpretar as experiências concretas de mundo, seu sofrimento e sua desesperança. É na indignação resultante de uma profunda experiência da realidade que se encontram as raízes mais profundas do pensamento de Adorno.

O pensamento não arranca de si próprio, por uma autodisciplina ou imposição metódica. Existe algo “que precede todo conteúdo teórico” e que Adorno em outros contextos atribui ao âmbito da *Erfahrung*, da experiência. Essa não é casual ou irrelevante [...] [para o pensamento], mas justamente o seu motor vivencial. Adorno dá grande importância a esse elemento. As coisas mais importantes do pensamento surgem, para ele, da experiência da indignação ou revolta, como aqui é o caso, ou do que ele vai chamar de “enervação” ou termos similares, mas sempre apontando para a origem corporal, para gestos corporais de base que desencadearão o pensamento e o sustentarão sempre de novo, e que finalmente representam também o ponto de chegada do pensamento “correto”.³³⁸

O estado religioso, social, cultural, político e econômico das últimas décadas da América Latina revela um mundo, enquanto experiência e interpretação, que exige novamente a expressão de nova cor teológica. É na realidade experienciada, tão crua quanto viva como no holocausto de *Auschwitz* mostrado por Adorno, que a desesperança surge como elemento fontal de pensar e praticar uma teologia que seja libertadora, que tenha a verdade como mote. A realidade danificada foi e é o lugar de partida e de chegada de uma teologia desde a América Latina, enquanto interpretação das experiências concretas de mundo, seu sofrimento e sua desesperança, sem se esconder em pensamentos teológicos capazes de ordenar toda a vida humana e divina, sem, contudo, ouvir os clamores da vida danificada. Trata-se de um modo de pensamento que encontra a esperança na própria desesperança.

A renúncia de um pensamento bem ordenado, em que as coisas são dotadas de sentido e de intencionalidade, exige a disposição teórica de olhar a vida mesma, ouvindo aquilo que ela mesma gostaria de esconder ou de expressar. Isto significa, em primeiro lugar, a disposição de trabalhar com o fragmentado, com o inconcluso, com o destituído de sínteses finais, pois o mundo das coisas é um mundo danificado, marcado por seu caráter fragmentário em forma de “cacos” que

³³⁸ MUELLER, 2009, p. 87.

requerem ser olhados. Trazer esse mundo danificado para dentro da reflexão para, com e a partir dele pensar a vida, parece resumir a atitude de pensamento que conduz toda a filosofia de Adorno e a teologia latino-americana. Ao mesmo tempo, é este o desafio do primeiro momento do círculo hermenêutico: pensar a vida a partir dela mesma, a partir de seus próprios entrelaçamentos.

O primeiro movimento do círculo hermenêutico, numa perspectiva adorniana, é pensamento que se origina num olhar preciso ao mundo das coisas, com determinação assumida de não dizer uma palavra de esperança. Na constituição experiencial, é fundamental que se outorgue ao objeto o direito de resistir a qualquer atribuição categorial prévia, enquanto teoria de uma experiência que não reduz o objeto ao conceito. Somente a partir do olhar preciso para o mundo das coisas é que pode irromper o momento da redenção, ainda que ao seu avesso. Quanto mais se manifestar perdida na própria imanência humana a esperança da palavra positiva imediata, tanto mais poderá se revelar, ao final, um pensar ao modo da esperança em meio à desesperança.

3.3 A suspeita de que a realidade à qual se serve não é aquela que crescerá

O olhar preciso para o mundo das coisas, enquanto projeção de pensamento, já é resistir apesar de permanecer a ele ligado; ele conduz a reflexão para o segundo momento do círculo hermenêutico: “a aplicação da suspeita ideológica a toda a superestrutura ideológica em geral e à teologia em particular”³³⁹. Do olhar audacioso para as coisas destituídas de sentido e de intencionalidade, enquanto motor vivencial do próprio pensamento, resulta a indignação em relação às condições sociais vigentes. Mas o gesto de base da indignação se estende e se aprofunda na medida em que se apresenta como suspeita.

Desde a modernidade, o elemento da suspeita não é nenhuma novidade em discussões filosóficas. Já em Descartes se encontra a dúvida metódica. Contudo, no projeto cartesiano ela se estende somente a *res extensa*, para aquilo que se encontra além da consciência do sujeito pensante que já passou pelo crivo da

³³⁹ SEGUNDO, 1978, p. 12.

dúvida e encontrou um solo firme: “penso, logo, existo”. Toda dúvida cartesiana está colocada ao nível epistemológico, enquanto incerteza de algo que o *cogito* não está certo, tendo como pressuposição “o problema da ciência em termos de pesquisa (*suchen*), a qual implica a objetivação do ente”³⁴⁰ que, por sua vez, o coloca de frente para o *cogito* (*vor-Stellung*). Na perspectiva cartesiana e desdobramentos posteriores, inclusive na hermenêutica de espírito iluminista (“há hermenêutica, onde houver não-compreensão”³⁴¹, o sujeito, fazendo uso de um bom método, pode estar seguro (*sicher*) e certo (*gewiss*) do ente. Neste ponto se dá a coincidência do ente enquanto objetividade da representação e a verdade como certeza da representação.

Na reflexão “sobre si mesmo”, na maneira em que se dá no *cogito* cartesiano, há uma coincidência entre a mera *certeza* e a *verdade* do sujeito. No entender de Ricoeur, tanto em Descartes quanto toda tradição da filosofia moderna pretendiam ver nessa coincidência um ser e uma operação, um existir e um aparecer-se-a-si da existência. Pela realização do ato, a certeza do *cogito sum* estaria simultaneamente posta na luz da sua verdade: uma verdade que, não podendo ser verificada, nem obtida por dedução, já estaria presente na própria reflexão³⁴².

“Como a dúvida é sempre voluntária e livre, o pensamento coloca-se pondo a dúvida”³⁴³. Da dúvida deduzida e implicada, resultou uma primeira e fundamental verdade, uma verdade clara e distinta. Em Descartes, a consciência, que é posta em dúvida, é a realidade pela qual a dúvida é possível. O sujeito “reduz-se ao ato mais simples e despojado, o de pensar. Esse ato de pensar, ainda sem objeto determinado, é suficiente para vencer a dúvida, porque a dúvida já o contém”³⁴⁴. “A certeza do *cogito* dá sobre a verdade uma versão somente subjetiva”³⁴⁵. A própria dúvida já se encontra postada sobre uma teleologia da existência, da verdade. O próprio duvidar é certeza. O *cogito*, enquanto puro pensamento de si mesmo, absolutiza-se como uma verdade indubitável, por não precisar de mais nada além do puro pensamento.

³⁴⁰ RICOEUR, 1988, p. 22.

³⁴¹ RICOEUR, 1977, p. 21.

³⁴² RUEDELL, 2000, p. 97.

³⁴³ RICOEUR, 1991, p. 19.

³⁴⁴ RICOEUR, 1991, p. 18.

³⁴⁵ RICOEUR, 1991, p. 19.

O esquema cartesiano permanece inalterado por praticamente toda a modernidade. O sujeito que se constituiu sobre a dúvida passou a ser o fundamento, o *subjectum* de todo conhecimento e de toda realidade. É a partir do século XIX que a suspeita recebe novos contornos. A questão da consciência imediata passa a ser tomada como uma expressão de falsa consciência e, uma vez evidente, o pensamento tornou-se ilusório. Enquanto que no projeto cartesiano e seus desenvolvimentos posteriores a suspeita não é colocada sobre o sujeito que pensa e duvida, mas dirigida para o próprio sujeito. A suspeita para com a ideia idealista do *cogito* se encontra nas contribuições de Husserl, mas, fundamentalmente, nos mestres da suspeita, a saber, Freud, Nietzsche e Marx.

Nietzsche aplicou a suspeita a todo universo ideológico europeu da sua época, marcado pelo idealismo e o romantismo. Freud, por sua vez, dirigiu a suspeita à própria consciência falsificadora da realidade, tendo sua gênese na própria constituição do sujeito enquanto tal. A psicanálise freudiana se constitui numa arqueologia do sujeito, na qual a própria consciência exige ser explicitada. Na medida em que o inconsciente se torna o lugar de onde derivam os atos do sujeito, a consciência é compreendida como efeito de sentido. Com a psicanálise freudiana, portanto, tem-se uma destituição da concepção clássica de sujeito como consciência, enquanto origem de sentido.

No que diz respeito à teologia da libertação, é a ideia de “suspeita ideológica” de Marx que mais vai acompanhar este pensamento. De modo generalizante, a ideia básica da “suspeita ideológica” é de que as interpretações da realidade que o antecederam, especialmente no âmbito da sociologia e da economia, têm suas qualidades, mas que estão ideologicamente comprometidas devido ao lugar social que estes ocupam e que acabam determinando suas teorias, sem que tenham se dado em conta disso. A “suspeita ideológica”, neste sentido, consiste no tirar o véu da consciência falsa, a fim de que seja revelado o lugar social determinante e condicionante das teorias.

A ideia aqui perseguida compreende que Adorno tem uma contribuição específica ao debate moderno da hermenêutica e da suspeita em específico, e da

teologia desde a América Latina em particular, levantado por Ricoeur em forma de alternativa em seu texto *Crítica das Ideologias*³⁴⁶, de 1973, nestes termos:

O debate que o presente título evoca ultrapassa em muito os limites de uma discussão sobre o fundamento das ciências sociais. Ele coloca em jogo o que chamarei de gesto filosófico de base. Seria esse gesto o reconhecimento das condições históricas nas quais toda compreensão humana está submetida, sob o regime da finitude? Ou seria, em última instância, um gesto de desafio, um gesto crítico, indefinidamente retomado e incessantemente dirigido contra a “falsa consciência”, contra as distorções da comunicação humana, por detrás das quais dissimula-se o exercício permanente da dominação e da violência? [...]. Este desafio parece enunciar-se em termos de uma alternativa: ou a consciência hermenêutica ou a consciência crítica³⁴⁷.

Esta enunciação de Ricoeur em forma de alternativa, de um lado, à consciência crítica (Habermas) e, de outro, à consciência hermenêutica (Gadamer), resume o debate moderno da hermenêutica, especialmente no que diz respeito à questão da suspeita. Neste debate, está em jogo ainda a ideia de suspeita levantada por Nietzsche (vontade de poder), Marx (ser social) e Freud (psiquismo inconsciente), enquanto olhar para os conteúdos da consciência como sendo falsos, resultantes das “condições históricas” ou das distorções da “comunicação humana”. Colocado em forma de alternativa, Ricoeur pergunta se não é necessário recusar a própria alternativa a fim de poder ir um pouco além. Este ir além poderá ser possível com a contribuição de Adorno.

É inegável que Adorno compartilha, em boa medida, com a hermenêutica da suspeita. Compartilha a suspeita em relação ao dado, ao símbolo, aos conteúdos da consciência, às formas de crítica e tentativas de transcender os conteúdos da falsa consciência. Seu distanciamento, contudo, também é claro. Adorno se afasta de toda e qualquer tentativa ou pretensão de encontrar um sentido oculto ou latente, de frente ou por detrás. Se na hermenêutica da suspeita se encontra a desconfiança em relação ao símbolo por ser dissimulador do real, como é o caso em Ricoeur, para Adorno o próprio símbolo deve ser desconstruído.

A principal diferença, portanto, em relação à hermenêutica da suspeita está na questão do sentido. A realidade, tal como se encontra, não admite mais a ideia de sentido, por mais difícil que talvez seja de admitir ou de viver com isso. A crítica

³⁴⁶ RICOEUR, 1977, p. 97-146.

³⁴⁷ RICOEUR, 1977, p. 99.

de Adorno à ideia de sentido é tão radical que chega a questioná-la nos seguintes termos: “a mais questionável é a noção de sentido como um refúgio da teologia que se esvai. Mesmo antes de Auschwitz, diante das experiências históricas, era uma afirmativa mentira indicar em algum lugar o ser-aí de um sentido positivo”³⁴⁸.

Poder-se-ia, contudo, buscar uma aproximação de Adorno com a ideia de “consciência crítica” de Habermas. De fato, em Habermas parece não haver mais a busca de um sentido, mas permanece um interesse, uma ideia reguladora, um *telos* a ser perseguido, o que acaba dando um sentido ao seu projeto. Por mais que Habermas tenha insistido de que os pressupostos da comunicação sem limites e sem coação não devam ser interpretados como uma condição futura, permanece uma ideia reguladora. Conforme Ricoeur, “a crítica das ideologias implica que coloquemos como ideia reguladora, adiante de nós”³⁴⁹. Justamente este passo Adorno sempre se recusou a dar, o que o distancia também de Habermas, ao menos neste ponto.

Uma primeira ideia de suspeita que pode ser extraída do pensamento de Adorno se encontra em *Dialética Negativa* (1966). “O fato de uma filosofia negar ser metafísica não decide, como Heidegger o declarou um dia contra Sartre, se ela o é ou não é, mas fundamenta antes a suspeita de que no caráter inconfesso de seu teor metafísico se esconderia a não verdade”³⁵⁰. Uma determinada afirmação não declara se é ou não aquilo que declara ser, pois poderá, contra sua própria vontade, abrigar dentro de si aquilo que reflexivamente nega.

A culpa da vida que, enquanto puro fato, já rouba o sopro de uma outra vida, de acordo com uma estatística que completa um número imponente de assassinados por meio de um número mínimo de salvos, como se isso previsto pelo cálculo de probabilidades, não pode mais ser reconciliada com a vida. Essa culpa reproduz-se ininterruptamente porque não pode estar totalmente presente em instante algum para com a consciência. É isso e nenhuma outra coisa que impele à filosofia. Com isso, a filosofia experimenta o choque de que, quanto mais profundamente, quanto mais

³⁴⁸ ADORNO, Theodor W. *Ästhetische Theorie* [1970]. In: ADORNO, Theodor W. *Gesammelte Schriften*, v. 7. Berlin: Suhrkamp Verlag e Digitale Bibliothek, 2003, p. 229. “Je mehr die Emanzipation des Subjekts alle Vorstellungen vorgegebener und sinnverleihender Ordnung demolierte, desto fragwürdiger wird der Begriff des Sinns als Refugium der verblassenden Theologie. Schon vor Auschwitz war es angesichts der geschichtlichen Erfahrungen affirmative Lüge, irgend dem Dasein positiven Sinn zuzuschreiben.”

³⁴⁹ RICOEUR, 1977, p. 128.

³⁵⁰ ADORNO, Theodor W. *Negative Dialektik* [1966]. In: ADORNO, v. 6, 2003, p. 79. “Daß eine Philosophie leugnet, Metaphysik zu sein, entscheidet, wie Heidegger einmal gegen Sartre anmeldet, nicht darüber, ob sie es ist, begründet aber den Verdacht, in der Uneingestandenheit ihres metaphysischen Gehalts verstecke sich das Unwahre.”

intensamente ela penetra, tanto mais manifesta se torna a *suspeita* de que ela está se distanciando do modo como as coisas são; as ideias mais superficiais e triviais poderiam ter razão contra aqueles que têm em vista a essência, se a essência fosse algum dia desvelada. Assim, incide uma luz crua sobre a própria verdade³⁵¹.

A citação acima, sem dúvida, é uma das mais profundas reflexões de Adorno. Trata-se da suspeita de que a filosofia ou o pensamento, quanto mais profundamente penetra no âmago da vida na tentativa de chegar a uma determinada essência que pudesse um dia ser desvelada, tanto mais distante permanece da vida mesma, daquilo que de fato importa, que poderia ser visto pelas ideias mais simples do cotidiano. O distanciar-se “do modo como as coisas são” torna o pensamento suspeito, pois não é capaz de ver a vida na sua simplicidade, na sua trivialidade. O incidir de uma luz crua sobre a verdade manifesta a suspeita do pensamento que tem como pretensão desvelar a essência das coisas mesmas.

É em outra passagem, contudo, que se encontra propriamente a compreensão mais própria de Adorno sobre o exercício da suspeita e que se aproxima mais da compreensão desenvolvida na teologia da libertação. Trata-se do texto sobre o conceito do inconsciente, publicado em 1927, no qual Adorno suspeita de que o pensamento existente apenas complementa um déficit da realidade, transfigurando-a. Neste sentido, a teoria supre uma necessidade da realidade econômica e, sendo assim, acaba servindo como ideologia:

não pode ser posta de lado a suspeita de que os conflitos entre as filosofias do inconsciente e a ordem econômica vigente seja contrabalançada; que a teoria se destina complementar o que está faltando à realidade; e assim ao mesmo tempo transfigurar o déficit da realidade; em outras palavras, que ela é utilizada como ideologia³⁵².

³⁵¹ ADORNO, Theodor W. Negative Dialektik [1966]. In: ADORNO, v. 6, 2003, p. 357. “Die Schuld des Lebens, das als pures Faktum bereits anderem Leben den Atem raubt, einer Statistik gemäß, die eine überwältigende Zahl Ermordeter durch eine minimale Geretteter ergänzt, wie wenn das von der Wahrscheinlichkeitsrechnung vorgesehen wäre, ist mit dem Leben nicht mehr zu versöhnen. Jene Schuld reproduziert sich unablässig, weil sie dem Bewußtsein in keinem Augenblick ganz gegenwärtig sein kann. Das, nichts anderes zwingt zur Philosophie. Diese erfährt dabei den Schock, daß, je tiefer, kräftiger sie eindringt, desto mehr der Argwohn sich anmeldet, sie entferne sich von dem, wie es ist; die oberflächlichsten und trivialsten Anschauungen vermöchten, wäre das Wesen einmal entschleierte, recht zu behalten gegen jene, welche auf das Wesen zielen. Damit fällt ein greller Strahl auf Wahrheit selbst.” Grifo próprio.

³⁵² ADORNO, Theodor W. Der Begriff des Unbewusstes in der transzendentalen Seelenlehre [1927]. In: ADORNO, Theodor W. *Gesammelte Schriften*, v. 1. Berlim: Suhrkamp Verlag e Digitale Bibliothek, 2003, p. 318. “Verdacht nicht von der Hand zu weisen, daß der Widerspruch zwischen den Philosophien des Unbewußten und der herrschenden ökonomischen Ordnung komplementär ausgewertet wird; daß die Theorie ergänzen soll, was der Realität mangelt, und die Mängel der Realität zugleich verklären; mit anderen Worten, daß sie als Ideologie ausgenutzt wird.”

A ideia de suspeita ideológica se dá no âmbito concreto das relações entre o pensamento e a realidade econômica a quem aquele acaba servindo enquanto ideologia. É esse o elemento novo da suspeita em Adorno. Na relação que se estabelece entre a realidade econômica e o pensamento, que pode ser estendida à toda realidade danificada, ou simplesmente a uma determinada parte dos elementos que a constituem, o pensamento acaba suprindo o déficit da realidade, servindo-a ideologicamente. Se o pensar filosófico está destinado a este trabalho servil, tanto o mais o pensar teológico. Por isso, a necessidade de uma nova reprimenda do dizer da palavra positiva a fim de que a teologia não glorifique, mais uma vez, as deficiências da realidade danificada.

Se há algum espaço para a teologia, o que se verificará mais adiante, é justamente o contrário de glorificar as deficiências da realidade. Um olhar audacioso, e não mais ingênuo, está voltado para a interpretação das fissuras históricas sem a pretensão de ser ou de chegar à última palavra. As fissuras, justamente, não devem ser “rebocadas” por um pensamento teológico ingênuo que mantém toda a estrutura perfeita, mesmo que de fachada. A interpretação audaciosa, se não quiser ser suspeita, terá que olhar de *modo suspeito* para estas fissuras deixadas pela ordem econômica e social vigente.

“A suspeita de que a realidade à qual se serve não é aquela segundo a qual ela se apresenta é que crescerá”³⁵³. Isto é, com Adorno tanto as teorias da sociedade enquanto tais, bem como as próprias teorias teológicas necessitam do constante exercício da suspeita. É o constante exercício de desconfiança, de negação determinada, de crítica implacável, que poderá permitir a manifestação de uma cor diferente em meio ao acinzentado “reboco” que encobre todas as fissuras históricas deixadas pela devastadora tempestade que sopra do paraíso terrestre tão almejado e que se chama progresso.

A própria suspeita, por mais fugidia ou esquiva que seja, poderia também ser enclausurada ou absolutizada. Caso absolutizada, ela se tornaria acrítica. Para manter seu potencial crítico é necessário suspeitar da própria suspeita. Neste caso,

³⁵³ ADORNO, Theodor W. Prolog zum Fernsehen [1953]. In: ADORNO, Theodor W. *Gesammelte Schriften*, v. 10.2. Berlin: Suhrkamp Verlag e Digitale Bibliothek, 2003, p. 509. “Der Verdacht, daß die Realität, die man serviert, nicht die sei, für die sie sich ausgibt, wird wachsen.”

o exercício filosófico de Adorno em relação à dialética negativa deve ser estendido, inclusive, para a suspeita. O que se aplica para a dialética negativa também se aplica para o exercício da suspeita, configurando-se como contrasuspeita.

Por fim, do fato de Adorno recusar qualquer ideia de sentido ou ideia reguladora, resulta a sua contribuição para o terceiro elo do círculo hermenêutico. Não se trata, contudo, de uma postura irresponsável com a vida, com o mundo, com a realidade. A sua responsabilidade está justamente na negação, como possibilidade de preservação de alguma palavra positiva. Da negação determinada, do exercício da suspeita, da recusa em dar um passo em direção a um *telos*, é que se preserva a esperança escondida em seu contrário e em constante ameaça.

3.4 “*Quem crê em Deus, por isso mesmo, não pode crer nele*”

A suspeita determinada, levada à sua completude, leva a uma nova maneira de experimentar a realidade teológica e, por consequência, ao terceiro momento do círculo hermenêutico: a suspeita exegética. A suspeita exegética, por sua vez, se dá em dois sentidos: a interpretação da Bíblia e sua tradição interpretativa são submetidas à crítica e na busca de novos elementos que possam iluminar repentinamente a realidade danificada no seu todo ou, ao menos, alguns dos elementos que a constituem.

Novamente se encontra um momento pré-teórico do círculo hermenêutico. Antes de ser teórico, é vivencial ou experiencial. A partir das descobertas realizadas dentro dos momentos anteriores é encontrada uma nova maneira de experimentar a realidade teológica. No primeiro momento do círculo dialeticamente desenvolvido, encontra-se a experiência da indignação diante da realidade danificada. Partindo desta indignação, no segundo momento ficou demonstrada a necessidade da constante e determinada suspeita em relação às teorias em geral e à ciência teológica em particular.

Conforme Juan Luis Segundo, este terceiro momento do círculo hermenêutico, novamente experiencial, poderia ser desenvolvido, inclusive, por não teólogos, uma vez que se trata essencialmente de um momento crítico da própria

“superestrutura ideológica”. Acontece, contudo, que nesta perspectiva não haveria propriamente uma reflexão teológica e sim ciência da religião. Trata-se de um modo de acesso realizável e tem sua importância inclusive para a própria reflexão teológica enquanto tal. Mas para permanecer no nível teológico e exegético, é necessário que este momento seja pensado e articulado de dentro para fora.

Neste processo, portanto, Adorno novamente será importante. Seu pensamento continua plenamente atuante e acompanhando o desenvolvimento do círculo hermenêutico. Sua contribuição, neste ponto, não é propriamente com a análise exegética em si, mas por meio da epistemologia audaciosa, por meio do movimento dialético, pela ascese de não dizer a palavra positiva, pela proibição de fazer imagens, que permitirão se aproximar da Palavra de Deus de um modo novo, com condições de possibilidade de compreensão do que à primeira vista parece ser apenas contradição.

Antes de entrar na questão que interessa diretamente este tópico, é preciso apontar, com Adorno, um elemento que acompanhará a reflexão posterior, isto é, da necessidade da realização de um esforço exegético na perspectiva da epistemologia audaciosa. O que significa, primeiramente, orientar o olhar precisamente para o singelo, o rudimentar, o singular, o menor dos elementos do texto bíblico. A novidade bíblica, de modo geral, encontra-se nos menores dos elementos, que, quando encontrados, são a peça chave da solução do enigma exegético.

É preciso ressaltar, contudo, que não se trata de encontrar uma imagem, uma figura, um sentido, um significado que esteja por detrás do enigma. Assim como a problemática da solução do quebra-cabeça se esvai juntamente com sua resolução, também na interpretação bíblica, em contextos diversos, quando solucionada a questão, a mesma se esvai e um novo problema se apresenta para ser solucionado. Na perspectiva da epistemologia audaciosa, é importante destacar, em segundo lugar, a necessidade de deixar o texto falar. Apesar da importância de toda a tradição da igreja, do magistério, da história interpretativa, é preciso dar ao texto, na sua relação de confiança recíproca com o intérprete, as condições para manifestar aquilo que gostaria de manifestar.

Em terceiro lugar, no que diz respeito à questão exegética, pode-se, com Adorno, afirmar a necessidade de olhar para as fissuras do texto bíblico que clamam

não serem enclausuradas num movimento teológico identificador e sistemático. O educar do olhar para os elementos menores faz com que a exegese bíblica novamente questione o que historicamente foi incorporado ao texto bíblico contra a sua própria vontade. Sobre determinados textos bíblicos não falta literatura, tampouco exegetas de plantão para dar seu acabamento final e único ou, até mesmo, para silenciar aqueles que ousam deixar o texto falar, que olham para as brechas ainda não encobertas pelo sistema enclausurador.

Em quarto lugar, o próprio de Jesus, enquanto discurso, só se compreende na medida em que se coloca suas ideias, suas metáforas, suas parábolas em constelação, bem na perspectiva adorniana. O modo de Jesus ensinar foge totalmente da ideia de sistema, de uma ideia reguladora absolutizada, dado que Ele não objetivou seu ensinamento, não o enjaulou em nenhum sistema de conceitos. É o que possibilitou, já no primeiro século do Cristianismo, a possibilidade de interpretações variadas, sempre novas. Quatro evangelhos e não apenas um, sem considerar os demais textos do Primeiro Testamento além dos textos apócrifos, são o melhor exemplo da grandeza de um pensamento não identificador. Se os quatro evangelhos são uma objetivação daquilo que Jesus fez e ensinou, os próprios autores dos evangelhos conseguiram, cada uma ao seu modo, preservar o próprio de Jesus, sem o enclausurar num sistema de conceitos.

Não há nos evangelhos afirmações que simplesmente definam o objeto. Os autores rodeiam o objeto em questão a partir de várias formas e modelos. A preservação das parábolas e das metáforas é um bom exemplo disso. O Reino de Deus, por exemplo, é dito de várias formas, sem que seja definido. Quando, porém, são dados alguns indícios que parecem identificá-lo, surge a novidade de súbito, que quebra o conceito identificador. Se os próprios autores dos evangelhos, alguns deles testemunhas oculares de Jesus, não se concederam o privilégio de uma síntese, tanto menos esse é o direito do teólogo hoje. A grandeza dos evangelhos está na constante abertura, na pergunta sempre aberta pelo Reino e pelo Deus de Jesus.

Tendo presente estes elementos introdutórios, não se trata de percorrer aqui todo o processo de constituição e formação do texto bíblico, tarefa impossível para uma tese, ainda mais se tratando da perspectiva do que historicamente se compreende por teologia sistemática. O esforço empreendido, modesto por um lado e nevrálgico por outro, passa pelo crivo da suspeita o ponto central do cristianismo:

a cruz de Jesus. Este esforço ajudará mais adiante a olhar de modo concreto e determinado para a cruz de Jesus e apresentar-se como disposição teológica de encarar o próprio limite da teologia³⁵⁴.

Além da vasta literatura em relação à cruz de Jesus, os modos de acesso podem ser diversos. A perspectiva aqui adotada, contudo, vai ao encontro do pensamento adorniano que, diga-se, não é teólogo, mas que possibilita olhar para a cruz de modo novo e, com isso, para toda a questão exegética da Escritura. A teologia da cruz encontra sua radicalização na medida em que nela se percebe a presença e ausência, dialeticamente pensados, do próprio Deus de Jesus. Ainda, mais radicalmente, quando se compreende nela o fim e talvez um novo começo da própria teologia.

O encontro com a cruz de Jesus tem sua maior complicação na epistemologia teológica que historicamente se fez presente nas interpretações teológicas realizadas. Os elementos gregos de analogia e de admiração³⁵⁵ tornaram praticamente impossível o seu acesso, ao menos em sua radicalidade, tanto para a compreensão do anúncio de Jesus, do Deus de Jesus, quanto da própria teologia. Em contraponto, a dialética negativa adorniana aplicada à compreensão e interpretação da cruz de Jesus poderá novamente manifestar faíscas exegéticas para toda a Escritura.

Os modelos da analogia e da admiração mitigam a cruz. A partir da analogia, tal como desenvolvida em Platão, conhece-se aquilo que pode ser reconhecido como semelhante. O desconhecido é reconhecido, compreendido e captado a partir daquilo que já se conhece. É daí que advêm as clássicas formulações teológicas sobre Deus, como onisciente, onipresente, onipotente, uma vez que Ele é reconhecido naquilo que o ser humano conhece como beleza, inteligência, poder, etc. Nesta perspectiva, a cruz não tem nada a dizer de Deus, nem como presença nem enquanto ausência.

³⁵⁴ Numa perspectiva distinta, uma reflexão sobre o limite da teologia diante da cruz de Jesus é a obra *O Deus Escandaloso*, assim expresso: “Esse limite é um véu que oculta aquilo que só irrompe quando o véu é rasgado, o que é apropriadamente chamado de *re-velação*. Mas isso não é obra nossa, procede de cima, como é simbolizado pela cortina do templo que cobre o Santo dos Santos e é rasgada de cima até embaixo (Mt 15,38). Esse limite é *nosso*.” WESTHELLE, Vítor. *O Deus escandaloso: o uso e abuso da cruz*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2008, p. 93.

³⁵⁵ Cf. SOBRINO, 1983, p. 208-212.

A partir de uma perspectiva dialética, pode-se pensar e articular teologicamente a presença e ausência de Deus na cruz de Jesus. Neste caso, conhecer é reconhecer o seu contrário. O que é escandaloso “para os judeus e loucura para os pagãos” (1 Cor 1,24) também o é para o cristão, na medida que tem como pano de fundo de compreensão o modelo analógico. Se Deus realmente está na cruz de Jesus, é em contradição com aquilo que espontânea e teologicamente nela é projetada.

A primeira consequência que se pode tirar desta reflexão é que a cruz de Jesus é ruptura teológica e epistemológica. Ruptura com o modelo analógico de compreensão que desconsidera o diferente, o contrário, o rudimentar, o que não se coaduna com o reconhecimento do conhecido. Em segundo lugar, é ruptura teológica, pois a partir de sua radicalidade, a teologia novamente precisa ser pensada. Este ponto será desenvolvido mais adiante, mas é importante desde já frisar: uma teologia genuinamente cristã, com pretensão de verdade, terá de passar constantemente pela cruz de Jesus.

A cruz de Jesus recebeu variadas interpretações, das mais históricas às mais mitigadoras. No próprio Novo Testamento, a morte de Jesus foi interpretada como produto de inveja (Mc 15,10), como resultado da “segurança do Estado” diante de um revolucionário (Jo 11,48ss; 18,30), como vontade de Deus (At 2,23; 4,28) ou por causa de nossos pecados (Rm 4,25). Sua morte foi interpretada como trágica, como salvífica, como redentora, como expiatória, como sacrificial. As diferenças devem-se ao prejulgamento daquele que interpreta, à sua ideologia, ao seu nível cultural, às suas experiências de vida, à sua teologia, etc.

Portanto, expressões como “Cristo nos libertou do pecado”, “reconciliou-nos com Deus”, “morreu para nos salvar”, ou que os três modelos mais conhecidos de ação salvífica da morte de Jesus no Novo Testamento, isto é, do sacrifício, da redenção, da satisfação, continuam válidos, desde que a partir do pano de fundo da cruz de Jesus. Se a cruz de Jesus não for levada ou elevada à sua radicalidade, se a presença e ausência do Deus de Jesus não for reconhecidamente expressa, pode-se estar buscando a Deus onde Ele não se encontra, onde tendencialmente o ser humano gostaria de colocá-lo ou encontrá-lo.

O problema de fundo, em verdade, é o não reconhecimento de que o texto bíblico já é interpretação, já é teologia, sem exceções. O fundo histórico permanece, mas já teologizado, a partir de diversas perspectivas, seja de seus autores, seja de suas comunidades, etc. Até aí nenhum problema, desde que se considere como teologia, como interpretação, bem na perspectiva desenvolvida desde o início da tese. A suspeita exegética, nesta perspectiva, precisa ser levantada quando este dado fundamental é desconsiderado. Claro, como se verá mais adiante, há um núcleo teológico que tem uma base histórica, e dois outros núcleos, da infância e da ressurreição, teologizados a partir dos problemas das primeiras comunidades, dando conta das exigências do Primeiro Testamento.

Também é reconhecido, aqui, por mais que se possa objetar em relação à sua importância, a impossibilidade de se chegar ao Evangelho mesmo, às Palavras proferidas ou não por Jesus. É válida toda tentativa histórico-crítica de se chegar aos elementos históricos da vida de Jesus, desde que sejam colocadas como ponto de apoio para pensar o teologicamente já pensado da Escritura. O que importa mesmo é o teologicamente expresso nos evangelhos. A identificação do histórico e do não histórico somente tem sentido quando estiver a “serviço” da compreensão específica dos modelos teológicos presentes na Escritura.

Neste sentido, poder-se-ia, por exemplo, colocar em contraponto, no que diz respeito aos pobres, o que se encontra nas bem-aventuranças dos evangelhos de Mateus e de Lucas. Aproximar-se do que Jesus teria dito, isto é, talvez “Bem-aventurados os pobres”, possibilita compreender o próprio de cada Evangelho, no caso “de espírito” (Mt 5,3) agregado por Mateus, e “vós, os pobres” (Lc 6,20) por Lucas. Este modo de acesso às escrituras tem seu valor inegável. Contudo, o interesse mesmo da teologia deverá ser justamente a especificidade teológica de cada autor, que se encontra, é claro, no específico que foi agregado.

Do mesmo modo, no que diz respeito à outra bem-aventurança, em Lucas Jesus afirma “Felizes de vós que agora tendes fome” (Lc 6,21), enquanto que em Mateus são “Felizes os que têm fome e sede de justiça” (Mt 5,6). É distinta uma afirmação de Jesus em relação à outra. O que importa, no caso, é que a fome em Mateus é uma metáfora, não se tratando de uma situação social real, e sim de uma virtude. Lucas, por sua vez, acrescenta “vós que agora tendes fome”, tirando a generalidade da afirmação.

Outro exemplo expressivo, neste sentido, é tanta a introdução ao Pai Nosso como a própria oração. O texto se encontra nos evangelhos de Mateus e de Lucas. O interesse, neste caso, precisa permanecer no nível teológico dos evangelhos. Mateus o introduz no discurso do “Sermão da Montanha”, enquanto ensinamento para os discípulos que Dele se aproximaram. Em Mateus, as palavras introdutórias são rígidas, especialmente em relação à oração enquanto palavreado vazio (Mt 6,7-8). Lucas, por seu turno, o introduz enquanto o próprio Jesus se encontrava rezando, a pedido de um dos próprios discípulos, para que os ensinasse assim como João Batista ensinou os seus discípulos a rezar (Lc 11,1).

No tocante à própria oração, o especificamente teológico também aparece de modo evidente. Lucas apresenta a oração do Pai Nosso de modo direto, sem que tenha a necessidade de repeti-la, como a faz Mateus. É comum os Judeus usarem um procedimento chamado paralelismo, em que se afirma uma frase e se repete outra semelhante que explica melhor a primeira. Enquanto que em Lucas, escrito em uma comunidade formada, em sua maioria, por não judeus, tem-se apenas, por exemplo, “Venha o teu Reino” (Lc 11, 2), Mateus tem “a necessidade” de pôr uma ideia paralela: “Venha o teu Reino; seja feita a tua vontade, assim na terra como no céu” (Mt 6,10).

Nas duas bem-aventuranças trazidas como exemplo, além do texto do Pai Nosso com sua introdução, fica claro que o interesse da exegese deve permanecer no teológico específico de cada evangelho. Compreender que o texto bíblico já é teologia é a tarefa assumida numa perspectiva adorniana, que tem sua importância hermenêutica no olhar e na consideração para com o mais insignificante dos fios, pois justamente este que poderá completar a trama, ao mesmo tempo em que é novamente consumida. Sua consumação é uma exigência para que não se tome esta interpretação como a definitiva, desconsiderando o tempo e o contexto em que a mesma é realizada.

Outro ponto que merece atenção e que muitas vezes está pressuposto, mas não colocado de modo claro, é de que o teológico nos evangelhos tem suas especificidades. É possível apresentar balizas interpretativas a fim de não incorrer no erro de interpretar o núcleo, o essencial, o de origem histórica, a partir do estritamente teológico. Sem entrar em pormenores na questão do uso de fontes, no que está bem resolvido teologicamente, é importante destacar que há um núcleo

teológico nos evangelhos que possui determinada primazia em relação aos demais textos, ou ainda, que os demais textos terão de ser interpretados a partir destes.

Neste caso, o Evangelho de Marcos é o que melhor se aproxima desta reflexão. Desconsiderando os relatos da ressurreição presentes no evangelho, Marcos é quem mais se aproxima da vivência histórica de Jesus, apresentando-o mais diretamente, com menos detalhes e com menos reflexões teológicas como resposta aos problemas das primeiras comunidades cristãs. Marcos desconsidera elementos da infância de Jesus, apresentando-o, sem escrúpulos, como o Filho de Deus que foi batizado por João Batista para o anúncio iminente do Reino de Deus. Além do mais, em Marcos não há ainda uma eclesiologia³⁵⁶, o que o torna mais cristológico.

Já Mateus e Lucas, ao contrário, apresentam vários textos “introdutórios” sobre a infância e, inclusive, a adolescência de Jesus, antes que Ele comece o anúncio do Reino de Deus. Além do mais, comparando Mateus e Lucas, não há nenhum texto bíblico dos relatos da infância que sejam iguais nos dois evangelhos. Cada autor os elaborou a partir de sua perspectiva, do seu interesse teológico. Estes textos, portanto, tem uma função importante na exegese bíblica, especialmente para a compreensão teológica específica dos autores. Mas ainda, devem permanecer subordinados ao núcleo teológico-histórico do Evangelho, que se dá do batismo até a morte de Jesus na cruz.

A compreensão da radicalidade da cruz de Jesus, portanto, não poderá ser mitigada por textos estritamente teológicos, que têm a função primeira de apresentar a ideia teológica dos escritores do Novo Testamento e em resolver problemas teológicos já do primeiro século do Cristianismo. O mesmo acontece com os textos pós-cruz, isto é, com os relatos da ressurreição de Jesus. Esses são de caráter estritamente teológico e têm seu sentido a partir do ponto nevrálgico do Cristianismo: a história de fé de Jesus que culmina na cruz, que agora deverá ser trabalhada.

³⁵⁶ Considerando apenas os quatro evangelhos, Marcos é o único que não possui uma preocupação eclesiológica. Neste sentido, são importantes as seguintes literaturas: VELASCO, Rufino. *A Igreja de Jesus: processo histórico da consciência eclesial*. Petrópolis: Vozes, 1995; BROWN, Raymond. *As igrejas dos apóstolos*. São Paulo: Paulinas, 1984; ROLOFF, Juergen. *A igreja no novo testamento*. São Leopoldo: Sinodal, CEBI, 2005.

“A teologia da cruz deve ser histórica, quer dizer, deve ver a cruz não como um desígnio arbitrário de Deus, mas como a consequência da opção originária de Deus: a encarnação”³⁵⁷. É necessário desconstruir a usual ideia da cruz como uma determinação imposta por Deus ao seu Filho. Considerar a história concreta da vida de Jesus, significa assumi-la como sendo sua história de fé, em profunda relação com sua compreensão de Reino de Deus e de Deus. É a sua história de fé que revela o caminho que terá de ser percorrido. Isto significa, portanto, a possibilidade do erro e da ignorância, o que os evangelhos fazem questão de não esconder. Nos quatro evangelhos, há uma ruptura teológica na compreensão de Jesus, descrita por cada um ao seu modo.

Se no início dos evangelhos fica clara a intenção de Jesus, isto é, a necessidade de conversão e proclamação do Reino de Deus porque o tempo está próximo, se no início dos evangelhos também é clara a necessidade de que discípulos se empenhem com Ele nesta proclamação, tornando-se pescadores de pessoas, também é claramente descrita a ruptura com a compreensão da iminência do Reino e do que se espera dos discípulos. Cada um dos evangelistas, ao seu modo e ao seu tempo, descreve esta ruptura com a inserção de um novo elemento, até então ausente: a possibilidade da cruz e a necessidade de, no seguimento, tomá-la sobre si e segui-lo. Jesus, portanto, morre em ruptura com sua causa.

3.5 Somente sem imagem que se poderia pensar o objeto em sua integridade

Desenvolvidos os três primeiros momentos do círculo hermenêutico, que não são estanques, mas sim dialeticamente articulados, é possível apresentar o quarto momento. Trata-se de uma “nova hermenêutica, isto é, um novo modo de interpretar a fonte de nossa fé, que é a Escritura, com os novos elementos à nossa disposição”³⁵⁸. A interpretação da Escritura aqui empreendida leva a teologia ao limite, ao “seu fim”. Na impossibilidade de esconjurar uma palavra positiva a partir da cruz de Jesus, a pergunta pela atualidade da teologia se torna novamente possível.

³⁵⁷ SOBRINO, 1983, p. 212.

³⁵⁸ SEGUNDO, 1978, p. 12.

Da impossibilidade levada ao limite pode brotar a possibilidade de outro pensar teológico.

Para compreender o alcance da reflexão aqui desenvolvida é necessário recuar um instante, a fim de situar o fazer teológico no âmbito da linguagem e de sua interpretação, como bem expresso no prólogo do Evangelho joanino, epígrafe deste capítulo da tese. O teólogo João conseguiu expressar, naquele contexto, antes de qualquer reflexão filosófica ou teológica da linguagem, o que marcaria o pensar contemporâneo, especialmente a partir do início do século passado. Trata-se de uma elaboração bíblica sem igual em toda a Escritura, tornando possível compreender a trindade acontecendo dentro da linguagem, no centro da Palavra.

“No começo, a Palavra já existia, estava voltada para Deus e era Deus” (Jo 1,1-2). A primeira frase do Evangelho carrega consigo, a um só golpe, o Primeiro Testamento, recuando até o primeiro texto bíblico Gn 1,1–2,4a. No princípio, na criação do céu e da terra, é a Palavra que acontece. No segundo texto, Gn 2,4b–3,24, por mais que à primeira vista pareça que a Palavra não está acontecendo, ela se dá juntamente com o sopro que dá vida, pela brisa pela qual Deus passeia pelo jardim do Éden. Nessa metáfora – linguagem, voz e sopro – está contida a própria compreensão trinitária bíblica, desde o Primeiro Testamento.

“Palavra” (*logos*), neste texto [primeiro texto de Gn], significa duas coisas. Significa “palavra” e também “pensamento”. Não se deve separar isso. A palavra resulta do pensamento. O pensamento é formado no ambiente da linguagem, e se expressa em palavra. Esse duplo aspecto da Palavra divina ajuda a entender como ela pode, ao mesmo tempo, se identificar e se distinguir em relação a Deus. E como a Palavra é logo descrita como sendo o Filho de Deus, essa “identificação com distinção” abre uma importante dimensão do ser divino, que a narrativa bíblica irá desvelando³⁵⁹.

A afirmação de que “o pensamento é formado no ambiente da linguagem, e se expressa em palavra”, possibilita compreender a identificação do Filho de Deus com o *logos*. “E a Palavra se fez carne e habitou entre nós” (Jo 1,14). O Filho de Deus é a Palavra habitada entre nós, escondida em seu contrário, isto é, na fragilidade e vulnerabilidade da linguagem humana. Assim, também, o Espírito da verdade que manifesta a glória de Jesus, compreendido dentro da linguagem, recebe tudo de Jesus e interpreta para a humanidade o que Dele recebeu. A ênfase

³⁵⁹ MUELLER, Enio R. *Caminhos de reconciliação: a mensagem da Bíblia*. Joinville: Grafar, 2010, p. 12.

de que o Espírito da verdade é o intérprete é tão grande que o texto repete duas vezes a mesma frase. “O Espírito da verdade manifestará a minha glória, porque ele vai receber daquilo que é meu, e o interpretará para vocês. O espírito vai receber aquilo que é meu e o interpretará para vocês” (Jo 16,14-15).

O pensamento, formado no ambiente da linguagem e expresso em palavra, é bem compreendido na medida em que se fala diante de um espelho. A voz proferida ou objetivada vem acompanhada do sopro que embaça o espelho. A voz proferida, comunicada com o auxílio do espírito, é gestada desde dentro da linguagem. “A *palavra* criadora, portanto, é a expressão do *espírito*, do sopro divino. E o espírito, ao se expressar, se expressa como *palavra criadora*”³⁶⁰. O Espírito da verdade, enquanto intérprete, há de levar a reflexão ao próprio limite da teologia, desde que a cruz de Jesus seja interpretada enquanto morte de Deus e da própria teologia, em duas direções: primeiro, enquanto proibição de fazer imagens de Deus e de sua escatologização; segundo, enquanto pergunta sempre aberta por Deus.

A compreensão adorniana da proibição de fazer imagens advém do próprio judaísmo. O pensar da esperança, no caso o pensar em Deus, encontra-se sob o interdito da proibição de fazer imagem. Fazê-lo significa falsear a Deus, não permitir Deus ser Deus. Em Adorno, contudo, a proibição de imagem não é apenas no sentido negativo, como interdição de nomear a positividade. Também tem seu sentido crítico ou positivo na medida em que compreende o interdito na sua função de negar as falsas representações.

A negação determinada recusa as representações imperfeitas do absoluto, os ídolos, não como faz o rigorismo, que lhes contrapõe a ideia à qual não conseguem corresponder. A dialética, ao invés, revela cada imagem como escritura. Ela ensina a ler, em seus traços, a confissão de sua falsidade, que lhe tira o poder e a anexa à verdade³⁶¹.

Em primeiro lugar, está colocada a recusa das imagens imperfeitas do absoluto que se constituem em ídolos. Esta recusa de representações não se refere

³⁶⁰ MUELLER, 2010, p. 13.

³⁶¹ ADORNO, Theodor W; HORKHEIMER, Max. *Dialektik der Aufklärung* [1947]. In: ADORNO, v. 3, 2003, p. 40. “Die bestimmte Negation verwirft die unvollkommenen Vorstellungen des Absoluten, die Götzen, nicht wie der Rigorismus, indem sie ihnen die Idee entgegenhält, der sie nicht genügen können. Dialektik offenbart vielmehr jedes Bild als Schrift. Sie lehrt aus seinen Zügen das Eingeständnis seiner Falschheit lesen, das ihm seine Macht entreißt und sie der Wahrheit zueignet.”

apenas às imagens em si, mas inclusive para a própria linguagem. Talvez este seja um ponto que nem sempre se compreendeu adequadamente. Também não é o suficiente contrapor uma ideia que não seja possível de alguma forma corresponder, como o faz o rigorismo. Em segundo lugar, Adorno vê sobre esta questão a dialética como contendo um sentido crítico e positivo ao revelar cada imagem como escritura. Na leitura de seus traços, a imagem é levada à confissão de sua falsidade, ficando destituída de poder. No mesmo ato de revelar a sua falsidade, a imagem é anexada à verdade, uma vez que os dois movimentos são um só: falseá-la é anexá-la à verdade.

Neste sentido, a verdade é novamente afirmada como o foco do pensar correto e justo. O trabalho interpretativo, como negação determinada, se dá em nome da verdade. Revelar cada imagem como escritura, levando-a à confissão de sua falsidade, é o próprio do pensamento que preserva a esperança. Não se trata de a teologia, portanto, olhar para o texto bíblico, para a cruz em particular, para sociedade como um todo, para as imagens historicamente elaboradas e nelas procurar vestígios de esperança. A tarefa teológica, em nome da verdade, é a de mirar a negatividade radicalmente a fim de que a falsidade das representações seja confessada.

Essa perspectiva significa, em primeiro lugar, a impossibilidade de representações do absoluto na cruz de Jesus. Em segundo lugar, significa que a teologia, proibida em realizar representações, possui um trabalho positivo, a negação determinada de qualquer representação do absoluto já efetuada a partir da cruz de Jesus, pois é da negação determinada, levada à sua completude, que as representações idolátricas confessam sua falsidade. A elaboração de imagens redutoras ou falseadoras não apenas deve ser evitada pela teologia, como também radicalmente negadas. Tudo isso em nome da verdade, que só poderá ser encontrada quando se amalgamar em seu contrário.

A teologia, contudo, a partir de sua própria etimologia, outorgou-se o papel de representar o absoluto de diversas formas. A tentação teológica em efetuar sua representação é muito forte, especialmente na tentativa de apresentar respostas positivas diante de situações em que o ser humano não encontra outras respostas. Neste caso, é preciso afirmar com Bonhoeffer, citando-o e o parafrazeando-o, que é preciso viver, como teólogo e cristão, diante da teologia e com a teologia, mas sem a

teologia das representações arbitrárias do absoluto. “Perante e com Deus vivemos sem Deus”³⁶², ou seja, é preciso viver diante do Deus da revelação e com o Deus de Jesus Cristo, sem as representações do Deus da religião e da própria teologia.

Neste ponto, é preciso encarar de frente não somente a morte de Jesus, mas também a morte de Deus na cruz de Jesus. “Na cruz de Jesus o próprio Deus está crucificado. O Pai sofre a morte do Filho e assume em si toda a dor da história”³⁶³. A morte de Jesus é o limite da teologia. Passar por cima do seu limite, desconsiderar que na cruz de Jesus o próprio Deus está crucificado, descrever ou imagear algo positivamente significa desconsiderar ou inclusive negar a morte enquanto morte. Qualquer tentativa de utopia, de positividade na cruz de Jesus, significa falsear a morte de Jesus e do Deus de Jesus, bem como toda a compreensão e interpretação dos evangelhos.

Por último, na cruz não há resposta. Ela é pergunta sempre aberta por Deus. A consideração teológica da cruz de Jesus, na perspectiva da proibição de imagens do absoluto e de sua escatologização, exige a reformulação de todas as concepções teológicas de Deus, mesmo com a ressurreição. “Compreender a Deus no crucificado, abandonado por Deus, exige uma revolução no conceito de Deus... diante do grito de morte de Jesus para Deus ou a teologia se torna impossível ou se torna possível só como teologia especificamente cristã”³⁶⁴.

Nesse elo do círculo hermenêutico a teologia é levada diante da cruz de Jesus, sem reservas e sem imagens, revelando-se como seu “fim”. “Chegada a hora sexta, houve trevas sobre toda a Terra, até a hora nona” (Mc 15,33). Na narrativa há, no entanto, um detalhe que apresenta o fim do fim da teologia como começo de um novo começo. “A cortina do santuário rasgou-se de alto a baixo, em duas partes” (Mc 15, 38). Uma fissura se abre e com ela o fim da teologia é o começo do novo começo, tudo a uma só vez. “Ali o próprio Deus deixou-se dividir ao meio [...]. No

³⁶² BONHOEFFER, 2003, p. 488.

³⁶³ SOBRINO, 1983, p. 234.

³⁶⁴ MOLTSMANN, Jürgen. *El Dios Crucificado: la cruz de Cristo como base y crítica de toda teología cristiana*. Salamanca: Sígueme, 1977, p. 218. “Compreender a Dios en el Crucificado abandonado por él, exige una ‘revolución en el concepto de Dios’. [...] A la vista del grito de Jesús hacia Dios ante la muerte, la teología o se hace imposible o únicamente es posible como específicamente cristiana”.

exato instante em que Deus morreu, no entanto, a cortina divisória foi rasgada de alto a baixo”³⁶⁵.

O interdito da representação do nome do absoluto, a cruz como o limite e o “fim” da teologia, abre, com Adorno, uma nova perspectiva. A palavra teologia, adjetivada ou não, encontra-se muito presente nos escritos de Adorno. De modo geral, sua referência é crítica. Em raros momentos é dita uma palavra positiva em relação a ela. Em sua interpretação, historicamente foi denominada de teologia negativa, por duas razões: a primeira, pelo fato de o próprio Adorno, em diversas passagens, tê-la adjetivada com o termo “negativa”; a segunda, por sua referência judaica e cristã da proibição de imagens a configuraria em uma teologia negativa, pela impossibilidade do nomear do absoluto.

Os dois argumentos arrolados, contudo, não parecem ser o suficiente. Apesar de Adorno comumente adjetivar a teologia com o termo “negativa” não significa que, por isso, ele se aproxime dela. Na perspectiva do que ficou conhecido como teologia negativa, o interdito de fazer imagens foi estendido para a impossibilidade de conhecer o divino. Mas a proibição bíblica de fazer imagens, e a sua interpretação desenvolvida por Adorno, não inclui necessariamente este elemento do incognoscível do divino que, inclusive, atrofia o próprio pensamento crítico e que, por consequência, acaba alargando a própria vida machucada. A defesa de que em Adorno se encontra uma teologia negativa, inclusive de que ela se encontra na origem e na determinação da dialética negativa, encontra-se na tese de Eduardo Guerreiro Brito Losso, publicada em 2007.

Mas Adorno, antecedido por Kracauer, Benjamin e Bloch, e sob o impacto da chamada teologia dialética (Barth, Tillich, Otto), criticando-a, mesmo participando no geral desse silêncio, carregou restos daquele assassinato consigo, alimentou-se, quase que secretamente, desse corpo esquartejado e inquiriu-se sobre seu papel naquele momento. [...]. Ele praticou uma dialética negativa. A negatividade de sua dialética materialista foi pensada enquanto vazio negativo do próprio materialismo, isto é, seu lugar vazio: a cova nua da teologia³⁶⁶.

³⁶⁵ MUELLER, 2010, p. 99.

³⁶⁶ GUERREIRO BRITO LOSSO, Eduardo. *Teologia negativa e Theodor Adorno: a secularização da mística na arte moderna*. Rio de Janeiro, UFRJ: Faculdade de Letras, 2007, p. 11. Disponível em: <http://www.ciencialit.letras.ufrj.br/trabalhos/2007/eduardoguerreiro_teologianegativa.pdf>. Acesso em: 4 de agos. de 2014.

Em sua análise, Guerreiro chega à conclusão de que o pensamento de Adorno, mesmo criticando veementemente a teologia negativa, carrega-a consigo, e mais, dela se alimenta secretamente com os restos do seu corpo esquartejado. Por mais válidas que sejam estas tentativas de identificação e da apropriada adjetivação do termo teologia em Adorno, o foco principal parece não ser este. É próprio de Adorno não identificar os conceitos. Fazê-lo é ir contra o seu próprio pensamento.

O que importa, de verdade, é *olhar de modo certo* o que Adorno nomeia como teologia. Falar em teologia a partir de Adorno é mais que não elevar a interpretação do interpretado a um absoluto. Isto é, não apenas elevar ao absoluto e como deixar de fazer imagens, mas, acima de tudo, desvelar a realidade danificada, decaída, machucada, fazendo-a confessar sua própria falsidade, por amor à verdade.

Numa passagem de uma carta de Adorno a Benjamin em relação a Kafka, são apresentados vários detalhes que sustentam a tese acima defendida. “Uma fotografia da vida terrena a partir da vida redimida, da qual aparece a não ser uma ponta do tecido preto, enquanto que o foco horrivelmente deslocado da imagem nada mais é do que o da própria câmara obliquamente posicionada”³⁶⁷. Fazer teologia, neste caso, é fotografar a vida terrena. A fotografia, contudo, não pode ser feita a partir de qualquer ângulo. O ângulo fotográfico da teologia é bem próprio: o da vida redimida.

O ângulo certo, no entanto, não confere nenhuma perfeição à fotografia, pois a ponta de um tecido preto acaba aparecendo. O fato de aparecer o tecido preto tampouco desmerece o ângulo fotográfico. Pelo contrário, a vida machucada terá de ser vista pela perspectiva da vida redimida. A foto mal tirada é o limite de todo pensamento e também da própria teologia. Não é possível captar a realidade em sua completude. O que a teologia poderá fazer é desenvolver

perspectivas em que o mundo se desfigure, se estranhe, revele as suas gretas e fendas de um jeito parecido com aquele em que finalmente, como miserável e deslocado, aparecerá à luz messiânica. Situar-se em tais perspectivas sem arbitrariedade e violência, a partir da sensibilidade com os objetos, essa é a única razão de ser do pensar. É o que há de mais simples, porque a situação incita peremptoriamente a tal conhecimento, porque a

³⁶⁷ ADORNO, Theodor W. Carta a Benjamin. 17/12/1934. In: TIEDEMANN, Rolf (Ed.). *Nachgelassene Schriften*. Briefe und Briefwechsel, v. 1. Frankfurt: Suhrkamp, 1993, p. 90 *apud* MUELLER, 2009, p. 167.

negatividade consumada, uma vez abarcada no seu todo pela vista, compõe a imagem invertida do seu contrário³⁶⁸.

Abrir perspectivas que levem a realidade a se desfigurar, a revelar as suas fissuras, suas rachaduras, suas fendas, é o próprio de uma teologia pensada desde a América Latina. Isso porque o próprio pensamento se encontra diante da miséria da qual gostaria de se esquivar. A tentativa de passar por cima de sua miserável condição coloca tanto a realidade quanto o pensamento numa situação ainda mais delicada. Em função do incondicional, querer apresentar elementos de esperança, em nada ajuda a realidade danificada, a não ser prolongar a miséria do mundo e manifestar a impossibilidade do pensamento, por ter se rendido, mais uma vez, a sua própria miséria.

Descrito deste modo parece que não resta mais nada para o pensamento em geral e para a perspectiva teológica aqui assumida, uma vez que ela também se encontra coadunada ao mundo que gostaria de interpretar. Por isso, a pergunta realizada já no segundo capítulo desta tese se volta agora para a teologia: ela ainda é atual? Se for pensada enquanto possibilidade de saltar fora de sua própria sombra, então não resta mais nada para a teologia.

Sua atualidade, se ainda possível, encontra-se na tentativa de captar conceitualmente sua própria impossibilidade. O assumir sua própria impossibilidade, por amor à verdade, torna a teologia ainda atual, desde que colocada de frente a sua possibilidade quase impossível. “Mesmo a sua própria impossibilidade, ele [pensamento] precisa ainda captar conceitualmente, em função da possibilidade”³⁶⁹.

Essa última afirmação conduz ao ponto final deste percurso reflexivo. Adorno termina dizendo que a partir de sua impossibilidade o pensamento precisa captar conceitualmente a realidade em função de sua possibilidade. Trata-se, portanto, de

³⁶⁸ ADORNO, Theodor W. *Minima Moralia*. Reflexionen aus dem beschädigten Leben [1945]. In: ADORNO, v. 4, 2003, p. 283. “Perspektiven müßten hergestellt werden, in denen die Welt ähnlich sich versetzt, verfremdet, ihre Risse und Schründe offenbart, wie sie einmal als bedürftig und entstellt im Messianischen Lichte daliegen wird. Ohne Willkür und Gewalt, ganz aus der Fühlung mit den Gegenständen heraus solche Perspektiven zu gewinnen, darauf allein kommt es dem Denken an. Es ist das Allereinfachste, weil der Zustand unabweisbar nach solcher Erkenntnis ruft, ja weil die vollendete Negativität, einmal ganz ins Auge gefaßt, zur Spiegelschrift ihres Gegenteils zusammenschießt.”

³⁶⁹ ADORNO, Theodor W. *Minima Moralia*. Reflexionen aus dem beschädigten Leben [1945]. In: ADORNO, v. 4, 2003, p. 283. “Selbst seine eigene Unmöglichkeit muß er noch begreifen um der Möglichkeit willen.”

que possibilidade? Em apresentar elementos de esperança? Neste ponto, assim como Thomas Mann na epígrafe que abre a tese, é esperada especialmente da teologia, ao menos uma palavra positiva, mesmo que imprecisa.

Por fidelidade não só com Adorno, mas com a verdade e com a própria esperança, é preciso ir contra a própria natureza humana, isto é, do dizer imediato do positivo, a fim de que a desesperança não seja mais uma vez alimentada pela possibilidade de a negatividade não ser levada à sua completude. Não é a negação do positivo, mas do seu dizer imediato. “[...] Só nesse conhecimento determinado é que o outro, o positivo, se abre para nós”³⁷⁰.

Nem ao pensamento de modo geral muito menos à teologia é conferida a tarefa de apresentar elementos de esperança. Ao pensamento, é conferido apenas o mirar determinado e implacável da desesperança, a fim de que ela não seja alimentada pelo fracasso de elevar a negatividade à sua completude. O que a perspectiva teológica poderá fazer é jogar uma “fonte de luz que permite que as fendas do mundo irrompam incandescendentemente como infernais”³⁷¹, isto é, para que o mundo apareça cruamente.

À teologia não é dada a condição de dizer a palavra positiva. Terá de conter as suas próprias tentações e pulsões. Por isso, nenhuma positividade poderá ser esconjurada de dentro desta tese e, muito menos, do pensamento de Adorno. O que poderá ser interpretado como o limite é, em verdade, o espaço que se abre para a sua manifestação, de dentro, das fissuras da realidade danificada, não totalmente encobertas pelo sistema enclausurador. Portanto, ainda restam possibilidades para a teologia. Ela ainda tem seu lugar. Mas já não é aquele que tradicional e historicamente a legitimou.

A perspectiva teológica aqui perseguida não tem a ver com o dizer imediato do positivo. O que importa mesmo é apontar alguma perspectiva teológica que permite, a uma só vez, mesmo que em faíscas, visualizar ou experienciar a

³⁷⁰ ADORNO, Theodor W. *Soziologische Schriften I: Individuum und Organisation* [1954]. In: ADORNO, Theodor W. *Gesammelte Schriften*, v. 8. Berlim: Suhrkamp Verlag e Digitale Bibliothek, 2003, p. 456. “[...] einzig in diesem bestimmten und konkreten Wissen ist uns das Andere, Positive, offen.”

³⁷¹ ADORNO, Theodor W. *Kulturkritik und Gesellschaft I/II: Aufzeichnungen zu Kafka* [1953]. In: ADORNO, Theodor W. *Gesammelte Schriften*, v. 10/1. Berlim: Suhrkamp Verlag e Digitale Bibliothek, 2003, p. 284. “Die Lichtquelle, welche die Schründe der Welt als höllisch aufglühen läßt, ist die optimale.”

positividade da vida boa e, inclusive, apontar configurações conceituais em que ela poderia uma vez ser dita. Em uma carta de Adorno para Horkheimer, de 1941, pode ser encontrada alguma perspectiva conceitual para a teologia, aqui assinalada como sendo aquilo que mesmo importa.

O outro assunto, o que se tornou para mim a partir de sua carta bem evidente, é a necessidade em relação à teologia ou como se queira chamar – sim, tudo o que se poderia dizer aí soa estranho e ingênuo e então gostaria ao menos, somente, de balbuciar: abrir os olhos e também não se esquivar de pensar por meio do mistério, antes, precisamente, procurar, todavia, pensar o mistério. Eu tenho um sentimento débil, infinitamente débil, de que seja possível formular isso, de algum modo, mas sou sinceramente incapaz hoje de pronto. A aceitação de a teologia se tornar mínima e invisível é um motivo disso, um outro é a convicção de que não significa nada do mais central ponto de vista a diferença do negativo e do positivo na teologia. Creio, sobretudo, que tudo aquilo que nós experienciamos como verdade não cegamente, mas no movimento do conceito, e o que realmente se nos dá a ler como *Index sui et falsi*, carrega essa luz somente como reflexo daquela outra. Precisamos, portanto, agarrar o touro pelo chifre – por amor à verdade – sem que não obstante se precise contrair dessas coisas somente algo explícito em nosso texto, pois eu concordo nesse sentido, com efeito, com o senhor e Benjamin, que a verdade teológica tornada invisível é hoje um elemento mesmo dessa verdade³⁷².

Interpretando com cautela a citação, é preciso dizer três coisas iniciais. Primeira, o assunto a ser tratado é delicado: a teologia. Adorno toma todo cuidado para que Horkheimer – e, por extensão, seus leitores de hoje – não o compreenda de modo equivocado. Segunda, por mais que sua formulação ainda não esteja pronta e acabada, Adorno não quer se esquivar de pensá-la, inclusive de partilhá-la com seu amigo, devido a uma “*necessidade em relação à teologia*”. Terceira, o que ele tem a dizer soa estranho ou ingênuo. Estranho, por um lado, porque poderia parecer que Adorno estaria, finalmente, dando um passo à frente, aceitando a

³⁷² HORKHEIMER, Max. *Gesammelte Schriften*. Frankfurt: Fischer, 1996, v. 17, p. 161-167. “Das andere, was mir aus Ihrem Brief ganz deutlich geworden ist, ist die Notwendigkeit in Bezug auf die Theologie oder wie immer man es nennen will – ja, alles, was man da sagen könnte, klingt komisch und naiv und so möchte ich wenigstens nur stammeln: die Augen aufzumachen und auch hier nicht dem Denken durchs Geheimnis auszuweichen, sondern eben zu versuchen, noch das Geheimnis zu denken. Ich habe ein schwaches, unendlich schwaches Gefühl, daß das möglich sei und auf welche Art, bin aber ehrlich außerstande das heute schon zu formulieren. Die Annahme vom Kleiner und Unsichtbarwerden der Theologie ist ein Motiv dazu, ein anderes die Übersetzung, daß von einem zentralsten Standpunkt aus der Unterschied des Negativen und des Positiven zur Theologie nichts besagt. Vor allem aber glaube ich, daß all das, was wir als wahr erfahren, und zwar nicht blind sondern in der Bewegung des Begriffs, und was sich uns wirklich als *Index sui et falsi* zu lesen gibt, dies Licht nur als Widerschein jenes anderen trägt. Wir müssen also den Stier bei den Hörnern packen - der Wahrheit zuliebe - ohne daß dabei von diesen Dingen auch nur eines explizit in unseren Text einzugehen brauchte, denn darin allerdings stimme ich mit Ihnen und Benjamin überein, daß das Unsichtbar-Werden der theologischen Wahrheit heute ein Element dieser Wahrheit selber ist.”

teologia, resignando-se a ela por uma questão de necessidade. Ingênuo, por outro, na medida em que estaria assumindo a possibilidade do dizer imediato do positivo.

Tomadas todas as precauções, Adorno compreende que deverá, ao menos, balbuciar o que está pensando. Esse balbuciar diz respeito à perspectiva, ao ponto de vista – aqui buscado – o mais central, que tanto na tese como na citação de Adorno é a teologia. A teologia é o ponto de vista, é a perspectiva em que a positividade e a negatividade se dão a um só golpe. E Adorno vai além, a teologia, a verdade teológica tornada mínima e invisível é “hoje um elemento mesmo dessa verdade”. A verdade teológica é garantida com sua imersão na “condição infernal” que se encontra já neste mundo, bem como seus conceitos e daquele que se outorgou ser seu fundamento.

Somente de uma teologia mínima, invisível, entre parênteses, quebrada, isto é, que se recusa a dizer o imediato do positivo e que mira a realidade desenganada bem nos seus “olhos”, poderá emanar a “luz messiânica”, que ilumina repentinamente a realidade encoberta por uma sombra que tudo recobre, desde a hora sexta até a hora nona e que se estende até os dias hodiernos.

Portanto, o movimento do conceito está “salvo”, inclusive o movimento do conceito teológico. Acontece que esse movimento não se dá mais na perspectiva da modernidade, mas na experiência como verdade daquilo que se deixa ler a partir de uma luz. Essa luz já não advém do *subjectum* moderno, certo de si, fundamento do conhecimento e do mundo em geral. O *subjectum* moderno se encontra, assim como a realidade, mergulhado nas sombras que tudo encobrem e não possui luz própria. A luz que possibilita a leitura daquilo que se deixa ler, sem que a leitura seja imposta, é o “reflexo daquela outra”.

Quando Adorno fala em perspectiva, não parece ser o lugar em que o teólogo deveria se encontrar para ver as coisas de modo direito. Se se compreender a perspectiva como lugar a partir de onde se faz teologia, este seria em sua negatividade crua. Contudo, assim como na metáfora da foto, não é a realidade fotografada que faz a foto, não é também a realidade teologizada que faz a teologia ser teologia. A perspectiva é a luz, sem a qual nenhuma realidade poderia ser vista: a luz messiânica.

A luz messiânica não tem a ver com vestígios de esperança que poderiam ser procurados e encontrados em meio à realidade danificada. A luz não somente resiste à sombra que tudo recobre, como também a desmascara, a falsifica, ao mesmo tempo, em que revela a sua verdade, tudo a um só golpe, a uma só vez, em lampejos, em faíscas de esperança de uma vida boa, e se esvai ao mesmo tempo que a ilumina repentinamente.

Teologia desde a América Latina, pensada a partir de Adorno, está impossibilitada de imagear o mundo possível. Permanece sendo interpretação da realidade danificada, por meio de uma luz crua nela projetada, revelando, aqui e ali, sinais, cifras e fissuras da vida boa ainda não totalmente sufocada ou eliminada pelo sistema. É, portanto, salvação da esperança na sua negação determinada do dizer imeditado do positivo, a fim de se chegar lá onde ela mesmo pode ser encontrada, em seu contrário, escondida por sua própria astúcia. É, finalmente, negatividade determinada na esperança do irromper da luz messiânica.

A escuridão, portanto, não é a última imagem! Teologia desde a América Latina revela, aqui e ali, uma “luz escura”³⁷³ que irrompe em meio à escuridão da cruz de Jesus. Em meio à sombra da cruz, uma faísca de luz, mesmo que escura, revela um novo instante, fazendo com que as coisas se amalgamem em seus contrários. Finalmente a luz messiânica cintila no romper da cortina do santuário, abrindo fissuras, possibilitando espiar a uma só vez todos os crucificados, condenados e escondidos da história.

³⁷³ Mesters e Orofino falam da “luz escura da cruz”, mas não a desenvolvem, cf. MESTERS, Carlos; OROFINO, Francisco. *O evangelho de Marcos: um roteiro de viagem tendo Jesus como guia*. São Leopoldo: CEBI, 2012.

CONCLUSÃO

O judeu Mahler não acabou por, ao final, estender a proibição de imagens até à da esperança? Que as últimas obras que ele concluiu não concluem, mas permanecem abertas, traduz o incerto/nebuloso entre a destruição e outro na música [por extensão, na teologia].

(Theodor Adorno – “Quasi una fantasia”).

Toda reflexão conceitual pode ser mapeada a partir de diversos ângulos e formas, desde que se considere determinados modos de acesso que permitem sua teorização. Conforme Mueller³⁷⁴, pode-se partir de pelo menos quatro modos de acesso. Podem ser colocadas em debate *diversas teorias*, sob um determinado ângulo de compreensão. Ao se recuar um pouco mais, é possível teorizar a partir de diversos *olhares básicos* que dão origem a diversas teorias. Recuando mais um pouco, é possível de chegar às *posturas básicas* que dão origem inclusive aos diversos olhares. E, por fim, um gesto reflexivo mais básico, ainda, localiza-se nas *vivências corporais e viscerais*, enquanto corpo e sangue, que originam inclusive as posturas básicas.

Em outros termos, pode-se fazer uso da metáfora dos olhos para compreender o ponto de partida de diversos enfoques de reflexão³⁷⁵. Uma teoria interpretativa pode se ocupar com o que se encontra entre as *mãos e os olhos*, colocando em diálogo várias teorias que se ocupam com o que se encontra neste entre-espço. Outra forma de teorizar se preocupa com a *diferença dos olhos* que dão origem a diversas teorias. Voltando ainda mais, é possível de se preocupar com o *lugar existencial ou social dos diferentes olhares* que dão origem a diversas posturas teóricas. E, por último, é possível recuar para o gesto pré-teórico, enquanto

³⁷⁴ MUELLER, 2009, p. 69.

³⁷⁵ A metáfora dos olhos é, de modo especial, importante e triste para o autor da tese. Desde os seus vinte anos de idade, o seu exercício de pensamento, que se configura em trabalho pastoral, estudo, pesquisa, leitura e escrita, deu-se a partir de um olho apenas, devido a um acidente de trabalho. Se a perda da visão, no que diz respeito à profundidade e alcance visual, já alterou a vida do dia a dia, também significou e continua significando uma experiência nova da realidade, no contato com os textos filosóficos e teológicos, da relação com as pessoas, com a realidade cotidiana, com o limite da vida e, especialmente, na sua relação com o absoluto.

vivências viscerais que possibilitam aos olhos inclusive as diversas posturas teóricas.

As quatro formas de teorização acompanharam a reflexão. Mas as posturas teóricas de base e as vivências viscerais a acompanharam de modo especial, na tentativa de expressão das próprias convicções teóricas e das vivências intelectuais e experienciais. Essa postura teórica está expressa na atitude de situar a hermenêutica recente, a ideia de dialética negativa, a teologia desenvolvida na América Latina, no contexto histórico e temporal em que se constituíram. Trata-se de uma postura epistemológica bem ao estilo adorniano e da teologia da libertação que deram origem a elaborações teológicas expressamente vinculadas à realidade social, religiosa, musical, econômica, política, filosófica, etc., de seu tempo.

O que se encontra por detrás dos olhos, o que inclusive os próprios olhos não veem, seja o lugar existencial e social ou mesmo as experiências viscerais, que dão origem e determinam as teorias, foi o ângulo de acesso priorizado do início ao fim. O direcionar do olhar para aquilo que nem mesmo os olhos conseguem ver, isto é, para aquilo que se encontra por detrás dos olhos que veem, é a atitude filosófica e teológica aqui perseguida, bem na perspectiva adorniana. Também é este o gesto teórico mais difícil e que poucos olhos estão dispostos a encarar.

A tese resulta, primeiramente, de uma experiência espiritual/intelectual que se deu em três espaços diferenciados: pastoral, formativo e acadêmico. O trabalho pastoral desenvolvido junto às pequenas comunidades foi fundamental para pensar o limite de uma teologia disposta a apresentar palavras de esperanças a todo custo. Os cursos de formação de agentes eclesiais deram condições de pensar e articular o pensamento de Adorno com a teologia da libertação, de modo que pudesse ser compreendido por pessoas que não passaram pela academia. Já o trabalho universitário, enquanto professor de vários cursos e coordenador do curso de Teologia, oportunizou vivências de diálogo e debates sobre diferentes teorias e posturas teóricas e, especialmente, do limite e condições de possibilidade de um pensar teológico a partir de Adorno.

Os três grandes movimentos, expressos em três capítulos, são, também, o resultado de uma experiência visceral, intelectual e subjetiva de mais de quatorze anos de vivência e pesquisa em filosofia e teologia. São a expressão de um gesto de

base sempre perseguido, acompanhado pela teoria hermenêutica recente, pensada e articulada a partir do lugar existencial e teológico muito próprio: da libertação. O pensamento de Adorno, neste sentido, não foi tomado como uma *mediação teórica* para se pensar o social, o político, o religioso, etc. Não é apenas um referencial teórico dentre outros que pudesse contribuir para o pensar de uma teologia desde a América Latina. Adorno, em sua determinação negativa, no diálogo com os demais autores, possibilitou pensar o que antes era impossível: o limite da própria teologia.

O pensar do limite da teologia sempre esteve presente no esforço teórico, desde os estudos da hermenêutica recente e de sua passagem à hermenêutica teológica, na intenção de expressar uma determinada compreensão teológica interpretativa, diretamente conectada com os pressupostos epistemológicos de uma teologia a partir da América Latina. O contato com o pensamento de Adorno, no entanto, levou a dois sentimentos ou duas posturas muito singulares, ao mesmo tempo, profundamente conectados. Primeiro, a necessidade de repensar as próprias convicções hermenêuticas e teológicas de base, encrostadas na carne e no sangue. Segundo, após um longo percurso, de incompreensão e assimilação, foi possível ir ao encontro das próprias ideias teológicas que sempre estiveram presentes, contudo, sem as condições teóricas de torná-las expressas em conceitos. Se somente agora puderam ser expressas, foi por meio de uma crítica subjetiva imanente e, também, de uma postura teórica ousada, que igualmente passou à carne e ao sangue.

O estudo da hermenêutica recente foi importante por propiciar condições teóricas para a elaboração do pensar teológico como interpretação. Já o estudo da teologia da libertação, especialmente de autores como Sobrino, Segundo, Boff, ajudou a perceber a diversidade de posições teóricas. Destes estudos, pelo menos dois elementos sobressaíram: primeiro, de que na hermenêutica recente e na passagem da teologia dogmática à hermenêutica, o olhar manteve-se voltado ao já conceituado, expresso na noção de mundo do texto, faltando, porém, um olhar mais audacioso para o mundo das coisas, da realidade danificada encoberta pela sombra da hora sexta até a hora nona, que se estende até os dias hodiernos; segundo, se a ideia da preservação da esperança, pela ascese de não nomeá-la, esteve de algum modo presente na teologia da libertação, esta ascese não foi levada a cabo, com toda determinação que a mesma exige.

Dessas vivências viscerais e intelectuais de base resultou a ideia de teologia aqui perseguida, que poderá ser interpretada como o enfraquecimento da teologia. Mas é justamente o seu enfraquecimento – “salva” da possibilidade do seu fracasso em dizer a palavra positiva, o que a tornaria ideologia ou não atual – que a torna novamente importante, e a concede um espaço aberto: o olhar para as brechas, as fissuras, as rachaduras da realidade, não para encontrar vestígios de esperança, mas sim para fazer brilhar, em meio às sombras, a luz que a ela resiste e, a um só tempo, a falsifica. Fazer saltar raios, faíscas, fagulhas teológicas que iluminam repentinamente a realidade danificada, mostrando uma cor nova na escuridão que tudo envolve sem, contudo, imagear esta positividade, é o próprio da ideia teológica aqui pensado.

Uma teologia correta e justa, que não se coaduna com as injustas condições sociais vigentes, por amor à verdade, não se dá simplesmente como um processo cognitivo abstrato, desvinculado da vida mesma, da realidade destituída de sua potencialidade, uma vez que o próprio pensamento se encontra enredado naquilo que gostaria de transpor. Há de surgir das entranhas, de um gesto corporal, de uma experiência básica que envolve a própria “carne e sangue”, e que direciona o olhar, de modo certo, as fissuras não totalmente encobertas pelo sistema enclausurador. O olhar, no entanto, não tem a função de encontrar vestígios de esperança em meio aos destroços. Sua função é apenas mostrar que o adoecido está doente.

O olhar para aquilo que nem mesmo os olhos conseguem ver exige um olhar audacioso para as pequenas coisas. Que se olhe para dentro das brechas, das fissuras da realidade enclausurada e sufocada pelo sistema. Essas fissuras revelam sinais, cifras, fios insignificantes da história, a partir dos quais é possível espiar a realidade de um modo diferente, sem que a mesma seja novamente enclausurada em um novo projeto ontológico ou idealista. Essas fissuras, no entanto, não são indícios de um outro mundo possível. Sua interpretação é, apenas, indício da atualidade da teologia hoje, na negação determinada que preserva a própria esperança.

Adorno renega qualquer possibilidade de o pensamento descansar numa síntese inequívoca. A negatividade é a marca do seu pensamento dialético, justamente porque, contra a ideia hegeliana, realidade e razão não coincidem. Se as contradições da realidade social não podem ser eliminadas por meio do

pensamento, tampouco elas podem ser banidas do próprio pensamento. Por isso, o nomear ou imagear de qualquer positividade significa, ao mesmo tempo, de imediato, falseá-la. À teologia, portanto, que se encontra enredada nas mesmas contradições, não é conferida a tarefa de proferir a esperança. Seu olhar é o olhar da negatividade determinada, é o olhar salvador e redentor, de preservação da esperança, mesmo que a esperança de que as coisas possam finalmente ser diferentes do que são é quase sem esperança.

Os movimentos de interpretação realizados configuram-se em perder-se irreservadamente na realidade, na experiência dessa, na compreensão da teologia da libertação e no pensamento de Adorno. Perder-se, sem reservas, é a condição epistemológica básica a partir de Adorno, a fim de que a realidade possa ser pensada para além de qualquer ontologização, idealização e sistematização. Toda interpretação realizada foi apenas uma “tentativa” de configuração e reconfiguração dinâmica dos conceitos como condição da emergência e manifestação da verdade teológica, desde baixo, desde o “inferno” como diria Adorno. A teologia não pode permanecer de modo irresponsável diante desta realidade, mas também não pode se tornar irracional pela irresponsabilidade de não retornar a ela, enquanto exigência da teologia interpretativa com pretensão de verdade.

Não há, porém, nenhuma chave segura para esta interpretação da realidade. Isso significa, primeiro, que a realidade não poderá ser enclausurada em nenhum modelo interpretativo constituído e assegurado como válido, e, segundo, que a chave hermenêutica, que abre de golpe a realidade, já terá cumprido a sua função quando esta for aberta e se esvai junto com a pergunta quando solucionada a questão. O que importa, neste caso, não é o método, não são as regras interpretativas que garantem o acesso a um sentido dado por detrás da realidade – que já não existe. O que importa é a verdade!

Neste ponto é preciso dizer uma palavra sobre a questão da verdade. Se os demais conceitos do pensamento de Adorno não são definidos e sim colocados em constelação, a fim da preservação da esperança, muito menos a verdade poderá ser definida, apesar das incansáveis solicitações para que assim se faça. O que se pode dizer, sem problemas, primeiro, é de que a verdade é um dos elementos centrais do pensamento adorniano e da ideia de teologia aqui perseguida. Segundo, ela *acontece* – “Eu nasci e vim ao mundo para dar testemunho da verdade. Todo aquele

que está com a verdade ouve a minha voz” (Jo 18,37) – na negação determinada da falsificação das imagens encobridoras das fissuras históricas, fazendo-a se amalgamar em seu contrário. Terceiro, um pensar teológico que se quer correto e justo mantém sempre aberta a pergunta pela verdade. “Pilatos disse: ‘o que é a verdade?’” (Jo 18,38).

É claro que podem ser encontradas em alguns lugares fagulhas de utopia no pensamento de Adorno. Adorno vê alguma possível positividade nas esferas da vida mesmo e nas relações intersubjetivas. Na esfera subjetiva, esses vestígios de esperança se dão na infância e na morte e, na esfera intersubjetiva, nas relações interpessoais verdadeiras. Ao pensamento em geral e à teologia em particular, no entanto, não é dada nenhuma possibilidade de nomear ou imagear a positividade. À reflexão teológica é dada apenas o expressar de modo determinado a decadência em que a sociedade, o ser humano e as coisas, encontram-se envolvidos. Esse deslocamento da teologia para o inferior, para o decadente, para o “inferno” da realidade danificada, é a possibilidade da teologia se encontrar com a própria verdade teológica.

A exigência foi de passar a teologia pelo longo desvio da não teologia. Nesse desvio, o não teólogo Adorno ajudou a pensar não somente a realidade nua e crua, mas a própria teologia foi solicitada a fazer uma saudável revisão. O escondimento teológico em meio à opressão, mirando as calamidades desta realidade, significa o redescobrimto da verdade teológica. Teologia, neste caso, também não pode ser dita de um modo identificador. Por isso, teologia: se dá na negação determinada; acontece na recusa ascética do dizer imediato do positivo; aparece como anseio de que a desesperança não há de triunfar; dá “voz ao sofrimento, a condição de toda verdade”; abre, olha, fita as fendas, as brechas, as fissuras que resistem ao sistema. A negatividade consumada – “Tudo está consumado” (Jo 19,30) – “abarcada no seu todo pela vista, compõe a imagem invertida do seu contrário”.

Ao ser posta junto aos sem esperança, a teologia continua atual. Neste caso, de modo bem determinado, teologia desde a América Latina acontece no chorar junto o choro dos desesperançados. “Ouvindo, pois, três amigos de Jó todo este mal que lhe sobreviera, chegaram, cada um do seu lugar [...]. Quando o viram de longe, não o reconhecendo começaram a chorar [...]. Sentaram-se com ele na terra, sete dias e sete noites; e nenhum deles lhe dizia palavra alguma.” (Jó 2,11-13). Assim

como os amigos de Jó, a teologia, a partir de Adorno, está convidada a se colocar em movimento, em sentar junto, chorar, sem dizer uma palavra em sete dias e sete noites, permitindo o manifestar da esperança em meio à desesperança, quando esta quiser se expressar.

“E nenhum deles lhe dizia palavra alguma”! Até que Jó...

REFERÊNCIAS

A) Obras efetivamente citadas ao longo da tese

ADORNO, Theodor W. Ästhetische Theorie [1970]. In: ADORNO, Theodor W. *Gesammelte Schriften*, v. 7. Berlim: Suhrkamp Verlag e Digitale Bibliothek, 2003.

_____. Blochs Spuren [1960]. In: ADORNO, Theodor W. *Gesammelte Schriften*, v. 11. Berlim: Suhrkamp Verlag e Digitale Bibliothek, 2003.

_____. Charakteristik Walter Benjamins [1963]. In: ADORNO, Theodor W. *Gesammelte Schriften*, v. 10.1. Berlim: Suhrkamp Verlag e Digitale Bibliothek, 2003.

_____. Der Begriff des Unbewusstes in der transzendentalen Seelenlehre [1927]. In: ADORNO, Theodor W. *Gesammelte Schriften*, v. 1. Berlim: Suhrkamp Verlag e Digitale Bibliothek, 2003.

_____. Der Essay als Form. In: ADORNO, Theodor W. *Gesammelte Schriften*, v. 11. Berlim: Suhrkamp Verlag e Digitale Bibliothek, 2003.

_____. Die Aktualität der Philosophie [1931]. In: ADORNO, Theodor W. *Gesammelte Schriften*, v. 1. Berlim: Suhrkamp Verlag e Digitale Bibliothek, 2003.

_____. Die Idee der Naturgeschichte [1932]. In: ADORNO, Theodor W. *Gesammelte Schriften*, v. 1. Berlim: Suhrkamp Verlag e Digitale Bibliothek, 2003.

_____. Drei Studien zu Hegel: Aspekte [1963]. In: ADORNO, Theodor W. *Gesammelte Schriften*, v. 5. Berlim: Suhrkamp Verlag e Digitale Bibliothek, 2003.

_____. Einleitung zu Emile Durkheim, "Sociologie und Philosophie" [1967]. In: ADORNO, Theodor W. *Gesammelte Schriften*, v. 8. Berlim: Suhrkamp Verlag e Digitale Bibliothek, 2003.

_____. Henkel, Krug und frühe Erfahrung [1965]. ADORNO, Theodor W. *Gesammelte Schriften*, v. 11. Berlim: Suhrkamp Verlag e Digitale Bibliothek, 2003.

_____. Kulturkritik und Gesellschaft I/II: Aufzeichnungen zu Kafka [1953]. In: ADORNO, Theodor W. *Gesammelte Schriften*, v. 10.1. Berlin: Suhrkamp Verlag e Digitale Bibliothek, 2003.

_____. Kulturkritik und Gesellschaft I/II: Dialektische Epilegomena. In: ADORNO, Theodor W. *Gesammelte Schriften*, v. 10/2. Berlin: Suhrkamp Verlag e Digitale Bibliothek, 2003.

_____. Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben [1945]. In: ADORNO, Theodor W. *Gesammelte Schriften*, v. 4. Berlin: Suhrkamp Verlag e Digitale Bibliothek, 2003.

_____. Musikalische Aphorismen [1927-1937]. In: ADORNO, Theodor W. *Gesammelte Schriften*, v. 18. Berlin: Suhrkamp Verlag e Digitale Bibliothek, 2003.

_____. Negative Dialektik [1966]. In: ADORNO, Theodor W. *Gesammelte Schriften*, v. 6. Berlin: Suhrkamp Verlag e Digitale Bibliothek, 2003, p. 30.

_____. Prolog zum Fernsehen [1953]. In: ADORNO, Theodor W. *Gesammelte Schriften*, v. 10.2. Berlin: Suhrkamp Verlag e Digitale Bibliothek, 2003.

_____. Quasi una fantasia [1963]. In: ADORNO, Theodor W. *Gesammelte Schriften*, v. 16. Berlin: Suhrkamp Verlag e Digitale Bibliothek, 2003.

_____. Schubert [1928]. In: ADORNO, Theodor W. *Gesammelte Schriften*, v. 17. Berlin: Suhrkamp Verlag e Digitale Bibliothek, 2003.

_____. Soziologische Schriften I: Individuum und Organisation [1954]. In: ADORNO, Theodor W. *Gesammelte Schriften*, v. 8. Berlin: Suhrkamp Verlag e Digitale Bibliothek, 2003.

_____. Thesen über die Sprache des Philosophen [1931]. In: ADORNO, Theodor W. *Gesammelte Schriften*, v. 1. Berlin: Suhrkamp Verlag e Digitale Bibliothek, 2003.

_____. Versuch, das Endspiel zu verstehen [1965]. In: ADORNO, Theodor W. *Gesammelte Schriften*, v. 11. Berlin: Suhrkamp Verlag e Digitale Bibliothek, 2003.

_____. Wozu noch Philosophie [1962]. In: ADORNO, Theodor W. *Gesammelte Schriften*, v. 10.2. Berlim: Suhrkamp Verlag e Digitale Bibliothek, 2003.

_____. Zum Studium der Philosophie [1955]. In: ADORNO, Theodor W. *Gesammelte Schriften*, v. 20.1. Berlim: Suhrkamp Verlag e Digitale Bibliothek, 2003.

_____.; HORKHEIMER, Max. Dialektik der Aufklärung [1947]. In: ADORNO, Theodor W. *Gesammelte Schriften*, v. 3. Berlim: Suhrkamp Verlag e Digitale Bibliothek, 2003.

_____.; MANN, Thomas. Briefwechsel 1943-1955. In: ADORNO, Theodor W. *Briefe und Briefwechsel*. Frankfurt, 2002.

ALVES, Rubem. *Da esperança*. Campinas: Papyrus, 1987.

ASSMANN, Hugo. *Opresion-liberacion: desafio a los cristianos*. Montevideo: Tierra Nueva, 1971.

BARREDO, Cerezo; CASALDÁLIGA, Pedro. *Murais da libertação da Prelazia de São Félix do Araguaia, MT, Brasil*. São Paulo: Loyola, 2005.

BARROS, Manoel de. *Uma didática da invenção*. Disponível em: <<http://www.revistabula.com/2680-os-10-melhores-poemas-de-manoel-de-barros/>>. Acesso em: 30 de jan. de 2015.

BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1994.

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

BÍBLIA SAGRADA. Antigo e Novo Testamentos. São Paulo: Paulus, 1990.

BOFF, Clodovis. Retorno à arché da teologia. In: SUSIN, Luiz Carlos (org.). *A sarça ardente: teologia na América Latina: perspectivas*. São Paulo: Paulinas, 2000.

_____. Teologia da Libertação e volta ao fundamento. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, n. 67, fasc. 268, p. 1001-1022, 2007.

_____. *Teologia e prática: teologia do político e suas mediações*. Petrópolis: Vozes, 1993.

_____.; BOFF, Leonardo. *Como fazer teologia da libertação*. Petrópolis: Vozes, 1998.

BOFF, Leonardo. *E a igreja se fez povo. Eclesiogênese: a Igreja que nasce da fé do povo*. Petrópolis: Vozes, 1986.

BONHOEFFER, Dietrich. *Resistência e submissão: cartas e anotações escritas na prisão*. São Leopoldo: Sinodal, 2003.

BROWN, Raymond. *As igrejas dos apóstolos*. São Paulo: Paulinas, 1984.

BUCK-MORSS, Susan. *Origen de la Dialectica Negativa: Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y El Instituto de Frankfurt*. Cerro del Agua: Siglo veintiuno editores, 1981.

CAMUS, Albert Camus. *O mito de Sísifo*. Rio de Janeiro: Record, 2004.

CASALDÁLIGA, Pedro. *Sonetos neobíblicos, precisamente*. São Paulo: Koinonía, 1966.

CERTEAU, Michel. *A invenção do cotidiano: artes de fazer*. Petrópolis: Vozes, 1994.

CONSELHO EPISCOPAL LATINOAMERICANO – CELAM. *II Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano. Conclusões de Medellín. A Igreja na atual transformação da América Latina à luz do Concílio*. Petrópolis: Vozes, 1985.

DUSSEL, Enrique. *Filosofia da libertação: filosofia na América Latina*. São Paulo: Loyola, 1982.

_____. *Teología de la liberación y marxismo. Cristianismo y sociedad*. XXVI/98, 1998.

FOUCAULT, Michel. *Arqueologia do saber*. Petrópolis: Vozes, 1972.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia do oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

GADAMER, Hans-Georg. *A razão na época da ciência*. Trad. Ângelo Dias. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983.

_____. *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Petrópolis: Vozes, 1997.

GEFFRÉ, Claude. *Como fazer teologia hoje: hermenêutica teológica*. São Paulo: Paulinas, 1989.

_____. *Crer e interpretar: a virada hermenêutica da teologia*. Petrópolis: Vozes, 2004.

GIBELLINI, Rosino. Paixão pelo Reino: percursos da teologia do século XX. In: GIBELLINI, Rosino. (Org.). *Perspectivas teológicas para o século XXI*. Aparecida: Santuário, 2005.

_____. *A teologia do século XX*. São Paulo: Loyola, 1998.

GIRARDI, Giulio. Teologia da libertação na Nova Ordem Mundial: crise da esperança e crise da Teologia. In: SUSIN, Luiz Carlos (org.). *A sarça ardente: teologia na América Latina: prospectivas*. São Paulo: Paulinas, 2000.

GRAMSCI, Antônio. La revolución contra El Capital. In: SACRISTÁN, Manuel. *Antonio Gramsci: antologia*. México: Siglo Veintiuno, 1988.

GUERREIRO BRITO LOSSO, Eduardo. *Teologia negativa e Theodor Adorno: a secularização da mística na arte moderna*. Rio de Janeiro, UFRJ: Faculdade de Letras, 2007, p. 11. Disponível em: <http://www.ciencialit.letas.ufrj.br/trabalhos/2007/eduardoguerreiro_teologianegativa.pdf>. Acesso em: 4 de agos. de 2014.

GUTIÉRREZ, Gustavo. *Beber no próprio poço: itinerário espiritual de um povo*. Petrópolis: Vozes, 1985.

_____. *La densidad del presente*. Salamanca: Sígueme, 2003.

_____. *Teologia da libertação: perspectivas*. São Paulo: Loyola, 2000.

_____. Teologia e Ciências Sociais. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 44, n. 176, p. 793-817, 1984.

HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1967.

HORKHEIMER, Max. *Gesammelte Schriften*. Frankfurt: Fischer, 1996, v. 17, p. 161-167.

JAY, Martin. *La imaginación dialéctica: uma historia de la Escuela de Frankfurt*. Madrid: Taurus, 1989.

JUNGES, Fábio César. Da epistemologia à ontologia: a hermenêutica como deslocamento de questionamento em Heidegger. *Via Teológica*, n. 17, p. 149-168, junho de 2009.

_____. *Teologia e método: uma hermenêutica da teologia latino-americana*. Frederico Westphalen: URI-Frederico Westph, 2012.

_____.; ADAMS, Adair. Hermenêutica e consciência histórica em Gadamer. *Missioneira*, Santo Ângelo, n. 57, p. 9-24, jun. 2010.

_____.; ADAMS, Adair. *Hermenêutica pela história da hermenêutica*. Jundiaí: Paco, 2013.

_____.; JACOBSEN, Eneida. Condições para um pensar justo e responsável: contribuições de Theodor Adorno. In: XVI SIIC 2010, Santiago. *ACTA do XIV Seminário de Integração de Pesquisa e Pós-graduação: sustentabilidade, biodiversidade e avanços tecnológicos*. Santiago: EDIURI, 2010.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

KIEFER, Charles. *Quem faz gemer a terra?* 7. ed. Rio de Janeiro: Record, 2006.

LIBÂNIO, João Batista. *Teologia da libertação: roteiro didático para um estudo*. São Paulo: Loyola, 1987.

MARCUSE, Herbert. *El final de la utopia*. Barcelona: Planeta-Agostini, 1986.

MARX, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo, [19--].

_____. Teses sobre Feuerbach. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

MESTERS, Carlos; OROFINO, Francisco. *O evangelho de Marcos: um roteiro de viagem tendo Jesus como guia*. São Leopoldo: CEBI, 2012.

MOLTMANN, Jürgen. My theological career. In: MOLTMANN, Jürgen. *History and the triune god: contributions to trinitarian theology*. Londres: SCM Press, 1991.

_____. *O Deus crucificado: a cruz de Cristo como base e crítica da teologia cristã*. Santo André: Academia Cristã, 2011.

_____. *El Dios Crucificado: la cruz de Cristo como base y critica de teoda teologia cristiana*. Salamanca: Sígueme, 1977.

_____. *Teologia da esperança: estudos sobre os fundamentos e as consequências de uma escatologia cristã*. São Paulo: Loyola, 2005.

MUELLER, Enio R. *Caminhos de reconciliação: a mensagem da Bíblia*. Joinville: Grafar, 2010.

_____. *Filosofia à sombra de Auschwitz: um dueto com Adorno*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2009.

_____. *Teologia da libertação e marxismo: uma relação em busca de explicação*. São Leopoldo: Sinodal, 1996.

MÜLLER-DOOHN, Stefan. *Adorno: eine biografie*. Frankfurt: Suhrkamp, 2003.

_____. *En tierra de nadie. Theodor W. Adorno: una biografía intelectual*. Barcelona: Herder, 2003.

NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal*. Petrópolis: Vozes, 2009.

_____. *O anticristo*. Trad. Pietro Nassetti. São Paulo: Martin Claret, 2000.

PALMER, Richard E. *Hermenêutica*. Lisboa: Edições 70, 1969.

QUEIRUGA, Andrés Torres. *Repensar a cristologia: sondagens para um novo paradigma*. São Paulo: Paulinas, 1998.

RICOEUR, Paul. *Do texto à acção*. Lisboa: Rés, 1989.

_____. *Interpretação e ideologias*. Rio de Janeiro: F. Alves, 1977.

_____. *Leituras 3: nas fronteiras da filosofia*. São Paulo: Loyola, 1996.

_____. *Teoria da interpretação*. Lisboa: Edições 70, 2000.

_____. *O Conflito das interpretações*. Lisboa: Rés, 1969.

ROLIM, Francisco Cartaxo. Diálogo sobre a “Ferramenta”. *Comunicações do ISER*, n. 25, 1978.

ROLOFF, Juergen. *A igreja no Novo Testamento*. São Leopoldo: Sinodal, CEBI, 2005.

RUEDELL, Aloísio. *Da representação ao sentido: através de Schleiermacher à hermenêutica atual*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

SCHILLEBEECKX, Edward. *Cinco problemas que desafiam a igreja de hoje*. São Paulo: Herder, 1970.

SCHLEIERMACHER, Friedrich D. E. *Hermenêutica: arte e técnica da interpretação*. Petrópolis: Vozes, 1999.

_____. *Hermenêutica e crítica*. Trad. Aloísio Ruedell. Ijuí: UNIJUÍ, 2005.

SCHNEIDER, Paulo Rudi. *A contradição da linguagem em Walter Benjamin*. Ijuí: Unijuí, 2008.

SEGUNDO, Juan Luis. *Libertação da teologia*. São Paulo: Loyola, 1978.

_____. *O dogma que liberta: fé, revelação e magistério dogmático*. Trad. Magda Furtado de Queiroz. São Paulo: Vozes, 1991.

_____. *De la sociedad a la teología*. Buenos Aires: Carlos Lohlé, 1970.

SOBRINO, Jon. *Cristologia a partir da América Latina: esboço a partir do seguimento do Jesus histórico*. Petrópolis: Vozes, 1983.

_____. Teologia num mundo sofredor: a teologia da libertação como “intellectus amoris”. In: SOBRINO, Jon. *O princípio misericórdia: descer da cruz os povos crucificados*. Vozes: Petrópolis 1994.

STEIN, Ernildo. *Aproximações sobre hermenêutica*. Porto Alegre: Vozes, 1996.

_____. Intrepretacionismo: a tradição hermenêutica diante de duas novas propostas. In: REIS, Róbson Ramos dos; ROCHA, Ronai Pires da (Orgs.). *Filosofia hermenêutica*. Santa Maria: UFSM, 2000.

_____. Introdução. In: HEIDEGGER, Martin. *O fim da filosofia ou a questão do pensamento*. São Paulo: Duas Cidades, 1972.

_____. *Melancolia: ensaios sobre a finitude no pensamento ocidental*. Porto Alegre: Movimento, 1976.

TIEDEMANN, Rolf. Editorische Nachbemerkung. In: ADORNO, Theodor W. *Gesammelte Schriften*, v. 1. Berlim: Suhrkamp Verlag e Digitale Bibliothek, 2003.

TILLICH, Paul. *Teologia sistemática*. São Leopoldo: Sinodal, 2000.

VATTIMO, Gianni. *Diálogo com Nietzsche*. São Paulo: Martins fontes, 2010.

VELASCO, Rufino. *A Igreja de Jesus: processo histórico da consciência eclesial*. Petrópolis: Vozes, 1995.

WESTHELLE, Vítor. *O Deus escandaloso: o uso e abuso da cruz*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2008.

WIGGERSHAUS, Rolf. *Escola de Frankfurt: história, desenvolvimento teórico, significação política*. Rio de Janeiro: Difeel, 2002.

B) Volumes das obras completas de Adorno consultadas ou citadas

Obs.: As datas quando colocadas entre parênteses indicam a data original da publicação e entre colchetes se encontram traduções livres dos títulos dos volumes ao português.

1 Gesammelte Schriften (GS) [Escritos completos]

ADORNO, Theodor W. *Gesammelte Schriften*. Berlim: Suhrkamp Verlag e Digitale Bibliothek, 2003. [Edição eletrônica da obra impressa: ADORNO, Theodor W. *Gesammelte Schriften*. Compilado por Rolf Tiedemann com a colaboração de Gretel Adorno, Susan Buck-Morss e Klaus Schultz. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2003].

- Vol. 1 *Philosophische Frühschriften* [Escritos filosóficos iniciais], 1973.
- Vol. 2 *Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen* [Kierkegaard: construção do estético], 1979.
- Vol. 3 *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente* (1944) [Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos], 1981.
- Vol. 4 *Mínima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten eben* (1945) [Mínima moralia: reflexões desde a vida danificada], 1980.
- Vol. 5 *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, 1971. [Sobre a metacrítica da teoria do conhecimento].
- Vol. 6 *Negative Dialektik* (1966) [Dialética negativa], 1973.
- Vol. 7 *Ästhetische Theorie* [Teoria estética], 1970.
- Vol. 8 *Soziologische Schriften I* [Escritos sociológicos I], 1972.
- Vol. 9/1 *Soziologische Schriften II* [Escritos sociológicos II], 1975.
- Vol. 9/2 *Soziologische Schriften III* [Escritos sociológicos III], 1975.
- Vol. 10/1 *Kulturkritik und Gesellschaft I. Prismen. Ohne Leitbild* [Crítica cultural e sociedade I. Prismas. Sem imagem diretiva], 1977.
- Vol. 10/2 *Kulturkritik und Gesellschaft II. Eingriffe. Stichworte* [Crítica cultural e sociedade II. Intervenções. Consignas], 1977.
- Vol. 11 *Noten zur Literatur* [Notas de literatura], 1974.
- Vol. 12 *Philosophie der neuen Musik* [Filosofia da nova música], 1975.
- Vol. 13 *Die musikalischen Monographien* [Monografias musicais], 1971.
- Vol. 14 *Dissonanzen. Einleitung in die Musiksoziologie* [Dissonâncias: introdução à sociologia da música], 1973.

- Vol. 15 *Komposition für den Film. Der getreue Korrepetitor* [O cinema e a música: o fiel maestro concertador], 1976.
- Vol. 16 *Musikalische Schriften I-III. Klangfiguren* (I). *Quasi una fantasia* (II). *Musikalische Schriften* (III) [Escritos musicais I-III. Figuras sonoras (I). Quase uma fantasia (II). Escritos musicais (III)], 1978.
- Vol. 17 *Musikalische Schriften IV. Moments musicaux. Impromptus* [Escritos musicais IV. Momentos musicais. Impromptus], 1982.
- Vol. 18 *Musikalische Schriften V* [Escritos musicais V], 1984.
- Vol. 19 *Musikalische Schriften VI* [Escritos musicais VI], 1984.
- Vol. 20/1 *Vermischte Schriften I* [Escritos variados I], 1986.
- Vol. 20/2 *Vermischte Schriften II* [Escritos variados II], 1986.

2 Nachgelassene Schriften (NaS) [Escritos póstumos]

TIEDEMANN, Rolf (Ed.). *Nachgelassene Schriften*. Herausgegeben vom Theodor W. Adorno Archiv. Frankfurt: Suhrkamp, 1993.

Seção I: Fragment gebliebene Schriften. [Escritos fragmentados]

Vol. 1: *Beethoven. Philosophie der Musik* [Beethoven. Filosofia da música].

Vol. 2: *Zu einer Theorie der musikalischen Reproduktion* [Para uma teoria da reprodução musical].

Seção IV: Vorlesungen [Lições]

Vol. 4: *Kants "Kritik der reinen Vernunft"* (1959) [A "Crítica da razão pura" de Kant].

Vol. 7: *Ontologie und Dialektik* (1960/61) [Ontologia e dialética].

Vol. 10: *Probleme der Moralphilosophie* (1963) [Problemas da filosofia moral].

Vol. 13: *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit* (1964/65) [Sobre a doutrina acerca da história e da liberdade].

Vol. 14: *Metaphysik* (1965) [Metafísica].

Vol. 15: *Einleitung in die Soziologie* (1968) [Introdução à sociologia].

Vol. 16: Vorlesung über Negative Dialektik (1965) [Preleção sobre Dialética Negativa].

3 Briefe und Briefwechsel [Cartas e correspondências]

Vol. 1: Theodor W. Adorno / Walter Benjamin, Briefwechsel (1928-1940). [Correspondência].

Vol. 2: Theodor W. Adorno / Alban Berg, Briefwechsel (1925-1935). [Correspondência].

Vol. 3: Theodor W. Adorno / Thomas Mann, Briefwechsel (1943-1955). [Correspondência].

Vol. 4: Theodor W. Adorno / Max Horkheimer, Briefwechsel. [Correspondência].

Vol. 5: Theodor W. Adorno, Briefe an die Eltern (1939-1951). [Cartas a seus pais].

4 Outras edições de correspondências

Theodor W. Adorno / Ernst Krenek, Briefwechsel. [Correspondência].

Theodor W. Adorno / Alfred Sohn-Rethel, Briefwechsel (1936-1969). [Correspondência].

Theodor W. Adorno / Elisabeth Lenk, Briefwechsel (1962-1969). [Correspondência].

Theodor W. Adorno / Paul Celan: Briefwechsel (1960-1968). [Theodor W. Adorno / Paul Celan: correspondência].

Theodor W. Adorno / Peter Suhrkamp e Siegfried Unseld. "So müsste ich ein Engel und kein Autor sein". ["De modo que eu deveria ser anjo, e não autor"].

5 Outras edições separadas / Monografias / Conversações

Adorno, Theodor W. *Über Walter Benjamin*. [Sobre Walter Benjamin].

Adorno, Theodor W. / Frenkel-Brunswik, Else/Levinson, Daniel J./ Sanford, R. Nevitt. *The Authoritarian Personality*. [A personalidade autoritária].

Adorno, Theodor W. *Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie*. [A ideologia como linguagem: jargão da autenticidade].

Adorno, Theodor W. *Philosophische Terminologie*. [Terminologia filosófica].

Adorno, Theodor W. *Studien zum autoritären Charakter*. [Estudos sobre o caráter autoritário].

Adorno, Theodor W (e outros). *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, Neuwied, Berlin 1969. [A disputa do positivismo na sociologia alemã].

Adorno, Theodor W. *Aufzeichnungen zur Ästhetik-Vorlesung von 1931/32*. [Anotações sobre as lições de Estética de 1931/32].

Adorno, Theodor W. *Erinnerungen an Paul Tillich, Sendung des Süddeutschen Rundfunk Stuttgart vom 21.8.1966*. [Recordações sobre Paul Tillich na rádio do sul da Alemanha, Stuttgart, de 21.8.1966].

Adorno, Theodor W. *Erziehung zur Mündigkeit*. [Educação para a emancipação].

Adorno, Theodor W. *Dissonanzen. Musik in der verwalteten Welt*. [Dissonâncias: música no mundo dirigido].

Adorno, Theodor W. / Bloch, Ernst: *“Etwas fehlt... Glück und Utopie”*. [“Algo falta... Felicidade e utopia”].

APÊNDICE A – Texto apresentado na defesa da tese

Dedico aos teólogos, educadores, pastores e agentes de pastoral da libertação e a todos com deficiência visual, seja com visão monocular [que é o meu caso] ou total de tantos outros, que historicamente, ao seu modo, miram a desesperança bem nos seus olhos, na expectativa de que a mesma se amalgame em seu contrário.

Adorno, além de filósofo, foi artista, músico e compositor. Conduziu a filosofia à pergunta pela sua atualidade. Nesta condução, quase a fundiu em arte, mas se recusou a dar esse último passo. “A filosofia que quisesse imitar a arte, que quisesse ser por si mesma obra de arte, arriscaria a si mesma.”³⁷⁶ Portanto, mesmo não aceitando que a filosofia imite a arte [em particular a música], Adorno sempre a cultivou.

Em termos musicais, a dedicatória dá o tom musical desta tese, desta música que leva à dança dos conceitos. Apresenta, a um só golpe, o olhar que conduziu essa reflexão, bem como o olhar da teologia na perspectiva aqui defendida. Trata-se do convite de fitar a desesperança “bem nos seus olhos”, numa postura ascética de não dizer o imediato do positivo. Postura marcada por uma expectativa, mas que diverge da expectativa primeira e imediata de encontrar a palavra positiva; que diverge da expectativa tão esperada por parte da teologia. A expectativa é outra! É de que a própria desesperança se amalgame em seu contrário, que confesse a sua falsidade.

Em seguida, o olhar é conduzido ao portal da tese, no qual se encontra implicitamente inscrito: “Por mim entra-se na cidade ardente, por mim entra-se na dor infinita, por mim entra-se na estância da gente perdida. [...]. Deixai toda a esperança, vós que entrais”. Dante viu estas palavras “escritas, com tinta escura, em cima de uma porta”. E assim como Dante ao ver a inscrição disse ao Mestre Virgílio – “o seu sentido é-me penoso”³⁷⁷ – também eu o disse ao mestre Enio quando adentrei na pesquisa de Adorno, ainda durante o curso de Mestrado em Teologia.

³⁷⁶ ADORNO, Theodor W. Negative Dialektik [1966]. In: ADORNO, v. 6, 2003, p. 26. “Philosophie, die Kunst nachahmte, von sich aus Kunstwerk werden wollte, durchstriche sich selbst.”

³⁷⁷ ALIGHIERI, Dante. *A divina comédia*. Rio de Janeiro: Otto Pierre, 1978, v.1, p. 27.

O que era penoso, contudo, foi incorporado à minha carne e ao meu sangue, alterando profundamente minha própria ideia de filosofia e de teologia. Em primeiro lugar (primeiro capítulo), possibilitou novas formas de experienciar, compreender e interpretar a filosofia e a teologia hermenêutica, bem como a própria compreensão hermenêutica perseguida durante anos. Em segundo lugar (segundo capítulo), abriu espaço para a ideia de um pensamento audacioso, com olhar direcionado para as fissuras da história, sem uma ideia de *telos* a ser perseguida. Por fim (terceiro capítulo), abriu possibilidades de pensar a teologia desde a América Latina, como olhar determinado para a cruz de Jesus e do Deus de Jesus, em meio à sombra da hora sexta a hora nona que tudo recobre.

Portanto, a reflexão teológica aqui desenvolvida se encontra marcada pela refreada tentação de dizer o imediato do positivo, pelo próprio interdito testamentário de dizer a palavra positiva a fim de sua preservação. Foi incorporada à minha carne e ao meu sangue a determinação de extinguir da teologia a ideia de torná-la um “reboco acinzentado” das fissuras históricas que persistem e resistem a todo enclausuramento. A atualidade da teologia, neste sentido, é conferida no olhar com toda a determinação para dentro das brechas, das fissuras, das rachaduras históricas, “alargando-as”, na expectativa que salte alguma faísca de esperança, ao mesmo tempo em que novamente se consome.

Não se trata, ainda, em apenas não dizer a palavra positiva. O segundo desafio vai ao encontro da própria epistemologia na teologia. Esta também necessita ser revista. A teologia já não possui chave interpretativa segura. Não poderá, também, recorrer à sociologia nem ao idealismo. Este possui uma chave muito grande para uma fechadura muito pequena enquanto que aquela possui uma chave muito pequena para uma fechadura muito grande. As chaves interpretativas teológicas terão de ser elaboradas para cada situação específica, a fim de que seus achados, inclusive enquanto chaves interpretativas, não sejam novamente enclausuradas num sistema identificador e petrificador.

Numa sociedade cada vez mais tecnificada, com uma economia de mercado absoluta, com o capitalismo estabelecido como hegemônico, cada vez mais se faz atual o pensar teológico, assim como o pensar das demais ciências humanas, que dilatam as fissuras abertas. Mesmo que, se não extinta ao menos colocada à margem na sociedade e inclusive nas universidades, ou, ainda, induzida a preencher

as constantes brechas da sociedade tecnificada com sua palavra consoladora, na perspectiva aqui defendida, a palavra teológica não poderá novamente se converter em ideologia. Teologia desde a América Latina retorna para “acordar os mortos”; “junta os fragmentos” da sociedade, assim como numa solução de enigmas; “dá voz ao sofrimento, condição da verdade”; trabalha com conceitos contra os próprios conceitos.

Teologia correta e justa, com pretensão de verdade, leva as teorias falsificadoras da realidade a confessarem suas falsificações. Nessa confissão, as mesmas revelam, no momento instantâneo, a sua verdade. Trabalhando com conceitos contra os próprios conceitos tenho que dizer com o poeta Manoel Barros que teologia desde a América Latina é convidada a fazer o “verbo pegar delírio”³⁷⁸. Justamente no jogar e brincar, no dançar e delirar constelativo do verbo, vez por outra, poderá saltar um raio de esperança. Por isso, neste ponto, tomo por empréstimo parte do discurso de Žižek aos manifestantes do movimento *Occupy Wall Street*.

Em uma velha piada da antiga República Democrática Alemã, um trabalhador alemão consegue um emprego na Sibéria; sabendo que todas as suas correspondências serão lidas pelos censores, ele diz para os amigos: “Vamos combinar um código: se vocês receberem uma carta minha escrita com tinta azul, ela é verdadeira; se a tinta for vermelha, é falsa”. Depois de um mês, os amigos receberam a primeira carta, escrita em azul: “Tudo é uma maravilha por aqui: os estoques estão cheios, a comida é abundante, os apartamentos são amplos e aquecidos, os cinemas exibem filmes ocidentais, há mulheres lindas prontas para um romance – a única coisa que não temos é *tinta vermelha*.”³⁷⁹

A tese, portanto, é um convite, com Adorno, a mirar a negatividade com toda a determinação. A partir da cruz de Jesus como a partir do pensamento de Adorno, por mais penoso que seja em não poder dizer a palavra positiva, é preciso mirar a negatividade determinadamente. Por isso, a teologia não poderá escrever a palavra positiva com tinta azul. Sua cor preferida é a vermelha, da negação determinada. Na falta desta, contudo, se a teologia ainda se quer atual, terá de dar um jeito de

³⁷⁸ BARROS, Manoel de. *Uma didática da invenção*. Disponível em: <<http://www.revistabula.com/2680-os-10-melhores-poemas-de-manoel-de-barros/>>. Acesso em: 30 de jan. de 2015.

³⁷⁹ ŽIŽEK, Slavoj. *A tinta vermelha*: discurso de Slavoj Žižek aos manifestantes do movimento Occupy Wall Street. Disponível em: <<http://blogdaboitempo.com.br/2011/10/11/a-tinta-vermelha-discurso-de-slavoj-zizek-aos-manifestantes-do-movimento-occupy-wall-street/>>. Acesso em: 15 de fev. de 2015.

escrever disfarçadamente com tinta azul aquilo que nega determinadamente, a fim de que não seja novamente enclausurada num sistema identificador e massificador.

Neste ponto, acredito que Walter Benjamin concordaria em dizer, conforme sua primeira tese “Sobre o conceito de história”, de que Teologia desde a América Latina, pensada com Adorno, “é reconhecidamente pequena e feia e não ousa mostrar-se”³⁸⁰; mas justamente no seu escondimento encontra-se sua força.

E assim finalizo, agradecendo:

Em primeiro lugar, agradeço a oportunidade de defender a Tese nesta data, 31 de março, triste marco do golpe militar instaurado no Brasil que acabou impulsionando a produção teológica da resistência às forças desumanas, sobressaindo uma teologia do cativo, uma teologia da desesperança que, no atual contexto político brasileiro, volta a configurar uma ideia de Teologia Desde a América Latina como novamente atual: enquanto resistência do encobrimento das fissuras históricas; enquanto resistência no encobrimento da dívida histórica brasileira; enquanto tentativa de fazer saltar faíscas, raios de esperança em meio à sombra de 31 de março de 1964 que se estende até os dias atuais, apesar de todos os esforços históricos, teológicos, religiosos, políticos e educacionais de resistência contra esta sombra.

Em segundo lugar, agradeço, ainda, por ser terça-feira da semana santa, data por si própria indelével, mas também porque enquanto aqui defendo a tese, um dos meus irmãos do presbitério, que assume em sua própria carne a calamidade da vida humana, defende, nesta data, sua dissertação de mestrado em Educação nas Ciências.

Em terceiro lugar, agradeço a esta instituição – Faculdades EST – e ao CNPq por terem possibilitado este exercício de pensamento, por meio, respectivamente, da seriedade acadêmica e do financiamento da pesquisa.

Por fim, agradeço a vós, professores desta banca, por, cada um ao seu modo, partilharem comigo uma hermenêutica de confiança, bem ao estilo da que Adorno compartilhou com Horkheimer, Steuermann e Tillich: Paulo Schneider, Adair Adams,

³⁸⁰ BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1994, p. 223.

Roberto Zswech, Rudolf von Sinner e Enio Mueller, grande mestre que me conduziu na perspectiva de “confiança recíproca” entre orientador e orientando.

Finalmente, a tese foi conduzida pela convicção de que “o pensamento irreconciliável é acompanhado pela esperança de reconciliação, porque a resistência do pensamento ao meramente ente, a liberdade imperiosa do sujeito, também procura obter do objeto aquilo que se perdeu por meio de sua transformação em objeto”³⁸¹.

São Leopoldo, 31 de março de 2015 [terça-feira santa, memória do calvário de Jesus Cristo, dos povos do Brasil e da América Latina].

Fábio C. Junges

³⁸¹ ADORNO, Theodor W. Negative Dialektik [1966]. In: ADORNO, v. 6, 2003, p. 31. “Die gebieterische Freiheit des Subjekts, auch das am Objekt intendiert, was durch dessen Zurüstung zum Objekt diesem verloren ging.”

ANEXO A – Crônica: biografia resumida de Adorno

[Extrato do livro MÜLLER-DOOHM, Stefan. *Adorno: eine Biografie*. Frankfurt: Suhrkamp, 2003. Tradução própria].

- 11.9.1903 Theodor Ludwig Wiesengrund-Adorno nasceu em Frankfurt am Main. Seus pais são o comerciante Oscar Alexander Wiesengrund e Maria Barbara Calvelli-Adorno della Piana. Em 4 de outubro recebe o batismo católico na catedral de Frankfurt. Até os onze anos de idade, Adorno cresce sob a proteção de sua família em Schöne Aussicht 7, de Frankfurt. Passa as férias, muitas vezes, com sua mãe e sua tia Agathe Calvelli-Adorno em Amorbach, um lugar idílico situado no Odenwald bávaro.
- 1910 Adorno ingressa na escola primária dos Cavaleiros Teutônicos de Frankfurt e participa das aulas da catequese de confirmação (crisma).
- 1913 Adorno passa a frequentar o Instituto de Ensino Secundário *Kaiser-Wilhelms-Gymnasium*, em Frankfurt Sachsenhausen.
- 1914 A família se muda para Seeheimer Sua 19, contudo as adegas e a loja de vinhos permanecem em Schöne Aussicht 7.
- 1920 No verão, Adorno salta um curso completo no *Kaiser-Wilhelms-Gymnasium*.
- 1921 Adorno obtém o bacharelado deixando a escola secundária com a idade de dezessete anos como o melhor aluno de sua turma e se matricula na universidade de Frankfurt. Ao mesmo tempo, prossegue no Conservatório Doctor Hoch os estudos de composição com Bernhard Sekles, iniciados já durante seus anos escolares, bem como os estudos de piano com Eduard Jung. Conhece a Siegfried Kracauer.

- 1921-1924 Estuda filosofia, psicologia, sociologia e musicologia em Frankfurt. Entre seus professores se encontram Hans Cornelius (filosofia), Gottfried Salomon-Delatour e Franz Oppenheimer (sociologia).
- 1922 Adorno conhece Max Horkheimer em um seminário da universidade.
- 1923 Adorno conhece Walter Benjamin e inicia com ele troca de correspondências. Conhece também a Gretel Karplus. Publica críticas musicais em diferentes revistas, entre elas *Zeitschrift für Musik*.
- 1924 Durante o mês de abril, Adorno trabalha em Amorbach na redação de sua tese doutoral, que apresenta em junho ao seu orientador de tese Hans Cornelius, na Faculdade de Filosofia. O título da tese é: *A transcendência do tangível e do noemático na fenomenologia de Husserl [Transzendenz des Dinglichen und Noematischen in Husserls Phenomenologie]*. No começo do verão, Adorno conhece, em Frankfurt, o compositor Alban Berg sob a estreia dos *Três fragmentos para canto e orquestra de Wozzeck*.
- 1925 Em março, Adorno se muda para Viena, a fim de estudar composição com Alban Berg e piano com Eduard Steuermann. Em Viena, conhece Arnold Schönberg, Soma Morgenstern e Georg Lukács. Em agosto deixa Viena e passa com Siegfried Kracauer as férias na Itália, onde encontra também Alfred Sohn-Rethel e Walter Benjamin, entre outros. Após, regressa para sua casa paterna em Frankfurt. Adorno dedica-se às suas criações musicais e composições, entre outras obras, *Dois peças para quarteto de cordas op. 2*, que são estreadas em Viena, no mês de dezembro de 1926 pelo Quarteto Kolisch. Ademais, escreve críticas musicais e *Aforismos musicais [Musikalische Aphorismen]*.
- 1926 Adorno continua em Frankfurt seus estudos filosóficos com Hans Cornelius e inicia correspondências com Alban Berg. E nesse ano passa temporadas em Berlim e Viena. Escreve artigos sobre Alban Berg e Anton Webern, assim como sobre a música dodecafônica, entre outros temas. Em agosto passa suas férias de verão na Alta Baviera e,

em setembro, encontra-se em Amorbach com sua mãe e sua tia Agathe.

- 1927 Adorno trabalha no esboço de sua tese de habilitação enquanto continua publicando numerosas críticas musicais. No final de maio visita a Gretel Karplus em Berlim. Ambos realizam, em setembro, uma viagem em comum pela Itália. Em novembro, Adorno apresenta a Hans Cornelius sua tese de habilitação intitulada *O conceito do inconsciente na psicologia transcendental [Der Begriffes Unbewussten in der transzendentalen Seelenlehre]*. Por conselho de Cornelius, Adorno desiste de apresentar o trabalho.
- 1928 No começo do ano, Adorno viaja para Berlim. Visita Gretel Karplus, que, entretanto, havia passado a ser sua noiva, e esforça-se em vão por conseguir um posto estável como crítico musical em Berlim. Acontecem encontros com Ernst Bloch e Bertolt Brecht. Adorno participa desde Frankfurt da configuração da redação da *Musikblätter des Anbruch*. Na primavera deste ano, inicia correspondências com o compositor Ernst Krenek, que tem por tema, sobretudo, a técnica dodecafônica. Em meados do ano, Adorno escolhe o tema de Kierkegaard para uma nova tese de habilitação com a intenção de destacar os aspectos teórico-estéticos da filosofia de Kierkegaard. Execução das *Seis peças breves para orquestra* op. 4 sob a direção de Walter Herbert, em Berlim. Adorno termina de compor o *Ciclo de canções* op. 1, que dedica a Alban Berg. Em setembro viaja novamente com Gretel Karplus a Itália e visita Capri, dentre outros lugares.
- 1929 Conflitos por causa da colaboração de Adorno com a revista *Anbruch*. Estreia do seu *Ciclo de canções* op. 1, em Berlim. Adorno tenta mais uma vez conseguir em Berlim o posto de crítico musical. Paul Tillich, recente titular da cátedra de filosofia em Frankfurt, acede à possibilidade de que Adorno tente obter novamente habilitação acadêmica na Faculdade de Filosofia desta universidade.

- 1930 A partir da primavera de 1930, Adorno trabalha intensamente na redação de sua (segunda) tese de habilitação. No começo de agosto sofre um colapso nervoso. Para se recompor, viaja aos Montes Dolomitas e a Engadine. Compõe juntamente com Carl Dreyfus fragmentos de leitura surrealista que são publicados parcialmente no *Frankfurter Zeitung*, em novembro de 1931. Em outubro conclui o manuscrito de sua nova tese sobre Kierkegaard. Conhece a atriz Marianne Hoppe.
- 1931 Em janeiro, Paul Tillich aprova a habilitação de Adorno. Também o segundo ditame sobre a tese, apresentada por Max Horkheimer, obtém um informe positivo. Adorno recebe em fevereiro de 1931 a habilitação acadêmica na Faculdade de Filosofia da universidade de Frankfurt e a nomeação como professor não titular de filosofia. Em maio dá sua aula inaugural com o título “*A atualidade da filosofia*”. Encontra-se com Alban Berg em Frankfurt. Em agosto, passa suas férias de verão em Bechtesgaden e Salzburgo. A partir do semestre de inverno, apresenta seminários sobre estética na universidade de Frankfurt.
- 1932 A convite da “Kant-Gesellschaft” de Frankfurt profere, em janeiro, uma palestra com o título de “A ideia de história natural”. No *Zeitschrift für Sozialforschung* publica-se o artigo de Adorno “Sobre a situação social da música”. Em novembro começa um libreto de uma nova composição que tem planejada: a ópera *O tesouro do índio Joe*, libreto que terminará em 1933.
- 1933 A editora J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) publica dentro da série “Beiträge zur Philosophie und ihrer Geschichte” [“Contribuições à filosofia e à sua história”] a tese de habilitação de Adorno com o título de *Die Konstruktion des Ästhetischen bei Kierkegaard* [*Kierkegaard Construção do estético*]. Durante a tomada do poder por parte de Hitler, Adorno encontra-se em Berlim e considera a possibilidade de uma transferência de sua cátedra de professor não titular para Viena. Publica artigos nas publicações periódicas *Europäische Revue*, *Frankfurter Zeitung* y *Vossische Zeitung*. A “Liga cultural de judeus

alemães” não aceita a colaboração de Adorno. Passa as férias de verão com Gretel Karplus em Binz (Mar Báltico). Em setembro, os nacional-socialistas retiram de Adorno a sua licença para exercer a docência universitária. Inspeção de sua casa na Seeheimer Strasse. Em novembro/dezembro, Adorno entra em contato com a Academic Assistance Souncil (AAC) pedindo apoio para ser aceito numa universidade inglesa.

- 1934 Em abril, Adorno viaja para Londres. Por mediação da AAC consegue um contato em Oxford. Em junho inscreve-se oficialmente no Merton College como *advanced student* na carreira de filosofia e começa um trabalho de investigação da fenomenologia de Husserl. Sua *dissertation proposal* é aceita pela comissão da Faculty of Litterae Humaniores da universidade. Ao mesmo tempo, Adorno trabalha numa crítica da sociologia do saber de Karl Mannheim. Em outubro, Max Horkheimer novamente entra em contato com Adorno desde seu exílio em Nova Iorque e queixa-se pela longa interrupção do intercâmbio entre Adorno e o Instituto.
- 1935 Adorno trabalha em Oxford na redação de um livro de aforismos e escreve, além de trabalhos filosóficos, artigos para a revista musical vienense *23* e para *Der Auftakt*. Em junho, Adorno viaja para sua casa paterna em Frankfurt após o agravamento do estado de saúde de sua tia Agathe, que morre em 26 de junho de 1935. Para recuperar-se, Adorno, sua noiva Gretel Karplus e sua mãe viajam por três semanas a Hornberg, na Selva Negra.
- Em dezembro, Adorno encontra-se com Horkheimer em Paris e Amsterdam. Através de Ernst Krenek fica sabendo, ao final de dezembro, da trágica morte de Alban Berg.
- 1936 Publicação do estudo “Sobre o jazz” na *Zeitschrift für Sozialforschung*. Colaboração em uma monografia sobre Alban Berg compilada por Willi Reich. Horkheimer comunica a Adorno que o fará membro permanente do Institute of Social Research de Nova Iorque assim que tiver

terminado seu doutorado na Grã Bretanha. Começa a correspondência com Alfred Sohn-Rethel. Em novembro, Adorno encontra-se com Benjamin e Kracauer em Paris.

1937 Por encargo do Instituto, Adorno viaja a Paris e, a seguir, para a casa de seus pais em Frankfurt e, de lá, para a de Gretel Karplus em Berlim. Com ela embarca em uma viagem por Franconia. Adorno recebe uma permissão ilimitada de residência na Grã Bretanha e a extensão do prazo de seu passaporte alemão por cinco anos.

A convite de Horkheimer, no dia 19 de junho Adorno viaja por duas semanas à Nova Iorque. Em agosto encontra-se novamente com Benjamin, Sohn-Rethel e Kracauer em Paris e participa de dois congressos de filosofia. Publica-se em Viena o livro sobre Alban Berg editado por Willi Reich, com oito artigos escritos por Adorno.

Em agosto, Gretel Karplus chega a Londres provinda de Berlim. Gretel e Adorno contraem matrimônio no dia 8 setembro, no registro civil do distrito de Paddington. Max Horkheimer e o economista inglês Redvers Opie são suas testemunhas de casamento. Em outubro, Horkheimer comunica por carta a Adorno que poderá trabalhar nos EUA em um projeto sobre o rádio. Adorno e sua esposa preparam a partida para a América. Em meados de dezembro passam suas férias na costa de Ligúria e encontram-se com Walter Benjamin. Depois, encontram-se com seus pais em Bruxelas para se despedirem.

1938 Adorno e Gretel mudam-se para Nova Iorque para lá assumir um posto na *Radio Research Project*, dirigido pelo sociólogo Paul Lazarsfeld, de origem vienense. Ademais, Adorno passa a ser colaborador oficial do Institute of Social Research. Adorno e sua esposa ocupam uma moradia em Riverside Drive. O primeiro artigo escrito nos EUA, intitulado “Sobre o caráter do fetiche na música e a regressão do ouvir”, é publicado em *Zeitschrift für Sozialforschung*.

1939 Os pais de Adorno emigram da Alemanha para os EUA, permanecendo durante um tempo em Cuba. Sobrevém uma controvérsia entre Adorno

e Lazarsfeld por sua diferente concepção de trabalho na investigação em comum. Em maio, Adorno profere uma conferência sobre “Husserl e o problema do idealismo” no Departamento de Filosofia da Universidade de Columbia, que é publicado mais tarde em *The Journal of Philosophy*. Na *Zeitschrift für Sozialforschung* é publicado o artigo de Adorno intitulado “Fragmentos sobre Wagner”. Suspende-se o apoio financeiro para a parte musical do projeto de investigação sobre o rádio. Iniciam-se as conversas e discussões entre Horkheimer e Adorno que servirão de base para o livro sobre “lógica dialética” que pensam publicar juntos. Em julho/agosto, Adorno e Gretel passam suas férias no hotel “De Gregoire”, Bar Harbor, Maine.

1940 Depois da experiência negativa de Adorno no *Radio Research Project*, Horkheimer lhe confirma sua nomeação para um posto de colaborador *full-time* do Instituto. Entre outras coisas, terá que ocupar-se dos assuntos de redação da revista do Instituto. Ademais, Adorno trabalha num esboço de projeto sobre antissemitismo e num esquema para um estudo sobre “Aspectos culturais do nacional-socialismo”. Em setembro, Walter Benjamin suicida-se enquanto foge dos nazistas. A notícia é um forte golpe para Adorno e Gretel. Adorno publica, em 18 de outubro, na revista *Aufbau* a nota necrológica “Em memória de Benjamin”. Mais uma vez, Gretel e Adorno passam suas férias em Bar Harbor, no hotel “De Gregorie”.

1941 Adorno trabalha em sua obra *Filosofia da nova música*. Juntamente com sua esposa planejam mudar-se para Los Angeles, a fim de prosseguir com Horkheimer, que já reside lá, o trabalho em conjunto para o livro sobre a “lógica dialética”. Adorno publica seus artigos “Sobre a música popular” e “A sinfonia radiofônica”. Em agosto, Adorno e Gretel fazem suas últimas férias em Bar Harbor. Em novembro, mudam-se para Los Angeles e ocupam, a partir de dezembro, uma casa alugada na Kenter Avenue, Brentwood Hights. Adorno e Gretel compram um automóvel, ao qual colocam o nome de Baldchen [“prontinho”].

- 1942 No começo do ano, Horkheimer e Adorno começam a trabalhar mais intensamente na redação do livro que receberá mais tarde o título de *Dialética do Esclarecimento*. Adorno e Hanns Eisler trabalham juntos para levar a cabo o projeto sobre música e cinema. Adorno publica na revista *Aufbau* um chamamento para se realizar doações, intitulado “Para Ernst Bloch”. Ademais, é publicado também em *Aufbau* o artigo “Sonhos na América. Três protocolos” [*Träume in Amerika. Drei Protokolle*]. Em Los Angeles, mantém numerosos contatos importantes com emigrantes e personalidades da *society*, hollywoodense, como Berthold e Salka Viertel, William e Charlotte Dieterle, Max Reinhardt, Alexander Granach, Fritz Lang e Lilly Latté. Adorno conhece a Renée Nell, com a qual tem, em seguida, um desditado relacionamento amoroso.
- 1943 Adorno e sua esposa obtêm o *Certificate of naturalization*. Adorno realiza análises de conteúdo de discursos de agitadores antissemitas. Começa a assessoria filosófico-musical de Adorno a Thomas Mann para sua novela *Doctor Faustus*. Mantém contato epistolar periódico com seus pais. Em julho, visita-os em Nova Iorque. Colabora com o Berkeley Public Opinion Study Group, com o qual desenvolve o “Projeto sobre a natureza e extensão do antissemitismo”, o que resultará mais tarde no trabalho intitulado *A personalidade autoritária*. Conhece a atriz de cinema Luli Deste (condessa de Goerz, de solteira baronesa Bodenhausen).
- 1944 Adorno dedica muito tempo ao livro *O cinema e a música*, que escreve juntamente com Hanns Eisler. *Fragmentos filosóficos*, escrito juntamente com Horkheimer, é publicado em edição multicopiada, com uma dedicatória a Fritz Pollock por motivo de seus 50 anos. O American Jewish Committee (AJC) aprova o financiamento do projeto de investigação sobre antissemitismo. Relacionamento com Charlotte Alexander.
- 1945 Em fevereiro, ao celebrar-se os 50 anos de Horkheimer, Adorno entrega-lhe a primeira parte de seu futuro livro *Minima moralia*. Em

agosto celebra junto com Thomas Mann, Hanns Eisler e alguns membros do Instituto uma *Victory Party*. Em *Kenyon Review* é publicado “Uma crítica social à música radiofônica” e “Tese sobre a arte e a religião na atualidade”.

- 1946 Em 8 de julho falece o pai de Adorno por consequência de um ataque cerebral. Razões de saúde impedem que Adorno viaje a Nova Iorque para os funerais. Leo Löwenthal pronuncia o discurso fúnebre. Em setembro, Adorno vai à Nova Iorque visitar a sua mãe. Adorno sofre de úlcera gástrica, além de problemas cardíacos, e deve ser operado das amídalas.
- 1947 Publica-se *Dialética do Esclarecimento* pela editora Querido, de Amsterdam. Adorno trabalha na conclusão do estudo sobre *A personalidade autoritária*. Sob a exclusiva autoria de Hanns Eisler, publica-se *O cinema e a música*, um estudo que Adorno e Eisler tinham concluído juntos, três anos antes. Em agosto/setembro, Adorno e Gretel passam suas férias em Tahoma Lake Tahoe, no estabelecimento “Tahoma Cedars Lodge”. Seu editor Paul Siebeck comunica-lhe que seu livro sobre Kierkegaard ainda não tem se esgotado e que se vendeu também durante o regime do Terceiro Reich. Adorno lhe propõe publicar *Filosofia da nova música*.
- 1948 Adorno ensina musicologia no College La Habra e dá aulas no Instituto Psicanalítico de Los Angeles. Em seu escrito *As origens do Doutor Faustus*, Thomas Mann reconhece a colaboração de Adorno na novela homônima. Adorno conclui mais duas partes de seu volume de aforismos.
- 1949 *Filosofia da nova música*. Adorno trabalha sob pressão na revisão final da versão para a editora de *A personalidade autoritária*. Depois de quinze anos distante, ao final do ano retorna pela primeira vez a Alemanha para ensinar na universidade de Frankfurt como suplente de Max Horkheimer. Passando por Paris, chega a Frankfurt em outubro para assumir suas obrigações como professor extraordinário. Hans-

Geor Gadamer, que está disposto a aceitar o convite de ocupar uma cátedra de Heidelberg, deseja que Adorno seja seu sucessor em Frankfurt. Adorno mantém correspondência com Helene Berg sobre a orquestração das partes que faltam de *Lulú*. Na revista *Neue Rundschau* é publicada a nota necrológica em memória de Hermann Grab. Em suas cartas e em manifestações públicas, Adorno queixa-se sobre o fictício da democracia alemã, enquanto, pelo contrário, elogia a intensidade das discussões que ocorrem no âmbito dos seminários da universidade.

1950 É publicado em Nova Iorque a série *Estudos sobre o preconceito*, dentro da qual publica-se também *A personalidade autoritária*. Adorno participa dos *Estudos de Darmstadt sobre a comuna* e nos trabalhos preliminares para um estudo sobre a relação dos alemães com seu passado (*Experimento de grupos*). Junto com Horkheimer empenha-se com mais vigor na reconstrução do Instituto de Investigação Social em Frankfurt. Na revista *Frankfurter Hefte* é publicado o artigo “*Ressurreição da cultura na Alemanha?*”. Adorno edita *Infância em Berlim por volta de 1900*, de Walter Benjamin. Participa como docente nos Cursos de Verão para a Nova Música em Kranichstein, perto de Darmstadt. Em outubro, passa suas férias em Amorbach. Inicia-se a amizade com Jutta Burger e com a escritora Maria Luise Kaschnitz.

1951 Sua obra *Minima moralia* é publicada na editora Suhrkamp. Adorno recebe autorização de Stefan Benjamin para publicar os escritos de seu pai. Em outubro, Adorno viaja por um breve período a Beverly Hills, Califórnia, a fim de participar da inauguração da *Psychiatric Foundation*, dirigida por Frederick Hacker. Logo após o retorno, profere a conferência de abertura no primeiro Congresso alemão para A Investigação sobre a Opinião. Esta conferência intitula-se “Sobre a posição atual da investigação social empírica na Alemanha”. Na revista *Merkur* é publicado seu artigo “Em defesa de Bach contra seus admiradores” [“Bach gegen seine Liebhaber verteidigt”].

- 1952 *Ensaio sobre Wagner*. Em 23 de fevereiro morre em Nova Iorque a mãe de Adorno, em cujos funerais também não pode participar devido a compromissos de trabalhos inadiáveis em Frankfurt. Na revista *Psyche* é publicado “Sobre a relação entre psicanálise e teoria social” [“Zum Verhältnis von Psychoanalyse und Gesellschaftstheorie”]. A partir de outubro, Adorno exerce nos EUA de *Research Director* na Hacker Foundation e dedica-se a estudos analíticos do conteúdos dos horóscopos diários e de séries televisivas.
- 1952 Após conflitos com Hacker, Adorno renuncia ao seu posto e regressa em agosto para Alemanha. *Minima Moralia* suscita reações preponderantemente positivas. Adorno é nomeado professor titular extraordinário de filosofia e sociologia na universidade de Frankfurt. Publicam-se numerosos ensaios como, por exemplo, “Anotações sobre Kafka”, “Televisão como ideologia” [“Fernsehen als Ideologie”], “Moda sem tempo. A propósito do jazz” [“Zeitlose Mode. Zum Jazz”]. Pelo final do ano, encontra-se com Arnold Gehlen e inicia um contato epistolar regular com ele.
- 1954 Como diretor suplente do Instituto de Investigação Social assume cada vez mais a responsabilidade principal pelos projetos de investigação em curso e mantém estreitos contatos com os sociólogos alemães de primeira linha. Em julho dá aulas com Eduard Steuermann e Rudolf Kolsch nos Cursos Internacionais de Verão para a Nova Música, em Kranichstein, perto de Darmstadt. Em agosto passa suas férias em Locarno. Na XII Jornada dos Sociólogos Alemães fala do conceito de ideologia. É condecorado com a Medalla Schönberg. Na *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* é publicado seu artigo “Introdução à doutrina sobre a ideologia” [“Beitrag zur Ideologielehre”] e, na revista literária *Akzente*, publica-se “Forma e conteúdo da novela contemporânea” [“Form und Inhalt des zeitgenössischen Romans”].
- 1955 Publica-se *Prismas. Crítica cultural e sociedade* [*Prismen. Kulturkritik und Gesellschaft*]. Após expirar a validade do seu passaporte estadunidense, Adorno adota a cidadania alemã, que havia perdido

com sua emigração aos EUA (1938). Na série de livros publicados pelo Instituto de Investigação Social, da qual Adorno é coeditor, aparecem os trabalhos *Experimento de grupos* e *Clima de empresa*. No dia 12 de fevereiro é publicado *Frankfurter Allgemeine Zeitung* a homenagem biográfica de Adorno a Horkheimer, ao completar este último seus 60 anos. Nos Colóquios de Darmstadt, Adorno fala sobre “Teatro, ópera, burguesia” [“Theater Oper Bürgertum”]. Em companhia de sua esposa e com a colaboração de Friedrich Podzus, Adorno publica a edição, em dois volumes, dos *Escritos [Schriften]*, de Walter Benjamin. Na primavera, Adorno e sua esposa realizam uma viagem de carro em direção ao sul da Alemanha. Depois, permanecem por uns dias na Itália. Em julho/agosto passam suas férias no hotel “Waldhaus”, em Sils Maria, onde Adorno fica sabendo do falecimento de Thomas Mann. Encontro com Alfred Andersch e começo da troca de correspondência entre ambos.

1956 Publicam-se suas obras *Dissonâncias: música em um mundo dirigido* e *Sobre a metacrítica da teoria do conhecimento*, assim como *Estudos sobre Husserl e as antinomias fenomenológicas [Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien]*. Em abril, Adorno se encontra em Viena com Helene Berg. Na revista *Texte und Zeichen* publica-se “A ferida Heine” [“Die Wunde Heine”]. Após proferir conferências nos Cursos de Verão de Darmstadt, Adorno passa suas férias em Sils Maria, em companhia de sua esposa. Depois de muito tempo, reencontram-se novamente em Frankfurt Adorno e Kracauer. Ademais, dá-se um intenso intercâmbio epistolar com Gershom Scholem.

1957 *Aspectos da filosofia de Hegel [Aspekte der Hegelschen Philosophie]*. Adorno passa a ser titular da cátedra de filosofia e sociologia. Na revista *Jahrbuch für Amerikastudien* é publicado o artigo “Sob o signo dos astros” [“The Stars Down to Earth: The Los Angeles Times Astrology Column”]. Na revista *Akzente* aparece o “Discurso sobre lírica e sociedade”. Polêmica com Peter Hofstätter sobre o estudo *Experimento de grupos*. Depois de quatorze anos, realiza-se um

reencontro com Soma Morgenstern assim como com Marianne Hoppe e Carl Dreyfus. Adorno passa a festa de Pentecostes em Viena e as férias em Sils Maria. Em outubro viaja a Berlim, onde tem um novo encontro com Marianne Hoppe.

1958 Publica-se o primeiro volume de *Notas de literatura*. Adorno assume o cargo de Diretor do Instituto de Investigação Social. Durante uma turnê de palestras em Viena, na primavera desse ano, Adorno assiste pela primeira vez *Fim de partida*, de Samuel Beckett, a quem mais tarde conhecerá pessoalmente em Paris. A convite da *Faculté des lettres et sciences humaines*, Adorno profere, em novembro, três conferências em Paris. Publica no *Frankfurter Allgemeine Zeitung* o artigo “Rabiscado em *Jeu de Paume*” [“Im Jeu de Paume gekritzelt”]. Conhece Carla Henius. Adorno sofre continuamente de insônia. Em abril passa um tempo na Borgonha junto com Gretel. Passa a Páscoa em Viena e as férias de verão em Sils Maria.

1959 *Figuras sonoras. Escritos musicais I [Klangfiguren. Musikalische Schriften I]*. Adorno recebe o “Prêmio Berlim da crítica” e o “Prêmio dos críticos literários alemães”. Na XIV Jornada dos Sociólogos Alemães, realizada em maio em Berlim, profere uma conferência sobre “Teoria da pseudocultura”. Em outubro fala sobre a nova música na exposição internacional de artes plásticas contemporâneas *Documenta*, de Kassel. No Colóquio de Baden-Baden fala sobre a arte e sobre a arte moderna. No outono pronuncia uma conferência perante o Conselho de Cooperação cristão-judeu, sobre o tema “Que significa elaborar o passado?”. A rádio de Hesse emite as teses de Adorno sobre “A democratização das universidades alemãs”. Em 9 de abril é publicado em *Frankfurter Allgemeine Zeitung* o artigo “Agradecimento a Peter Suhrkamp” [“Dank an Peter Suhrkamp”]. Conferência por ocasião das Semanas Universitárias de Hesse para a Formação Contínua em Ciências sobre o Estado. No verão, passa novamente uma temporada em Sils Maria, no “Waldhaus”. Não chega a realizar-se o encontro com Paul Celan em Engadina, planejado por iniciativa do cientista da

literatura Peter Szond. Encontro com Ingeborg Bachmann durante a estadia desta como docente de poética na universidade de Frankfurt.

1960 *Mahler. Uma fisionomia musical.* Adorno pronuncia em Viena uma conferência comemorativa pela celebração dos 100 anos de nascimento de Gustav Mahler. Mantém contatos epistolares e pessoais com Paul Celan. Na revista *Neue Deutsche Hefie* é publicado o artigo “Grande música de Bloch” [“Grosse Blochmusik”]. Em abril, passa duas semanas no “Brenner's Parkhotel”, de Baden-Baden, onde recebe a visita de Alexander Mitscherlich para falar sobre a relação entre o Instituto de Investigação Social e o futuro Instituto Sigmund Freud. Novas conferências nas Semanas universitárias de Hesse, em Bad Homburg (“Cultura e administração” [“Kultur und Verwaltung”]). No verão, Adorno e sua esposa passam novamente uma temporada em Sils Maria, no hotel “Waldhaus”.

1961 *Notas de literatura II.* Em março, Adorno profere três conferências no Collège de France. Na continuação, cumpre compromissos de conferências na Itália (Roma, Palermo, Perugia, etc.). No verão, profere uma conferência nos Cursos Internacionais de verão para a nova música, intitulada “Para uma música informal” [“Vers une musique informelle”], ocasião em que defende a renovação do projeto de uma música atonal livre.

O debate entre Adorno e Karl Popper sobre a “lógica das ciências sociais” desencadeia a chamada “disputa do positivismo” (Positivismusstreit). Em uma noite de conferências organizada pela editora Suhrkamp, Adorno fala sobre “Intento de entender o *Fim de partida*”.

1962 *Introdução à sociologia da música. Doze lições teóricas.* Em janeiro, tem lugar o diálogo radiofônico entre Adorno e Elias Canetti. Em março, Adorno profere a conferência de abertura em uma exposição dedicada a Thomas Mann. Em outubro fala sobre “Progresso” no VI Congresso de Filosofia em Münster. Em abril faz férias em Baden-Baden y, no

verão, em Sils Maria, onde se encontra, entre outros, com Hermann Hesse e sua esposa. Encontro em Frankfurt com Kracauer e Dreyfus. Começo da amizade com Alexander Kluge.

- 1963 *Três estudos sobre Hegel [Drei Studien zu Hegel]; Intervenções. Nove modelos de crítica [Eingriff. Neun kritische Modelle]; Quasi uma fantasia.* A editora Deutscher Taschenbuch Verlag publica o volume *Prismas* com uma grande tiragem. Adorno é eleito presidente da Sociedade Alemã de Sociologia. Por ocasião da celebração de seus 60 anos recebe a placa Goethe da cidade de Frankfurt. Em junho passa alguns dias em Viena e, entre outras coisas, profere uma conferência no VI Colóquio Europeu sobre o museu no século XX; em Berlim fala sobre Hölderlin. Férias em abril em Baden-Baden, no verão em Sils Maria e em outubro na Toscana.
- 1964 *Momentos musicais, A ideologia como linguagem: o jargão da autenticidade.* Em sua função de presidente da Sociedade Alemã de Sociologia, Adorno organiza e abre a XV Jornada dos Sociólogos Alemães com o tema “Weber e a sociologia hoje”. Para alegria de Adorno, Jürgen Habermas é nomeado professor de filosofia e sociologia como sucessor de Max Horkheimer. Em maio, Adorno se encontra com Ernst Bloch em um colóquio radiofônico sobre o tema “Algo falta... Sobre as contradições do sonho utópico”. No congresso sobre Hegel que aconteceu em outubro, na cidade de Salzburg, Adorno profere a conferência principal. Em várias conferências da editora Suhrkamp lê trechos de *A ideologia como linguagem: o jargão da autenticidade*. No periódico *Süddeutsche Zeitung* comenta a gravação completa das nove sinfonias sob a direção de René Leibowitz, com o título: “Beethoven. No espírito da modernidade” [Beethoven. Im Geiste der Moderne]. No mesmo periódico é publicada a nota necrológica de Adorno “Por ocasião da morte de Eduard Steuermann” [“Zum Tode Eduard Steuer-manns”]. Férias de verão em Sils Maria.
- 1965 *Notas de literatura III.* Em fevereiro tem lugar uma disputa radiofônica entre Arnold Gehlen e Adorno, sobre o tema “é a sociologia uma

ciência do homem?”. A felicitação de Adorno a Horkheimer pela passagem de seu 70º aniversário aparece em forma de carta aberta no semanário *Die Zeit*. Adorno visita a Horkheimer em sua casa em Montagna, na Suíça. Em maio, Adorno profere conferências em Paris e na ocasião se encontra mais uma vez com Samuel Beckett. Conferência em Berlim sobre o conceito de sociedade. Férias em Baden-Baden e Sils Maria. Adorno queixa-se com frequência de dores na cabeça e moléstias no pescoço.

- 1966 *Dialética negativa*. Adorno edita com Gershom Scholem as cartas de Walter Benjamin, em dois volumes. Em maio profere, em Bruxelas, conferências sobre sociologia da música. Na primavera, Adorno participa de uma mesa redonda sobre o tema “Ópera de *stagione* ou de conjunto”, realizada no Palácio Palffy, em Viena. Cumpre numerosas obrigações como presidente da Sociedade Alemã de Sociologia. No periódico *Süddeutsche Zeitung* são publicados os artigos “Amorbach” e “Desde Sils Maria”. Adorno manifesta seu ceticismo sobre a grande coligação dos partidos Socialdemocrata (SPD) e Democrata/Cristão e Social-cristão (CDU/CSU). Pela última vez passa suas férias de verão no “Waldhaus”, em Sils Maria. Em outubro realiza uma viagem pela Itália, que o leva a Roma, Nápoles e Palermo, entre outros lugares.
- 1967 *Sem imagem diretiva [Ohne Leitbild] Parva aesthetica*. Controvérsia com Rolf Hochhuth. É publicada a segunda edição de *Dialética negativa*. Adorno profere duas conferências na Academia de Artes de Berlim: “Sobre algumas relações entre música e pintura” [“Über einige Relationen zwischen Musik und Malerei”] e “A arte e as artes” [“Die Kunst und die Künste”]. Por ocasião da celebração dos 70 anos de Gershom Scholem, é publicada em dezembro, no *Neue Zürcher Zeitung* a homenagem, intitulada: “Uma saudação a Gershom Scholem” [“Grug an Gershom Scholem”]. Em abril, Adorno viaja novamente a Viena, onde fala sobre temas atuais, como “Radicalismo de direitas” [“Rechtsradikalismus”] e “Tabus sexuais e conflitos sociais” [“Sexualtabus und soziale Konflikte”]. Em julho ocorre pela primeira vez um distúrbio protagonizado por grupos do movimento estudantil

durante uma conferência de Adorno na Universidade Livre de Berlim. Férias de verão em Crans, Suíça.

1968 *Alban Berg. O maestro da transição ínfima. Também Rudolf Borchardt: poemas seletos [Rudolf Borchardt: Ausgewählte Gedichte]*, selecionados e introduzidos por Theodor W. Adorno. É publicada *Introdução à sociologia da música* na série “rowolts deutsche enzyklopädie”, em uma edição de 18.000 exemplares. Aumentam os enfrentamentos com os estudantes radicais. Em janeiro, Adorno profere uma conferência sobre estética em Paris, e se encontra com Samuel Beckett. Em fevereiro participa de uma discussão televisiva sobre a obra de Beckett em Colônia. Depois, em Zúrich, profere uma conferência sobre o poeta lírico Rudolf Borchardt, que edita os Poemas selecionados na série “Bibliothek Suhrkamp”. Participa de um ato do comitê de ação “Democracia em emergência”, também televisionado. Em novembro profere conferências em Viena e Graz. Passa suas férias de primavera em Baden-Baden e as de verão em Zermatt.

1969 *Modelos críticos 2. Também, A disputa do positivismo na sociologia alemã. [Der Positivismusstreit in der deutschen Soziokgie]*. Na editora S. Fischer aparece uma nova edição de *Dialética do Esclarecimento*. Na série “rowohlts deutsche enzyklopädie”, é publicado “Pontos nevrálgicos da nova música [*Nervenzpunkte der Neuen*]. Na primeira metade do mês de abril, Adorno passa alguns dias de descanso no “Brenner’s Parkhotel”, de Baden-Baden. Trabalha com todas as suas forças em sua *Teoria estética*. Em janeiro, faz desalojar pela polícia o Instituto de Investigação Social, ocupado por setores do movimento estudantil. Em abril, suas aulas na Universidade são violentamente interrompidas por estudantes. Conferência na Radio Livre de Berlim sobre o tema “Resignação” [*Resignation*].

Enfrentamentos com Herbert Marcuse sobre o seu modo de proceder perante o ativismo do movimento estudantil. Anotações sobre a relação entre teoria y práxis. Em 6 de agosto, enquanto passava suas férias em

Zermatt, Adorno falece no hospital de Visp vítima de um infarto cardíaco.

1970 Em edição póstuma aparece *Teoria Estética*, editada por Gretel Adorno e Rolf Tiedemann. Além do mais, é publicada *Educação para a emancipação [Erziehung zur Mündigkeit. Vorträge und Gespräche mit Helmut Becker 1959-1969]*.

ANEXO B – Círculo hermenêutico descrito por Juan Luís Segundo

[Extrato selecionado, com citações diretas de: SEGUNDO, Juan Luis. *Libertação da teologia*. São Paulo: Loyola, 1978, p.12-40].

Momentos do círculo hermenêutico	Os momentos do círculo hermenêutico em quatro autores, conforme Juan Luís Segundo			
	Harvey Cox	Karl Marx	Max Weber	James Cone
<p>1) “Nossa maneira de experimentar a realidade, que nos leva a suspeita ideológica” (p. 12).</p> <p>Para Mannheim: este ponto “supõe um compromisso de mudar o mundo” (p. 22). Para Mannheim: “um modo especial de experimentar e valorizar a realidade em geral. Trata-se de uma experiência crítica, diria mesmo crítica por definição, pelo menos se for para ser o começo de um círculo hermenêutico” (p. 12).</p>	<p>“Está interessado em estudar a diferença existente entre a antiga maneira de solucionar os problemas apelando aos mais altos valores humanos, e a nova maneira, própria da tecnópolis, baseada na tecnologia, na eficácia, ou seja, em fim de contas, em critérios pragmáticos” (p. 13).</p>	<p>“O materialismo histórico nos ensina duas coisas: primeiro, que a superestrutura teórica e prática depende inconscientemente, porém em grande medida, da estrutura econômica da sociedade; e segundo, que ainda que seja impossível esperar uma profunda mudança da superestrutura se não se modificar a estrutura econômica, as mudanças ideológicas são, contudo, não apenas possíveis, senão também decisivas para que a classe operária se torne consciente de seus próprios interesses e possibilidades” (p. 19).</p>	<p>Weber “sustenta que a superestrutura religiosa não está conectada apenas pela lógica com as atitudes econômicas” (p. 27).</p>	<p>a) a teologia “é o estudo racional do ser de Deus no mundo, à luz da situação existencial da <i>comunidade oprimida</i>, relacionando as forças da libertação com a essência do evangelho, que é Jesus Cristo” (p. 32). b) “No momento da libertação, não há <i>verdades universais; a única verdade é a da libertação mesma, verdade que os oprimidos definem, por si mesmos</i>, na luta da libertação” (p. 33).</p>
<p>2) “A aplicação da suspeita ideológica a toda a superestrutura ideológica em geral e à teologia em particular” (p. 12);</p>	<p>“A secularização e a urbanização fornecem uma base ideológica para interpretar de maneira nova e hipoteticamente mais justa a realidade, mesmo a realidade teológica” (p. 13).</p>	<p>“a) que cada forma religiosa tem um lugar específico na superestrutura ideológica de uma determinada época; b) que as atuais formas religiosas, mesmo as que são aceitas pela classe oprimida, vêm de uma experiência vital feita pelas</p>	<p>Intenção de Weber: ““verificar se, e em que medida, participaram as influências religiosas <i>da moldagem qualitativa e da expressão quantitativa</i>’ do espírito capitalista” (p.</p>	<p>“A base da exploração não está [para Cone] na diferença econômica que constitui as classes sociais, e sim, na diferença racial, enraizada muito mais profundamente na psicologia humana” (p. 34).</p>

		<p>classes dominantes; c) que a descoberta desta conexão ajuda as forças revolucionárias do proletariado” (p. 21). “A religião, posta sob a suspeita ideológica, aparece, por uma parte, como uma determinada interpretação das Escrituras imposta pelas classes dominantes para manter sua exploração [...]; e, por outra parte, como uma possibilidade aberta para o proletariado fazer da religião, por meio de uma nova e mais fiel interpretação das Escrituras, uma arma para a luta de classes” (p. 21).</p>	28).	<p>Para Cone, “a teologia é somente uma das formas de superestrutura total que desemboca no Estado. [...] Um Deus sem cor não tem cabimento na teologia negra, ante <i>uma</i> sociedade <i>onde os homens sofrem precisamente por sua cor</i>” (p. 35).</p>
<p>3) “Uma nova maneira de experimentar a realidade teológica que nos leva à suspeita exegética, isto é, à suspeita de que a interpretação bíblica corrente não toma em consideração certos dados importantes” (p. 12).</p> <p>Para Mannheim: este ponto “supõe um compromisso de mudar o mundo” (p. 22). Para Mannheim: supõe “uma experiência valorativa concreta da teologia, um ato de vontade por</p>	<p>“Pode o Evangelho responder a perguntas não feitas pelo homem pragmático? Ou, em outras palavras, pode responder a perguntas nas quais a preocupação última esteja ausente?” (p. 14). Cox rompe o círculo hermenêutico! O teólogo não dá continuidade às perguntas decisivas que levaria à suspeita exegética e da interpretação bíblica corrente.</p>	<p>Marx, aqui, rompe com o círculo: “Marx, contra seus princípios, em lugar de estudar possibilidades particulares, concretas e históricas da religião e da teologia, toma o caminho mais fácil de desqualificar o religioso em geral, tomando-o como um monólito autônomo e a-histórico!” (p. 21). Marx “parece não ter suspeitado jamais que a ideologia pode ter deformado a mente dos teólogos que interpretam as Escrituras, fazendo-os interpretá-las inconscientemente no sentido favorável aos interesses das classes dominantes” (p. 22).</p>	<p>“Não interessa a Weber uma teologia mais rica e mais verdadeira [...]. A Weber interessa unicamente estabelecer, no altar de um conhecimento o mais possível universal, uma comparação entre a influência de diversas ideias religiosas sobre diversas atitudes econômicas. Isto é tudo. Sem compromisso”.</p>	<p>Para Cone, “a maneira de trabalhar dos teólogos negros há de ser tal que destrua a influência corruptora do pensamento branco... construindo a teologia a partir de fontes e de uma norma apropriada à comunidade negra” (p. 37). Para Cone, “o povo negro está farto de ouvir falar acerca de Deus. Quer também saber o que Deus tem a dizer acerca da condição negra” (p. 39). Para Cone, “a norma da teologia negra deve tomar a</p>

<p>parte do teólogo com respeito a sua teologia e uma direção para tratar os novos problemas provenientes desse ato de vontade” (p. 22).</p>				<p>sério duas realidades, que de fato, são dois aspectos de uma única realidade: a libertação do povo negro e revelação de Jesus Cristo” (p. 40).</p>
<p>4) “Nova hermenêutica, isto é, o novo modo de interpretar a fonte de nossa fé, que é a Escritura, com os novos elementos à nossa disposição” (p. 12).</p>	<p>“Cox não tem a intenção de fazer uma nova interpretação – pragmática – da Bíblia, para continuar dialogando com o homem da cidade secular” (p. 15).</p>		<p>Weber não dá o passo entre o terceiro e o quarto círculo.</p>	<p>Cone chega ao quarto ponto do círculo hermenêutico: “se lermos corretamente o Novo Testamento, a ressurreição de Cristo significa que o Senhor também hoje está presente em meio às sociedades, levando a cabo a libertação dos oprimidos. [...]. Como teólogo negro, me interessa saber o que a revelação de Deus significa aqui e agora, enquanto a comunidade negra participa da luta pela libertação” (p. 40).</p>