

[TRADUÇÃO]

MARTIN SAAR¹

FILOSOFIA EM (E CONTRA) SEU TEMPO

Traduzido do original alemão² por

FELIPE MORALLES E MORAES³
(UFSC, Brasil)

ABSTRACT:

It is not evident in what sense philosophy relates to its own time and present. From the history of philosophical thought, several models have been suggested, ranging from a strong reliance on tradition to the wholesale rejection of the present and demand for a 'philosophy of the future', from the suspicion that philosophy is nothing else than one ideology among others to the demand that philosophy should engage in the struggles and conflicts of its time in order to prepare for a better future. The essay presents an assessment and problematization of these approaches and argues for a point of view that starts from philosophy's precarious, ambivalent and contingent relation to its time and contemporaneity. Neither wholly autonomous from nor entirely subjected to its own time, philosophy can inhabit a shifting position from which critique and resistance are possible even if not ultimately guaranteed.

Keywords: Actuality; Critical Theory; Historiography (of philosophy); Tradition; Time.

RESUMO:

Nada claro é o sentido em que a filosofia se relaciona com seu próprio tempo e seu próprio presente. Da perspectiva da história do pensamento filosófico, vários modelos foram sugeridos, desde uma forte confiança na tradição, até a rejeição completa do presente e a demanda por uma "filosofia do futuro"; desde a suspeita de que a filosofia nada mais é do que uma ideologia entre outras, até a exigência de que ela se engaje nas lutas e conflitos de seu tempo a fim de se preparar para um futuro melhor. Este ensaio apresenta uma análise e uma problematização dessas abordagens e defende um ponto de vista que parte da relação precária, ambivalente e contingente da filosofia com seu tempo e sua contemporaneidade. Nem totalmente autônoma, nem inteiramente submetida ao seu próprio tempo, a filosofia pode ocupar uma posição instável na qual crítica e resistência são possíveis, mesmo que não garantidas derradeiramente.

Palavras-chave: Atualidade; Teoria crítica; Historiografia (da filosofia); Tradição; Tempo.

Introdução

Em uma interessante expressão idiomática, desvaloriza-se algo quando se diz que "decaiu no tempo" ou "não cabe mais nos dias atuais". Essa é uma imagem interessante, que geralmente traz consigo uma ideia de superação ou obsolescência, de lentidão ou passado longínquo, como se essa coisa ou essa pessoa tivessem tido seu tempo e com ele se esgotado.

Também a filosofia, enquanto disciplina, atividade cultural, profissão e gênero literário, é frequentemente objeto desse tipo de veredicto; e isso não é inteiramente incompreensível, tendo em vista suas tradições muitas vezes estranhamente disciplinadas e sua fixação a um cânone aparentemente inabalável. Sobretudo as ritualizações (por exemplo, em palestras ou em aulas inaugurais) despertam frequentemente a impressão de obsolescência ou de decaimento no tempo da filosofia acadêmica.

Entretanto, essa visão um tanto externa da filosofia toca um problema filosófico interno: sua autocompreensão. Afinal, ela deve e quer ir e pensar com seu tempo, como sugere a acusação de que não o faz? O que significa pensar ou filosofar em seu tempo? Como a filosofia ou a práxis filosofante se coloca em relação a sua história, que é seu pano de fundo e condição de possibilidade? Essas perguntas não parecem ser facilmente respondidas com meios filosóficos. A seguir, devo transmitir uma impressão de como se poderia abordar o problema da relação da filosofia com seu tempo – na forma de uma reflexão metodológica ou, mais abstratamente, de uma metarreflexão sobre o caráter temporal da filosofia, notadamente, sobre sua circunscrição no tempo, por um lado, e sua distância do presente, por outro lado.

Começo com a ideia pretensiosa de que a filosofia contemporânea adere ao seu passado em um relacionamento específico e formador de identidade, o “hoje” dela resultaria de seu “ontem”; esclareço essa ideia em uma variante positiva e outra negativa (1). Contrasto isso com a ideia de uma distância necessária do pensamento em relação a sua história, na qual somente o que não se encaixa no tempo aparece como algo específico (2). Proponho que ambas atitudes, em suas formas unilaterais – de uma obrigação à conformidade absoluta com o tempo, em uma relação constitutiva com o passado, e de uma insistência na desconformidade com o tempo, com vistas ao futuro – são tão significativas quanto problemáticas; e que há uma possibilidade, por certo algo instável, de não prender a filosofia (ou o pensamento) programaticamente nem a uma, nem a outra as atitudes, mas sim lhe atribuir a procura e a determinação dessa relação, a cada vez de modo renovado, a partir do presente (3).

Pensar “à altura do tempo”: tradição e ideologia

O que poderia ser “filosofia hoje” ou uma filosofia que não é “de ontem”? Se observamos o que filósofas e filósofos fazem de fato, no ensino, na pesquisa, nas divulgações populares, então vemos a filosofia, em primeiro plano, no contexto de outras filosofias, na

continuação, na transmissão delas, e também na apropriação crítica, em discussões e críticas, mas sempre se referindo a outros textos (mais antigos) e seus temas, conceitos, soluções ou questões em aberto, pontos cegos e omissões. Eles escrevem textos com títulos ou subtítulos como “filosofia política segundo X”, “a atualidade de Y” ou “Z e nós”. Realizam seminários sobre textos clássicos, sobre figuras canônicas esquecidas e a serem de novo descobertas, sobre debates relevantes e épocas turbulentas; não por todas essas coisas em si mesmas, é claro, mas sim com a intenção de contribuir para o pensamento atual, que concebem como marcado por aquele do passado – entendido como passado do pensamento e de seu próprio pensamento.⁴

Poderia ser dito que essa referência ao passado situa o pensamento do presente justamente na medida em que lhe opõe algo: o pensamento de hoje é aquele que se relaciona com o anterior, mas da perspectiva de hoje, de um ponto de vista atual, que apenas foi tornado possível pelas realizações do passado (e suas imagens mentais, conceitos e teoremas). A metáfora famosa de que estaríamos sentados “nos ombros de gigantes”, que Robert Merton rastreou até o século XII (sendo a variante mais famosa a de Newton), é a versão modesta da transformação desconcertante da história em “calvário do espírito” por Hegel, que sugere que o passado precisa também efetivamente ter passado, estar morto em certo sentido, para que nele se deixe erguer um presente.⁵

Com uma palavra um tanto antiquada, pode-se compreender essa relação consigo mesmo como algo que está historicamente conectado, como a consciência da *tradição*. Esta designa um saber de que meios, formas e imagens, com os quais se pensa, foram antes transmitidos; e seria absurdo negá-lo à filosofia. Qualquer pessoa que chama hoje algo de “político” ou de “lógico”, fala com e segundo Aristóteles; que diz algo sobre o “Estado”, fala com e segundo Maquiavel, independente de o saber, querer, ou aprovar. O continente do pensável hoje é sempre uma função, um resultado da história do pensamento que conduz a esse ponto onde hoje estamos. O rastrear e o seguir essas linhas – por exemplo, do modernismo tardio de volta ao século XIX, da crítica à metafísica de volta à metafísica e à teologia, da ratio cientificista de volta às origens míticas –, e o produzir essas continuidades e conexões fazem parte do cotidiano de uma filosofia consciente da historicidade, que se sabe condicionada e possibilitada por suas formas precursoras.⁶

Entender-se como parte de um processo de recepções e influências é uma posição realista sobre o próprio fazer, que coloca esse fazer de hoje em uma perspectiva que permite uma visão panorâmica de que o presente foi extraído como forma última e mais madura do

passado ou do precedente. A consciência da tradição, da contextualidade e das condições do próprio pensamento é, portanto, uma versão particularmente forte de um pensar de hoje no contexto e no espaço de ontem, sem a ilusão de completa autonomia ou liberdade, senão na diferença em relação àquilo que o possibilita. Esse pensar em face do passado não é um recitar, mas sim um pensar em vias já existentes, em cursos predelineados. Uma consciência da tradição, ou da história dos efeitos, permite que o pensamento seja entendido como um pensamento em seu próprio tempo – que é entendido, nessa variante, ou nessa autoconsciência, como polo de uma continuidade, como tempo com um tempo anterior, que faz a atualidade ser o que ela é. O próprio tempo da filosofia é entendido como por si mesmo temporalizado, como algo que vem dar prosseguimento; o pensamento, correspondentemente, como algo que pensa sobre e depois de algo diverso. Isso não desvaloriza a filosofia contemporânea, pelo contrário, valoriza-a enormemente como algo que cria sequência e extrai consequências.⁷

A imagem famosa de Hegel da coruja de Minerva, que alça “voo apenas quando as sombras da noite começam a cair”, parece modesta à primeira vista. No entanto, o “apenas” aqui não é um “meramente”, mas sim estritamente temporal. É expressão de uma figura do pensamento extremamente exigente, que atribui ao pensar um reagir a tudo que era antes e que, portanto, literalmente soleva o pensar do presente: pensar à altura do tempo significa aqui poder pensar com a utilização de todos os recursos precedentes e com atenção a todas as realizações e erros do passado, como ninguém havia feito antes.⁸

Pelo menos nesse ponto, em vista da versão “idealista”, no sentido terminológico, da ideia de pensar no seu próprio tempo, surgem dúvidas por certo; e não é somente a imodéstia dessa atitude e a clara insinuação de um progresso infinito do pensamento e do aprendizado que deveriam causar mal-estar na tradição.⁹ Muitas vezes, o pensamento do presente não funciona como *summa*, ou acumulação das melhores partes das posições precedentes, ou superação corretiva das ruins. Pelo contrário, o pensamento atual tende antes a parecer uma continuação inconsciente de muitos erros (pense-se nos notórios sexismos e racismos de muito textos clássicos), que não se deixam facilmente depurar e que mesmo deturpam soluções diferentes e melhores.

Quem compartilhar essa impressão logo ficará pálido com o *pathos* de progresso e de perfeição: a representação idealista é, enfatizo, uma variante extrema da concepção de tradição. Contra essa impressão, impõe-se uma descrição ou leitura diferente e mais cética do “pensar no seu tempo”. Pois o condicionamento e a contingência, que até agora se apresentavam como

vantagem e como momento de avanço, deixam-se também entender como dependência e como moldagem profunda, que não permitem escapar do feitiço do passado. Portanto, o que parecia uma chance – notadamente, referir-se a um passado, para estar um passo à frente – torna-se um problema de entrelaçamento em condições de pensamento que não admitem esse passo adiante. E ainda pior: a crença de que alguém esteja, como o último elo em uma corrente ou como ponto culminante de uma história de aprendizado, um passo à frente dos anteriores é exatamente o erro ou a má-compreensão (de si) em que a filosofia ou o pensamento podem cair.

Nenhum pensamento, nem a filosofia, está fora das relações sociais, políticas e científicas, às quais ela pode certamente se referir, mas pelas quais é também determinada e estruturada. A representação de que seria “puro” pensar, de que se referiria exclusivamente a formas do pensamento anteriores, ignora as milhares de dependências que a vinculam não só a outras filosofias, mas também a poderes sociais, políticos e científicos de seu tempo: instituições e pressões profissionais, mercado de trabalho, vida acadêmica e seus serviços estruturantes, formas de mídia e texto, uma cultura pública com sua dinâmica e formatações próprias, nas quais determinadas formas de ciência “pura” são toleradas ou não. Tudo isso não significa que a filosofia não tenha seus próprios parâmetros e fatores de impulso, mas que ela se move dentro de uma moldura, que inclui tudo em uma versão específica. Nesse sentido, pode-se supor que uma contemplação puramente “ideal” da filosofia é enganosa, uma vez que ela tem seu lugar seguro, mesmo que específico, no contexto de uma cultura muito particular, da qual ela não só deriva, como também não escapa.

Sobre a profundidade dessa moldagem ou prisão será ainda discutido, mas já se destaca a tendência de uma possível argumentação. Uma abordagem completamente isolada da filosofia – que relacione sua temporalidade só com sua própria história passada no pensamento – mal pode ser plausível; de fato, a aparência de apologia e autocongratulação que a acompanha (ao menos em sua forma mais ou menos idealista) deixa supor até o contrário: na realidade, a filosofia é uma filha de seu tempo, particularmente influenciada e impressionada por condicionamentos que são muito específicos de seu tempo, mas não propriamente de natureza filosófica. Pode-se temer que as pegadas deixadas para trás pela sociedade, política e técnica do tempo sejam ao menos tão profundas em uma filosofia quanto sua moldagem pelas filosofias predecessoras.¹⁰ Suspeita-se que a tentativa de não fazer isso discernível é um tipo de ocultação, de modo que a pretensão de pensamento “puro” *nada mais* é do que a ideologia de um pensamento que se apresenta como independente, embora ele não seja.¹¹

Mesmo esse diagnóstico desmistificador é uma leitura da fórmula da “filosofia em seu tempo” e está em um contraste inteiramente negativo com a representação da conexão com a tradição. Ela vê nisso o específico da filosofia no seu tempo: que nada mais é do que seu tempo, expressão de seu tempo e, portanto, nada que vá além dele. É um olhar maldoso sobre o trabalho efetivo das filólogas e filósofos não traz à luz, em geral, nada de diferente: eles participam das justificativas, defesas ou da crítica moderada às instituições, valores ou teorias que conhecemos e que, de qualquer maneira, povoam nosso mundo social e político. Eles participam de atividades de conselhos, propostas, programas ou, precisamente, da manutenção de um mundo científico e cultural, no qual sua forma de pensar tem seu lugar. E a filosofia tem esse lugar como uma disciplina que não é política, social ou cientificamente eficaz de maneira imediata; sua especificidade é também – assim é a suspeita da crítica da ideologia – sua inofensividade.¹²

Essas duas perspectivas aqui discutidas sobre a atualidade ou o hoje da filosofia determinam esse momento do ponto de vista do passado: uma de modo positivo, como o grandioso ponto final do processo da tradição possibilitado pelo passado; outra de modo negativo, como ideologia que não rompe as condições dadas e tradicionais, senão as reproduz ou perpetua. A representação grandiosa (talvez essencialmente idealista) de progresso do pensamento na linha da tradição é frustrada pela suspeita (talvez essencialmente materialista) de mera reprodução do existente na ideologia. Dentro dessa moldura que determina o presente apenas da perspectiva do passado, esse dilema é insolúvel.

“Filosofia do futuro”: extemporaneidade e revolução

A contemporaneidade, o momento ou o tempo da filosofia podem ser pensados de maneira diferente do que da perspectiva do passado; e certamente não é coincidência que essa opção surgiu, do ponto de vista da história das ideias, em um tempo que se queixou mesmo da prevalência do passado e do sufocamento em tradições, a saber, no último terço do século XIX. A filosofia, essa é a queixa, não pode escapar dessa intempérie, se ela mesma se entende simplesmente como parte de uma tradição ou de uma história, porque então nada mais será do que um elemento de um conjunto cultural burguês opressivo, para o qual não oferecerá saída. A versão mais consistente de uma proposta desse tipo pode ser encontrada na filosofia de Friedrich Nietzsche. É fácil ver sua preocupação básica: os filósofos sempre interpretaram seu mundo por via dos conceitos, metáforas e representações tradicionais, acreditando que a

antiguidade da tradição garantiria a dignidade de seus pensamentos. Ela promoveu com isso somente o conformismo da filosofia com a cultura dominante e deixou aos filósofos a ilusão de que pensariam de modo independente e autônomo (“racional”). Um pensamento verdadeiramente autônomo seria aquele que se desprende das contingências da cultura dominante e pensa em uma cultura completamente diferente, aquele que se atreve, portanto, a deixar o caminho batido e a seguir para o “mar aberto” do pensável.¹³

A fórmula de uma possível e necessária “filosofia do futuro”, com a qual os filósofos ainda não podem nem sonhar, porque permanecem tão encadeados na prisão de seus preconceitos e influências muitas vezes inconscientes, está voltada inteiramente para uma crítica ao próprio tempo.¹⁴ Quem pensa como a filosofia usual, tradicional e cristã-burguesa, diz Nietzsche, não pode pensar *de maneira diferente*; e esse é exatamente o problema de um pensamento que permanece no próprio tempo. A raiva de Nietzsche contra o tradicional e a decomposição feita por ele do conformismo filosófico pode ser facilmente relacionada às posições discutidas até agora: é direcionada precisamente contra uma representação (idealista) da continuidade da tradição que organicamente se supera no pensamento do presente; e também levanta, talvez um pouco menos claramente, uma acusação contra o que parece uma suspeita generalizada (quase materialista) de ideologia.

Mas o que significa pensar para ou com o futuro? Este programa deve necessariamente permanecer vago, dado que possui apenas um ponto de rejeição, notadamente, o existente ou o presente. Ele se atreverá, segundo Nietzsche, a encontrar soluções para conexões até então assumidas (do belo com o bom e com o verdadeiro ou do universal com a ausência de interesse), para a decomposição das valorações de até então (a estima absoluta ao altruísmo ou ao equilíbrio) ou para a revisão de oposições até agora fundamentais (entre corpo/mente, natureza/cultura, fraqueza/força). Visa a nada menos modesto do que *um outro* pensamento, que estaria fora ou além desse tempo ou presente. Parece estar claro que as rejeições ou negações de Nietzsche estão motivadas em um diagnóstico muito específico, a saber, o da conexão com uma cultura sempre ainda cristã e hostil à vida, que compreende mal seus próprios valores e os dissolve (é o que Nietzsche chama de “niilismo”). Para ele, portanto, é um passado muito específico que não deixa ar para o presente e os “espíritos livres” respirarem.

Posso só anotar aqui os problemas notórios: Nietzsche formula essa visão de um contrapensamento em uma linguagem heroica e sem abrandamentos; frequentemente o bastante, esse contrapensamento aparece como ato excepcional de poucos grandes indivíduos e

soa como um programa estranhamente antissocial de uma revolta ou revolução cultural total. Mais importante é o aspecto temporal: a transformação é pensada exclusivamente da perspectiva do futuro; a ruptura radical com o passado e com o presente por ele dominado é uma autocontorção para fora do próprio tempo.¹⁵ Numa fase anterior de sua obra, Nietzsche havia chamado esse ponto de vista de “extemporâneo” e, com isso, designou de maneira precisa a corrida contra a radical contingência do próprio pensamento sob as condições do presente. A filosofia efetiva, o verdadeiro pensamento, deve pensar contra o tempo, contra o presente, com o qual não deve se aliar, se não quiser trair a si mesmo enquanto uma prática do espírito livre. Assim, a filosofia será necessariamente impopular, ofensiva, dificilmente compreensível e dificilmente comunicável, embora isso não seja um fim em si mesmo. O novo sempre aparece como algo difícil. Ser já hoje uma filosofia do futuro e, portanto, pensar contra o tempo obrigam a pensar hoje de modo totalmente diferente.

A falta de estabilidade e de moderação desse projeto, da qual Nietzsche provavelmente estava plenamente ciente, flerta com a possibilidade de uma quebra total produzida no pensamento, de um pulo para fora das próprias condições. Ele é antitradicional em todos os aspectos, visto que não quer confiar mais em nada do que foi herdado. É difícil negar a suspeita de que essa atitude, pode-se dizer, “futurista” esteja indo longe demais e superestimando suas próprias possibilidades de transgressão. Nesse projeto do futuro, parecem quase se refletir as pretensões de sua contraimagem, do projeto do passado ou da tradição. Estava lá a dignidade do presente completamente determinada por sua história prévia, sua condição possibilitadora, agora foi o presente (ou o pensamento atual) inteiramente retirado dessa esfera de influência a fim de se relacionar e se comprometer totalmente com o futuro e com o diferente. Não só deve causar perplexidade o resquício talvez teológico dessa pretensão de que seja possível aqui de uma vez “fazer novas todas as coisas”.¹⁶ Também parece quase completamente aberta a questão em qual ponto se deve começar essa revisão geral.

Por isso, impõe-se uma outra opção teórica, que parte da já discutida suspeita ideológica e se opõe – como Nietzsche – a um hoje determinado pelo passado, ou seja, que quer pensar contra o tempo; não de maneira total ou futurística, mas de maneira específica e crítica. Quem quer manter afastado o desígnio determinante do passado, de acordo com essa alternativa, não precisa rejeitar completamente o hoje e deixar para trás qualquer confraternização com o presente, senão alguns de seus aspectos, notadamente, os dominantes, e pode se aliar com os elementos até então inferiorizados contra esse domínio.

Essa ideia de amarrar o pensamento do presente ao exame, à análise e à rejeição qualificada tem suas raízes em uma autocompreensão iluminista e no projeto de reinício em um momento dado ou em uma “era” que ainda não permite uma “verdadeira reforma da mentalidade”.¹⁷ Só a capacidade do “livre pensar” e de julgar autonomamente permitirá a “liberdade de agir”, em cujo caminho estão ainda hoje “tutores” e autoridades inquestionáveis, e que está, assim, bloqueada social e politicamente.¹⁸ Todavia, na variante dessa atitude que tenho aqui em vista, os bloqueios são entendidos como mais decisivos do que os erros e os posicionamentos criados social e politicamente – que dificultam a capacidade de ação sob dadas circunstâncias e que são úteis para a conservação de uma ordem social.¹⁹ É essa intensificação da ideia de uma imaturidade a ser aparada pelo pensamento que Marx e a crítica da ideologia de Kant e Hegel assumiram e reengendraram como uma arma contra o pensamento da época. Ela consiste no exercício de se perguntar hoje qual saber, quais juízos e preconceitos obstam o pensamento e a ação independente e, por isso, devem ser dissolvidos e combatidos.²⁰

Muito mais específica do que a crítica de Nietzsche à tradição, a crítica da ideologia dá atenção, a serviço de uma revolução das relações, a esses juízos e tomadas de posição funcionais, isto é, úteis para a consolidação da dominação. Ela faz um divórcio no domínio do sabido e separa as formas de saber estabilizadoras da dominação das outras; esse também é um entendimento da teoria crítica (no sentido mais restrito, frankfurtiano).²¹ Em foco estão agora, falando com Marx, os “pensamentos da classe dominante” e sua função como “pensamentos dominadores” (ou como “expressão ideológica das relações materiais dominantes”).²² Isso separa os elementos que exigem crítica no pensamento atual dos demais; indica por onde começar. Partindo dessa determinação, pode-se afirmar onde os pensamentos estão propriamente situados, em que lado da linha entre dominantes e dominados, e isso se torna, nessa variante mais ortodoxa da crítica à ideologia, o critério: a questão da dominação diferencia o que deve ser rejeitado e o que não deve.

Tal operação deve ser capaz de se referir a uma análise e a um diagnóstico teórico das reais relações de poder, dentro das quais a utilidade de certos julgamentos ou posicionamentos torna-se importante. Nesse sentido bastante pretensioso, o projeto epistêmico da crítica à ideologia só pode ser tido em conjunto com uma teoria da sociedade. Nisso reside um traço interessante, sistematicamente rico em consequências e particularmente significativo para a filosofia social: ela não é, nesse sentido, uma subdisciplina com um domínio claramente definido de objetos. O saber e as relações epistêmicas também fazem parte de seus temas, conquanto relacionados à sua contextualização ou posicionamento sociais.²³

Voltando à pergunta pelo pensar em seu tempo, o gesto básico nesse projeto de uma crítica filosófica da ideologia pode ser reconhecido de modo relativamente claro: a filosofia volta-se contra o pensamento da época quando nada mais for do que expressão da dominação, do que reprodução das “ideias dominantes”, quando a filosofia falar e pensar o que, de toda forma, já vale na distribuição social das coisas, nas identidades e nas legitimidades. Essas verdades, diz a crítica da ideologia, colocam-se na mira da crítica quando a filosofia nada mais faz do que preservar e estabilizar essa ordem.

Assim como a revisão nietzschiana total (com o lema implícito *Everything must go*), a crítica revolucionária à ideologia é agressiva para com seu objeto, que acusa de conformismo e de consolidação da dominação. Não acredita que, para isso, deve pensar de maneira completamente diferente, mas apenas avaliar os adversários de maneira correta. Isso só terá sucesso se a teoria mesma estiver posicionada. Em Horkheimer, essa agenda permanece relativamente aberta. Para ele, a “relação da teoria com o tempo” é central.²⁴ Por um lado, porque deve ser reconhecida a “influência do desenvolvimento da sociedade na estrutura da teoria”.²⁵ Por outro lado, o lugar dos críticos nas lutas da época orienta sua contribuição na direção da superação da injustiça social. Somente assim resulta “a teoria como um momento da práxis que impele a novas formas societárias”.²⁶ Nas lutas sociais e nos debates teóricos, trata-se, pois, da mesma intervenção; polarizações direcionadas semelhantemente levam ambas adiante. Por isso, para uma teoria crítica, a “relação entre pensamento e tempo” é crucial.²⁷ Nessa relação e nas linhas de frente dentro dela, nas quais é estabelecida a “conexão reflexiva [...] entre a prática pré-científica e a teoria crítica”, reside seu potencial utópico, visando melhores condições sociais.²⁸

Em uma das apropriações mais recentes dessas reflexões por Geoffroy de Lagasnerie, que me parece exemplar, esse impulso ativista é intensificado. Se vale a premissa de que nosso mundo social é “atravessado por sistemas de dominação, exploração, poder e violência que devem ser detidos, questionados e superados”, o mesmo vale para a teoria, ciências sociais e filosofia, que precisam dar sua contribuição para essa luta.²⁹ Isso significa “que não se pode aceitar e assumir as formas e instituições estabelecidas da prática científica e cultural”, mas sim se “deve partir da necessidade de uma produção emancipatória de conhecimento”, que tem sucesso em produzir “um saber de – direta – oposição e, logo, conceitualizar uma prática das ciências sociais que é, ao mesmo tempo, uma prática de conhecimento e de questionamento”.³⁰ Somente assim a teoria pode proteger-se de “ser cúmplice a serviço dos sistemas de poder” e pode ser capaz de “descobrir os abusos na sociedade, seus problemas e sua falsidade”.³¹

A problemática dessa forma de pensar deve-se à dificuldade de cumprir esse posicionamento de modo claro e confiável. A história da teoria de esquerda do século XX e certamente do século XXI empenhou-se nessa questão do ponto de vista próprio e a submeteu a várias revisões. Pode-se certamente ser tão cético em relação à possibilidade de um “saber de direta oposição” (ver acima), quanto em relação a uma teoria em si mesmo crítica. Mas deve ficar claro que esse posicionamento – ativista, militante – é o ponto a partir do qual se organizam a rejeição e a crítica do presente e do pensamento do presente.³² O pensar exigido pela crítica à ideologia contra o próprio tempo forma-se na luta contra a ordem dominante, a qual ele deve vencer no futuro. Quanto mais indistintamente correrem as linhas de frente dessa luta, mais complicada se torna essa crítica.

A extemporaneidade e a crítica revolucionária são, assim, duas atitudes com as quais uma filosofia que quer pensar contra o seu tempo pode se comprometer. Ambas pensam no problema do presente da perspectiva do futuro. Em Nietzsche, é o futuro de um pensamento completamente diferente; na crítica revolucionária ou ativista à ideologia, é o futuro de uma sociedade que terá superado os cismas e divisões de hoje. Ambas as atitudes não são isentas de riscos. O totalizante no pensamento futurista do diferente e o temporalmente contingente no pensamento ativista de oposição sobrecarregam esses programas. O *pathos* do totalmente diferente e o *pathos* da luta unívoca tornam difícil traduzi-las em uma tomada de posição menos carregada para o presente.

Entre e contra eles: imanência e crítica

Penso que as quatro posições marcadas e realizadas em termos da história das ideias – tradição e ideologia, futurismo e revolução – nomeiam antes problemas do que soluções. Além disso, as quatro posições criticam-se mutuamente. À complacência do tradicionalismo reage o ceticismo radical da total suspeita de ideologia. Desse impasse escapam as opções de um recomeço radicalmente novo no pensamento (em nome do futuro) ou de uma negação situacional e determinada, a partir da qual uma mudança revolucionária radical pode ser provocada não somente no pensamento, mas em toda a sua condição social (em nome de uma luta a ser ainda vencida).

Propus relacionar essas opções às modalidades ou direções do tempo: entendendo tradição e suspeita de ideologia como direcionadas ao passado; extemporaneidade e revolução

como direcionadas ao futuro. Para umas, o hoje, quer dizer, o presente e o pensamento do presente são compreensíveis principalmente pelo que constituíram como história progressa – ideal ou material. Para outras, o hoje só é compreensível e recuperável em vista do que ainda não é, do que pode prefigurar e se tornar: um pensamento totalmente diferente ou uma contribuição a uma luta por uma sociedade totalmente diferente. Na primeira visão, a filosofia vale hoje pouco mais do que sua história, do que aquilo mesmo que veio a ser – o que é sua grandeza, na imagem orgulhosa da tradição que se aperfeiçoa, o que é sua miséria, na imagem cética da mera reprodução ideológica do que já existe. Na outra visão, ela é exatamente o que escapa de sua história, o que pula para fora de um complexo de presente e passado que efetivamente impede o novo.³³ Diante desse pano de fundo, pensar corajosamente antes e em direção ao futuro ou contribuir ativamente para o advento de uma nova era pareciam ser candidatos plausíveis ao preço, no entanto, de perder a conexão com o presente em si, que agora só é direcionamento retrógrado ou palco de uma luta a ser ainda travada.

Talvez não esteja errado entender todos esses quatro gestos como transcendentais: fugas da imanência do presente.³⁴ E talvez com eles não venha à vista a particularidade de hoje, se o presente e o presente do pensamento forem entendidos tão direcionadamente ao passado ou ao futuro, como nas variantes até aqui discutidas. Quais seriam os pontos de referência de uma atitude filosófica para com e no presente que escapariam desse veredicto, sem perder a força diagnóstica da aversão ao presente?

Em vez de uma resposta detalhada, proponho, com quatro breves palavras-chave, um pequeno esboço de tal atitude da filosofia para com seu tempo, o qual reúne alguns aspectos das posições reprovadas, mas as coloca em uma constelação específica. Para isso, será necessário dissolver algumas assunções singulares e padrões que muitas vezes obstruem a filosofia de uma abordagem diagnóstica do presente e que estavam até agora igualmente na base da minha apresentação.

1. *Pluralidade – os vários presentes.* A ideia de *um* passado atuando em *um* presente não resiste ao exame crítico, mesmo sendo a filosofia seduzida muitas vezes a fazer confusão entre o que descreve de geral e o a que essas descrições são aplicáveis. Se distinguimos “o” tempo ou temporalidade “no” passado, presente e futuro, esses singulares permanecem abstrações. São passados específicos que moldam, estruturam, possibilitam ou reformam presentes específicos. Toda imagem monolítica está fora de questão aqui: não são blocos de tempo uniformes e claramente definidos, mas camadas de tempo que se sobrepõem, ramificam,

engrossam ou afinam, armazenadas estreitamente junto de outras camadas.³⁵ Todavia, mesmo essa imagem parece ainda muito reificante e não oferece uma perspectiva superior desse campo altamente dinâmico das temporizações. Se Bergson e Benjamin estão certos, até aquilo já completamente passado sujeita-se à transformação e à reconstituição, dependendo de que camadas e de que maneira são percebidas, atualizadas e interpretadas hoje. A imagem mais adequada seria antes uma de correntes de tempo que se comunicam entre si, vindas de trás, do passado, fluindo para frente, para o futuro, se espalhando em um campo altamente movediço. O fato de que vertentes ou canais individuais deixam-se atrair de fora para dentro dessas correntes, principais ou parciais, é a possibilidade de falar de tradições, influências, recepções individuais, isto é, de comunicação ao longo do tempo. Elas podem ser mais ou menos estáveis e são coproduzidas por técnicas imponentes de estabilização: memória, arquivo, manutenção da tradição, canonização. E elas estão contextualizadas em ambientes, outros fluxos e correntes, em contraste com as quais as identificações se estabelecem e se demarcam.

A representação de um presente completamente marcado ou informado pelo passado é duplamente enganosa, porque toma os dois polos em um singular, que só pode ser entendido como uma falsa abstração. Mais sensato e realista parece ser, ao contrário, tomar o presente do pensamento, o tempo mesmo da filosofia, no plural (de acordo com as recentes teorias de época e da história). Sim, pensar de maneira verdadeira ou conscientemente histórica parece ser exatamente isso. Talvez se torne um pouco mais fácil imaginar, assim, o que poderia significar pensar em seu próprio tempo ou contemporaneidade filosófica. É um pensamento em uma pluralidade de determinações e determinabilidades, que não pode ser trazida a um denominador comum por nenhuma ideia fixa filosófica. Significa reconhecer a “simultaneidade do não-simultâneo”, aludida por Ernst Bloch, que constitui o momento que chamamos de “hoje”.³⁶

2. *Diferença – o presente sobredeterminado.* Essa rejeição de uma maneira monolítica de representação de nosso presente deve agora preocupar-se também com a representação dos poderes e forças que imaginamos serem seus fatores históricos e sociais.³⁷ Assim como o presente não é *um*, também a estrutura de poder que influencia a atualidade é plural e múltipla; essa influência não pode ser uma mera e total reprodução. A representação de que nada mais tenha efeito no pensamento do que a estrutura de juízos dominante naquele momento faz do pensamento uma imagem falsa e demasiadamente maquinal.

Se escrita, argumentação e ensino filosóficos seguissem unicamente ao longo dos caminhos bem trilhados da coerção social, cairiam em ruínas enquanto prática; e isso também

por causa da processualidade das performances verbais e argumentativas, que sempre e necessariamente abrem margens para o pequeno desvio, o contra-argumento subversivo, a pergunta retórica e o desafio ao aceito sem questionamentos. Essas margens são instáveis e muito frequentemente minimizadas pelo operar científico normal da filosofia. Mas, por causa delas, a imagem do pensamento como um contexto de ilusão total não pode ser “verdadeira”, no máximo, um exagero intencional.³⁸ A suspeita de conformismo que a crítica à ideologia levanta contra a filosofia em seu tempo continua correta. Igualmente correta, porém, continua a cautelosa confiança na força do pensamento: de nem sempre pensar exatamente o mesmo e de, no mínimo, no desvio sutil, fazer visíveis expansões e escapatórias.

Quem tem essa confiança no pequeno poder do pensamento talvez esteja um pouco menos desesperançoso diante do perigo do sempre ameaçador conformismo: não o toma levemente, mas também não acredita que dele absolutamente *nunca* se possa escapar. O tempo da filosofia, seu presente, seria então o espaço ou o momento em que se pode procurar, testar ou revelar essas margens. Pode ser que essas pareçam muito diferentes em um momento do que no seguinte. Por exemplo, em um momento, certos formatos de mídia podem ser produtivos, quer dizer, utilizáveis de modo não tão conformista, como filosofia na televisão, festivais de filosofia, filosofia nas mídias sociais, para se tornar depois, novamente, apenas parte de um espetáculo intelectual. Certas formas de redação e cooperação (ensaios em vez de artigos, trabalho interdisciplinar em vez de pesquisa ultraprofissionalizada) podem ser formas de resistência em um momento; elas próprias, no seguinte, um elemento de um perfil profissional particularmente compatível com o mercado.³⁹ No momento seguinte, as possibilidades em um mesmo lugar talvez tenham de novo se fechado e faça sentido afastar-se para outras formas.

Compreender essa dificuldade da intervenção possível em uma situação de partida sobredeterminada, mas em si diferenciada, como uma pergunta pelo presente significa admitir que a filosofia não lhe deu respostas preexistentes, mas sim precisa procurá-las primeiro na peleja do presente, na prática do pensamento. Por si só, a filosofia não é rebelde nem estritamente conformista. Ela se torna um ou outro em cada contexto particular. É uma tarefa prioritária reconhecer, descrever, eleger – ou evitar – os contextos específicos do pensamento atual.⁴⁰

3. *Contingência – pensando sem corrimões.* A fascinante ideia de Nietzsche de que a filosofia poderia escapar de seu presente na diferença total do futuro foi aqui criticada como sonho de pular para fora da própria história. Talvez isso não faça justiça a Nietzsche, nem a sua

ideia de “mar aberto” (ver acima). Contra essa metáfora, assim como contra a anterior, pode-se objetar que pensariam de maneira demasiadamente simples e monolítica, embora permaneça em aberto o que “o” futuro será exatamente. O “mar aberto” representa aqui um espaço em que muita coisa pode acontecer, o que ainda não é concebível e previsível, porque apenas na travessia se abrem horizontes para além da terra firme, a partir da qual se costumava partir como uma limitação. Pode ser que um tal pensamento aberto e olhando para o futuro reverta também na imagem do presente, que não transmite então somente a imagem negativa, o contraste do que deve ser superado, mas pode ser o local ou ponto de partida de algo novo.

Compreender a atualidade do pensamento ou da filosofia dessa maneira não significa só – como sugerem o aceleracionismo e o realismo especulativo – explicar o presente no campo de jogo da “invenção” ou da “criação”.⁴¹ Também significa revincular a prática do pensamento com uma consciência de subdeterminação, não-fechamento e não-necessidade, para a qual é determinante a ideia de contingência. Com o conceito, por certo linguisticamente desajeitado, de “pós-fundamentalismo” designa-se substancial e precisamente um pensamento na discussão contemporânea que toma por suas premissas a subdeterminação última das performances sociais e políticas e a impossibilidade de fechamentos metafísicos.⁴²

Parece-me que todo pensamento de hoje que não deseja sucumbir à superestimação eufórica ou à desesperança derrotista não pode ser completamente fundamentado nesse sentido, mas pós-fundamentalista; porque não considera o presente um terreno firme, mas um terreno volátil de partida para o futuro, que codetermina sempre ativamente o pensamento, seus juízos e decisões, sem ser inteiramente soberano ou autônomo. É ao mesmo tempo ativo e passivo, espontâneo e receptivo. Pensar filosoficamente o presente, pensar no tempo, significa também admitir a abertura do futuro.⁴³

4. *Heterogeneidade – dominação múltipla.* Assim como o futuro possível não é um, mas muitos, as lutas do presente, nas quais esse futuro se decide, não são uniformes, mas múltiplas. O venerável motivo que as formas ativistas, engajadas e até militantes da filosofia exigem (de Marx até Horkheimer e Negri) parece estar correto – que o pensamento não está acima das lutas e debates sociais e políticos da época, mas sim localizado em meio a eles, de modo que não pode *não* tomar partido, porque, como um elemento em si situado, já é sempre um partido. Implausível é aqui somente a singular suposição de que as linhas de frente e a afiliação partidária sejam simples e autoelucidativas, sejam legíveis diretamente da sociedade ou possuam obviedade moral ou política. Se está correto que o pensamento também diz respeito à

tomada de posição sobre a dominação social realmente existente e sobre a injustiça de fato, então uma tarefa central do pensar na e da atualidade é fazer isto para cada caso, cada tempo e sua distribuição de poder: análise, cartografia e crítica do poder presente.

Quais poderes são atualmente dominantes ou hegemônicos, quais identidades estão agora recalçando e minorizando outras, quais capacidades de ação estão hoje desigualmente e injustamente distribuídas? Todas essas perguntas só podem ser respondidas especificamente, no sentido de que não dizem respeito somente às formas e estruturas institucionais, mas também às lutas e negociações concretas.⁴⁴ Mas essas mesmas estão no fluxo do tempo e subdeterminadas em relação ao seu futuro. Uma filosofia que está no presente e aceita e reconhece o direito do presente de não estar totalmente à mercê do passado, nem de ser apenas passagem de um futuro prefixado, terá esta tarefa: determinar o que é urgente *hoje*, quais poderes se concentram, se tornam avassaladores e, com isso, reduzem hoje toda perspectiva de futuro.⁴⁵

Apreciar essas coisas requer uma arte de julgar e uma coragem para decisão teórica e prática. Os dois só podem ter lugar no presente. A filosofia pode fazer isso e, assim, colocar-se *em seu tempo contra* esse tempo. A rebeldia possível da filosofia não consiste em fundamentalmente não se associar à dominação (o faz com bastante frequência), mas sim em poder fundamentalmente (mesmo se na prática apenas às vezes) opor algo à dominação: um espelho, um argumento, uma objeção, uma contraimagem, uma utopia elaborada da liberdade de dominação ou uma fantasia só esboçada de uma prática mais livre e aberta.⁴⁶

Um pensamento hodierno e atual, uma filosofia de hoje, sob os pressupostos mencionados e que responde à pergunta de Adorno de 1931 “se a própria filosofia seria atual” com um assentimento cauteloso, deixa lugar para ancoradouros e tradições.⁴⁷ E ela também deixa espaço para a dúvida em vista das cooptações de fato e da cumplicidade do pensamento com os poderes dominantes. Sonha com libertações e distanciamentos, mas sem ilusões. Deixa espaço e exige intervenção, interferência, até militância às vezes e de acordo com a conjuntura. Agora, sua rebeldia, sua resistência, vem de dentro, não de fora; seu anticonformismo é do pensamento de hoje mesmo, uma inquietação no pensamento, que não quer ficar parado, porque seu objeto, seu tempo, também não fica.

Notas

¹ Professor Doutor no Instituto de Filosofia da Goethe-Universität, Frankfurt, Alemanha. E-mail: saar@em.uni-frankfurt.de

² Este texto é uma tradução da publicação original em alemão: SAAR, M. Philosophie in ihrer (und gegen ihre) Zeit. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 67(1), pp. 1-22, 2019. O texto documenta, em uma versão levemente retrabalhada, a aula inaugural de Martin Saar como Professor de Filosofia Social no Departamento de Filosofia e Ciências Históricas da Goethe-Universität Frankfurt, em 27 de junho de 2018. Agradeço pelo convite à tradução e pela revisão por Franciele Bete Petry, Professora do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), Florianópolis, S.C., Brasil. E-mail: franciele.b.petry@ufsc.br

³ Doutorando em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), Florianópolis, S.C., Brasil. E-mail: felipe.morales@gmail.com

⁴ Cf. sobre isso principalmente Schneider (1990).

⁵ Merton (1980); Hegel (1986b), p. 152.

⁶ Cf. Gadamer (2003), p. 305-312.

⁷ Sobre a crítica à atribuição de continuidade e linearidade da história das ideias, cf. Benjamin (1991) e Skinner (2009).

⁸ Hegel (1986a), p. 28; cf. Haug (1997).

⁹ Sobre a questão do conceito de progresso em uma forma não-idealista, com a qual a teoria crítica poderia conviver, cf. recentemente Allen (2016) e Jaeggi (2019), para um objeção motivada a partir de Benjamin, Saar (2018b).

¹⁰ Infelizmente nem Luhmann, nem Bourdieu descreveram detalhadamente o subsistema ou campo da filosofia. Para perspectivas de uma abrangente “sociologia das filosofias”, cf. Collins (1998).

¹¹ Esse *topos* de uma crítica à ideologia da filosofia burguesa caracteriza numerosos escritos de Adorno, Marcuse e Horkheimer de meados da década de 1930. Segue-os a repartição de G. de Lagasneries em teorias “funcionais” e “disfuncionais”, ou “oposicionistas”, e sua crítica a abordagens científicas supostamente neutras e não-políticas “que realmente produzem conhecimento neutro, mas se conformam à vida acadêmica habitual e se destacam por sua inutilidade, que a faz úteis, em última instância, aos sistemas de poder” (LAGASNERIE, 2018, p. 38). Ver capítulo 2.

¹² Cf. Althusser (2018).

¹³ Nietzsche (1988), p. 574 (Nr. 343).

¹⁴ O escrito tardio de Nietzsche *Para além do bem e do mal* (1886) carrega o subtítulo *Prelúdio para uma filosofia do futuro*, e essa programática é testada em temas éticos; cf. Nehamas (1990) und Gerhardt (2011).

¹⁵ Sobre o tópico da luta contra a própria cultura em Nietzsche cf. Strong (1975) e Yack (1992).

¹⁶ Apocalipse 21:5 (NT); cf. Isaías 43:19 (AT).

¹⁷ Kant (1996), p. 59, 55.

¹⁸ *Ibid.*, p. 61.

¹⁹ Sobre a conexão entre a capacidade de ação e o convencimento ideológico cf. Celikates (2009) und Haslanger (2017).

²⁰ Cf. sobre isso Menke (2004).

²¹ Cf. classicamente Horkheimer (1937) e, para esclarecimento desse tema, Geuss (1996).

²² Marx e Engels (1969), p. 46 ss.

²³ Cf. sobre isso detalhadamente Saar (2018a).

²⁴ Horkheimer (1937), p. 284.

²⁵ *Ibid.*, p. 288.

²⁶ *Ibid.*, p. 269.

²⁷ *Ibid.*, p. 289.

²⁸ Honneth (1994), p. 95; cf. Honneth (2018) e Freyenhagen (2017).

²⁹ Lagasnerie (2018), p. 14.

³⁰ *Ibid.*, p. 16 e 51, cf. p. 61.

³¹ *Ibid.*, p. 23 e 61.

³² Essa linha de frente divide, para Lagasnerie, todo o campo acadêmico. Ele é (perturbadoramente) explícito sobre o necessário "distanciamento do modelo institucionalista de vida enquanto pesquisador". Os cientistas acrílicos e simpáticos à dominação são conformistas e, portanto, "inimigos: [...] eu não discuto com eles, eu os combato." (2018, p. 99) Para uma posição igualmente combativa e decididamente crítica do próprio tempo, cf. Lorey (2014).

³³ Cf. sobre esse complexo, as contribuições de Schmidt (2013).

³⁴ Para nova discussão sobre os contornos de uma "filosofia da imanência" seguindo Spinoza, Nietzsche ou Deleuze, cf. Saar (2017), Andermann (2018) e Rölli (2018).

³⁵ Cf. sobre essa metáfora Koselleck (2003).

³⁶ Sobre o conceito de tempo em Bloch cf. Kimmerle 1974. Também me parece relacionada e relevante a intimação para a "desreificação" processualizante e reflexiva de nossos conceitos centrais; cf. Forst (2015), p. 42 s.

³⁷ Barthes colocou essa questão se não é o poder mesmo (em si) múltiplo ("si le pouvoir était pluriel") pela primeira vez explicitamente (2002), p. 430 .

³⁸ Cf. Adorno (1973b), p. 54.

³⁹ Essas reflexões tocam também a questão a respeito do popular (e do populista) da filosofia na sociedade midiática, a qual me parece aberta. Interessante seria aqui uma análise comparada, que pudesse provar talvez uma dialética interna de proeminência e popularidade filosófica. Pense-se em casos tão diversos quanto J. Derrida, J. Habermas, R. D. Precht ou P. Sloterdijk.

⁴⁰ Adorno parece ter afirmado algo semelhante com o enunciado de que a "produtividade do pensamento [... é capaz de] se comprovar dialeticamente somente na concreção histórica" (1973a, p. 343).

⁴¹ Essa tomada de posição leva, frequentemente seguindo Deleuze, a elogios quase fanáticos à inventividade e à criatividade em detrimento da suposta negatividade da crítica, como em Braidotti (2006) ou Avanesian (2014). Aparentemente, o afirmacionismo, o realismo especulativo e o aceleracionismo ficaram obcecados com esse tema. Para o debate mais recente e aberto sobre crítica e "pós-crítica", cf. Anchor e Felski (2017).

⁴² Cf. sobre isso as obras definidoras de Marchart (2010, 2013).

⁴³ Cf. sobre esse tema também Brown (2000) e Althusser (2010).

⁴⁴ Parece pertencer ao legado filosófico duradouro do marxismo ter colocado essa questão com urgência e seriedade (na forma da questão da luta de classes), a qual não tem paralelo. Parece estar entre os problemas intelectuais derivados dessa tradição de pensamento ter despertado falsas expectativas de quão simples poderia ser a solução teórica para esse problema.

⁴⁵ Um dos exercícios mais importantes de uma analítica do poder assim plural poderia ser determinar qual é hoje o “principal perigo”; *cf.* Foucault (2004), p. 461.

⁴⁶ *Cf.* Habermas (1968), p. 164.

⁴⁷ Adorno (1973b), p. 127.

Referências

- ADORNO, Th. W. Die Aktualität der Philosophie [1931]. In: TIEDEMANN, R. (Hg.). *Gesammelte Schriften*, Bd. 1. Frankfurt am Main, 1973a, pp. 325–344.
- _____. *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben* [1951]. In: TIEDEMANN, R. (Hg.). *Gesammelte Schriften*, Bd. 4. Frankfurt am Main, 1973b.
- ALLEN, A. *The End of Progress: Decolonizing the Normative Foundations of Critical Theory*. New York, 2016.
- ALTHUSSER, L. *Aleatorischer Materialismus* [1986]. In: SCHOTTMANN, F. (Hg.). *Materialismus der Begegnung*. Zürich, Berlin, 2010, pp. 79–98.
- _____. *Einleitung in die Philosophie für Nichtphilosophen* [1978-80]. Wien, 2018.
- ANDERMANN, K. *Die Macht der Affekte. Spinozas Theorie immanenter Individuation*. (Habilitationsschrift). Unveröff. Lüneburg, 2018.
- ANKER, E.; FELSKI, R. (Hg.). *Critique and Postcritique*. Durham, 2017.
- AVANESSIAN, A. *Überschrift: Ethik des Wissens – Poetik der Existenz*. Berlin, 2014.
- BARTHES, R. *Leçon* [1977]. In: MARTY, E. (Org.). *Œuvres complètes*, t. V, 1977–1980. Paris, 2002, pp. 427-446.
- BENJAMIN, W. *Über den Begriff der Geschichte* [1940]. In: TIEDEMANN, R.; SCHWEPPENHÄUSER, H. (Hg.). *Gesammelte Schriften*, Bd. I.2. Frankfurt am Main, 1991, pp. 691–704.
- BRAIDOTTI, R. *Affirmation versus Vulnerability: On Contemporary Ethical Debates*. *Symposium: Canadian Journal of Continental Philosophy*, 10(1), pp. 235–254, 2006.
- BROWN, W. *Nietzsche for Politics*. In: SCHRIFT, A. (Org.). *Why Nietzsche Still? Reflections on Drama, Culture, and Politics*. Berkeley, 2000, pp. 205–223.
- CELIKATES, R. *Kritik als soziale Praxis. Gesellschaftliche Selbstverständigung und kritische Theorie*. Frankfurt am Main, New York, 2009.
- COLLINS, R. *The Sociology of Philosophies: A Global Theory of Intellectual Change*. Cambridge, London, 1998.
- FORST, R. *Normativität und Macht. Zur Analyse sozialer Rechtfertigungsordnungen*. Berlin, 2015.
- FOUCAULT, M. *Zur Genealogie der Ethik: Ein Überblick über die laufende Arbeit* [Interview mit H.L. Dreyfus und P. Rabinow] [1983]. In: DEFERT, D.; EWALD, F. (Hg.). *Schriften in vier Bänden*, Bd. IV. Frankfurt am Main, 2004, pp. 461–498.

FREYENHAGEN, F. Was ist orthodoxe Kritische Theorie? *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 65(3), pp. 456–469, 2017.

GADAMER, H.-G. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik [1960]. In: _____. *Gesammelte Werke*, Bd. 1. Tübingen, 1993.

GERHARDT, V. Die Funken des freien Geistes. In: HEILINGER, J.-Ch.; LOUKIDELIS, N. (Hg.). *Neuere Aufsätze zu Nietzsches Philosophie der Zukunft*. Berlin, New York, 2011.

GEUSS, R. Die Idee einer kritischen Theorie. Habermas und die Frankfurter Schule. Bodenheim, 1996.

HABERMAS, J. Erkenntnis und Interesse [1965]. In: _____. *Technik und Wissenschaft als „Ideologie“*. Frankfurt am Main, 1968, pp. 146–168.

HASLANGER, S. Culture and Critique. *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supplementary, Volume 91, pp. 149–173, 2017.

HAUG, W. F. Eule der Minerva. In: _____. (Hg.). *Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus*, Bd. 3. Hamburg, 1997, pp. 971–979.

HEGEL, G.W.F. Grundlinien der Philosophie des Rechts [1820–1821]. In: MOLDENHAUER, E.; MICHEL, K. M. (Hg.). *Theorie Werkausgabe*, Bd. 7. Frankfurt am Main, 1986a.

_____. Vorlesungen über Ästhetik II [1817–1829]. In: MOLDENHAUER, E.; MICHEL, K. M. (Hg.). *Theorie Werkausgabe*, Bd. 14. Frankfurt am Main, 1986b.

HONNETH, A. (1994). Die soziale Dynamik der Mißachtung. Zur Ortsbestimmung einer kritischen Gesellschaftstheorie. In: _____. *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie*. Frankfurt am Main, 1994, pp. 88–109.

_____. Is There an Emancipatory Interest? An Attempt to Answer Critical Theory's Most Fundamental Question. *European Journal of Philosophy*, 25(4), pp. 908–920, 2017.

HORKHEIMER, M. Traditionelle und kritische Theorie. *Zeitschrift für Sozialforschung*, 6(2), pp. 245–294, 1937.

JAEGGI, R. *Fortschritt und Regression*. Berlin (i.E.), 2019.

KANT, I. Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? [1783]. In: WEISCHEDEL, W. (Hg.). *Werke*, Bd. XI. Frankfurt am Main, 1996, pp. 53–61.

KIMMERLE, H. Die Zukunftsbedeutung der Hoffnung. Auseinandersetzung mit dem Hauptwerk Ernst Blochs. Bonn, 1974.

KOSELLECK, R. *Zeitschichten. Studien zur Historik*. Frankfurt am Main, 2003.

LAGASNERIE, G. De. *Denken in einer schlechten Welt*. Berlin, 2018.

LOREY, I. Die Gegenwart verteidigen und ihr widerstehen. In: MARTIN, D.; MARTIN, S.; WISSEL, J. (Hg.). *Perspektiven und Konstellationen kritischer Theorie*. Münster, 2014, pp. 116–133.

MARCHART, O. *Die politische Differenz. Zum Denken des Politischen bei Nancy, Lefort, Badiou, Laclau und Agamben*. Berlin, 2010.

_____. *Das unmögliche Objekt. Eine postfundamentalistische Theorie der Gesellschaft*. Berlin, 2013.

MARX, K.; ENGELS, F. Die deutsche Ideologie [1845–46]. In: _____.; _____. *Marx-Engels-Werke (MEW)*, Bd. 3. Berlin, 1969, pp. 13–77.

MENKE, Ch. (2004). Genealogie – Dekonstruktion – Kritik. Drei Formen der Moralbefragung. In: _____. *Spiegelungen der Gleichheit. Politische Philosophie nach Adorno und Derrida*. Frankfurt am Main, 2004, pp. 75-116.

MERTON, R. K. *Auf den Schultern von Riesen. Ein Leitfaden durch das Labyrinth der Gelehrsamkeit [1965]*. Frankfurt am Main, 1980.

NEHAMAS, A. *Nietzsche. Leben als Literatur*. Göttingen, 1990.

NIETZSCHE, F. Die fröhliche Wissenschaft [1882/1887]. In: COLLI, G.; MONTINARI, M. (Hg.). *Kritische Studienausgabe*, Bd. 3. München, Berlin, 1988.

RÖLLI, M. *Immanent denken. Deleuze – Spinoza – Leibniz*. Wien, 2018.

SAAR, M. Die Form der Macht. Immanenz und Kritik. In: RÖLLI, M.; NIGRO, R. (Hg.). *Vierzig Jahre "Überwachen und Strafen". Zur Aktualität der Foucault'schen Machtanalyse*. Bielefeld, 2017, pp. 157–173.

_____. What is Social Philosophy? Or, Order, Practice, Subject. *Proceedings of the Aristotelian Society*, 118(2), pp. 207-223, 2018a.

_____. Saving History from Progress: A Commentary on Amy Allen's *The End of Progress*. *Contemporary Political Theory*, 17(4), 2018b. DOI: <https://doi.org/10.1057/s41296-018-0215-6>.

SCHMIDT, Ch. (Hg.). *Können wir der Geschichte entkommen? Geschichtsphilosophie am Beginn des 21. Jahrhunderts*. Frankfurt am Main, New York, 2013.

SCHNEIDER, U. J. *Die Vergangenheit des Geistes. Eine Archäologie der Philosophiegeschichte*. Frankfurt am Main, 1990.

SKINNER, Q. Bedeutung und Verstehen in der Ideengeschichte [1969]. In: HEINZ, M.; RÜHL, M. (Hg.). *Visionen des Politischen*. Berlin, 2009, pp. 21–63.

STRONG, T. *Friedrich Nietzsche and the Politics of Transfiguration*. Berkeley, 1975.

YACK, B. *The Longing for Total Revolution: Philosophic Sources of Social Discontent from Rousseau to Marx and Nietzsche.* Berkeley, 1992.

Received/Recebido: 06/12/2019
Approved/Aprovado: 05/03/2020