

PUCRS

ESCOLA DE HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO
DOUTORADO EM FILOSOFIA

JÉVERTON SOARES DOS SANTOS

MESSIANISMO TARDIO: ADORNO E A PERSISTÊNCIA DA TEOLOGIA POLÍTICA

Porto Alegre
2019

PÓS-GRADUAÇÃO - *STRICTO SENSU*



Pontifícia Universidade Católica
do Rio Grande do Sul

JÉVERTON SOARES DOS SANTOS

MESSIANISMO TARDIO:
ADORNO E A PERSISTÊNCIA DA TEOLOGIA POLÍTICA

Tese apresentada como requisito para
obtenção do grau de Doutor no Programa de
Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia
Universidade do Rio Grande do Sul.

Orientador: Dr. Nythamar de Oliveira.

Porto Alegre
2019

Ficha Catalográfica

S237m Santos, Jéverton Soares dos

Messianismo Tardio : Adorno e a Persistência da Teologia
Política / Jéverton Soares dos Santos . – 2019.

337.

Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia,
PUCRS.

Orientador: Prof. Dr. Nythamar de Oliveira.

1. Theodor Wiesengrund Adorno. 2. Messianismo. 3. Metafísica. 4.
Teologia Política. 5. Antissemitismo. I. Oliveira, Nythamar de. II.
Título.

JÉVERTON SOARES DOS SANTOS

**MESSIANISMO TARDIO:
ADORNO E A PERSISTÊNCIA DA TEOLOGIA POLÍTICA**

Tese apresentada como requisito para
obtenção do grau de Doutor no Programa de
Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia
Universidade do Rio Grande do Sul.

Aprovado em 29 de março de 2019.

BANCA EXAMINADORA:

Prof. Dr. Nythamar de Oliveira (Orientador)

Prof. Dr. Ricardo Timm de Souza (PUCRS)

Prof. Dr. Erico Hammes (PUCRS)

Prof. Dr. Christian Hamm (UFSM)

Prof. Dr. Rodrigo Duarte (UFMG)

Porto Alegre
2019

Dedico esta tese à minha família e à Daphine, sem os quais dificilmente eu teria forças para enfrentar as intempéries do destino. Ao meu sobrinho, Bernardo, o qual, apesar de muito pequeno, constitui uma grande esperança.

AGRADECIMENTOS

Ao Prof. Dr. Nythamar de Oliveira, vulgo “Nita”, pelos infindáveis ensinamentos e pelos ininterruptos incentivos. Ao Prof. Dr. Fabrício Pontin, pelas valiosas dicas sobre pesquisa em filosofia. Nesse ínterim, à qualificadíssima banca examinadora, por ter aceitado gentilmente o convite para avaliar esta tese, especialmente ao Prof. Dr. Rodrigo Duarte.

À instituição governamental CAPES, sem a qual eu não teria recursos financeiros para empreender esta pesquisa, nem para poder estudar no exterior (com o PDSE).

Aos colegas de mestrado e doutorado em filosofia da PUCRS que tive o prazer de conhecer e conviver nesses últimos anos, especialmente à Olga Cortês, que sempre fez jus à generosidade de seu sobrenome. Igualmente, à Debora Rinaldi, a melhor professora de alemão que tive.

Aos professores da PUCRS, especialmente ao Prof. Dr. Ricardo Timm de Souza e ao Prof. Dr. Roberto Pich. E à querida secretária Andréa, prestativa como ninguém.

Aos professores da Universität Kassel, os quais me acolheram deveras bem em minha estada na Alemanha, especialmente Dirk Stederoth, Hans-Georg Flickinger, Jürgen Lachmann e Werner Thole. Aos colegas brasileiros que tive o prazer de conviver em terras germânicas, principalmente ao Oberson e ao Odair. Ao amigo germano-brasileiro Vinicio. Euch danke ich für alles!

Aos grandes amigos Robson e Talins, verdadeiros artistas-filósofos, com os quais eu possuo uma dívida intelectual inexaurível. À querida Nelita Rosa e família, os quais me propiciaram muitos momentos de alegria e de camaradagem. Ao casal de amigos Alex Machado e Camila, não só pelos momentos de diversão, senão também pelos de apoio e de amizade.

Aos meus pais, Jorge e Cleci, aqueles que, apesar de sempre sofrerem silenciosamente comigo, sempre me apoiaram ruidosamente. Aos meus irmãos, Cleiton, Júnior e Josi, os quais sempre me encorajaram e pelos quais tenho um carinho enorme. Na realidade, nem sei como lhes agradecer.

Por último, mas não menos importante, à Daphine, pelo amor, pelo incentivo e pela compreensão. Não sei como me expressar, por isso só me resta repetir as belas palavras de um grande poeta irlandês: “*Beloved, let your eyes half close, and your heart beat, over my heart* (Yeats)”.

*[...] könnte ich doch das Motiv der
Rettung des Hoffnungslosen als
Zentralmotiv aller meiner Versuche
einsetzen, ohne da daß mir ein Mehr zu
sagen bliebe.*

Carta de Adorno a Horkheimer
(25/02/1935).

*Philosophie, wie sie im Angesicht der
Verzweiflung einzig noch zu
verantworten ist, wäre der Versuch, alle
Dinge so zu betrachten, wie sie vom
Standpunkt der Erlösung aus sich
darstellten.*

Minima Moralia (1947).

*Das Subalterne wächst an, nachdem es
mit der Revolution erging wie einst mit
der Wiederkunft des Messias.*

Negative Dialektik (1966).

*Eu poderia colocar o tema da salvação
do sem-esperança como motivo central
de todos os meus esforços, sem que me
restasse ali um mais a dizer.
(1935)*

*A filosofia seria a tentativa de
considerar todas as coisas como elas se
apresentam do ponto de vista da
redenção, segundo a única forma pela
qual ela ainda pode ser assumida
responsavelmente em face da
desesperança.
(1947)*

*Depois de as coisas terem se passado
com a revolução como outrora com o
retorno do Messias, o que cresce é o
subalterno.
(1966)*

RESUMO

O objeto desta tese é o pensamento de Theodor Wiesengrund Adorno. O seu tema consiste em examinar *pari passu* o papel que uma corrente messiânica de matriz judaica exerce na filosofia adorniana. A estratégia exegética adotada pela tese é de natureza diacrônico-comparativa, uma vez que se procura reconstruir as influências de escolas, de conceitos e de autores no desenvolvimento do labor filosófico de Adorno, com o objetivo de resolver alguns problemas de compreensão que surgem a partir da leitura e discussão de suas principais obras e ensaios. Em linhas gerais, este trabalho consiste em uma modesta tentativa de oferecer uma interpretação do pensamento de Adorno que talvez esteja para além das disciplinas da estética, da psicanálise e da teoria social, nas quais o autor possui um círculo maior de leitores e de estudiosos. Não se almeja, no entanto, reinventar a roda, desautorizando uma longa e consolidada recepção acadêmica do frankfurtiano. Que os motivos teológicos, especialmente da tradição judaica, deixaram vestígios no pensamento de Adorno é algo amplamente reconhecido pela recepção, não sendo objeto de problematização nem aqui nem em qualquer outro lugar. Mas o que ainda está em disputa é saber se esses vestígios teológicos configuram aspectos estruturais de sua teoria crítica ou, ao contrário, se eles são só resíduos conceituais de um interesse casuístico. Do ponto de vista adotado por este trabalho, optou-se em se posicionar a favor da primeira opção, ou seja, em prol da tese menos aceita pela recepção. Por isso, teve-se de construir uma hermenêutica própria do pensamento de Adorno, a partir da figura judaica do messianismo, que aparece em diversos momentos e de forma difusa ao longo de sua trajetória filosófica, mas que atinge, em um período tardio do seu pensamento, uma significação grande demais para ser ignorada. Desse modo, foram criadas quatro periodizações temáticas para explorar diferentes momentos do pensamento de Adorno, a saber, 1) a metafísica da juventude (1919-1931), 2) a filosofia da história (1932-1947), 3) o messianismo tardio (1935-1969) e 4) a persistência da teologia política (194-). Apesar de não serem arbitrárias, elas têm um caráter antes didático do que estanque e não rivalizam necessariamente entre si. Elas procuram salientar antes as descontinuidades e rupturas no interior do seu discurso filosófico do que reafirmar uma pretensa coesão da sua filosofia em um todo. Destarte, defende-se a tese de que o aludido aspecto messiânico não deve ser entendido de modo puramente negativo, ou seja, com base apenas na interdição judaica de se representar positivamente o paraíso, a utopia social e a justiça plena, senão também de forma positiva, por meio de um modelo de teologia política comprometido com a redenção enquanto desmitologização. Com este modelo de teologia política, Adorno identifica e combate, com argumentação rigorosa, os vestígios antissemitas – e, por isso, míticos – no interior dos sistemas filosóficos. Depois de Auschwitz, o povo judeu passou a ser retratado pelo autor como o paradigma histórico do não-idêntico que a filosofia da identidade procurava eliminar a todo custo. Por isso, a tese dá especial destaque à persistência da teologia política, que assume, em Adorno, a forma de uma implacável crítica aos filosofemas de Hegel e de Heidegger, por serem encarnações do fenômeno do antissemitismo espiritual – que se baseia em premissas da metafísica cristã (ou da teodiceia) para legitimar, ontologicamente, o mal, a morte e o sofrimento no mundo. Assim, a filosofia tardia de Adorno demonstra que a crítica à idolatria deve ser, antes de qualquer coisa, crítica à ontologia enquanto culto do ser.

Palavras-chave: Messianismo; Metafísica; Teologia Política; Antissemitismo;

ABSTRACT

The subject-matter of this doctoral dissertation is the thought of Theodor Wiesengrund Adorno. Its goal is to examine *pari passu* the role that a messianic strand of Jewish source has in Adornian philosophy. The exegetical strategy adopted by the thesis is that of a diachronic-comparative nature, since one tries to reconstruct the influences of schools, concepts and authors in the development of the philosophical work of Adorno, with a view to solving some problems of understanding that arise from the reading and discussion of his main works and essays. Broadly speaking, this work consists of a modest attempt to offer an interpretation of Adorno's thought that may extend well beyond the disciplines of aesthetics, psychoanalysis, and social theory, in which the author has a larger circle of readers and scholars. However, one does not intend to reinvent the wheel, disavowing a long and consolidated academic reception of the Frankfurter philosopher. That the theological motives, especially stemming from Jewish traditions, left traces in Adorno's thought is something widely recognized by the reception, not being object of problematization neither here nor elsewhere. But what is still in dispute is whether these theological traces configure structural aspects of his critical theory, or whether they are, on the contrary, only conceptual residues of a casuistic interest. From the point of view adopted by this work, we opted to position in favor of the first option, that is, in favor of the thesis less accepted by the reception. That is why one had to construct a hermeneutic proper to Adorno's thought, from the Jewish figure of messianism, which appears at different times and diffusely throughout his philosophical trajectory, but which reaches, in a later period of his thought, a meaning too great to ignore. In this way, four thematic periodizations were created to explore different moments of Adorno's thinking, namely: 1) the metaphysics of youth (1919-1931), 2) the philosophy of history (1932-1947), 3) late messianism (1935-1969) and 4) the persistence of political theology (1940s). Although they are not arbitrary, they have a didactic rather than compartmentalized character and do not necessarily rival each other. They seek to emphasize rather the discontinuities and ruptures within his philosophical discourse than to reaffirm a supposed cohesion of his philosophy as a whole. Thus, my thesis is that this messianic aspect should not be understood in a purely negative way, that is, based only on the Jewish interdiction of positively representing paradise, social utopia and full justice, but also of positive form, through a model of political theology committed to redemption while demythologizing it. With this model of political theology, Adorno identifies and fights, with rigorous argumentation, the antisemitic – and therefore, mythical - vestiges within the philosophical systems. After Auschwitz, the Jewish people came to be portrayed by the author as the historical paradigm of the non-identical that the philosophy of identity sought to eliminate at all costs. For this reason, the dissertation emphasizes the persistence of political theology, which takes on Adorno the form of a relentless criticism of the philosophies of Hegel and Heidegger, as incarnations of the phenomenon of spiritual antisemitism – which is based on premises of metaphysics (or theodicy) to legitimize ontologically evil, death and suffering in the world. Thus, Adorno's late philosophy demonstrates that criticism of idolatry must first of all be critique of ontology as a worship of being.

Keywords: Messianism; Metaphysics; Political Theology; Antisemitism.

LISTA DE QUADROS

Quadro 1 – A Hermenêutica Messiânica desta Tese	22
Quadro 2 – Principais Passagens Messiânicas (para o Judaísmo Rabínico)	45
Quadro 3 – Biografia Sinótica de Adorno nos Anos Vinte	131
Quadro 4 – Ensaio, Notas e Conferências do jovem Adorno (1919 - 1932)	160
Quadro 5 – Disciplinas Ministradas por Adorno como <i>Privatdozent</i> (1931-1933).....	162
Quadro 6 – Fichamento das Críticas a Heidegger em <i>Die Idee der Natugeschichte</i> (1932)..	166
Quadro 7 – História como Calvário.....	175
Quadro 8 – Principais versos d’o <i>Poema sobre o Desastre de Lisboa</i> de Voltaire.....	194
Quadro 9 – <i>A Estrela da Redenção</i> de Rosenzweig	223
Quadro 10 – Relação de Disciplinas Ministradas Pós-Exílio (Parte I: 1949-1952)	246
Quadro 11 – Relação de Disciplinas Ministradas Pós-Exílio (Parte II: 1953-1956).....	247

LISTA DE ABREVIATURAS

Antes de qualquer coisa, cabe salientar que as regras gramaticais e ortográficas que pautaram esta tese são as compiladas pela *Moderna Gramática Portuguesa*, de Evanildo Bechara. Além disso, respeitando as diretrizes estabelecidas pela ABNT NBR 14724, esta tese optou por usar notas de rodapé o máximo possível, a fim de evitar o enfadonho esforço do leitor de ter que procurar pelas obras citadas nas referências. Contudo, em algumas seções, quando se deu mais ênfase a uma obra específica, o procedimento mudou: abreviou-se o máximo possível sua referência. A tradução das obras de Theodor Adorno citadas pela tese é de responsabilidade do seu autor, a não ser quando manifesto o contrário. Sempre que houve dúvida na tradução, o autor da tese cotejou o original com as traduções disponíveis em inglês, em francês e em espanhol. Mesmo no caso das excelentes traduções disponíveis em português, conforme é o caso das empreendidas por Guido de Almeida, Eduardo Bicca, Marco Antônio Casanova e da recente coleção da UNESP, o autor não hesitou em fazer pequenas alterações, de acordo com a sua própria interpretação das passagens. Tais pequenas alterações são marcadas com um asterisco (*) imediatamente após a abreviatura em português. Este trabalho segue parcialmente a tradição de comentadores que citam a *Gesammelte Schriften* como apenas “GS”, seguido pelo volume (B) e pelo número da página (S). Mas constatou-se, ao longo do trabalho, que, na edição digital da “GS”, o número da página se modificava de acordo com o programa utilizado. Para facilitar a checagem da citação, optou-se, por convenção, em utilizar o programa Adobe Digital Editions®. Por fim, as abreviações das obras de outros autores serão informadas em seu devido momento.

(**GS, B., S.**): *Digitale Bibliothek Nr. 97: Theodor W. Adorno: Gesammelte Schriften.*

(**AP**): *Aktualität der Philosophie.* (**Idee**): *Die Idee der Naturgeschichte.*

(**ÄT**): *Ästhetische Theorie;* (**TE**): *Teoria Estética.*

(**C**): *Correspondência Adorno-Benjamin 1928-1940.*

(**DA**): *Dialektik der Aufklärung;* (**DE**): *Dialética do Esclarecimento.*

(**JE**): *Jargon der Eigentlichkeit.*

(**K**): *Kierkegaard.* (**Trad: Ki**): *Kierkegaard*

(**MM**): *Minima Moralia.* Seguida pela tradução de Bicca (**MM**).

(**ND**): *Negative Dialektik;* (**DN**): *Dialética Negativa.*

(**NzL**): *Noten zur Literatur I;* (**NdL**): *Notas de Literatura I.*

(**PG**): *Philosophie und Gesellschaft: Fünf Essays.*

(**PF**): *Philosophische Frühschriften.*

(**P**): *Prismen; Prisms* (**Pri**).

(**S**): *Palavras e Sinais (Stichworte).*

(**ÜB**): *Über Walter Benjamin.*

Sumário

INTRODUÇÃO, OU: COMO SE LÊ (AQUI) ADORNO	13
1. O MESSIANISMO JUDAICO MODERNO	24
1. 1. “UM SALTO DE TIGRE NO PASSADO”: BREVE HISTÓRIA DO JUDAÍSMO ..	25
1. 2. A GÊNESE DO ESCLARECIMENTO NO GÊNESIS	36
1. 3. MESSIANISMO PARA ALÉM DO JUDAÍSMO.....	42
1. 4. KANT, MENDELSSOHN E OS LIMITES DO ESCLARECIMENTO	53
2. MESSIANISMO E EXPRESSIONISMO: EXCURSO SOBRE AS FONTES DO MATERIALISMO MESSIÂNICO DE ADORNO.....	80
2. 1. DA TEOLOGIA POLÍTICA À UTOPIA SOCIAL: WALTER BENJAMIN	80
2. 2. AS DUAS FACES DA UTOPIA: ERNST BLOCH.....	102
3. METAFÍSICA DA JUVENTUDE (1919-1931)	114
3. 1. DA REPÚBLICA DE WEIMAR, OU DA PAZ DE CEMITÉRIO	114
3. 2. TEORIA DOS NOMES: O <i>CRÁTILO</i> DO JOVEM ADORNO	132
4. FILOSOFIA DA HISTÓRIA (1933-1946)	163
4. 1. <i>NATURGESCHICHTE</i> , OU O CALVÁRIO DO ESPÍRITO ABSOLUTO.	163
4. 2. EM DIREÇÃO A UMA FILOSOFIA DA HISTÓRIA DA DIÁSPORA (GALUT) ..	180
5. MESSIANISMO TARDIO (1935-1969)	197
5. 1. PRELÚDIO: TEOLOGIA E MESSIANISMO NA RECEPÇÃO DE ADORNO	197
5. 2. O MESSIANISMO TEÓRICO: UM PROJETO INACABADO.....	211
5. 3. O CAPITALISMO COMO RELIGIÃO	225
6. A PERSISTÊNCIA DA TEOLOGIA POLÍTICA (194-)	248
6. 1. AS ORIGENS DA TEOLOGIA POLÍTICA DE ADORNO	248
6. 2. ELEMENTOS DO ANTISSEMITISMO ESPIRITUAL: HEGEL.....	257
6. 3. ANTISSEMITISMO ESPIRITUAL COMO ESTADO FALSO: HEIDEGGER	272
CODA: O MUNDO PRECISA DE (D)ESESPERANÇA?.....	313
REFERÊNCIAS	316

INTRODUÇÃO, OU: COMO SE LÊ (AQUI) ADORNO

“O Messias virá em uma era, ou de toda pura, ou de toda abjeta”.

Talmude Sanhedrin.

Quando este trabalho começou, tinha-se a certeza de que o messianismo e os temas que o cercam possuíam uma força que, de fato, sempre foi subestimada pelas democracias liberais. Pois nada seria mais estranho e retrógrado para uma época, que se arroga o conceito de “pós-secular” (na engenhosa construção conceitual de Hent de Vries¹), do que aceitar a presença efetiva de esperanças religiosas no interior do ethos social. Só se esqueceu de combinar isso com as pessoas envolvidas. Para falar a verdade, este trabalho nunca pensou que essas forças messiânicas pudessem se realizar de forma tão demoniacamente imprevisível, instantânea e perversa, ao ponto de ameaçar a própria ordem democrática, como está acontecendo nos dias de hoje.

Se o tema foi bem compreendido por este trabalho, então pode dizer-se que o messianismo é um fenômeno universal no tempo e no espaço, embora o seu desenvolvimento e o seu desfecho possuam enormes diferenças em cada lugar e época. Ainda que seja usado quase sempre de forma pejorativa, o conceito de messianismo não tem nada a ver com culto à violência, com personalismo político e com autoritarismo populista. Mas é absolutamente ingênuo pensar que movimentos autoritários não usem motes messiânicos para impor a sua agenda de combate às diferentes formas de vida, conforme assinala Paolo Rossi de forma lapidar: “Todo o regime totalitário atribui a si mesmo uma missão de salvação e deve enfrentar um inimigo mortal”². Uma associação que chega a ser profundamente injusta com movimentos messiânicos, uma vez que eles, partindo de premissas teológicas, místicas e anárquicas, nascem geralmente como formas de combate às forças autoritárias vigentes em cada época. Se o autor compreendeu bem o tema, do ponto de vista sociológico, os movimentos messiânicos surgem como respostas a um todo coeso e organizado que nega a existência de minorias e de diferenças, invisibilizando-as, ou, até mesmo, aniquilando-as. A conhecida sentença de Adorno, “*Das Ganze ist das Unwahre*”, ou “o todo é a inverdade”³, evoca não apenas uma crítica à

¹ “These questions are relevant when discussing contemporary religion in the public domain or ‘public religions in a post-secular world’ (echoing Jose’ Casanova’s *Public Religions in the Modern World*), especially if one understands the term post-secular not as an attempt at historical periodization (following upon equally unfortunate designations such as the ‘post-modern’, the ‘post-historical’, or the ‘post-human’) but merely as a topical indicator for - well, a problem. In the words of Hans Joas: “Post-secular” (...) doesn’t express a sudden increase in religiosity, after its epochal decrease, but rather a change in mindset of those who, previously, felt justified in considering religions to be moribund’. Joas analyses the term in a critical discussion of Jürgen Habermas’s work, where it designates the situation in which a nation-state, paradoxically, ‘counts on the continuous presence of religious communities in a continually secularizing society’. A society is ‘post-secular’ if it reckons with the diminishing but enduring - and hence, perhaps, ever more resistant or recalcitrant - existence of the religious”. Hent de Vries. “Introduction”. In: VRIES, Hent (org.). *Political theologies: public religions in a post-secular world*. New York: Fordham University Press, 2006, p. 2-3.

² ROSSI, Paolo. *Esperanças*. Trad. Cristina Sarteschi. São Paulo: Editora Unesp, 2013, p. 54.

³ ADORNO, Theodor. *Minima Moralia*. Reflexionen aus dem beschädigten Leben. GS 4. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1980, p. 55.

laicização hegeliana do Absoluto como Resultado⁴, senão também invoca uma premissa messiânica fundamental, uma vez que parte do pressuposto que o todo representa uma construção imagética mítica que sufoca a possibilidade de uma alteridade não-idêntica a ele próprio. Por isso, as reivindicações identitárias, que lutam contra as forças míticas vigentes, talvez sejam as únicas dignas de serem chamadas de universalistas, pois o que se pede com elas é universalidade de direitos, de tratamentos e de oportunidades, em suma, igualdade efetiva, algo que é negado por um todo majoritário que sufoca a existência de qualquer particular.

E o Brasil tem sido um palco privilegiado para movimentos messiânicos, não só pelo fato do nosso sertão ser um “quase deserto” (na expressão de Euclides da Cunha), – aliás, desde os tempos bíblicos, não há messianismo sem alguma experiência do deserto –, mas ainda porque as próprias chegadas europeias na América e no Brasil se deram sob o signo de esperanças secretas na possibilidade do retorno ao Jardim do Éden⁵. Tais vindas colonizadoras não tardaram em se transformar na chegada do cavalo branco do apocalipse de João, com a sua falsa paz. Para falar a verdade, foram os portugueses quem trouxeram para o Brasil, no século XVI, o Sebastianismo, porém ele teria pouco êxito se os índios brasileiros já não tivessem construído, em *terra brasilis*, uma narrativa messiânica anticolonizadora, que ansiava pela libertação indígena pelos homens-deuses que habitam a Terra Sem Mal⁶. Os finais trágicos da Guerra dos Canudos (1896-1897) e da Guerra do Contestado (1912-1916) mais uma vez comprovaram, contudo, que, além das expectativas messiânicas, a experiência de luto tornou-se outra constante de movimentos messiânicos. Além disso, ainda hoje, é possível vislumbrar fortes motivos messiânicos em movimentos sociais e culturais reivindicatórios, tais como o MST⁷ e o Hip Hop⁸. Se existe algo, pois, que une movimentos

⁴ “O verdadeiro é o todo. Mas o todo é somente a essência que se implementa através de seu desenvolvimento. Sobre o absoluto, deve-se dizer que é essencialmente resultado; que só no *fin* é o que é na verdade”. HEGEL, Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*: Parte I. Trad. Paulo Meneses. Vozes: Petrópolis, 1992, p. 31.

⁵ “Mas Colombo não estava tão longe de certas concepções correntes durante a Idade Média acerca da realidade física do Éden que descesse de sua existência em algum lugar do globo. E nada o desprendia da ideia, verdadeiramente obsessiva em seus escritos, de que precisamente as Novas Índias, para onde o guiara a mão da Providência, se situavam na orla do Paraíso Terrerai”. HOLANDA, Sérgio Buarque. *Visões do Paraíso: os motivos edênicos no Descobrimento e Colonização do Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 2000, p. 19.

⁶ HERMANN, Jacqueline. *1580-1600: o sonho de salvação*. São Paulo: Cia. das Letras, 2000.

⁷ “Há práticas singulares [entre os Sem-Terra], como, por exemplo, a da mística [*Mystik*], que se caracteriza por ser comprometida com uma espécie de teologia da libertação [*befreiungstheologisch*], podendo também ser considerada, amiúde, como uma prática ritualizada da lembrança de um determinado movimento – e não se consegue, aqui, se aprofundar mais do que isso. Os eventos drásticos são também relevantes no engajamento [*Auseinandersetzung*] com o contexto, como, por exemplo, o massacre de Eldorado de Carajás (em 1996), a marcha de protestantes que reuniu pessoas de todo o país em Brasília (em 2005), ou mesmo o recente golpe [*Putsch*] de Estado” (em 2016). BUNK, Benjamin. “Zur Differenz von Sozialer Arbeit und sozialer Bewegung”. In: FRANKE-MEYER, Diana; KUHLMANN, Carola (Org.). *Soziale Bewegungen und Soziale Arbeit: von der Kindergartenbewegung zur Homosexuellenbewegung*. Wiesbaden: Springer VS, 2017, p. 274.

⁸ O caso mais emblemático do messianismo no interior do Hip Hop nacional é o da discografia independente produzida pelo grupo de rap *Racionais MC's*, o qual é um fenômeno musical das periferias brasileiras, cuja obra apresenta não só a marginalização do negro e do “favelado” no Brasil, senão também reflete as expectativas messiânicas de libertação do oprimido pelas diversas formas de violência vigentes (ou seja, esperanças em relação ao fim do racismo, da violência policial, do desrespeito aos direitos humanos, da miséria da falta de reconhecimento, da gentrificação, da luta de classe, etc.), e através de uma interpretação *sui generis* de várias passagens bíblicas (especialmente, *Êxodo*, *Gênesis* e os *Quatro Evangelhos*) a partir da experiência limite da favela. Um exemplo da primeira tendência é a música *Vida Loka Parte II* (2002), na qual se ouve: “Às vezes, eu acho que todo preto como eu, só quer um terreno no mato só seu. Sem luxo, descalço, nadar num riacho, sem fome pegando os frutos no cacho. Aí truta, é o que eu acho, quero também, mas, em São Paulo, Deus é uma nota de cem. Vida Loka”. Um exemplo da segunda tendência é a música *Salve* (1997), na qual eles também criticam a

messiânicos, por mais antagônicos que eles possam ser do ponto de vista da ação teleológica, esse algo é a esperança da “transformação do todo” [*Veränderung des Ganzen*], isto é, a esperança naquilo que Adorno chamava de “utopia”⁹.

Nesse sentido, os movimentos revolucionários com reivindicações sociais são formas secularizadas de empreender movimentos messiânicos. Por isso, Hermann Cohen compreende a era messiânica como uma espécie de “socialismo filosófico”, segundo o qual a luta pelo reinado messiânico se confunde com uma luta pela justiça e pelos direitos do mais pobre¹⁰. E quem concorda com isso é o próprio Adorno que, em uma inusitada passagem de *Dialética Negativa*, compara a revolução com o retorno do Messias: “Depois de as coisas terem se passado com a revolução como outrora com o retorno do Messias [*Wiederkunft des Messias*], o que cresce é o subalterno” (DN, 175; ND, 203). Não obstante a comparação, ao longo desse parágrafo de *Dialética Negativa*, Adorno ainda lamentou que o “fracasso”, em forma de subserviência, constitui a consequência mais comum na história tanto das aspirações revolucionárias como das messiânicas.

Salvo engano, dois elementos são centrais no conceito de messianismo: em primeiro lugar, a esperança messiânica, ou seja, a expectativa da chegada do Messias e do acontecimento a ele vinculado; em segundo lugar, o acontecimento messiânico propriamente dito, que provocaria uma ruptura radical com as formas existentes de poder, quebrando com a violência mítica e instaurando a paz entre as pessoas e os povos.

Grosso modo, o que diferencia o messianismo judaico de outras formas messiânicas é a ideia de singularidade: não pode haver “messianismos” no plural, uma vez que isso implica em uma espécie de profanação do significado único e universal do messianismo. Outro elemento fundamental no messianismo judaico é a crença profética no advento de uma “era messiânica”, algo amplamente presentes na Torá, Talmude e nos escritos de Maimônides. A partir da chegada do Messias – e do acontecimento messiânico a ele vinculado (a Gueulá, a redenção final dos seres humanos) –, o mundo finalmente começará a gozar de um período de paz mundial e de harmonia universal entre todos os povos da terra.

Quanto mais esta investigação se aprofundava no tema e compreendia como o pensamento de Adorno se interpenetrava com esperanças messiânicas do universo judaico – inclusive no conceito

representação caucasiana de Jesus: “Eu acredito na palavra de um homem de pele escura, de cabelo crespo, que andava entre mendigos e leprosos, pregando a igualdade. Um homem chamado Jesus. Só ele sabe a minha hora. Ai ladrão, tô saindo fora. Paz”. Cf. o seminal trabalho dissertativo de TAKAHASHI, Henrique. *Evangelho segundo Racionais MC’S*: ressignificações religiosas, políticas e estético-músicas nas narrativas do rap. São Carlos: UFSCAR, 2015, 160f.

⁹ “Was Utopie ist, als was Utopie vorgestellt werden kann? Ja, das ist ist die Veränderung des Ganzen (p. 58)” (“O que é utopia e como ela poder ser representada? Sim: ela é a transformação do todo”). Nessa ocasião, em um debate com Bloch em uma rádio mediado por Horst Krüger, Adorno apresenta também a importante tese que a “morte” [*Tod*] seria a anti-utopia por excelência, o que explica, em partes, a sua ojeriza pela mistificação da morte operada pela ontologia fundamental de Heidegger. Cf. TRAUB, Rainer; WIESER, Harald (Org.). *Etwas fehlt: über die Widersprüche der utopischen Sehnsucht. Ein Gespräch mit Theodor W. Adorno*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1980, pp. 58-77.

¹⁰ Cf. BERGMAN, Samuel H. *Fé e Razão*: Introdução ao pensamento judaico moderno. Rio de Janeiro: B’nai B’rith, 1967, p. 37.

secular de salvação da aparência estética¹¹ –, tanto mais claramente o trabalho percebia que, sem essa ânsia de uma transformação radical no todo, não é possível compreender o messianismo. Portanto, algo profundamente diferente do caudilhismo que ameaça a destruir o desejo digno das pessoas de viverem em um verdadeiro paraíso na terra, o cerne de toda utopia messiânica.

Como “órfãos da utopia” (Ernildo Stein), muitos intelectuais do campo liberal-progressista continuam a ter certo receio da gramática messiânica, que comporta termos como “utopia”, “esperança” e “paraíso”. Exemplos recentes e paradigmáticos dessa postura estão presentes em Tzvetan Todorov e Paolo Rossi, segundo os quais as aspirações redentoras não passam de pretextos para a ruína totalitária das sociedades democráticas¹². O receio é plausível, a condenação *a priori*, não.

Todavia, desde o advento da filosofia judaica moderna, o conceito de messianismo corresponde a uma tradição cultural, a uma filosofia da história e a uma utopia política. Em primeiro lugar, uma tradição porque ele está ligado à história, à linguagem e à teologia do judaísmo e suas implicações místicas – mesmo a Cabala, a corrente mística mais importante do judaísmo, não significa outra coisa do que “tradição”. Em segundo lugar, uma filosofia da história, pois ele retira das narrativas de sofrimento e de opressão, introduzidas pela primeira vez na história pela bíblia, uma perspectiva para compreender o sentido da história humana. Em terceiro lugar, uma utopia política, já que o termo não se identifica, necessariamente, com nenhuma teoria política existente nem na esfera da teoria ideal nem na da *Realpolitik*.

De acordo com a acepção “materialista” do termo, representada categoricamente pelas teses filosófico-históricas de Walter Benjamin, o messianismo é uma mentalidade que toma partido contra a injustiça, assumindo a dor das vítimas, seja quem for elas, independentemente, portanto, da época, visto que, enquanto “tempo messiânico” não ocorrer efetivamente, sempre haverá algo de injusto acontecendo *hic et nunc*. Trata-se, portanto, de uma subversão contra a lógica de identificação com o agressor. O discurso messiânico privilegia àqueles que não têm e nunca tiveram nenhum privilégio, nem de cor, nem de gênero, muito menos de classe. Seu intento principal é acabar com o ciclo mítico da violência. A função da esperança, nele, não tem a ver com a resignação premeditada, tampouco com a luta armada e violenta. O messianismo se manifesta na tomada de consciência do sujeito oprimido. O messianismo começa lá onde o indivíduo se percebe como mais do que uma mera mônada, como parte de uma coletividade oprimida. É quando ele consegue entender que o seu

¹¹ “Eis porque as obras, além da mediação da interpretação e da crítica, se desdobram também pela salvação [*Rettung*]; esta visa a verdade da falsa consciência na aparição estética [*ästhetischen Erscheinung*]” (TÄ, 196; TE, 200).

¹² Ainda que se expresse em termos de “esperanças sensatas”, não abdicando interiramente de utopias pragmáticas, Paolo Rossi não deixa de ser drástico em sua condenação às filosofias da história de origem teológica: “Hoje, se há algo sobre o que me parece que se possa ter certeza é o seguinte: o ‘deslocamento’ da teologia à história foi uma clamorosa e irremediável ruína. Os paraísos do futuro não só não se realizaram, mas aquele tipo de esperança deu origem a projetos não sensatos e que se tornaram praticáveis através do uso sistemático da violência. Acreditar que projetos sensatos e praticáveis possam nascer a partir de um ‘deslocamento’ da teologia a uma filosofia da história (ou até mesmo a uma ciência da história) foi a perigosa, falimentar e sangrenta ilusão do século XX”. ROSSI, Paolo. *Esperanças*. Trad. Cristina Sarteschi. São Paulo: Editora Unesp, 2013, p. 9-10. Sobre as críticas de Todorov, cf. *Os inimigos íntimos da democracia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

sofrimento pessoal jamais foi individual. É quando o sujeito oprimido liga a sua biografia pessoal de perseguição e de dor com o próprio contínuo de sofrimento da história.

Destarte, o objetivo deste trabalho é empreender uma interpretação do pensamento de Adorno que leve a sério a afirmação presente no último aforismo da edição de 1947 de *Minima Moralia*: “A filosofia [...] seria [*wäre*] a tentativa de considerar todas as coisas como elas se apresentam do ponto de vista da redenção [...]” (MM, 281; 215). Contudo essa afirmação, de per si, provoca perplexidade, não só pela intromissão de um conceito central no judaísmo, “Erlösung”, “redenção”, senão ainda pela notória natureza “propositiva” com que o autor formula a frase. Adorno hesita em usar um termo verbal que expresse uma definição estanque, tal como é o caso do uso do presente do indicativo do verbo ser, o “ist”, que passaria uma certeza ontológica. Ao invés disso, o autor adota uma forma verbal que expressa abertamente a “irrealidade” do que é dito, a saber, o “Konjunktiv II” de “sein”, o “wäre”. Em língua alemã, o conjuntivo II é utilizado, entre outras coisas, para expressar: “estado de coisas irrealis”, “desejos irrealis”, “condições irrealis” e “oportunidades perdidas”¹³. Um detalhe que pode parecer, à primeira vista, sem relevância, conquanto continue a provocar discussões das mais variadas formas no interior da recepção do frankfurtiano.

Aliás, conferidas a Adorno, certas imagens são realmente de deixar qualquer estudioso estupefato. Conquanto três delas chamem mais a atenção, por causa de seu caráter caricaturesco. Em primeiro, a oferecida por José Guilherme Merquior. Com o intuito de salientar o caráter paralisante da “Kulturkritik” pessimista de Adorno, Merquior garante que Adorno não passa de um “virtuoso da dialética abstrusa como língua da redenção frustrada”¹⁴. Claramente, Merquior confunde negatividade, que pode ser teórica (como negação determinada) ou utópica (como negativismo messiânico), com um negativismo nostálgico que aspira resgatar uma história que nunca ocorreu¹⁵. Em segundo lugar, Enrique Dussel, o qual oferece uma imagem da filosofia de Adorno que não deixa de ser menos contraditória do que Merquior, por comparar a dialética negativa não só com aquilo que ele entende como “filosofia da dominação”, senão ainda por afirmar o seguinte: “[...] a negatividade ontológica de um Adorno sempre termina por afirmar o ser, o ontológico, ainda que seja como utopia futura”¹⁶. Ou seja, se Merquior critica Adorno por não oferecer nenhum pensamento novo para enfrentar a realidade existente, Dussel o critica justamente por oferecer um pensamento que, ao fim e ao cabo, é uma mera repetição da realidade existente! Por fim, nenhuma outra imagem sobre Adorno é mais devastadora do que aquela oferecida pelo atual diretor do *Institut für Sozialforschung*:

¹³ Esta informação prosaica é encontrável, facilmente, em gramáticas utilizadas em diferentes níveis. Para citar dois exemplos disso. Em primeiro lugar, em uma gramática aplicada em cursos avançados para alemão como língua estrangeira: Cf. BUSCHA, Anne; SZITA, Szilvia; RAVEN, Susanne. *Übungsgrammatik Deutsch Als Fremdsprache. Sprachniveau C1-C2*. Leipzig: Schubert-Verlag, 2013, p. 73-6. Em segundo lugar, em uma usada em escolas de ensino fundamental [*Grundschule*]: Cf. SCHWENGLER, Gerhard. *Schulgrammatik: ab Klasse 5*. Stuttgart: Klett Lerntraining/PONS, 2013, p. 60-1.

¹⁴ MERQUIOR, José Guilherme. *Marxismo Ocidental*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1987, p. 164.

¹⁵ Para entender a fundamental distinção entre negativismo teórico e negativismo de conteúdo, assim como o conceito de negatividade em Adorno, conferir THEUNISSEN, Michael. “Negativität bei Adorno”. In: HABERMAS, Jürgen; FRIEDEBURG, Ludwig von (Org.). *Adorno Konferenz*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983, pp. 41-65.

¹⁶ DUSSEL, Enrique. *Filosofía de la Liberación*. Bogotá: Nueva América, 1996, p. 65.

Existe uma atmosfera do obsoleto e do antiquado, do irreparavelmente perdido, que cerca as principais ideias histórico-filosóficas da Teoria Crítica, ideias para as quais já não parece existir qualquer espécie de ressonância no interior da experiência da acelerada atualidade. O profundo abismo que nos separa de nossos predecessores é comparável àquele que separa ‘a primeira geração do telefone e do cinema’ em relação aos últimos representantes do idealismo alemão. O mesmo espanto perplexo com que um Benjamin ou um Kracauer podem ter observado uma fotografia do velho Schelling deve ocorrer atualmente a um jovem estudante que encontra por acaso, em seu computador, uma fotografia do jovem Horkheimer posando no interior de um cômodo burguês da época do Império¹⁷.

O que Honneth pondera, na passagem supracitada, não é nem um pouco trivial. Ainda que ele não aplique essa imagem, exclusivamente, à Teoria Crítica de Adorno, tal retrato se torna o emblema do derrotismo que deve enfrentar todo trabalho de reatualização das principais linhas de força da filosofia adorniana. É irônico notar, contudo, que um autor como Honneth, que descreve o seu próprio projeto teórico como uma tentativa de prosseguir a Teoria Crítica à luz de premissas hegelianas, use uma analogia que, do ponto de vista filosófico-histórico, é uma petição de princípio, uma vez que pressupõe, hegelianamente, que há um progresso inerente à história, e que esse progresso estaria normativamente do “nosso” lado, ou seja, do lado de quem pode, realmente, refletir sobre os feitos do passado recente, tal como a coruja de Minerva que sempre alça vôo ao anoitecer. Porém o mais importante: ao criticar os primeiros integrantes da Teoria Crítica, nos termos de uma filosofia da história com “ar empoeirado”, Honneth acaba por deixar claro que a sua própria Teoria Crítica está enfeitada pela reconciliação [*Versöhnung*] entre a ideia de “progresso histórico” e a de “história empírica” – algo que cada vez mais se mostra uma ilusão¹⁸.

Em todo o caso, para caracterizar a forma de messianismo adotada pela filosofia de Adorno, optou-se pelo emprego do termo “messianismo tardio”, ao invés de, por exemplo, “messianismo estético”, expressão mais familiar entre os comentadores. Isso se dá por três razões. Em primeiro lugar, visto que o termo messianismo estético soa como algo muito restrito à arte e à estética, conquanto que, na verdade, o cerne do messianismo adorniano esteja para além do horizonte artístico – ainda que, com frequência, o messiânico se refugie na arte. Em segundo lugar, por causa da própria significação que tardio [*spät*] passou a ter desde a criação e o uso do termo por Adorno. Basta recordar, aqui, o uso que Adorno faz de “spät” no ensaio *Der Späte Beethoven* (1937), no qual o frankfurtiano utiliza o termo “tardio” em um sentido peculiar, não sendo apenas temporal, mas também referente a algo que ressurgir de forma antiquada, talvez até inoportuna, aparecendo fora do tempo que o concebeu, conquanto adquira, gradativamente, uma relevância jamais antes vista, uma atualidade renovada, um misto de “intransigência” e “extratemporaneidade” (Cf. GS, B. 17, S. 7213-7)¹⁹. Em terceiro e último lugar, pelo sentido mais literal de tardio, que remete para uma etapa final,

¹⁷ HONNETH, Axel. *Uma Patologia Social da Razão*: sobre o Legado Intelectual da Teoria Crítica. In: RUSH, Fred (Org.). *Teoria Crítica*. Trad. Beatriz Katsky e Regina Rebollo. Aparecida, SP: Ideias e Letras, 2008, p. 389.

¹⁸ ALLEN, Amy. *The End of Progress*: decolonizing the normative foundations of critical theory. New York: Columbia University Press, 2016, p. 5.

¹⁹ Vale dizer, aqui, que ninguém conseguiu ir mais longe com essa interpretação do termo “tardio” do que Edward Said, nem mesmo o seminal trabalho de Frederic Jameson, com o qual se dialogará mais adiante. Conforme Said: “Adorno é uma figura

isto é, um momento de maturidade da sua trajetória filosófica, referente às obras finais de Adorno, que receberão uma atenção especial neste trabalho.

Assim sendo, defende-se a tese de que o aludido aspecto messiânico não deve ser entendido de modo puramente negativo, ou seja, com base apenas na interdição judaica de se representar positivamente o Paraíso, a Utopia Social e a Justiça Plena, senão também de forma positiva, por meio de um modelo de teologia política comprometido com a redenção enquanto desmitologização. Com este modelo de teologia política, Adorno identifica e combate, com argumentação rigorosa, os vestígios antissemitas – e, por isso, míticos – no interior dos sistemas filosóficos. Depois de Auschwitz, o povo judeu passou a ser retratado pelo autor como o paradigma histórico do não-idêntico que a filosofia da identidade procurava eliminar a todo custo, sem deixar de lado, claro, outras minorias históricas clássicas, tais como os idosos, as crianças, as mulheres, os emigrantes e os intelectuais²⁰. Assim, a tese dá especial destaque à persistência da teologia política, que assume, em Adorno, a forma de uma implacável crítica aos “filosofemas da pura identidade”, especialmente os de Hegel e de Heidegger, por serem encarnações do fenômeno do antissemitismo espiritual – que se baseia em premissas da metafísica cristã (ou da teodiceia) para legitimar ontologicamente o mal, a morte e o sofrimento no mundo.

Isso porque, desde Platão, a convicção perene que sustenta a história da filosofia ocidental tem sido a de que o mundo jamais ficará livre do mal (Cf. *Teeteto* 176a)²¹. Mesmo Kant, em sua *Religião nos Limites da Simples Razão* (1794), não deixa de afirmar que o ser humano tem uma propensão [*Hang*] natural para a maldade [*Böse*]²². Por isso, em uma das suas últimas obras, Adorno afirma que a “dialética negativa subverte a tradição [*Überlieferung*]” (ND, 7; DN, 7), já que ela se rebela contra esta teodiceia, segundo a qual haveria justificativa filosófica para o mal e para a morte. Assim, a

tardia porque grande parte de seus atos se caracterizaram por uma militância feroz contra sua própria época” (p. 46). E também: “No estilo tardio, existe uma tensão inerente que abjura do mero envelhecimento burguês e que insiste no sentido de cada vez maior isolamento, exílio e anacronismo que expressam o estilo tardio, e, o que é mais importante, utiliza-se para se sustentar formalmente. Ao se ler Adorno, desde os ensaios aforísticos sobre temas como os signos de pontuação e as capas de livros reunidos em *Notas de Literatura* até as grandes obras teóricas como *Dialética Negativa* e *Teoria Estética*, pode-se ter a impressão de que o que ele mesmo buscava no estilo era a prova que encontrou no Beethoven tardio, a sustentada tensão, obstinação incômoda, de elementos tardios e inovadores um com os outros, em virtude de uma ‘armadilha implacável que mantém unido aquilo que, não com menos afínco, tenta se separar’”. SAID, Edward. *Sobre el Estilo Tardio*. 1º ed. Buenos Aires: Debate, 2009, p. 40.

²⁰ “Die abstrakten Prinzipien einer szientifisch verkürzten Vernunft formulieren einen Anspruch unbedingter Herrschaft gegenüber allem ‘Nichtidentischen’, welches bei Adorno für die unbeherrschte Natur, das Besondere, Neue, Hinzutretende, Andere, aber auch für den Anderen stehen kann: den Andersdenkenden, den Juden, den Intellektuellen, das Kind, die Frau”. In: Andreas Hetzel. “Dialektik der Aufklärung”. KLEIN, Richard; KREUZER, Johann; MÜLLER-DOOHM, Stefan (Org.). *Adorno Handbuch: Leben, Werk, Wirkung*. Stuttgart: Springer-Verlag GmbH, 2011, p. 392.

²¹ “Sócrates – É certo, Teodoro. O mal [*Übel*] não pode desaparecer [*verschwinden*], mas forçoso é haver algo que sempre se oponha ao bem [*Guten*], ainda que possa ter seu lugar junto aos deuses. É necessário circular em nesta região, ou seja, em nossa natureza mortal [*unsere sterblichen Natur*]”. “Theaitetos”. In: PLATON. *Werke in acht Bänden*. B. 6. Organização de G. Eigler. Darmstadt: WBG, 1970, p. 107. Cf. PLATÃO. *Teeteto; Crátilo*. 3º ed. Trad. Carlos Nunes. Belém, Editora UFPA, 2001, p. 86.

²² Kant define a propensão para o mal como: “o fundamento subjetivo da possibilidade de uma inclinação (*desejo habitual, concupiscentia*) na medida em que ela é contingente para a humanidade em geral”. Kant, Immanuel. *Religião nos Limites da Simples Razão*. Trad. Arthur Morão. Covilhã: Universidade da Beira Interior, 2008, p. 34.

negatividade do pensamento de Adorno surgiria ancorada na esperança messiânica de que a injustiça irá um dia desaparecer e de que não é preciso positivar (ou ontologizar) o mal e o sofrimento²³.

Mas antes do surgimento dessa “teologia política”, o pensamento de Adorno é antecedido pelo seu retorno tardio ao messianismo e a tradição messiânica. Daí, já é possível oferecer um dos motivos pela escolha do título deste trabalho: *Messianismo Tardio: Adorno e a Persistência da Teologia Política*. O outro motivo é, todavia, de ordem dialógica. Com esse título, este trabalho alude ao famoso livro de Frederic Jameson, intitulado *Marxismo Tardio: Adorno, ou a Persistência da Dialética*, obra de 1990, que consiste em uma tentativa bastante original de documentar as possíveis contribuições de Adorno ao marxismo contemporâneo. Jameson usou, deliberadamente, o conceito de “tardio” como uma tentativa de colocar as ideias do “marxista” Adorno dentro do atual quadro referencial do marxismo enquanto axiomática ou *organon*. Trata-se da tentativa de demonstrar que o materialismo de Adorno é mais atual hoje do que ele foi à sua época, ou seja, que o autor conseguiu definitivamente transcender o seu tempo e elevar essa transcendência ao nível do conceito²⁴.

Porém esta tese não pretende rivalizar, e nem poderia, com a interpretação marxista de Jameson, a qual, diga-se de passagem, já foi alvo de críticas por alguns intérpretes de Adorno, tais como, por exemplo, Hullo-Kentor, que chama a atenção para o perigo de se minimizar elementos não marxistas da crítica adorniana da modernidade – oriundos de autores diversos como, por exemplo, Nietzsche, Max Weber e Walter Benjamin. Na verdade, o que se pretende, aqui, é contribuir para uma leitura que resgate alguns elementos teológico-políticos, que ora são superestimados por alguns comentadores, ora são subestimados por outros. E, nesse sentido, esta investigação concorda com Kentor, quando este afirma que a hipótese da filosofia social de matriz marxista – e não só dela obviamente – provocaria um necessário empobrecimento hermenêutico da filosofia do frankfurtiano, no sentido de eliminar outras tantas chaves de leituras possíveis, erro que, efetivamente, esta investigação não almeja incorrer²⁵. Ademais, conforme salienta Carl Braun, a riqueza da filosofia de Adorno consiste, pois, em reunir e manter as “correntes espirituais” [*geistigen Strömungen*] dos últimos dois séculos²⁶.

Desse modo, as periodizações utilizadas para mapear as fases do pensamento de Adorno, apesar de não serem arbitrárias, têm um caráter antes simbólico do que biográfico. Elas não representam momentos acabados da sua filosofia. Estão baseadas, antes de tudo, em ilações do autor desta investigação, claro que no sentido latino do termo, a saber, de *illatione*, de conclusões baseadas em hipóteses de trabalho, as quais foram paulatinamente comprovadas pela pesquisa bibliográfica.

²³ Para uma interpretação do messianismo como uma antítese da teodiceia, Cf. BERGMAN, Samuel H. *Fé e Razão: Introdução ao pensamento judaico moderno*. Rio de Janeiro: B'nai B'rith, 1967, p. 35.

²⁴ JAMESON, Frederic. *Marxismo Tardio: Adorno, ou a persistência da dialética*. Trad. Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Editora Unesp, 1997.

²⁵ HULLOT - KENTOR, Robert. *Things Beyond Resemblance: on Theodor Adorno*. New York: Columbia University Press, 2006.

²⁶ BRAUN, Carl. *Zentrale philosophiegeschichtliche Voraussetzungen der Philosophie Theodor W. Adornos*. In: NAEHER, Jürgen (Org.). *Die Negative Dialektik Adornos: Einführung – Dialog*. Wiesbaden: Springer Fachmedien, 1984, p. 31.

Por exemplo, *Kierkegaard*, apesar de ter sido escrito no final dos anos 20, dificilmente consegue ser compreendido sem uma chave de leitura da filosofia da história. Colocar essa obra no rol do que se compreende aqui por “metafísica da juventude” seria retroceder a um nível de interpretação nominalista, que sobrepe conceitos prévios à experiência efetiva da leitura de suas obras. O próprio Adorno corroboraria a hipótese de colocar *Kierkegaard* no mesmo grupo das obras de filosofia da história, especialmente quando afirma, no prefácio de 1966 de *Kierkegaard*, que já se encontravam, nesse livro, os motivos filosófico-históricos da “crítica da dominação da natureza” [*Naturbeherrschung*] e “da razão dominadora”, bem como os “da reconciliação com a natureza” [*Versöhnung mit Natur*] e da “autoconsciência do espírito como um momento da natureza” (K, 262; Ki, 369).

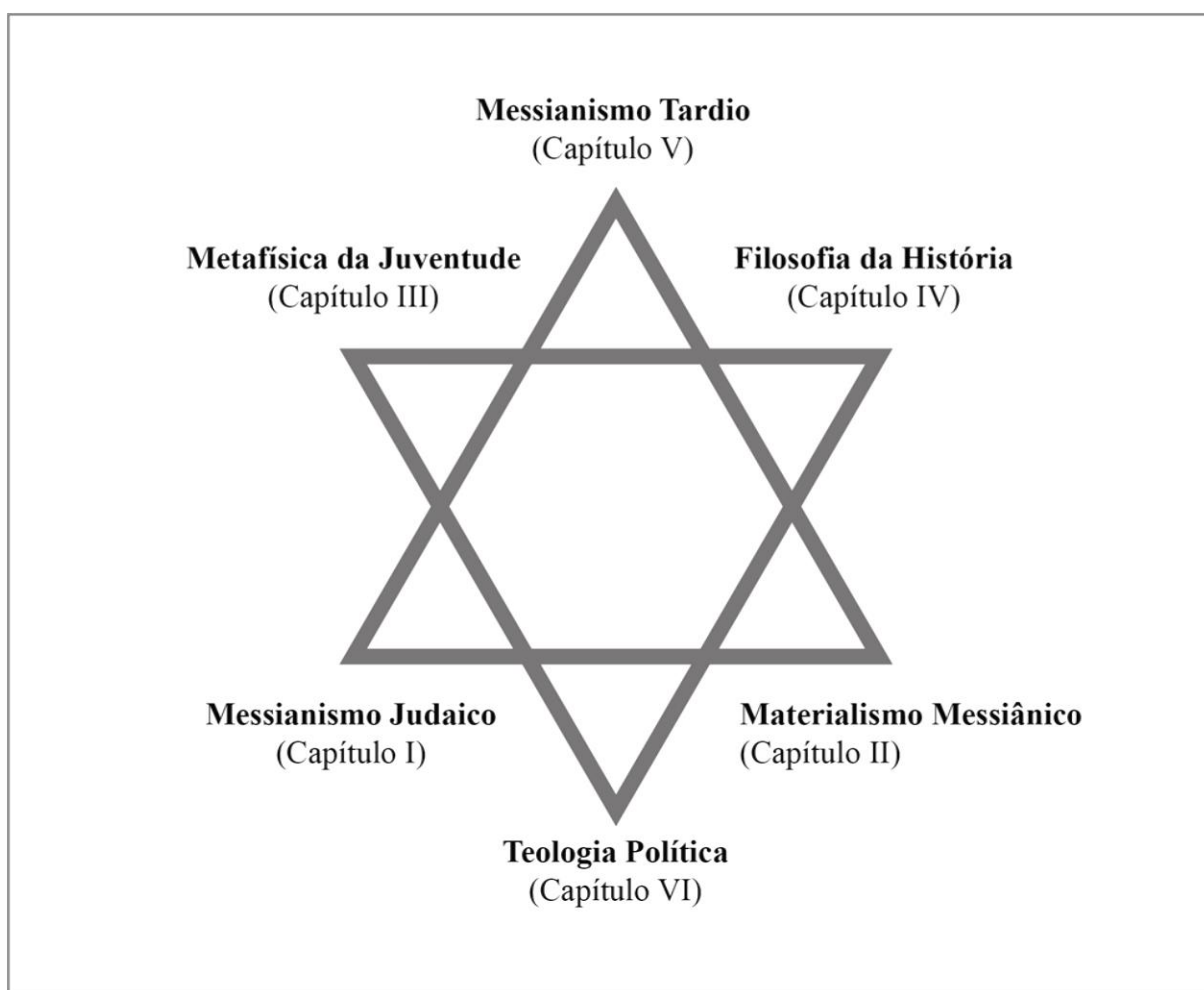
Por isso, é errôneo pensar que um ensaio de uma época se encaixa perfeitamente em um determinado eixo de pesquisa. Sem contar, obviamente, as dificuldades que suscitam as “contingências” editoriais: decerto, Adorno nem sempre quis publicar, imediatamente, tudo o que escrevia. Nenhum quadro paradigmático pode substituir as leituras individuais dos textos de cada período. O que se pode fazer é, no máximo, guiar o leitor por aquele espinhoso caminho teórico constituído pelos estímulos psicológicos, as questões objetivas e as inquietações existenciais que conduziram o filósofo a escrever sobre determinado tema. Uma das mais velhas lições da teoria crítica é a que diz que todo pensamento depende do seu contexto constituinte. Por que seria diferente com os autores dessa tradição? Por que seria distinto com Adorno? E o simples fato de um conjunto multifacetado e complexo de textos possuir um sentido comum não torna toda a produção bibliográfica do período reduzida a um sentido unitário. Contudo, a identificação de um sentido comum em um determinado período, quando bem aplicada, poderia servir de chave de leitura de alguns textos dessa época em questão, resolvendo, assim, problemas intrincados de interpretação dos textos de Adorno.

Pode realmente parecer estranho, à primeira vista, a forma com que esta tese desenvolveu o que ela entende por “hermenêutica messiânica” (Cf. Quadro 1). Entretanto, conforme observa Eric Jacobson em *Metaphysics of the Profane*, a disciplina de teologia política à qual se filia autores como Scholem e Benjamin – e, por certo, Adorno – engloba um arco de especulações relacionadas ao messianismo, à linguagem divina e a também à teoria da justiça²⁷. *Mutatis mutandis*, esta investigação segue esse “triângulo” messiânico (presente nos capítulos I, II e V desta investigação), porém ela o amplia para além do universo filosófico judaico, sobrepondo outro triângulo importante, de natureza mais profana, no qual se sobressaem também uma complexa e quase mítica teoria dos Nomes, uma busca por Justiça Plena na história e um modelo de teologia que considera a desmitologização das grandes narrativas filosóficas como um momento da Redenção (encontrável nos capítulos III, IV e VI deste trabalho, respectivamente). Nos rastros do grande filósofo judaico Franz Rosenzweig, cada

²⁷ JACOBSON, Eric. *Metaphysics of the Profane: the political theology of Walter Benjamin and Gershom Scholem*. New York: Columbia University Press, 2003, p. 5.

capítulo corresponderia a uma ponta de um triângulo equilátero. Assim, os seis capítulos que compõem este texto formam dois triângulos sobrepostos, sendo que três capítulos representariam o triângulo profano da filosofia e os outros três constituiriam o triângulo do messianismo, formando, por conseguinte, uma hermenêutica messiânica, em referência à “Estrela da Redenção” do mestre de Kassel.

Quadro 1 – A Hermenêutica Messiânica desta Tese



Sendo assim, este trabalho oferece uma hermenêutica do pensamento de Adorno, com base em um prisma oferecido, em diversos momentos e de distintas maneiras, pelo próprio autor ao longo da sua vasta produção intelectual, mas que atinge, em uma fase madura da sua vida, um valor grande demais para ser ignorado ou, então, para ser classificado como um mero interesse casuístico sem nenhuma implicação filosófica.

Evidentemente, a própria noção de hermenêutica é ambígua. Conforme salienta Nythamar de Oliveira, a hermenêutica passou, desde Schleiermacher (1768-1834), por um processo de universalização, sem se restringir, pois, apenas aos textos bíblicos, ampliando o seu alcance para

outros âmbitos, tais como o do direito e o da literatura. Tal processo contou com as contribuições decisivas do romantismo e do idealismo alemão, expandindo a hermenêutica para quase todos os campos do saber. A transição para uma época cada vez mais autocrítica fez com que a hermenêutica se modernizasse também. Mas no que consiste, então, esta hermenêutica moderna? O que a separa, afinal, de uma estritamente teológica? Para Oliveira, as respostas para essas questões confluem para o mesmo caminho, a saber, a reconstrução semântica dos textos a partir dos seus contextos: “[a hermenêutica] consiste em não apenas evitar mal-entendidos e fazer jus à intenção do autor de um texto, mas em reconstruir os contextos semânticos que viabilizaria uma compreensão do texto melhor ainda do que o próprio autor”²⁸.

Esta investigação se orienta, assim, pelo espírito hermenêutico supracitado, segundo o qual se pretende reconstruir histórico-filosoficamente algumas das principais linhas de força do pensamento de Adorno, tendo a esperança hermenêutica – e certamente vã – de compreender o autor “melhor do que ele mesmo”. Adorno era simpático a tal perspectiva interpretativa baseada nos enigmas imanentes da sua linguagem, tendo em vista que foi ele próprio que afirmou, peremptoriamente, a necessidade do pensamento de transcender o seu contexto de significação, quando escreveu isto: “Só são verdadeiros os pensamentos que não se compreendem a si mesmos”²⁹. Isso não foi um mero *lapsus linguae* do autor, mas, sim, um genuíno convite hermenêutico, aceito por este trabalho.

²⁸ OLIVEIRA, Nythamar. *Tractatus politico-theologicus: teoria crítica, libertação e justiça*. Porto Alegre: Editora Fi, 2016, p. 221.

²⁹ “Wahr sind nur die Gedanken, die sich selber nicht verstehen” (MM 216; 168). Rodrigo Duarte ofereceu uma interpretação distinta à frase, com vistas à sua oposição obstinada às críticas pragmático-formais de Habermas. Para Duarte, frases como essa pertencem a um conjunto de afirmações que não devem ser interpretadas ao pé da letra, isto é, a partir do ponto de vista estritamente lógico e ontológico, e sim desde o contexto estético-filosófico no qual emerge a noção de “expressão” [*Ausdruck*] na filosofia de Adorno: “Sendo assim, frases como as que serviram de epígrafes neste artigo deveriam ser compreendidas menos como ‘contradições performativas’, como diria Habermas, do que como exemplos autênticos de expressão em formulações filosóficas. O paradigma, defendido por Habermas, da ‘racionalidade comunicativa’ procura ignorar o momento extremamente delicado que o homem está enfrentando e propõe um ‘caminho de volta’ longe da crítica da razão instrumental. Agora a questão crucial com que nos deparamos é: podemos nos dar a esse luxo?”. DUARTE, Rodrigo. *Dizer o que não se deixa dizer: para uma filosofia da expressão*. Chapecó: Argos, 2008, p. 38.

1. MESSIANISMO JUDAICO MODERNO

Em que se trata in nuce das grandes revoluções no judaísmo, do nascimento da filosofia judaica moderna, do iluminismo judaico de Mendelssohn, do conceito bíblico de messianismo e de seus desdobramentos históricos, da relação de Adorno com o judaísmo moderno, da diferença entre o messianismo judaico de Maimônides e o messianismo dos filósofos judeus modernos, da dialética do esclarecimento no livro do Gênesis e da imperiosa necessidade de compreender tudo isso antes de ler Adorno.

A apresentação do desenvolvimento do messianismo resgatado e defendido por Theodor Adorno, bem como a dos seus desdobramentos hermenêuticos, constituem os pilares que sustentam esta tese. Contudo, para executar com êxito esse programa, faz-se mister percorrer um longo caminho, necessário para entender a natureza e a extensão do próprio judaísmo moderno, sobretudo, a complexa relação entre esclarecimento e *Haskalá*, tema que vai servir de fio condutor do presente capítulo.

Mas a dificuldade que suscita o tema da relação da filosofia de Adorno com o pensamento judaico é enorme. A começar pela própria definição do que seja o “pensamento judaico”, algo que não é autoevidente, pois se trata de uma tradição que engloba mais de vinte séculos. Nessa longa história, a busca por compreender o que está escrito na Torá se une à busca existencial de entender o que é, afinal de contas, ser judeu. Como salienta Renato Mezan, três grandes tradições compõem o universo judaico, a saber, a massa de comentários rabínicos (inicialmente compiladas no Talmude), o conjunto de especulações místicas, das quais as mais relevantes são a Cabala e o Hassidismo e, por fim, a filosofia judaica (em suas distintas versões: helenística, medieval e moderna)³⁰.

Assim, o objetivo específico deste capítulo é “esclarecer” o significado mais abrangente do conceito de messianismo presente em toda uma tradição filosófica de pensadores judeu-alemães, que foram profundamente influenciados pela *Haskalá*, a versão judaica do iluminismo europeu, a qual surgiu em meados do século XVIII e cujo principal representante é Moses Mendelssohn (1729-1786). Para ilustrar o alcance teórico do movimento mendelssohniano de “saída do gueto”, poder-se-ia mencionar os nomes de diversos intelectuais judeu-alemães que se tornaram também importantes figuras públicas no cenário cultural alemão, tais como Salomon Maimon, Hermann Cohen, Franz Rosenzweig, Martin Buber, Karl Kraus, Ernst Cassirer, Gershom Scholem, Ernst Bloch, Karl Mannheim, Erich Fromm, Herbert Marcuse, Max Horkheimer e Walter Benjamin. A lista poderia ser obviamente bem maior que isso e incluir intelectuais não tão conhecidos pelo grande público, tais como Jacob Taubes, Leo Lowenthal e Karl Löwith. Sem contar os grandes artistas que vieram na

³⁰ LEONE, Alexandre. *Mística e Razão: a dialética no pensamento judaico de Speculis Heschel*. São Paulo: Perspectiva, 2011, p. XVII.

esteira do movimento de emancipação judaica: Heine, Börne, Kafka, Werfel e Zweig³¹. A lista poderia ser maior, mas só não é por questão de escopo. Inclusive, do ponto de vista desta tese, faz-se mister compreender esse movimento intelectual setecentista não só para vislumbrar o messianismo em Marx³² e no marxismo ocidental de Lukács (Cf. Seção 5.3), senão também para entender o messianismo da própria “Escola de Frankfurt”³³. Scholem, em um enigmático texto da juventude, não poderia ter sido mais preciso ao afirmar que a expressão “judeu-alemão”, apesar de não ser pleonástica, refere-se a algo que estaria no “DNA” da própria cultura alemã: “A existência [*Dasein*] dos judeus alemães é um incesto na doutrina”³⁴.

1. 1. “UM SALTO DE TIGRE NO PASSADO”: BREVE HISTÓRIA DO JUDAÍSMO

“Gerechtigkeit ist der höchste Ausdruck der Ordnung im Judentum”.

“A justiça é a expressão mais alta da ordenação do judaísmo”.

Scholem. 95 Thesen über Judentum und Zionismus.

Em 1961, um jovem pesquisador alemão, que tinha sido assistente de Adorno em Frankfurt, publicou um artigo no qual criticava a apatia da academia alemã da sua época por não debater o antissemitismo de pensadores que ele alcunhou como “*Konservativ-Revolutionären*”, “revolucionários conservadores”, dentre os quais destacou os nomes de Carl Schmitt, Ernst Jünger e Martin Heidegger. Após uma erudita exposição das linhas de pensamento que unem espíritos judaicos tão diversos (e. g. Hermann Cohen, Rosenzweig, Cassirer, Wittgenstein, Buber, Husserl, entre outros, inclusive o próprio Adorno), o jovem alemão conclui o ensaio em tom de profundo lamento, por causa da ausência do devido reconhecimento dos judeus para o desenvolvimento do pensamento filosófico alemão: “Ainda

³¹ Cf. ELON, Amos. *The Pity of it All: a portrait of the german-jewish epoch, 1743-1933*. Londres: Macmillan Publishers, 2013. Sem dúvida, a mais completa história das ideias dos intelectuais judeu-alemães disponível em língua inglesa.

³² Nesse ponto, Erich Fromm é enfático: “Basta dizer, desde logo, que esta imagem popular do ‘materialismo’ de Marx – sua tendência antiespiritual, seu desejo de uniformidade e subordinação – é inteiramente falsa. A meta de Marx era a emancipação espiritual do homem, sua libertação dos grilhões do determinismo econômico, sua reintegração como ser humano, sua aptidão para encontrar unidade e harmonia com seus semelhantes e com a natureza. A filosofia de Marx foi, em linguagem secular, não-teísta, um novo e radical passo à frente na tradição do messianismo profético; ele visava à plena realização do individualismo, exatamente o objetivo que presidiu ao pensamento ocidental desde o renascimento e a Reforma até a época bem avançada do século XIX”. FROMM, Eric. *O conceito marxista de homem*. Tradução de Octavio Velho. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1975, p. 15.

³³ Wiggershaus é um dos estudiosos que mais salientaram isso, seja em sua obra *A Escola de Frankfurt: história, desenvolvimento teórico, significação política*, seja em seu livro *Theodor W. Adorno*. Neste último, é possível ler: “*Einen der Stränge des westlichen Marxismus könnte maninen anerkannten Begriff gibt es nicht dafür – als theologische oder messianischen Materialismus bezeichnen. Zu seinen prononcierten Vertretern gehörten Ernst Bloch, Walter Benjamin und Theodor W. Adorno und mit bestimmten Seiten bzw. Phasen ihres Denkens Georg Lukács, Siegfried Kracauer und Max Horkheimer*”. WIGGERSHAUS, Rolf. *Theodor W. Adorno*. München: Verlag C. H. Beck, 1998, p. 7.

³⁴ SCHOLEM, Gerhard. *95 Thesen über Judentum und Zionismus*. Tagebücher 2: 1917-1923. Frankfurt am Main: Jüdisches Verlag, 2000, p. 303.

que não houvesse uma tradição judaico-alemã, nós teríamos de inventá-la hoje, para o nosso próprio bem³⁵”. Quem escreveu isso não foi nenhum judeu, e sim Jürgen Habermas.

Decorridos mais de 50 anos desde a publicação daquele ensaio, parece que a justa reivindicação de Habermas, em direção à construção de uma cultura filosófica de matriz judaico-alemã, transformou-se em lamúria, uma vez que ela continua sem ser atendida, isso de acordo com alguns dos seus relatos mais recentes, que aparecem no primeiro capítulo de *Na Esteira da Tecnocracia* (2013). Habermas lamenta de como, na Alemanha, o humanismo político daqueles “outsiders de origem judaico-alemã” havia sido deixado para trás, em favor de uma memória política deveras germanizada, cada vez menos consciente de sua dívida político-intelectual com os judeus. Ao resgatar a imagem benjaminiana do “salto de tigre no passado” [*Tiegersprung ins Vergangene*] (ÜBG, XIV), que designaria uma lembrança que “cintila no instante do perigo” [*Augenblick der Gefahr aufblitzt*] (ÜBG, VI), Habermas objurga este espírito germanizado, mas não deixa de concluir o texto com uma ironia ácida: “Talvez esse país ameaçado e belo, transbordado de história, tenha lembranças simplesmente em demasia”³⁶.

As queixas de Habermas acerca do esquecimento do débito histórico que os alemães têm com os judeus se juntam aos seus esforços ensaísticos de salientar a dívida que a filosofia alemã tem para com a filosofia judaica moderna, algo que nem sempre é destacado nos manuais de história da filosofia.

O objetivo deste capítulo não é – e nem poderia ser – apresentar com minúcia a importância da filosofia judaica moderna para a configuração do que comumente se chama de “filosofia alemã”³⁷. Nem há espaço para isso em um trabalho desta natureza. O que se procura fazer, aqui, é apresentar as principais linhas de força do judaísmo moderno e a sua relação com uma forma messiânica de se fazer filosofia. Para todos os efeitos, quando esta tese usa o termo “messianismo”, ela está se referindo a uma “*Geist*”, isto é, a uma “mentalidade”, que anseia pela vinda de um redentor para salvar o mundo. Ainda que essa “mentalidade” estivesse presente entre outros povos do mundo antigo, ela se tornou central no judaísmo, por meio da figura bíblica e talmúdica do “*Mashiakh*” – como se verá mais adiante, há diversas formas de transliterar o termo hebraico משיח, mas todas elas desembocam no mesmo termo: “Messias”.

³⁵ “*Gäbe es nicht eine deutschjüdische Tradition, wir müssten sie heute um unsererwillen finden*”. “*Der deutsche Idealismus der jüdischen Philosophen*”. In: HABERMAS, Jürgen. *Philosophisch – politische Profile. Wozu noch Philosophie?* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984, p. 64.

³⁶ HABERMAS, Jürgen. *Im Sog der Technokratie: kleine politische Schriften XII*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2013, p. 46. HABERMAS, Jürgen. *Na Esteira da Tecnocracia: pequenos escritos políticos XII*. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Ed. Unesp, 2014, p. 72.

³⁷ Mas já há um recente trabalho que procura efetuar este audacioso projeto: Cf. KRAVITZ, Amit; NOLLER, Jörg (Org). *Der Begriff des Judentums in der klassischn deutschen Philosophie*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2018. Trabalho que conta com a participação de estudiosos de peso, tais como Micha Brumlik (sobre o problema da existência de Deus como o grande desafio do idealismo alemão ante ao judaísmo, pp. 11-24); Yitzhak Melamed (acerca da recepção espinozista no idealismo alemão e no hassidismo, pp. 75 -86); Günter Zöller (sobre a crítica política – e com teor antissemita – de Fichte ao judaísmo, pp. 87 - 100); Myriam Bienestock (a respeito da relação da filosofia do jovem Hegel com o povo judeu, pp. 117-134), entre outros.

O que mais interessa, aqui, é examinar como as ideias e os debates empreendidos por esses ilustres pensadores chegaram e foram recebidos por Adorno, seja em seu trabalho individual, seja em sua parceria intelectual com Max Horkheimer. Todavia, por ora, não se discutirá o problema da “continuidade-descontinuidade” do pensamento de Adorno.

A história do judaísmo está marcada, até os dias de hoje, pelas suas revoluções internas, sem que o povo judeu perdesse o vínculo essencial com as suas raízes. Talvez seja este um dos segredos para explicar a própria vitalidade dessa cultura milenar: paradoxalmente, sem as suas contínuas *transformações* interiores, não teria sido possível o judaísmo se manter como uma cultura que *preserva* traços ritualísticos e éticos de um passado tão remoto. É uma característica essencial da cultura judaica o vínculo que ela estabelece entre as suas experiências históricas e as expectativas messiânicas presentes na *Torá*, na *Tanakh* e no *Talmude*, as três principais fontes da ética, da religião e da filosofia judaica, embora não sejam as únicas. Os relatos bíblicos são, assim, as narrativas de um “drama cósmico-universal”, com as quais se apresentam as memórias do passado de Israel, esboçadas em distintas épocas, nas quais os seus escritores mesclam a sua compreensão do passado aos acontecimentos históricos em curso, tendo como “pivô teológico” as ideias norteadoras de “Aliança” e “Eleição”³⁸.

No que se segue, com vistas à intenção de delimitar o campo em se inscreve a filosofia judaica moderna, procura-se esboçar *in nuce* as principais formas que tomou o judaísmo por meio de sua longa história que, como se sabe, engloba mais de trinta séculos.

O judaísmo começa pelo Pentateuco (em hebraico: *Torá*), os cinco livros geralmente atribuídos a Moisés – vale salientar que, diferentemente da tradição católica, Lutero nomeou, em 1545, os cinco primeiros livros da bíblia como “Mose”, em referência ao fundador do judaísmo. O Êxodo é, de fato, uma das tradições israelitas mais antigas. Sua importância reside no papel decisivo que desempenhou na formação da identidade coletiva do povo judeu. Ele está vinculado diretamente à figura de Moisés e ao evento do monte do Sinai. Há muitas discussões, entre os historiadores e os teólogos, sobre o período exato que aconteceu esse episódio épico. Na melhor das hipóteses, supõe-se que ele tenha ocorrido dentro de uma margem ampla de tempo, entre os anos de 1200 a. C aos de 1030 a. C. Destarte, para o povo judeu, a “Hagadá”, isto é, a narrativa de saída dos judeus do Egito, tem antes um valor alegórico do que histórico propriamente dito, pois a partir dele se instaura, na memória coletiva do povo judeu, uma noção de tempo que não é mais meramente cronológica, senão sagrada³⁹, algo que explica também a centralidade da “Pessakh” (a Páscoa Judaica), ritual celebrado anualmente. Samuel Scolnicov classifica o Êxodo como o “mito” mais importante do judaísmo – e que pese, aqui, o fato de

³⁸ Baseado na seminal interpretação de: SCARDELAI, Donizete. *Da Religião Bíblica ao Judaísmo Rabínico*. São Paulo: Paulus, 2008, p. 11-2.

³⁹ SCARDELAI, Donizete. *Da Religião Bíblica ao Judaísmo Rabínico*. São Paulo: Paulus, 2008, p. 21.

Scolnicov usar o conceito de “mito” no sentido simbólico, isto é, como uma narrativa de formação cultural de natureza “semi-histórica”⁴⁰.

Como é sabido, além do Pentateuco, há também outros livros que formam a “*Tanakh*” (*Tn”k*), o acrônimo de a) *Torá*, b) *Neviim* e c) *Ketuvim* – a) Pentateuco, b) Profetas e c) Escritos Gerais e Poesias. Destarte, a tradição judaica, diferentemente da cristã, não é “biblicista”, ou seja, ela não se centra na bíblia como fonte exclusiva da revelação, uma vez que a biblioteca judaica contém livros de moral, rituais, filosofia, história, poesia, interpretação das escrituras, homilias, etc. Além da riqueza literária do seu universo cultural, há também um motivo especial para que o judaísmo não seja centrado apenas na Tanakh: o enorme abismo que separa a “religião bíblica” do judaísmo posterior. Isso porque o pensamento da religião bíblica comporta uma dualidade antagônica fundamental, a saber, a do “universalismo” e do “particularismo”. O universalismo se baseia na ideia de um Deus criador do Mundo. O particularismo se manifesta no “nacionalismo” ou, então, na ideia de “nação religião”. Uma ideia que, no mundo antigo, remetia para uma teocracia, como bem salientaram Horkheimer e Adorno: “Como os grandes sistemas asiáticos, o judaísmo pré-cristão era uma fé praticamente indiferenciada da vida nacional, isto é, da autoconservação universal” (DA, 186-7; DE, 147). Os dois polos – do universalismo e do nacionalismo – juntaram-se graças à “aliança” [*Brit*] que Deus fez com o seu povo. Todavia, para o grande sociólogo israelense Yehezkel Kaufmann, a originalidade da religião bíblica de Israel, em comparação com outras experiências religiosas do mundo antigo, reside no seu monoteísmo ético⁴¹.

De qualquer forma, há uma diferença fundamental entre a concepção de “nação-religião” bíblica e a cultura judaica posterior – especialmente a tradição rabínica e a moderna: o hebraísmo é monoteísta e criacionista. Com o propósito de diferenciá-los historicamente, os judeus da religião bíblica são chamados de “hebreus” – termo que vem de “apiru/habiru”, um nome etnicamente neutro, embora não seja societariamente indiferente, pois ele era usado, no mundo antigo, com o propósito de designar um estrato social de pessoas marginalizadas, excluídas da estrutura social vigente à época⁴². A precária condição social que os hebreus estavam sujeitos é exposta na bíblia (Ex: 1-2). O termo “hebreu” englobava, portanto, indivíduos e grupos não-semitas. Aliás, a própria noção de “semita” não designava exclusividade étnica. Os árabes, os fenícios, os aramaicos, os assírios e os hebreus eram todos grupos “semitas”. A primeira menção que se tem notícia desses povos remonta ao livro do Gênesis (10: 31-2). Eles se chamam assim porque teriam se formado a partir da descendência de “Sem”, um dos três filhos de Noé, ao lado de Cam e Jafé⁴³. Diferente do judaísmo posterior, o

⁴⁰ SCOLNICOV, Samuel. *As grandes Revoluções no Judaísmo*. Webmosaica, Revista do Instituto Cultural Judaico Marc Chagall, v. 5, n. 1 (jan-jun), 2013, p. 10.

⁴¹ “The Bible scribes to God actions that, to our way of thinking, lack moral grounds, or even run counter to our moral sense. Indeed, at times they seem to reflect a ruthless, capricious, demonic being. The basis of reward and punishment is the assumption that man acts with freedom”. KAUFMANN, Yehezkel. *The Religion of Israel: from Its Beginnings to the Babylonian Exile*. Chicago: The University of Chicago Press, 1966, p. 74.

⁴² SCARDELAI, Donizete. *Da Religião Bíblica ao Judaísmo Rabínico*. São Paulo: Paulus, 2008, p. 13.

⁴³ ATTIE FILHO, Miguel. *Falsafa: a Filosofia entre os Árabes*. São Paulo: Palas Athena, 2002, p. 14-5.

hebraísmo é marcado por ser uma religião de templo, com sacrifícios e com uma classe de sacerdotes, os únicos que eram autorizados a officiar no templo.

Seja como for, os primeiros profetas sociais (Miquéias, Isaías e Amós) tiveram os papéis de teóricos sociais de sua época, por chamarem a atenção para os vínculos entre as desgraças da comunidade judaica com a falta de racionalidade no comportamento dos indivíduos. Conquanto Jeremias e Ezequial, como importantes profetas do judaísmo, tivessem um papel diferente: o de que “descobrir” a individualidade, ao associar o pecado como um fardo individual, e não coletivo⁴⁴.

Obviamente, sempre foi possível a conversão ao judaísmo, só que o conceito de herança familiar permanece fundamental na tradição judaica, o que levou a muitos antissemitas a difamarem os judeus justamente por causa desse elemento “sanguíneo” dos laços judaicos, como se ele fosse traço de um atavismo moral. É sabido que Freud, em seu clássico *Moisés e o Monoteísmo*, ataca com veemência o mito do etnocentrismo judaico. O judeu Freud não só assevera que o fundador do judaísmo era egípcio, senão também que a religião que Moisés fundou no monte Sinai tem origem no Egito⁴⁵. Obviamente, a postura freudiana pode ser interpretada antes como uma tentativa de “desmitologizar” a religião judaica do que de profaná-la. Decerto, ao mirar para um mito fundador do passado, Freud acerta no coração do presente, uma vez que a ideologia do etnocentrismo estava em voga naqueles fatídicos anos da década de 1920, especialmente nos escritos helenistas de “românticos conservadores” como Werner Jaeger, Carl Schmitt e Ernst Jünger, conhecidos pela defesa da superioridade da cultura greco-romana sobre todos os demais povos. Mais do que isso: talvez a polêmica suscitada pela tese freudiana não tenha tanta razão de existir, visto que o mito judaico não defende que os hebreus são autóctones, diferentemente de outros mitos nacionais de formação. Os hebreus não nascem, portanto, da própria terra em que vivem. Abrão vem da Mesopotâmia (Gen 11, 31), seus descendentes diretos emigraram para o Egito (Gen 46, 6-7) e os que de lá saem, dois séculos depois, formam uma variada multidão que conquista, gradativamente, parte da terra de Canaã (Ex 12, 37-8).

Há uma incerteza, na literatura histórica, acerca da importância social do messianismo na religião judaica, especialmente no hebraísmo. Apoiado nas pesquisas de William Horbury, Rodrigo Souza defende, contudo, a tese que o messianismo possuía, sim, um papel histórico fundamental no judaísmo antigo. Ao comentar os usos do termo Messias no período que vai do Segundo Templo às revoltas judaicas e à literatura talmúdica, Souza sintetiza em quatro pontos a centralidade do messianismo na história antiga:

⁴⁴ Cf. BERGMAN, Samuel H. *Fé e Razão: Introdução ao pensamento judaico moderno*. Rio de Janeiro: B'nai B'rith, 1967, p. 51-2.

⁴⁵ “Gostaríamos de arriscar a seguinte conclusão: se Moisés era um egípcio e se ele comunicou aos judeus a sua própria religião, então essa religião era de Akhenaten, a religião de Aten”. FREUD, Sigmund. *Der Mann Moses und die monotheistische Religion*. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlages, 1979, p. 12. Cf. FREUD, Sigmund. *Moisés e o Monoteísmo*. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Vol. XXIII. Rio de Janeiro: Imago, 1975, p. 38.

- 1) Os usos da terminologia, particularmente do equivalente grego *messias*, sugerem um uso bem difundido na oralidade;
- 2) O uso frequente e consistente da terminologia geraria certo de nível de unidade e coerência, contrariando a visão de que as noções messiânicas eram totalmente díspares e inconsistentes;
- 3) As expectativas messiânicas originaram narrativas relativamente detalhadas do advento, guerras e reino de messias;
- 4) O vocabulário messiânico, bem como as noções que cercam o conceito, derivam do Antigo Testamento, e é nessa coleção que se encontra o ideário a partir do qual as concepções posteriores se desenvolvem.

Assim, para Souza, esses elementos históricos confirmam a hipótese de que, no contexto do Antigo Testamento, o termo *maschiach* se refere a um “agente investido de uma função social específica”⁴⁶. Além disso, como bem destacou Kaplan, a era messiânica é uma expectativa central na “emunah” (fê) judaica, pois ela prega uma harmonia universal, que desde a primeira diáspora é negada aos judeus: “Serão tempos nos quais o homem aprenderá a viver em paz com os seus semelhantes e com a natureza. Ele marcará o tempo de todas as guerras, injustiças e exploração”⁴⁷.

Assim sendo, dever-se-ia elencar *en passant* alguns elementos históricos importantes na história do judaísmo⁴⁸. O primeiro acontecimento que impacta a religião judaica é a destruição do Primeiro Templo (587 a. C.). Como o hebraísmo era uma religião de templo, com a sua destruição, os sacrifícios foram substituídos por orações. Os templos foram trocados por “sinagogas” (do grego “reunião”). Somente alguém designado *ad hoc* poderia conduzir as “reuniões”.

Depois do exílio da Babilônia e com a restituição do Templo, passou a existir duas formas de religião judaica: uma centrada nos sacrifícios e rituais sagrados, concentrada no templo; outra que surge na casa de estudo [*bei hamidrash*]. Nesse ínterim, o estudo e a interpretação da Lei são percebidos como ofícios divinos. A compilação desses debates foi codificada no século II por meio da publicação da *Mishná*. A grande característica dos debates talmúdicos é a sua estrutura, que se assentava em uma espécie de “dialética negativa”: apesar de sempre serem colocados os prós e os contras de uma questão, por via de regra, não é dada nenhuma solução hermenêutica para ela – a propósito: não é muito difícil notar a relação subterrânea do estilo da *Teoria Estética* de Adorno com o *Talmude*, uma vez que as sucessões dos parágrafos parecem que formam um emaranhado de colunas interpretativas que se contrapõem umas com as outras, formando um contínuo de interpretações e comentários que se sobrepõem ao que já foi escrito anteriormente, mas sempre dialogando dialeticamente entre si, porém sem uma resolução definitiva.

Após a redação final da *Mishná*, o estudo e a interpretação da Lei persistem na terra de Israel e nas grandes casas de estudo babilônicas. O estudo se desenvolve em duas direções principais: a

⁴⁶ Rodrigo Souza. “O Desenvolvimento Histórico do Messianismo no Judaísmo Antigo: Diversidade e Coerência”. In: PEREIRA, João; QUEIROZ, Renato (Orgs.). *Messianismo e Milenarismo no Brasil*. São Paulo: EDUSP, 2015, p. 15.

⁴⁷ KAPLAN, Aryeh. *Shabat, dia de eternidade*. São Paulo: Maayanot, 1994, p. 31.

⁴⁸ Apoiado nos seminários textos de SCOLNICOV, Samuel. *As grandes Revoluções no Judaísmo*. Webmosaica, Revista do Instituto Cultural Judaico Marc Chagall, v. 5, n. 1 (jan-jun), 2013, e de SCARDELAI, Donizete. *Da Religião Bíblica ao Judaísmo Rabínico*. São Paulo: Paulus, 2008.

halakhá, a jurisprudência, e a *hagadá*, lenda. Nesse contexto, inicia-se a *Midrash*, a interpretação legendária do texto bíblico. As discussões que se seguem após o encerramento da *Mishná* estão recolhidas na *Guemará* (estudo em aramaico). Assim, a *Mishná* e a *Guemará* formaram, no século V, o *Talmude*.

Na mesma época em que se construía a *Mishná*, ou seja, século V, nasceu uma corrente de interpretação alegórica da Bíblia. O grande pai dela tinha sido Filon de Alexandria, que havia vivido muito antes disso (por volta de 20-50 da era cristã). Ela não teve tanta repercussão no judaísmo, mas tinha inspiração grega: as leituras alegóricas da obra de Homero. Porém a leitura alegórica das escrituras sagradas encontrou refúgio no cristianismo. O grande defensor dessa hermêutica não é ninguém menos do que Paulo de Tarso.

Houve uma primeira reação à interpretação racionalista do judaísmo, promovida pelos mestres talmudistas. Os assim chamados “caraítas”, oriundos da Mesopotâmia, não reconheceram a autoridade do *Talmude* e reivindicaram a volta à letra da Lei de Moisés. Todavia, eles foram tão logo neutralizados, em virtude do surgimento, no século nono, de Sa’adia Gaon, que estabeleceu a supremacia definitiva do judaísmo rabínico.

Na Alta Idade Média, desenvolveram-se duas correntes espirituais paralelas: a Cabala e a filosofia. A Cabala, literalmente “tradição”, tem suas raízes na *hagadá* talmúdica. Ela não é nenhum misticismo no sentido mágico do termo, mas, sim, uma teosofia. As duas maiores versões da Cabala judaica são as compiladas pelo *Zohar* (esplendor), redigida na Espanha por Moisés de Leon (séc. XIII) e pela *Cabala de Safed*, de Isaac Luria (Séc. XVI). É preciso salientar, no entanto, que depois das contribuições de Gershom Scholem, caiu por terra a tese apologética sobre o racionalismo inerente ao judaísmo, uma vez que ela ignora radicalmente as várias correntes místicas do próprio judaísmo no seio da modernidade, dentre as quais a Cabala foi a mais importante e representativa delas⁴⁹. Scholem, na contramão dos historiadores judeu-alemães, tentou ressaltar antes o domínio dionisíaco da história judaica do que o do apolíneo, típico da escola apologética da “história espiritual” [*Geistgeschichte*]. Sem contar ainda o fato de Scholem ter destacado o papel importante que noções irracionais da mística judaica, tais como, por exemplo, a de “demoníaco” [*damönisch*], tiveram não só para o movimento do Hassidismo, senão também à própria Haskalá, na medida em que a teologia judaica comportaria tanto o irracionalismo demoníaco como o racionalismo das leis e costumes, oferecendo uma visão de mundo aberta, que não era nem autoritária nem presa aos dogmas religiosos⁵⁰.

Talvez a mais importante tentativa filosófica de reformulação da religião judaica seja aquela promovida por Maimônides no século XII. Profundamente influenciado pela filosofia árabe e grega, o médico Maimônides tentou repensar a doutrina em termos aristotélicos, mas sem perder o aspecto escatológico. De acordo com Maimônides, no judaísmo, a totalidade da existência se deixa dividir em três estágios: o Mundo Terreno [*Olam Hazé*], a Era Messiânica [*Iemot haMashiach*] e o Mundo Porvir

⁴⁹ BIALE, David. *Cabala e Contra-História*: Gershom Scholem. Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2004, p. XV.

⁵⁰ BIALE, David. *Cabala e Contra-História*: Gershom Scholem. Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2004, p. XVII.

[*Olam Habáh*]. Em seu clássico *Guia dos Perplexos*, Maimônides defende a interpretação alegórica da bíblia (p. 122), a necessidade do fim da idolatria conclamado pela Torá (p. 439) e a centralidade da instituição do Shabat para os judeus (p. 308⁵¹). Maimônides demonstrou filosoficamente que, apesar de ter origem entre os hebreus, o conceito de redenção deve ser pensado para além do campo religioso hebraico: tratar-se-ia do advento de uma era universal de paz e tolerância global. Daí o porquê de Adorno, na mesma linha, resgatar a relação entre a filosofia e a esperança messiânica: “A filosofia seria a tentativa de considerar todas as coisas como elas se apresentam do ponto de vista da redenção[...]” (MM, 281; 215). Porém, em consonância com a tradição teológico-filosófica de Maimônides, os judeus ortodoxos acreditam que a redenção só ocorrerá, escatológica e institucionalmente, com a reconstrução do terceiro do templo pelo Messias⁵².

Se no século XIX, havia um consenso generalizado, entre os *scholars* da *Wissenschaft des Judentums* (Estudo do Judaísmo), de que a religião judaica era uma religião racional e legalista, foi porque o caminho para essa perspectiva tinha sido aberto por um grande pensador judeu-alemão: Moses Mendelssohn (1729-1786). No século XVIII, ele pôs em marcha um processo de introdução do judeu oriental na cultura ocidental. Antes de Mendelssohn, o judaísmo era visto, aos olhos dos precursores do iluminismo, como a religião *par excellence* antimoderna. Afirmar, por exemplo, que o judaísmo estava comprometido com a superstição [*Aberglaube*], de per si, constitui uma grande injustiça com aquela tradição que pioneiramente iniciou o processo de secularização enquanto desmitologização. Inclusive, não é coincidência o fato de que Adorno e Horkheimer, para explicar o antissemitismo dos despossuídos economicamente, terem chamado os judeus de “os colonizadores do progresso” [*Kolonisatoren des Fortschritts*], ou seja, daqueles primeiros capitalistas da história que levaram a culpa por toda miséria e opressão produzidas *no e pelo* sistema capitalista. Para alguns intérpretes, e isso incluiu em certo sentido Max Weber, o judaísmo não foi o oposto ao iluminismo, pelo contrário, ele constituiu o paradigma da ilustração, pelo menos no que tange o processo de “desmitificação” ou “desencantamento” [*Entzauberung*]. É isso que Max Weber assevera em sua obra mais conhecida – em um acréscimo à edição de 1920 – ao afirmar que o puritanismo era a conclusão do processo histórico-religioso de eliminação de qualquer vestígio mágico ou supersticioso, substituindo o apelo a uma transcendência metafísica por uma ascese intramundana. Tal processo de desencantamento principiou com o povo hebreu:

Aquele grande processo histórico-religioso do *desencantamento* do mundo que teve início com as profecias do judaísmo antigo e em conjunto com o pensamento

⁵¹ MAIMÔNIDES, Moisés. *Guia dos Perplexos*. Trad. Yosef Horwitz. São Paulo: Sêfer, 2018. Para uma excelente introdução ao pensamento de “Rambam” (acrônimo de Rabi Moshê ben Maimon), ver NAJMANOVICH, Rubén. *Maimônides*. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.

⁵² “Um dos aspectos mais importantes da Redenção é a promessa de reunir os exilados da diáspora com todos os judeus em sua porção tribal da terra santa. Temos certeza de que nenhum judeu será deixado para trás – incluindo as dez tribos perdidas. O templo sagrado reconstruído em Jerusalém será o foco central de toda a humanidade – como Isaías diz: ‘Meu lar será considerado uma Casa de Oração para todas as nações (Tradução própria)’”. Extraído do verbete *Das Messianische Zeitalter* da *Chabad Org.* [Disponível em]: < <https://de.chabad.org/library/howto/wizardcdo/aid/1339143/jewish/Das-messianische-Zeitalter.htm> >. Acesso em 11/03/2015.

científico helênico, repudiava como superstição e sacrilégios todos os meios mágicos de busca de salvação[...]⁵³.

O enfrentamento do dogma foi importante na atitude de Mendelssohn ante os tabus que eram injustamente imputados ao judaísmo. Em sua tentativa de se contrapor às tendências autoritárias e antissemitas do esclarecimento do século XVIII, salvo algumas exceções à época, tais como Gotthold Lessing e Immanuel Kant, Mendelssohn sintetizou em três teses as concepções do judaísmo dos tempos passados a fim de unificá-lo ao judaísmo moderno, com vistas à polêmica envolvendo a incompatibilidade entre modernidade e judaicidade. Nas palavras de Mendelssohn, faz parte do judaísmo:

- 1) “Doutrinas e proposições, ou verdades eternas sobre Deus e seu governo e sua providência, sem as quais o homem não pode estar esclarecido e feliz [...]”.
- 2) “Verdades históricas, ou informações sobre o destino do mundo primitivo, sobretudo quanto às condições de vida dos fundadores da nação, do seu conhecimento do verdadeiro Deus, de sua conduta perante Deus, e até mesmo de suas faltas e da conseqüente punição paterna, da aliança que com Deus com eles estabeleceu e da promessa que ele frequentemente lhes repetiu: fazer de seus herdeiros uma nação que lhe fosse dedicada [...]”.
- 3) “Leis, preceitos e regras de vida que são próprias dessa nação e graças à observância das quais se deverão chegar tanto à felicidade nacional quanto à felicidade pessoal de cada um dos seus membros. Deus era o legislador, e Deus não tanto como criador e sustentador do mundo, mas Deus como guardião e aliado de seus antepassados, como libertador, fundador e guia, como rei e soberano desse povo”⁵⁴.

Apesar de sua reflexão sobre o tema não ter sido exaustiva, como era de praxe entre os mestres do *Talmude*, com essas simples formulações sintéticas, Mendelssohn provocou uma verdadeira revolução espiritual na Alemanha, ao defender publicamente que o ideal iluminista da tolerância não fazia o menor sentido sem a universalização da liberdade de culto religioso. Suspeitava Mendelssohn que a Prússia tinha uma religião oficial, o cristianismo, não obstante isso ser contra o ideal de desencantamento do mundo. Nada adiantava também um pensamento progressista em uma época em que a razão de Estado era retrógrada e autoritária. Ao proibir o proselitismo religioso, o judaísmo deu um passo decisivo rumo à tolerância religiosa, antes mesmo do surgimento da ideia liberal de tolerância.

Em boa parte de sua vida, Hermann Cohen, um dos principais filósofos judeus modernos, esforçou-se para reconciliar judaísmo e cristianismo, o que, obviamente, gerou repulsa por parte da comunidade judaica da sua época. O jovem Scholem, em suas *95 Teses sobre o Judaísmo e o Sionismo*, caracteriza bem a filosofia de Cohen ao afirmar que, nela, a Torá cumpre o papel de

⁵³ WEBER, Max. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. Trad. José de Macedo. Revisão Técnica, edição de texto, apresentação, glossário, correspondência vocabular e índice remissivo de Antônio Pierucci. 6º ed. São Paulo: Cia das Letras, 2004, p. 96.

⁵⁴ MENDELSSOHN, Moses. “Judaísmo Moderno”. In: SORJ, Bernardo; GRIN, Mônica (orgs.). *Judaísmo Moderno: metamorfoses da tradição messiânica*. [Online]. Rio de Janeiro: Centro Edelman de Pesquisas Sociais, 2008, p. 66-7.

“Dasein” (ser-aí, existência, presença)⁵⁵. Assim sendo, o mais decisivo em Cohen foi o esforço de estabelecer a conexão entre o particularismo judaico e o universalismo judaico, ou seja, a posição de Israel como povo escolhido que constituiria a unidade messiânica de toda a humanidade⁵⁶. Em 1910, quando questionado sobre o que compreendia como sendo a “essência” do judaísmo, Hermann Cohen apresentou uma comunicação [Vortrag] intitulada *Die Bedeutung des Judentums für den religiösen Fortschritt der Menschheit*, na qual ele resumia aquilo que lhe parecia essencial na fé judaica em seis pontos:

- 1) A característica especial do Judaísmo não é apenas a ênfase que coloca na unidade de Deus, mas acima de tudo a sua unicidade: isto é, a sua diferença absoluta de todas as criaturas. Consequentemente, a rejeição do panteísmo.
- 2) No judaísmo, o homem se defronta direto com Deus; a notória ausência de intermediário, seja ele um sacerdote, seja um homem de Deus.
- 3) Existe uma relação indissolúvel, no Judaísmo, entre o conhecimento e a crença. O estudo é considerado dever sagrado. Por conseguinte, são desconhecidos, no Judaísmo, conflitos entre a fé e o conhecimento.
- 4) A importância da *Shabat*.
- 5) O Judaísmo coloca ênfase na liberdade e na responsabilidade moral do indivíduo e rejeita o conceito do pecado original.
- 6) O conceito de que a história possui uma direção e um alvo: unidade messiânica da humanidade⁵⁷.

O drama dos filósofos judeus modernos era de salvar uma cultura religiosa ameaçada ao esquecimento histórico, mas, ao mesmo tempo, “esclarecer”, ou seja, acompanhar o processo de secularização enquanto laicização dos costumes e da moral. Mas, para eles, não havia polêmica alguma entre sua religião e o laicismo. Se fosse preciso sintetizar a um principiante em matérias judaicas quais são as bases do judaísmo, poder-se-ia dizer a ele, então, que os fundamentos do judaísmo não rivalizam com os da assim chamada “civilização ocidental”. Os três preceitos básicos da fé judaica se assentam nestes três postulados fundamentais: na impossibilidade de se representar pictoricamente Deus ou *Yahweh*: “Não farás para ti imagem esculpida de nada que se assemelha ao que existe lá em cima nos céus, ou embaixo na terra, ou nas águas que estão debaixo da terra” (Êxodo 20: 4); na autoridade ética e espiritual da *Torá* (a lei mosaica) e, por extensão, da *Tanakh* (*Tn”k*, como visto, acrônimo judaico para os livros que compõem o antigo testamento) e do *Talmude* (estudo das leis, dos preceitos e dos rituais judaicos); e, por fim, na crença messiânica em uma “Terra Prometida” (Gênesis, 12: 7), mas que deve ser vista antes como uma alegoria paradisíaca do que como legitimação da dominação territorial pelos hebreus – porém os teólogos sionistas interpretam-na como “Terra de

⁵⁵ “*Hermann Cohens Dasein ist Thora*” (Tese 46). SCHOLEM, Gerhard. *95 Thesen über Judentum und Zionismus*. Tagebücher 2: 1917-1923. Frankfurt am Main: Jüdisches Verlag, 2000, p. 303.

⁵⁶ Cf. BERGMAN, Samuel H. *Fé e Razão*: Introdução ao pensamento judaico moderno. Rio de Janeiro: B’nai B’rith, 1967, p. 31-35.

⁵⁷ COHEN, Hermann. *Jüdische Schriften*. Band 1: Ethische und religiöse Grundfragen. Introdução de Franz Rosenzweig. Berlin: Schwetschke & Sohn, 1924.

Israel”, por causa de uma passagem veterotestamentária (I Samuel, 13: 19). A “Terra Prometida” aparece também no livro de Ezequiel (20: 28-31), só que, todavia, como palco de profundos tumultos. Em relação às categorias centrais da religião judaica, deve-se destacar conceitos como criação, revelação, aliança (pacto), pecado, arrependimento e regresso⁵⁸.

O Shabat é a instituição mais significativa do judaísmo, a sua pedra fundamental enquanto “*emunah*” (fé). No judaísmo clássico, não há divisões como “ortodoxo”, “reformista” e “conservador”, embora haja a manifesta separação entre dois tipos de judeus: o “*Shomer Shabat*” (Observador do Shabat) e o “*Mechalel*” (Violador do Shabat)⁵⁹. Em outro momento, esta tese refletirá sobre a centralidade do Shabat, mas não só por ser o prelúdio da era messiânica, senão ainda por ele ser a antecipação das utopias de uma humanidade reconciliada com a natureza e de uma sociedade-sem-trabalho (Cf. 5. 3).

A tradição dos rabinos se preocupou com o ideal de uma humanidade unida. Ela enxerga em todos os povos sob a ótica dos “sete mandamentos de Noé”, que prescreveriam normas que, se forem respeitadas, podem provocar a convivência fraternal e igualitária entre as pessoas. São regras que devem governar a ética e a moralidade na conduta humana. Elas estão “escondidas” ao longo do livro do *Gênesis* (9: 8-17), complementadas pelo *Talmude Sanhedrim* (56a), mas dificilmente elas conseguem ser compreendidas se tomadas ao pé da letra (*peshat*):

- 1) [*Birkat Hashem*]: Interdição da Profanação do Nome de Deus
- 2) [*Avodah zarah*]: Interdição da Idolatria.
- 3) [*Shefichat damin*]: Expição pelo assassinato.
- 4) [*Gilui arayot*]: Proibição do incesto e adultério.
- 5) [*Gezel*]: Interdição e punição do Roubo.
- 6) [*Dinim*]: Exigência de tribunais de justiça e leis de honestidade.
- 7) [*Ever min ha-chai*]: Não maltratar os animais – não cortar carne de animal vivo⁶⁰.

Em *Razão e Revelação*, Adorno critica a tendência do cristianismo moderno de separar o elemento ‘hagádico’ (a parte jurídica do Talmude) do ‘haláquico’ (referente ao universo moral-narrativo), tendo em vista que, com isso, fica “isolada a questão de onde procede a autoridade da doutrina” (GS, B. 10, S. 4352; S, 33). A seu ver, boa parte da substancialidade “popular” das doutrinas religiosas reside na sua capacidade de manter essa junção entre o nível da Halaka (da lei) e o da Hagadá (do drama moral-cósmico). Para o frankfurtiano, quando perde essa complexidade e deixa de ser popular, a religião se torna “uma cosmovisão autoritária” [*eine autoritären Weltanschauung*], algo que a teologia judaica teve o mérito de evitar, conforme enfatiza ninguém menos que Adorno: “Por

⁵⁸ Cf. BERGMAN, Samuel H. *Fé e Razão: Introdução ao pensamento judaico moderno*. Rio de Janeiro: B’nai B’rith, 1967, p. 43.

⁵⁹ KAPLAN, Aryeh. *Shabat, dia de eternidade*, São Paulo: Maayanot, 1994, p. 12.

⁶⁰ Cf. PINKUSS, Fritz. *Tipos de Pensamento Judaico*. São Paulo: [s. n.], 1975, p. 17-8.

certo, a compreensão disso permitiu à teologia do judaísmo não estipular quase nenhuma artigo de fé e não exigir outra coisa do que viver conforme a lei [*Gesetz*]” (GS, B. 10, S. 4351-2; S, 33).

1. 2. A GÊNESE DO ESCLARECIMENTO NO GÊNESIS

“Philologie ist verschworen mit dem Mythos: sie versperrt den Ausweg”.

“A filologia está de conluio com o mito: ela obstrui a saída”.

Theodor W. Adorno.

“É preciso recorrer aos mitos, e não aos raciocínios”

Sócrates (Fédon, 61b)

No interior do universo judaico, o livro do Gênesis pode ser lido como o exemplo mais eloquente de uma “dialética do esclarecimento”, segundo a qual as tentativas do homem de dominar a natureza que o circunscreve voltaram-se contra ele próprio, produzindo uma segunda natureza artificial que se manifesta, sobretudo, por meio do domínio mítico do homem pelo próprio homem ao longo da marcha civilizatória⁶¹. Nessa dialética, a “civilização” [*Zivilisation*] passa a ser entendida como dominação do homem sobre a natureza interna e externa. Dado que essa segunda natureza civilizatória perdeu o seu vínculo com a sua natureza primeva, formando, assim, uma realidade “desnaturada”, diante da qual o mundo ecológico e o animal são incapazes de fazer frente, parece justificada ao homem a teodiceia de que “esse é o melhor dos mundos possíveis”, ideia que surge quase como a atitude “natural” da *res cogitans* que se alienou da sua natureza originária, ou seja, da sua *res naturae*.

Sem dúvida, Horkheimer e Adorno estavam cientes da origem judaica desse modelo de racionalidade, quando eles o cunharam. E não é só pelo evidente “antropomorfismo” da ideia de “homem” [*adam*] como “imagem” [*betsalmenu*] e “semelhança” [*kidemutenu*] de Deus [*elohim*], senão pela herança maldita de domínio sobre a natureza que a humanidade herdou. Tanto é verdade isso que eles citaram um trecho do *Gênesis* (1: 28), na qual se estabelece, bíblicamente, o princípio da dominação humana sobre a natureza em geral, com vistas ao apontamento da convergência entre “a história judaica da criação” [*jüdischen Schöpfungsgeschichte*] e a “religião olímpica” (DA, 14; DE, 21): “Sede fecundos, multiplicai-vos, enchei a terra e submetei-a; dominai sobre os peixes do mar, as aves do céu e todos os animais que rastejam sobre a terra” (Bíblia de Jerusalém).

Os autores não deram, no entanto, sequência ao argumento, por concentrarem as suas atenções ao universo filológico-literário do mundo grego, uma vez que a *Dialética do Esclarecimento* deve ser entendida, desde o início, como um acerto de conta da racionalidade filosófica ocidental com a sua própria história natural, que encontra o seu testemunho mais detalhado na *Odisseia* de Homero.

⁶¹ DUARTE, Rodrigo. *Mimesis e Racionalidade: a concepção de domínio de natureza em Theodor W. Adorno*. São Paulo: Loyola, 1993, p. 57 e passim.

No excurso I da *Dialética do Esclarecimento*, intitulado *Ulisses, ou Mito e Esclarecimento*, ancorados em uma sofisticada interpretação filológica do grego ático da *Odisseia*, Horkheimer e Adorno desvendam as verdadeiras bases materiais que dão suporte aos signos linguísticos que compõem a obra. Mais do que isso: ocorre, nesse excurso, a integração interdisciplinar de diferentes disciplinas: filologia clássica [*Altphilologie*], etnologia e estética filosófica. Para Adorno e Horkheimer, nenhuma outra obra do universo antigo oferece melhor testemunho gnosiológico sobre a natureza coercitiva e cíclica da *Aufklärung* do que a *Odisseia* de Homero, que, não por acaso, constitui o texto fundamental da civilização europeia. Nessa obra, ocorre a imbricação entre o conceito de trabalho e o de exploração, assim como entre o de dominação e o de mito, constituindo a prefiguração da reificação na forma de epopeia. Do mesmo modo que o Iluminismo concebeu o passado pré-moderno como inferior e primitivo, a *Odisseia* procurava expressar profundo desdém pelo seu passado pré-histórico. Homero já retratava – com ironia e desprezo – o processo gradativo de desligamento do “*logos*” grego da mentalidade mítica.

O livro bíblico do *Gênesis* é um caso típico de uma dialética entre “*mythos*” e “*logos*” dentro do universo judaico, especialmente, nos seus primeiros onze versículos. Neles, vê-se a profunda articulação entre uma narrativa que tenta “reescrever a história” a partir de “contramitos” de natureza judaica – quem escreveu a narrativa do Gênesis pressentia, talvez, a irresistibilidade dos mitos, pois eles tentavam explicar coisas complexas recorrendo a verdades superiores embora simples. Os “contramitos” não eram mitos no sentido estrito do termo, uma vez que se baseavam em uma ideia de revelação inteligível à razão humana, conquanto superior ao *logos*. Nesse ínterim, Moisés, provavelmente o escritor do Gênesis, contrastava vários mitos babilônicos com seis mitos judaicos: 1º Mito judaico: o da Criação em geral (abertamente oposto ao mito babilônico); 2º Mito Judaico: o da criação humana; 3º Mito Judaico: o da queda e da expulsão do paraíso; 4º Mito judaico: o do dilúvio (outro contramito babilônico); 5º Mito Judaico: o dos gigantes (meio-homens e meio-deuses); 5º Mito Judaico: o da Torre de Babel (terceiro contramito babilônico).

Saber se os escritores bíblicos, ao incorporarem os mitos na sua teologia, teriam, ao mesmo tempo, aceitados o pensamento pré-científico da sua época ou, pelo contrário, se eles usavam esses mitos apenas como forma de tornar mais claro os acontecimentos e as situações que se encontram fora do horizonte mítico, não tem uma resposta unânime entre os estudiosos, ainda que, como se verá na próxima seção (1.3), a própria ideia de Messias seja deficitária da noção mítica de herói, amplamente presente em todo o universo antigo.

Só para ficar num exemplo crucial de tentativa de resposta a esse problema teológico-filosófico, que Agostinho formula em termos de “realidade histórica versus sentido figurado” da bíblia, Adorno e Horkheimer, em sua *Dialética do Esclarecimento* (1947), têm uma posição relativamente clara sobre a relação entre a bíblia e a desmitologização: a própria tentativa dos escritores bíblicos de se livrarem do julgo da imanência mítica já é uma forma de aprofundar o processo mitológico amplamente combatido nos testamentos civilizatórios mais antigos, como na

Odisseia, de Homero. Daí o porquê do postulado que mito já é esclarecimento e o esclarecimento acaba por reverter à mitologia, tendo em vista que o mito sempre pressupõe um elemento primitivo fundamental: o da violência [*Gewalt*]. Se, de um lado, o Gênesis (1: 26-31) já lançava as bases para o projeto esclarecedor da dominação da natureza externa pelo homem, sem especificar qual forma de dominação é mais idônea, se é o caso de haver alguma, por outro lado, o livro bíblico do Eclesiastes (1: 9) reafirma a imanência mítica por meio do postulado da eterna repetição do mesmo, pedra pilar de quase todas as narrativas míticas: “O que foi, será, o que se fez, se tornará a fazer: nada há de novo debaixo do sol” (Bíblia Sagrada). Tal ideia é duramente criticada na passagem a seguir, retirada da primeira parte da *Dialética do Esclarecimento*:

O princípio da imanência, a explicação [*Erklärung*] de todo acontecimento como repetição, que o esclarecimento defende contra a imaginação mítica, é o princípio do próprio mito. A insossa sabedoria para a qual não há nada de novo sob o sol [...] reproduz tão-somente a sabedoria fantástica que ela rejeita: a ratificação do destino [*Sanktion des Schicksals*] que, pela retribuição, reproduz sem cessar o que já era. O que seria diferente é igualado (DA, 18; DE, 23).

E quando Horkheimer e Adorno afirmam que era “patriarcal” a concepção moderna de ciência, advogada pela *Novum Organum* de Bacon, a qual prescrevia um “casamento feliz” [*glückliche Ehe*] entre entendimento [*Verstand*] e a natureza das coisas [*Natur der Dinge*], decerto, eles estavam querendo dizer que as comunidades primitivas do mundo antigo, incluindo as que serviram de base para a confecção da bíblia e da Torá, não eram apenas “civilizadas”, senão também esclarecidas. Portanto, elas não tinham apenas um aparato técnico e prático consolidado voltado à práxis e ao domínio da natureza externa, mas ainda contavam com um amplo domínio teórico que circunstanciava a natureza interna.

Assim, ao explicitarem a convergência entre o princípio bíblico da dominação da natureza (Gênesis, 1: 26) e o esclarecimento da sociedade industrial, Horkheimer e Adorno notam que a *Bíblia* faz parte da dialética do esclarecimento tanto quanto a *Odisseia*, de Homero, uma vez que, com elas, fica instituído o princípio esclarecedor do homem como “sujeito e objeto da repressão” [*zum Subjekt-Objekt der Repression*], ou seja, “sujeito” no duplo sentido do termo: como um indivíduo que se “sujeta” à dominação externa e, ao mesmo tempo, como alguém que forma a sua subjetividade (ou consciência) a partir dessa relação de poder patológica com o mundo exterior (DA, 214; DE, 168).

E é, precisamente, nesse sentido que precisa ser compreendida a tese dos frankfurtianos de que a “loucura” [*Wahnsinn*] seria, por excelência, a instauração de uma “realidade política” [*politischen Realität*], pois, afinal, toda a realidade criada pelo homem possui sempre uma dimensão de poder, inclusive aquela que coloca limites à irracionalidade. Dessa forma, não é só o saber que é poder, tal como asseverou Bacon, senão também o poder é saber, tendo em vista que, com ele, o sujeito é capaz de moldar a realidade externa e fazer com que os outros creiam que ela é a única racional, fazendo com que “a dialética do esclarecimento” se transforme “objetivamente na loucura” (DA, 214; DE, 168), ou seja, no poder disciplinar que, ao colocar limites na racionalidade, *nolens volens*, racionaliza

a própria irracionalidade vigente. Desse modo, na sociedade dominada pelo trabalho, quanto mais cresce o poder, tanto mais parece crescer o saber, e vice-versa, embora isso diga, de per si, muito pouco sobre a dinâmica de um conhecimento que não é puramente instrumental, leia-se, de um conhecimento que não é puramente “saber”, que Adorno acreditava ser um tipo de conhecimento que só pode advir de uma dialética que seja genuinamente negativa.

Por certo, é necessário não esquecer a influência da devastadora crítica dos “mestres da suspeita” ao universo bíblico, especialmente Freud e Nietzsche. Nesse ínterim, eles tiveram um papel central para Horkheimer e Adorno, mais até do que Marx, uma vez que há, em Freud e Nietzsche, uma evidente paralaxe na sua crítica à metafísica religiosa, na medida em que, como bons “esclarecedores”, eles parecem que mais querem purificar a religião dos seus resquícios míticos do que condená-la ao esquecimento.

Cabe destacar, então, a crítica de Freud à tradição judaica, sobretudo, ao “mito do nascimento do herói” [*Mythus von der Geburt des Helden*], que cerca tanta a figura bíblica de Moisés como a ideia de aliança divina de Yahweh com o seu povo, presente, mormente, no livro do Êxodo, cuja narrativa teria ocorrido, segundo Freud, entre os anos de 1358 a 1350 a. C. Tal mito do herói estava amplamente presente no mundo antigo, sendo Sargão de Agade uma das suas mais antigas figuras históricas, este que foi, aliás, o fundador da babilônia (por volta de 2800 a. C).

Mas qual é, exatamente, o problema levantado por Freud? Ora, a seu ver, a narrativa bíblica que concebe Moisés como um herói judeu não passa de uma lenda típica do mundo antigo, de “um piedoso fragmento de ficção imaginativa”⁶², conforme assevera o pai da psicanálise. Tal crítica está presente na obra *Moisés e o Monoteísmo*, escrita na década de 30, na qual o autor defende a tese, baseada na historiografia moderna de autores como Otto Rank e Eduard Meyer, de que Moisés, um dos grandes patriarcas da religião judaica, era, na verdade, um aristocrata egípcio⁶³.

Freud fundamenta essa tese a partir de várias frentes, começando pela etimológica: Moisés não é um nome de origem judaica, mas, sim, de origem egípcia, de “Mose” que significa criança. Tal leitura obviamente tira o caráter de exclusividade sanguínea e cultural inerente à religião semítica. Além disso, ela contesta o caráter de exclusividade do monoteísmo judaico: “Gostaria agora de arriscar essa conclusão: se Moisés era egípcio e se comunicou sua própria religião aos judeus, ela deve

⁶² FREUD, Sigmund. *Moisés e o Monoteísmo*. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Vol. XXIII. Rio de Janeiro: Imago, 1975, p. 48.

⁶³ “Numa contribuição anterior a esse periódico, tentei trazer à baila um novo argumento em apoio da hipótese de que o homem Moisés, o libertador e legislador do povo judaico, não era judeu, mas egípcio, embora o fato não tenha sido devidamente apreciado. O que acrescentei foi que a interpretação do mito de abandono vinculado a Moisés conduzia necessariamente à inferência de que ele fora um egípcio a quem as necessidades de um povo procuravam transformar em judeu. [...] Mas não é fácil imaginar o que poderia ter induzido um egípcio aristocrata – um príncipe, talvez, ou então um sacerdote ou alto funcionário - a colocar-se à testa de uma multidão de estrangeiros imigrantes, num nível atrasado de civilização, e abandonar seu país com eles. O bem conhecido desprezo que os egípcios sentiam pelos estrangeiros torna particularmente improvável tal empreendimento”. FREUD, Sigmund. *Moisés e o Monoteísmo*. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Vol. XXIII. Rio de Janeiro: Imago, 1975, pp. 31-2. Doravante será citado apenas como Moisés, seguido pelo número da página.

ter sido a de Akhenaten, a religião de Aten” (Moisés, 38). Moisés teria, então, retomado a religião fundada por Aten, que foi um príncipe egípcio do reinado de Amenófis III (por volta do século XIV a. C.), considerado pelos historiadores modernos como o legítimo pai do monoteísmo, aquele que converteu a doutrina de um deus universal em um Deus único. Em um dos seus hinos ele declara: “Ó tu, único Deus, ao lado de quem nenhum outro existe”! (Moisés, 34). Tal hino é muito próximo às palavras de Deuteronômio 6: 4: “*Schema Jisroel, Adonai Elohenu Adonai Echod*” (Ouve, Israel, o Senhor nosso Deus é o único Senhor). A prova cabal de Freud para tal interpretação se encontra no ritual da circuncisão, inexistente fora do mundo egípcio: “Nenhum outro povo do Mediterrâneo oriental, até onde sabemos, praticava esse costume, e pode-se com segurança supor que os semitas, os babilônicos e os sumérios não eram circuncidados” (Moisés, 41).

Destarte, Freud sabia das dificuldades desta tese, sobretudo pelo fato de que nenhum outro povo da antiguidade fez tanto, tal como os egípcios, para negar a morte, algo que é significativamente distinto do judaísmo antigo, que renunciou inteiramente à ideia de imortalidade, ou seja, de uma existência que continua após a morte (Moisés, 33). Contudo, Freud escapa dessa objeção alegando que Moisés deu ao povo judeu uma noção altamente espiritualizada de Deus, a ideia de uma divindade única a abranger o mundo inteiro, que era não menos amantíssimo do que todo poderoso, que tinha aversão a todo cerimonial e representação pictórica e que apresentava aos homens uma vida na verdade e na justiça como o seu objetivo mais elevado (Moisés, 67). Nesse contexto polêmico, Freud precisamente apresenta e critica a ideia de Messias, a pedra pilar da virtude teologal da esperança e da expectativa pelo advento da era messiânica. Para Freud, o discurso da vinda do Messias nada mais é do que uma espécie de expiação pelo homicídio do primeiro Messias, o egípcio Moisés, assassinato este que foi feito pelos próprios judeus:

É plausível conjecturar que o remorso pelo assassinato de Moisés forneceu o estímulo para a fantasia de desejo do Messias, que deveria retornar e conduzir seu povo à redenção e ao prometido domínio mundial. Se Moisés foi o primeiro Messias, Cristo tornou-se seu substituto e seu sucessor, e Paulo poderia exclamar para os povos, com certa justificação histórica: ‘Olhai! O Messias realmente veio: ele foi assassinado perante vossos olhos’. Além disso, também, existe um fragmento de verdade histórica na ressurreição de Cristo, pois ele foi o Moisés ressurrecto e, por trás deste, o pai primevo retornado da horda primitiva, transfigurado e, como o filho, colocado no lugar do pai (Moisés, 109-10).

A influência de Freud sobre a análise do mundo antigo proposta por Horkheimer e Adorno não deve ser hispostasiada, uma vez que estes criticam duramente Freud, colocando-o, inclusive, no rol dos pensadores do esclarecimento: “A ‘confiança inabalável na possibilidade de dominar o mundo’, que Freud anacronicamente atribui à magia, só vem corresponder a uma dominação realista do mundo graças a uma ciência mais astuta que a magia”⁶⁴. Adorno e Horkheimer suspeitam que Freud, ao analisar a psicologia social do mundo primitivo, acaba por “projetar” a própria psicologia social do mundo esclarecido que ele fazia parte. Daí o uso do adjetivo “anacrônico” para se referir ao livro

⁶⁴ “Die ‘unerschütterliche Zuversicht auf die Möglichkeit der Weltbeherrschung’, die Freud anachronistisch der Zauberei zuschreibt, entspricht erst der realitätsgerechten Weltbeherrschung mittels der gewiegeteren Wissenschaft” (DA, 17; DE, 22)

Totem und Tabu, de Freud. Como salienta Martin Jay, de modo geral, para Adorno e Horkheimer, Freud pertencia à tradição hobbesiana dos teóricos burgueses, uma vez que a absolutização do mal na natureza humana refletia melhor a realidade reinante do que o otimismo dos revisionistas em relação à emancipação do indivíduo por meio da terapia⁶⁵.

Sem dúvida, Nietzsche foi um dos filósofos que desferiram um dos golpes mais duros no messianismo e na ideia de Messias, ainda que haja uma evidente ambiguidade teológico-política entre o seu postulado de uma nova humanidade, o “além-homem” [*Übermensch*], e o ideário messiânico. Não é só pelo estilo bíblico que *Assim Falava Zaratustra* se aproxima do messianismo, mas também pela caracterização que Nietzsche oferece da personificação do seu ideal de novo homem, o qual chegaria para terminar com o niilismo subjacente à tradição metafísica socrático-platônica e à teológica judaico-cristã. Para citar um exemplo disso, basta considerar o que o autor escreveu em *Genealogia da Moral*:

Esse homem do futuro, que nos salvará não só do ideal vigente, como daquilo que dele forçosamente nasceria, do grande nojo, da vontade de nada, do niilismo, esse toque de sino do meio-dia e da grande decisão, que torna novamente livre a vontade, que devolve à terra sua finalidade e ao homem sua esperança, esse anticristão e antiniilista, esse vencedor de Deus e do Nada – *ele tem que vir um dia*⁶⁶.

Naturalmente, é quase impossível entender Nietzsche sem umas boas doses de ceticismo e de sarcasmo. Afora isso, o autor não deixou de anunciar uma “boa nova”, baseada na ideia de uma humanidade liberta das suas prisões religiosas, ainda que seja conhecida a crítica de Horkheimer e Adorno a sua nostalgia greco-romana como uma recaída no mito. Seja como for, a nítida influência de Nietzsche em algumas posições antimetafísicas da Teoria Crítica levou alguns importantes intérpretes do messianismo, como é o caso de Jacob Taubes, a associar o pensamento de Adorno a uma espécie de “messianismo niilista”, semelhante ao defendido pela *hybris* nietzschiana. Todavia, o mais adequado é associar Nietzsche a uma espécie de “niilismo messiânico”, ancorado em uma noção radicalmente pós-humanista do Messias, do que caracterizá-lo simplesmente como um autor antimessiânico por excelência.

Destarte, há também outra influência para a tese de que o esclarecimento teve início no *Gênesis*, só que, agora, uma influência *ex negatio*: Heidegger. Para ilustrar melhor isso, basta demonstrar o confronto teológico-político que Adorno provoca ao aludir, tardiamente, uma passagem da *Carta sobre o Humanismo*, de Heidegger. Pois é Heidegger que afirma, de forma pagã e laicizante,

⁶⁵ JAY, Martin. *A Imaginação Dialética: história da Escola de Frankfurt e do Instituto de Pesquisa Social (1923-1950)*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008, p. 154. Aliás, para entender introdutoriamente a relação entre psicanálise e teoria crítica, bem como compreender as críticas de Adorno e Horkheimer a Erich Fromm e os revisionistas, conferir o seminal capítulo 3 da obra. Para compreender a posição crítica de Adorno em relação ao revisionismo americano e a própria interpretação metapsicológica que ele tinha de Freud, ler a seminal tradução portuguesa de Verlaine Frente de alguns de seus escritos sobre psicologia social, especialmente “A Psicanálise Revisada” e “Sobre a relação entre sociologia e psicologia”. In: ADORNO, Theodor. *Ensaio sobre Psicologia Social e Psicanálise*. São Paulo: Editora Unesp, 2015, pp. 43 – 136.

⁶⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 78-9. O Prof. Dr. Erico Hammes chamou a atenção para esse detalhe messiânico em Nietzsche em uma conversa com o autor em ocasião da pré-defesa, ocorrida no dia 19 de dezembro de 2019 na PUCRS. Agradece-se, aqui, uma vez mais pelo precioso comentário.

não o primado da dominação física do homem sobre a natureza, mas, sim, o primado da dominação espiritual – portanto, a forma mais perigosa de domínio: “*Der Mensch ist nicht der Herr des Seienden. Der Mensch ist der Hirt des Seins*”, ou seja, “o homem não é o senhor dos entes, mas o pastor dos entes”⁶⁷. Com essa afirmação nem um pouco despreziosa, Heidegger garantia a superioridade moral do *Dasein* sobre os demais entes. Para Adorno, tal arrogância ontológica de Heidegger, que ignora o caráter “sagrado de tudo o que é vivo” (MM, 66; 85), *volens nolens*, mimetiza o olhar do senhor no comando, na medida em que está em perfeita harmonia com o espírito esclarecedor de dominação da natureza. É precisamente isso que o frankfurtiano assegura em sua obra tardia:

A verdade que expulsa o homem do centro da criação [*Schöpfung*] e o adverte de sua impotência fortalece, enquanto modo de comportamento subjetivo, o sentimento da impotência, incita os homens a se identificarem com ela e a intensifica, com isso, ainda mais o encanto com a segunda natureza (ND, 73-4 ; DN, 65).

Heidegger estaria, assim, em perfeita sintonia com aquilo que ele mesmo parecia criticar, qual seja o mito bíblico da dominação legítima sobre a natureza. Mais adiante, este trabalho oferecerá um confronto mais digno à *hybris* heideggeriana do que aquele que se pode oferecer no momento (Cf. Seção 6. 3). Porém, como bem mostrou Habermas, o que mais causava perplexidade em Adorno, em relação à mitologia, era que o mito continuava sendo algo “real”, continuava exercendo poder sobre a vida humana, mesmo depois de todo o processo metafísico em busca da verdade instaurado pela revelação [*Offenbarung*]: “[Para Adorno], o mito, o *logos* que as grandes religiões mundiais [*Weltreligionen*] tinham superado, não poderia ‘dar a última palavra’”⁶⁸. No entanto, com o advento esclarecimento moderno, o mito acabou, sim, dando a última palavra *urbi et orbi*.

1. 3. MESSIANISMO PARA ALÉM DO JUDAÍSMO

– E como chamam aquilo que lhes serve [aos cristãos] de consolo por todo o sofrimento da vida? Sua fantasmagoria da bem-aventurança futura antecipada?
– “Quê?” Estou ouvindo bem? A isto chamam de ‘Juízo Final’, o advento do seu reino, do ‘Reino de Deus’ – mas por enquanto vivem ‘na fé’, ‘no amor’, ‘na esperança’.
–Basta! Basta!⁶⁹
Friedrich Nietzsche.

É cada vez mais comum, nas discussões contemporâneas da filosofia política⁷⁰, a reflexão sobre a plausibilidade da tese, levantada pela primeira vez por Carl Schmitt, sobre a equivalência

⁶⁷ HEIDEGGER, Martin. *Über den Humanismus*. Frankfurt am Main: Klostermann, 2000, p. 34.

⁶⁸ HABERMAS, Jürgen. *Adorno und Scholem: vom Funken der Wahrheit*. Zeit Online. < <http://www.zeit.de/2015/15/theodor-w-adorno-gershon-scholem-freundschaft-briefwechsel> >. Acesso em 10 de março de 2017.

⁶⁹ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 36.

⁷⁰ Cf. a seminal obra de OLIVEIRA, Nythamar. *Tractatus politico-theologicus: teoria crítica, libertação e justiça*. Porto Alegre: Editora Fi, 2016, na qual o autor oferece um panorama geral do problema da teologia política na filosofia contemporânea, e reflete sobre as implicações epistemológicas, éticas, políticas e metafísicas da questão.

estrutural entre conceitos teológicos e políticos⁷¹. A famosa fórmula de Schmitt pode parecer extremamente tola aos olhos dos habitantes de um mundo pós-secular: “*Alle prägnanten Begriffe der modernen Staatslehre sind säkularisiert theologische Begriffe* (Todos os principais conceitos da doutrina do Estado moderno são conceitos teológicos secularizados)”⁷². No entanto, se for considerada à luz do processo histórico de institucionalização intramundana da ascese religiosa, a tese schmittiana ganha uma inesperada força. Max Weber já tinha demonstrado, em 1906, que o fenômeno do capitalismo, apesar de não ser uma invenção ocidental, só prosperou como sistema em países cujo espírito, isto é, a cultura, era predominantemente marcada pela moral religiosa calvinista e por sua teologia da predestinação (em que a prosperidade era vista como sinal de salvação). Ou, então, bem antes de Weber, no século XVIII, Moses Mendelssohn ressaltava a congruência entre as leis da Torá e as leis políticas, uma vez que acreditava que a peculiaridade da legislação bíblica reside no fato de identificar religião e Estado, os quais não estão separados desde o começo na bíblia⁷³. Destarte, a novidade trazida pela tese de Schmitt era de que a política moderna não só sofreu uma influência decisiva da teologia, mas como também deriva diretamente dela. Schmitt não afirmou que os conceitos políticos são idênticos aos teológicos, e sim que eles são análogos porque eles têm a mesma origem religiosa. Importantes conceitos políticos modernos, tais como igualdade, liberdade, fraternidade, utopia social, direitos humanos, soberania popular, estado de exceção, proletariado, economia política, etc., podem encontrar conceitos teológicos análogos e mais antigos. Respectivamente: “imagem e semelhança de Deus”, livre-arbítrio, caridade, messianismo, dignidade humana, soberania divina, milagre, povo escolhido e *oeconomia* (teologia salvífica). Até hoje, é relativamente comum ouvir, de políticos profissionais, justificativas teológicas para os seus fracassos ou êxitos, apelando para razões do tipo “*unius Dei opus*” (ou seja, “obra unicamente de Deus”). Logicamente, essa tensão entre o teológico e o político só aumenta, ainda mais com o advento de novas ondas fundamentalistas, ultraortodoxas em suas crenças, embora sejam extremamente heterodoxas em seus meios de praticar violência. Nesse tocante, Derrida chegou a se perguntar, ironicamente, se já não seriam também guerras de religião as intervenções militares conduzidas pelo Ocidente judaico-cristão em nome das melhores causas políticas (do direito internacional, da democracia, da soberania dos povos, das nações ou dos Estados, de imperativos humanitários, etc.)⁷⁴. Mais adiante, em um momento oportuno,

⁷¹ É importante mencionar o fato de que reconhecidos pensadores da atualidade, tais como Giorgio Agamben, Gianni Vattimo, Richard Rorty, Slavoj Žižek, Jürgen Habermas, Derrida, entre outros, retomaram uma discussão profunda sobre a relação entre teologia e religião em seus últimos escritos. Isso está longe de configurar uma mera coincidência histórica. Por detrás desse interesse talvez esteja à intuição de que as grandes transformações da sociedade e da política passam pelo âmbito religioso e teológico. Importante salientar que influentes movimentos políticos e intelectuais do século passado – e. g. Movimento de Independência da Índia e a Teologia da Libertação – mostraram o potencial transformador de utopias messiânicas. Não é por acaso que ao se referir à Reforma Protestante ocorrida no século XVI, Karl Marx afirma algo que ainda continua sendo atual: “A Guerra dos Camponeses, o mais radical acontecimento na história alemã, malogrou-se por causa da teologia”. MARX, Karl. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. Trad. Artur Morão. Lisboa: 70, 1993, p. 87.

⁷² SCHMITT, Carl. *Politische Theologie: Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*. Berlin: Duncker & Humblot, 2004, p. 43.

⁷³ GUTTMANN, Julius. *A Filosofia do Judaísmo*. Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2003, p. 329.

⁷⁴ DERRIDA, Jacques. “Fé e Saber: as duas fontes da religião nos limites da simples razão”. In: VATTIMO, Gianni; DERRIDA, Jacques (Orgs.). *A Religião: o seminário de Capri*. São Paulo: Estação Liberdade, 2000, p. 39.

retornar-se-á à perspectiva teológico-política inaugurada reacionariamente por Schmitt, embora fosse executada revolucionariamente por Benjamin.

O que cabe salientar, aqui, é algo que se tornou quase unanimidade entre os filósofos judeus modernos, qual seja que o messianismo, cuja origem e sentido teleológico pertencem ao universo da cultura judaica, não diz respeito apenas ao povo hebreu ou, então, à religião judaica. Ainda que o neologismo “utopia” e a sua origem histórica remetam à época dos romances políticos renascentistas, não é nenhum exagero afirmar que os judeus são os verdadeiros pais dessa ideia. Foram eles os primeiros a estabelecer o vínculo entre utopia social e messianismo judaico, ou seja, entre o desejo do fim da opressão mítica e o anseio da chegada do Messias. Os judeus foram os primeiros habitantes do mundo antigo a expressar por escrito o seu aberto descontentamento com o presente histórico e com o curso do mundo, além de depositarem uma infinita esperança no futuro, por meio da expectativa da chegada do Messias e do acontecimento messiânico a ele vinculado, o que causaria não só dias melhores para os judeus, mas também para todos os demais povos na terra. Os principais profetas e escritores hebreus, ao falarem em nome *da* coletividade e *para* a coletividade, e não *a despeito* dela, inauguraram uma forma de escrita que se compadece com as verdadeiras vítimas, sem se identificar com o agressor ou, então, com a violência, ainda que, em diversos momentos, os seus diagnósticos sejam duros em relação à postura e à letargia do seu povo diante de injustiças (especialmente, nos escritos veterotestamentários de Amós, Isaías e Miquéias). Como se verá mais adiante, *mutatis mutandis*, um dos principais traços da “judaicidade” cultivada pela filosofia de Adorno reside na ideia do trabalho espiritual (ou intelectual) como um exercício emancipatório⁷⁵.

Desde Gershom Scholem, a redenção [*Erlösung*], o conceito messiânico central do judaísmo, é entendido em termos de um acontecimento público que ocorre no palco da história e no meio da comunidade [*Gemeinschaft*], que provocaria uma verdadeira libertação de toda a humanidade⁷⁶. Entre os pesquisadores dos *Estudos do Judaísmo*, Scholem tornou amplamente aceita a hipótese que existem duas “correntes” [*Ströme*] messiânicas principais dentro do pensamento judaico. Em primeiro lugar, o messianismo utópico-restaurativo, referente à ideia de que o mundo chegará, um dia, a compreender a necessidade de cumprir com os ensinamentos da *Torá* e da *Tanakh*. E, talvez, nenhuma era seja mais propícia para isso do que aquela em que estamos vivendo hoje, marcada pela globalização. Em

⁷⁵ Rodrigo Duarte, ao resenhar *Minima Moralia* de Adorno, descreve essa ideia de forma secular, só que com vistas ao contexto do capitalismo tardio, hostil ao trabalho do conceito: “[...] o trabalho intelectual vai se configurando como um exercício de linguagem, em que o *telos* da emancipação se configura como a priori para a produção teórica de algo realmente novo, já que os canais para a sua produção prática se encontram momentaneamente obstruídos pelas bem-sucedidas estratégias de dominação inauguradas pelo capitalismo tardio (indústria cultural, totalitarismos, etc.). A necessidade do novo na teoria, concomitante com a representação de uma humanidade reconciliada, constitui a forma – restrita, é verdade – da práxis possível na situação presente, tendo a importante função de manter acesa a chama do desejo de sua superação, e evitando, com isso, a atitude resignada que tantas vezes tem sido injustamente atribuída a Adorno”. DUARTE, Rodrigo. *Adornos: nove ensaios sobre o filósofo frankfurtiano*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1997, p. 156.

⁷⁶ “O judaísmo constantemente manteve, em todas as suas formas e configurações [*Gestaltungen*], um conceito de redenção [*Erlösung*], referente a um acontecimento [*Vorgang*] que se realiza [*vollzieht*] de forma pública [*Öffentlichkeit*] no cenário da história e no meio da comunidade, em suma, que se dá de forma decisiva no mundo sensível [*Welt des Sichtbaren*], mas que não pode ser pensado como uma aparição [*Erscheinung*] pertence ao mundo sensível”. SCHOLEM, Gershom. *Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1976, p.121.

segundo lugar, o messianismo catastrófico, que chegaria como *Deus ex machina* para salvar o mundo do caos, justamente quando tudo estivesse corrompido, e a desesperança fosse uma coordenada quase que absoluta⁷⁷ – e, paradoxalmente, nenhuma era seria mais propícia para isso acontecer do que aquela em que estamos vivendo hoje em dia...

Quadro 2 – Principais Passagens Messiânicas (para o Judaísmo Rabínico)

Livro, Versículos: (Bíbel/Bíblia de Jerusalém/ Torá)	Citação (da Bíblia de Jerusalém)	Implicação Messiânica
2. Mose/ Êxodo/Terumá 25: 8	“Faze-me um santuário, para que eu possa habitar no meio deles.”	Mensagem de Esperança
2. Mose/Êxodo/ Tetsavê 29: 41	“Oferecerás o segundo cordeiro ao crepúsculo; tu o oferecerás como uma oblação e uma libação semelhantes às da manhã: em suave odor, em oferenda queimada para Iahweh”	Messias como Sacerdote
4. Mose/ Números/Balac 24: 2-3	“Levantando os olhos, Balaão viu Israel acampado segundo suas tribos; o espírito de Deus veio sobre ele e ele pronunciou seu poema. [...]”	Segundo Maimônides, uma referência poética ao Messias.
5. Moses/Deuteronômio/Nitsavim 30: 3	“[...] então Iahweh teu Deus mudará a tua sorte para melhor e se compadecerá de ti; Iahweh teu Deus voltará atrás e te reunirá de todos os povos entre os quais te havia dispersado.”	Para Maimônides: Messias como parte dos ensinamentos de Moisés.
1. Samuel/Samuel I 2: 10-11	“Na amargura de sua alma, ela [Ana] orou a Iahweh e chorou muito. E fez um voto, dizendo: ‘Iahweh dos Exércitos, se quiseres dar atenção à humilhação da tua serva e te lembrares de mim, e não te esqueceres da tua serva e lhes deres um filho homem, então eu o consagrarei a Iahweh por todos os dias da sua vida, e a navalha não passará sobre a sua cabeça”.	Messias como rei.
2. Samuel/Samuel II 5. 3	“Todos os anciãos de Israel vieram, pois, até o rei, em Hebron, e o rei Davi concluiu com eles um pacto em Hebron,	Messias como rei.

⁷⁷ Ernst Ludwig Ehrlich sintetiza bem essas duas posturas do messianismo judaico, que foram identificadas por Scholem, só que com vistas ao contexto histórico do surgimento dos movimentos e pseudomovimentos messiânicos do mundo antigo: “Mas os genuínos movimentos, correntes e aparições messiânicas não ocorreram até que a consolidação política de um Estado judeu chegasse ao fim e tomasse as almas das pessoas. Assim, o messianismo judaico sempre conteve dois componentes contraditórios: não só um elemento utopicamente urgente, que anseia pela salvação vindoura [*das kommende Heil*] e pelo futuro, senão também um elemento restaurativo, que, em vista do passado, anseia também para um futuro, só que ainda mais glorioso [*herrlicher*]. Este passado, agora esperado [*erhoffte*], teria se concretizado nos reinos de Davi e Salomão, considerados como a culminação e a idealização da história passada”. In: HOMOLKA, Walter; BARNISKE, Tobias (Org.). *Von Hiob zu Horkheimer: Gesammelte Schriften zum Judentum und seiner Umwelt* von Ernst Ludwig Ehrlich. Berlin: Walter de Gruyter GmbH & Co., 2009, p.155.

	na presença de Iahweh, e eles ungiram Davi como rei em Israel”.	
2. Samuel/Samuel II 23: 5	“Não é assim para minha casa junto de Deus, pois ele estabeleceu para mim uma aliança eterna em tudo ordenada e bem segura? Não faz ele germinar toda minha salvação e todo meu prazer?”	Messias como rei: Últimas palavras de Davi.
Jesaja/ Isaías 11: 1-2	“Um ramo sairá do tronco de Jessé, um rebento brotará de suas raízes. Sobre ele repousará o espírito de Iahweh, espírito de sabedoria e de inteligência, espírito de conselho e de fortaleza, espírito de conhecimento e de temor de Iahweh”.	Messias como um Redentor por vir.
Jeremia/Jeremias 23: 5	“Eis que dias virão – oráculo de Iahweh – em que suscitarei a Davi um germe justo; um rei reinará e agirá com inteligência e exercerá na terra o direito e a justiça”.	Messias como um Redentor.

Este trabalho não pretende discutir a espinhosa questão da justificação de uma determinada hermenêutica bíblica. Recorre-se às fontes bíblicas apenas para ilustrar que o próprio significado bíblico do que seja o messianismo não é unanimidade entre teólogos e estudiosos da bíblia. Não depende apenas da orientação religiosa de um intérprete a resposta para a natureza do messianismo, uma vez que os acontecimentos históricos influenciam diretamente nessa escolha, desde os tempos bíblicos. Isso não significa que o tema é vago, apenas que a capacidade de determiná-lo sempre é parcial e limitada, portanto, dependente dos próprios acontecimentos de uma época. O quadro acima oferece uma forma mais tradicional de interpretar o messianismo. Mas, decerto, há outras formas de interpretar o fenômeno.

O que realmente se pode fazer, aqui, é “esclarecer”, ou seja, mostrar como o messianismo se modernizou. Mas, antes de qualquer coisa, um dos primeiros pontos que merecem ser esclarecidos é a distinção conceitual entre messianismo e utopia, termos recorrentes em um trabalho desta natureza.

Começando, então, pelo conceito de messianismo. Como o próprio nome sugere, “messianismo”, bem como o qualificativo “messiânico”, vem de “messias”, pertencente à linguagem dos relatos bíblicos, sendo, assim, uma versão latina do termo hebraico משיח [*mashiyach*], que significa literalmente “ungido”. Inclusive, a própria raiz em hebraico do substantivo *mashiyach* deriva do verbo “ungir” [*mashach*]. Até hoje, não se sabe muito bem como o termo *Mashiyach* se relaciona com o verbo *mashach*, nem mesmo se for considerado a forma mais provável de relação gramatical, por meio da forma passiva (que é dividida em hebraico em quatro grupos: niph'al, pual, hoph'al e hithpa'el). Há uma hipótese plausível sobre a cristalização do nome em línguas europeias: tanto a versão inglesa para *Mashiyach*, *Messiah*, como a portuguesa, *Messias*, derivam provavelmente do aramaico, ao invés do hebraico ou grego⁷⁸.

⁷⁸ Quem levanta tal hipótese são David Wallace e Van Groningen. Cf. o verbete “Messiah” e o livro “Revelação Messiânica no Antigo Testamento”, respectivamente,

Destarte, a ideia de ungir, segundo Van Groningen, relaciona-se diretamente com o conceito árabe de “alisar com a mão”⁷⁹. Köhler e Baumgartner também mostram a similitude entre o verbo hebraico *machach* e a ideia presente tanto em ugarítico quanto em acádio de “esfregar com as mãos”⁸⁰. A versão grega da bíblia, a *Septuaginta*, traduz o verbo *maschach* como “*chrío*”, algo que é usado, também, no Novo Testamento (Lc, 4: 18; At 4: 27; 10: 38) e tem, em grego, o mesmo sentido que o das línguas semíticas (árabe e aramaico), ou seja, o de “esfregar o corpo”⁸¹. Ainda que, em algumas passagens bíblicas, o conceito de ungir tenha um sentido prosaico (Lv, 7: 12; Is, 21. 5; Jr, 22: 14) – tal como untar bolo ou escudos com óleo, pintar uma casa e engordar, respectivamente –, na maioria das vezes em que ocorre na bíblia, o termo denota uma ação com sentido simbólico mais elevado: derramar óleo sobre objetos ou pessoas é um ato que marca acontecimentos importantes, sobretudo no Velho Testamento⁸². Desse modo, a unção com óleo separava socialmente um determinado indivíduo para o desempenho de uma missão especial – e os exemplos, na bíblia, não são poucos: ungir não era apenas um ato religioso (1 Cr 16: 22) ou sacerdotal (Lv 4: 3, 6: 15), senão também reis eram ungidos (1 Sm 2: 10, 35, 16: 6; Sl 2: 2, 20: 7, 84: 10), o que demonstra que o ritual da unção tinha um sentido teológico-político elevado.

Segundo James Darmesteter, a concepção popular de messias deriva das palavras proféticas de Isaías (9: 2-7)⁸³, em que se tem a promessa da vinda de um ente capaz de propiciar libertação e paz perpétua ao povo de Israel e a toda a terra⁸⁴.

Todavia, conforme enfatiza Wilson Wallis⁸⁵, é em I Samuel (2: 10) que aparece pela primeira vez o conceito de “*mashiah*”, no sentido político que essa expressão passaria a ter na posterioridade, referente à ideia de um líder justo e bom que comandaria os seres humanos em direção à harmonia global: “Iahweh, os seus inimigos são destruídos, o Altíssimo tropeja contra eles. Iahweh julga os confins da terra, dá a força ao seu Rei e exalta o poder do seu Ungido”⁸⁶.

⁷⁹ GRONINGEN, Gerard Van. *Revelação Messiânica no Antigo Testamento*. Trad. Cláudio Wagner. Campinas: Luz Para o Caminho (LPC Publicações), 1995, p. 17.

⁸⁰ Apud Apud GRONINGEN, Gerard Van. *Revelação Messiânica no Antigo Testamento*. Trad. Cláudio Wagner. Campinas: Luz Para o Caminho (LPC Publicações), 1995, p. 17, n. 2

⁸¹ Frederico Lourenço está realizando um seminal trabalho de tradução do Novo Testamento e da Septuaginta, direto do grego. É a primeira tentativa de peso, aliás, de traduzir para a língua portuguesa esses textos bíblicos em grego, desde João Ferreira de Almeida, o qual, como se sabe, traduziu do latim a bíblia, mas cotejando com outras versões disponíveis à época (Sec. XVII)

⁸² Para citar alguns exemplos: “Jacó derramou óleo sobre uma pedra (Gn 31. 13); Moisés espargiu óleo sobre o altar (Lv 8. 10, 11); Samuel derramou óleo sobre a cabeça de Saul (1 Sm 10. 1)”. Apud GRONINGEN, Gerard Van. *Revelação Messiânica no Antigo Testamento*. Trad. Cláudio Wagner. Campinas: Luz Para o Caminho (LPC Publicações), 1995, p. 17, n. 4.

⁸³ Cf. Darmesteter, James. *Los profetas de Israel*. Buenos Aires: Sociedad Hebraica Argentina, 1944.

⁸⁴ Cf. *Bíblia de Jerusalém*. Porto Alegre: Paulus, 2002, p. 732, Isaías 9. 2-7: “O povo que andava nas trevas viu uma grande luz, uma luz raiou para os que habitavam uma terra sombria como a da morte. [...] Porque um menino nos nasceu, um filho nos foi dado, recebeu o poder sobre seus ombros, e lhe foi dado este nome: Conselheiro-maravilhoso, Deus-forte, Pai-eterno, Príncipe-da-paz, para que se multiplique o poder, assegurando o estabelecimento de uma paz sem fim sobre o trono de Davi e sobre o seu reino, firmando-o, consolidando-o sobre o direito e sobre a justiça. Desde agora e para sempre, o zelo de Iahweh os Exércitos farão isto”. Cf. também a tradução João Ferreira de Almeida, edição revista e corrigida, São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1995.

⁸⁵ Cf. WALLIS, Wilson. *Messiahs: Their Role in Civilization*, Washington: American Council on Public Affairs, 1943.

⁸⁶ Cf. I Samuel 2. 10 (Bíblia de Jerusalém).

Mesmo na obra de Max Weber, em suas exaustivas análises sociológicas sobre a religião, presentes, principalmente, em *Wirtschaft und Gesellschaft (Economia e sociedade)*, pode-se encontrar uma definição de messias como sendo uma espécie de líder “carismático”, em oposição à liderança tradicional e à liderança burocrático-legal⁸⁷.

Conquanto exista outra ideia de Messias, não tão carismática assim, referente a uma figura menos pacifista e mais “revolucionária”, que não veio trazer somente a paz na terra, mas ainda a espada, a luta, a guerra. Trata-se, nos termos de Paul Alphandéry, de um “Messias Guerreiro”⁸⁸. As raízes dessa acepção de messias partem de uma mescla de tradições messiânicas distintas, porém elas têm predominantemente um acento cristão. Por isso, alguns teólogos, como Giorgio Agamben, polemizam contra a clássica prática filológica de traduzir a palavra grega *Χριστός* [*Christós*] como “Cristo” ou “ungido”, em vez de Messias, retirando o teor político inerente ao termo “messiânico”⁸⁹. Desse modo, tal Messias promoveria uma espécie de batalha épica contra aquele personagem considerado como o grande inimigo da humanidade, o anticristo, a personificação do mal radical. De acordo com Alphandéry, essa ideia de Messias Guerreiro nasceu a partir de três ideias fundamentais: a de rei dos últimos dias (tradição sibilina judaico-grega), a de retorno do “Cristo” antes do dia do juízo final (encontrada no Apocalipse de São João) e a de uma suposta “descida” de Jesus aos infernos (encontrada no Evangelho de Nicodemos)⁹⁰.

Não é difícil perceber que esta ideia, de um Messias Guerreiro, aproxima-se do uso que Benjamin faz do conceito de “Messias”. Poder-se-ia dizer que a noção de Messias defendida por Benjamin remete a essa simbiose entre o “príncipe da paz” e o “príncipe da guerra”. Tal acepção fica evidenciada na sexta tese do escrito *Sobre o Conceito de História*, na ocasião em que o autor indica o que entende como sendo o grande “perigo” [*die Gefahr*] da humanidade – ontem como hoje –, isto é, a transformação das massas anônimas de pessoas em instrumentos das “classes dominantes” [*die herrschenden Klassen*] (AH, 11). Para Benjamin, é preciso lutar contra a dominação de cada época. A ideia subjacente, aqui, é a que, na história, as classes opressoras sempre venceram e continuam vitoriosas. Por isso, nas palavras do autor, “o Messias não vem apenas como redentor, mas como aquele que superará o Anticristo” (AH, 12). Assim, a tarefa da geração presente seria lutar contra esse inimigo vitorioso, tendo em vista a “recordação” [*Erinnerung*] da memória desses “desgraçados” vencidos, pois do perigo da dominação total ninguém está salvo, “nem os mortos estão seguros” (AH,12), como observa Benjamin. É sintomático notar que, recentemente, a ação de um grupo radical de jihadistas confirmou de um modo um tanto imprevisível a ideia de que “nem os mortos estão

⁸⁷ Cf. M. Weber, *Economia y sociedad*, Mexico: Fondo de Cultura, 1944, p. 252-253: “Em virtude dessa qualidade, o indivíduo é considerado ora como possuidor de forças sobrenaturais ou sobre-humanas – ou pelo menos especificamente extra-cotidianas, que não estão ao alcance de nenhum outro indivíduo – ora como enviado de Deus, ora como indivíduo exemplar e, em consequência, como chefe caudilho, guia ou líder”.

⁸⁸ Cf. Paul Alphandéry “Notes sur le messianisme medieval latin”, apud QUEIROZ, Maria. *O messianismo no Brasil e no mundo*. São Paulo: Alfa-Omega, 1977, p. 26.

⁸⁹ AGAMBEN, Giorgio. *El tiempo que resta*. Comentario a la Carta a los Romanos. Madrid: Editorial Trotta, 2006.

⁹⁰ Cf. Apud QUEIROZ, Maria. *O messianismo no Brasil e no mundo*. São Paulo: Alfa-Omega, 1977p. 26.

seguros”, uma vez que profanaram um cemitério judaico de Sarre-Union, na Alsácia, no Noroeste da França⁹¹.

A essa altura, algo importante precisa ser dito. A ideia messiânica não é algo peculiar apenas ao judaísmo: ela possui um caráter em grande medida universal. Wilson Wallis faz notar que tal ideia está presente em diferentes épocas e distintos povos do mundo antigo. Wallis cita três exemplos de povos da antiguidade que tinham algum “mito messiânico”: os babilônicos, os egípcios e a religião de Zoroastro⁹².

Na era moderna, efervesceram muitas seitas messiânicas, e a “descoberta” delas por Benjamin, por meio das incansáveis pesquisas de Gershom Scholem em busca de uma tipologia dos movimentos místicos, fornecia-lhe um terreno fértil para a sua imaginação dialética⁹³. Em *Les fanatiques de l'Apocalypse (Os fanáticos do apocalipse)*, o historiador britânico Norman Cohn examina várias dessas seitas. Uma delas merece lugar de destaque pelo seu tom “anárquico”. Trata-se de uma seita política inaugurada por Jean Boullan (1824–1894), que se considerava “a espada de Deus” [*l'épée de Dieu*], que preconizava o “casamento místico” [*mariage mystique*], ou seja, a promiscuidade sexual sem culpa, sem o mito do “pecado original” [*péché originel*]. Além disso, acreditava que a sua missão era “purificar a terra” [*purifier la terre*] e promover a salvação da humanidade nos últimos dias de existência. Tal seita se opunha à Igreja Católica (Romana) e atingiu o impressionante número de 600.000 membros, a maioria recrutados na Europa Oriental⁹⁴.

Caberia adicionar a essa lista a crença messiânica do “sebastianismo”, amplamente examinada por Jacqueline Hermann em seu opúsculo *Um Sonho de Salvação*. Surgido em Portugal, em 1580, o sebastianismo preconizava a figura mítica de um rei salvador, o qual libertaria os portugueses do julgo castelhano⁹⁵. Em território tupiniquim, pela mediação sincrética dos jesuítas, o sonho messiânico indígena significou a inversão do colonialismo e a sujeição dos colonizadores aos homens-deuses que habitavam a “Terra sem Mal”⁹⁶.

Além do genocídio indígena, o Brasil também foi palco de um dos mais cruéis confrontos bélicos da sua história republicana, envolvendo, de um lado, um movimento popular com inspiração religiosa do interior da Bahia, cuja messianidade é controversa ainda hoje, mas que tinha, sem dúvida, fortes motivos utópicos e, por outro lado, o Exército da República, sedento por conspirações monárquicas. Trata-se da “Guerra dos Canudos” (1896-7), amplamente documentada por Euclides da Cunha no clássico *Os Sertões*. Esse episódio liga inesperadamente o deserto bíblico com o sertão, que é um “quase deserto” – usando a expressão de Euclides da Cunha. Derrida já tinha notado sagazmente

⁹¹ Cf. o artigo “Uma nova onda antissemita”. In: *Carta Capital*, edição 838, in: < <http://www.cartacapital.com.br/revista/838/uma-nova-onda-antissemita-7463>>. Acesso em 15/07/2015.

⁹² WALLIS, Wilson. *Messiahs, Christian and Pagan*. Boston: The Gorsham Press, 1918, p. 15-19.

⁹³ Cf. SCHOLEM, Gershom. *A História de uma Amizade*. São Paulo: Perspectiva, 1991.

⁹⁴ Cf. COHN, Normann. *Les fanatiques de l'Apocalypse*. Paris: LN, 1962, p. 180.

⁹⁵ HERMANN, Jacqueline. *1580-1600: o sonho de salvação*. São Paulo: Cia. das Letras, 2000, p. 9.

⁹⁶ HERMANN, Jacqueline. *1580-1600: o sonho de salvação*. São Paulo: Cia. das Letras, 2000, p.11.

que não há messianidade sem a experiência do deserto⁹⁷. De fato, é possível encontrar um vínculo messiânico entre Canudos justamente por essa experiência limite⁹⁸, e não só por meio do suposto “sebastianismo” que a República acusou de ter sido reivindicado por aqueles pobres sertanejos.

Ainda que contenha explicações eugenistas para o conflito, além de dar razões extratemporâneas para o mesmo, como se fosse um mero choque civilizacional entre os atrasados sertanejos e os avançados republicanos, o livro de Euclides da Cunha forneceu elementos suficientes para se pensar sobre o quanto a figura intransigente de Antônio Conselheiro e seus fiéis sertanejos representam um “totalmente outro”, ou seja, uma forma de organização social que foi incapaz de ser abarcada e compreendida por um sistema político cada vez mais comprometido com a sua própria manutenção, por uma sociedade dominada por religiosos, por coronéis e por uma imprensa com uma agenda misantrópica. Pablo Ghetti chegou a fazer uma pertinente relação entre a forma com que Euclides da Cunha narra o episódio dos Canudos com o *Trauerspiel*, o gênero do drama trágico alemão do século XVIII, que foi, como se sabe, amplamente explorado pelo jovem Benjamin, justamente por causa da sua dimensão tanatológica. Ghetti, apoiado em Haroldo de Campos, sintetiza essa comparação nos seguintes termos: “Talvez haja algo de drama barroco no relato de Euclides: personagens dilacerados; trauma ininterrupto e insolúvel; gênero indiscernível, cuja marca é o luto”⁹⁹.

A comunidade de Canudos se formou a partir de uma série de infortúnios climáticos e de uma enorme desigualdade econômica. Nesse contexto de ampla precariedade, nasceu um espírito de quase irrestrita solidariedade: sem a menor instrução cultural, sem a menor estrutura institucional e sem a menor pretensão política, inspirados em meia dúzia de fragmentos bíblicos e de interpretações messiânicas da bíblia feitas pelo padre Antônio Conselheiro, tornou-se um movimento popular que é, até hoje, lembrado como um ícone de resistência política, mesmo com o seu desfecho mais do que trágico – teríamos que inventar uma palavra adequada para descrever com exatidão o genocídio covarde praticado pelas forças militares brasileiras da época.

Em todas as acepções de messianismo, como enfatiza Maria de Queiroz – no livro *O messianismo no Brasil e no mundo*, ganhador do Prêmio Jabuti de 1966 –, o decisivo é a ideia que o Reino Messiânico é um reino futuro, “espera-se por ele”¹⁰⁰. Maria Queiroz, sem dúvida a maior pesquisadora brasileira de movimentos messiânicos, sempre enfatizou a distância entre o messianismo e o mero “banditismo social”. Em um livro anterior, *Os Cangaceiros* (1958), dedicado ao exame crítico do movimento do cangaço liderado por Lampião, ainda que evidencie que o fenômeno do banditismo social coincide em diversos aspectos com pautas progressistas e messiânicas – tais como a luta por terra e trabalho, a aversão ao individualismo e à apatia social, a luta por reconhecimento e

⁹⁷ DERRIDA, Jacques. “Fé e Saber: as duas fontes da religião nos limites da simples razão”. In: VATTIMO, Gianni; DERRIDA, Jacques (Orgs.). *A Religião: o seminário de Capri*. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.

⁹⁸ Cf. o seminal artigo de Pablo Sanges Ghetti: *Messianismos em Conflito: Interpretação Teológico-Política de Os Sertões*. Lua Nova: São Paulo. 80, 2010, pp. 127 -149.

⁹⁹ GHETTI, Pablo Sanges. *Messianismos em Conflito: interpretação teológico-política de ‘Os Sertões’*. Lua Nova: São Paulo, 80, 2010, p. 146.

¹⁰⁰Cf. QUEIROZ, Maria de. *O messianismo no Brasil e no mundo*. São Paulo: Alfa-Omega, 1977, p.30.

dignidade, etc. – Maria de Queiroz demonstrou que, no bandidismo social, as práticas violentas e bárbaras são priorizadas como meio justificável para a promoção de sua concepção difusa de justiça social – que se confundiria com a *nêmesis*, isto é, com a mera vingança –, algo que é radicalmente distinto, portanto, de movimentos messiânicos.

Por isso, é central a distinção entre “expectação messiânica” e “crença no Messias” feita por Joseph Klausner na obra *The Messianic Idea in Israel*, diferenciação que ajuda a entender o uso que Benjamin e Adorno fazem do conceito de “messiânico” [*das Messianische*]. De um lado, a “expectação messiânica” refere-se à esperança profética do fim dessa época, no qual haverá liberdade política, perfeição moral e benção terrena para o povo de Israel em sua própria terra e também para o gênero humano. Por outro lado, a crença no Messias designa a esperança do fim dessa época, quando um grande redentor, com a sua força e o seu espírito, trará a redenção completa [*Erlösung*], política e espiritual, e, junto com isso, a benção terrena e perfeição moral a todos os seres humanos¹⁰¹. Afora os pressupostos religiosos (e militares!) da concepção de “Estado de Israel”, pode-se dizer que Benjamin e Adorno usam o conceito de messiânico no primeiro sentido, isto é, como uma secularização do conceito de expectativa messiânica, ou seja, na possibilidade futura de uma efetiva liberdade política e perfeição moral na terra.

É importante salientar que nem sempre os termos “messianismo” e “messiânico” possuem o sentido que se acabou de trazer nesta seção. No uso corriqueiro da linguagem, frequentemente, o conceito de messianismo é empregado para designar a ação de propor soluções mágicas para problemas sociais e culturais complexos, ou seja, como um *Deus ex machina*. Naturalmente, tal uso vulgar do termo messianismo e, por conseguinte, da noção de messiânico não pode corresponder satisfatoriamente ao sentido empregado em uma discussão que englobe a dimensão teológica, filosófica e política do termo.

Outra maneira de fazer um mau uso do termo messianismo está diretamente relacionada com uma antipatia aos discursos de esquerda ou, então, com as propostas de emancipação de inspiração marxista. Por exemplo, nas últimas décadas, Tzvetan Todorov tem se destacado por combater publicamente movimentos que ele não hesita em chamar de “ondas messiânicas”. Para o filósofo búlgaro, três dessas ondas são as grandes inimigas da humanidade hoje: o colonialismo, o comunismo e as guerras humanitárias. Todorov identifica o crescimento de movimentos xenofóbicos e de tendências fascistas no seio da cultura e da política hodiernas com resquícios de discursos utópicos, emancipatórios e revolucionários de outrora. Porém o cerne de sua crítica está mesmo no apelo salvacionista de certas lógicas sociais¹⁰².

A mesma ressalva vale tanto para o substantivo “utopia” quanto para o adjetivo “utópico”. Até mesmo Marx polemizou contra uma forma de pensamento que ele pensava ser pueril, a utópica,

¹⁰¹ KLAUSNER, Joseph. *The Messianic Idea in Israel*. Nova York: George Allen & Unwin, 1955, p. 9. Moshe Idel prefere a expressão “função messiânica” à expressão “esperança messiânica”, por causa da conotação mais secular da primeira. Cf. IDEL, Moshe. *Messianic Mystics*. New Haven: Yale University Press, 1998, p. 13.

¹⁰² Cf. TODOROV, Tzvetan. *Os inimigos íntimos da democracia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

sobretudo, contra aquilo que o autor definiu, na famosa obra de 1848 – *Manifest der Kommunistischen Partei (Manifesto do Partido Comunista)* –, como sendo o socialismo crítico-utópico, que preconizava um ascetismo generalizado e um igualitarismo grosseiro¹⁰³. Não se deve acreditar, portanto, que esse neologismo criado por Thomas More em 1516 tenha sempre um sentido elevado¹⁰⁴. Por isso, Fatima Vieira faz uma relevante distinção entre, de um lado, a utopia enquanto literalmente um “não-lugar”, uma sociedade por vir e, por outro lado, a utopia enquanto um “bom lugar”, um modelo societário desejável por todos. Porém, às vezes, como Vieira observa, utopia pode ser as duas coisas: um modelo de sociedade perfeito que ainda não existe¹⁰⁵.

Em sua instigante abordagem do tema da utopia, Jacoby Russell critica uma ideologia bastante em voga nos círculos liberais (salvo algumas exceções, como é o caso de John Rawls¹⁰⁶), na qual utopia é vista como sinônimo de totalitarismo, isto é, em que o utopismo está ao lado do nazismo, do nacionalismo e, claro (!?), do marxismo em matéria de barbárie política¹⁰⁷. O autor não nega, no entanto, que esse neologismo pode ser ambíguo, servindo, amiúde, para fundamentar concepções de mundo notoriamente violentas. Esse é o caso do grupo radical islâmico Qutb. Mesmo defendendo a rejeição do paganismo em suas mais variadas manifestações – liberalismo, secularismo, liberdade sexual e, obviamente, judaísmo –, Sayyid Qutb aprova, em seu panfleto *Social Justice in Islam*, a igualdade de gênero, sobretudo, na punição contra o adultério, algo que chega a ser utópico, no sentido de não existir em nenhuma teocracia islâmica. Aliás, Russell observa que ideias como paraíso, equidade e liberdade aparecem claramente em escritos de grupos radicais como Qutb, o que aponta para uma direta conexão com o pensamento utópico¹⁰⁸. Isso não quer dizer, porém, que a noção de utopia – e, por conseguinte, de messianismo – seja sinônima de terrorismo.

É sintomático notar que tanto Jacques Derrida quanto Axel Honneth, partindo de premissas teóricas totalmente diferentes e até incompatíveis, chegam a uma conclusão bastante semelhante sobre o significado político do messianismo de Benjamin: trata-se de uma tentativa de fundamentar uma forma terrorista de ação política¹⁰⁹. Honneth é mais duro em seu diagnóstico do que Derrida, inclusive alegando que este, na verdade, faz parte – junto com Agamben e Marcuse – do grupo de intérpretes que tentam salvar Benjamin da acusação de ser defensor do autoritarismo¹¹⁰.

¹⁰³ Cf. MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Manifesto do Partido Comunista*. São Paulo: Expressão Popular, 2008, p. 57.

¹⁰⁴ MORE, Thomas. *Utopia: On the Best State of a Republic and on the New Island of Utopia*. Edição de 1901, [s/l]: Duke Classics, 2012. Cf. MORE, Thomas. *Utopia*. Ed. Bilíngue. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.

¹⁰⁵ VIEIRA, Fátima. “The Concept of Utopia”. In: Gregory Claeys (ed.). *The Cambridge Companion to Utopian Literature*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, p. 4-5. Além do capítulo de Vieira, vale conferir a exposição de Stein sobre os diferentes sentidos para o termo utopia. In: Stein, Ernildo. *Órfãos da Utopia: a melancolia da esquerda*. Porto Alegre: Editora da Universidade/ UFRGS, 1996.

¹⁰⁶ Cf. MARTIN, R.; REIDY, D. *Rawls’s Law of Peoples: a realistic utopia?* Oxford: Blackwell Publishing, 2006.

¹⁰⁷ RUSSELL, Jacob. *Picture Imperfect: Utopian Thought for an Anti-Utopian Age*. New York: Columbia University Press: 2005, p. XIII.

¹⁰⁸ RUSSELL, Jacob. *Picture Imperfect: Utopian Thought for an Anti-Utopian Age*. New York: Columbia University Press: 2005, dp. XII.

¹⁰⁹ Cf. DERRIDA, Jacques. *Force de loi: Le Fondement mystique de l'autorité*. Paris: Éditions Galilée:1993, p. 64.

¹¹⁰ Analisando especificamente o texto Zur Kritik der Gewalt (1920), Axel Honneth, *Pathologies of Reason: on the legacy of Critical Theory*. New York: Columbia University Press, 2009, p. 125, tira uma conclusão deveras drástica: “It is no wonder

De fato, esta não é a melhor interpretação do significado político do messianismo de Benjamin, ainda que não se possa negar que, em diversas passagens dos escritos do autor, a impressão que fica é exatamente a descrita acima por Honneth. Como alternativa hermenêutica, dever-se-ia cotejar a leitura do texto *Zur Kritik der Gewalt – Sobre a crítica à violência* – com outras de suas obras e fragmentos escritos em diferentes períodos, em especial com o ensaio *Sobre o conceito de História*. Sem querer simplesmente reduzir os esforços teóricos do autor, a partir de uma visão sistemática da sua obra, no segundo capítulo desta investigação, pretende-se também cotejar algumas ideias vinculadas à tradição da Escola de Frankfurt, principalmente, com base na *Dialética do Esclarecimento* (1944), escrita a quatro mãos por Adorno e Horkheimer, na qual a influência benjaminiana possui um peso decisivo e ajuda, inclusive, a justificar *a fortiori* o próprio projeto messiânico do “filósofo do anjo” – como ficou conhecido Benjamin na posterioridade. Pois, afinal, são os próprios frankfurtianos que retomam Benjamin enquanto inspiração messiânica, quando eles afirmaram, categoricamente, a vinculação entre a sua *Dialética do Esclarecimento* e o ensaio benjaminiano *Sobre o Conceito de História*: “Não é da conservação do passado, mas de resgatar a esperança passada que se trata” (DA, 5 DE, 14).

1. 4. KANT, MENDELSSOHN E OS LIMITES DO ESCLARECIMENTO

“A controvérsia em torno da revelação [*Offenbarung*] foi travada até esgotar-se no século XVIII”.

Theodor W. Adorno (1957) (S, 26).

Partindo da ideia, revolucionária à época, de que o desenvolvimento do pensamento filosófico ocidental estava vinculado antes às questões filosóficas que às respostas dadas pelos filósofos, ao final da *Kritik der reinen Vernunft* (B833), Kant apresenta as três grandes questões nas quais convergem “todos os interesses” da “sua” razão.

Alles Interesse meiner Vernunft (das spekulative sowohl, als das praktische) vereinigt sich in folgenden drei Fragen:

1. *Was kann ich wissen?*
2. *Was soll ich tun?*
3. *Was darf ich hoffen?*

Todo o interesse de minha razão (tanto o especulativo quanto o prático) concentra-se nas três seguintes perguntas:

1. O que eu posso saber?
2. O que eu devo fazer?

that an essay with this content – whose concept of law is terroristic, whose ideal of violence is theocratic, and whose idea of revolution is eschatological – has so far been interpreted only in ways that make it harmless, appropriate it, or render it one sided”.

3. O que me é permitido esperar?¹¹¹

Kant explica, na sequência, que a primeira pergunta, referente aos limites do conhecimento possível, é puramente especulativa, que a segunda, relativa à fundamentação moral, é genuinamente prática e, por fim, a terceira, concernente à filosofia da religião, é tanto teórica como prática. Por quê? “Porque todas as esperanças estão voltadas à felicidade [*denn alles Hoffen geht auf Glückseligkeit*] [...]”¹¹², responde Kant. Mais à frente, dar-se-á uma interpretação messiânica para tal sentença.

Obviamente, a ordem em que as questões foram colocadas por Kant não conota nenhuma hierarquia de valor, como se, por exemplo, a questão da teoria do conhecimento tivesse mais importância do que a da ética. Elas têm antes um ordenamento histórico: as duas primeiras questões, referentes à teoria do conhecimento e à ética, respectivamente, tiveram um papel fundamental entre os filósofos gregos. Já a terceira questão, referente à filosofia da religião, parece ser a mais “deslocada” das questões do ponto de vista estritamente filosófico, uma vez que, para os gregos, ela seria certamente uma questão sem sentido. E nem para os medievais a questão parece fazer muito sentido, uma vez que o medievo fomentou uma decisiva clivagem entre o mundo e o paraíso, apesar de a doutrina da providência divina ter se assentado, desde a *De Civitate Dei*, de Agostinho, no princípio de que a onipotência divina é o primeiro motor que conduz o tempo como uma história de realização e de salvação.

Se a questão da filosofia da religião, para Kant, está vinculada à ideia de “felicidade” [*Glückseligkeit*], então nada mais justo do que deduzir que Kant não está pensando a religião em termos transcendentais, senão morais. Mas a questão sobre o que é permitido esperar só faz sentido em uma época que é proclamada a religião da razão, sendo que esta tinha a tarefa de impor limites à especulação humana. Nem o iluminismo alemão conseguiu se desfazer inteiramente da hermenêutica que enxergava na revelação bíblica [*Offenbarung*] o desvelamento da verdade de um Deus misericordioso e da imortalidade da alma individual. Como notou Kenneth Seeskin, para Kant, a pergunta da filosofia da religião simboliza a síntese ou a culminação das questões da teoria do conhecimento e da ética. Mais do que isso: para Seeskin, a inserção kantiana de tal questionamento só mostrou que as imagens messiânicas da bíblia, como a imagem da paz perpétua, de Isaías (11: 9), e a da vida, de Ezequiel (37: 5)¹¹³, ocuparam um lugar central na tradição da filosofia ocidental, já que, afinal, a esperança do passado é elevada à condição de categoria essencial para se viver o presente¹¹⁴. E quem corrobora com essa hipótese é o próprio Kant. Pois, afinal, foi o filósofo de Königsberg que

¹¹¹ KANT, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft*. Org. Jens Timmermann. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1998, p. 917-8; KANT, Immanuel. *Os Pensadores, Kant I: Crítica da Razão Pura*. Trad. de Valério Rohden e Udo Moosburger. São Paulo: Abril Cultural, 1983, p. 393.

¹¹² KANT, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft*. Org. Jens Timmermann. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1998, p. 918; Cf. KANT, Immanuel. *Os Pensadores, Kant I: Crítica da Razão Pura*. Trad. de Valério Rohden e Udo Moosburger. São Paulo: Abril Cultural, 1983, p. 393.

¹¹³ “Não se fará mal nem dano algum em todo o meu santo monte, porque a terra se encherá do conhecimento do Senhor, como as águas cobrem o mar” (Isaías 11: 9); “Assim diz o Senhor Deus a estes ossos: Eis que farei entrar em vós o espírito, e vivereis” (Ezequiel 37: 5) (Bíblia Sagrada).

¹¹⁴ SEESKIN, Kenneth. *Jewish Messianic Thoughts in an Age of Despair*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012, p. 14.

afirmou, em sua primeira *Kritik*, algo que bem poderia estar em algum escrito messiânico de Walter Benjamin: “Pois toda esperança está voltada para a felicidade”¹¹⁵. Tal ideia é profundamente semelhante com aquilo que Benjamin afirma na tese II de *Sobre o Conceito de História*, na qual se lê: “Na ideia que fazemos da felicidade vibra também inevitavelmente a da redenção [*Erlösung*]”¹¹⁶. Além disso, vale dizer que, desde *À Paz Perpétua*, de Kant, acreditar em um lugar em que se realize “a união da virtude e da felicidade”, no qual não sejam vãs as boas ações feitas na terra, é algo que exprimiria uma necessidade moral objetiva, uma necessidade no uso prático da razão.

A esse conceito de filosofia pertence inevitavelmente o pensamento de Theodor Wissengrund Adorno. Tal conceito de filosofia, ancorado em uma profunda noção de messianismo oriunda do judaísmo, foi amplamente compartilhado por seus amigos mais próximos do *Institut für Sozialforschung*, especialmente Max Horkheimer e Walter Benjamin, bem como por alguém que, apesar da distância geográfica e crítica, exerceu um impacto inesperado em sua forma de pensar, a saber, Ernst Bloch. Todos têm algo em comum, além, claro, da sua orientação materialista: a condição de serem judeus. Mesmo assimilados, eles não deixaram para trás o que há de mais revolucionário na história e na tradição judaicas. Adorno, cuja judaicidade é a mais tímida de todos eles, levou adiante até o fim da sua vida, quase que solitariamente, o projeto de uma filosofia orientada pela redenção (Cf. seção 5.2).

Por isso mesmo que é preciso entender a origem da problemática inerente ao iluminismo judaico. Partindo da frutífera discussão filosófica sobre a natureza e os limites do esclarecimento, empreendida por Mendelssohn e Kant, logo no início, pretende-se explorar as consequências teóricas desse debate para algumas das principais formulações desse outro pensador alemão-judeu, que quase sempre não é lembrado pela sua judaicidade. Como dito anteriormente, Theodor Adorno só muito raramente está incluso no interior de uma tradição de filósofos judaicos. Habermas teve a felicidade não só de expor, como uma corrente filosófica, o que entende por “o idealismo alemão dos filósofos judeus”, senão também de ter incluído Adorno no rol desses pensadores¹¹⁷. Só que, aqui, não será explicitado ainda o que este trabalho entende pelo termo “messianismo tardio”, que está vinculado a uma fase decisiva do pensamento adorniano (Cf. Capítulo 5). Destarte, muito do que é dito, ao longo deste capítulo, já ajuda a entender o lugar no qual a presente investigação pretende situar Adorno, antecipando algumas hipóteses centrais que vão ser examinadas por este trabalho.

¹¹⁵ KANT, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft*. Org. Jens Timmermann. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1998 p. 918; Cf. KANT, Immanuel. *Os Pensadores, Kant I: Crítica da Razão Pura*. Trad. de Valério Rohden e Udo Moosburger. São Paulo: Abril Cultural, 1983, p. 393.

¹¹⁶ No original: “Es schwingt, mit andern Worten, in der Vorstellung des Glücks unveräußerlich, die der Erlösung mit” A tradução utilizada, aqui, é a mesma de João Barrento. BENJAMIN, Walter. *O Anjo da História*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012, p. 10.

¹¹⁷ HABERMAS, Jürgen. *Philosophisch – politische Profile*. Wozu noch Philosophie? Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984, p. 63.

Quiçá fosse dispensável afirmar que Moses Mendelssohn (1729-1786), avô do famoso compositor de sobrenome idêntico, chamado Felix, é o primeiro grande filósofo judeu-alemão, mas isso não em um contexto histórico-filosófico que o ameaça ao esquecimento¹¹⁸.

Durante o século XVIII, a sociedade judaica tradicional sofreu uma profunda crise cultural, oriunda de um processo de fragmentação das comunidades judaicas, algo que levou gradativamente ao declínio da autoridade rabínica. Em outrora, as sinagogas não eram apenas templos sagrados, senão também escolas de formação comunitária e centros de educação cívica. Com o crescente declínio do judaísmo rabínico, elas perderam essa função “pedagógica”, restringindo-se, assim, à condição de templo de oração. A industrialização, a urbanização e a ascensão da classe burguesa provocaram a dissolução das estruturas tradicionais das comunidades judaicas e não tardou para que a secularização chegasse aos guetos judaicos: até rituais clássicos do judaísmo, tais como o funeral e a circuncisão, passaram por reformas¹¹⁹. Naquela época, os judeus moravam, em sua maioria, em guetos da Europa Central e Oriental. Apenas uma pequena parcela de judeus morava nos territórios em que o iluminismo teve maior protagonismo, tais como a França, a Inglaterra e a Alemanha (à época, Prússia). Essa distribuição populacional desigual não impediu que as ideias de Moses Mendelssohn, um judeu do gueto de Dessau, pudesse ter ressonância em todas as comunidades judaicas distribuídas pela Europa¹²⁰.

Mendelssohn foi o principal “*Haskala Maskilim*”, “líder iluminista”, e o primeiro judeu a defender, publicamente, a necessidade da renovação do judaísmo, com bases nos moldes do espírito iluminista de sua época – um caminho que havia sido aberto, diga-se de passagem, por Gotthold Lessing, autor não só da peça satírica *Die Juden* (1749), com a qual anunciou profeticamente a figura do “judeu esclarecido”, inexistente até então em solo europeu, senão também da *Nathan der Weise* (1779), na qual ele proclamava a necessidade de uma religião universal da humanidade. E não é à toa que o sábio Natan era ninguém menos do que um judeu. Assim, não tardou para Mendelssohn estabelecer uma rica e profunda amizade espiritual com Lessing, tesmunchada através das suas vastas trocas de correspondências, nas quais eles discutiam desde questões de hermenêutica bíblica até o futuro do gênero humano¹²¹. Porém, na queda de braço com os poderes estabelecidos, pior para

¹¹⁸ É digno de nota o fato de Mendelssohn ter recebido um tratamento pífilo por Reale e Antiseri em sua *História da Filosofia* (v. 4), ocupando algumas poucas linhas da obra. A clássica edição de filosofia da Oxford tentou, talvez, reparar tal injustiça, ao dedicar um capítulo inteiro para o exame do pensamento mendelssohniano. Cf. DAHLSTROM, Daniel. “Moses Mendelssohn”. In: NADLER, Steven (org.). *A Companion to Early Modern Philosophy*. Oxford: Blackwell Publishing, 2002, pp. 618- 632.

¹¹⁹ SCHUMACHER-BRUNHES, Marie. *Enlightenment Jewish Style: The Haskalah Movement in Europe*. Mainz: Leibniz Institute of European History, 2012. Disponível em: <<http://www.ieg-ego.eu/en/threads/european-networks/jewish-networks/marie-schumacher-brunhes-enlightenment-jewish-style-the-haskalah-movement-in-europe>>. Acesso em 28/07/2018.

¹²⁰ DAHLSTROM, Daniel. “Introduction”. In: MENDELSSOHN, Moses. *Philosophical Writings*. Cambridge University Press, 1997, p. x.

¹²¹ Há uma excelente compilação de cartas e ensaios de Lessing traduzidos em espanhol, focados nas suas reflexões sobre a filosofia da religião, inclusive alguns elementos de sua defesa da cristologia, visão que o afastava, quase que definitivamente, da interpretação de Mendelssohn. Cf. LESSING, Gotthold. *Escritos filosóficos y teológicos*. Madrid: Editora Nacional, 1982, 656 pag.

Mendelssohn: a sua postura provocou não só a desconfiança das autoridades cerceadoras da provinciana Prússia de Frederico II, senão também a imediata reprovação da comunidade judaica rabínica.

Sobre a origem etimológica de *Haskalá*, caberia destacar, antes de qualquer coisa, que a expressão vem do hebraico *Sekhel* (intelecto, razão), termo abertamente inspirado em um versículo do livro bíblico de Daniel (12:3), no qual aparece uma relação entre a luz e a razão, o esclarecimento e a justiça: “Os que têm o entendimento e são sábios resplandecerão com o fulgor do firmamento; e todos quantos se dedicam a conduzir muitas pessoas à verdade e à prática da justiça, serão como as estrelas: brilharão para sempre, por toda a eternidade” (Bíblia Sagrada). A *Haskalá*, diferentemente de outros movimentos de renovação espiritual do judaísmo, tais como a Cabala e o Hassidismo, colocou a questão da emancipação judaica no cerne da existência do judeu. O movimento da *Haskalá* tinha dois propósitos fundamentais: o esclarecimento dos judeus como seres humanos e o esclarecimento dos judeus como judeus¹²².

E ele veio a calhar com o *Zeitgeist* oitocentista. Nessa época, o pensamento europeu havia encontrado uma metáfora para apresentar a sua confiança no poder “natural” da razão contra todas as formas de obscurantismo do passado: a metáfora das luzes (*Lumières*, *Iluminismo*, *Enlightenment*, *Ilustración*, *Aufklärung* – e, agora sim, *Haskalá*). E não é difícil encontrar resquícios desse otimismo filosófico no prefácio da *Crítica da Razão Pura* (A XI, 30-5), de 1781, no qual Kant salientou que o seu tempo era a “época da crítica” [*Zeitalter der Kritik*], “à qual tudo tem de submeter-se [*unterwerfen*]”, e que mesmo a religião e a legislação, por sua respectiva santidade e majestade, não podem querer se desviar [*entziehen*] dela, pois, do contrário, levantariam suspeitas justas [*gerechten*] contra si próprias, não podendo ter as mesmas pretensões [*Auspruch*] daquilo que a razão [*Vernunft*] sustenta em seu exame público [*öffentliche*] e livre [*freie*]¹²³.

O que mais chama a atenção nessa passagem da *Crítica da Razão Pura* é o contraponto que Kant faz entre a verdade que emerge da crítica e a perda de “respeito” [*Achtung*] inerente ao dogmatismo. Enquanto que, para Kant, faz parte da natureza da verdade se manifestar “publicamente” pelo seu exame crítico e livre, é típico do obscurantismo esconder-se ou, então, manter-se escondido. As implicações mais óbvias dessa noção radical de razão, que joga tudo às claras, é a suspeita de que ela se tornou implacável, uma vez que a ilustração não aceita a legitimidade de qualquer outra forma de autoridade ou normatividade que não tenha sido postulada previamente por ela própria, tanto em

¹²² SCHUMACHER-BRUNHES, Marie. *Enlightenment Jewish Style: The Haskalah Movement in Europe*. Mainz: Leibniz Institute of European History, 2012. Disponível em: <http://www.ieg-ego.eu/en/threads/european-networks/jewish-networks/marie-schumacher-brunhes-enlightenment-jewish-style-the-haskalah-movement-in-europe>. Acesso em 28/07/2018.

¹²³ “Unser Zeitalter ist das eigentliche Zeitalter der Kritik, der sich alles unterwerfen muß. Religion, durch ihre Heiligkeit, und Gesetzgebung durch ihre Majestät, wollen sich gemeiniglich derselben entziehen. Aber alsdenn erregen sie gerechten Verdacht wider sich, und können auf unverstellte Achtung nicht Anspruch machen, die die Vernunft nur demjenigen bewilligt, was ihre freie und öffentliche Prüfung hat aushalten können”. In: KANT, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft*. Org. Jens Timmermann. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1998, p. 7.

seu uso teórico quanto em seu uso prático. Rubens Torres Filho destacou esse elemento autocrático da “ilustração”, ao comentar o mesmo parágrafo do Prefácio da primeira *Crítica* (A XI)¹²⁴.

É claro que, como lembra Yuval Kremnitze, há um abismo histórico-filosófico que separa Mendelssohn de toda uma geração de intelectuais judeu-alemães do século XX, que inclui nomes como Leo Strauss, Hannah Arendt, Gershom Scholem, Horkheimer, Benjamin, Bloch, Adorno e muitos outros, os quais, mesmo sem terem produzido uma “filosofia judaica” propriamente dita, carregam em seu pensamento filosófico traços dessa tradição do judaísmo ilustrado de Mendelssohn. Kremnitze salienta que esse abismo tem nome: a experiência do holocausto¹²⁵. Mendelssohn não teve o desgosto de viver para ver a consumação de um processo que ele mesmo, séculos antes, havia alertado, e que Horkheimer e Adorno examinaram exaustivamente em sua *Dialética do Esclarecimento*, a saber, a transformação da terra totalmente ilustrada em uma desgraça triunfal (DA, 9; DE, 17). O que importa é destacar que Mendelssohn teve um papel fundamental dentro do quadro teórico da secularização.

Porém a origem remota desse movimento setecentista de modernização do judaísmo já se encontra no *Guia dos Perplexos* de Maimônides, para o qual a crença religiosa era indissociável da razão, sendo que a uma das principais tarefas da metafísica seria justamente levar a cabo o processo de desmitologização da Torá. Alguns grandes teólogos, como Oswald Loretz, insistem, e com razão, que aquilo que é preciso ter em mente no contexto da discussão sobre *Haskalá*, ou se preferir iluminismo judaico, seria a tentativa de radicalização, e a até mesmo de aceleração, do processo de secularização enquanto desmitologização, que foi iniciado na bíblia. Segundo Loretz, não foram os historiadores e cientistas modernos os primeiros a tentarem superar aspectos míticos e místicos presentes nas narrativas veterotestamentária, como, por exemplo, no capítulo do Gênesis sobre a criação do mundo (1: 1-2, 4) ou, então, na narrativa do matrimônio dos anjos (6: 1-4), ambos recheados de simbologia mitológica, mas, sim, os próprios pensadores judeus e cristãos, que deram início ao processo de desencantamento da bíblia enquanto desmitologização das escrituras¹²⁶.

Para Mendelssohn, “sair do gueto” significava, essencialmente, uma postura de tolerância com os outros e consigo próprio. Mas o princípio iluminista da tolerância não fazia o menor sentido sem a universalização da liberdade de culto religioso. Nada adiantava também um pensamento progressista em uma época em que a razão de Estado era retrógrada e autoritária. Por isso, ao coibir o proselitismo, o judaísmo já deu um passo decisivo rumo à tolerância antes mesmo do surgimento da modernidade.

¹²⁴ “A questão – já não apenas de teoria, mas de ética – é que tudo possa ser esclarecido, trazido a público, ao aberto [Öffentlichkeit!], e ali, às claras, possa valer o seu valor. Tudo? Kant acaba de mencionar os dois os assuntos em que rege renitente o princípio da autoridade e que acabarão pondo em questão o próprio conceito de Ilustração: a religião e a política”. TORRES FILHO, Rubens Rodrigues. *Ensaio de Filosofia Ilustrada*. São Paulo: Editora Iluminuras, 2004, p. 77.

¹²⁵ KREMNITZER, Yuval. *How to believe in nothing: Moses Mendelssohn’s subjectivity and the empty core of tradition*. New York: Columbia University, 2017, 294 pgs, Dissertation for the degree of Doctor of Philosophy, p. 4.

¹²⁶ Em uma forma lapidar: “A razão cristã permanece ainda paralela à razão grega, tendo se modificado apenas a imagem do mundo. A liberdade no campo racional, já atingida no tempo da descoberta da razão pelos gregos, pode ocupar-se pela primeira vez, de uma natureza ‘racionalizada’”. In: LORETZ, Oswald. *Criação e Mito: homem e mundo segundo os capítulos iniciais do Gênesis*. São Paulo: Ed. Paulinas, 1979, p. 17.

Franco Venturi destacou o fato de que o movimento de ilustração alemã, a “Aufklärung”, tem sido hegemonicamente discutida antes pela interpretação filosófica do que pelo viés político, algo que obliteraria a possibilidade de entender o movimento a partir de seu genuíno contexto histórico de discussão, marcado por resistências religiosas e repressão política¹²⁷. Uma das consequências mais óbvias dessa ênfase teórica é o esquecimento político do papel institucional que a *Mittwochsgesellschaft* teve para a propagação das ideias iluministas na Alemanha. A *Mittwochsgesellschaft* ou, simplesmente, “Sociedade de Quarta-Feira”, era uma sociedade secreta que reunia os “amigos do esclarecimento [*Freunde der Aufklärung*]”. Ligada a ela estava o jornal *Berlinische Monatschrift*, o mais importante órgão de imprensa alemão de divulgação do ideário iluminista, editado por Johann Erich Biester. Os “erros” mitologizantes que o jornal pretendia denunciar estavam vinculados à religião popular e aos costumes públicos, tipicamente chamados pelos iluministas alemães de “superstição” [*Aberglaube*] e “fanatismo” [*Schwärmerei*]¹²⁸. Não é por acaso que foi neste jornal que Kant e Mendelssohn publicaram os seus influentes artigos respondendo à pergunta sobre a natureza e os fins da *Aufklärung*. Os títulos dos textos de ambos eram semelhantes e tentavam dar conta de uma questão, inicialmente teológico-política, levantada pelo padre Johann Zöllner, em um artigo de dezembro de 1783, intitulado “*Ist es rathsam, das Ehebündniß nicht ferner durch die Religion zu sanciren?*”, literalmente, “*É aconselhável continuar casando sem o aval da religião?*”, no qual Zöllner não só criticava o casamento civil [*Zivilehe*], separado da Igreja, como também questionava, provocativamente, em uma nota de rodapé, a ausência de uma definição clara do que seja “Aufklärung”: “O que é, afinal, Aufklärung? Essa questão, quase tão importante como o questionamento sobre ‘o que é a verdade’, deveria ser, ora, bem respondida, antes que se comece a esclarecer por aí! E eu não achei, entretanto, em parte alguma uma resposta a essa questão!”¹²⁹. Com essa provocação, talvez até sem grandes pretensões teóricas, Zöllner dera início a um dos capítulos mais importantes da história da filosofia alemã, uma vez que a réplica à sua provocação fomentou toda uma tradição de pensamento crítico que, começando com Kant e Mendelssohn, passando pelos olhares sagazes de Hegel e Nietzsche, culminou nas reflexões de Adorno e Horkheimer. Tal tradição espiritual levou o conceito de esclarecimento para muito além do seu contexto histórico constituinte, criando um autêntico modo de fazer filosofia a partir de uma constante autocrítica às suas próprias bases esclarecedoras.

¹²⁷ VENTURI, Franco. *Utopia and Reform in the Enlightenment*. Cambridge: Cambridge University Press, 1971.

¹²⁸ É preciso salientar que tal conceito de Schwärmerei pode ser traduzido também como “exaltação sentimental”, tal como o faz Martin Jay no contexto do pesamento de Bachofen sobre a pré-história do patriarcado, que foi antecedido, a seu ver, pela era matriarcal. Cf. JAY, Martin. *A Imaginação Dialética: história da Escola de Frankfurt e do Instituto de Pesquisa Social (1923-1950)*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008, p. 143.

¹²⁹ “Was ist Aufklärung? Diese Frage, die beinahe so wichtig ist, als: was ist Wahrheit, sollte doch wohl beantwortet werden, ehe man aufzuklären anfinge! Und doch habe ich sie nirgends beantwortet gefunden”. In: BAHR, Ehrhard (Org). *Was ist Aufklärung? Thesen und Definitionen*. Stuttgart: Philipp Reclam jun. Gmbh & Co., 2004, p. 3.

*Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung*¹³⁰, a réplica de Kant à provocação de Zöllner, foi publicada na *Berlinische Monatschrift* em 30 de setembro de 1784, enquanto que o texto de Mendelssohn, o qual se intitulava *Über die Frage: was heißt aufklären*, foi publicado dias antes, em 13 setembro de 1784. Apesar dos textos terem sido publicados quase que simultaneamente, nenhum dos autores travou conhecimento do conteúdo do texto um do outro, ao menos a tempo de estabelecer um diálogo, como concluiu o próprio Kant na última nota de rodapé do texto: “[...] o acaso pode conter concordâncias entre pensamentos”¹³¹. Kant afirmou isso mesmo tendo reconhecido que, até aquela ocasião, não havia ainda lido o texto de Mendelssohn, só folheado. Se tivesse lido a tempo, Kant teria percebido que, apesar de compartilharem da mesma preocupação em estabelecer algum “limite” ao esclarecimento, acalmando os ânimos dos mais conservadores, eles se afastam em diversos pontos: enquanto Mendelssohn sugeriu que um conflito entre o “esclarecimento do homem” e o “esclarecimento do cidadão” conduz a filosofia inevitavelmente ao silêncio, Kant deu de ombros para isso, pois, a seu ver, o “esclarecimento do homem” havia começado quando os acadêmicos começaram a se dirigirem ao público geral de leitores; aquilo que Mendelssohn chamou de “esclarecimento do cidadão” foi relegado por Kant ao domínio da razão privada; Kant mitigava o medo de que o esclarecimento pudesse ter consequências niilistas e anárquicas devastadoras na sociedade, visto que, pra ele, nada mais de inofensivo à esfera privada do que o uso público e livre da razão, ainda mais sabendo que diante da mira de armas e de exércitos a razão filosófica tem muito pouco risco a oferecer. Havia uma conhecida anedota, à época, que afirmava que a Prússia não era simplesmente um país que tinha um exército, senão um exército que tinha um país. Sabendo desse elemento autoritário da Prússia, Kant sempre tratou de mitigar os impactos que a razão esclarecedora poderia causar em uma ordem social dominada pelo militarismo burocrático, enquanto que Mendelssohn se esforçava em tratar dos aspectos mais teológicos do problema. Ambos se preocupavam em articular uma resposta à pergunta “o que é esclarecimento?” de um ponto de vista da mais alta abstração, sem se preocupar tanto com aspectos políticos específicos¹³².

No presente contexto, cabe mencionar também a leitura que Foucault faz do ensaio kantiano *Resposta à Pergunta: O que é o Esclarecimento*. Retirada de um curso de 5 de janeiro de 1983 e intitulada mais tarde como “*Qu’est-ce que les Lumières?*” (1984), a leitura de Foucault coloca a problemática filosófica levantada por Kant na mesma linha de pensamento de Adorno. A interpretação foucaultiana destaca o aspecto antropológico subjacente à mesma. Foucault acredita que, ali, dava-se início ao projeto de “crítica ontológica de nós mesmos”, que ele próprio procurou seguir em seu

¹³⁰ James Schmidt chegou a escrever, em tom amargo, que o texto kantiano pertence ao rol de escritos acadêmicos muito citados, embora pouco lidos. SCHMIDT, James. *The Question of Enlightenment: Kant, Mendelssohn, and the Mittwochsgesellschaft*. *Journal of the History of Ideas*, 50: 2, Boston, 1989, pp. 269-292, p. 269.

¹³¹ “[...]der Zufall Einstimmigkeit der Gedanken zuwege bringen könne”. KANT, Immanuel. *Was ist Aufklärung? UTOPIE kreativ*, v 159, Januar 2004, p. 10. Há uma boa tradução do texto em português empreendida por Luiz Paulo Rouanet.

¹³²SCHMIDT, James. *The Question of Enlightenment: Kant, Mendelssohn, and the Mittwochsgesellschaft*. *Journal of the History of Ideas*, 50: 2, Boston, 1989, p. 291.

trabalho teórico solitário¹³³. Mais do que isso: para Foucault, com esse texto, Kant fundou, apesar do seu transcendentalismo, uma forma de filosofia centrada na pergunta fundamental sobre o significado do acontecer presente, uma “ontologia do presente”, que é seguida de perto não só por ele próprio, senão também por Hegel, Weber, Nietzsche e pela “Escola de Frankfurt”¹³⁴.

Dispensa dizer que a *Mittwochsgesellschaft*, à qual pertenciam Mendelssohn e uma série de intelectuais esclarecidos, era uma sociedade secreta não no sentido conspiratório do termo, mas, sim, no sentido de que era uma instituição que, para sobreviver, precisava escapar dos olhares inquisitórios das leis prussianas que censuravam visões seculares e republicanas sobre a sociedade civil e o ser humano em geral¹³⁵. Desde o começo, os ilustradores alemães tiveram que lidar com a intrínseca tensão existente entre a fé e a razão, embora todos estivessem convencidos que esse problema não poderia ser discutido seriamente enquanto não houvesse um verdadeiro clima político favorável à liberdade de expressão. De acordo com Mendelssohn, a “Sociedade de Quarta-Feira” oferecia um arquétipo de como deveria ser o espírito da sociedade em geral: “Ali, a parte esclarecida da nação pode propor opiniões entre seus próprios pares, com amizade e respeito mútuo”¹³⁶. É curioso notar que a repressão contra as ideias iluministas aumentou depois da morte do rei da Prússia, “Friedrich der Große”, ou simplesmente, “Frederico, o Grande”, morto em 1786, e não diminuiu, como era logicamente esperado, algo que fez com que alguns historiadores definissem a relação do regime monárquico de Frederico com o movimento iluminista a partir de um engenhoso oxímoro, a saber, o de “despotismo esclarecido” [*The Enlightened Absolutism; Der Aufgeklärte Absolutismus*]¹³⁷, uma vez que “Frederico, o Grande” foi o patrono do iluminismo alemão, mesmo concentrando todos os poderes políticos, militares e burocráticos da Prússia em suas próprias mãos – de forma antirrepublicana e, portanto, anti-iluminista.

Quando Stephen Eric Bronner critica duramente a análise de Adorno e Horkheimer sobre a *Aufklärung*, ele parece ignorar o fato de que, desde Kant e Mendelssohn, a discussão sobre o esclarecimento está longe de ser pensada dentro de horizontes estritamente políticos e práticos. Refere-se, aqui, por exemplo, ao que Bronner afirmou no capítulo dedicado a analisar o pensamento de Horkheimer, no qual, apesar de reconhecer a importância de *Dialektik der Aufklärung* para o pensamento social e político contemporâneos, chamando-a de “*chef d’oeuvre manqué*”, ele não deixa

¹³³ VENTURI, Franco. *Utopia and Reform in the Enlightenment*. Cambridge: Cambridge University Press, 1971, p. 117.

¹³⁴ FOUCAULT, Michel. *Qu’est-ce que les Lumières?* Magazine Littéraire, mai 1984, p. 39.

¹³⁵ A relação entre o jornal e a sociedade secreta é explicada sinteticamente por James Schmidt: “*The Berlinische Monatschrift functioned as the public organ of the Mittwochsgesellschaft (‘Wednesday Society’), a secret society of ‘Friends of the Enlightenment’ founded in 1783 and consisting of between twelve and twenty-four individuals who met on regular basis to discuss the prospects and the consequences of enlightenment*”. O artigo de Schmidt destaca que, além de Mendelssohn, faziam parte dessa sociedade iluminista Biester, Gedike e Zöllner, além de outros nomes importantes da intelectualidade de Berlim, tais como Friedrich Nicolai e o filósofo Johann Jacob Engel. Cf. SCHMIDT, James. *The Question of Enlightenment: Kant, Mendelssohn, and the Mittwochsgesellschaft*. Journal of the History of Ideas, 50: 2, Boston, 1989, p. 272.

¹³⁶ MENDELSSOHN, Moses. *Über die Freiheit seine Meinung zu sagen*. In: MENDELSSOHN, Moses. *Gesammelte Schriften* 6.I. Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog Verlag, 1972, p. 123-4.

¹³⁷ Entre eles, Charles Ingrao e Karl Otmar Freiherr von Aretin. Apud SCHMIDT, James. *The Question of Enlightenment: Kant, Mendelssohn, and the Mittwochsgesellschaft*. Journal of the History of Ideas, 50: 2, Boston, 1989, p. 276.

de salientar que tal obra-prima, escrita a quatro mãos por Adorno e Horkheimer, contém uma visão reducionista da *Aufklärung*:

Sua imagem do iluminismo é arbitrária e unilateral. Enfatizando a sua conexão com a racionalidade tecnológica, uma genuína análise histórica nunca é de fato empreendida. Horkheimer e Adorno esquecem-se de como a preocupação iluminista com a universalidade ficou presa ao republicanismo, ao socialismo e ao internacionalismo; que o domínio da lei foi concebido para proteger o indivíduo e restringir o poder arbitrário; e que o compromisso com o conhecimento científico promovia mais a tolerância e a abertura à mudança do que o simples contentamento com as condições reinantes. A filosofia política do iluminismo baseava-se na responsabilidade do poder de Estado, ao passo que as suas maiores figuras, como Lessing e Locke, Hume e Kant, Diderot e Franklin, estavam fundamentalmente comprometidas com ideias liberais. A afirmação de que o ‘iluminismo’ deu origem ao fascismo é, em termos normativos, errada: não há quase um só valor antifascista moderno que não tenha brotado do período das grandes revoluções burguesas que se estenderam da Inglaterra para os Estados Unidos e para a França¹³⁸.

À primeira vista, a supracitada crítica de Bronner parece justa. De fato, Horkheimer e Adorno reconstróem a *Aufklärung* genealogicamente até às suas raízes proto-históricas. Dando um passo histórico-filosófico que Max Weber hesitou em dar em sua *Ética Protestante* (1920), os autores radicalizam a hipótese de que o processo de “desencantamento do mundo” [*Entzauberung der Welt*] teve início muito aquém da modernidade. Partindo da *Bíblia* e da *Odisseia*, de Homero; passando pelo hilozoísmo e pela metafísica grego-medieval; chegando até aos pais da ciência moderna e do iluminismo europeu; trespassando o atual estágio de regressão intelectual e ética da cultura de massa contemporânea, o esclarecimento é visto como um contínuo de dor e de sofrimento que nunca desaparece do horizonte histórico. Os autores não cansam de apontar para os vínculos existentes entre o presente da sociedade industrial (do capitalismo tardio) e um passado primitivo que, apesar de remoto, sobrevive nos destroços da sua aparente extinção. Ao fazer esse exercício hermenêutico, ancorado em uma perspectiva filosófico-histórica, eles descobrem um modelo de racionalidade comprometido com a autopreservação e com a dominação da natureza interna e externa, o qual está intimamente ligado, pela sua própria origem, ao nacional-socialismo, ao stalinismo e ao capitalismo monopolista. Nesse ínterim, as democracias liberais são duramente criticadas, pois elas também não conseguiriam realizar o ideal da autonomia do indivíduo, tal como o liberalismo preconizava no início da modernidade: “Se, no liberalismo, a individuação de uma parte da população era uma condição da adaptação da sociedade em seu todo ao estágio da técnica, hoje, o funcionamento da aparelhagem econômica exige uma direção das massas que não seja perturbada pela individuação” (DE, 168). Ou seja, mesmo diante das terríveis alternativas do fascismo, do stalinismo e do capitalismo monopolista, os autores preferem manter um grau quase obstinado de distanciamento político-ideológico, colocando o liberalismo progressista no mesmo rol dos regimes totalitários. Eles asseveram que as democracias liberais, apesar de seu apelo às instituições, à normatividade, aos direitos humanos e às liberdades e garantias fundamentais, têm muito pouco a oferecer em termos de uma sociedade efetivamente

¹³⁸ BRONNER, Stephen Eric. *Da Teoria Crítica e seus Teóricos*. Trad. Tomás Bueno e Cristina Meneguelo. Campinas: Papirus, 1997, p. 106.

humana, porquanto tais democracias facilitariam, tanto na esfera da circulação quanto na da reprodução, a dominação do corpo e da alma, por meio da divisão rígida de trabalho, da técnica, do divertimento ascético e do industrialismo, tornando obsoletas outras formas rudimentares de dominação.

A crítica de Bronner, assim, reverbera as objeções de uma série de intérpretes de Adorno e Horkheimer que têm destacado a unilateralidade da *Dialética do Esclarecimento*, com a qual teria perdido-se um aspecto central do materialismo histórico, a saber, o de considerar o contexto material como determinante para os fenômenos de ordem política e social, sem apelar somente para uma via fenomenológica, que pretende compreender os fenômenos sociais e políticos atuais a partir da reconstrução das suas origens proto-históricas. Para esses intérpretes mais ácidos, e não são poucos, na *Dialética do Esclarecimento*, os autores teriam se entregue a uma narrativa filosófico-histórica aporética, que coloca toda a culpa pela situação patológica da sociedade contemporânea na impossibilidade da racionalidade social de romper sozinha com um modelo de razão pré-histórico, já que este modelo estaria comprometido com a dominação da natureza interna e externa e, por conseguinte, com a instrumentalização da razão¹³⁹. Na mesma toada, Axel Honneth chegou a dizer que Horkheimer e Adorno defendem um ideal de práxis cooperativa ultrarracionalista que seria incompatível não apenas com as premissas universalistas e individualistas da tradição liberal, senão ainda com as premissas contextualistas e coletivistas do comunitarismo¹⁴⁰. No entanto, em um dos seus últimos textos intitulado *Kritik* (27/06/1969), Adorno posiciona-se abertamente a favor do criticismo iluminista, com vistas à própria definição social-democrata de democracia:

A crítica é essencial a toda democracia. A democracia não só exige liberdade para crítica e para o impulso crítico; senão também ela é definida pela crítica enquanto tal. Pode-se visualizar isso historicamente de modo simples, tendo em vista que é na crítica que reside o nervo vital da concepção de separação de poderes – na qual se fundamentam todas as democracias desde Locke, passando por Montesquieu e pela constituição estadunidense¹⁴¹.

¹³⁹ Uma série de estudiosos defende essa leitura. Por exemplo, HABERMAS, Jürgen. “Die Verschlingung von Mythos und Aufklärung: Horkheimer und Adorno”. In: *Der Philosophische Diskurs der Moderne: Zwölf Vorlesungen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985, pp. 130-157; HONNETH, Axel. *Kritik der Macht*. Reflexionstufen einer kritische Gesellschaftstheorie. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000; DUBIEL, Helmut. *Wissenschaftsorganisation und politische Erfahrung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1978; SCHNÄDELBACH, Herbert. *Analytische und postanalytische Philosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2004, pp. 150-178; E, mais mitigadamente, NOBRE, Marcos. *Da Dialética do Esclarecimento à Teoria Estética: algumas questões*. Kriterion, 85, Belo Horizonte, 1992. Contra essa tendência hermenêutica de fazer terra arrasada do pensamento de Adorno, conferir: DUARTE, Rodrigo. *Adornos: nove ensaios sobre o filósofo frankfurtiano*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1997; WELLMER, Albrecht. *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne: Vernunftkritik nach Adorno*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985; MENKE, Christoph. *Die Souveränität der Kunst: Ästhetische Erfahrung nach Adorno und Derrida*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998; WIGGERSHAUS, Rolf. *Theodor W. Adorno*. München: Verlag C. H. Beck, 1998; SCHWEPPENHÄUSER, Gerard. *Theodor W. Adorno: an introduction*. Durham: Duke University, 2009.

¹⁴⁰ HONNETH, Axel. “Uma Patologia Social da Razão: sobre o Legado Intelectual da Teoria Crítica”. In: RUSH, Fred (Org.). *Teoria Crítica*. Trad. Beatriz Katisky e Regina Rebollo. Aparecida, SP: Ideias e Letras, 2008, p. 398-9.

¹⁴¹ “Kritik ist aller Demokratie wesentlich. Nicht nur verlangt Demokratie Freiheit zur Kritik und bedarf kritischer Impulse. Sie wird durch Kritik geradezu definiert. Man mag das historisch einfach daran sich vergegenwärtigen, daß die Konzeption der Gewaltenteilung, auf der von Locke über Montesquieu und die amerikanische Verfassung bis heute alle Demokratie beruht, an Kritik ihren Lebensnerv hat” (GS, 10, S. 4505). Isso não quer dizer, obviamente, que Adorno fosse um defensor entusiasmado da social-democracia ou, então, do liberalismo igualitário, senão apenas que, sempre quando era chamado para se posicionar sobre conflitos de natureza política, procurava expressar resoluções social-democratas, algo que incomodava a extrema esquerda estudantil da época. Entre os que defendem essa leitura de Adorno, cabe mencionar três trabalhos de peso:

Portanto, mais de vinte anos depois da *Dialética do Esclarecimento*, Adorno parece estar revisando abertamente a sua posição inicial sobre a relação entre política e esclarecimento. Essa postura coincide não só com a afirmação, presente no *Prefácio* de 1969 da *Dialética do Esclarecimento*, que “a verdade tem um núcleo temporal” [*der Wahrheit einen Zeitkern*], senão também para aquilo que Horkheimer e Adorno observaram logo adiante no referido *Prefácio*: “Não queríamos retocar o que havíamos escrito, nem mesmo as passagens manifestamente inadequadas. Atualizar todo o texto teria significado nada menos do que um novo livro” (DA, X; DE, 10). Escrever um “novo livro” significa, portanto, que a crítica ao esclarecimento, por respeitar o espírito crítico do iluminismo, não pode se apegar de modo essencialista a formulações do passado, embora Adorno reconheça, em 1969, que a própria noção iluminista de crítica é “essencial” [*wesentlich*] a toda democracia. Assim como Marx, Adorno não era, simplesmente, contra a democracia liberal, senão um crítico que pretendia, por meio da negação determinada dos aspectos opressores do capitalismo, ir além do próprio liberalismo, extraindo dele o máximo de suas potencialidades utópicas não realizadas. Por isso, em *Minima Moralia*, Adorno não deixava de ressaltar a importância do “progressismo social-democrata”: “Entre as tarefas diante das quais o pensamento se vê colocado, não é a última por todos os argumentos reacionários contra a cultura ocidental a serviço do esclarecimento progressista [*fortschreitenden Aufklärung*]” (MM, 216; 168). Outra coisa bem diferente é a defesa da narrativa filosófica do progresso, cujas origens remeteriam, a seu ver, a Bacon e Descartes (MM, 140; 109) e com a qual Adorno nunca concordou integralmente (Cf. F; Pro).

Apesar de tudo isso, um olhar mais sereno à obra *Dialética do Esclarecimento* pode desfavorecer a crítica de Bronner, Honneth e outros, os quais reduzem o complexo e multifacetado conceito de *Aufklärung* ao liberalismo e à revolução francesa, em suma, ao iluminismo, algo que é errôneo do ponto de vista levantado pela própria obra, visto que, apesar de não ser um conceito “anistórico”, dificilmente se poderia reduzir o esclarecimento ao período que se convencionou chamar de “ilustração”. Isso sem contar com o erro do anacronismo: um filósofo social de hoje não pode jamais esquecer que os primeiros integrantes da Escola de Frankfurt pertenciam a uma tradição da teoria política moderna diferente da nossa, uma vez que, infelizmente, eles não viveram para ver os desdobramentos sociais e institucionais da Queda do Muro de Berlim, do Consenso de Washington e do acirramento do neoliberalismo em toda nação minimamente globalizada e social-democrática, conforme salienta Seyla Benhabib:

Os clássicos da teoria social – Tönnies, Marx, Weber, Durkheim, Simmel e os teóricos da Escola de Frankfurt – assumiam que a unidade da análise social era a sociedade civil organizada como Estado-Nação. Muitos dos dualismos em torno dos quais esses modelos se centralizaram – sociedade versus comunidade, solidariedade orgânica versus mecânica, racionalidade com relação a fins versus racionalidade

com relação a valores, dinheiro versus amor, o estrangeiro versus o vizinho, a razão instrumental versus substantiva – refletiam as contradições da sociedade capitalista moderna no processo de desenvolvimento de suas instituições de integração social [...]. Hoje, conforme avançamos em direção à formação da sociedade mundial, enfrentamos a questão de saber se deveríamos mesmo falar de ‘sociedade’¹⁴².

Ainda que Adorno e Horkheimer não pudessem presenciar os aludidos fenômenos da “dessocialização da sociedade” a decomposição da ideia da “sociedade como Estado-Nação”, eles não ficaram indiferentes em relação às demandas mais concretas e prosaicas da vida dos indivíduos, mesmo quando consideravam essas demandas reificadas em sua base, tais como a liberdade de escolha, os direitos humanos e a possibilidade de amar livremente em um mundo que nega o amor livre. Portanto, o fato dos autores não considerarem os progressos institucionais do iluminismo, visto que eles se basearam em uma ideia obtusa de Estado como mero epifenômeno das contradições sociais, não anula a sua argumentação, pelo contrário, talvez até a fortaleça, pois o que está em jogo é o acerto de contas com todo um modelo de racionalidade que remonta à pré-história do *homo sapiens*, e não apenas à modernidade política.

Os próprios textos de Kant e Mendelssohn dificilmente podem ser lidos sob uma chave estritamente política. Basta notar que Kant começa a sua réplica a Zöllner definindo a *Aufklärung* como “*Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit*” (“a saída do ser humano da sua própria imaturidade autoimposta”), ou mesmo Mendelssohn, o qual se expressa sobre o assunto em termos de “*Bildung, Kultur und Aufklärung*” (“Formação Cultural, Civilização e Esclarecimento”), conceitos que, segundo o autor, “estão modificando a vida social”. Não se pode negar, todavia, que o “criticismo” de Kant e o “racionalismo” de Mendelssohn tiveram um papel importante para a configuração social e política da Europa, não só por eles se tornarem figuras públicas, formadores de opinião, senão também por levarem debates teóricos ao grande público. Schweppenhäuser destaca esse elemento político, ao afirmar que boa parte do legado kantiano reside no pressuposto que a meta da “crítica” [*Kritik*] coincide com a própria tarefa da esfera pública: “Parte do legado de Kant reside no fato de que seu conceito de crítica tornou-se socialmente grandiloquente [*consequential*], pois ele não se restringe ao trabalho teórico”¹⁴³.

A crítica aos aspectos regressivos do esclarecimento da *Dialektik der Aufklärung* está muito mais próxima, na linguagem filosófica empregada e na forma de problematização, da definição de *Aufklärung* de Mendelssohn do que da de Kant, ainda que essas duas formulações não fossem totalmente incompatíveis. Por exemplo, quando Mendelssohn denuncia que o excesso de civilização produz “luxúria, dissimulação, moleza, superstição e a escravidão”¹⁴⁴, soa como algo muito parecido com que Horkheimer e Adorno afirmam sobre o próprio esclarecimento: “[...] o entendimento que

¹⁴² BENHABIB, Seyla. *Utopia e Distopia em Nossos Tempos*. Revista Cadernos de Estudos Sociais e Políticos, v. 1, n. 2, ago-dez/ 2012, p. 9-10.

¹⁴³ SCHWEPPENHÄUSER, Gerard. *Theodor W. Adorno: an introduction*. Durham: Duke University, 2009, p. 14.

¹⁴⁴ “*Üppigkeit, Gleißnerei, Weichlichkeit, Aberglauben und Sklaverei*”. In: MENDELSSOHN, Moses. “Über die Frage: was heißt aufklären?” In: BAHR, Ehrhard (Org). *Was ist Aufklärung? Thesen und Definitionen*. Stuttgart: Philipp Reclam jun. Gmbh & Co., 2004, p.9.

vence a superstição deve imperar sobre a natureza desencantada. O saber que é poder não conhece barreira alguma, nem na escravização da criatura, nem na complacência em face dos senhores do mundo”¹⁴⁵. Ademais, uma frase como a doravante, de autoria de Mendelssohn, bem que poderia estar na obra de Adorno e Horkheimer: “O excesso de esclarecimento enfraquece o sentimento moral, conduz ao enrijecimento [*Hartsinn*], ao egoísmo, à irreligião e a anarquia”¹⁴⁶. Formulação não muito diferente do que a que os autores fazem logo no início da obra: “A terra totalmente esclarecida resplandece sob o signo de uma desgraça triunfal”¹⁴⁷.

Aliás, cabe um breve parêntese sobre o termo alemão “Unheil”, utilizado por Adorno e Horkheimer na passagem supracitada. Isso porque *Unheil*, “desgraça”, embora traduzido por Guido de Almeida como “calamidade”, carrega uma evidente ambiguidade teológico-política: além de se referir ao estado de “não-graça”, *Un-heil*, o que remete ironicamente ao programa de desencantamento do mundo [*Entzauberung*] inerente à ética protestante, também designa um suposto estado secular, no qual qualquer resquício de superstição, tal como a ideia judaico-cristã de graça, que é um atributo sobrenatural da salvação [*Heil*], é substituído pelo seu oposto, ou seja, pela desgraça [*Unheil*] – talvez não seja preciso lembrar que a abominável saudação nazista ao seu Führer começava com “Heil” [Salve!] e que um estado nazista é o protótipo de toda uma desgraça política. E o jogo de palavras que Horkheimer e Adorno fazem, aqui, não é nada acidental, uma vez que, décadas mais tarde, ao criticar o jargão da autenticidade de matriz heideggeriana, Adorno o retoma: “O fascismo não foi meramente a conspiração que foi, mas, sim, surgiu de uma potente tendência do desenvolvimento social. A linguagem concedeu asilo para ele; nela, a contínua desgraça [*Unheil*] se exprime como se fosse a salvação [*Heil*]” (JE, 5). Por isso, às vezes, ao se ler a *Dialética do Esclarecimento*, tem-se realmente a impressão de que os autores usam a expressão “reificação” quase como sinônimo de “laicização”.

Destarte, em seu texto sobre o esclarecimento, ainda que Mendelssohn não explique o que significa “irreligião”, não é difícil supor que ele se referia tanto à intolerância secular em relação a qualquer credo religioso quanto a uma situação na qual é negado ao indivíduo o direito à fé, o que, para ele, parecia ser um excesso vislumbrável da própria doutrina esclarecedora da sua época e seu afã pelo realismo e pela imanência. Aliás, é preciso ressaltar que toda a discussão sobre o esclarecimento, empreendida por Mendelssohn e Kant, parte da preocupação, levantada por religiosos como Zöllner, em por “limites” [*Grenzen*] ao próprio esclarecimento. O dualismo kantiano entre razão pública e razão privada, bem como o dualismo mendelssohniano entre os atributos essenciais do ser humano e os do cidadão, refletem a preocupação compartilhada por ambos em demarcar os limites do

¹⁴⁵ “[...] der Verstand, der den Aberglauben besiegt, soll über die entzauberte Natur gebieten. Das Wissen, das Macht ist, kennt keine Schranken, weder in der Versklavung der Kreatur noch in der Willfähigkeit gegen die Herren der Welt” (DA, 10; DE, 18).

¹⁴⁶ “*Mißbrauch der Aufklärung schwächt das moralische Gefühl, führt zu Hartisinn, Egoismus, Irreligion und Anarchie. Mißbrauch der Aufklärung schwächt das moralische Gefühl, führt zu Hartisinn, Egoismus, Irreligion und Anarchie*”. MENDELSSOHN, Moses. “Über die Frage: was heißt aufklären?” In: BAHN, Ehrhard (Org). Was ist Aufklärung? Thesen und Definitionen. Stuttgart: Philipp Reclam jun. GmbH & Co., 2004, p. 7-8.

¹⁴⁷ “Aber die vollends aufgeklärte Erde strahlt im Zeichen triumphalen Unheils” (DA, 9; DE, p. 17).

esclarecimento, contendo os seus excessos autocráticos e anárquicos. Se for tomada com base nesse texto de Kant, não é justa a afirmação de Horkheimer e Adorno, os quais colocam o filósofo de Königsberg ao lado de Sade e Nietzsche, como sendo os “implacáveis realizadores do esclarecimento”¹⁴⁸. Por isso, para o êxito da empreitada teórica promovida por Horkheimer e Adorno, foi preciso resgatar outras obras de Kant, realizando uma interpretação que engloba os aspectos gnosiológicos da *Vernunft* com os deontológicos da sua metafísica dos costumes, com o objetivo de apontar ao paradoxo metodológico de uma razão que, ao postular a necessidade de uma moralidade universalizadora, acaba por favorecer, pelo seu formalismo, a absoluta amoralidade.

Até mesmo neste ponto, referente à necessidade de pensar os “limites do esclarecimento, não é difícil perceber que Adorno e Horkheimer estão em consonância com essa tradição alemã, embora eles não concordassem, totalmente, com as conclusões otimistas de Kant e Mendelssohn sobre o potencial de aperfeiçoamento da situação social tão somente a partir do esclarecimento e suas formas históricas e institucionais concretas – como a doutrina da separação dos poderes, a separação entre público e privado, o constitucionalismo, o liberalismo, a autonomia, etc.: “Uma vez permitido que o esclarecimento se desenvolva sem a interferência da coerção externa, nada mais pode segurá-lo. Passe então com as suas próprias ideias acerca dos direitos humanos o mesmo que se passou com os universais antigos”¹⁴⁹. Para eles, era preciso muito mais do que a institucionalização da dignidade da pessoa humana para garantir um estado de emancipação do mito. Contudo a relação direta entre a liberdade social e o esclarecimento, cara a Kant e Mendelssohn, jamais foi negada pelos frankfurtianos: “Não alimentamos dúvida nenhuma – e nisso reside nossa *petitio principii* – de que a liberdade na sociedade é inseparável do pensamento esclarecedor”¹⁵⁰.

A preocupação central do ensaio de Mendelssohn é a de demonstrar que a reconciliação entre a civilização [*Kultur*] e o esclarecimento [*Aufklärung*] estava longe de ter sido atingida, ao menos em terras germânicas. Mendelssohn não hesita, todavia, em afirmar que tal reconciliação se realizou entre os gregos antigos, diferentemente de outros povos milenares, tais como os chineses, os quais tinham muita civilização e, todavia, pouco esclarecimento¹⁵¹:

Os gregos têm ambas, civilização e esclarecimento. Eles estavam em uma nação culta [*gebildete*], do mesmo modo que a sua linguagem [*Sprache*] é uma linguagem culta. De modo geral, é a linguagem de um povo o melhor indício de sua formação cultural, de sua civilização e de seu esclarecimento; isso tendo em vista tanto a sua extensão [*Ausdehnung*] quanto o seu vigor [*Stärke*]¹⁵².

¹⁴⁸ “[...]den unerbittlichen Vollendern der Aufklärung” (DA, 6; DE, 15).

¹⁴⁹ “Darf sie sich einmal ungestört von auswendiger Unterdrückung entfalten, so ist kein Halten mehr. Ihren eigenen Ideen von Menschenrecht ergeht es dabei nicht anders als den älteren Universalien” (DA, 12; DE*, 19), recordando ao leitor que toda tradução com modificações próprias é marcada por asterisco.

¹⁵⁰ “Wir hegen keinen Zweifel – und darin liegt unsere *petitio principii* –, daß die Freiheit in der Gesellschaft vom aufklärenden Denken unabtrennbar ist” (DA, 3; DE, 13).

¹⁵¹ MENDELSSOHN, Moses. *Über die Frage: was heißt aufklären?* In: BAHR, Ehrhard (Org). Was ist Aufklärung? Thesen und Definitionen. Stuttgart: Philipp Reclam jun. Gmbh & Co., 2004, p. 5.

¹⁵² MENDELSSOHN, Moses. *Über die Frage: was heißt aufklären?* In: BAHR, Ehrhard (Org). Was ist Aufklärung? Thesen und Definitionen. Stuttgart: Philipp Reclam jun. Gmbh & Co., 2004, p. 5.

De certa maneira, pode-se dizer que Mendelssohn, ao afirmar isso, antecipa uma das principais teses exploradas por Horkheimer e Adorno ao longo da sua obra, a saber, a de que a racionalidade esclarecedora atingiu a sua forma completa na civilização grega: “A primeira parte do livro persegue a dialética do mito e do esclarecimento na obra *Odisseia*, a qual aparece como uma das testemunhas mais precoces e mais representativas da civilização ocidental-burguesa”¹⁵³. A *Bíblia* é, pois, a outra obra que serve de “testemunha” para a tese de que o esclarecimento não é um fenômeno, embora ela não seja examinada com o mesmo afã pelos autores do que o texto de Homero. Em todo o caso, eles utilizam o mesmo critério demarcado por Mendelssohn para definir o grau de esclarecimento de um povo, a saber, a linguagem [*Sprache*], só que de uma forma crítica, utilizando a filologia para desmascarar a astúcia de uma racionalidade cada vez mais comprometida com a sua própria autopreservação e com domínio sobre a natureza interna e externa, presente de forma decisiva nos cantos da *Odisseia*.

Segundo Mendelssohn, no século XVIII, *Aufklärung* era uma noção que já estava amplamente presente na linguagem livresca [*Büchersprache*], mas que tardava a chegar às pessoas comuns [*gemeine Haufe*], que não compreendiam o termo. Mais do que isso: a tensão dialética entre esses dois polos, o da civilização e o do esclarecimento, tornava-se cada vez mais evidente do ponto de vista filosófico e isso era, todavia, pouco percebido entre os iletrados e os apedeutos de sua época.

Não é à toa que tanto Kant como Mendelssohn se rebelam contra os impulsos irracionistas e autoritários presente nas forças políticas e religiosas de sua época. A coragem em buscar o saber era contraposta, assim, à covardia de permanecer em um estado de letargia intelectual. Mesmo desdenhando da intelectualidade “livresca” de sua época, Schopenhauer não deixa de notar, já em 1851, que a falta de autocritica dos esclarecidos alemães era a prova cabal do caráter “democrático” da ignorância civilizacional: “*Ineptire est juris gentium*” (a inépcia é um direito de todos)¹⁵⁴.

Destarte, Mendelssohn insistiu na importância da *Bildung* como intermediária entre civilização e esclarecimento. O autor distingue esses conceitos em termos de “teoria” e “práxis”: enquanto esclarecimento pertencia aos domínios da *Vernunft*, razão teórica (ciência, metafísica, ética, teoria do conhecimento, etc.), a civilização estava vinculada aos domínios práticos da vida humana (técnica, artefatos, costumes, hábitos, ofícios, etc.). Sua definição desses termos não deixa dúvida em relação ao fato que, à época, a separação da civilização e do esclarecimento ainda era visível, algo que, para Horkheimer e Adorno, perdeu-se no capitalismo tardio. Assim sendo, para Mendelssohn:

Civilização parece mais ir em direção ao prático: objetivamente, à qualidade, à fineza e à beleza nos artefatos, nas artes e no convívio social. À habilidade, à diligência e à perícia; subjetivamente, às inclinações, aos impulsos e aos costumes [...]. O esclarecimento, por outro lado, parece se relacionar mais com o teórico: objetivamente, ao conhecimento teórico [*vernünftigen*] e, subjetivamente, à prontidão para com as reflexões racionais [*vernünftigen*] sobre coisas da vida

¹⁵³ “*Der erste verfolgt die Dialektik von Mythos und Aufklärung an der Odyssee, als einem der frühesten repräsentativen Zeugnisse bürgerlich-abendländischer Zivilisation*” (DA, 6; DE*, 15).

¹⁵⁴ SCHOPENHAUER, Arthur. *A Arte de Escrever Bem*. Porto Alegre: L&PM, 2018, p. 24.

humana, com base na escala de sua importância e de suas influências na destinação [*Bestimmung*] do ser humano¹⁵⁵.

O que chama a atenção no texto de Mendelssohn é a manifesta tensão dialética entre *Kultur* e *Aufklärung*, tensão que vai ser amplamente explorada por Horkheimer e Adorno mais de um século e meio depois. É claro que a autorreflexão sobre os limites do esclarecimento não é nenhuma novidade introduzida pelos frankfurtianos. Já no século XVIII, Vico, Rousseau, Herder e Lessing, sob o signo do romantismo, questionaram os limites do saber, do progresso e da dominação da natureza, características enaltecidas pelo “pai da filosofia experimental”, Francis Bacon, e que foram incorporadas positivamente ao movimento das luzes. Todavia, assim como Mendelssohn, Horkheimer e Adorno empregam, abertamente, o conceito de *Kultur* como correlato ao de *Zivilisation*, e não como oposto a ela. No prefácio de 1944, os frankfurtianos assinalam: “Não se trata da civilização [*Kultur*] como valor no sentido levantado pelos críticos da civilização [*Zivilisation*], tais como Huxley, Jaspers, Ortega y Gasset e outros, mas, sim, no sentido de que o esclarecimento tem de refletir sobre si próprio, caso o ser humano não deva ser totalmente traído”¹⁵⁶. Ou seja, Horkheimer e Adorno não se colocaram na posição de “juízes” do tribunal da razão, como muito se imputou a eles. Ou na fórmula “racionalista” muito difundida desde Honneth: “[a Teoria Crítica] ainda confia na possibilidade de considerar a história como guiada pela razão”¹⁵⁷. Antes de qualquer coisa, trata-se de se colocar na posição do próprio esclarecimento, de falar sobre ele a partir da posição histórica estabelecida por esse modelo de racionalidade, só que pensando normativamente nas principais vítimas desse processo.

O esclarecimento não só tinha sido enredado pelos ditames práticos da civilização, por meio de sua adesão irrefletida à técnica e ao domínio prático sobre a natureza, como também ele mesmo enredou a civilização em sua própria astúcia [*List*], ao retirar dos indivíduos ditos “civilizados” qualquer forma de satisfação ou prazer [*Glück*], sem a qual a própria preservação da civilização se torna ameaçada. Tal fórmula “repressora” liga a filosofia protopositivista de Bacon à ética protestante dos primórdios do capitalismo ocidental: “Para Bacon, como para Lutero, o infrutífero [*unfruchtbar*] prazer que advém do conhecimento [*Erkenntnis*] é lascivo” (DA, 10; DE*, 18). Se a serpente, o animal mais “astuto” [*listiger*] do jardim paradisíaco, induziu os seres humanos ao “pecado capital” [*Sündenfall*], por sugerir que eles quebrassem o “mistério” [*Geheimnis*] que cercava a proibição divina de comer do fruto da “mais succulenta das árvores do jardim” [*Früchten der Bäume im Garten*], a saber, o da “árvore do conhecimento” [*Baum der Erkenntnis*]¹⁵⁸, então o esclarecimento dos tempos modernos poderia passar longe desse efêmero prazer [*Glück*] oriundo do conhecimento [*Erkenntnis*]:

¹⁵⁵ Moses Mendelssohn. *Über die Frage: was heißt aufklären?* In: BAHR, Ehrhard (Org). *Was ist Aufklärung?* Thesen und Definitionen. Stuttgart: Philipp Reclam jun. Gmbh & Co., 2004, p. 4.

¹⁵⁶ “*Es geht nicht um die Kultur als Wert, wie die Kritiker der Zivilisation, Huxley, Jaspers, Ortega y Gasset und andere, im Sinn haben, sondern die Aufklärung muß sich auf sich selbst besinnen, wenn die Menschen nicht vollends verraten werden sollen*” (DA, 5; DE, 14, tradução com leves modificações).

¹⁵⁷ Axel Honneth. “Uma Patologia Social da Razão: sobre o Legado Intelectual da Teoria Crítica”. In: RUSH, Fred (Org.). *Teoria Crítica*. Trad. Beatriz Katisky e Regina Rebollo. Aparecida, SP: Ideias e Letras, 2008, p. 389.

¹⁵⁸ Luther 1912 (1. Mose, 3: 1-24; 2: 16-7), Bíblia de Jerusalém (Gênesis, idem), Cf. Torá (Bereshit, idem).

“Não deve haver nenhum mistério [*Geheimnis*], tampouco o desejo [*Wunsch*] de sua revelação [*Offenbarung*]” (DA, 11; DE, 18).

Mendelssohn utiliza a “destinação do ser humano” como a principal meta esclarecedora. O termo em alemão utilizado por ele é “*Bestimmung*”, o qual pode ser traduzido também como “determinação” ou “disposição”. Preferiu-se, aqui, traduzir como “destinação” justamente para manter a ambiguidade mítica do termo, uma vez que Mendelssohn é fiel ao zelo esclarecedor contra a superstição [*Aberglaube*] e contra o mito, mas não hesita em usar uma palavra mitologizante para caracterizar sua antropologia esclarecida. Não é à toa que Adorno e Horkheimer, ao propor a necessidade do esclarecimento de pensar os seus próprios elementos regressivos, a fim de salvar o pensamento esclarecedor da aporia da imanência mítica, usam um conceito que se conecta diretamente com a linguagem dos relatos míticos, a saber, o de destino [*Schicksal*]: “Se o esclarecimento não acolhe dentro de si a reflexão sobre esse elemento regressivo, ele está selando seu próprio destino” [*Schicksal*]¹⁵⁹, eles escrevem, com vistas ao problema da imanência mítica.

Como foi dito anteriormente, Mendelssohn relaciona esclarecimento não só com civilização, mas também com formação cultural [*Bildung*]. Porém, ao longo do texto, a *Bildung* tem antes a função de ser o “meio termo” entre os dois polos do que disputar em pé de igualdade com eles. Por isso, Mendelssohn afirma que a “*Bildung* se desintegra em civilização e em esclarecimento”¹⁶⁰. Nesse ponto, é preciso ressaltar que *Bildung* é uma palavra alemã de difícil tradução, cujo sentido designa processos pedagógicos vinculados à “educação” ou à “cultura enquanto erudição”. Por essa razão, prefere-se, aqui, traduzir *Bildung* como “formação cultural”, ao invés de simplesmente “cultura”, a fim de ressaltar que se trata de um processo de constante aprendizagem, e não apenas da ação de adquirir “capital cultural”. Assim sendo, em parte alguma, a análise de Mendelssohn afirma que o esclarecimento é o mesmo que a civilização, embora ele reconheça a afinidade entre os termos, bem como a proximidade desses conceitos com o de formação cultural [*Bildung*], uma diferenciação crítica que persistiu no conceito de “indústria cultural” dos frankfurtianos.

Anos mais tarde, em *Razão e Revelação* (1957), Adorno retomou a discussão sobre os “limites do esclarecimento” de uma forma teologizante, refletindo sobre a relação histórica do conceito religioso de revelação [*Offenbarung*] com o de razão teórica [*Vernunft*]. É bem possível, inclusive, que Adorno tenha partido, em *Razão e Revelação*, exatamente de onde parou na *Dialética do Esclarecimento*. Esse retorno ao mote da *Offenbarung* torna estranha a afirmação, levantada por Susan Buck-Morss, acerca da suposta relação distanciada de Adorno com questões de natureza religiosa, especialmente em seu período tardio: “Na década dos anos 70, o discurso de Horkheimer tomou um

¹⁵⁹ “*Nimmt Aufklärung die Reflexion auf dieses rückläufige Moment nicht in sich auf, so besiegelt sie ihr eigenes Schicksal* (DA, 3; DE, 13).

¹⁶⁰ “*Bildung zerfällt in Kultur und Aufklärung*”. Moses Mendelssohn. *Über die Frage: was heißt aufklären?* In: BAHR, Ehrhard (Org). *Was ist Aufklärung?* Thesen und Definitionen. Stuttgart: Philipp Reclam jun. Gmbh & Co., 2004, p. 4.

rumo religioso; este não foi o caso de Adorno”¹⁶¹. Apesar de sempre mostrar um constante distanciamento crítico em relação ao cristianismo, e com boas razões para tal, Adorno jamais abdicou de analisar qualquer objeto que fosse fundamental para a compreensão das dinâmicas do tempo atual. Apesar também da sua quase infinita simpatia pelo judaísmo e pela teologia judaica, Adorno nunca deixou de elogiar o cristianismo primitivo, por ele tentar realizar, com zelo, aquilo que havia permanecido, no hebraísmo, como cifra utópica, a saber, a tentativa de apressar a realização do reino dos céus (DA, 186-7; DE, 147). A separação radical entre tempo histórico e tempo redentor era um elemento fundamental até mesmo na patrística, algo que também despertou a simpatia de Adorno: “Agostinho reconheceu que redenção e história não existem uma sem a outra, nem uma na outra, mas, sim, que estão em uma tensão cuja energia acumulada afinal não quer menos do que a superação do mundo histórico mesmo” (PG, 99; S, 43).

Em *Razão e Revelação*, uma das principais suspeitas de Adorno é a de que a noção de revelação não foi superada pelo esclarecimento. Adorno inicia o texto afirmando que a controvérsia sobre a revelação foi travada e esgotada no século XVIII, portanto, na era da ilustração. Afirma que há um “catálogo de argumentos da Ilustração” [*Katalog der Argumente der Aufklärung*] sobre a temática da revelação. Mas constata que há uma resistência muito grande na contemporaneidade em relação à crítica da revelação, mesmo em uma época em que, paradoxalmente, “a atmosfera religiosa” [*religiösen Stimmung*] andava de mãos dadas com o “positivismo reinante” [*herrschenden Positivismus*], que nega, até hoje, qualquer tipo de transcendência religiosa. Ou seja, na mesma época em que se rejeita tratar da temática da revelação em termos racionais, também se nega o direito de pensar a revelação para além do racionalismo pueril.

Nesse ínterim, Adorno chamou a atenção à caracterização da teologia feita por Benjamin em *Sobre o Conceito de História*. Benjamin foi um dos primeiros a criticar as tendências tecnicistas e antirreligiosas da vulgata marxista de sua época, salientando que o materialismo histórico sem a teologia não tem o poder suficiente para vencer o fascismo. Havia salientado também que a teologia, em um mundo tecnocrático, “é pequena e feia” [*klein und häßlich*] e “não pode aparecer à luz do dia” [*sich ohnehin nicht darf blicken lassen*]. Essas palavras, escritas na época que foram confeccionadas, c. 1939, estão muito além do nível metafórico. Isso porque predominava, na Europa, a estetização da política (o fascismo), tanto no regime hitlerista quanto no stalinista, os quais definiam autoritariamente o que é o belo a partir de paradigmas anacrônicos e vulgares. Ao afirmar que a teologia é “feia e pequena”, Benjamin ressaltou a sua condição de desamparo diante de um mundo cada vez mais uniformizado, do belo infernal. Ao escrever que a teologia “não pode aparecer à luz do dia”, Benjamin queria dizer que havia, de fato, uma caça generalizada a qualquer forma de resistências espiritual ao desenvolvimentismo tecnocrático, inclusive nos setores mais progressistas da sociedade, tais como entre os marxistas do *Diamat* (do Materialismo Dialético). O materialismo deveria, de acordo com

¹⁶¹ BUCK-MORSS, Susan. *Origen de la Dialéctica Negativa*: Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt. Madrid: Siglo Veintiuno, 1981, p. 23. n. 12.

Benjamin, servir-se de modo instrumental da teologia, de tal modo que não poderia haver mais uma diferença fundamental entre “messianismo judaico” e o “materialismo marxiano”¹⁶². Adorno não exagera quando afirma, na sequência de *Razão e Revelação*, que o atual renascimento das religiões parece mais com “filosofia da religião” do que com religião mesmo: o homem contemporâneo não procura a religião por causa da promessa de uma experiência totalmente nova e incomensurável, senão apenas para “racionalizar” aquilo que simplesmente parece inaceitável ou irracional. E, nesse ponto, a nossa época reproduziria cada vez mais o debate da apologética do século XVIII e XIX, que tentou desencantar as religiões positivas, esconjurando [*beschwören*] de seu interior tudo o que não segue os ditames do racional [*ratio*] (GS, 10. II, S. 4347; S, 28).

Adorno percebe também que a tentativa de Benjamin é a de misturar os conceitos sagrados aos profanos, de tal forma que se torna impossível pensar um âmbito sem o outro:

Nenhum conteúdo teológico [*theologischem Gehalt*] continuará sem modificação; cada um deles terá de expor-se à prova de imigrar ao secular, ao profano. Em contraposição ao mundo da representação religiosa de antigamente, rico e concretamente configurado, a atual opinião predominante – que a vida e a experiência dos homens, a imanência, são um tipo de caixa de cristal, feita de paredes onde é possível contemplar os elementos ontológicos eternamente imutáveis de uma ‘*philosophia*’ ou ‘*religio perennis*’ – é, por si mesma, sinal de um estado no qual a fé na revelação [*Offenbarungsglaube*] não por mais se encontra substancialmente presente nos homens nem no ordenamento de suas relações, e que só se mantém graças a uma abstração desesperada [*verzweifelte Abstraktion*] (GS, 10. II, S. 4346; S*, 27).

Fica evidenciado, nesta passagem de *Razão e Revelação*, que a *Offenbarung* não é um conceito metafísico, no sentido de estar acima de qualquer crítica profana. Se os conceitos teológicos possuem o conteúdo perene que parecem ter, então é preciso tirá-los do âmbito do religioso, pondo à prova a sua verdade. Não se trata, aqui, de reduzir o transcendente ao imanente, mas, sim, de mostrar que a verdade implícita na Revelação não pode ser exclusivamente mística ou esotérica. É preciso trazer esse conteúdo radical para um mundo que nega qualquer forma de transcendência. Um mundo formado pela vida [*Leben*] e pela experiência [*Erfahrung*]. Ao se fazer isso, promover-se-ia um verdadeiro estado secular, sem mitologia. Porém a ontologia que coloca o horizonte mundano como o único possível transforma a fé na Revelação em uma abstração do desespero coletivo. É preciso promover a secularização do conceito de Revelação, sendo posto à prova o seu conteúdo de verdade. Uma secularização que, para ocorrer efetivamente, não pode ser forçada, que não pode ser feita apenas por um sujeito convicto e satisfeito com a imanência. A Revelação deve provocar uma clivagem entre a ordem do ser e a ordem do conhecimento. Como a ordem do conhecimento se comprometeu com o domínio sobre a natureza externa, resta transformar a ordem do ser, trazendo a sua mensagem utópica para dentro do âmbito profano [*Profane*]. A crítica da *Offenbarung* se transforma em crítica da racionalidade no momento em que a razão [*Vernunft*] mostra que a própria racionalidade dominante é apenas um instante dentro do todo [*in Moment innerhalb des Ganzen*]:

¹⁶² FARINA, Mario. *Adorno: Teoría Crítica y Pensamiento Negativo*. Barcelona: Bonallettera Alcompas, 2016, p. 50.

Ela [a razão] deve descobrir sua própria essência natural [*naturhaften*]. Este motivo não é estranho às grandes religiões: mas é precisamente ele que necessita hoje de secularização [*Säkularisierung*], para não vir e servir, isolado e exagerado, ao obscurecimento do mundo, que desejaria banir (GS, 10. II, S. 4348; S*, 30).

As grandes religiões, como o judaísmo, tentam promover a reconciliação da razão humana com a natureza, em rituais como “Shabbat”. Mas enquanto esse tema da reconciliação ficar restrito ao âmbito da fé interior, dificilmente, haverá qualquer transformação no sujeito e no mundo. E há toda uma psicologia social que legitima esse distanciamento da razão com sua base natural, baseada no conceito de “vínculos” [*Bindungen*]. A concentração de poderes econômicos, políticos e administrativos faz com que cresça a impotência do indivíduo diante da engrenagem social [*Getriebes*], aumentando a necessidade de vínculos. Nem no auge do liberalismo as pessoas estavam tão engajadas [*gebunden*] em sacrificar o seu eu em favor da autoridade [*Autorität*]. As religiões transformaram-se em espaços que reduplicam a necessidade social de vínculos. Mas essa necessidade de vínculos é sinal de “debilidade” [*Schwäche*] do ego, ou melhor, do enfraquecimento da composição interna do eu. O fanatismo religioso é um epifenômeno dessa debilidade egóica. Na quebra de braço da impotência do indivíduo com o poder social, pior para o indivíduo. E se cria, assim, a “ilusão poderosa e socialmente necessária” [*gesellschaftlich notwendige verstärkte Schein*] de que os sujeitos são incapazes de humanidade [*Menschheit*]. Dessa forma, motivos bíblicos, como, por exemplo, o da “queda” [*Fall*] do homem, são usados para legitimar a ordem desumana existente:

[...]as religiöse Motiv von der Verderbtheit des Menschengeschlechts seit dem adamitischen Fall tritt aufs neue, wie schon einst bei Hobbes radikal säkularisiert, entsteht in den Dienst des Schlechten selber. Weil den Menschen die Einrichtung einer gerechten Ordnung unmöglich sei, wird die bestehende ungerechte ihnen empfohlen (GS, 10. II, S. 4349).

O motivo religioso da corrupção do gênero humano desde a queda de Adão reaparece, como já outrora em Hobbes, radicalmente secularizado, desfigurado a serviço do próprio mal. Como a instauração de uma ordem justa parece ser impossível aos homens, recomenda-se lhes a existente e injusta (S, 31).

Na passagem supracitada, Adorno parece corroborar a tese schmittiana, segundo a qual os conceitos políticos são as formas secularizadas de conceitos teológicos, ao afirmar que a noção teológica de “queda adâmica” (Gen 3: 1-24) se secularizou radicalmente em Hobbes – um dos “patronos” da ideia de Estado moderno.

Habermas não deixa de notar que o conceito adorniano de “não-idêntico” é uma tentativa de secularizar um outro conceito, de natureza religiosa, a saber, o de individual. Para justificar tal interpretação, Habermas evoca a já citada sentença de *Razão e Revelação*, “nenhum conteúdo teológico [*theologischem Gehalt*] continuará sem modificação; cada um deles terá de expor-se à prova de imigrar ao secular [*Säkulare*], ao profano [*Profane*]” (GS, 10. II, S. 4346 ; S*, 27), dando, assim, um outro sentido para ela¹⁶³.

¹⁶³ HABERMAS, Jürgen. *Passado como Futuro*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2013, p. 112; Cf. HABERMAS, Jürgen. *Vergangenheit als Zukunft*. Zürich: Pendo, 1998, p. 156.

Infelizmente, não há espaço, aqui, para demonstrar como a “virada” teológica do pensamento tardio de Horkheimer estaria próximo da crítica de Adorno ao rebaixamento da transcendência religiosa em favor de um positivismo imanentista, argumento presente no ensaio *Razão e Revelação*. Basta ver como o conceito de “nostalgia” [*Sehnsucht*] é central para compreender não só o pensamento tardio de Horkheimer¹⁶⁴, senão também o próprio pensamento de Adorno, presente na famosa passagem da *Dialética Negativa*, na qual Adorno pensa o materialismo em termos de “nostalgia da ressurreição da carne” (ND, 205; DN, 176), tema que será discutido em outra parte deste trabalho (Cf. Cap. 5). Não só por isso: sobre a hermenêutica teológica, Horkheimer e Adorno concordavam que, de fato, não se deveria interpretar ao pé da letra o que diz textos sagrados, tampouco “a promessa [*Verheißung*] da teologia” (DN, 330)¹⁶⁵. Que promessa da teologia seria essa evocada por Adorno? Tal como é de praxe, por ser negativa, a dialética de Adorno não a define, mas deixa subentendida que se trataria de uma promessa referente a um afastamento [*Entrückung*] da imanência, a “um sentimento interior” [*Gleichnis eines Inwendigen*], ao “arrebato” [*Verzückung*] e à “elevação”, algo próximo ao sentido ambíguo em que o conceito de céu [*Himmel*] aparece no poema *Entrückung* de Stephan George. Nas últimas páginas de *Dialética Negativa*, Adorno retoma o mote teológico justamente para criticar a tentativa dogmática da religião de “domesticar” este caráter utópico e não imediatista da teologia, chamando isso de “infantilismo” [*Infantilismus*]:

A religion à la lettre já se assemelhava ela mesmo à science fiction. a viagem espacial conduzia para o céu efetivamente prometido. Os teólogos não tiveram como escapar de reflexões infantis sobre as consequências das viagens em foguetes para a cristologia, enquanto o infantilismo do interesse pela viagem em naves espaciais trouxe à luz, inversamente, o infantilismo latente nas mensagens de salvação [*Heilsbotschaften*]. (DN, 330-1).

A crítica é dura e, no contexto em questão, dirige-se abertamente ao cristianismo, especialmente aquele tipo de cristologia anti-intelectualista representado muito bem pela máxima de Tostói: “Segue o Cristo aqui e agora sem qualquer reflexão, de olhos fechados” (DN, 331). Uma

¹⁶⁴ Cf. HORKHEIMER, Max. *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen*: Ein Interview mit Kommentar von Hellmut Gumnior. Hamburg: Furche-Verlag, 1970.

¹⁶⁵ Para citar, aqui, uma passagem de Horkheimer, que bem que poderia estar presente no texto de Adorno: “Os diálogos das confissões entre si, e com os marxistas e representantes de qualquer outra visão de mundo [*Weltanschauung*], merecem toda a atenção. Entretanto, pergunto-me se não deveria ser oferecido outro caminho, cuja ênfase não seja mais sustentável no sentido puramente positivo dos sistemas e conceitos teológicos compartilhados. As religiões, inclusive o judaísmo, baseiam-se na ideia de um ser eterno [*ewiges Wesen*] em sua onipotência [*Allmacht*] e em sua justiça [*Gerechtigkeit*]. Contudo, o que os órgãos humanos podem reconhecer é o finito [*Endliche*], especialmente o ser humano. O eu, a própria consciência, a que chamamos de alma [*Seele*], na medida em que nós mesmos a podemos julgar, já na vida mesma é facilmente suscetível de se desordenar, de se confundir, de se interromper. Acidentes infelizes [*Unglücksfälle*], enfermidades difíceis, inclusive o consumo álcool e de outros estimulantes, podem fazer isso. O fato de reinar, em muitos lugares na terra, injustiça e crueldade, e os seres felizes, que não têm que sofrer, se aproveitam de que sua felicidade depende do infortúnio de outras criaturas, tanto hoje como na história, o chamado pecado original [*Erbschuld*] é evidenciado [*offenbar*]: em sentido próprio, os que pensam são conscientes de todo isso e de sua vida, na alegria e na tristeza. Quando a tradição, isto é, as categorias religiosas, em especial a justiça e a bondade de Deus, já não se apresentam como dogmas, como verdades absolutas, senão como a nostalgia [*Sehnsucht*] de aqueles que são capazes de sentir a verdadeira tristeza, precisamente porque as doutrinas não podem ser demonstradas e porque a dúvida [*Zweifel*] persiste nelas, a mentalidade teológica [*theologische Gesinnung*] pode ser preservada de forma adequada, ao menos em sua base. Confesso que sou incapaz de debater, aqui, as medidas necessárias para tais transformações nas faculdades e escolas. Trazer a dúvida para dentro da religião constitui um momento da sua salvação [*Rettung*]”. Max Horkheimer. “Über den Zweifel”. In: HORKHEIMER, Max. *Sozialphilosophie Studien*. Org. Werner Brede. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1972, p. 129. Cf. *Gesammelte Schriften*. Band. 7, p. 222.

tendência anti-intelectualista também presente, a seu ver, no cristianismo do *Fausto* de Goethe. Retomando a origem filológica de “símbolo”, – palavra que vem do grego, sendo formada pelo prefixo “sim” (junto) e “bolo” (jogado), significando algo que comporta dois sentidos, um direto e outro evocado – Adorno critica a definição de religião do ponto de vista da teoria simbólica: “Se todo símbolo não simboliza senão um outro [*ein anderes*], alguma coisa uma vez mais conceitual, então o seu cerne permanece vazio e, com ele, a religião. Essa é a antinomia da consciência teológica hoje (DN, 331)”. Naturalmente, Adorno está ciente de que operar de forma simbólica é um feito da própria espécie humana e não há nada de errado nisso. O problema é reduzir a religião, ou melhor, o conteúdo religioso, à sua forma simbólica, o que faz com que todas as promessas mais utópicas da religião perdessem a sua substância primordial, tornando-se vazias. Mas, ao mesmo tempo, sem esse nível simbólico, as religiões se tornam reféns do “infantilismo”, pois levariam tudo *à la lettre*. Daí o porquê da “antinomia da consciência teológica” [*Antinomie theologischen Bewußtseins*]. Trata-se de uma evidente aporia: ou a “teologia” mantém o seu sentido metafísico clássico, como “ciência de Deus” ou “doutrina do absoluto”, ou ela deixa pensar-se no sentido laico da ciência (como uma *Religionwissenschaft*, isto é, estudo da religião ou do fenômeno religioso). E pouco adianta fazer como Hegel que “secularizou a transcendência” por meio da “imagem do todo” [*Bild des Ganzen*], uma vez que isso não resolve o problema da realidade ou não dos conteúdos teológicos. Para Adorno, secularizar a transcendência, quer por “falta de fantasia” [*Phantasielosigkeit*], quer por “hostilidade ao espírito” [*Geistfeindschaft*], constitui uma verdadeira traição da própria transcendência. Por isso, uma visão materialista, tal como a do poeta Rimbaud que concebia a libertação da humanidade da opressão como a verdadeira divindade, presta um melhor serviço para a desmitologização da transcendência do que o mero postulado da existência de Deus ou do paraíso. Pouco adianta também conceber a transcendência em termos da separação da alma e do corpo, algo que marcou a metafísica desde os seus primórdios:

O que há de não-verdade ideológica na concepção da transcendência é a cisão de corpo e da alma, reflexo da divisão do trabalho. Ela conduz à idolatria da *res cogitans* enquanto o princípio de dominação da natureza e à privação material que se dissiparia no conceito de uma transcendência para além da relação de culpa. A esperança [*Hoffnung*], porém, como na canção de Mignon, mantém-se presa ao corpo transfigurado [*verklärten Leib*] (DN, 332).

Da passagem acima, vale destacar a tentativa adorniana de pensar a corporeidade de forma não-reificada – evitando, assim, os dois extremos, a saber, o do desprezo do corpo como “sepulcro da alma”, muito comum em diversas religiões e no próprio platonismo, como também a vulgarização materialista da experiência corporal, como se o corpo fosse apenas um ente biológico, ou uma mera força de trabalho. Até mesmo quando o assunto é transcendência, não se deve esquecer-se do corpo ou, então, do papel fundamental que ele tem na experiência religiosa, para além da redução do corpo como mero *medium* para a epifania. Nesse sentido, a idolatria é compreendida não apenas como adoração de um ídolo externo ao sujeito, senão também como uma um autoculto que o sujeito faz a si

mesmo a partir de outro corpo. Por isso, o antropomorfismo é uma forma rebuscada de narcisismo e de idolatria. Contra isso, Adorno evoca a imagem de uma esperança que se funda em um “não-corpo”, isto é, em um corpo sem forma, potencialmente transfigurado. Assim, o cerne de toda teologia confessional é a “hipóstase de um espírito não-corporal, ainda que individualizado” [*Hypostasis eines unkörperlichen und gleichwohl individuierten Geistes*]. Por essa razão, Adorno ironiza a metafísica subjacente ao idealismo alemão, quando afirma não haver nenhuma diferença semântica entre o seu “espiritualismo” [*Spiritualismus*] – o postulado do espírito como princípio individual substancial – e a doutrina religiosa do “espiritismo” [*Spiritismus*] (DN, 332)¹⁶⁶. O argumento de Adorno, até aqui, é relativamente simples: a consciência individual seria um pedaço do mundo espacial e temporal. Se a consciência não possui nenhuma prerrogativa em relação ao acesso ao mundo em que ela mesma pertence, pois até mesmo o que ela imagina depende do “vínculo com o mundo corporal”, por que, então, ela poderia transcender isso apelando apenas para o espírito e esquecendo-se do corpo? Portanto, o corpo não seria só a condição de possibilidade para o conhecimento sensível, senão também a condição para a própria experiência do transcendente. Porém, ao menos nesse ponto, Adorno enaltece a dogmática cristã, visto que, diferentemente da metafísica pagã, ela pensou, conjuntamente, o “despertar das almas e a ressurreição da carne” [*Erweckung der Seelen mit der Auferstehung des Fleisches*] (DN, 332).

Nesse ínterim, Adorno formula a polêmica defesa de um “agnosticismo teísta”, segundo o qual o verdadeiro religioso seria aquele que, por causa da impossibilidade de se dizer o Nome de Deus ou, então, de representá-lo metafisicamente, prefere não acreditar em nenhuma confissão existente, para o bem mor da sua própria religiosidade:

Portanto, quem acredita em Deus não pode acreditar Nele. A possibilidade que é representada pelo Nome divino é mantida por aquele que não crê. Se a interdição às imagens se estendia outrora até o uso do nome, essa interdição tornou-se agora, sob essa forma mesma, suspeita de superstição. A interdição intensificou-se: só pensar na esperança já é um pecado contra ela e trabalha contra ela. Foi tão profundamente que desceu a história da verdade metafísica que nega em vão a história, ou seja, o progresso da desmitologização. Essa desmitologização, no entanto, devora-se como os deuses míticos que adoravam devorar seus filhos. Na medida em que não deixa subsistir nada além do mero ente, ela se converte uma vez mais no mito. Pois o mito não é outra coisa senão a conexão fechada e imanente daquilo que é. A metafísica concentrou-se hoje nessa contradição. O pensamento que tenta afastá-la é ameaçado de um lado e de outro pela não-verdade¹⁶⁷ (DN*, 332).

¹⁶⁶ No Livro dos Espíritos, de Alan Kardec, encontra-se a seguinte passagem, que corroboraria a ironia de Adorno: “Que é o espírito? O princípio inteligente do universo”.

¹⁶⁷ “*Wer an Gott glaubt, kann deshalb an ihn nicht glauben. Die Möglichkeit, für welche der göttliche Name steht, wird festgehalten von dem, der nicht glaubt. Erstreckte einst das Bilderverbot sich auf die Nennung des Namens, so ist es in dieser Gestalt selbst der Superstition verdächtig geworden. Es hat sich verschärft: Hoffnung auch nur zu denken, frevelt an ihr und arbeitet ihr entgegen. So tief ist die Geschichte der metaphysischen Wahrheit eingesenkt, die umsonst Geschichte verleugnet, die fortschreitende Entmythologisierung. Diese jedoch frißt sich auf wie die mythischen Götter mit Vorliebe ihre Kinder. Indem sie nichts übrigläßt als das bloß Seiende, schlägt sie in den Mythos zurück. Denn er ist nichts anderes als der geschlossene Immanenzzusammenhang dessen, was ist. In diesen Widerspruch hat heute Metaphysik sich zusammengezogen. Dem Denken, das versucht, ihn zu beseitigen, droht Unwahrheit hier und dort*” (ND, 393)

Na passagem supracitada, é dito que acreditar em Deus, enquanto um absolutamente outro, significaria não aceitar qualquer representação imanente dele. Em face do esclarecimento enquanto desmitologização, a interdição bíblica de dizer o nome de Deus e de representá-lo pictoricamente, presentes no decálogo revelado a Moisés, as quais visavam purificar qualquer conteúdo mítico do judaísmo, tornaram-se elas próprias supersticiosas. À medida que a estrutura mítica do esclarecimento afunila as consciências das pessoas na mundaneidade, pensar na esperança messiânica já se tornou um pecado contra ela, uma vez que se corre o risco de representar erroneamente a era messiânica. Mas a desmitologização que o esclarecimento promete é análoga ao deus Chronos: insaciável. Ela devora tudo, inclusive todos os produtos do próprio esclarecimento: “[seja] uma parte de um sentido objetivo, o esboço de uma ordem, [seja] o medo de potências maléficas ou a esperança de redenção [*Hoffnung auf Erlösung*]” (DA, 12; DE, 19-20). O esclarecimento quer devorar tudo, inclusive a si próprio. Por isso, ele não reconhece um ser que não seja feito à sua imagem e semelhança. Ao esvaziar todo o conteúdo transcendente da realidade, o esclarecimento faz com que restem apenas entes. E pensar os entes como os únicos seres possíveis constitui a glorificação da imanência e o retorno ao antropomorfismo mítico. Daí a necessidade da dialética negativa se solidarizar com a metafísica no instante de sua queda, ou seja, da expulsão dela do jardim terrestre: a dialética precisa da metafísica para retornar ao paraíso:

Metaphysik ist gegenüber der Theologie nicht bloß, wie nach positivistischer Doktrin, ein historisch späteres Stadium, nicht nur die Säkularisation der Theologie in den Begriff. Sie bewahrt Theologie auf in der Kritik an ihr, indem sie den Menschen als Möglichkeit freilegt, was die Theologie ihnen aufzwingt und damit schändet (ND, 387).

Em face da teologia, a metafísica não é simplesmente, como supõe a doutrina positivista, um estágio historicamente posterior, ela não é apenas a secularização da teologia nos conceitos. Criticando-a, ela conserva a teologia na medida em que libera para os homens enquanto possibilidade aquilo que a teologia lhes impõe e com isso deturpa (DN, 329).

Comentando a passagem supracitada, Hent de Vries salienta que não se deve confundir “secularizar a teologia” com reduzi-la aos padrões científicos, pois isso seria incorrer no erro da doutrina positivista, por não aceitar o não-dêntico a ela mesma, ou seja, o outro. Para Vries, Adorno cria, propositalmente, este paradoxo de uma teologia que, para se preservar, precisa de uma crítica implacável de si mesmo, para o bem mor da própria experiência metafísica: “Manter a ‘possibilidade do teológico para libertar ele de sua impostura, qual seja a de ser violado pelos pré-conceitos [*preconceptions*], pela reificação ou, o que quer dizer o mesmo, livrar-se da idolatria e da blasfêmia. Este é ‘outro da teologia’ [*die andere Theologie*] [...]”¹⁶⁸. Na interpretação de Horkheimer, esse “outro da teologia”, que a dialética negativa de Adorno clama, estaria em consonância com uma “teologia negativa”¹⁶⁹. Sem negar a possibilidade dessa interpretação, opta-se, aqui, em defender a hipótese de

¹⁶⁸ VRIES, Hent de. *Minimal Theologies: Critiques of Secular Reason in Adorno & Levinas*. London: The Johns Hopkins University Press, 2005, p. 57.

¹⁶⁹ HORKHEIMER, Max. *Himmel, Ewigkeit und Schönheit*. Der Spiegel, 33, 1969.

uma convergência entre o conceito de “negatividade sem imagens” com uma corrente messiânica de matriz judaica, configurando assim uma espécie peculiar de materialismo: o “messiânico”. Isso estaria contido na famosa passagem que encerra a primeira parte da *Dialética Negativa* – isso não por acaso, já que é ali que Adorno opera uma radical crítica ao secularismo mítico e panteísta da ontologia existencial de Heidegger. A passagem diz o seguinte:

A nostalgia materialista [*materialistische Sehnsucht*] de conceber o objeto quer o contrário: só sem imagens [*bilderlos*] seria possível pensar o objeto plenamente. Uma tal ausência de imagens converge com a interdição teológica às imagens. O materialismo a seculariza na medida em que não permite que se pinte a utopia positivamente; esse é o teor de sua negatividade. Ele está de acordo com a teologia lá onde é maximamente materialista. Sua nostalgia seria a ressurreição da carne; para o idealismo, para o reino do espírito absoluto, essa nostalgia é totalmente estranha. O ponto de fuga do materialismo histórico seria a sua própria suspensão, a liberação do espírito do primado das necessidades materiais no estado de sua realização¹⁷⁰ (ND, 205, DN, 176)

A pretensão materialista de conceber o objeto por meio de conceitos – que ao fim e ao cabo são imagens – é nostálgica porque ela quer reproduzir uma era adâmica, na qual era possível se livrar dessas imagens e tocar diretamente no objeto, sem mediação das camadas ideológicas da realidade. Como isso já não é mais possível, até mesmo por causa do devir filosófico e também porque pensar já é uma forma de identificar o pensamento com o pensado, a interdição teológica das imagens, que inclui, naturalmente, a proibição de representar de Deus e o Paraíso, torna-se aquilo que tem de mais vanguarda no processo de desmitologização. A interdição das imagens nega imagens e modelos de sociedade baseados nas forças clássicas de dominação da natureza. O materialismo está de acordo com a teologia ali onde ela combate às forças míticas inerentes à violência secular. É uma nostalgia da “ressurreição da carne”, tendo em vista que, desde o Bezerro de Ouro, o preço que o homem paga pela idolatria, pelo culto ao Ser, pelo primado da imanência, é caro demais e tem cheiro de carne queimada. “Ressuscitar a carne” significaria reviver um dos muitos sonhos utópicos adormecidos na história, sobretudo o da ruptura messiânica, provocando uma mudança na disposição dos corpos e oferecendo, assim, um caminho alternativo às futuras gerações em direção ao efetivamente outro, o novo. Com isso, dar-se-ia a libertação do espírito do reino da necessidade material, uma antiga esperança messiânica presente tanto na *Bíblia* quanto no *Manifesto do Partido Comunista*.

Isso porque, para Adorno, o que levou o pensamento, no percurso da modernidade, a ter rejeitado a utopia e exigido a unidade entre a teoria e a práxis foi o medo da impotência da própria teoria, fator que tornou o ser humano cada vez mais prático (MM, 49; 37). A religião, por certo como a

¹⁷⁰ “Die materialistische Sehnsucht, die Sache zu begreifen, will das Gegenteil: nur bilderlos wäre das volle Objekt zu denken. Solche Bilderlosigkeit konvergiert mit dem theologischen Bilderverbot. Der Materialismus säkularisierte es, indem er nicht gestattete, die Utopie positiv auszumalen; das ist der Gehalt seiner Negativität. Mit der Theologie kommt er dort überein, wo er am materialistischsten ist. Seine Sehnsucht wäre die Auferstehung des Fleisches; dem Idealismus, dem Reich des absoluten Geistes, ist sie ganz fremd. Fluchtpunkt des historischen Materialismus wäre seine eigene Aufhebung, die Befreiung des Geistes vom Primat der materiellen Bedürfnisse im Stand ihrer Erfüllung. Erst dem gestillten leibhaften Drang versöhnte sich der Geist und würde, was er so lange nur verheißt, wie er im Bann der materiellen Bedingungen die Befriedigung der materiellen Bedürfnisse verweigert”.

arte¹⁷¹, propicia ao homem uma experiência teórica e sensorial que faz com que ele fuja da dureza da existência imediata ou, mesmo, da mera vida biológica, inclusive suavizando as relações humanas: “[Porque] Brutalidade contra as coisas [*Sachen*] é potencialmente uma brutalidade contra as pessoas” (TÄ, 344; TE, 349), afirma Adorno em *Teoria Estética*. Mas isso apenas quando o seu conteúdo de verdade é vivenciado em toda a sua plenitude, logo não de forma sectária ou institucional. Em *Razão e Revelação*, Adorno é enfático ao condenar não só a institucionalização do sagrado das religiões tradicionais, ou seja, a racionalização do conteúdo irracional da fé, senão também a idolatria, tendo em vista que a interdição das imagens é um postulado fundamental da própria dialética materialista, mas algo que pode salvar inclusive o conteúdo de verdade das religiões: “Eu não vejo outra possibilidade [para as categorias religiosas] senão a extrema ascese ante a qualquer fé revelada, extrema fidelidade à proibição das imagens muito além daquilo que isto um dia significou” (GS, B. 10. II, S. 4353, S, 36). Nesse sentido, na esteira de Benjamin, é correto falar na imperiosa necessidade de certa “invisibilidade gradativa da teologia”¹⁷², pois é somente sem imagens que poder-se-ia assegurar a vitória certa do materialismo sobre a estrutura mítica do esclarecimento, principal anseio da dialética adorniana.

¹⁷¹ Mas como definir o que é arte? Longe de querer esgotar o assunto, poder-se-ia recorrer a uma pequena nota de rodapé da *Filosofia da Nova Música*, obra da década de 40, na qual Adorno faz uma distinção entre três tipos de arte, algo que já aponta para o elemento transcendente inerente ao material estético: “1) A obra de arte fechada é a obra de arte burguesa; 2) essa obra mecânica, pertencente ao fascismo; 3) a obra de arte fragmentária indica, no estado de negatividade total, a utopia”. Portanto, a última forma de arte – a fragmentária – é a que o filósofo elege como sendo a mais radical e verdadeira. Não é por acaso também que seu próprio estilo de pensamento mimetiza essa fragmentariedade, por ser ensaístico. Cf. ADORNO, Theodor. *Filosofia da Nova Música*. São Paulo: Perspectiva, 2011, p. 102.

¹⁷² “A invisibilidade gradual da teologia não deve ser contrariada, porém respeitada. É assim que corroboraremos com sua verdade. Se a verdade teológica torna-se invisível e torna sua própria invisibilidade gradual parte da verdade mesma, 1- tal invisibilidade é só parte da verdade, ela não deve nunca se completar, senão Adorno não confessaria sua crença racional na revelação que permite a evidência mesma da verdade (*Index sui et falsi*); 2- quanto mais invisível a verdade teológica se torna, mais misteriosa; mais necessidade terá de ser pensada e enfrentada, mesmo que de modo implícito; 3- tudo o que experimentamos como verdadeiro e que contém luz enquanto reflexo desse mistério nos oferecerá sempre o rastro luminoso desse mistério cada vez mais misterioso e obscuro”. LOSSO, Eduardo. *Teologia negativa e Theodor Adorno: a secularização da mística na arte moderna*. Rio de Janeiro, UFRJ, Faculdade de Letras, 2007, p. 101.

2. MESSIANISMO E EXPRESSIONISMO: EXCURSO SOBRE AS FONTES DO MATERIALISMO MESSIÂNICO DE ADORNO

Em que se discorre in nuce sobre filosofia de Benjamin e Bloch, sobre a relação do messianismo com o materialismo e o expressionismo, sobre a problemática romântica da segunda natureza, sobre o romantismo, sobre a relação entre mito e natureza e sobre como tudo isso entranha-se em algumas das principais formulações posteriores de Adorno.

2. 1. DA TEOLOGIA POLÍTICA À UTOPIA SOCIAL: WALTER BENJAMIN¹⁷³

“E, para dizer numa palavra: eu nunca pensei nem estudei num sentido que não fosse, se assim se pode dizer, teológico”

Benjamin em carta a Rychner de 7/03/1931 (GS, IV, 17-8)

No cenário contemporâneo de discussão sobre a secularização – certamente a partir dos “ecos” do pensamento de Ernst Bloch e Walter Benjamin –, pode-se obter uma boa visão geral quando se opta pelo consentimento ou pela recusa de tratar do materialismo histórico levando em consideração o messianismo. De um lado, há aqueles que defendem a contradição inerente entre o messianismo (sobretudo, o judaico) e o marxismo. Entre os quais se encontram nomes de peso tais como Jürgen Habermas¹⁷⁴, Rolf Tiedemann¹⁷⁵ e Stephen Eric Bronner¹⁷⁶. Por outro lado, Erich Fromm¹⁷⁷, Michael Löwy¹⁷⁸ e Susan Buck-Morss¹⁷⁹ argumentam que os temas se complementam, não havendo motivo

¹⁷³ Boa parte do que consta nesta seção foi publicada anteriormente em um artigo de 2016, antecedido por uma apresentação em um congresso internacional sobre filosofia política em 2015. Foram os primeiros passos desta pesquisa sobre messianismo no interior da teoria crítica. De lá para cá, muitas alterações foram feitas, atendendo não só as críticas e sugestões dos ouvintes, no Brasil e na Alemanha (em 2017), mas também ao próprio direcionamento que o desenvolvimento da tese de doutorado exigiu do autor. Mas como, no Brasil, a discussão sobre o tema é ainda muito tímida, apesar do esforço hercúleo de Michael Löwy nas últimas décadas, optou-se em trazer novamente alguns dos mesmos argumentos, só que devidamente revisados e problematizados. Em última instância, tratar-se-ia de concluir a trilha que foi esboçada pelo autor desta tese em outro momento, sem repetir *ipsis literis* o que já lhe parece obtuso. Cf. SANTOS, Jéverton. *Teologia Política e Utopia Social*: apontamentos sobre a concepção messiânica de justiça de Walter Benjamin. Cadernos do PET Filosofia, Vol. 6, n. 12, Jul-Dez, 2015.

¹⁷⁴ HABERMAS, Jürgen. *Para a reconstrução do materialismo histórico*. Trad. Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Brasiliense, 1983.

¹⁷⁵ TIEDEMANN, Rolf. “Historical Materialism or Political Messianism? An Interpretation of the Theses ‘On the Concept of History’”, In: SMITH, G. *Benjamin: Philosophy, History, Aesthetics*. Chicago: The University of Chicago Press, 1989, p. 175-209.

¹⁷⁶ Cf. “Reclaiming the Fragments: On the Messianic Materialism of Walter Benjamin”, in: BRONNER, Stephen Eric. *Of Critical Theory and its Theorists*, Cambridge, MA – Oxford, UK: Blackwell, 1994, p. 128-254. Ver também a tradução em português de Tomás Bueno e Cristina Meneguelo: BRONNER, Stephen Eric. *Da Teoria Crítica e Seus Teóricos*. Campinas: Papirus, 1997.

¹⁷⁷ FROMM, Eric. *O conceito marxista de homem*. Tradução de Octavio Velho. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1975.

¹⁷⁸ LÖWY, Michael. *Redemption and Utopia: Jewish Libertarian Thought in Central Europe: A Study in Elective Affinity*. Trans. Hope Heaney, Stanford: Stanford University Press, 1991; Cf. também: LÖWY, Michael. *Judeus Heterodoxos*: messianismo, romantismo, utopia. São Paulo: Perspectiva, 2012.

para polêmica. Só para citar um exemplo, em um livro dedicado a examinar a obra benjaminiana *Trabalho das Passagens* [*Das Passagen-Werk*], Buck-Morss afirma algo norteador em relação à complementaridade entre o marxismo e a teologia, com base justamente na *Briefwechsel* – “troca epistolar” – entre Theodor Adorno e Benjamin, na qual Adorno se posiciona claramente a favor da necessária complementariedade dos temas: “Sem a teologia (o eixo do transcendente), o marxismo cai no positivismo; sem o marxismo (o eixo da história empírica), a teologia cai na magia”¹⁸⁰.

Destarte, do ponto de vista deste trabalho, acredita-se que possa existir um erro sutil na ênfase de tal debate. Talvez a questão mais difícil não seja saber se as aspirações revolucionárias do marxismo são compatíveis com as teológicas do messianismo. Mesmo em uma concepção rasa de messianismo, como a que Ernst Bloch imputara a Karl Löwith, segundo a qual o marxismo seria a secularização do messianismo judaico-cristão (o reino de Deus sobre a terra, mas sem Deus)¹⁸¹, ou ingênua de marxismo, como a que Adorno vislumbrara em Brecht¹⁸², encontram-se elementos em comum, entre os quais a repulsa pela política vigente e a vontade de transformação radical da sociedade. Que essas correntes partam de fontes distintas e manifestam-se por meios diferentes não são razões suficientes para tratá-las como antagônicas. Portanto, parece que o problema reside em outro lugar. Walter Benjamin é um dos primeiros a trazê-lo à tona, sobretudo, em seu enigmático ensaio *Über den Begriff der Geschichte* (1940), algo que ainda hoje gera muitas dúvidas entre os seus intérpretes e que está longe de ter sido resolvido, a saber, o problema da aparente incompatibilidade entre os conceitos de história de matriz messiânica e o de marxista.

De um lado, no materialismo, há a ideia reguladora – e laica – de “emancipação” [*Emanzipation*], maior promessa do movimento iluminista [*Aufklärung*], comprometida em promover a libertação humana do jugo da natureza e do mito, a partir de princípios seculares e ideais políticos desmitologizados no presente transitório; por outro lado, há a noção teológica – e até mística – de “redenção” [*Erlösung*], categoria chave do messianismo judaico, que tem como premissa básica um negativismo utópico iconoclasta. O cerne desse negativismo judaico reside no repúdio ao

¹⁷⁹ Cf. “The Adorno-Benjamin Debate – Part 3: Requiem”. In: BUCK-MORSS, Susan. *The Origin of Negative Dialectics: Theodor W. Adorno, Walter Benjamin, and the Frankfurt Institute*. New York: The Free Press, 1977, pp. 164-184.

¹⁸⁰ BUCK-MORSS, Susan. *Arcades Project*. Cambridge: The MIT Press, 1989, p. 249. Cf. (C, pp. 398-410). Sobre o conceito de positivismo em Adorno, vale citar a explicação de Andrea Herzel, que sintetiza bem esse complexo tema, ao demonstrar que se trata antes de uma noção filosófica do que sociológica, isto é, de uma crítica radical ao otimismo científico, algo que, diga-se de passagem, nem mesmo competentes pesquisadores de Adorno, como Martin Jay, conseguiram enfatizar: “*Den Begriff des Positivismus verwendet Adorno in einem ähnlich weiten Sinne wie den Begriff der Aufklärung. Er bezieht sich nicht primär auf den historischen, von Comte begründeten und vom Wiener Kreis (Schlick, Hahn, Neurath, Carnap) wissenschaftstheoretisch reformulierten Positivismus, sondern auf eine geistige Tendenz, welche das gesamte Weltbild des 19. und 20. Jahrhunderts dominiert. Diese Tendenz zeichnet sich durch eine extreme Wissenschafts gläubigkeit aus: Alle wesentlichen Menschheitsrätsel seien letztlich mit naturwissenschaftlicher Methodik lösbar; langfristig werde der wissenschaftliche Fortschritt auch die praktischen Probleme der Menschheit bewältigen*”. Andreas Hetzel. “*Dialektik der Aufklärung*”. KLEIN, Richard; KREUZER, Johann; MÜLLER-DOOHM, Stefan (Org.). *Adorno Handbuch: Leben, Werk, Wirkung*. Stuttgart: Springer-Verlag GmbH, 2011, p. 392.

¹⁸¹ GOLDSTEIN, Warren. *Messianism and Marxism: Walter Benjamin and Ernst Bloch’s Dialectical Theories of Secularization*. *Critical Sociology*, 27: 2 (2001), p. 246-281.

¹⁸² ADORNO, Theodor. “Theodor W. Adorno-Walter Benjamin: Briefwechsel 1928–1940”. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995. Ver também a tradução em português de José Macedo. ADORNO, Theodor; BENJAMIN, Walter. *Correspondência 1928-1940*. São Paulo: Ed. UNESP, 2012.

immanentismo, ou seja, ao mundo tal como ele se configurou, em troca de uma esperança altamente espiritualizada e escatológica da chegada do Messias e da era messiânica vinculada a tal vinda, algo que, *mutatis mutandis*, está presente também no conceito cristão de “parúsia” – a segunda vinda de Cristo. Não tardou para essa visão negativa do existente se contrapor à sociedade industrial e seus processos de perda gradativa dos referenciais transcendentais de sentido, negatividade que se tornará em um dos *topoi* da própria filosofia da história de Adorno, como se verá mais adiante (Cap. 4). O Messias seria, assim, aquele “ente divino” capaz de romper com a dominação social e extinguir o mal da face da terra em um futuro não muito distante. A pergunta que surge, então, é a seguinte: de que maneira é possível sustentar essas visões antagônicas da história sem gerar um relativismo deletério¹⁸³?

Assim sendo, este trabalho defende a hipótese de que a formulação benjaminiana de tempo messiânico, por meio do “*Jetztzeit*”, “tempo de agora”, pressupõe o projeto de emancipação do jugo do mito, tal como pensado pelo materialismo, mas que não se limita a ser uma cópia ortodoxa da teoria materialista de Marx, uma vez que desafia o próprio teor “antropocêntrico” do conceito de trabalho enquanto transformação da natureza interna e externa de matriz marxista. Adorno e Horkheimer vão seguir de perto, em sua *Dialética do Esclarecimento*, a crítica benjaminiana do programa histórico-filosófico de dominação da natureza presente tanto no nazifascismo quanto no socialismo soviético, todavia, eles vão se distanciar da leitura “romântica” de que o “fim messiânico da história” é idêntico ao retorno ao “começo da história”, uma visão antimodernista compartilhada por Benjamin e Bloch¹⁸⁴. Para Adorno e Horkheimer, uma nostalgia romântica é incompatível com o materialismo, embora a expectativa messiânica não seja conflitante por si só¹⁸⁵.

Para falar da verdade, na obra *Einbahnstraße* (1928), *Rua de Mão Única*, Benjamin dá uma pista sobre o seu método materialista, ou melhor, sobre o seu “truque materialista” – como Benjamin preferiu chamar –, segundo o qual consiste em trocar o olhar histórico sobre o passado por um olhar político¹⁸⁶. Destarte, com o conceito de tempo messiânico [*Jetztzeit*], Benjamin tentou unificar, quase em um passe de mágica, aquilo que sempre foi irreconciliável politicamente: anarquismo, marxismo e messianismo¹⁸⁷.

¹⁸³ Ao analisar o escrito *Über den Begriff der Geschichte*, de Walter Benjamin, em seu livro *Der Philosophische Diskurs der Modernität*, Jürgen Habermas formula a questão em termos semelhantes, ainda que dê ênfase ao aspecto iluminista do problema; cf. Jürgen Habermas, *O discurso filosófico da modernidade*, São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 16-17: “Como obter critérios próprios valendo-se da contingência de uma modernidade que se tornou transitória”.

¹⁸⁴ GOLDSTEIN, Warren. *Messianism and Marxism: Walter Benjamin and Ernst Bloch’s Dialectical Theories of Secularization*. *Critical Sociology*, 27: 2 (2001), p. 247.

¹⁸⁵ Em momento oportuno (Cf. Capítulo 4), voltará a se discutir essa questão. Cabe adiantar que na parte “Notas e Esboços”, da *Dialética do Esclarecimento*, encontram-se reflexões filosófico-históricas sobre o progresso que corroboram com essa hipótese.

¹⁸⁶ BENJAMIN, Walter. *Rua de Mão única*. Trad. Rubens Torres Filho e José Barbosa. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987, vol. 2, p. 26.

¹⁸⁷ GOLDSTEIN, Warren. *Messianism and Marxism: Walter Benjamin and Ernst Bloch’s Dialectical Theories of Secularization*. *Critical Sociology*, 27: 2 (2001), p. 246.

A quintessência da utopia social de Benjamin pode ser encontrada num curioso fragmento, escrito na década trinta, com o qual o autor deixa entrever a sua percepção *sui generis* da natureza messiânica do materialismo histórico: “Marx secularizou na ideia de sociedade sem classe a ideia de tempo messiânico”¹⁸⁸. Trata-se, então, de um conceito de história que transcende o próprio materialismo histórico de sua época, marcado por acentos evolucionistas e positivistas irrefletidos, tendo em vista que o tempo messiânico reúne em torno de si três elementos incompatíveis com a ideologia do “progresso socialista” da “Terceira Internacional” [*Kommunistische Internationale*]: além dos já mencionados messianismo e marxismo, há também outro eixo fundamental, o do romantismo¹⁸⁹, cuja ênfase não é nem no futuro nem no presente, mas, sim, no passado¹⁹⁰.

Apesar de haver uma influência romântica no pensamento de Benjamin, pode dizer-se que ele não é “antimoderno” ou, pior ainda, “pós-moderno” (o que é o mesmo, segundo Habermas), senão um autor preocupado em destruir as narrativas de vitória do discurso filosófico da modernidade, com vistas a uma concepção messiânica de justiça que “concluiria” com o projeto inacabado da modernidade, uma vez que não perde de vista o cumprimento – aqui e agora – das promessas utópicas do passado.

Antes mesmo que se possa demonstrar o alcance e os limites dessa hipótese, faz-se mister realizar alguns esclarecimentos conceituais prévios, com o intuito de mapear o campo de reflexão no qual transita a filosofia de Benjamin.

2. 1. 1. Inflexão sobre natureza e mito em Walter Benjamin

Um dos aspectos fundamentais suscitados pela interpretação adorniana de Benjamin é a centralidade que ele confere tanto ao tema da natureza como ao do mito, motes decisivos no interior das reflexões benjaminianas¹⁹¹. A contribuição de Adorno não diz respeito apenas ao fato de ter indicado a presença desses dois conceitos na obra do filósofo do anjo, mas em ter mostrado que, com Benjamin, o materialismo histórico tem um “olhar” não puramente antropocêntrico e historicista, mas, sim, preocupado com a natureza em geral¹⁹².

¹⁸⁸ “Marx hat in der Vorstellung der klassenlosen Gesellschaft die Vorstellung der messianischen Zeit säkularisiert”. *Gesammelte Schriften*. Band I. 3. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974, p. 1231. BENJAMIN, Walter. *O anjo da história*. Organização e tradução de João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012, p. 177.

¹⁸⁹ Contudo, é necessário distinguir entre o “*Frühromantik*” (Primeiro Romantismo) do “*Spätromantik*” (Romantismo Tardio). Como observa Benjamin, o primeiro está centrado na reflexão e o segundo, no amor (daí a aceção popular de romântico enquanto referente a algo amoroso). O que liga ambos é o papel decisivo da observação na confecção do pensamento utópico. Com o intuito de transformar a realidade, Benjamin acaba por transformar o romantismo em um método capaz de mirar o futuro com o olhar do passado. Cf. BENJAMIN, Walter. *O anjo da história*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012 p. 32.

¹⁹⁰ Cf. LÖWY, Michael. *Walter Benjamin: aviso de incêndio: una lectura de las tesis “Sobre el concepto de historia”*. Trad. Horacio Pons. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2002, p. 16.

¹⁹¹ Ernani Chaves foi um dos primeiros estudiosos de Benjamin, no Brasil, a chamarem a atenção para isso, endossando a interpretação adorniana. Cf. CHAVES, Ernani. *Mito e Política: notas sobre o conceito de destino no ‘jovem’ Benjamin*. Trans/Form/Ação. São Paulo, 17, 15-30, 1994.

¹⁹² “O ensaio como forma consiste na capacidade de contemplar o histórico, as manifestações do espírito objetivo, a ‘cultura’, como se fossem natureza. Benjamin tinha essa capacidade como poucos. Todo o seu pensamento poderia ser designado como

Pode até soar estranho dizer isto, mas a gênese da aversão de Benjamin à sociedade capitalista não é ela mesma de origem marxista, senão de origem romântica. Ao que tudo indica, poder-se-ia afirmar que Benjamin só leu Marx de modo indireto e em uma etapa tardia de seu pensamento, depois de o autor já ter formulado o seu pensamento em termos messiânicos¹⁹³, uma vez que, em 1919, em sua tese de doutorado intitulada *Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik (O conceito de crítica da arte no romantismo alemão)*, o autor já havia tentado encontrar a dimensão messiânica oculta do romantismo alemão a partir dos escritos da juventude de Friedrich Schlegel e de Novalis, sobretudo, a partir da ideia de que a história moderna é marcada por um “desejo revolucionário” de realizar o Reino de Deus¹⁹⁴.

Foi a partir da década de 1920, através do “marxismo weberiano”¹⁹⁵ de *Geschichte und Klassenbewußtsein (História e consciência de classe)* de Géorg Lukács¹⁹⁶, publicada originalmente em 1923, que Benjamin passou a conhecer aquilo que viria a ser apontado por Merleau-Ponty como “marxismo ocidental”¹⁹⁷, uma corrente teórica que nasceu em franca oposição à “*Marx-Orthodoxie angewandt*” (“aplicação ortodoxa de Marx”) da *Kommunistische Internationale* (Terceira Internacional). Além disso, na recepção mais recente¹⁹⁸, sedimentou-se a convicção de que há outra “fonte” biográfica para essa conversão benjaminiana ao marxismo: além da óbvia influência de seu amigo Brecht, há também o comunismo advogado pela dançarina Asja Lacis, alguém que, como testemunhou Scholem, despertou uma arrebatadora paixão em Benjamin e é considerada, pelo próprio autor, como uma das “três grandes experiências amorosas” da sua vida, ao lado de Dora e Julia¹⁹⁹.

‘histórico-natural’. Todos os elementos fossilizados, congelados ou obsoletos da cultura, tudo o que nela perdeu a aconchegante vivacidade, tudo isso lhe falam o putrefato ou a planta no herbário” (Pri, 228).

¹⁹³ LÖWY, Michael. *Walter Benjamin: aviso de incêndio*. uma lectura de las tesis ‘Sobre el concepto de historia’, p. 22; GAGNEBIN, J. M. *Teologia e messianismo no pensamento de W. Benjamin*. Estudos Avançados, 13: 37 (1999), p. 192.

¹⁹⁴ Cf. BENJAMIN, Walter. *O Conceito de Crítica de Arte no Romantismo Alemão*. São Paulo: EDUSP, 1993.

¹⁹⁵ Cf. LÖWY, Michael. *O marxismo weberiano: uma das múltiplas expressões no campo intelectual brasileiro*. Entrevista especial com Michael Löwy, 03 de outubro de 2014. In: Instituto Humanitas Unisinos, disponível in: <http://www.ihu.unisinos.br/entrevistas/535782-o-marxismo-weberiano-uma-das>, acesso em 28. 03. 2015: “Marxistas weberianos são os pensadores que, partindo de uma análise marxista e de um compromisso político socialista, buscam integrar em sua reflexão conceitos e argumentos de Max Weber. É o caso de Géorg Lukács, da Escola de Frankfurt, de Merleau-Ponty e alguns outros. O termo foi cunhado por Maurice Merleau-Ponty, em seu livro *Les aventures de la dialectique* (1955)”.

¹⁹⁶ LUKÁCS, Georg. *História e consciência de classe: estudos sobre a dialética marxista*. São Paulo, Martins Fontes, 2003.

¹⁹⁷ MERLEAU-PONTY, Maurice. *The adventures of the Dialectic*. Evanston: Northwestern University Press, 1973, p. 59.

¹⁹⁸ GAGNEBIN, Jeanne-Marie. *Teologia e messianismo no pensamento de W. Benjamin*. Estudos Avançados. 13: 37, 1999, p. 192; LÖWY, Michael. *Aviso de Incêndio: uma leitura das teses ‘Sobre o conceito de história’*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2005; WITTE, Bernd. *Walter Benjamin: uma biografia*. Trad. Romero Freitas. Belo Horizonte: Autêntica, 2017, p. 102, passim.

¹⁹⁹ É digna de nota a acusação feita por Gagnebin, Breschiani e Velloso aos primeiros editores das obras completas de Benjamin, ninguém menos do que Adorno e Scholem, de que eles seriam “machistas” por tentarem sempre mitigar a “influência fundamental” (sic) de Asja Lacis na trajetória do pensamento benjaminiano: “[...] Esses dois amigos homens de Benjamin parecem não conseguir admitir que uma mulher seja não só objeto de amor e de paixão, mas que ela também possa ser um sujeito político e intelectual cuja convivência transforma a vida do seu amante”. “Canteiro de Obra”. IN: BRITTO, Fabiana; JACQUES, Paola (org.). *Corpocidade: gestos urbanos*. Salvador: EDUFBA, 2017, pp. 21-41, p. 25. É claro que o fato de Adorno ter escrito *Minima Moralia* e *Dialética do Esclarecimento*, duas obras nas quais a crítica ao patriarcado tem um papel fundamental, não absorveria Adorno se, mesmo assim, ele reproduzisse um padrão machista de comportamento. Mas parece pouco crível a ideia de que Adorno, ou mesmo Scholem, teria tirado por misoginia ou “ciúmes” a dedicatória de *Einbahnstraße*, na qual se tem um marcante testemunho da paixão benjaminiana por Lacis: “Diese Strasse heißt ASJA-LACIS-STRAßE nach der die sie als Ingenieur im Autor durchbrochen hat (Esta rua chama-se RUA ASJA LACIS, em homenagem àquela que, na qualidade de engenheiro, a cavoucou dentro do autor)”.

Por que, afinal, o romantismo foi tão decisivo assim na formulação do pensamento de Benjamin? Segundo Michael Löwy, o *ethos* que caracteriza a visão de mundo romântica reside em uma crítica cultural à civilização capitalista moderna em nome dos valores pré-modernos²⁰⁰. O decisivo no romantismo europeu – em suas diferentes formulações – pode ser descrito por um distanciamento crítico em relação a uma noção de modernidade marcada pela instrumentalização dos meios de subsistência, pelo cálculo racional, pelo predomínio de uma racionalidade técnico-burocrática e pelo domínio cego sobre a natureza.

Nesse sentido, o *leitmotiv* do movimento romântico pode ser entendido, essencialmente, como um retorno a uma visão religiosa de mundo, ou seja, “reencantada”, que interpreta de forma quase literal a metáfora cristã da “ressurreição da carne”, uma vez que concebe o advento da sociedade moderna como sendo uma “segunda natureza”, historicamente sedimentada por convenções e instituições artificiais, que ocupam o lugar do destino mítico da etapa primitiva da humanidade²⁰¹. A tentativa do romantismo seria, pois, libertar a natureza oprimida²⁰² do jugo dessa segunda natureza de origem social e histórica. O poeta italiano Alessandro Manzoni (1785–1873), ao caracterizar o sistema romântico, ressalta que nele reside “uma tendência cristã”²⁰³. Desse modo, o romantismo e o cristianismo têm mais de um ponto de contato, pois ambos seriam vetores de uma sociedade mais justa (RE, 11).

Assim sendo, o romantismo é mais do que um movimento estético-literário, constituindo uma resposta contra a vitória pírrica subjacente ao progresso moderno, bem como uma denúncia aos aspectos desumanos do processo de desencantamento do mundo. Não é à toa que Alfred Musset (1810–1857) – um dos precursores do Romantismo Francês – emprega o termo “desesperança” [*dèsespérance*] como sinônimo de “desencantamento” [*désenchantement*] (RE, 149), porém ele o faz com uma importante ressalva: “A esperança [é] amiga dos oprimidos” (RE, 155). Em *A Confissão de um Filho do Século* (1836), Musset expressa a sua decepção em relação ao secularismo e ao niilismo inerente à era moderna: “Zombar da glória, da religião do amor, de tudo no mundo, é um grande consolo para quem não sabe o que fazer” (RE, 153). Em tom melancólico, Musset faz menção a uma época em que a morte era vista como algo belo, assim como a glória, a ambição e a guerra. O autor traça uma linha histórica marcada pela progressiva decadência da humanidade, que ocorre, principalmente, por causa da figura do progresso enquanto catástrofe: “O século presente, que separa o passado do futuro, que não é nem um nem outro e que, ao mesmo tempo, se assemelha a ambos, e onde, a cada passo que damos, não sabemos mais se caminhamos sobre sementes ou sobre destroços” (RE, 139). Como sublinha Maria Teixeira, tradutora dos enxertos da obra para o português, o mal do

²⁰⁰ Cf. LÖWY, Michael. *Judeus heterodoxos: messianismo, romantismo, utopia*. São Paulo: Perspectiva, 2012, p. 28.

²⁰¹ Cf. G. LUKÁCS, Georg. *Teoria do Romance: um ensaio histórico-filosófico sobre as formas da grande épica*. São Paulo: Duas Cidades – Editora 34, 2009.

²⁰² Cf. A. Feenberg, FEENBERG, Andrew. *A libertação da natureza?* Artefilosofia, 15, Belo Horizonte, 2013, p. 2.

²⁰³ Cf. Alessandro Manzoni. In: PALMA, Ana; CHIARINI, Ana; TEIXEIRA, Maria (orgs.). *O Romantismo Europeu: antologia bilíngue*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013, p. 185. Doravante, abreviado como “RE”.

século para Musset é um mal secular, resultado de uma história perversa inerente à modernidade (RE, 128).

Apesar de reconhecer que Benjamin está longe de ser um pensador puramente “utopista”, Michael Löwy defende a tese de que o autor formula um modelo de utopia de matriz romântica, baseado em duas ideias fundamentais: “uma sociedade sem classes e sem poder autoritário”²⁰⁴.

Na Tese XI de *Sobre o conceito de história*, como resposta ao paradigma de “domínio da natureza” inerente à vulgata marxista da Terceira Internacional e da socialdemocracia²⁰⁵, Benjamin introduz a utopia romântica da “libertação da natureza oprimida” no núcleo da sua concepção de materialismo histórico. Na Tese X, Benjamin já havia deixado transparecer o seu pessimismo político em relação aos movimentos revolucionários marxistas do século passado, por meio da denúncia de seu aspecto positivista irrefletido: “A crença cega no progresso por parte desses políticos, a confiança que têm nas suas ‘bases de apoio’ e, finalmente, a sua inserção servil num aparelho incontável constituíram três aspectos do mesmo problema” (ÜBG, 698; AH, 14). O pessimismo político de Benjamin em relação à esquerda de sua época é, na verdade, uma suspeita a qualquer tipo de tentativa de institucionalização do “poder” [*Gewalt*], desconfiança esta que se deixa entrever no ensaio *Sobre a crítica da violência*, de sua autoria.

Aliás, neste ínterim, Benjamin explora a ambiguidade do termo alemão “Gewalt”, que pode significar tanto “poder” como “violência”²⁰⁶. Na tradução para o português, feita por João Barrento, mantém-se a ambiguidade originária, pois, ao invés de simplesmente traduzir o ensaio como *Sobre a crítica da violência*, Barrento opta por salientar a ambivalência de *Gewalt*, ao nomeá-lo como *Sobre a crítica do poder como violência*. Publicado originalmente em 1920, *Kritik der Gewalt* apresenta algumas razões para explicar o fracasso das tentativas de institucionalização do messiânico (por meio de sindicatos, partidos, religiões, parlamentos, etc.). Segundo Benjamin, a instituição de um direito é a instituição de um poder político e, nesse sentido, um ato de manifestação direta da violência (AH, 77). Por isso, a seu ver, o operariado organizado é o único sujeito jurídico, além do Estado, ao qual se concede o direito à violência (AH, 63). Dito em outros termos: a institucionalização messiânica impede, paradoxalmente, a vinda do messias, já que ela acaba por ter como fundamento o poder

²⁰⁴ Cf. LÖWY, Michael. *Judeus heterodoxos: messianismo, romantismo, utopia*. São Paulo: Perspectiva, 2012, p. 128.

²⁰⁵ “[...] Essa concepção de trabalho própria da vulgata marxista não se preocupa muito em responder à questão de saber como é que o seu produto pode reverter a favor dos trabalhadores enquanto eles não forem detentores do produto desse trabalho. É uma concepção que apenas leva em conta os progressos na dominação da natureza, mas não os retrocessos da sociedade. Revela já aqueles traços tecnocráticos que mais tarde iremos encontrar no fascismo. Deles faz parte uma ideia de natureza que se distingue de forma ominosa das utopias socialistas do período do Vormärz [isto é, anterior a março de 1848]. O trabalho, tal como agora é entendido, tem como finalidade a exploração da natureza, que é contraposta, com ingênuo complacência, à exploração do proletariado. Comparadas com essas posições positivista, as fantasmagorias de um Fourier, que tanto deram ocasião a chacotas, revelam-se surpreendentemente aceitáveis. Segundo Fourier, o trabalho social bem organizado teria como consequência que quatro luas iluminariam a noite da Terra, para que o gelo desaparecesse dos polos, a água do mar deixasse de ser salgada e os animais selvagens fossem colocados ao serviço do homem. Tudo isso ilustra uma ideia de trabalho que, longe de explorar a natureza, seria capaz de libertar dela as forças criativas que dormem em latência no seu seio. A ideia corrompida do trabalho tem como complemento a natureza cuja exploração, como dizia Dietzgen, ‘é grátis’”. *O anjo da história*. p. 15-16; Über den Begriff der Geschichte, in: Idem, *Gesammelte Schriften*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, Band I, 1974, p. 698-699. Doravante, ÜBG e AH.

²⁰⁶ Cf. “Gewalt”. In: WAHRIG: *Dicionário semibílingue para brasileiros*. Alemão. São Paulo: WMF, Matins Fontes, 2011.

mítico, que é justamente a forma de poder milenar. Contra essa forma de poder secular, Benjamin vai confrontar o poder divino, aquele que é capaz de pôr fim às diversas formas seculares de violência adotadas pelo mito e incorporadas pela instituição do direito.

Mas surge, então, uma pergunta: por que Benjamin elege o mito como fundamento do poder como violência? Antes de responder a essa difícil questão, é preciso lembrar algo que se afirmou no início desta seção, com base em Adorno, e que talvez tivesse passado despercebido, referente à centralidade do conceito de mito no interior do pensamento benjaminiano. Tal interpretação pode ser lida na seguinte sentença do ensaio adorniano *Caracterização de Walter Benjamin*: “A reconciliação do mito é o lema da filosofia de Benjamin” (Pri, 229). Como se verá ulteriormente, essa interpretação constitui uma pista valiosa sobre o valor do mito no interior da reflexão benjaminiana. Por quê? Com essa afirmação, Adorno está sugerindo – em um gesto que mais parece uma projeção de seu próprio pensamento do que uma interpretação distanciada – que Benjamin não quer um retorno nostálgico ao passado mítico ou, então, uma reconciliação entre a história e a pré-história, mas, sim, que o filósofo do anjo almeja demonstrar o quão presos ainda estamos às teias da imanência mítica, apesar de todo o visível progresso científico e social que estamos vivendo desde o advento do capitalismo liberal.

Por essa razão, poder-se-ia responder à pergunta expressa no parágrafo anterior por meio de uma inflexão sobre a própria categoria de mito no contexto da *Dialética do Esclarecimento*, de Adorno e Horkheimer, cuja crítica à modernidade é inspirada diretamente por Benjamin. Pode dizer-se, inclusive, que, pela sua forma fragmentária e pelo seu pessimismo com acentos teológicos, o breve e denso ensaio benjaminiano *Sobre o Conceito de História* explicita, em seu conjunto, *avant la lettre*, o cerne da crítica da *Dialética do Esclarecimento*²⁰⁷, segundo a qual toda a civilização foi feita até hoje de “luzes” aprisionadas na imanência mítica, as quais, por si mesmas, sufocavam no nascimento qualquer possibilidade de fugir da imanência mítica²⁰⁸. Desse modo, a própria ideia de um “Kontinuum der Geschichte” (*continuum* da história), tão cara à compreensão de *Sobre o conceito de história*, pode ser interpretada como sinônimo de “*Immergleiche*” (“sempre-igual”), o princípio da imanência mítica, cuja quintessência é proclamada no Livro do Eclesiastes (1. 9), no qual se lê: “O que foi, será, o que se fez, se tornará a fazer: nada há de novo debaixo do sol” (Bíblia de Jerusalém). Como visto na seção 1.2, tal ideia é duramente criticada na *Dialética do Esclarecimento* nos termos de uma “insossa sabedoria” de natureza mítica (DA, 18; DE, 23).

Nessa obra, é defendida a tese de que o mito já é esclarecimento e que este, por sua vez, acaba por reverter à mitologia (DE, 15), porque no mito e no Esclarecimento se desdobram tanto na teoria como na prática o elemento primitivo da “violência” [*Gewalt*] nua e crua (DE, 55). A obra retrata genealogicamente – como uma crítica histórica e história crítica – o processo que colocou a razão na

²⁰⁷ De acordo com Buck-Morss: “*Dialektik der Aufklärung* foi a tentativa de levar a cabo precisamente a tarefa cognitiva que Benjamin havia identificado em 1940 como a mais urgente, isto é, dismantlar o mito na história como progresso”. *The Origin of Negative Dialectics*: Theodor W. Adorno, Walter Benjamin, and the Frankfurt Institute. New York: The Free Press, 1977, p. 59.

²⁰⁸ Cf. WIGGERHAUS, Rolf. *A Escola de Frankfurt: história, desenvolvimento teórico, significação política*. Rio de Janeiro: DIFEL, 2002, p. 358.

posição de senhor do mundo, que faz com que ela se converta em um princípio hostil à vida, por se distanciar de modo violento de sua base natural. É como se a pretensa superioridade do espírito sobre a natureza e a matéria, tão em voga no idealismo alemão, fosse colocada em cheque pela demonstração genealógica que o elemento “transcendental” que está na base de toda a civilização ocidental é justamente aquele que é negado por ela como inferior, isto é, a dimensão instintiva (animal) e afetiva (emocional) do ser humano. Mister observar que, já na década de 30, em *Teorias do Fascismo Alemão*, Benjamin havia notado essa triste coincidência, mediante o *insight* de que a mesma racionalidade prática que desdenha da natureza externa (meio ambiente e animais em geral) é a que provoca a liquidação de toda a espécie humana: “Com lança-chamas e trincheiras, a técnica tentou realçar os traços heroicos no semblante do idealismo alemão”²⁰⁹.

Sendo mais claro, a “razão instrumental” [*instrumentelle Vernunft*] criticada pelos autores é nada menos do que a extensão discursiva de afetos como o “medo” [*Furcht*] e instintos primitivos como o da “autopreservação” [*Selbsterhaltung*]. Porém qual é o real problema disso? Por acaso, há vida individual ou coletiva sem um pouco desses afetos? É certo que não. O problema, aqui, não está tanto no princípio da autopreservação ou, então, do medo de per si, e sim no fato de o *Esclarecimento* tê-los hipostasiado, colocando-os acima de quaisquer outros princípios – tais como o da solidariedade social [*Solidarität mit Gesellschaft*] e o da “compaixão” [*Mitleid*] –, algo que se tornou a pedra pilar do regime capitalista moderno, mesmo em suas versões liberais mais prudentes e igualitárias²¹⁰.

Para Benjamin, a essência do acontecer mítico é o eterno retorno, elemento que constitui o núcleo de algumas narrativas míticas, como, por exemplo, os mitos de Sísifo e de Danaides (AH, 179). Quer dizer, a alegoria do mito como repetição ininterrupta dos acontecimentos é transposta por Benjamin como chave para entender a lógica da história e também a história da lógica, uma vez que, como já havia notado Durkheim, a lógica da dominação social é correlata à dominação social da lógica²¹¹. A repetição é vista no contexto benjaminiano como um elemento capaz de ligar o imaginário cristão com o mitológico, tendo em vista que em ambos ela é concebida metaforicamente como sendo o próprio inferno da lenda cristã. A secularização da repetição enquanto inferno não é nada menos que a repetição mecânica da fase industrial do capitalismo. Interessante notar que tal aproximação entre o conceito de inferno e o de sociedade industrial já havia sido feito por Marx, em uma curiosa passagem do primeiro tomo de *O capital*, na ocasião em que o autor descrevia a miserável forma de vida de crianças que trabalhavam em uma manufatura de fósforos da Inglaterra²¹².

²⁰⁹ Cf. BENJAMIN, Walter. *Magia, Técnica, Arte e Política*. São Paulo: Brasiliense, 2012, p. 73.

²¹⁰ “O esclarecimento comprometera-se com o liberalismo. Se todos os afetos se valem, a autoconservação – que domina de qualquer modo a figura do sistema – parece constituir a fonte mais provável das máximas de ação. É ela que viria a ser liberada no mercado livre” (DA, 110; DE, 74).

²¹¹ O fato de a ciência refletir uma hierarquia da sociedade adquire traços positivos na visão desse sociólogo, tendo em vista que, para Durkheim, o caráter social das formas de pensamento – representado principalmente pela divisão de trabalho – é produto da solidariedade social, algo que difere radicalmente da análise de Adorno e Horkheimer, pelo qual o caráter dedutivo da ciência é reflexo direto da dominação social.

²¹² “Das testemunhas inquiridas pelo comissário White (1863), 270 tinham menos de 18 anos, 40 menos de 10, 10 apenas 8, e 5 apenas 6. A jornada de trabalho variava entre 12, 14 e 15 horas, com trabalho noturno, refeições irregulares, em regra no

O materialismo histórico defendido por Benjamin, diferente da vulgata marxista de sua época, não nega a dimensão “fantasmagórica” da imaginação e da ideologia. Não reduz a superestrutura à infraestrutura, como pode ser visto na passagem seguinte, retirada das suas teses sobre a história:

[Tese IV]: Na luta de classes essas coisas espirituais não podem ser representadas como despojos atribuídos ao vencedor. Elas se manifestam nessa luta sob a forma da confiança, da coragem, do humor, da astúcia, da firmeza, e agem de longe, do fundo dos tempos. Elas questionarão sempre cada vitória dos dominadores.

Benjamin não está propondo a redução do homem em termos materiais (para falar a verdade, nem Marx operou assim²¹³). A rigor, a posição materialista é a de apontar que sem a dimensão material, entendida como as necessidades básicas (comer, beber, morar, vestir, etc.), não existe as chamadas “coisas do espírito”, como a arte e a cultura. Nas palavras de Benjamin: “A luta de classes [...] é uma luta pelas coisas duras e materiais, sem as quais não podem existir as requintadas e espirituais” (AH, 11).

Desse modo, Benjamin define a história como o choque entre a tradição e a organização do mundo (AH, 33). A história não é, portanto, uma série de fatos, baseados em uma relação de causa e efeito linear, mas o constante choque entre fato e valor. No ensaio de 1933, *Experiência e pobreza*, bem como em *Sobre alguns temas em Baudelaire*, publicado em 1939, entrevê-se a preocupação benjaminiana com a perda da tradição, já que ela está intimamente ligada ao conceito de “*Erfahrung*”, isto é, o de verdadeira experiência, em oposição ao de “*Erlebnis*”, o da vivência alienante das grandes metrópoles capitalistas²¹⁴. A preponderância da *Erlebnis* no mundo capitalista faz com que as pessoas sejam incapazes de contar uma história como ela deve ser realmente contada (AH, 85). O “contínuo da história” impede, assim, a realização da *Erfahrung*, porquanto “faz tábua rasa de tudo”, ou seja, cria um estado em que só aquilo que é abreviado tem valor, uma espécie de ditadura da pobreza da experiência. Por esse motivo, o fundamento da tradição, para Benjamin, só pode ser o “descontínuo” (AH, 188), tendo em vista que, paradoxalmente, só o caos pode liberar a verdadeira ordem da falsa.

Portanto, o motivo pelo qual Benjamin rejeita o direito como um instrumento de resistência revolucionária está baseado na ideia de que o mito permanece nas entranhas das instituições modernas pretensamente seculares. Dessa maneira, a sua crítica ao poder pode ser vista por meio de uma inflexão sobre a impossibilidade de superar o mítico, apelando para uma via jurídica e política reformadora, uma vez que acreditar que a reforma social seja o *telos* da dinâmica interna do próprio capitalismo, como propunha Bernstein na controvérsia com Rosa Luxemburgo²¹⁵, apenas reforça os complexos mecanismos da cegueira mítica. Afinal, nessa perspectiva, são elementos inseparáveis o mito e a dominação, o trabalho e a exploração, a “*Erlebnis*” e a alienação.

próprio local de trabalho, empestado pelo fósforo. Dante sentiria nessa manufatura suas fantasias mais cruéis sobre o inferno ultrapassadas”. MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política*. Trad. Regis Barbosa e Flávio R. Kothe. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1996, p. 360-361.

²¹³ Cf. MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A Ideologia Alemã*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2015.

²¹⁴ Cf. “*Sobre alguns temas de Baudelaire*”. In: BENJAMIN, Walter. *A modernidade e os modernos*. Trad. Heindrun da Silva, Arlete de Brito e Tânia Jatobá, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2000, p. 34.

²¹⁵ Cf. LUXEMBURGO, Rosa. *Social Reform or Revolution*. London: Militant Publications, 1986.

Contudo cabe, aqui, uma observação crucial para o entendimento da crítica de Benjamin ao poder, a saber, a contextualização histórica do próprio alvo da crítica, a noção de Estado pressuposta pelo autor.

A categoria de Estado, nesse âmbito, deve ser pensada a partir do contexto histórico da Europa Central do *fin de siècle*. A crítica benjaminiana ao direito, bem como a qualquer outro tipo de institucionalização do social, não pode ser simplesmente aplicada *ipsis litteris* ao que entendemos contemporaneamente pelo modelo de organização social de matriz keynesiana, sobretudo, o “Welfare State”, ou nem mesmo à social democracia de matriz liberal (especialmente, a igualitária à Rawls). Essa observação vale tanto para os “apologistas” de Benjamin, como é o caso de Agamben e o seu uso da ideia de “Estado de Exceção”, como também para os ferrenhos críticos do filósofo do anjo, como é o caso de Axel Honneth. Mesmo sabendo que uma teoria política que defende um liberalismo igualitário possui uma explícita proposta reformadora (para não dizer, simplesmente, conservadora), ainda assim, para a tradição da Escola de Frankfurt, ela é mais desejável do que a desinstitucionalização da economia na forma de um liberalismo libertário ou de um “anarcocapitalismo”. De fato, a crítica benjaminiana ao “estado de exceção” é histórica e proto-histórica, mas não supra-histórica, ou seja, não é aplicável, necessariamente, a qualquer época ou ao nosso presente de maneira indeterminada. Que não se entenda mal: Benjamin nunca confiou na política, nunca acreditou que as esferas político-legais pudessem deliberadamente provocar um estado de redenção, chegando ao ponto de condenar as greves por serem medidas paliativas – por certo, Adorno também sempre suspeitou da “política” como tal. Pois Benjamin pensava a política em termos de “freio de mão” diante das iminentes catástrofes históricas. E apesar dos tempos serem outros, a desconfiança benjaminiana torna-se atual com as constantes crises das democracias representativas e parlamentares-liberais. Todavia, enquanto não se realizar o tempo messiânico, o melhor é abraçar os preceitos fundamentais que regem o pensamento igualitário, sem abrir mão de utopias.

É certo que, na *Tese VIII*, Benjamin enuncia o desejo revolucionário de provocar um “verdadeiro estado de exceção” em oposição ao clássico, que *per se* é falso. Que os regimes fascistas não são meros acidentes históricos, e sim frutos diretos de um devir astutamente articulado pelos dominadores do passado; que estamos longe de ter alcançado um Estado social efetivamente justo; que o progresso sempre vem acompanhado de catástrofe; esses fatos não implicam, necessariamente, que todo “Estado” é necessariamente “estado de exceção”. É nesse sentido que Benjamin afirma que “o espanto pôr as coisas que assistimos ‘ainda’ poderem ser assim no século vinte não é um espanto filosófico”, tendo em vista que nada de bárbaro que ocorreu no século passado – e que acontece ainda hoje, tais como genocídios e guerras – deve ser encarado como radicalmente novo na história.

Mister dizer, ademais, que o interesse de Benjamin pela revolução é anterior à sua fase marxista e está baseado na distinção entre “acontecimento” [*Ereignis*] messiânico e evento histórico, sendo este uma preparação para aquele, visto que o “acontecer messiânico” pressupõe uma noção de tempo não linear, diferente, pois, do modo clássico de conceber a temporalidade. Tal noção

revolucionária de tempo está presente no já mencionado conceito de “*Jetztzeit*”, “tempo messiânico de agora”, que será objeto de análise doravante.

2. 1. 2. A concepção messiânica de justiça

“As crianças como representantes do paraíso”.
Walter Benjamin, Manuscrito⁴⁷⁷.

Dentre os vários momentos do messianismo moderno judaico, um merece atenção especial no presente contexto. Trata-se do movimento místico do Hassidismo, também conhecido como Chassidismo, que ocorreu na segunda metade do século XVIII, o qual provocou significativas metamorfoses terminológicas na interpretação messiânica do judaísmo. Segundo Moshe Idel, a principal delas é o enfraquecimento do papel apocalíptico do messianismo clássico. Todavia, Idel mostra que até mesmo na “modern scholarship”, isto é, entre os estudiosos acadêmicos, não existe consenso acerca do papel messiânico na visão de mundo hassídica, o que em termos práticos quer dizer que nem todos aceitam a premissa da compatibilidade entre o messianismo e o hassidismo. Na visão de Idel, existem três grandes linhas de interpretação que divergem em relação ao estatuto messiânico do hassidismo. Em primeiro lugar, a representada por autores como Martin Buber e Simon Dubnov, que defendem a tese de que o hassidismo provoca a liquidação dos elementos messiânicos do judaísmo clássico. Em segundo lugar, a promovida por Gershom Scholem e os seus alunos, que acreditam que o hassidismo nem elimina, nem ignora totalmente conceitos messiânicos, mas “neutraliza” os mesmos. Neutralizar significa, aqui, o mesmo que desmitologizar. E, finalmente, há a terceira vertente, concebida por autores como Ben-Zion Dinur, Isaiah Tishby e Elliot Wolfson, que argumentam que no Hassidismo reside uma significativa consciência messiânica. Porém todos estão de acordo com este ponto: o Hassidismo se comprometeu com uma interpretação altamente espiritual do messianismo²¹⁶.

De modo semelhante ao seu amigo Gershom Scholem, Benjamin opta por entender o fenômeno do messianismo judaico a partir de uma via radicalmente secularizante, ainda que se tenha a impressão, com base em seus textos, que o autor está interessado na dimensão mística do hassidismo. Benjamin insiste no primado do profano sobre o sagrado, pois acredita que só a ordem profana seria capaz de promover a vinda do reino messiânico (AH, 24). Por isso, o filósofo não aceita a legitimidade redentora do sionismo, visto que ocorre, nele, uma inversão proposital: o sagrado sobrepõe-se ao profano. Além do mais, Benjamin não aceitava a tese central do sionismo, segundo a qual a promessa bíblica da “Terra Prometida” dever-se-ia ser aplicada geopoliticamente, ou seja, como “Estado de

²¹⁶ IDEL, Moshe. *Messianic Mystics*. New Haven: Yale University Press, 1998, p. 212-3.

Israel”. Por volta de 1961, Horkheimer também se posicionou contra o sionismo: “Judaísmo nunca quis o poder estatal, mas, sim, a esperança de justiça ao findar o mundo”²¹⁷.

Recuando um século antes do surgimento do Hassidismo, Benjamin mostra, em *Origem do Drama Trágico Alemão* (1925), que essa tensão não bem resolvida entre o profano e o sagrado, entre a imanência (esfera da natureza) e a transcendência (esfera do sobrenatural), repercute parcialmente em todas as esferas da cultura, inclusive no pensamento teológico-jurídico do século XVI e no bizantinismo barroco, sobretudo, na estética do barroco²¹⁸, pois é na arte barroca – para não dizer na arte moderna em geral – que se reflete com mais força essa eterna tensão entre o mundo e a transcendência.

É importante notar, aqui, que o interesse de Benjamin por uma temática aparentemente tão estranha à filosofia, isto é, pelo drama barroco, precisa ser entendida a partir de um ponto de vista da filosofia da história: no século XVII, a palavra “*Trauerspiel*” (drama trágico) se aplicava tanto ao drama literário quanto aos acontecimentos históricos (DTA, 58). Daí a possibilidade de traçar as características essenciais da “soberania” a partir de obras estéticas. Essa ambiguidade entre a escritura (literária e sagrada) e a historiografia (como disciplina científica) acompanhará o autor em toda a sua trajetória intelectual, inclusive em sua fase marxista, que começa a partir de 1923, ou seja, depois de já ter formulado o seu pensamento em termos messiânicos. O marxismo apenas reforçou a sua antipatia pela ideologia da teocracia.

Em um curioso fragmento de 1921, nomeado por Adorno de *Fragmento teológico-político*, Benjamin já observava que o grande mérito do *Espírito da utopia*, de Ernst Bloch, era ter negado o significado político da teocracia. Um Estado pode até ter uma religião oficial, mas jamais uma religião oficial pode ter um Estado. A seu ver, neutraliza-se o caráter revolucionário inerente à ideia messiânica de “Reino de Deus”, quando se coloca uma ideia religiosa acima do princípio da organização social. Afora as suas diferenças particulares, a religião frequentemente normaliza, enquanto instituição, o que é extraordinário no conceito de paraíso. Na teocracia, isso fica mais evidente, tendo em vista que ela retira os traços de espontaneidade e transitoriedade da ruptura messiânica. A ordem do profano não deve se orientar, segundo Benjamin, pela práxis religiosa, mas por uma práxis que vise à felicidade. Claro que não é impossível ser religioso e, ao mesmo tempo, ser feliz. Porém há uma diferença entre “ser feliz” enquanto adjetivação de um estado espiritual específico e a “felicidade” enquanto substantivação da ideia reguladora de bem supremo. Nesse sentido, existe uma concepção objetiva de felicidade, que não corresponde inteiramente – talvez nem parcialmente – à felicidade idílica propiciada pela crença religiosa. A tarefa do filósofo materialista é explicitar isso mediante a negação determinada de qualquer imagem utópica com ares de redenção, mesmo que isso represente puxar o

²¹⁷ “Kein Machtstaat, sondern die Hoffnung auf Gerechtigkeit am Ende der Welt hieß Judentum”. Aforismo: : “Staat Israel” In: HORKHEIMER, Max. *Dämmerung: Notizen in Deutschland*. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, 1974, p. 169.

²¹⁸ Cf. BENJAMIN, Walter. *Origem do Drama Trágico Alemão*. 2º ed. Trad. João Barrento, Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013, p. 60-61. Cf. “Ursprung der deutschen Trauerspiel”. In: BENJAMIN, Walter. *Gesammelte Schriften*. Band I. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991. (Abreviado como DTA e UDT, respectivamente).

freio de mão da locomotiva da revolução. A ordem do profano pode até suscitar a vinda do reino messiânico. O que ela jamais pode fazer é adiantar esse processo, forçando sua chegada. Quando ela assim opera, acaba por se transformar em dogma político ou, pior ainda, em política do dogma.

Além disso, ao analisar o supracitado *Fragmento Teológico-Político* de Benjamin, Jacob Taubes notou que, ali, aparece uma ideia que tem um direto paralelo [*Parallele*] com uma epístola de Paulo (Rom, 8), a saber, a ideia do messiânico como consumação histórica. A passagem selecionada por Taubes é a seguinte: “Só o próprio Messias consuma todo o acontecer histórico, nomeadamente, no sentido de que só ele próprio redime, consoma, concretiza a relação desse acontecer com o messiânico²¹⁹”. Apesar de reconhecer a dificuldade de se compreender essa sentença benjaminiana, Taubes interpretá-la nos seguintes termos: em primeiro lugar, afirma que, nela, é dito que “há um Messias”. Pode parecer um truísmo, mas a observação de Taubes ganha força se for considerado o fato de que há correntes messiânicas sem o postulado positivo de um “Messias”: “Sem lengalenga, ‘o messiânico’, ‘o político’, sem nenhuma neutralização, apenas ‘o Messias’. Tem de haver clareza sobre isso. Não que não haja aqui. Trata-se, sim, de algo cristão, porém que tem nome: o Messias. Ou seja, não é um nenhum hermetismo ilustrado, não é nenhuma neutralização romântica²²⁰. Em segundo lugar, para Taubes, Benjamin é claro em sua formulação: o Messias existe e não é um ser divino espiritualizado, indiferente a ordem mundana, senão um ser que vai alterar o curso do mundo. O jogo que Benjamin faz entre a palavra grega *telos* (tanto fim como finalidade) com a alemã *ziel* (tanto fim como objetivo) serve para demonstrar que o “reino de Deus” [*Reich Gottes*] não é “objetivo” [*ziel*] interno da dinâmica histórica, senão o fim [*Ende*] dela. Contra os socialdemocratas, que acreditavam que o capitalismo tende automaticamente a promover um estado de redenção, o jovem Benjamin já mostrava que a quebra no contínuo histórico não poderia acontecer sem a ruptura messiânica, a qual é revolucionária e, nesse sentido, “política”.

Quase nada que se escreveu até agora faz sentido, caso não se tenha em mente o texto que é essencial para compreender o lugar do messianismo no pensamento de Benjamin. Refere-se ao já mencionado *Sobre o conceito de história*. O texto é formado por teses. E, nessas teses, o pensamento teológico, germinado pelo jovem Benjamin, transforma-se indubitavelmente em político, conforme enfatiza Bernd Witte: “[nas teses], a política assume um caráter escatológico, encontra a sua realização plena no Juízo Final, cuja sentença é preparada pelo historiador materialista²²¹”.

Esse texto é extremamente importante, pois constitui a última obra do autor, o que levou a Bernd Witte a chamá-la do “testamento” benjaminiano, uma vez que constitui a “suma” de sua

²¹⁹ Apud TAUBES, Jacob. *Die Politische Theologie des Paulus*. München: Wilhelm Fink Verlag, 1987, p. 98. No original, em alemão: “*Erst der Messias selbst vollendet alles historische Geschehen, und zwar in dem Sinne, daß er dessen Beziehung auf das Messianische selbst erst erlöst, vollendet, schafft*”. A tradução utilizada, aqui, é a mesma de João Barrento. In: BENJAMIN, Walter. *O Anjo da História*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012, p. 23.

²²⁰ “*Keinen Schmonzes, ‘das Messianische’, ‘das Politische’, keine Neutralisierung, sondern der Messias. Das muß man klarstellen. Nicht, daß es sich hier. Um den christlichen handelt, aber es heißt: der Messias. Keine aufklärungswollige oder romantische Neutralisierung*”. Apud TAUBES, Jacob. *Die Politische Theologie des Paulus*. München: Wilhelm Fink Verlag, 1987, p. 98.

²²¹ WITTE, Bernd. *Walter Benjamin: uma biografia*. Trad. Romero Freitas. Belo Horizonte: Autêntica, 2017, p. 141.

trajetória filosófica. Vários dos grandes intérpretes de Benjamin, tais como Löwy, Buck-Morss, Reyes-Mattes, Bernd Witte e Jeanne-Marie Gagnebin, destacaram o mesmo ponto: as teses apresentam a mais dura crítica filosófica de Benjamin às “representações” [*Vorstellungen*] do progresso como tal [*Fortschritt*]. Além disso, dentro da vasta literatura que interpreta esse texto, o que predomina é a ideia de que é impossível entendê-lo sem ter em mente a dimensão messiânica da “redenção” [*Erlösung*] e a política do materialismo histórico, representadas perfeitamente mediante a categoria da *Jetztzeit*.

Esta relação entre o messiânico e o político fica evidenciada logo na Tese I, na qual aparece uma estranha alegoria, provavelmente retirada de um conto de Edgar Allan Poe²²², a saber, a alegoria do “autômato”, um boneco em “traje de turco”, pertencente a uma engenhosa mesa de xadrez, pela qual ele responde a cada lance de um jogador com outro lance, algo que sempre lhe assegura a vitória na partida. Löwy interpreta “ganhar as partidas” como algo que contém dois sentidos: em primeiro lugar, interpretar corretamente a história, lutando contra a visão da história dos opressores; em segundo lugar, vencer o próprio inimigo histórico, as classes dominantes. Além disso, dentro do segundo sentido, ganhar a partida significa também vencer o fascismo. Porém o turco sozinho não pode vencer a partida. O que é decisivo para a sua vitória é, de acordo com Benjamin, um “anão corcunda”, habilidoso jogador de xadrez, que fica escondido dentro da aparelhagem comandando os seus movimentos. Para Benjamin, esse habilidoso nanico é nada menos do que a “teologia”, que, assim como o anão, é pequena e feia e “não pode aparecer à luz do dia”. Rolf Tiedemann sugere que o anão não pode aparecer à luz do dia porque estaria morto assim como a engrenagem²²³. Baseado em outro texto de Tiedemann, Löwy não aceita essa interpretação, e com razão, já que nada que Benjamin escreveu na sequência ratifica a desautorização sumária dada por Tiedemann à teologia²²⁴.

“É absolutamente certo que as operações do Autômato são reguladas pelo espírito, e não por outra coisa”²²⁵. Para Löwy, essa passagem, retirada do conto de Edgar Allan Poe, é fundamental para entender a relação benjaminiana entre o anão corcunda e a teologia, uma vez que a teologia representa o espírito messiânico, sem o qual o materialismo histórico é impotente²²⁶. Poe provavelmente sabia da

²²² Edgar Allan Poe publica, em 1836, um livro intitulado “Maelzel’s Chess-Player”, com seis ensaios dedicados a examinar o curioso aparelho. No primeiro ensaio, ele chama a aparelhagem como “Turco Mecânico”.

²²³ TIEDEMANN, Rolf. *Historical Materialism or Political Messianism? An Interpretation of the Theses ‘On the Concept of History’*. In: SMITH, G. ary. Benjamin: Philosophy, History, Aesthetics. Chicago: The University of Chicago Press, 1989, p. 175-209.

²²⁴ “Parece-nos que Rolf Tiedemann se engana quando, em seu último livro – aliás, muito interessante – escreve: ‘O anão teológico também está morto, porque se tornou uma peça de um aparelho morto. O conjunto do autômato está morto e talvez já represente o campo de morte e de ruínas da tese IX’. Se o conjunto, inclusive o anão, está morto e arruinado, como pode ganhar a partida contra o adversário? O que a tese sugere é exatamente o contrário: graças à ação revitalizadora do anão, o conjunto se torna vivo e ativo”. LÖWY, Michael. *Aviso de Incêndio: uma leitura das teses ‘Sobre o conceito de história’*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2005, p. 43.

²²⁵ “O jogador de xadrez de Maelzel”. In: POE, Edgar Allan. *Histórias Extraordinárias*. São Paulo: Abril Cultural, 1981.

²²⁶ Partindo de uma premissa certa, isto é, da premissa da relevância do messianismo, Löwy chega a uma conclusão um tanto equivocada, projetando o espírito messiânico na obra de um artista que sempre negou essa possibilidade: “Na minha opinião, a relação entre o texto de Poe e a tese de Benjamin não é somente pitoresca. A conclusão filosófica de ‘o Jogador de xadrez’ de Poe é a seguinte: ‘é absolutamente certo que as operações do autômato são reguladas pelo espírito e não por alguma outra coisa’. O espírito de Poe torna-se, em Benjamin, teologia, ou seja, o espírito messiânico, sem o qual o materialismo histórico não pode ‘ganhar a partida’, nem a revolução pode triunfar”. LÖWY, Michael. *Aviso de Incêndio: uma leitura das teses ‘Sobre o conceito de história’*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2005, p. 42.

polissemia da palavra alemã “Geist” e a explora, sobretudo ao afirmar que o “espírito” é fundamental para as ações do mestre de xadrez. “Geist”, “espírito” em alemão, é a forma genérica de se referir à “cultura”, à mente, à inteligência, à espiritualidade. Não é à toa que Edgar Allan Poe atribuiu a invenção da mesa de xadrez a um alemão que viveu no século XVIII, Barão Kempelen, visto que Poe sabia da origem germânica da lenda. Todavia, por ora, o mais importante consiste em saber que Benjamin associa a vitória do turco ao anão, ou seja, à teologia, contrapondo-se, assim, ao materialismo vulgar de sua época que optava pela rejeição da transcendência messiânica.

É claro que a figura do anão é de suma importância nas lendas e mitos alemães. Contrariamente ao que pensa Michael Löwy²²⁷, talvez não seja tão importante assim a alusão que essa tese faz aos contos de Edgar Allan Poe, senão a relação que Benjamin estabelece entre materialismo histórico e a “figura do turco”, o boneco de xadrez que sempre vence as partidas que joga graças ao anão corcunda. É bem possível que o próprio Benjamin seja o tal “anão corcunda”. Afirma-se isso para ressaltar que, em um texto de 1950, conquanto sobre outra obra de Benjamin, Adorno realiza uma interessante comparação entre o filósofo do anjo e um personagem mítico de um dos contos [*Märchen*] dos Irmãos Grimm, qual seja *Rumpelstichen*, que pode ser traduzido, justamente, como “anão saltador”. A comparação de Adorno se dá por dois motivos principais. Em primeiro lugar, pois ambos escondiam o seu próprio nome (no conto, o anão o escondia para não perder a aposta com a rainha; no caso de Benjamin, porquanto este assinou algumas de suas mais relevantes publicações com um pseudônimo, traindo, assim, a sua própria genialidade). Em segundo lugar, visto que os dois representariam “miniaturas delicadas e sinistras” [*unhivoll-zärtlichen Miniaturen*]: no caso do *Rumpelstichen*, visto como ele ser uma junção de um demônio poderoso com uma criança inofensiva, isto é, um duende; no caso de Benjamin, pela capacidade de seu pensamento apresentar arquétipos históricos que são capazes, em longo prazo, não só de “explodirem com o desespero” [*Explosion der Verzweiflung*], senão também de converterem a violência da dor daquilo que foi perdido no passado em uma alegoria do próprio ocaso do presente²²⁸. Adorno chega ao ponto de chamar Benjamin de “o príncipe dos anões” [*der Forest der Zere*] (ÜB, 31). Decerto, o autor não faz isso de forma jocosa, ainda mais sabendo da centralidade que Benjamin dá para a figura do anão em sua alegoria do jogador de xadrez. Pelo contrário, o frankfurtiano realmente alvitra que Benjamin é o ardiloso anão que faz com que o turco da engenhosa máquina de xadrez sempre vença o jogo. Portanto, para vencer o “contínuo” de sofrimento da história, o materialismo histórico, representado alegoricamente pelo turco, precisa do “anão corcunda”, isto é, da teologia, mas não de qualquer uma, mas, sim, da teologia política oferecida pelo pensamento de Benjamin. O próprio Löwy não deixa de destacar o fato de o

²²⁷ LÖWY, Michael. *Aviso de Incêndio: uma leitura das teses ‘Sobre o conceito de história’*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2005, p. 42-3.

²²⁸ ADORNO, Theodor. *Nachwort zur Berliner Kindheit um Neuzehnhundert*. In: ADORNO, Theodor. *Über Walter Benjamin*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970, p. 31. Doravante, abreviado como ÜB.

anão ser uma figura típica da literatura romântica, sendo que esse dado, em se tratando de Benjamin, não pode ser subestimado²²⁹.

Mas por que, afinal, o boneco “à moda turca” representaria o materialismo histórico? Ou melhor: por que o materialismo histórico é representado por um “turco”? Salvo engano, nenhum intérprete soube explicar isso sem apelar, necessariamente, ao conto do Poe. Exceto Agamben e Franz Hinkelammert. Eles oferecem uma engenhosa interpretação para isso, conquanto um tanto amaneirada, especialmente no que tange à centralidade que eles dão a Paulo de Tarso. Para Agamben, Paulo é o próprio anão corcunda, uma vez que este tinha um “espinho na carne”, sendo assim literalmente corcunda, conforme declarou em uma das suas epístolas²³⁰ (Cor. II, 12: 7 - 9). Destarte, segundo Hinkelammert, Paulo não era apenas o anão corcunda da alegoria de Benjamin, mas ainda o jogador de xadrez, tendo em vista que ele nasceu em Tarso, no sul da Turquia, e, por isso, vestia-se à moda turca²³¹. Todavia, Hinkelammert extrapola o razoável, ao afirmar que o anão e o jogador de xadrez são a mesma pessoa ou, melhor dizendo, o mesmo “teólogo”, o que não deixa também de ressoar uma equiparação insólita.

De qualquer maneira, é preciso deter-se, por um momento, no significado do termo “teologia”. No contexto do pensamento de Benjamin, tem de ser insistir em um ponto que é absolutamente crucial: em Benjamin, teologia não é a mesma coisa que religião ou que credo religioso. Ainda que as tentativas de “conciliar” a posição materialista com a religiosa sejam interessantes, parece que elas repousam em uma má compreensão do que o autor entende por teologia. Embora seja totalmente discutível, para não dizer absurdo, atribuir um estatuto de “cientificidade” à teologia, tendo em vista que, a rigor, a teologia lida com algo que transcende os próprios limites da razão, parece que, na teologia, encontra-se um elemento fundamental, refratário aos dogmas da práxis religiosa: o da reflexão. Em sua obra, reflete-se uma concepção de teologia que é marcada por elementos “racionalizados”, algo que não se encontra facilmente no vulgo religioso. Nesse ponto, Adorno “suspende o juízo”, apenas deixando entrever que Benjamin pode ter permanecido, assim como o “jovem Scholem”, em uma “tradição neoplatônica, antinômica e messiânica” (Pri, 231). Porém Adorno nos dá certeza da influência da cabala como o “método filosófico” de Benjamin por excelência, uma vez que, nela, a linguagem é antes a cristalização do “nome” do que portadora de significado e expressão: “[Benjamin] [...] orientou o seu conceito de texto sagrado segundo a cabala. Para ele, a filosofia consistia essencialmente em comentário e crítica” (Pri, 229). Tal afirmação é acompanhada de uma importante ressalva sobre a forma de escrever de Benjamin: “A sua ensaística consiste na abordagem de textos profanos como se fossem sagrados” (Pri, 230).

²²⁹ O exemplo que Löwy dá é amplamente conhecido: o Quasímodo de Notre-Dame de Hugo.

²³⁰ AGAMBEN, Giorgio. *El tiempo que resta*. Comentario a la Carta a los Romanos. Madrid: Editorial Trotta, 2006.

²³¹ HINKELAMMERT, Franz. *A maldição que pesa sobre a lei: as raízes do pensamento crítico em Paulo de Tarso*. São Paulo: Paulus, 2012, p. 7. Apesar disso, a obra consiste em uma grande tentativa de atualizar a teologia política paulina em tempos tão difíceis para uma teologia política crítica.

Destarte, se a “profanidade sagrada”, atribuída a Benjamin por Adorno, for entendida como uma imersão crítica na imanência, e se essa imersão for entendida como uma crítica à violência mítica em nome de justiça social, então, pode dizer-se que a escrita benjaminiana seculariza a ideia de sagrado em direção ao iluminismo, de tal modo que transforma os próprios preceitos iluministas de igualdade, fraternidade e liberdade em verdades sagradas, em metas invioláveis.

No *Manuscrito 472*, publicado postumamente, Benjamin dá outra pista sobre a função que a teologia exerce na sua filosofia: “O meu pensamento está para a teologia como o mata-borrão para a tinta. Está totalmente embebido dela. Mas se o mata-borrão mandasse não restaria nada daquilo que é escrito” (AH, 181). A curiosa analogia que Benjamin usa para explicar a afinidade existente entre a sua filosofia e a teologia servirá, aqui, de chave heurística para a compreensão do messianismo benjaminiano.

Analisando mais de perto esse trecho, nota-se que Benjamin afirma, na primeira frase, que o mata-borrão seria a sua própria filosofia e a tinta simbolizaria a teologia. Logo em seguida, o filósofo assevera que o seu pensamento está completamente “embebido” pela teologia, no sentido de receber forte influência dela. Para entendê-lo, portanto, é necessário ter em mente essa dimensão teológica. Em terceiro lugar, o autor diz que tal relação precisa ser vista de maneira dialética ou não harmoniosa (na frase, “se o mata-borrão mandasse não restaria nada daquilo que é escrito”). Desse modo, poder-se-ia especular como hipótese de trabalho que o pensamento benjaminiano absorveu de tal modo os ensinamentos teológicos que tornou inútil a leitura dos textos sagrados²³². O que sobra em seu pensamento é o profano, mas com manchas e borrões do sagrado.

Isso pode até não dizer muita coisa sobre a predileção da teologia no pensamento de Benjamin, porém oferece uma boa visão geral sobre o aspecto “iluminista” de seu projeto. Adorno e Habermas têm concordância acerca dos perigos subjacentes às interpretações “irracionalistas” da obra de Benjamin, motivo por que ambos enfatizaram o papel dialético da sua crítica à modernidade, contra leituras que tendem a afirmar apenas positivamente a denúncia benjaminiana da invasão do arcaico em pleno seio da sociedade capitalista moderna, sobretudo a que vai do século XIX até o começo do século XX. Pelo contrário, Adorno realmente endossava essa leitura benjaminiana da persistência do arcaico na modernidade, enxergando dialeticamente o par conceitual “antigo” e “moderno”: “Ocorreu-me”, escreveu Adorno em uma carta a Benjamin, “que, assim como o moderno é o mais antigo, o arcaico também é uma função do novo” (C, 94).

A confusão “irracionalista” nada mais é do que a supervalorização da crítica de Benjamin ao progresso. Esta crítica é apresentada alegoricamente pela figura do *Angelus Novus*, que surge na Tese IX. Trata-se de um quadro de Paul Klee, que retrata um anjo com “os olhos esbugalhados, a boca escancarada e as asas abertas”. Para Benjamin, tal obra representa perfeitamente a imagem da história porque as cadeias de acontecimentos aparecem sob o signo de uma catástrofe sem fim, que é o

²³² Cf. GAGNEBIN, Jeanne M. *Teologia e messianismo no pensamento de W. Benjamin*. Estudos Avançados, 13: 37 (1999), p. 198.

contínuo da história. Há também a presença de um vendaval fortíssimo, impedindo que o anjo feche as suas asas. Tal vendaval é interpretado pelo filósofo como sendo nada menos que o progresso, que, apesar de se originar do paraíso, acaba por arrastar a humanidade para o inferno, posto que “a catástrofe é o progresso, o progresso é a catástrofe” (AH, 190). Portanto, *le prix du progrès* é extremamente caro.

No tocante a esse aspecto, Habermas interpreta as teses que compõem *Sobre o conceito de história*, que somam dezoito, a partir da categoria de “consciência do tempo” [*Zeitbewusstsein*]. Nesse contexto, Habermas defende a tese de que, apesar de criticar a ideologia moderna do progresso, Benjamin não está interessado em deixar para trás todas as pequenas conquistas da modernidade, no máximo rejeitar uma ideia de novo que não seja transitória²³³.

Mas, afinal, qual seria então a verdadeira imagem do passado? Como pensar na história sem cair em uma visão evolucionista, ideológica (burguesa) ou funcionalista? Benjamin tenta responder a essa questão nas Teses II e V. Na Tese V, o autor afirma que é irrecuperável toda a imagem do passado que ameaça desaparecer com todo o presente que não se reconheceu como presente intencionado em tal imagem: “O passado só pode ser apreendido como imagem irrecuperável e subitamente iluminada no momento de seu reconhecimento” (AH, 11). Gagnebin interpreta esta passagem comparando Benjamin com Proust, pois se encontra, em ambos, a mesma preocupação de salvar o passado no presente graças à percepção de uma semelhança que os transforma: transforma o passado porque esse assume uma forma nova que poderia ter desaparecido no esquecimento; transforma o presente, pois este torna possível a realização da promessa anterior²³⁴. Por sua vez, na Tese II, Benjamin associa a ideia de “redenção” [*Erlösung*] à felicidade. Porém a felicidade precisa ser pensada a partir do “sopro” e do “eco” dos oprimidos “que vieram antes de nós”, já que “o passado traz consigo um índice secreto que o remete para a redenção” (AH, 10). A felicidade, portanto, não pode ser vista como uma vida boa que se constrói vazia, sem a memória histórica.

Como Benjamin enfatiza na Tese III, isto deve ser até mesmo uma questão da própria condição de possibilidade de citar o passado no presente sem culpa, tendo em vista que só para a humanidade redimida o passado se tornará citável em cada um dos seus momentos. Por isso, anos antes, em um fragmento de 1921, Benjamin afirma algo norteador a esse respeito: “A ordem do profano tem de se orientar pela ideia da felicidade. A relação dessa ordem com o messiânico é um dos axiomas essenciais da filosofia da história” (AH, 23).

Tal concepção quase “eudaimônica” do passado se conecta diretamente com a Tese VII, na qual aparecerá explicitamente o conceito de empatia para com os vencidos como uma maneira de inverter o clássico método histórico de empatia para com os vencedores. Benjamin apresenta como

²³³ “Onde o progresso coagula tornando-se norma histórica, é eliminada da relação do presente com o futuro a qualidade do novo, a ênfase no começo imprevisível. Nesse sentido, para Benjamin o historicismo é meramente um equivalente funcional da filosofia da história”. HABERMAS, Jürgen. *O Discurso filosófico da modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 20.

²³⁴ Cf. “Introdução”. BENJAMIN, Walter. *Magia, Técnica, Arte e Política*. São Paulo: Brasiliense, 2012, p. 16.

missão fundamental do materialista histórico a de “escovar a história a contrapelo”; uma vez que o patrimônio cultural é construído a partir do sacrifício coletivo de uma massa anônima, nada mais justo do que expiar a sua memória. Por via de regra, as grandes obras da literatura e do cinema, contrariamente à indústria cultural, têm o mérito de mostrar a perspectiva daquelas personagens que são excluídas da “história dos vencedores”, isto é, da história contada do ponto de vista do historicismo. Mas isso não basta por de si. É preciso reconhecer que até mesmo a chamada “alta cultura” tem um débito impagável com os “perdedores” de sempre, a classe trabalhadora. É por esse motivo que o autor afirma que não há documento de cultura que não seja também documento de barbárie. O materialista histórico precisa ter ciência disto: até mesmo aquilo que ele faz, paradoxalmente, participa da barbárie que ele combate, já que pressupõe o trabalho acumulado de outros tantos que não poderão viver o suficiente para fluir da cultura produzida em sua época.

Assim sendo, compreende-se pela concepção messiânica de justiça de rubrica benjaminiana justamente uma ideia presente na Tese XII, na qual Benjamin afirma que o sujeito do saber histórico não pode ser outro que não a própria classe lutadora e oprimida. O “sujeito messiânico” é ela. A sua missão é fazer cumprir a função messiânica, isto é, a de libertação das gerações de vencidos. Todavia, não só isso: a sua missão é levar em consideração também o ideal dos descentes livres. É por essa razão que Benjamin acredita que o sujeito da história seja justamente os oprimidos, não a humanidade de forma abstrata e genérica. Não se trata, portanto, da defesa de uma humanidade idealista, de um ser genérico, e sim de uma humanidade localizável no tempo e no espaço, as classes e os povos oprimidos por alguma forma de poder mítico e violência secular, tudo isso em busca da meta de transformar a terra em um verdadeiro paraíso para todos.

Ideia análoga também aparece de forma nítida nas Teses XVII e XIV de *Sobre o conceito de História*, que se reproduzirá na íntegra, tendo em vista a sua importância para a compreensão da concepção de “tempo messiânico” de Benjamin:

“XIII) A teoria socialdemocrata, e ainda mais a sua prática, foi determinada por um conceito de progresso que não levou em conta a realidade, mas partiu de uma pretensão dogmática. O progresso, tal como imaginavam as cabeças dos socialdemocratas, era, por um lado, um progresso da própria humanidade (e não apenas das suas capacidades e conhecimento). Em segundo lugar, era um progresso que nunca estaria concluído (correspondendo a uma perfectibilidade infinita da humanidade). E era visto, em terceiro lugar, como essencialmente imparável (com um percurso autônomo de forma contínua ou espiralada). Qualquer desses atributos é controverso, e a nossa crítica poderia começar por qualquer um deles. Mas, quando as posições se extremam, a crítica tem de recuar até a raiz desses atributos e fixar-se num ponto que é comum a todos. A ideia de um progresso de gênero humano na história não se pode separar da ideia da sua progressão ao longo de um tempo homogêneo e vazio. A crítica da ideia dessa progressão tem de ser à base da crítica da própria ideia de progresso.

“XIV) A história é objeto de uma construção cujo lugar é constituído não por um tempo vazio e homogêneo, mas por um tempo preenchido pelo Agora [*Jetztzeit*]. Assim, para Robespierre, a Roma antiga era um passado carregado de Agora, que ele arrancou do contínuo da história. E a Revolução Francesa foi entendida como uma Roma que regressa. Ele citava a velha tal como a moda cita um traje antigo. A moda fareja o atual onde quer que se mova na selva do outrora. Ela é o salto de tigre

para o passado. Acontece que ele se dá numa arena onde quem comanda é a classe dominante. O mesmo salto, mas sob o livre céu da história, é o salto dialético com que Marx definiu a revolução” (ÜBG, 698-9; AH, 17-8).

“Jetztzeit” é um conceito de difícil tradução. Os estudiosos de Benjamin divergem sobre o modo como se pode expressar com fidelidade esse termo alemão. Por exemplo, Sergio Rouanet traduz “Jetztzeit” como “agoras”²³⁵. Em contrapartida, João Barrento opta por usar apenas “Agora” (AH, 18). Por sua vez, tanto Jeanne-Marie Gagnebin²³⁶ quanto Agamben²³⁷ traduzem a expressão como “tempo de agora”. É claro que, apesar de o significante variar nas diversas traduções, o significado permanece o mesmo: trata-se de um tempo que não é “vazio e homogêneo”, ou seja, nem cronológico nem linear, um tempo que abarcaria a dimensão histórica e ética do messianismo, por levar em consideração a dor e o sofrimento dos oprimidos ao longo da marcha civilizatória, façanha negligenciada pela concepção clássica de tempo.

Perceba-se que, em sua própria formulação, o conceito de “Jetztzeit”, que bem poderia ser traduzido como “tempo messiânico de agora” para o bem mor de seu significado, carrega uma aporia inevitável: na tentativa de predicá-lo, corre-se o risco de se usar a mesma linguagem desgastada que pressupõe uma noção linear e cronológica de tempo. A “Jetztzeit” não se refere, pois, a uma tentativa de dividir o incessante movimento do tempo por meio de instantes ou de asfixiar o tempo no conceito. De acordo com Löwy, a “Jetztzeit” difere da noção comum de tempo por ser “esse instante autêntico que interrompe o *continuum* da história”²³⁸. Na realidade, a revolução marxiana, segundo a alegoria de Benjamin, seria um salto dialético que o “tigre materialista” dá na arena das classes dominantes, salto marcado pela instauração do “tempo de agora” messiânico. Na Tese XVIII, Benjamin escreve que a “Jetztzeit”, como modelo do tempo messiânico, concentra em si mesmo, em uma abreviatura extrema, a história da humanidade no contexto cosmológico do universo inteiro (AH, 20).

Por isso mesmo que Adorno, em um texto de 1950, embora sobre a obra benjaminiana *Infância Berlinense*, irá chamar a atenção para o fato de que Benjamin pertence a uma tradição de pensamento centrada na ideia do “mais recente como parábola do mais antigo” [*Jüngste als Gleichnis eines Ältesten*] (ÜB, 30). Tal observação talvez ajude a entender que aquilo que une a filosofia do “jovem” Benjamin com o seu período materialista é justamente uma filosofia da história orientada teologicamente. Nela, portanto, Benjamin enxergaria os acontecimentos do presente como tendo uma relação direta com o passado mais primevo, incluindo as possibilidades concretas, profetizadas pela bíblia, tanto da redenção quanto do tempo messiânico. E Bernd Witte não deixa de notar que a figura do profeta, originária da tradição judaica, retorna metamorfoseada em Benjamin, uma vez que o materialista histórico à moda de Benjamin seria uma espécie profeta contemporâneo:

²³⁵ BENJAMIN, Walter. *Magia, Técnica, Arte e Política*. São Paulo: Brasiliense, 2012, p. 222.

²³⁶ BENJAMIN, Walter. *Magia, Técnica, Arte e Política*. São Paulo: Brasiliense, 2012, p. 8.

²³⁷ AGAMBEN, Giorgio. *El tiempo que resta*. Comentario a la Carta a los Romanos. Madrid: Editorial Trotta, 2006, p. 140.

²³⁸ Cf. LÖWY, Michael. *Walter Benjamin: aviso de incendio: una lectura de las tesis ‘Sobre el concepto de historia’*. Trad. Horacio Pons. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2002, p. 12.

Da mesma forma como os profetas, a partir do duplo malogro da catástrofe política, extraíram com mais força a certeza de que a profecia aconteceria na história da salvação, Benjamin também fracassa como ser mundano apenas para ser assim imbuído mais profundamente da esperança da salvação do seu mundo, que era então o mundo da Europa²³⁹.

Se for verdade, como afirmou uma vez Michael Walzer, que os profetas veterotestamentários foram os primeiros teóricos sociais²⁴⁰, então a principal tarefa da teoria crítica reside em prestar uma missão humanitária (ingrata). Que tarefa é esta? Recordar, o tempo todo, às gerações presentes, que o princípio da “desesperança” na humanidade está a serviço de outra forma de esperança, que é muito mais poderosa, a saber, a esperança na catástrofe escatológica, a única que seria capaz de salvar o mundo em um piscar de olhos.

2. 2. 3. Um herdeiro tardio de Benjamin

Em sua interpretação do pensamento de Walter Benjamin, presente no ensaio intitulado *Kommunikative Erhellung der Vergangenheit (Exploração Comunicativa do Passado)*, Axel Honneth afirma que a filosofia política benjaminiana não provocou nenhum efeito perceptível na atualidade²⁴¹. Ainda que Honneth tenha parcialmente razão, tendo em vista que nos círculos acadêmicos filosófico-políticos Benjamin é, frequentemente, ignorado ou, então, apropriado de modo “eufórico”, existe um equívoco fundamental nessa acepção. Não se deve esquecer que a pioneira insistência benjaminiana de colocar a teologia no coração do político antecipou os movimentos revolucionários de inspiração teológica que iriam surgir tempos depois da sua morte, tais como o ghandismo (responsável diretamente pela independência da Índia em 1947) e a teologia da libertação (que exerceu forte influência no cenário acadêmico mundial, na segunda metade do século XX). Nesse sentido, Benjamin foi mais atual do que muitos filósofos atuais que abriram mão de uma discussão política com a teologia.

Antes de terminar esta seção, dever-se-ia discutir uma citação essencial no que tange ao entendimento da atualidade de Benjamin para uma abordagem não ortodoxa do materialismo:

Pela recusa intransigente da aparência de reconciliação [*Versöhnung*], a arte mantém a utopia no seio do irreconciliado, consciência autêntica de uma época, em que a possibilidade real da utopia – o fato de a terra, segundo o estado das forças produtivas [*Stand der Produktivkräfte*], poder ser aqui e agora o paraíso [*jetzt, hier, unmittelbar das Paradies sein könnte*] – se conjuga num ponto extremo com a possibilidade da catástrofe total [*totalen Katastrophe*]. Na imagem da utopia – não cópia, mas cifra do seu potencial – reaparece o traço mágico [*der magische Zug*] da mais remota pré-história da arte [*Vorzeit von Kunst*] sob o sortilégio integral; como se ela, por meio da sua imagem, quisesse conjurar a catástrofe. O tabu acerca do telos histórico é a única legitimação daquilo pelo que o Novo se compromete no plano político e prático, do seu aparecimento como fim em si.

²³⁹ WITTE, Bernd. *Walter Benjamin: uma biografia*. Trad. Romero Freitas. Belo Horizonte: Autêntica, 2017, p. 142.

²⁴⁰ WALZER, Michael. *Exodus und Revolution*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch, 1995.

²⁴¹ Cf. HONNETH, Axel. *Kommunikative Erhellung der Vergangenheit*, In: Idem. *Die zerrissene Welt des Sozialen: sozialphilosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999.

Essas palavras constituem a síntese mais completa da teoria materialista-messiânica de Benjamin. É dito que, dentro da obra de arte autêntica, não se mantém o caráter irreconciliado entre a natureza e a sociedade típico da sociedade capitalista, mas, pelo contrário, constitui-se a prefiguração dessa reconciliação. No entanto, de modo dialético, o avanço no interior da técnica artística acompanha o avanço exterior das forças produtivas. Quer dizer, a arte resgata o conteúdo de verdade dos elementos extra-artísticos – nesse caso específico, a importância de viver em sociedade (o lado positivo da integração social) e a melhora nas condições de vida propiciada pelos avanços tecnológico-científicos (o lado positivo do progresso das forças produtivas). A utopia que a arte suscita deve servir de paradigma para toda a sociedade, tendo em vista que ela representa um estado de libertação efetiva, não parcial, nem catastrófico, como é o caso da emancipação propiciada pelo progresso das forças de produção. Se o interior de uma obra de arte for capaz de determinar o exterior, então se estaria próximo de uma verdadeira emancipação, no sentido político e prático do termo, que seria a própria “transformação da terra em paraíso”, ou seja, a tão sonhada redenção enquanto desmitologização.

Poder-se ia, todavia, perguntar: em que obra de Benjamin se encontra tal passagem? Para falar a verdade, em nenhuma obra, porque essa citação não é de Benjamin, e sim de Adorno (ÄT, 55; TE, 58) e está presente na sua última obra, *Teoria Estética* (1968), escrita mais de um quarto de século depois de *Sobre o Conceito de História*, algo que demonstra, portanto, a sua fidelidade à concepção messiânica de justiça de seu eterno amigo Benjamin.

2. 2. AS DUAS FACES DA UTOPIA: ERNST BLOCH²⁴²

Deus limpará de seus olhos toda a lágrima; e não
haverá mais morte, nem pranto, nem clamor, nem dor;
porque já as primeiras coisas são passadas.

(*Bíblia Sagrada*. Apocalipse 21: 4.).

Há de ecoar: ‘Morte à ordem antiga!’
oiço apenas trautear uma cantiga.
Gelou-se o coração no nosso agir.
De cornos tornos, o novo dia começa a surgir²⁴³.

Paul Zech.

Tudo poderia desaparecer, mas a morada da
humanidade deve permanecer plena e iluminada para
que um dia, quando descansar do lado de fora do ocaso,

²⁴² Boa parte das reflexões que constam aqui é fruto de um trabalho anterior, também referente ao pensamento de Bloch. Cf. SANTOS, Jéverton. “Notas sobre messianismo e expressionismo no Espírito da Utopia”. In: SOUZA, Ricardo Timm; RODRIGUES, Ubiratane de Moraes. (Orgs.). Ernst Bloch: utopias concretas e suas interfaces. Porto Alegre: Editora Fi, 2016, v. 2 [recurso eletrônico], p. 307-330. Disponível em: <http://media.wix.com/ugd/48d206_7bb3742dbbb34e1fb976c5657cae8b18.pdf>.

²⁴³ BARRENTO, João (compilador). *Expressionismo alemão*: antologia poética. Seleção, tradução e notas de João Barrento. Lisboa: Ática, 1980, p. 67.

Deus possa nos socorrer e dentro da morada possa
habitar²⁴⁴.

Ernst Bloch.

Em um livro-homenagem a Ernst Bloch, organizado por Siegfried Unseld, e publicado em 1965, Adorno se recorda da época em que teve contato pela primeira vez com o livro *Geist der Utopie*. O ano era de 1921, quatro anos depois de sua primeira edição. Adorno conta que aquilo com o qual mais se surpreendeu na obra do jovem Bloch não foi só a proximidade estética de várias posições de *Geist der Utopie* com a *Theorie des Romans* de Lukács – e que permanecem em *Prinzip Hoffnung*, como a figura quixotesca do “herói cômico” –, senão também a própria capa do livro. O tomo de *Espírito da Utopia*, com o qual o jovem Adorno se deparou, quebraria com a ideia de que não se deve julgar um livro apenas pela capa:

O *Espírito da Utopia* parecia como se tivesse sido escrito pela própria mão de Nostradamus. Também o nome de Bloch tinha essa aura. Sombrio como um portão, abafado como uma trombeta, ele despertou uma expectativa [*Erwartung*] de algo gigantesco [*Ungeheuren*], que prontamente me fez suspeitar da filosofia, que eu havia conhecido durante os meus estudos, como insonsa e aquém [*unterhalb*] do seu próprio conceito. Quando cruzei com Bloch, sete anos depois, encontrei, nele, o mesmo tom de voz. Também me chamou atenção na juventude [*früh*], além de sua promessa herética [*ketzerischen Verheißung*], os comentários desrespeitosos de Bloch sobre Karl Jaspers, o mais importante psicólogo da visão de mundo [*Psychologen der Weltanschauungen*] daquela época (GS, Bd. 11, S. 5042-3).

Essas palavras dão uma noção da importância que Ernst Bloch teve no processo de formação cultural de Adorno. Desde já, elas apontam para os dois aspectos centrais que Adorno absorveu da filosofia de Bloch: o expressionista, representado pela forma subjetiva marcante com que Adorno narra o episódio do livro, e o utópico – pois Bloch é uma espécie de “alquimista” que sempre consegue apresentar novos horizontes a partir de objetos aparentemente inferiores.

Seja como for, o expressionismo continua a ser alvo de indagações e questionamentos radicais, estando sujeito até hoje a confusões, reducionismos e dissensos, tanto entre os historiadores da arte e da literatura quanto entre estetas e filósofos da arte, que oscilam na tentativa de classificar e dar uma unidade concreta a este acontecimento artístico, por causa do seu caráter “polifacetado e contraditório”²⁴⁵, mesmo tendo passado mais de cem anos desde o seu advento, algo que não acontece com a mesma intensidade com outros movimentos artísticos, como o impressionismo, o cubismo e o futurismo. Ainda que pareça exagero, poder-se-ia falar, inclusive, em marginalização do expressionismo dentro da história da literatura, visto que, comparado ao simbolismo e ao realismo, o

²⁴⁴ “Alles könnte vergehen, aber das Haus der Menschheit muss vollzählig erhalten bleiben und erleuchtet stehen, damit dereinst, wenn draußen der Untergang rast, Gott darin wohnen und uns helfen kann”. BLOCH, Ernst. *Geist der Utopie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1971, p. 429.

²⁴⁵ A expressão, com caráter de síntese, é de Arno Münster. In: MÜNSTER, Arno. *Utopia, messianismo e apocalipse nas primeiras obras de Ernst Bloch*. Trad. Flávio Siebeneichler. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1997, 165-7, e *passim*.

expressionismo é considerado como um fenômeno literário secundário²⁴⁶. Para que se possa ter uma ideia da dimensão desse desentendimento, basta confrontar a visão de dois pensadores que foram amigos de Ernst Bloch e que dispensam maiores apresentações em virtude de suas credenciais estéticas: refere-se a Theodor Adorno e Georg Lukács.

De um lado, tem-se a visão de Adorno, ou melhor, do “jovem” Adorno, que, apesar de fazer críticas aos excessos subjetivistas do expressionismo e apontar para uma tendência nele de fazer uma caricatura em relação à verdade do mundo, salienta as qualidades deste movimento em um texto chamado *Expressionismo e Veracidade Artística* (1920), sobretudo, ao dizer que o expressionismo é uma “declaração de guerra” [*erklärter Kampf*], que provoca uma verdadeira crise na própria ideia de arte²⁴⁷. Por outro lado, em *Grandeza e Decadência do Expressionismo* (1934), encontra-se a posição um tanto refratária de Lukács em relação à falta de uma perspectiva de totalidade no expressionismo, o que faz com que o filósofo húngaro recrimine o expressionismo não só por ser um movimento pequeno-burguês, de conceitos abstratos e românticos como “boêmio”, “fuga”, “partida” e “revolta subjetiva”, mas também por causa de uma suposta convergência, mesmo que involuntária, com a visão de mundo defendida pelo fascismo²⁴⁸.

Desde o seu marco inicial, ocorrido em 1905, através da fundação do grupo “Die Brücke” (A Ponte), formado por quatro estudantes de arquitetura (Erich Heckel, Ernst Kirchner, Fritz Bleyl e Karl Schmidt-Rottluff), na cidade alemã de Dresden, o expressionismo se afirmou como um movimento artístico intimamente ligado às artes plásticas em geral e, em particular, à cultura alemã, nascendo de uma atitude artística ambígua em relação ao passado e incerta acerca do futuro²⁴⁹. Se, de um lado, o expressionismo quer transmitir uma forte ideia de ruptura, que partindo da crise de sentido e de valores do ocidente, do declínio da sociedade burguesa e de uma dose de descontentamento em relação à concepção de arte como mimesis ou representação, típica do *fin de siècle*, por outro lado, ele pretende guardar e preservar alguns motivos do passado, inspirando-se em cânones da modernidade crítica, da tradição estética com acentos niilistas, que vem do romantismo de Friedrich Schlegel e Novalis, da filosofia dionisíaca de Nietzsche, da ideia de obra total de Wagner, do misticismo cristão de Dostoiévski, passando por aqueles vanguardistas da pintura e da literatura precursores do expressionismo. Nesse último caso, refere-se principalmente ao literário e pintor sueco Johan August

²⁴⁶ Cf. PALMIER, J. M. *L'expressionisme allemand*. Paris: Klincksieck, 1978. Esse trabalho é paradigmático não só por apontar aspectos que até então haviam sido ignorados por teóricos da literatura e da arte, mas também por ser um dos primeiros a incluírem o jovem Bloch no rol de pensador expressionista.

²⁴⁷ “Expressionismus und künstlerische Wahrhaftigkeit: Zur Kritik neuer Dichtung” In: (GS, B. 11, S. 5095-8).

²⁴⁸ LUKÁCS, Georg. “Grosse und Verfall des Expressionismus”. In: RADDATZ, Fritz (Editor). *Marxismus und Literatur*. Vol. 2. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1969. Para uma discussão mais detalhada sobre a querela Lukács e Bloch, conferir, especialmente, “Projeções Utópicas: em homenagem a Ernst Bloch”. In: BRONNER, Stephen Eric. *Da Teoria Crítica e seus Teóricos*. Trad. Tomás Bueno e Cristina Meneguelo. Campinas: Papirus, 1997, pp. 79-92. E também o indispensável capítulo “Ernst Bloch e o expressionismo”. In: ALBORNOZ, Susana. *O Enigma da Esperança: Ernst Bloch e as margens da história do espírito*. Petrópolis: Vozes, 1998, pp. 35-50.

²⁴⁹ MATTOS, Claudia Valladão. “Histórico do Expressionismo”. In: GUINSBURG, Jacó (org). *O Expressionismo*. São Paulo: Perspectiva, 2002, pp. 41-64.

Strindberg – a quem Kafka sempre se referia, em seus *Diários*, com tom de veneração²⁵⁰ – e aos pintores Hans Von Marées e Edvard Munch –, sendo este último o autor de um dos quadros mais conhecidos da história da pintura, *O Grito* (1893), precursor daquele que seria o elemento ímpar do expressionismo, a saber, o da angústia.

Desse modo, ainda que a primeira geração de artistas do expressionismo (1905-1914) tivesse sofrido influência direta da literatura²⁵¹ e da filosofia²⁵², sua área de concentração era mesmo a pintura em particular e as artes plásticas em geral, representadas pelas figuras maiores de Franz Marc, Theodor Däubler, Chagall e Kandinsky, nomes que, aliás, vão aparecer em diversos momentos na própria obra *Espírito da Utopia*²⁵³. Sem contar, obviamente, os nomes maiores de Schönberg e Paul Klee, que ocuparam um lugar central nas reflexões de Adorno e Benjamin, respectivamente. Do ponto de vista literário, o expressionismo demorou a tomar uma forma, tendo isso ocorrido somente em 1909, com a invenção, um tanto improvisada, do grupo *Neue Klub*, que se reunia no *Neopathetisches Cabaret* para debater e difundir as ideias expressionistas, e também com a criação da revista *Der Sturm*, editada por Herwarth Walden, na qual se oferecia um espaço privilegiado no período pré-guerra para difusão comunicativa e para a própria autocompreensão do *pathos* expressionista pelos artistas envolvidos²⁵⁴.

Na sua origem, o expressionismo designava antes um comportamento artístico do que uma escola estética propriamente dita. Claro, há de se questionar se ainda hoje é válido chamar o expressionismo de “Escola”. Isso porque uma das características mais latentes do movimento expressionista foi sua propensão ao anarquismo: nada mais refratário, para estes artistas, do que a confiança e a seriedade oriundas de instituições como a academia e a opinião pública. Além do mais, o termo expressionismo foi utilizado pela primeira vez por Paul Cassirer e servia antes como uma descrição de qualidades expressivas de pinturas do que um “ismo” estético consolidado²⁵⁵, embora a primeira fase do movimento seja a mais conhecida, em virtude de seu caráter de *novum*, o que faz com que alguns teóricos mais recentes, como Robert Cardinal, cheguem a designar o expressionismo antes como a expressão do espírito de uma época do que um movimento artístico particular²⁵⁶.

Se, de um lado, não se pode ter tanta certeza assim se o expressionismo foi um movimento artístico totalmente consciente de seu papel estético de quebra de paradigmas artísticos, por outro lado,

²⁵⁰ “Nichts, dumpfer, leicht schmerzender Kopf. Nachmittag Choteksche Anlagen, Strindberg gelesen, der mich nährt”(5. Mai. 1915). In: KAFKA, Franz. *Tagebücher*. Disponível em < <http://gutenberg.spiegel.de/buch/-162/8>>.

²⁵¹ FLEISCHER, Marion. “O Expressionismo e a Dissolução de Valores Tradicionais”. In: GUINSBURG, Jacó (org). *O Expressionismo*. São Paulo: Perspectiva, 2002, pp. 65-82.

²⁵² SOUZA, Ricardo Timm. “Filosofia e Expressionismo”. In: GUINSBURG, Jacó (org). *O Expressionismo*. São Paulo: Perspectiva, 2002, pp. 83-102.

²⁵³ BLOCH, Ernst. *Geist der Utopie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1971, p. 42 e passim.

²⁵⁴ MATTOS, Claudia Valladão. “Histórico do Expressionismo”. In: GUINSBURG, Jacó (org). *O Expressionismo*. São Paulo: Perspectiva, 2002, pp. 41-64.

²⁵⁵ MATTOS, Claudia Valladão. “Histórico do Expressionismo”. In: GUINSBURG, Jacó (org). *O Expressionismo*. São Paulo: Perspectiva, 2002, pp. 41-64.

²⁵⁶ Tal tese requer, no entanto, certa cautela, tendo em vista a diversidade de obras que estão em jogo sob essa alcunha, as quais necessitariam ser comparadas e devidamente analisadas antes de qualquer reconciliação apressada com o espírito de seu tempo. Cf. CARDINAL, Robert. *Expressionism*. London: Paladin, 1984.

acredita-se que o acesso à concepção de mundo do expressionismo pode ser, de fato, formulado no plano conceitual, sem prejuízo do seu valor artístico. Em suas análises sobre o tema, Walter Sokel criou o termo “expressionismo messiânico”²⁵⁷, que se tornaria essencial para a compressão da *Weltanschauung* ou visão de mundo que floresceu junto à segunda geração expressionista (1919-1925), que começa a partir das ruínas e dos destroços deixadas pela Primeira Guerra Mundial. A maior preocupação expressionista neste período era antes uma urgente e irrevogável renovação social e política da humanidade do que apenas uma renovação estética e artística. Os horrores promovidos pela guerra haviam vacinado os artistas da segunda geração expressionista contra as patologias sociais, tinham alertado os artistas para os perigos de narrativas de progresso com fantasias de vitória, bem como os avisado sobre a falta de concreção e os excessos românticos da primeira geração. Trata-se de um verdadeiro “desencantamento” em relação à primeira geração expressionista, acompanhado de uma reação impetuosa contra a secularização, na tentativa de resgatar o elemento utópico do homem não secularizado – na formulação sintética de Hermann Friedmann e Otto Mann²⁵⁸.

Os motivos principais dessa fase passaram a ser dois: teológico e utópico; teológico, em virtude de um sentimento generalizado de solidariedade com o oprimido, de um clima que oscilava entre a redenção e o apocalipse; utópico porque se baseava no sonho de uma vida melhor, promessa maior do socialismo utópico e da revolução socialista na Rússia. Paradigmático a esse propósito é a pintura *Angelus Novus* (1920), de Paul Klee, a qual, na acurada análise de Walter Benjamin em *Sobre o conceito de história*, conjuga em si mesma a ambiguidade do progresso, que leva a humanidade, paradoxalmente, para dois caminhos opostos e sem volta: o paraíso e a catástrofe²⁵⁹.

Desse modo, o expressionismo messiânico se baseia na ideia de que a renovação interna da humanidade só se daria efetivamente por meio de uma revolta externa contra a injustiça e a exploração oriundos da má consciência burguesa, do capitalismo industrial e da sociedade totalmente esclarecida. Salvo algumas exceções, como a antipatia contra os judeus de Hugo Ball, faz-se mister salientar também o combate político dessa fase expressionista contra o racismo, o militarismo, o nacionalismo e o antissemitismo²⁶⁰. Tais preconceitos sociais, em parceria com as teses eugênicas do darwinismo social, já tinham atingido níveis institucionais e acadêmicos surpreendentes, principalmente o antissemitismo. Já nesse período, e se está aqui falando de mais ou menos uma década antes do

²⁵⁷ ANDERSON, Lisa Marie. *German Expressionism and the Messianism of a Generation*. Amsterdam: Editions Rodopi, 2011, p. 10.

²⁵⁸ Cf. MÜNSTER, Arno. *Utopia, messianismo e apocalipse nas primeiras obras de Ernst Bloch*. Trad. Flávio Siebeneichler. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1997.

²⁵⁹ Para uma singela discussão sobre o messianismo de Benjamin, pede-se licença para remeter a um trabalho de autoria própria: SANTOS, Jéverton. *Teologia Política e Utopia Social: apontamentos sobre a concepção messiânica de justiça de Walter Benjamin*. Cadernos do PET Filosofia, Vol. 6, n. 12, Jul-Dez, 2015, p. 45-67.

²⁶⁰ Até hoje, não deixa de assustar a maneira com que a ideologia do progresso industrial aderiu quase que anatomicamente à ideologia do anti-semitismo, tudo isso em meados do século XX: “*Gerade unter den mittleren und unteren Bevölkerungsschichten hatte die schnelle industrielle Entwicklung, der sie gleichfalls machtlos gegenüberstanden, großes Elend verursacht. Die Parole: , ‘die Juden sind unser Unglück’ war der Ausdruck, das Ventil dieser Erbitterung*”. In: ELBOGEN, Ismar; STERLING, Eleonore. *Die Geschichte der Juden in Deutschland*. Gütersloh: Fourier Verlag; Wiesbaden, 1982, p. 253.

Terceiro Reich, o antissemitismo passou a gerar danos simbólicos a memória e a identidade do povo judeu, mas não só deles. Outros grupos marginalizados, como os ciganos, também passaram a sofrer constantes discriminações, obviamente, só não comparáveis com as atrocidades cometidas na era nazista. Tais patologias sociais, duramente criticadas pela segunda geração do expressionismo, serviram de antessala para o futuro inferno dos campos de concentração²⁶¹.

É a partir dessa segunda fase do expressionismo, de caráter apocalíptica e messiânica, que nasce e se desenvolve toda a problemática que se pretende analisar doravante, envolvendo a figura mor de Ernst Bloch: de que forma se pode interpretar a influência do expressionismo no pensamento de Bloch? Tratar-se-ia apenas de uma influência externa ou, então, o próprio Bloch pode ser considerado um filósofo do expressionismo? Em caso de resposta positiva, o que significaria, afinal, “ser” um filósofo de um “movimento artístico”? Como definir um filosofema a partir de um estilo literário? Isso é possível? E em caso positivo, o que isso contribui para a discussão filosófica? Para quê discutir algo assim na filosofia? Isso seria uma forma de estetizar o trabalho do conceito?

Longe de pretender dar uma resposta final a todas essas questões, que inclusive estão longe de serem alvo de consenso entre os comentadores e estudiosos de Bloch, este trabalho adota, de modo bastante minimalista, a seguinte hipótese de trabalho: uma das maneiras mais eficazes de responder a este conjunto de questões é limitando o escopo de pesquisa, considerando que o estilo de escrita do Bloch se metamorfoseou ao longo da sua vida. A diferença entre a filosofia do jovem Bloch, representada paradigmaticamente pelas obras “*Geist der Utopie*” (1918/ 1923) e “*Thomas Münzer*” (1922), e a fase madura de seu pensamento, especialmente, pelos volumes colossais de “*Das Prinzip Hoffnung*” (1954/1959), precisa ser reconsiderada mais em termos estilísticos do que de conteúdo, tendo em vista que os principais motivos de seu pensamento, como o conceito de “sonho diurno”, de “utopia concreta”, de “otimismo militante” e de “questão inconstrutível”, já estão presentes na fase juvenil. Desse modo, o estilo expressionista da obra da juventude representa um momento diverso em relação à sua produção posterior, em virtude do acento apocalíptico e panfletário, traço típico da geração expressionista.

Portanto, a partir da leitura de *Espírito da Utopia*, uma possível resposta ao conjunto de questões mencionado anteriormente caminha em direção ao seguinte ponto: em vários momentos da história, a arte esteve na frente da filosofia na tarefa de compreender e criticar o seu tempo. Não se deterá, aqui, na “questão do tempo” e da “temporalidade”, apenas apontar-se-á que ela foi fundamental para a compreensão da quebra dos referenciais paradigmáticos que ocorre na virada de século XIX e começo do século XX, quebra da qual a própria questão existencial do “ser” se transforma em sintoma. O fato de a arte estar sempre a um passo à frente da filosofia na tarefa de apreender o “ser” do seu tempo está longe de desmerecer o trabalho do conceito. Isso não significa um ponto fraco para filosofia: antes “ser” antecipada pela arte do que propor uma ideia positiva de “ser”, que mistifica a

²⁶¹ NAZÁRIO, Luiz. Quadro Histórico. In: GUINSBURG, Jacó (org). *O Expressionismo*. São Paulo: Perspectiva, 2002, pp. 13-40.

realidade e nos separa ainda mais dela, provocando dor e sofrimento, medo e angústia. O movimento filosófico-literário que ocorre no interior do pensamento de Bloch deve ser visto antes como uma virtude do que um defeito, pois se trata de um prognóstico de época: reconciliar por meio da escrita a densidade e a feiura da dialética com a leveza e beleza estilísticas provindas da literatura, mesmo que intermitentemente, não é uma tarefa nada fácil, ainda mais para uma prosa tão difícil como a alemã. Assim sendo, para a linha de pensadores utópicos a que se filia Bloch, a própria escrita constitui uma prefiguração de como deveria ser a realidade efetiva. Sua linguagem é inseparável, pois, do ainda-não.

Isso acontece porque, diante dos destroços da realidade, a única forma de apreender o que há de verdadeiro nas manifestações reificadas do mundo seria uma escrita fragmentária, ensaística, que recolhe o essencial daquilo que é meramente transitório. Ademais, trata-se de mais uma tentativa, sempre atual e renovada, de chegar a uma instância do ser onde a linguagem científica fica muda e o sofrimento silencioso da natureza se torna falante, algo que o expressionismo conseguiu fazer ao dar ouvidos aos gritos de socorro de sua época.

Adorno foi o primeiro leitor de Bloch a ter o acuro e a sensibilidade de perceber a afinidade do autor de *Geist der Utopie* com o expressionismo. Em um pequeno texto de 1942, intitulado *Para Bloch*, Adorno afirma que a impossibilidade de Bloch de se adaptar aos protocolos da academia alemã era correlata a sua incapacidade de se adaptar à vida alienante nos Estados Unidos:

Bloch cometeu ainda outro pecado: o de saber escrever. Ele fugiu do filisteísmo que fazia, na Alemanha, a ratificação da rigidez doutrinária e da seriedade subordinada. Ernst levou tão a sério [ernst] a exigência da dialética, com a qual ensina a superar a alienação do sujeito e objeto, que desprezou o tom factual e profissional do acadêmico o qual perpetua a fria falta de relação para com o objeto. Ele foi o filósofo do expressionismo: nele se inscreve as palavras conhecimento e expressão. Isso não foi bem visto na América. Lá foi considerado como grilo: agora a formiga colhe o seu triunfo. Quem falou outrora apaixonadamente a própria língua não consegue papaguear a estrangeira. Ninguém mais o compreende²⁶².

As palavras acima ajudam a ter uma noção do elemento trágico que sempre marcou a biografia de Bloch. Afora, o próprio contexto histórico em que foi redigido o *Espírito da Utopia*: a Primeira Guerra Mundial. Alguns comentadores de Bloch, tais como Wolfdietrich Kowarzik²⁶³ e Arno Münster, chamaram a atenção para a afinidade de “*Geist der Utopie*”²⁶⁴ com o pensamento existencialista francês de autores como Sartre e Camus. Tal afinidade tem como ponto de contato uma triste coincidência histórica: ambos os pensamentos foram concebidos a partir do abalo causado pela guerra, ainda que, no caso da filosofia existencial francesa, seja mais agravante a influência da Segunda

²⁶² “Der banausie, von der sie in Deutschland die Bestätigung der Solidität und Zuverlässigkeit abhängig machten. Mit der Dialektik, die die Entfremdung von Subjekt und Objekt zu überwinden ehrt, hat er es so ernst genommen, daß er den sachlichen gelassenem Ton des Akademikers verschmähte, der die kalte Beziehungslosigkeit zum Objekt verewigt. Er ist der Philosoph des Expressionismus gewesen: ihm trägt das Wort Erkenntnis und Ausdruck in eins. Drüben schon war das nicht gern gesehen. Dort galt es als Grille: nun kassiert die Ameise ihren Triumph ein. Der die eigene Sprache leidenschaftlich sprach, kann die fremde nicht parlieren. Keiner versteht ihn mehr”. ADORNO, Theodor. *Für Ernst Bloch*. In: *Gesammelte Schriften*. Band 20-1. Frankfurt: Suhrkamp, 1986, p. 190-1.

²⁶³ SCHMIED-KOWARZIK, Wolfdietrich. “Ernst Bloch: busca de nós mesmos em direção ao utópico”. In: FLEISCHER, Margot (Org.). *Filósofos do Século XX*: uma introdução. Trad. Benno Dischinger. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2000, pp. 272-304.

²⁶⁴ Doravante, a tradução dos trechos e passagens dessa obra é autoria própria, a não ser quando manifesto o contrário.

Guerra Mundial. É preciso, no entanto, acentuar que a diferença fundamental entre o existencialismo francês e o protoexistencialismo de Bloch é o tom niilista daquele, algo que o “teólogo da revolução” – a expressão é de Adorno²⁶⁵ – jamais aceitaria, talvez graças ao seu otimismo militante. Daí, pois, a crença blochiana na possibilidade existencial do autoencontro, que seria uma forma de recomeçar a avançar em direção às grandes esperanças da humanidade, para além do reino da miséria, da morte e da necessidade, para além da loucura objetiva que se instalou no seio da sociedade capitalista. Tal tese é anunciada logo na parte inicial da obra [“*Absicht*” ou “*Propósito*”]:

Eu sou. Nós somos. Isso é o suficiente. Agora temos que começar. A vida foi dada em nossas mãos. Para si mesma, ela já ficou muito tempo vazia. Ela cambaleia sem sentido para lá e para cá, mas nós estamos em pé, e assim nós queremos tornar-nos seu punho e seus fins. O que agora foi provavelmente será esquecido em breve. Somente uma recordação vazia, cinzenta, ficará de pé no ar. Quem será defendido? Os preguiçosos, os deploráveis, os agiotas serão defendidos. O que era jovem devia cair, mas os deploráveis estão salvos e sentados na sala aquecida [...]

No final, conforme a essa vertical *interna*, propaguem-se, porém, a amplidão, o *mundo* da alma, a função cósmica, *externa*, da utopia mantida contra a pobreza, a morte e o reino da natureza física. Somente em nós continua a arder essa luz e o cortejo fantástico em direção a ela tem início, o cortejo para dar sentido ao sonho-diurno [*Wachtraum*], para o manejo do conceito utópico. Procurá-lo, encontrar o que é direito, o que compensa o esforço de viver, de ser organizado, de ter tempo: para isso nós vamos, abrimos os caminhos metafisicamente constitutivos, chamamos o que não é, construímos dentro do nada, construímos para o dentro do nada e procuramos lá o verdadeiro, o efetivo, no qual desaparece o simplesmente positivo – *incipit vita nova*, começa uma nova vida²⁶⁶.

Nessa longa citação, são postas, de maneira um tanto rápida e talvez até vaga, várias ideias que serão norteadoras para a construção da arquitetônica do *Espírito da Utopia*. Tentar-se-á expor, aqui, *en passant*, algumas delas. Começando com a crítica à falta de consciência apocalíptica do proletariado de sua época; há também a concepção quase romântica de que a vida não se resume à experiência; além disso, há a ideia de que a utopia tem uma função cósmica (e não meramente política); finalmente, a necessidade de aceitar e perseguir os sonhos-diurnos, ou seja, aquelas construções coletivas e históricas de caráter aparentemente fantástico, mas que visam à transformação para um mundo efetivamente melhor.

Não obstante tudo isso, uma das ideias fundamentais da citação acima é anunciada na primeira sentença, cuja afirmação visa dar conta da problemática que norteou toda a filosofia moderna, desde o

²⁶⁵ ADORNO, Theodor. *Für Ernst Bloch*. In: *Gesammelte Schriften*. Band 20-1. Frankfurt: Suhrkamp, 1986, p. 190.

²⁶⁶ BLOCH, Ernst. *Geist der Utopie*. Bearbeitete Neuauflage der zweiten Fassung von 1923. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985, p. 11-3. “*Ich bin. Wir sind. Das ist genug. Nun haben wir zu beginnen. In unsere Hände ist das Leben gegeben. Für sich selber ist es längst schon leer geworden. Es taumelt sinnlos hin und her, aber wir stehen fest, und so wollen wir ihm seine Faust und seine Ziele werden. Was jetzt war, wird bald wohl vergessen sein. Nur eine leere, grausige Erinnerung bleibt in der Luft stehen. Wer wurde verteidigt? Die Faulen, die Elenden, die Wucherer wurden vereidigt. Was jung war, mußte fallen, zum Sterben gezwungen für so fremde, geistfeindliche Ziele, aber die Erbärmlichen sind gerettet und sitzen in der warmen Stube. [...] Zuletzt aber freilich, nach diesser internen Vertikale, breite sich aus die Weite, die Welt der Seele, die externe, kosmische Funktion der Utopie, gehalten gegen Elend, Tod und das Schalenreich der physischen Natur. In uns allein brennt noch dieses Licht, und der phantastische Zug zu ihm beginnt, der Zug zur Deutung des Wachtraums, zur Handhabung des utopisch prinzipiellen Begriffs. Diesen zu finden, das Rechte zu finden, um dessentwillen es sich ziemt zu leben, organisiert zu sein, Zeit zu haben, dazu gehen wir, hauen wir die metaphysisch konstitutivem Wege, rufen was nicht ist, bauen ins Blaue hinein, bauen uns ins Blaue hinein und suchen dort das Wahre, Wirkliche, wo das bloß Tatsächliche verschwindet – incipit vita nova”.*

cogito cartesiano: como um pensamento, que reconhece a sua finitude e sua individuação, é capaz de chegar a uma compreensão objetiva da realidade, que supere qualquer forma de solipsismo e também as possíveis amarras da consciência?

Ora, ao dizer algo aparentemente tão simples como “eu sou, nós somos, e isso é suficiente”, Bloch procura mostrar o papel decisivo da intersubjetividade. Contrariando o primado ontológico da *res cogitans* cartesiana, Bloch está mais interessado em ressaltar a primazia da existência. Ao invés da filosofia ficar se preocupando com a questão hamletiana do “ser ou não ser”, que definitivamente é uma questão inconstrutível²⁶⁷, ela precisa se ater à importância do elemento intersubjetivo, do “nós” ao invés do “eu” propriamente dito, na construção de qualquer discurso com pretensão de verdade. Portanto, a filosofia de Bloch, no lugar de partir de uma situação onde o sujeito é a fonte de verdade relativa ou absoluta, prefere postular a necessidade de pensar a verdade como uma construção intersubjetiva, como condição suficiente para seguir em frente, ao invés de ficar remoendo questões ontológicas do passado. Tal pressuposto permite que a filosofia se preocupe com aquilo que realmente interessa, ou seja, o primeiro-último momento da existência humana, a reconciliação entre o sujeito e o objeto, perdida com a clivagem que se operou na história humana, sobretudo, com o advento da modernidade e suas instituições artificiais²⁶⁸.

Apesar de pretender reconciliar, de maneira herética, socialismo, messianismo judaico e milenarismo cristão, algo que requer um esforço exegético tremendo, pois não é tão simples assim em termos religiosos e políticos, Bloch não seguia a leitura *ipsis litteris* da *Torá* e da *Bíblia*, tampouco o marxismo um tanto ortodoxo da Terceira Internacional. Como bem observou Warren Goldstein, o que move o pensamento de Bloch é antes uma tentativa de interpretar o marxismo com o espírito escatológico da bíblia do que criar uma oposição entre a teologia e o materialismo²⁶⁹ ou, então, entre o marxismo e a utopia socialista, conforme a vulgata marxista costumava a fazer em sua época²⁷⁰. Por isso, no decisivo capítulo “*Karl Marx, der Tod und die Apokalypse*”, ou *Karl Marx, a Morte e o Apocalipse*, Bloch critica duramente o materialismo ateu, tido por ele como parceiro inseparável do estatuído, leia-se: da barbárie secular:

E, finalmente, brilha em nossos dias, no qual o arrebol desesperado de Deus permanece em todas as coisas, no qual nem Atlas nem Cristo chegam aos seus céus sem particular mérito filosófico, quando o marxismo ateu permanece fixo com o *status quo*, na realidade, a dar à alma humana nada a mais ou nada a menos do que

²⁶⁷ Pois quem se pergunta sobre o porquê de existir tudo ao invés de nada não poder se destacar da existência a fim de dar-lhe uma resposta “neutra” ou, então, purificada de qualquer subjetivação.

²⁶⁸ “Tal como Emmanuel Levinas, é, pois, a partir da escatologia messiânica que Bloch empreende a desformalização da lógica hegeliana e reencontra Kant em uma caminhada em que a esperança humana não se reabsorve na objetividade do mundo”. In: BOURETZ, Pierre. *Testemunhas do Futuro: filosofia e messianismo*. Trad. J. Guinsburg, Fany Kon, Vera Lúcia Felício. São Paulo: Perspectiva, 2011, p. 716.

²⁶⁹ GOLDSTEIN, Warren. *Messianism and Marxism: Walter Benjamin and Ernst Bloch's Dialectical Theories of Secularization*. *Critical Sociology*, New York, vol. 27, nº 2, March 2001, pp. 246-281.

²⁷⁰ Algo que definitivamente não deve ser confundida com a postura relativamente aberta de Marx e Engels em relação à utopia: “Marx e Engels foram altamente sensíveis para o necessário elemento da impredicabilidade em relação ao futuro e alguns de seus mais negativos comentários sobre o utopismo ocorrem nesse contexto”. In: GEOGHEGAN, Vincent. *Utopianism and Marxism*. Bern: Peter Lang, 1987, p. 50.

um 'céu' eudaimonisticamente mobiliado sobre a terra sem música, que teria de ressoar desses brandos mecanismos funcionais da economia e da vida social²⁷¹.

Dessa maneira, Bloch acredita que o “otimismo militante” está intimamente ligado a uma consciência religiosa, que sabe defender-se contra a violência secular quando ela houver. Por isso, Bloch se nega a aceitar a regra cristã de “oferecer a outra face ao agressor”, oriunda do famoso Sermão da Montanha de Jesus (Mateus 5: 39), que prescrevia a não violência como medida do agir moral, mesmo em caso de agressão injusta. Em uma entrevista concedida a Michael Löwy, datada de 1974, Bloch faz uma importante distinção entre tolerar a violência no nível subjetivo e aceitar a violência no nível intersubjetivo. Para o teólogo da revolução, a principal mensagem contida na referida passagem bíblica não é a que devemos nos resignar diante da opressão. Pelo contrário, só pode ser válido tolerar a agressão quando ela ocorre no âmbito pessoal, não afetando terceiros. No momento em que há qualquer forma de injustiça, de perseguição, de assassinato contra outrem, a tolerância deixa de ser uma virtude para se tornar sinônimo de conivência com o agressor²⁷². Tal tese ajuda a esclarecer o sentido principal do seu imperativo categórico às avessas, algo que é anunciado na parte final de “*Espírito da Utopia*”, novamente, na seção decisiva “*Karl Max, a Morte e o Apocalipse*”:

O domínio e a violência em si mesmos são maus, mas é necessário se opor aos meios estabelecidos através do poder, como o imperativo categórico com o revólver na mão, onde e desde que não possa ser destruído, onde e desde que o diabólico travesse como uma luta contra o (desconhecido) amuleto da pureza; e só depois a sentença, do “poder” e também do bem, a falsidade da retaliação e seu direito de dispor do mais limpo possível²⁷³.

Bloch leva, na passagem acima, até as últimas consequências, uma ideia oriunda do judaísmo, a saber, a de que Deus, ou *Yahweh*, deve ser visto como o inimigo de toda e qualquer forma de opressão, ideia presente em um dos livros mais messiânicos do antigo testamento, o *Livro de Isaías*²⁷⁴. Quer dizer, o simples argumento que a violência é reprovável em qualquer circunstância só favorece aqueles que já estão mais do que acostumados a praticá-la sem o menor escrúpulo. Por isso, em uma situação de injustiça extrema, não se pode recriminar, *ad aeternum*, uma resposta extrema.

²⁷¹ “Und Schließlich scheint es in diesen Tagen, wo das verzweifelte Abendrot Gottes schon genugsam in allen Dingen steht, und weder Atlas noch Christus ihren Himmel tragen, kein besonderes philosophisches Verdienst, wenn der Marxismus atheistisch fix mit status quo bleibt, um der Menschenseele nichts als einen mehr oder minder eudämonistisch eingerichteten Himmel auf Erden zu setzen, - ohne die Musik, die aus diesem mühelos funktionierenden Mechanismus der Ökonomie und des Soziallebens zu ertönen hätte”. BLOCH, Ernst. *Geist der Utopie*. Bearbeitete Neuauflage der zweiten Fassung von 1923. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985, p. 304. Cf. BLOCH, Ernst. *The Spirit of Utopia*. Trad. Anthony Nassar California: Stanford University Press, Stanford, 2000, p. 244.

²⁷² Apud. LÖWY, Michael. *Judeus Heterodoxos: messianismo, romantismo, utopia*. Trad. Marcio Godoy. São Paulo: Perspectiva, 2012, p. 177.

²⁷³ “Das Herrschen und die Macht an sich sind böse, aber es ist nötig, ihr ebenfalls machtgemäß entgegenzutreten, als kategorischer Imperativ mit dem Revolver in der Hand, wo und solange sie nicht anders vernichtet werden kann, wo und solange sich Teuflisches gegen das (unentdeckte) Amulet der Reinheit noch derart heftig sperrt; und sich danach erst des Herrschens, der „Macht“ auch des Guten, der Lüge der Vergeltung und Ihres Rechts so reinlich als möglich zu entledigen”. In: BLOCH, Ernst. *Geist der Utopie*. Bearbeitete Neuauflage der zweiten Fassung von 1923. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985, p. 302. Cf. *The Spirit of Utopia*. Trad. Anthony Nassar California: Stanford University Press, Stanford, 2000, p. 242.

²⁷⁴ Levando em consideração que alguns estudiosos da bíblia têm a convicção de que o livro de Isaías não foi escrito por uma só pessoa, nem em um só momento da história do povo judeu, senão em três distintos instantes e por mais de uma pessoa, a fim de encontrar essa ideia de Deus como inimigo da injustiça, conferir o primeiro Isaías, particularmente (1: 7).

Habermas observa, em seu ensaio sobre Bloch, de título *Um Schelling Marxista* (1960), que uma das grandes preocupações da especulação teológica de matriz blochiana seria justamente a de retirar a Igreja Católica e o tomismo da Torre de Marfim criada pelos próprios cristãos²⁷⁵. Daí também o porquê de Habermas o definir não só como um autor que tentou conciliar a filosofia grega com o judaísmo, portador de “uma odisseia do espírito que vive do espírito do êxodo”, mas também como um “aristotélico de esquerda”. Com essa última expressão, Habermas se refere a uma visão que enxergava na ontologia não um sistema metafísico fechado no “ser” e na “essência”, senão uma brecha para o “nada”, que deixa de ser uma força reativa sem conteúdo, para se tornar uma força ativa na história humana, aquela força capaz de elevar a segunda potência a tendência antropológica do “ainda-não-ser”. Tal tendência é, segundo Bloch, intrínseca a própria natureza finita do ser humano, incapaz de produzir sistemas de pensamento infinitos ou atemporais, como quis a metafísica clássica.

Apesar de sua simpatia pelo cristianismo, sobretudo, pela crença milenarista que, após o Juízo Final, os escolhidos por Deus repousariam em paz na Terra antes da partida para o mundo celestial, usufruindo, assim, de tudo o que há de melhor na existência humana, à maneira de Joaquim de Fiore²⁷⁶, Bloch não aceita a crença em Jesus como Messias, o redentor aguardado pelo povo judeu, aquele ser cuja missão seria provocar a paz moral e social na Terra, libertando o povo de Israel e todos os demais povos da terra. Porém Bloch acredita que os espíritos militantes sedentos por justiça, tais como o próprio Jeshua ben Joseph (Jesus filho de José, em aramaico), Thomas Münzer, Karl Marx, Rosa Luxemburgo – poderia se adicionar a esta lista Mahatma Gandhi, Martin Luther King, Malcolm X, Marighella e Marielle Franco – mostram que a utopia não deve ser pensada apenas em termos de romances políticos²⁷⁷, de fruição poética e fantasia literária, mas também como algo concreto, sem o qual o discurso de uma “vida melhor” se torna abstrato e vazio, uma “má-utopia”, uma utopia no sentido pejorativo do termo, enquanto meta inalcançável, enquanto ornamento linguístico criado por preguiçosos políticos. Por isso, Bloch declara que o “medo da morte” seria a “distopia” por excelência: se todos os grandes espíritos libertários tivessem medo da morte, então talvez não houvesse nenhuma conquista social substancial à qual seria possível se referir ou, ainda, nenhum avanço igualitário que traria algum orgulho na contemporaneidade.

À guisa de conclusão deste pequeno excuro, cabe destacar que, em cada linha de *Geist der Utopie*, Bloch consegue conjurar, em imagem poética e linguagem expressiva, os versos messiânicos de um poema expressionista de Iwan Goll, intitulado *O Canal do Panamá*, publicado originalmente

²⁷⁵ HABERMAS, Jürgen. *Perfiles filosófico-políticos*. Madrid: Taurus, 1975, pp. 127-143.

²⁷⁶ Em seu seminal capítulo sobre Bloch, John Marsden insiste na predominância da influência da teoria dos estágios históricos de Joachim di Fiore na própria concepção de movimentos revolucionários e heréticos blochiana. Fiore divide a história em três etapas, a do Pai (correspondente ao antigo testamento, à era do medo e do conhecimento da lei), a do Filho (relativa ao estágio do amor e da Igreja dividida entre clérigos e leigos) e o terceiro estágio, a do Espírito Santo (referente a uma concepção de iluminação humana em uma espécie de democracia mística, sem mestres e sem Igreja, ou seja, onde imperasse o fim de qualquer mediação, o Reino Final). Não é à toa que, em *Thomas Münzer*, Bloch escreve que Joachim di Fiore foi o espírito revolucionário do utopismo social cristão. Cf. MARS DEN, John Joseph. *Marxian and Christian Utopianism: toward a socialist political theology*. New York: Monthly Review, 1991, p. 97-8 e *passim*.

²⁷⁷ “Utopia” no sentido dos clássicos renascentistas, significado presente em *Utopia*, de Thomas More, *Cidade do Sol*, de Campanella e *Nova Atlântida*, de Francis Bacon.

em 1918, no mesmo ano da primeira publicação de *Espírito da Utopia*, o qual preconizava a necessidade de uma renovação da humanidade, uma renovação que seja capaz de erradicar qualquer forma de exploração e espoliação, uma renovação que deveria abrir, “como as asas de um anjo”, novos caminhos, fazendo que a terra, efetivamente, pare de gemer:

Ali estava a humanidade, cheia de espanto, no centro da Terra.

Das cidades fervilhantes, dos desertos em ruínas, dos ardentes glaciares elevava-se a saudação.

A esquadra universal desfraldava as velas.

Tocavam as bandas azuis de marinheiros.

De todos os países tremulavam bandeiras de alegria.

Esquecido estava o trabalho sufocante. Enterrada a pá do proletário. Demolidas as barracas de tijolo.

Sobre os negros exércitos de trabalhadores

entrechocavam-se as vagas da liberdade.

Durante um dia, também eles foram humanidade²⁷⁸.

Esse poema expressionista explica a razão pela qual Bloch ser um filósofo expressionista, pelo menos no sentido em que Adorno compreendia o expressionismo. Em um texto tardio sobre Bloch, de 1959, Adorno ressaltava tal traço expressionista da filosofia de Bloch: “Dando primazia à expressão [*Primat des Ausdrucks*] sobre a significação, preocupada não tanto por que motivo as palavras interpretam [*deuten*] os conceitos, senão como os conceitos põem as palavras em seu devido lugar, a filosofia de Bloch é a do expressionismo” (GS, B. 11, S. 4757). Essa primazia da expressão sobre os conceitos faz com que a filosofia de Bloch seja portadora de uma utopia concreta: “A filosofia não se deixa persuadir pelo que ela não atingiu ainda, pois isto os homens também não atingiram” (GS, B. 11, S. 4762). Dessa forma, seguindo os ensinamentos de Bloch, pode encerrar-se dizendo que cabe a cada um dos indivíduos, apesar de tudo aquilo que se presencia em nossa epocalidade assustadora, querer ou não estender o dia de redenção do poema de Goll para uma era messiânica, aceitando sem medo o desafio de uma vida nova, o qual sempre recomeça a cada clarão utópico no céu sombrio da história.

²⁷⁸ BARRENTO, João (compilador). *Expressionismo alemão*: antologia poética. Seleção, tradução e notas de João Barrento. Lisboa: Ática, 1980, p. 81.

3. METAFÍSICA DA JUVENTUDE (1919-1931)

“Vale a pena mostrar não que a goma de mascar prejudica a metafísica, mas, ao contrário, que ela mesma é metafísica”.

Horkheimer (apud Adorno: P, 112; Pri, 105).

Aquele capítulo em que se articula uma possível metafísica da linguagem a partir de alguns escritos estéticos do jovem Adorno, em que se trata da influência do mythos e logos grego nos seus primeiros escritos, da articulação entre as diferentes figuras de linguagem construídas por ele, da reflexão sobre os conceitos míticos de destino e tragédia, sobre o seu quase existencialismo pagão e sobre a escritura e a linguagem.

3. 1. DA REPÚBLICA DE WEIMAR, OU DA PAZ DE CEMITÉRIO

3. 1. 1. Preâmbulo: Variações de Linguagem

“Muito do que eu escrevi em minha juventude tem caráter de uma antecipação onírica”[...]”²⁷⁹.

Theodor W. Adorno (1962).

Diferentemente de Benjamin, que desde sempre assumiu um estilo próprio e autoral como escritor, Adorno oscilou, desde a juventude, entre uma prosa mais ensaísta e poética, que se confunde ela mesma com uma obra de arte, e um estilo de pensar mais sisudo, refratário às fruições estilísticas. Num texto recente, Habermas chamou a atenção para tal variação estilística, contrastando dois tipos de “Adornos”. De um lado, o filósofo radical do “pensamento sobre a totalidade”, cujo hermetismo é “escuro como um breu”²⁸⁰ – alinha que dispensa maiores elucidações para o leitor familiarizado com a prosa de Adorno. Por outro lado, o “pedagogo popular”, de “tom reformista” e “francamente socialdemocrata”, que se posiciona, abertamente, sobre questões emergentes da Alemanha pós-nazista. Nesse ínterim, é oportuno lembrar o que o próprio Adorno fala em uma entrevista de 1969 ao periódico *Süddeutschen Zeitung*. Quando questionado se concordava com a opinião de Habermas, segundo o qual o radicalismo da esquerda estudantil era uma forma de “ideologização” [*Ideologisierung*] e “falsificação” [*Verfälschung*] do seu modelo de pensamento crítico, Adorno dá uma resposta que apresenta o aludido viés socialdemocrata:

Eu concordo plenamente com a crítica de Habermas à falsificação do [meu] pensamento crítico pelo ativismo. Tal como ele, eu considero o ativismo uma pseudoatividade [*Pseudoaktivität*]. O ponto decisivo que as diferenciam [uma pseudo de uma verdadeira atividade] é o da práxis transformadora, sob as atuais condições sociais e técnicas da atualidade, só é imaginável [*vorstellbar*] como não-

²⁷⁹ “*Sehr vieles von dem, was ich in meiner Jugend geschrieben habe, hat den Charakter einer traumhaften Antezipation [...]*”. Carta de Adorno a Bloch de 1962 (Apud Rolf Tiedemann, GS, B1, S. 287).

²⁸⁰ HABERMAS, Jürgen. *Na Esteira da Tecnocracia: pequenos escritos políticos XII*. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Ed. Unesp, 2014, p. 43.

violenta [gewaltlos] e dentro dos limites da lei [durchaus im Rahmen des Grundgesetzes] (GS, 20. II, S. 9322).

Dessa forma, é visível o contraste entre esses “dois” escritores, o hermético e o socialdemocrata, até mesmo para quem não está familiarizado com o desenrolar de sua produção bibliográfica. A diferença de prosa entre *Minima Moralia* e *Negative Dialektik* só não é maior do que a discrepância hermética da *Ästhetische Theorie* e *Kierkegaard*. Para não falar, aqui, de ensaios e fragmentos menores que se orientam pelo belo como ideal de verdade (e. g. *Quase uma Fantasia*, *Prismas*, *Notas de Literatura*, etc.).

Uma análise sobre o estilo de escrita de Adorno já é capaz de revelar sua relação com a tradição judaica. Sergio Paulo Rouanet chama a atenção para o fato de que o tom aforístico do pensamento de Adorno evoca o Antigo Testamento²⁸¹. Por outro lado, Hullot-Kentor, na qualidade de excelente tradutor e ensaísta, reclama da “enfática artificialidade” da linguagem adorniana, particularmente a dos seus últimos escritos, *Negative Dialektik* e *Ästhetische Theorie*, mas que já aparece, pela primeira vez, em *Die Idee der Naturgeschichte*. Com tal expressão, Hullot-Kentor retoma a análise pioneira, feita por Hermann Deuser, do estilo de escrever de Adorno, concernente ao fato da linguagem adorniana ser construída no limite da sintaxe alemã, o que leva Deuser a criticar alguns comentadores, como Hermann Schweppenhäuser, que constroem toda o seu comentário mimetizando tal estilo difícil de escrita²⁸². Hullot-kentor explica didaticamente o estilo incomum de escrita adorniano:

Artigos são, amiúde, apagados; a referência do pronome é frequentemente obscura e, algumas vezes, irredutivelmente ambígua; quase como regra, objetos preposicionais são elípticos; o sujeito da oração pode ser suprimido e reaparece na forma de oração relativa; o pronome reflexivo – sich – é empurrado [deferred] para o fim da sentença; a negação – nicht – pode aparecer, de modo inconvençional, no começo da sentença; termos estrangeiros, clássicos e arcaicos reaparecem [recur] regularmente; advérbios são posicionados antes de acordo com o acento do que gramaticalmente. Todas essas técnicas quebram o ritmo da sentença e requerem não só um persistente labor reconstrutivo por parte do leitor, senão conduzem [bring] para associações indisponíveis [unavailable]²⁸³.

As dificuldades que suscitam a leitura dos textos Adorno são experienciadas tanto por estrangeiros como pelos próprios alemães²⁸⁴. E isso, há muito, deixou de ser um tema que interessa apenas biógrafos e estudiosos da linguística. Mas esse hermetismo não deve ser visto como pedantismo filosófico: faz parte de sua própria filosofia não separar a forma de apresentação de um

²⁸¹ ROUANET, Sergio. *Razões do Iluminismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987. p. 336.

²⁸² A esse fenômeno neologista, Deuser chama ironicamente de “Adornozismen”, uma mistura de “Anglizismen”, anglicismo, com o nome de Adorno, portanto, literalmente, “adornismo”. In: DEUSER, Hermann. *Dialektische Theologie: Studien zu Adornos Metaphysik und zum Spätwerk Kierkegaards*. München: Gruyter, 1980, pp. 118 -128.

²⁸³ HULLOT - KENTOR, Robert. *Things Beyond Resemblance: on Theodor Adorno*. New York: Columbia University Press, 2006, p. 235.

²⁸⁴ Há uma lista de autores que confessam publicamente que têm dificuldade em ler Adorno em alemão. Além dos já mencionados Deuser e Hullot-Kentor, há figuras de peso como Marcos Nobre, Jürgen Habermas, Karl Popper, etc. Qualquer lista como essa é infrutífera se não se respeitar um simples fato: a composição de seus textos é inseparável do conteúdo que ele almeja alcançar. Portanto, o objeto exige um tipo de tratamento diferenciado, impossível em uma lógica que privilegia a clareza. Gillian Rose chega a falar em termos de uma “moralidade” radical que subjaz esse gesto, mas isso parece duvidoso.

filosofema com o seu conteúdo coisal. Gillian Rose destaca que predomina, em Adorno, uma tendência fragmentária, “melancólica”, manifesta na sua preferência pessoal por “notas”, “prismas” e “modelos”, o que não quer dizer que existe um estilo “único” de escrita de Adorno: “Adorno escreveu em uma variedade de estilos, alguns mais abstrusos, alguns menos”²⁸⁵.

Com base em cartas de Adorno a Rolf Tiedemann, Rose elenca quatro figuras de linguagem que aparecem constantemente nos escritos adornianos: a “parataxe” (grosso modo, o ato de elencar orações sem indicar a relação de coordenação e subordinação entre elas); o “quiasmo”: na composição de orações ou frases, afirma-se uma ordem e, em seguida, retorna-se a oração com uma ordem invertida; a “constelação”: em nenhum momento do texto se define o objeto, ou se predica um sujeito, mas, sim, se usa diversos termos que se relacionam com o objeto em questão, a fim de dar uma visão mais coordenada possível do objeto, sem precisar subordinar nenhum conceito. “Paralaxe”: constante mudança de ponto de vista, provocando um aparente deslocamento no objeto.

Isso mostra a originalidade da sua filosofia, a qual se guiou antes pelo conteúdo do que pela forma, isto é, pela primazia do objeto. O fato de não se poder escrever do mesmo jeito sobre objetos distintos, sob o signo da recaída em um idealismo nominalista, impediu o filósofo de procurar na linguagem um atalho para as realidades que ele procurou entender e criticar. A dialética de Hegel é duramente criticada por Adorno, visto que ela se orientava pelas ideias de uma contínua justificação racional da realidade e pela adequação do espírito ao existente. Tais ideias hegelianas, embora duramente criticadas por Marx, por ironia do destino, encontraram maior aceitação entre os “marxistas” da Segunda e Terceira Internacional do que entre os assim chamados “neohegelianos” da Escola de Frankfurt – a despeito da equivocidade dessa rubrica.

A ideia de constelação, que aparece tanto em ensaios dos anos 30 como na *Negative Dialektik*, é antes um modelo de ação para o pensamento do que um método epistemológico infalível. Não é preciso entrar, aqui, no mérito da questão sobre quem formulou pela primeira vez essa ideia, se Kant ou se Walter Benjamin, o importante é a sua ressonância: a ideia de que o objeto de análise nunca pode ser compreendido em sua integridade ontológica apenas apelando para uma categoria teórica formulada pelo sujeito em sua relação com a realidade. Tiedemann destaca, nesse ponto, que *Konstellation* carrega uma forma experimental de antissistema [*versuchweise Antisystem*]²⁸⁶. Isso quer dizer que o conceito de constelação não deve ser interpretado enquanto uma forma “fechada”, “acabada” ou “sistemática” de fazer filosofia, mas, sim, como uma tentativa radical de experimentar a concretude da realidade, extraindo dela os conceitos, sem impor os conceitos sobre o objeto particular de forma nominalista²⁸⁷. Ou ainda, nos termos de Martin Jay: “[*Konstellation* se refere a] uma

²⁸⁵ ROSE, Gillian. *The Melancholy Science: an introduction to the thought of Theodor W Adorno*. London: Macmillan Press, 2014, p. 30.

²⁸⁶ TIEDEMANN, Rolf. *Adorno und Benjamin noch einmal: Erinnerungen, Begleitworte, Polemiken*. 2011, p. 175.

²⁸⁷ “Assim, pois, uma constelação corresponde a certa configuração de estrelas, as quais formam uma imagem que permite localiza-la como em um mapa. Desde a Antiguidade, e para todas as culturas conhecidas, as constelações tem sido constituintes como um ponto de referência imprescindível, precisamente graças à sua estabilidade. Elas têm estado ali, no céu,

agregação justaposta, mais do que integrada de elementos mutáveis que resistem à redução a um denominador comum, a um núcleo essencial ou a um princípio gerador”²⁸⁸.

Aliás, Martin Jay já chegou a afirmar que, em Adorno, os pequenos fragmentos contêm o todo de sua filosofia²⁸⁹. Sem entrar, todavia, no mérito do exagero dessa redução metonímica da filosofia de Adorno, parece que nem quem acolhe essa tese acredita na efetividade dela, visto que a recepção adorniana está mais interessada nas grandes obras do que nos pequenos textos e fragmentos. Mesmos os autores da escola “jayana” de interpretação, os quais priorizam os fragmentos e os ensaios em sua análise, constroem linhas de argumentação que visam à compreensão do todo da filosofia adorniana a partir de suas partes. Geralmente, as grandes linhas de interpretação que dividem os mais destacados estudiosos de Adorno tendem a oscilar entre dois tipos de leituras: em primeiro lugar, uma “sistêmica”, preocupada com as linhas de continuidade entre os diferentes períodos; e, em segundo lugar, uma interpretação “genética”, que faz com que as obras tardias sejam interpretadas sob o signo dos primeiros escritos; assim sendo, estes teriam a função quase profética de esclarecer as difíceis passagens que só vão aparecer no futuro. A tese de Marcos Nobre identifica esse problema hermenêutico, sobretudo, ao mostrar a centralidade da obra *Dialética do Esclarecimento* na recepção adorniana, com vistas à elucidação de livros herméticos posteriores, especialmente *Teoria Estética* e *Dialética Negativa*. Nobre chama isso de “paradigma da dialética do esclarecimento”: sempre que parecer ininteligível uma passagem da *Dialética Negativa* ou *Teoria Estética*, basta usar-se outra passagem parecida da obra escrita a quatro mãos com Max Horkheimer: “Porque se parte sem mais da ideia de que a *dialética do esclarecimento* é a base histórico-filosófica da obra tardia”²⁹⁰. Salva-se, assim, a compreensão do texto antes pelo seu espírito do que pela sua letra. Para esses estudiosos, não há salvação do entendimento sem sacrifício da escritura.

Jorge Almeida criticou certo menosprezo da recepção de Adorno pelos seus textos da juventude, como se eles fossem menos importantes. Citou o exemplo de dois importantes estudiosos da filosofia da música de Adorno, a saber, Lucia Sziborsky e Max Paddisson, os quais *mutatis mutandis* cometem um erro análogo, ao darem certa importância a dois textos da juventude, sem emitirem, no entanto, qualquer comentário sobre eles: “Salvo engano, nenhum comentador que cita esses artigos de Adorno se deu ao trabalho de ler as peças, objetos primordiais da crítica inicial feita pelo autor ao expressionismo, o que diz muito sobre como sua obra foi lida pela filosofia acadêmica”²⁹¹.

desde sempre”. FARINA, Mario. *Adorno: Teoría Crítica y Pensamiento Negativo*. Barcelona: Bonalitra Alcompas, 2016, p. 10.

²⁸⁸ JAY, Martin. *As Ideias de Adorno*. São Paulo: Cultrix, 1988, p. 16,

²⁸⁹ JAY, Martin. *As Ideias de Adorno*. São Paulo: Cultrix, 1988.

²⁹⁰ NOBRE, Marcos. *A Dialética Negativa de Theodor Adorno: a ontologia do Estado Falso*. São Paulo: Editora Iluminuras, 1998, p. 17.

²⁹¹ ALMEIDA, Jorge. *Crítica Dialética em Theodor Adorno: música e verdade nos anos vinte*. Cotia: Atêlie Editorial, 2007, p. 30. Dispensa dizer que o trabalho de Jorge Almeida, ainda que se aprofunde de forma ímpar no objeto “filosofia da música”, é um dos poucos trabalhos em língua portuguesa que tentam fazer jus à proficuidade do período da juventude, mormente os anos 20. A despeito da qualidade com que ele conseguiu empreender essa complexa reconstrução histórico-

Para piorar, sedimentou-se, em parte da recepção de Adorno, a crença de que a sua filosofia forma um contínuo do começo ao fim. Por exemplo, Hermann Schweppenhäuser, amigo de Adorno e editor dos *Escritos Reunidos* de Benjamin, defende isso em um influente ensaio: “O conceito de filosofia de Adorno desenvolveu-se, em todas as suas determinações características, no início dos anos 1930 e foi por ele conservado até o fim da vida, até sua morte inesperada em fins dos anos 60”²⁹². Na mesma toada, Martin Jay nega a possibilidade de dividir a filosofia de Adorno em momentos distintos:

Apesar de Adorno ter enfatizado a relação dialética entre a história e a filosofia, seu próprio pensamento permaneceu, de modo surpreendente, constante praticamente ao longo de toda a sua vida madura. Assim sendo, não há qualquer problema “jovem-velho” com relação a Adorno, ao contrário do que ocorre com Marx, Hegel, Lukács e Benjamin, para mencionar quatro figuras que se prestaram a esse tipo de periodização²⁹³.

Afirmações como essas são discutíveis por conterem hipóteses que extrapolam qualquer possibilidade de verificação. Além disso, não se pode ler um autor, tal como Adorno, pressupondo um progresso em seu pensamento, como se os primeiros textos representassem uma preparação para algo melhor, que só pode acontecer tardiamente. O próprio Adorno se rebelou contra esse comportamento presente em vários filósofos, chamando essa postura de “desculpa barata” [*billige Deklaration*]. No prefácio de 1966 de *Kierkegaard*, Adorno explica tal repúdio, lembrando os fatídicos anos 30: “Desde cedo, eu nutri desconfiança em relação àqueles que renegam os seus trabalhos da juventude [*Jugendarbeiten*], àqueles que queimam os seus manuscritos e que proclamam, em geral de forma espetacular, a sua incorruptibilidade [*Unbestechlichkeit*] ante a si próprios” (K, 259; Ki, 368).

Uma breve análise sobre o contexto histórico que cerca a década de 1920 pode ajudar desvendar o porquê que os escritos de Adorno aderiram a certo paganismo filosófico, uma vez que se trata, claramente, de uma época de transição, que provocou profundas mudanças no *Zeitgeist*, especialmente pelo seu evidente secularismo. Por incrível que pareça, nessa época, já é possível encontrar uma profunda reflexão adorniana sobre os próprios limites da linguagem²⁹⁴.

filosófico, esta pesquisa tenta fazer um esforço análogo, trazendo algumas ideias desse período para elucidação de uma possível “metafísica da linguagem”, todavia, com vistas à outra problemática e, naturalmente, com menos fôlego.

²⁹² SCHWEPPEHÄUSER, Hermann. “Theodor W. Adorno: pensar em constelação – pensamento constelado”. In: FLEISCHER, Margot (Org.). *Filósofos do Século XX*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2006, p. 257.

²⁹³ JAY, Martin. *As Ideias de Adorno*. São Paulo: Cultrix, 1988, p. 54.

²⁹⁴ Marcos Nobre, em *A Dialética Negativa de Adorno: Ontologia do Estado Falso*, utiliza uma estratégia interpretativa diferente: recorre à obra sobre Kierkegaard para apresentar não só o envolvimento do pensamento de Adorno com o de Benjamin, mas também para caracterizar o paradigma que norteia os escritos da juventude do frankfurtiano. Apesar de ser uma estratégia válida, parece ser mais relevante uma apresentação dos escritos da década de 20, anteriores ao contato com o pensamento benjaminiano, para mapear com precisão a sua filosofia da juventude.

3. 1. 2. Da República de Weimar ao Retorno do Exílio

“Esses fenômenos de involução, de neutralização, da paz de cemitério, os quais comumente se atribuem à pressão do terror nacionalista, tiveram sua conformação na República de Weimar”.

(GS, B. 10. I, S. 4248)

A primeira publicação de Adorno que se tem notícia data do ano de 1919, aparecendo no *Jornal Estudantil de Frankfurt* [*Frankfurt Schüller-Zeitung*]. O título da publicação, a saber, *Sobre a Psicologia da Relação entre Professor e Aluno*, definitivamente não faz jus ao profícuo conteúdo metafísico e filosófico que o contém o texto, uma vez que Adorno ultrapassa em muito o assunto que é anunciado na chamada da matéria. Salvo engano, nenhum comentador de Adorno analisou internamente o ensaio, explicou sua construção e interpretou suas teses²⁹⁵. Quando muito, o artigo é mencionado para sublinhar a *fortiori* a genialidade daquele secundarista de 16 anos que vai a ser um dos maiores filósofos do século XX. O que se pretende fazer, aqui, com vistas à proposta geral da tese, é um breve mergulho nesse ensaio, a fim de destacar um traço precoce na personalidade filosófica de Adorno, a saber, o seu interesse pela metafísica. É preciso também analisar a plausibilidade da hipótese sobre o entrelaçamento entre a já aludida teoria dos nomes e uma filosofia de natureza metafísica. E o primeiro texto filosófico do adolescente Adorno parece entrever programaticamente tal possibilidade.

O texto se inicia com uma constatação sobre o espírito do tempo, no qual a educação [*Erziehung*] se tornou um tema muito falado, que desperta interesse nas pessoas tanto quanto política e religião: “[...] as discussões pedagógicas agora ocupam o primeiro plano de interesse, junto também com questões religiosas e políticas” (GS, B. 20, S. 9645). Isso, obviamente, não é irrelevante, tendo em vista que, durante muito tempo, a educação não foi tratada como pertencente a uma esfera axiológica distinta de outras instituições, tais como religião e família, não tendo a autonomia que necessitava para o seu desenvolvimento secular. A educação enquanto uma instituição disciplinar independente é uma invenção relativamente recente. E Adorno atribui o interesse por questões educacionais a uma característica presente “em nossa época” [*in Unserer Zeit*], a saber, uma “constante vontade de renovação” [*der heiÙe Erneuerung*]. Tal vontade pode ser entendida em seu sentido metafísico, uma vez que aquilo que essa vontade quer superar é justamente “a carência da contemporaneidade” [*Not der Gegenwart*], ou seja, as vicissitudes das meras “palavras de moda” [*Schlagwort*], para chegar às “questões últimas” [*letzte Fragen*], a esfera da metafísica por excelência.

²⁹⁵ O mais próximo que se tem disso é o comentário de Lorenz Jäger, que, além de ser impreciso em sua caracterização, analisa o ensaio em termos de “reificação” e de “revolução”, imputando ao ensaio uma concepção de marxismo ocidental muito antes de Lukács sequer ter publicado *História e Consciência de Classe*, o que constitui um erro hermenêutico-histórico notório: “[...] spürt man bei der Lektüre, wie die Revolutionsperiode den Autor aufwühlte und seinen Gedanken eine besondere Färbung mitteilte: Da war gleich zu Anfang von Sozialismus, Völkerverständigung und Materialismus die Rede und von den religiösen Grundgedanken, auf die man diese politischen Doktrinen zurückführen müsse. Nicht nur den praktischen Kampf gelte es – vielmehr zeige sich die Größe der Gegenwart darin, daß wir wieder gelernt haben, um eine Idee zu streiten”. In: JÄGER, Lorenz. *Adorno: eine politische Biographie*. München: Deutsche Verlags-Anstalt, 2003, p. 24.

Contudo a vontade de renovação do tempo leva o pensamento para uma inevitável aporia, a saber, permanecer estaticamente no religioso, ou se afundar heroicamente no profano. De um lado, encontram-se as ideias [*Gedanken*] que conduziriam à renovação efetiva do tempo, tais como a do “socialismo” e a da “reconciliação dos povos” [*Völkerversöhnung*], mas que estão sendo reduzidos a paradigmas religiosos [*religiöse Grundgedanken*]. Por outro lado, há o “materialismo”, que é uma alternativa mais realista aos excessos utópicos do socialismo e da paz perpétua e que acredita ser capaz de falar sobre um novo e profundo entusiasmo [*Begeisterung*], mesmo sendo conduzido por “cabeças superficiais” [*oberflächliche Köpfe*], que acabam por dissolver a dimensão teológica da “nostalgia da libertação final” [*Sehnsucht nach letzter Befreiung*]. Ambos, socialismo e reconciliação dos povos, de um lado, e materialismo, do outro, anseiam por renovação, mas por limitações internas não conseguem atingi-la. Porém, ao falar de modo “puramente temporal”, Adorno constata que as raízes do indivíduo estão na educação, e ela é a única maneira de provocar uma nova configuração de dentro para fora, de fazer com que os pensamentos sejam discutidos novamente²⁹⁶.

Assim como hoje, o espectro religioso rondava as escolas alemãs. O maniqueísmo já era um “traço religioso” [*religiösen Zug*] típico de sua época (GS, B. 20, S. 9645). Aliás, ao que tudo indica, a intromissão do elemento “religioso” nas escolas era uma das questões centrais “nas lutas por reforma escolar” [*Kämpfe um die Neugestaltung der Schule*] (GS, B. 20, S. 9646). Ao invés de partir de uma posição “metafísica” acerca da relação entre professor e aluno, Adorno prefere entendê-la de forma mais concreta. Adorno acreditava que o mais importante nesse debate era o elemento “anímico” [*Seelische*], relativo à psicologia entre professor e aluno – daí o porquê do título do ensaio remeter a isso. Contra o dogmatismo religioso, o jovem estudante dispara: “As relações entre a alma [do professor] e a alma [do aluno] – é delas que certamente que se trata aqui até certo ponto – não suportam nenhum dogma” (GS, B. 20, S. 9646). E conclama para a necessidade de uma nova fase espiritual: “Uma era nova, um tempo no qual se tem de começar uma luta anímica [*seelischen Kampfes*]” (GS, B. 20, S. 9649). Pelo fato da criança chegar à escola com a estrutura afetiva formada, mas não com a cognitiva, os conflitos entre o professor e o aluno tornam-se inevitáveis, uma vez que o mestre, por ser adulto, tende a tipificar [*Typisierens*] os alunos de acordo com alguns padrões psicológico-educacionais e, para a criança, isso é recebido como uma ameaça ao seu frágil ego (GS, B. 20, S. 9646-9).

Mas o secundarista Adorno demonstrava afinado interesse por questões mais gerais: ele comparou o seu tempo com as grandes épocas da “história universal” [*Weltgeschichte*], por causa da “ardente subjetividade dominante” [*glühende Subjektivität beherrscht*]. Citou alguns exemplos de tais

²⁹⁶ “Der heiße Wille zur Erneuerung, der sich in unserer Zeit in allen Formen, in den extremsten Erscheinungen auswirkt, sucht das Grundsätzliche in der Not der Gegenwart, und hinter jedem Schlagwort trifft er auf letzte Fragen. Wie die Gedanken »Sozialismus« und »Völkerversöhnung« auf religiöse Grundgedanken zurückgeführt werden, und da, wo oberflächliche Köpfe von »Materialismus« reden zu können glaubten, eine neue, tiefe Begeisterung, eine Sehnsucht nach letzter Befreiung aufloht, so wird auch dort, wo sich – rein zeitlich gesprochen – die Wurzeln des Individuums zeigen, in der Erziehung, nach einer Neugestaltung von innen heraus, vom Grundsätzlichen aus gesucht, und es wird wieder um das Gedankliche gestritten”. (GS, B. 20, S. 9645).

grandes épocas [*größten Epochen*]: “Os primórdios do cristianismo, a fundação da religião de Maomé, a época imperial dos Staufen, a Reforma Alemã e a Revolução Francesa” (GS, B. 20, S. 9645). E ainda destacou, à Hegel, o papel decisivo da história na constituição da subjetividade humana: “[os homens] são filhos de seu tempo e de seu ambiente [*Kinder ihrer Zeit und ihrer Umgebung sind*]” (GS, B. 20, S. 9645).

Nesse íterim, chama a atenção a precoce crítica adorniana à ideia positivista de “progresso interno” [*inneren Fortschritt*], além do temporão pessimismo que o texto carrega: “Talvez exista algo de emancipador [*Befreiendes*] nesta atual subjetividade, contudo, sua penetração [*Anwendung*] na vida fática encerra certamente sérios perigos” (GS, B. 20, S. 9645). Passagens como essa bem que poderiam estar em algum livro da maturidade. E eis também que surge, aqui, um traço ético típico da sua personalidade filosófica: a intransigente defesa dos oprimidos, particularmente, a defesa dos professores diante de uma constante marginalização maniqueísta deles na literatura, algo que tendia a empurrar os educandos contra os educadores, como se os professores fossem maus *a priori*. Adorno acusou um grupo de influentes artistas e intelectuais, tais como Hermann Hesse, Emil Straß, Georg Kaiser, Otto Ernst e Leonhard Frank, de serem responsáveis pelo descrédito da profissão de magistério. Chegando ao ponto hiperbólico de compará-los com “assassinos” [*Mörder*], na medida em que, por “vocação” [*beruflich*], exterminam reputações. A seu ver, tais escritores pertenciam a uma “tendência” anti-intelectualista da sua época e “pintavam os professores de negro e os alunos de branco” (GS, B. 20, S. 9646). Cabe salientar que, no final da sua vida, Adorno retornará tal tema da “aversão à profissão de professor”, só que, agora, dentro do quadro sociológico do “mundo administrado”, aversão que, mesmo assim, nunca deixou de lhe causar perplexidade, só que com um agravamento: tal ojeriza estava acontecendo também entre os próprios acadêmicos da área pedagógica, o que o levou a chamar esses universitários de frutos de uma “escola administrada” – no sentido pejorativo da expressão²⁹⁷.

Na sequência de *Sobre a Psicologia da Relação entre Professor e Aluno* (1919), Adorno passa a usar a palavra “Beruf” em sua ambiguidade teológico-sociológica, como simultaneamente “vocação” e “profissão”, de modo análogo a Max Weber:

Vocação [*Beruf*] – nesta palavra se encontra o erro fundamental dos escritores mencionados. Eles concebem o professor como uma pessoa má que apenas por maldade – para torturar as crianças – tornaram-se professores; porém, para falar a verdade, o professor é uma pessoa como qualquer outra, às vezes mais convencido da força de sua ocupação [*Wirksam*] do que qualquer outro, que somente por toda uma gama de fatores externos foram cercados por uma série de qualidades [*Eigenschaften*] que influenciam altamente em seu desenvolvimento geral [*Gesamtentwicklung*]. A pessoa torna-se ‘professor’ por meio da profissão [*Beruf*] (GS, B. 20, 9647).

²⁹⁷ Cf. “Tabus acerca do magistério”, publicado em 1965, no qual se lê: “Tenho observado que são precisamente os licenciados mais talentosos os que, após haver prestado o exame final, expressam maior repugnância contra aquilo para o qual esse exame os habilita e para o que se espera deles depois deste. Experimentam como uma espécie de coação o tornar-se professores e se sujeitam a isso como uma última ‘ratio’” (S, 84).

Sendo assim, a ocupação de professor deve ser vista de forma objetiva, como uma profissão ou práxis social, e não como vocação nem como determinação vocacional. “O professor é uma pessoa como qualquer outra”, portanto, nem bom e nem mau *a priori*. Porém, mais adiante, Adorno ressalta que há um “*ethos*” que rege essa profissão, o qual faz com que todos os professores entreguem-se a ela movido por “ideais” irrealizáveis [*Nichterreichbarkeit*], por um desejo utópico. Mas Adorno não deixa de fazer um prognóstico sombrio sobre o futuro da profissão de magistério: “Acima de tudo, o *ethos* que desperta a nostalgia pelo inalcançável [*Sehnsucht nach dem Unerreichbaren*] se rebelará contra o não-poder-realizar [*Nicht-Erreichen-Können*]” (GS, B. 20, S. 9655).

Nesse ínterim, Adorno já apresentava uma explicação psicológico-social para entender a aversão dos alunos em relação aos procedimentos didáticos de avaliação: “Boa parte da ojeriza dos alunos às notas e aos boletins – os símbolos da tipificação – não nasce necessariamente fruto do medo [*Angst*], mas se acentua por conta daquele sentimento de hostilidade aos modelos [*jener schablonenfeindlichen Empfindung*]” (GS, B. 20, S. 9651). Não tardará para tal elemento de hostilidade contra os padrões transformar-se em hostilidade com os “patrões”, já que os professores exercem a mesma pressão “objetiva” [*Zieles*] no aluno do que sociedade exigirá dele cedo ou tarde: “Por detrás do primeiro desencantamento, tão decisivo, e depois que o aluno formou a ideia de que alguém exige algo dele, de que tem de ‘trabalhar’, o aluno sofrerá em seguida o segundo desencanto [*Enttäuschung*] [...]” (GS, B. 20, S. 9652). De novo, Adorno utiliza-se propositalmente de um conceito teológico e ambíguo. “Enttäuschung” significa tanto quebra do feitiço quanto decepção com tal quebra. O aluno “desencanta-se” com o professor justamente quando ele começa a perceber que o educador não só o “tipifica”, senão também que a operação que acontece dentro de sala aula é um simulacro do mundo objetivo, da esfera dos fins [*Zieles*]. É assim que o aluno forma seus juízos valorativos negativos a respeito do professor: “A formação e a adoção de juízos de valor [*Werturteile*] subjetivamente condicionados e rígidos são determinantes [*Bestimmend*] nas relações anímicas entre professor e aluno” (GS, B. 20, S. 9654). Por isso, o jovem Adorno encerra o texto conclamando para a necessidade de pensar as relações entre o professor e o aluno desde um ponto de vista de uma terapêutica da alma: “Justamente ali, onde as relações entre aluno e professor são sadias [*gedeihlich*], não é necessária uma reforma [escolar]: é nos lados obscuros em que se deve aplicar aquela nova [terapêutica psicológica], da qual o nosso periódico também está a serviço” (GS, B. 20, S. 9657). Em geral, o texto demonstra que o clima espiritual da Alemanha republicana era de efervescência cultural.

Isso porque, de modo geral, o espírito acadêmico de meados dos anos 20 representava uma grande ruptura com a década precedente. Herbert Schnädelbach é enfático em salientar que o fim do pensamento do século XIX ocorreu, efetivamente, no ano de 1918, com a derrota militar da Alemanha na Primeira Guerra Mundial e, além disso, com o aceno da Alemanha para uma ordem mais democrática e igualitária, representada pela criação da República de Weimar (1919-1933). A Constituição weimariana foi um marco político do século XX, pois ela reunia as ideias mais progressistas da época, tais como o sufrágio universal, a liberdade de opinião, o igualitarismo social, o

livre comércio, etc., mas sem poder abrir mão dos interesses monarquistas e militaristas mais retrógrados, em virtude da estabilidade institucional. Por isso, o presidente do Reich tinha poderes militares e ditatoriais colossais, inclusive, o de dissolver o Congresso – e é inócuo estender-se, aqui, nesse ponto, já que é de amplo conhecimento o desfecho trágico da ascensão nazifascista, algo que fez com que Adorno, tardiamente, condenasse, em tom amargo, a fria fachada republicana que antecipava o mal radical por vir, chamando esse momento histórico de “paz de cemitério” [*Kirchhoffriedens*] (GS, B. 10. I, S. 4248).

Desde 1815, a Alemanha só era uma “unidade” em termos culturais, visto que os 39 Estados independentes, que formavam a *Deutscher Bund* [Confederação Alemã], estavam subordinados à Prússia e à Áustria. Todas as aspirações democráticas e nacionalistas eram duramente reprimidas pelo burocrático e militarista Estado prussiano²⁹⁸. Este curto período de unificação política da República de Weimar teve consequências imediatas em todo o pensamento filosófico. A estabilidade institucional pós-guerra permitiu um ambiente propício para a revolução na forma de pensar e de equacionar os grandes problemas da filosofia alemã. Não é à toa que as três obras filosóficas mais famosas do século XX foram publicadas nos anos 20, quase que juntas: o *Tractatus Logico-philosophicus*, de Wittgenstein (1921), a *Geschichte und Klassenbewußtsein* (1923), de Lukács e *Sein und Zeit* (1926), de Heidegger. Os três livros prometiam a superação da filosofia tradicional, pondo em xeque, inclusive, a legitimidade do pensamento do século XIX.

Para Schnädelbach, o pensamento do século XIX, marcado pela era da ciência, da cultura histórica, do realismo, do desencantamento do mundo e do início da crise da civilização humanista, começou tardiamente, quer dizer com o fim da “era de Goethe” e o “desmoronamento do idealismo” (na expressão de Feuerbach) – mais precisamente em 1832, ano em que morreu o grande poeta alemão. Com a morte de Goethe, começou a cair gradativamente em descrédito o idealismo absoluto – o sistema filosófico criado e defendido por Fichte, Schelling e Hegel. Vale lembrar que tal idealismo partia de três premissas fundamentais. Em primeiro lugar, da unidade do pensamento e do ser no absoluto. Em segundo lugar, da unidade da verdade, do bem e da beleza no absoluto. E, finalmente, da ciência do absoluto como sistema filosófico²⁹⁹. Contudo, a *ratio* que norteou todo o idealismo alemão já tinha sido formulada *in nuce* no Prefácio da Segunda Edição (1787) da *Crítica da Razão Pura* (BXXIII), no qual se lê: “[...] no conhecimento *a priori* nada se pode acrescentar aos objetos a não ser o que o sujeito pensante retira de si mesmo”³⁰⁰.

Em sua tese de doutorado, de 1924, já transparece a preocupação com uma temática que será uma constante do pensamento de Adorno, a saber, a noção de “natureza”, o qual é interpretado, nos

²⁹⁸ SCHNÄDELBACH, Herbert. *Filosofia en Alemania (1831 - 1933)*. Madrid: Ediciones Catédra, 1991, p. 23.

²⁹⁹ SCHNÄDELBACH, Herbert. *Filosofia en Alemania (1831 - 1933)*. Madrid: Ediciones Catédra, 1991, p. 14-6.

³⁰⁰ KANT, Immanuel. *Os Pensadores, Kant I: Crítica da Razão Pura*. Trad. de Valério Rohden e Udo Moosburger. São Paulo: Abril Cultural, 1983, p. 14. Quem chama a atenção para isso é ninguém menos do que Max Horkheimer, em um importante ensaio da década de 30 sobre a relação entre metafísica e materialismo. In: HORKHEIMER, Max. *Teoria Crítica: uma documentação*. Tomo I. São Paulo: Perspectiva, 1990, p. 44.

termos husserlianos, como o caráter coisal. A fenomenologia de Husserl é compreendida como uma forma de idealismo, que mesmo tendo pretensões epistemológicas pouco modestas, não pode ser confundida com o modelo ontológico hegeliano de uma filosofia do absoluto. Ela é “transcendental”, pois pretende tratar de um princípio que é condição de possibilidade de todo conhecimento possível. É idealista porque considera a consciência como algo que faz parte da esfera do ser com origens absolutas, ou seja, ela faz parte daquele âmbito da realidade que não possui nenhum condicionante.

Adorno insiste, em sua crítica a Husserl e Max Scheler, que tanto a fenomenologia quanto o idealismo alemão compartilham do mesmo problema herdado, e não resolvido, pela filosofia kantiana: o do dualismo entre a natureza e a história. Porém a situação agrava-se ainda mais com a ontologização da história operada por Heidegger, a qual substitui artificialmente a categoria de história pela de historicidade, isto é, pela experiência interior da vida social, criando necessariamente uma enganosa tautologia, uma vez que não há experiência totalmente apartada do momento histórico. Por isso, o neokantismo e a fenomenologia, as duas correntes filosóficas mais em voga na Alemanha pós Primeira Guerra Mundial, compartilham do mesmo defeito: substituem a imanência histórica pela imanência pura da consciência³⁰¹. A busca de uma *ratio* autônoma, de uma ordem do ser que esteja acima das vicissitudes da consciência via pensamento, mostrou-se duvidosa, tal como a busca idealista por um absoluto em outrora.

No influente ensaio *Die Aktualität der Philosophie* (1931), Adorno retorna esta crítica da suposta materialidade da fenomenologia conquistada pela controversa distinção husserliana entre *noema* e *noesis*. Como resultado da redução eidética, a fenomenologia de Husserl passou a se orientar pelo programa de investigar o processo da experiência em sua essência, ou seja, eideticamente. De sorte que Husserl acredita que existem três componentes essenciais em todo processo de redução eidética: o objeto possuidor de significado, a operação mental que doa significado e o significado *per se*. O objeto possuidor de significado seria equivalente aos dados sensíveis, à matéria, à coisa e seus atributos. A operação mental doadora de sentido ao objeto é chamada de *noesis*. Husserl acredita que consegue transcender o problema do dualismo entre a matéria e a forma, graças ao terceiro elemento de sua trama epistemológica: o *noema*. O *noema* corresponde ao significado *per se*, a terceira via entre a matéria [*hylé*] e o ato intencional de doar significado a ela [*noesis*]. Enquanto que a *hylé* e a *noesis* dependem da experiência, o noema seria “a coisa em si” kantiana, já que ele está em uma instância epistemológica anterior ao ser (ou seja, no *ego*)³⁰².

³⁰¹ HULLOT - KENTOR, Robert. *Things Beyond Resemblance: on Theodor Adorno*. New York: Columbia University Press, 2006, p. 242.

³⁰² HUSSERL, Edmund. *Idéias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica: introdução geral à fenomenologia pura*. Tradução de Marcio Suzuki. São Paulo: Ed. Idéias e Letras, 2006. Como enfatiza Nythamar de Oliveira, operando assim, Husserl já estaria dando um passo decisivo rumo a uma ontologia proto-hermenêutica, embora não seja ainda uma ontologia da facticidade: “Husserl se apropria da terceira via kantiana justamente para evitar os reducionismos contrapondo subjetivismo e objetivismo, racionalismo e empirismo, logicismo e psicologismo, relativismo e positivismo. A correlação noético-noemática entre o ato intencional cognitivo e o conteúdo do objeto significante compreende, desde sempre, a correlação semântica entre o intérprete (interpretans) e o que é interpretado (interpretatum) na hermenêutica. A hermenêutica se redescobre em suas dimensões ontológicas a partir do desenvolvimento da fenomenologia, que pode ser

Adorno acredita que a maior contribuição da fenomenologia de Husserl não é tanto esse método da intuição da essência [*Methode der Wesensschau*], mas, sim, o conceito de dado irreduzível [*unableitbaren Gebenheit*], que busca resolver o problema fundamental da relação entre a razão [*Vernunft*] e a realidade efetiva [*Wirklichkeit*]³⁰³. Portanto, se, de um lado, a fenomenologia husserliana levantou dúvidas em relação à concretude de sua materialidade, por outro lado, ela tentou, ao menos, resolver a difícil querela da *ratio autonoma*, ainda que permaneça presa inevitavelmente a tal *ratio*.

Quando Adorno ministrou a sua primeira aula [*Antrittsvorlesung*] como *Privatdozent* da *Johann Wolfgang Goethe-Universität der Frankfurt am Main*, em 7 de maio de 1931, ele já tinha total clareza acerca das diversas limitações do “novo” pensamento filosófico dos anos 20, dominado por alguns “ismos” acadêmicos, como o neokantismo da Escola de Marburg (de Cohen, Cassirer e Natorp) e da Escola de Baden (de Cohn, Lask e Rickert), o neoaristotelismo de Trendelenburg e Brentano, a fenomenologia transcendental de Husserl e a dos valores de Max Scheler e, finalmente, a ontologia fundamental de Martin Heidegger. A suspeita de Adorno era de que, apesar de serem avessos à dialética, os principais pensadores desse período não eram capazes de apresentar alternativas filosóficas que rompessem com a *ratio* do idealismo alemão, por serem justamente adialéticos (AP).

A aula inaugural de Adorno ficaria conhecida, na posterioridade, como *Die Aktualität der Philosophie* (1931), sendo um dos ensaios mais comentados pela recepção, por causa do seu caráter pretensamente programático – mas há de se sublinhar: não há nenhum programa filosófico ali, mas apenas um exame sobre a conjectura da filosofia acadêmica de sua época. Esse ensaio não fornece apenas uma profunda introdução crítica ao contexto histórico-filosófico dos anos 20, senão também é um importante texto para compreender o *locus* do seu pensamento emergente. No fundo, todos esses grandes movimentos filosóficos da época tentavam dar respostas a problemas herdados e não resolvidos pela filosofia de Kant, como o problema da superação da metafísica e os perigos de uma interpretação psicologista da *ratio* autônoma – que exigia autonomia completa do “eu” perante o mundo. A saída do idealismo alemão era vista com muito ceticismo ainda, embora já houvesse, muito antes de Heidegger, quem tentasse situar motes hegelianos, como o da historicidade, dentro de uma filosofia orientada por demandas concretas da vivência [*Erlebnis*], tal foi o caso de Wilhelm Dilthey e sua busca de uma filosofia para o homem completo (abarcando sua dimensão psicológica e histórica)³⁰⁴.

É incomensurável também a influência de pensadores *outsider*, tais como Marx, Kierkegaard, Nietzsche e Freud, sobre a formação acadêmica de toda uma geração de filósofos e teólogos alemães. E, no caso de Adorno, isso já se deixa transparecer em *Atualidade da Filosofia* (1931). Todavia, não cabe aprofundar-se muito nesse ponto, uma vez que, como lembrou Schnädelbach, sem esses autores,

definida, ela mesma, como uma proto-hermenêutica”. In: OLIVEIRA, Nythamar. *Tractatus politico-theologicus: teoria crítica, libertação e justiça*. Porto Alegre: Editora Fi, 2016, p. 222 -3.

³⁰³ ADORNO, Theodor. *Philosophische Frühschriften*. Band I. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990, p. 327.

³⁰⁴ Cf. SCHNÄDELBACH, Herbert. *Filosofia en Alemania (1831 - 1933)*. Madrid: Ediciones Catédra, 1991, p. 71- 4.

a própria filosofia contemporânea é inconcebível³⁰⁵. Mas Adorno já sublinhava que as novas Escolas Filosóficas, apesar de prometerem a superação do século XIX, estavam cada vez mais enredadas na teia conceitual da “era Goethe”, ou seja, do idealismo transcendental de Kant.

Não é à toa que os dois primeiros trabalhos de peso do jovem Adorno, para fins acadêmicos, foram escritos no começo da década de 20, tendo como tema a fenomenologia de Husserl e o conceito de transcendental de Kant, respectivamente. Em ambos os trabalhos, Adorno procurava oferecer uma interpretação distinta desses dois grandes filósofos, agregando as contribuições críticas mais recentes desse campo, seja pelo tratamento neokantiano de Husserl defendido por seu orientador [*Doktorvater*] Hans Cornelius³⁰⁶, seja por meio da interpretação psicanalítica do conceito de filosofia transcendental de Kant.

Recentemente, foi publicado pelo *Institut für Sozialforschung* um pequeno não obstante esclarecedor opúsculo, no qual se apresenta uma relação de todas as disciplinas que foram ministradas por Adorno ao longo de sua carreira acadêmica de mais de 30 anos, com comentários de Nico Bobka e Dirk Braunstein, contando também com a participação e supervisão de Axel Honneth. Trata-se, para falar a verdade, de uma visão geral [*Übersicht*] de todos os seminários conduzidos pelo frankfurtiano. Bobka e Braunstein explicam que o interesse em um estudo como esse tem de estar para além da dimensão biográfica, pois ele ajudaria a compreender, *in nuce*, “a gênese tanto filosófica quanto sociológica” da obra de Adorno (Cf. Quadro 3)³⁰⁷.

Sendo assim, os anos 30 ainda representavam, para Adorno, a possibilidade de concretizar dois projetos pessoais da juventude: ser crítico musical e se tornar compositor³⁰⁸. Isso explica, em partes, a razão por que a sua carreira acadêmica como *Privatdozent* ter durado menos de três anos. Rolf Tiedemann enfatizou isso, ao destacar a hegemônica preocupação com a música que ocupou o jovem Adorno até os anos de 1933, mesmo quando este já era professor universitário na área de filosofia³⁰⁹. É

³⁰⁵ SCHNÄDELBACH, Herbert. *Filosofia en Alemania (1831 - 1933)*. Madrid: Ediciones Catédra, 1991, p. 12.

³⁰⁶ Em um texto de 1955, a fim de explicar a simpatia de Horkheimer para com Hans Cornelius, Adorno se referiu a este em termos de “mentalidade esclarecida” [*aufklärerische Gesinnung*], o que dá uma pista, de forma geral, sobre o espírito aberto corneliusiano, decisivo para Adorno o escolher como orientador (Cf. GS, 20. I, S. 9077). Além disso, no influente texto *Kritische Theorie gestern und heute* (1968), Horkheimer salienta o débito que a Escola de Frankfurt tem com Cornelius, uma vez que foi com ele que os frankfurtianos teriam aprendido a ideia de que a filosofia só pode ser executada de modo interdisciplinar. HORKHEIMER, Max. *Vorträge und Aufzeichnungen 1949-1973*. Gesammelte Schriften. Band 8. Frankfurt am Main: Fischer Verlag, 1985, p. 336-7.

³⁰⁷ BOBKA, Nico; BRAUNSTEIN, Dirk. *Die Lehrveranstaltungen Theodor W. Adornos: eine kommentierte Übersicht*. IFS Working Paper #8. Herausgegeben vom Institut für Sozialforschung. Frankfurt am Main: IFS, 2015, p. 3.

³⁰⁸ Cf. MÜLLER-DOOHM, Stefan. *Adorno: eine Biographie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003, pp. 926-28. Ver também o Quadro Biográfico dos Anos 20 de Theodor Adorno, do presente capítulo. Jorge Almedia analisa essa lacuna da recepção: “O impulso que leva grande parte dos comentários a enfatizar a importância de Adorno como teórico da *Neue Musik* (passível portanto de ser discutido e mesmo recusado em termos puramente teóricos) parece ser o mesmo que condena a um lugar subalterno e ao olhar indiferente sua atuação como crítico musical, mais especificamente, como crítico da ‘Nova Música’. No entanto, não há como entender (ou criticar) a filosofia da nova música desenvolvida por Adorno sem levar em consideração a origem prosaica de grande parte dessas ideias”. ALMEIDA, Jorge. *Crítica Dialética em Theodor Adorno: música e verdade nos anos vinte*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2007, p. 51-2; Cf. O problema da verdade da música nos anos 20: idem, pp. 101-123.

³⁰⁹ “Adorno, der seit 1922 eine überaus fruchtbare Tätigkeit als Musiktheoretiker und -kritiker entfaltet, hat seine erste, im engeren Sinn philosophische Arbeit – das Buch über Kierkegaard – nicht vor 1933 veröffentlicht. ”. In: “Editorische Nachbemerkung”. In: ADORNO, Theodor. *Philosophische Frühschriften*. Band I. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990. Para uma análise de Adorno enquanto compositor, conferir o seminal trabalho de Igor Baggio: O Dodecafonismo Tardio de

digna de menção também a carta que Alban Berg, o grande compositor da nova música, escreveu ao seu pupilo à época com 22 anos de idade, na qual enaltecia tanto o talento musical de Adorno como a sua profundidade teórica. Não obstante Berg ser tachativo em relação à impossibilidade do frankfurtiano conseguir ser artista e filósofo ao mesmo tempo: um dia, infelizmente, Adorno teria a difícil tarefa de escolher entre Kant e Beethoven, ou seja, entre a filosofia e a música:

Cheguei à segura convicção de que, neste campo do mais profundo conhecimento da música (em todos os seus assuntos, até então inexplorados, de natureza filosófica, estética, teórica, social, histórica, etc.), você esteja por vocação realizando o mais elevado trabalho, cumprindo na forma os critérios das grandes obras filosóficas. Se não terminar o seu trabalho musical (refiro-me ao ato de compor), eu enfatizo o perigo de não chegar tão longe, e isso é um medo que me afeta quando penso em você. Uma coisa é certa: um dia, você terá que se decidir por Kant ou Beethoven, tendo em vista que você é alguém que se desprende do todo (Graças a Deus!)³¹⁰.

É de ordem política a outra razão pela qual o jovem Adorno ter permanecido por tão pouco tempo como *Privadozent*: a ascensão ao poder do *Nationalsozialismus*, em 30 de janeiro de 1933, frustrava a possibilidade de qualquer marxista, seja ou não de origem judaica, tal como era o caso de Wiesengrund Adorno, de poder viver, trabalhar e ter qualquer sonho em solo germânico. O peso do terror hitlerista sobre aquele jovem professor foi antes “intuitivo” do que consciente, como alega Adorno em uma carta a Bloch de 1962. Nela, Adorno afirma, retrospectivamente, que o caráter de “antecipação onírica” [*traumhaften Antezipation*], que permeava, segundo ele próprio, os seus textos da juventude, deve ser compreendido sob o signo da comoção causada pela “eclosão do Reich hitleriano” (*Apud* Tiedemann, GS, B1, S. 287). Uma afirmação como essa corrobora com a hipótese levanta por Enio Mueller, segundo a qual a leitura diacrônica da história, em Adorno, é sempre acompanhada por uma leitura sincrônica³¹¹, inclusive, quando se trata de uma análise da sua própria trajetória filosófica. Por isso, Adorno revela, no prefácio de 1966 de *Kierkegaard*, que a ascensão de Hitler ao poder, em 1933, o fez confirmar a sua suspeita em relação à ontologização da história, leia-se, a deshistorização [*geschichtslos*] do devir: “O que aconteceu em 1933 não poderia deixar intacta, menos do que qualquer outra, uma filosofia que sempre se soube oposta à identificação da metafísica com uma doutrina do imutável a-histórico” (K, 259; Ki, 368).

Após seu exílio, que durou quase 16 anos, na maior parte do tempo em território estadunidense, Adorno retorna, em 1949, à Goethe-Universität, na qual começa a ministrar, desde já,

Adorno. São Paulo: Editora Unesp, especialmente o capítulo 3 (pp. 75-126), no qual se lê: “Nestas [composições de Adorno] tudo indica que desde o início tal processo criativo voltado para essa lógica da dissociação e da dissolução estivera atrelado, como pudemos perceber, a uma noção bastante precisa de fragmento como pequena forma”. Idem, p. 126.

³¹⁰ “*Ich bin zu der sichern Überzeugung gekommen, daß Sie auf diesem Gebiet der tiefsten Erkenntnis der Musik (in allen ihren bisher noch unerforschten Belangen, sei es philosophischer, kunsthistorischer, theoretischer, sozialer, geschichtlicher etc etc. Natur) das Höchste zu leisten berufen sind u. es in Form großer philosophischer Werke auch erfüllen werden. Ob dabei nicht Ihr musikalisches Schaffen (ich meine das Komponieren), auf das ich so große Dinge setze, zu kurz kommt, ist eine Angst, die mich immer befällt, wenn ich an Sie denke. Es ist ja klar: Eines Tages werden Sie sich, da Sie doch Einer sind, der nur aufs Ganze geht (Gott sei Dank!) für Kant oder Beethoven entscheiden müssen*” *Apud* Rolf Tiedemann. In: *Editorisches Nachwort*. Band 19: Musikale Schriften VI. Digitale Bibliothek Band 97: Theodor W. Adorno: Gesammelte Schriften, S. 8911.

³¹¹ MUELLER, Enio. *Filosofia à Sombra de Auschwitz*: um dueto com Adorno. São Leopoldo: Editora Sinodal/EST, 2009, p. 13.

seminários de filosofia e sociologia. Porém sua nomeação, na condição de professor extraordinário [außerordentliche] de filosofia e sociologia, junto ao departamento de filosofia, acontecerá apenas quatro anos mais tarde, em 1953. Os dados oferecidos pelo relatório de Bobka e Braunstein impressionam, uma vez que demonstram que Adorno trabalhou exaustivamente não só como escritor, como é de amplo conhecimento, senão também como professor universitário: “De seu retorno [Rückkehr], em 1949, até o fim da sua vida, em Agosto de 1969, Adorno conduziu 124 seminários [Lehrveranstaltungen], participou de 76 eventos [Veranstaltungen] de filosofia e sociologia e ministrou, ao menos, oito cadeiras [Vorlesungen] em Darmstadt, no espaço destinado ao famoso *Curso Internacional de Férias sobre Música Moderna*”³¹².

Mister frisar, aqui, o fato de que uma pesquisa que se atenha, restritamente, ao vasto material produzido a partir das aulas e seminários de Adorno possui limitações argumentativas, ainda que tal material seja válido para ajudar entender aquilo que simplesmente não parece claro na sua obra teórica. Esse é caso de obras publicadas recentemente, tais como *Terminologia Filosófica*, *Problemas da Filosofia Moral*, *Metafísica: conceitos e problemas* e *Preleções sobre Dialética Negativa*, todas baseadas em gravações em fita magnética das aulas de Adorno, as quais têm sido frequentemente utilizadas pela recepção adorniana, com vistas à interpretação dos textos canônicos. Porém a restrição em utilizar materiais “pedagógicos” acontece pelo fato de se tratar de exposições que o próprio autor não deixou de considerar como “*work in progress*”³¹³. Mas é verdade também que uma visão geral sobre as suas atividades docentes pode ser útil para vislumbrar como o seu trabalho pedagógico exerceu uma influência decisiva em sua atividade teórica (de pesquisador, de filósofo) – algo que nem sempre é levado em consideração.

Em uma destas aulas, trabalhando temas da *Negative Dialektik*, Adorno retoma a definição de universidade enquanto um lugar que procura a unidade entre pesquisa [Forschung] e ensino [Lehre], salientando o quão difícil é realizar essa ideia, tendo em vista a gama [Maß] de afazeres pedagógicos [Lehraufgaben] e administrativos [administrativen] que um professor universitário está sujeito, tornando, assim, quase impossível a tarefa de se realizar pesquisa [Forschungsaufgaben]:

Na filosofia, se quer-se-ia falar em pesquisa [Forschung], então é preciso notar que ela não seria apenas objetivamente indicável [angezeigt], senão também pode ser adequada a minha própria inclinação e predisposição. Nesta situação, e sob tal coação [Zwang] e pressão [Druck], forma-se certa característica que pode ser mais bem designada como ‘ardilidade de camponês’ [Bauernschlauheit]³¹⁴. Eu procuro fazer jus a tal situação que, essencialmente, contesto em minhas aulas – e isso já

³¹² BOBKA, Nico; BRAUNSTEIN, Dirk. *Die Lehrveranstaltungen Theodor W. Adornos: eine kommentierte Übersicht*. IFS Working Paper #8. Herausgegeben vom Institut für Sozialforschung. Frankfurt am Main: IFS, 2015, p. 6.

³¹³ ADORNO, Theodor. *Vorlesung über Negative Dialektik*: Fragmente zur Vorlesung 1965/66. Band IV 16. Nachgelassene Schriften. Organizado por Rolf Tiedemann, 2003, p. 9.

³¹⁴ Tradução literal. Esta expressão, do senso comum alemão, se refere às pessoas que aparentemente são inofensivas, *prima facie* incapazes de provocar dano a qualquer um, principalmente por falta de instrução, mas que se revelam astutas, enganando aqueles que têm formação formal e que, a rigor, deveriam ser capazes de evitar qualquer vigarice. Seria quase ao equivalente ao nosso uso da expressão “malandragem”, não obstante a malandragem ser um fenômeno sociológico, enquanto que a “esperteza de camponês” designa mais um tipo de mentalidade reprovável. Cf. Verbete Wikipedia Alemã: “Bauernschläu”. Disponível em: <<https://de.wikipedia.org/wiki/Bauernschläu>>. Acesso em 25/03/2018.

ocorreu durante os dois últimos semestres e será feito mais uma vez neste— certamente com base também no livro extensivamente sobrecarregado em que trabalho há cerca de seis anos, o qual carrega o título de ‘*Negative Dialektik*’, portanto, o mesmo título que dou a esta preleção [*Vorlesung*]³¹⁵.

As palavras acima, proferidas no ano de 1965, não deixam dúvida sobre o enaltecimento feito por Adorno em relação a um paradigma de “universidade” do começo da modernidade, oriundo dos iluministas alemães. É consenso geral, entre os historiadores alemães das ideias, tais como Reinhard Roselleck e Schnädelbach, o fato de que, desde o século XIX, com o alinhamento das universidades prussianas ao enciclopedismo de Humboldt e de Goethe, a carreira universitária passou por uma transformação acerca da sua “função”, vindo a ser pensada e praticada em termos de integração entre ensino e pesquisa.

Além disso, cabe salientar que este enaltecimento de Adorno de uma ideia “interdisciplinar” de universidade vai ao encontro da sua defesa em relação à ciência enquanto “pesquisa”, algo que já está presente em *Die Aktualität der Philosophie* (1931). Muitos intérpretes parecem confundir propositalmente a crítica adorniana da “liquidação positivista da filosofia” com uma falácia *ad hoc* contra a ciência e o labor científico em geral, centrada nos evidentes danos humanos de uma ciência instrumentalizada. Refere-se, especificamente, à interpretação retrospectiva de Helmut Dubiel, segundo a qual Adorno foi um dos membros do *Institut für Sozialforschung* que nunca acreditaram na veracidade do programa materialista interdisciplinar proposto por Horkheimer nos anos 30, especialmente, aquele que aparece em dois ensaios paradigmáticos a este propósito: *O Campo Contemporâneo da Filosofia Social e a Tarefa de um Instituto de Pesquisa Social* (1931) e *Teoria Crítica e Teoria Tradicional* (1937). Para fundamentar essa hipótese, Dubiel utiliza como prova um pretenso “derrotismo” autoimposto pela *Dialética do Esclarecimento* ante a uma razão cada vez mais instrumental que domina a práxis política e a teoria científica³¹⁶. Mencionando justamente o ensaio adorniano *Atualidade da Filosofia* (1931), Habermas radicaliza essa interpretação de Dubiel: “Por certo, Adorno se portara desde o princípio com um dissimulado ceticismo ante o programa de Horkheimer de uma teoria social baseada na pesquisa materialista interdisciplinar, que assumisse a herança filosófica”³¹⁷. Essas duas interpretações se opõem ao que é afirmado, peremptoriamente, pelo próprio Adorno no texto em questão. Nele, a diferença central entre *Wissenschaft* e *Philosophie* não se baseia, de forma nenhuma, em um juízo de valor, mas, sim, em uma diferenciação que leva em consideração a natureza enigmática do próprio objeto sondado, uma vez que a ciência precisaria aceitar os limites impostos por sua própria racionalidade, enquanto que a filosofia, não:

A diferença central reside, destarte, no seguinte fato: de que as ciências particulares aceitam os seus resultados insondáveis [*unauf löslich*], pelo menos os seus resultados mais profundos, últimos e contidos em si próprios, enquanto que a filosofia interpreta já o primeiro resultado [*Befund*] que se depara como signo que exige ser

³¹⁵ ADORNO, Theodor. *Vorlesung über Negative Dialektik*. Fragmente zur Vorlesung 1965/66. Band IV. 16° Nachgelassene Schriften. Organizado por Rolf Tiedemann, 2003, p. 13.

³¹⁶ DUBIEL, Helmut. *Wissenschaftorganisation und politische Erfahrung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1978, pp. 113-125.

³¹⁷ HABERMAS, Jürgen. *Teoria do Agir Comunicativo*. São Paulo: Martins Fontes, 2012, v. 1, p. 665, n. 129.

decodificado [*enträtseln*]. De forma lapidar: a ideia de ciência é pesquisa [*Forschung*], a da filosofia, interpretação [*Deutung*] (AP, 334).

Ao encontro desta passagem, Enio Mueller critica a leitura presente em Müller-Dohm, segundo a qual Adorno teria defendido, no texto supracitado, uma “antítese radical” entre ciência e filosofia. Com isso, apoiado em Wussow, Mueller³¹⁸ defende a hipótese de que a ideia de interpretação filosófica [*Deutung*], em Adorno, nada tem a ver com uma negação indeterminada da ciência, pois a *Deutung* retém o momento da pesquisa científica [*Forschung*] no seu próprio interior, sem precisar, para isso, excluir a ciência de antemão, tal como tinham asseverado Dubiel, Habermas e Müller-Dohm. Ou, então, conforme sintetiza Rodrigo Duarte, baseado em um trecho de *Atualidade da Filosofia* (AP, 337): “Enquanto na filosofia tradicional tratar-se-ia de investigar a relação entre o fenômeno e a coisa-em-si, a filosofia interpretativa construiria, a partir dos elementos que não estão, de modo algum, dados na realidade empírica, uma figura-síntese da sociabilidade típica dessa formação histórica”³¹⁹.

Destarte, na aludida aula de 1965, Adorno reclamou da constante burocratização do ensino universitário, pois enxergava nessa sobrecarga de trabalho burocrático um risco à educação e à pesquisa acadêmica, tendo em vista que isso faria parte da própria astúcia do mundo tecnocrático, o qual impele a educação a seguir os ditames do mercado. Se a *Dialética Negativa* demorou seis anos para ser escrita, então é de se supor que ela tivesse um caráter fragmentário não por acidente. Parece que ela forma um conjunto hermético de pequenos ensaios e fragmentos que tem mais sentido se lidos separadamente que em conjunto. As suas aulas sobre Kant, Hegel e Marx, na década de 60, tiveram, certamente, um papel importante na elaboração da obra, mas está muito longe de qualquer razoabilidade supor que seja possível, só por meio delas, deduzir o significado profundo da sua obra tardia. Por isso, esta investigação optou por priorizar os textos de Adorno confeccionados com vistas à publicação, ainda que ela não deixe de reconhecer o valor biográfico dos textos oriundos de suas infatigáveis aulas.

³¹⁸ MUELLER, Enio. *Filosofia à Sombra de Auschwitz: um dueto com Adorno*. São Leopoldo: Editora Sinodal/EST, 2009, p. 30-1, n. 52.

³¹⁹ DUARTE, Rodrigo. *Adornos: nove ensaios sobre o filósofo frankfurtiano*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1997, p. 70.

Quadro 3 – Biografia Sinótica de Adorno nos Anos Vinte³²⁰

<p>1920: Adorno “salta” um ano no Kaiser Wilhelms-Gymnasium.</p>	<p>1921: Obtém, com 17 anos, o “Reifezeugnis”, como “melhor aluno do ano” e matricula-se na Universidade de Frankfurt.</p>	<p>1921: Tem aulas de composição com Bernhard Sekles e aulas de piano com Eduard Jung. Trava contato com Kracauer.</p>
<p>1921-24: Estuda Filosofia, Psicologia, Sociologia e Música em Frankfurt am Main, com Hans Cornelius (Filosofia), Salomon-Delattour e Franz Oppenheimer (Sociologia), entre outros...</p>	<p>1922: Conhece Horkheimer em um seminário da universidade.</p>	<p>1923: Conhece Benjamin e começa as correspondências com ele. Nesse mesmo período, conhece Gretel Karpus. Publica, entre outras coisas, críticas musicais na “Zeitschrift für Musik”.</p>
<p>1924: Em abril, na cidade de Amorbach, escreve a tese de do doutorado, que será entregue a Hans Cornelius em junho. O título é “ Die Transzendenz des Dinglichen und Noematischen in Husserls Phänomenologie”. No começo do verão conhece Alban Berg, na estreia de “Drei Bruchstücke für Gesang und Orchester aus Wozzeck” em Frankfurt.</p>	<p>1925: Em março muda-se para Viena para ter aulas de composição com Berg e aulas de piano com Eduard Steuermann. Nesse período em Viena, ele conhece, entre outros, Arnold Schönberg, Soma Morgenstern e Georg Lukács.</p>	<p>1925: Em agosto, deixa Viena e vai de férias para Itália com Kracauer. Lá, eles se encontram com Benjamin e Alfred Sohn-Rethel. Da Itália, Adorno viaja de volta para a casa dos pais em Frankfurt. Dedicar-se, então, à composição e compõe, entre outras, “Zwei Stücke für Streichquartett”, Op. 2, que estreará em dezembro de 1926, na cidade de Viena, e será executado pelo “Kölischer-Quartett”. Na mesma época, redige críticas musicais e os “Musikalischen Aphorismen”.</p>
<p>1926: Em Frankfurt, realiza seus estudos filosóficos com Cornelius. Começa a troca de correspondências com Berg. Mora ora em Berlim, ora em Viena. Redige ensaios sobre Berg, Webern bem como sobre Música dodecafônica. Em Agosto, tira férias de verão em Oberbayern. Em setembro, em Amorbach, com sua mãe e tia.</p>	<p>1927: Adorno trabalha no projeto de habilitação para livre docência. Ao mesmo tempo, ele publica regularmente inúmeras críticas musicais. No final de maio, Gretel Karplus o visita. Em setembro, eles fazem uma viagem juntos para Itália. Em novembro, ele entrega a Cornelius seu manuscrito de habilitação de livre docência, intitulado “Der Begriff des Unbewußten in der transzendentalen Seelenlehre”. Foi aconselhado a não entregar esse trabalho.</p>	<p>1928: No começo do ano, viagem à cidade de Berlim. Lá, visita Gretel, de quem fica noivo. Esforça-se, em vão, para um disputado trabalho de crítico musical. Em Berlim ainda, cruza-se com Ernst Bloch e Bertolt Brecht. Adorno participa da redação do “Musikblätter des Anbruchs” de Frankfurt. Na primavera, começa a troca de cartas com Ernst Krenek, que tem como tema principal a técnica dodecafônica. 1928: No meio do ano, elege Kierkegaard como tema de um novo escrito de habilitação para livre docência. Adorno deseja expor o conteúdo da teoria estética da filosofia de Kierkegaard. Em Berlim, é apresentadas as “Sechs kurzen Orchesterstücken”,</p>

³²⁰ Quadro elaborado pelo autor deste estudo com base no seminal trabalho biográfico de Stefan Müller-Doohm. Cf. MÜLLER-DOOHM, Stefan. *Adorno: eine Biographie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003, pp. 926-28.

		op. 4, sob regência de Walter Herbert. Adorno termina a “ <i>Liederzyklus</i> ”, op. 1, a qual dedica a Alban Berg. Em Setembro viaja com Gretel novamente para Itália e visita, entre outras cidades, a ilha de Capri.
1929: Conflito na colaboração de Adorno na “ <i>Musikblätter des Anbruchs</i> ”. Estreia de “ <i>Liederzyklus</i> ”, op. 1, em Berlim. Adorno candidata-se, novamente, ao posto de crítico musical. Paul Tillich, professor de filosofia há pouco tempo, promete a ele a possibilidade de livre docência na Faculdade de Filosofia da Universidade de Frankfurt.	1930: A partir da primavera, Adorno trabalha intensivamente em sua segunda tese de livre docência. No começo de Agosto, ele padece de um colapso nervoso. Para se recuperar, ele viaja para Dolomitas (norte da Itália) e para Engadina (Suíça). Com Carl Dreyfus, Adorno redige um guia surrealístico [<i>surrealistische Lesestück</i>], que será publicado em 1931, no <i>Frankfurter Zeitung</i> . Em outubro ele termina o manuscrito sobre Kierkegaard. Nesse período, conhece a atriz de teatro Marianne Hoppe.	

3. 2 TEORIA DOS NOMES: O CRÁTILLO DO JOVEM ADORNO

Κρατύλος φησὶν ὅδε, ὃ Σώκρατες, ὀνόματος ὀρθότητα εἶναι ἐκάστῳ τῶν ὄντων φύσει πεφυκυῖαν, καὶ οὐ τοῦτο εἶναι ὄνομα ὃ ἂν τινες συνθέμενοι καλεῖν καλῶσι, τῆς αὐτῶν φωνῆς μόριον ἐπιφθεγγόμενοι, ἀλλὰ ὀρθότητά τινα τῶν ὀνομάτων πεφυκέναί καὶ Ἑλλῆσι καὶ βαρβάροις τὴν αὐτὴν ἄπασιν³²¹.

“Até mesmo os nomes próprios guardam implicitamente uma referência ao universal. Valem para alguém que se chama assim e não de outro modo”.

Theodor W. Adorno, em 1969 (PG, 74; S*, 181-2).

Em um pequeno texto de 1925, intitulado *Sie Brauchen es [Você precisa disto]*, Adorno já apresentava uma traço que será constante em suas formulações posteriores, a saber, o interesse “micrológico”, que consiste em buscar entender a realidade a partir de pequenas ninharias do cotidiano. Criticando o fetiche de uma alta cultura, que privilegiava uma forma de saber enciclopédico e, por isso, raso, Adorno analisa o anúncio de um Box de livros [*Bändchen*], no qual continha “frases de sabedoria” de alguns nomes reconhecidos da literatura, da música e da filosofia, mas que quase não tinham nenhuma relação interna entre si, a não ser fazer parte de uma estreita lógica de seleção, pautada em um critério “alfabético” de escolha (de A até Z, portanto). Ao ver que Mendelssohn ficou de fora, Adorno comenta de forma jocoza: “Pena que Mendelssohn não começa também com B” (GS,

³²¹ “Sócrates, o Crátilo diz existir uma correção dos nomes inerente à natureza de cada um dos seres. Um nome não seria isto que alguns, pronunciando partes de seu idioma, convencionaram usar para chamar. Haveria sim uma correção inerente aos nomes, a mesma para gregos ou estrangeiros”. Platão. *Crátilo, ou Sobre a Correção dos Nomes*. Trad. e notas de Celso Vieira. São Paulo: Paulus, 2014, p. 23.

B.20, S. 9046). Nesse ensaio, além da ironia ácida, aparece outro traço de seu pensamento tardio, a saber, necessidade de uma crítica imanente a todo material estético, e não simplesmente a mera constatação de que algo tem um valor artístico intrínseco. A conclusão do ensaio tem em vista uma consequência para a deformação educacional operada pela colonização capitalista da cultura “O que é permitido fazer com um alfabetizado que nivela Beethoven com Bonsels, Flaischlen com Goethe? Não é preferível tornar-se analfabeto para se livrar dele?”³²². Portanto, uma forma de educação cultural que subtrai as diferenças a favor de doses homeopáticas de sabedoria não é diferente da indulgência que quer pretensamente sanar. Por isso, Adorno usa uma metáfora judaico-cristã dura para descrever o processo de formação cultural: “Quem nunca comeu o seu pão com lágrimas não conhece os poderes celestiais [...]”³²³. Nada adianta, pois, saber que Goethe é um dos maiores nome da literatura universal por meio de metomínima, ou seja, tomando uma parte de seus escritos pelo todo.

Há um ditado alemão que afirma: “*Name ist Schall und Rauch*” [Nome é som e fumaça], cujo significado remete para a total falta de relevância de um nome frente às coisas concretas que alguém faz. Em um texto de 1930, Adorno contestou isso ao se perguntar: “Ser som e fumaça já não é muito?”. Quer dizer, som e fumaça são algo que não pertence ao mundo corpóreo [*Körperwelt*] e, por isso mesmo, são cifras [*Chiffre*] legíveis de um traço fugaz que se erige no ar. Por não fazer parte do mundo corpóreo, os nomes estão menos sujeitos à reificação, ao mundo das mercadorias e das convenções econômicas. Nesse pequeno ensaio, intitulado *Notas sobre o Nome*, faz sentir-se nitidamente a influência de Benjamin sobre o seu pensamento, sobretudo, por causa de uma espécie de “nostalgia adâmica” de um período em que o ato de nomear não era um mero ato profano, contingente, e sim divino. Embora aceite que o ato de nomear tenha um aspecto acidental [*zufällig*], Adorno pôs-se a pensar até que ponto os nomes não pairam ainda sobre as coisas, apesar de se desmancharem no ar como fumaça. A seu ver, folclores e dialetos preservam, em sua memória cultural, essa característica adâmica de ligar nomes e coisas. Cita o exemplo da peça *Pioneiros* em *Ingolstadt* de Marieluise Fleißer, cuja estréia se deu um ano antes do ensaio adorniano, ou seja, em 1929. Vale acrescentar que, na década de 70, a peça se transformou em filme nas mãos de Rainer Fassbinder. Grosso modo, trata-se da história de uma jovem pobre, de nome Berta, empregada doméstica de uma abastada família, que sonha em encontrar um amor para a sua vida, o qual ao mesmo tempo lhe tire da vida degradante que está sujeita nas mãos do libidinoso filho de seus patrões. Com a chegada de soldados na cidade de Ingolstadt para a construção de uma ponte, os quais são chamados de “pioneiros”, Berta vê a possibilidade de realizar esse anseio romântico ao conhecer o soldado Karl. Adorno analisa uma das falas de Berta e, com isso, liga ela à teoria dos nomes:

Em *Pioneiros* de Fleißer, uma empregada responde a pergunta sobre como se chama com a seguinte frase: “Tornei-me uma Berta”. Como se as empregadas estivessem no denso lago do pré-temporal [*Vorzeit*], de onde a cegonha as trouxesse totalmente

³²² “Was sol man mit einem Alphabet anfangen, das es erlaubt, Beethoven mit Bonsels, Flaischlen aber mit Goethe zu verkoppeln? Möchte man nicht Analphabet werden, ihm zu entgehen?” (GS, B.20, S. 9046).

³²³ “*Wer nie sein Brot mit Tränen aß, die Himmlischen Mächte nicht kenne [...]*”. (GS, B.20, S. 9046).

cultivadas e atraídas para Ingolstadt, classificadas por nomes que são colados como etiquetas [*Zettel*] e decidissem por elas o seu destino [*weg*]. Apesar de a cegonha arrancar a etiqueta, a empregada ainda recordava disso, mesmo tendo despertado sozinha da ordem pré-histórica [*Prähistorischen*]. Todas as Bertas reconhecem-se entre si como irmãs³²⁴.

Na citação acima aparecem algumas ideias que remetem ao pensamento do jovem Benjamin. É claro que esse comentário da peça de Fleißer pode ser interpretado simplesmente como uma crítica ao caráter mecanicista da obra dramaturgica, uma vez que a subjetividade das personagens mulheres é reduzida às suas expectativas futuras de encontrar homens que as façam felizes. Embora nada muito diferente do que aconteça em sociedades machistas, nas quais as mulheres têm de se subordinar aos interesses masculinos. Decerto, a influência de Benjamin na filosofia de Adorno nunca deve ser subestimada, sobretudo, em relação à linguagem. Por isso, Rodrigo Duarte é enfático sobre a poderosa influência da filosofia da linguagem benjaminiana no pensamento de Adorno: “A obra de Adorno é tão permeada de referências à teoria da linguagem de Benjamin que seria impossível citar ou mesmo indicar todas elas”³²⁵.

Desse modo, é possível reconhecer, na leitura que Adorno empreende da peça, a descrição do elemento mítico presente nas noções de *Vorzeit* e *Prähistorischen*, tendências que decerto aludem ao tempo, só que, na realidade, são atemporais. O “Pré-temporal” e o “Pré-histórico” remeteriam, assim, para uma ordem temporal reificada, um espaço construído pelo homem ao longo da marcha civilizatória que usurpa a verdadeira percepção da temporalidade. Ao contrário, portanto, daquilo que, mais tarde, Benjamin chamará de “tempo messiânico do agora”, o *Jetztzeit*, um tempo que não é meramente cronológico nem dominado pelo destino ou pela natureza, mas, sim, o instante da tomada de consciência do estado de não-liberdade que a humanidade está submetida e, conseqüentemente, da libertação desse estado falso, redimindo todo o horror produzido no passado pela redenção presente. A personagem Berta, ao dizer que havia “se tornado” Berta, representava o despertar de uma classe oprimida em tudo, até mesmo na falta de consciência de seu estado de letargia. Um estado que é anterior a sua existência como indivíduo, mas que determina de forma objetiva todas as suas possibilidades concretas de escolha e ação. Um aforismo de 1928 de Benjamin talvez ajude, aqui, a entender melhor essa ideia latente no ensaio de Adorno: “É certo que os homens, enquanto espécie, estão há dezenas de milhares de anos no fim da sua evolução; mas a humanidade, enquanto espécie, está no começo”³²⁶. Benjamin usa duas vezes a palavra “espécie” para descrever um estado de coisas distinto: o primeiro uso da palavra “espécie” refere-se à humanidade como categoria biológica; já o segundo sentido de “espécie” alude à humanidade enquanto temporalidade, ou seja, como ente

³²⁴ “In den Pionieren der Fleißer sagt die eine Dienstmagd auf die Frage, wie sie heiße: »Eine Berta bin ich worden«; als wären die Dienstmädchen im dichten Teich der Vorzeit, daraus der Storch sie ausgewachsen und angezogen nach Ingolstadt bringt, eingeteilt durch Namen, die ihnen als Zettel angeklebt sind und über ihren Weg entscheiden. Wohl reißt der Storch den Zettel ab; allein noch im wachen Leben erinnerte sie sich der prähistorischen Ordnung. Allen Bertas weiß sie sich verschwistert” (GS, B.20, S. 9047).

³²⁵ DUARTE, Rodrigo. *Dizer o que não se deixa dizer*: para uma filosofia da expressão. Chapecó: Argos, 2008, p. 110.

³²⁶ BENJAMIN, Walter. *Rua de Mão Única*: infância berlinense. Trad. João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica, 2013, p. 65.

histórico. O progresso só ocorrerá quando a humanidade chegar ao “final” do estágio de evolução histórica, uma vez que, como se viu no catastrófico século XX, não adiantou ela ter chegado ao final da evolução biológica. Opera-se, assim, uma clivagem entre a natureza e a espírito, um traço fundamental nas análises de Benjamin e que foi cultivado, como se verá doravante, pela metafísica do jovem Adorno.

A revolta de Benjamin contra certo hegelianismo positivista, uma revolta relativamente comum à época, sobretudo entre os intelectuais judeus da Europa Central, será totalmente compartilhada por Adorno. Subjacente a esse hegelianismo está à ideia de que a história universal surge a partir da simbiose progressiva da natureza e da humanidade via espírito. Esse motivo espiritualista é fundamental para entender o conceito de história natural explorado por Adorno nos anos 30, com o qual esta pesquisa se ocupará melhor em outro momento (Cf. 4. 1). Contra o panteísmo neohegeliano, o jovem Benjamin já insistia no dualismo radical entre a natureza e o espírito. A crítica benjaminiana da narrativa otimista de contínua espiritualização do natural significa, de acordo com Bernd Witte, tanto manter o dualismo kantiano entre a razão e a sensibilidade quanto salientar a descoberta fundamental do romantismo, a saber, a abertura do “lado noturno do natural”³²⁷. É certo que Benjamin e Adorno não se opõem ao “espírito” como tal, mas, sim, à narrativa da existência de um progresso humano guiado por um espírito suprahumano. E que pese o fato de que, mais tarde, em *Minima Moralia*, Adorno se afaste parcialmente de Benjamin no que tange à insistência deste no dualismo kantiano entre a razão e a sensibilidade: para Adorno, é preciso pensar a unidade dialética de ambos os polos (MM, 223; 173).

Não é preciso, todavia, recorrer à *Dialética do Esclarecimento*, de meados dos anos 40, para identificar que o mito é a uma preocupação constante da filosofia de Adorno, especialmente, a partir dos anos 30. O problema da imanência mítica, que será central para a crítica à dialética da secularização, já tem os seus contornos de forma inusitada: em ensaios sobre a arte e a música. Portanto, nada muito diferente de onde se originou a questão do mito para a teoria crítica, a saber, na estética, uma vez que é com o jovem Benjamin que o mito deixou de ser um problema de linguagem filosófica para tornar-se algo concreto, que une o tempo presente com a incapacidade humana de superar a mera natureza como barbárie. Como salienta Bernd Witte, é com *Über das Programm der kommenden Philosophie* (1918) que se inicia “o programa” de Benjamin de aniquilação de uma totalidade concreta enganadora à luz da experiência religiosa, algo que vai ser radicalizado no famoso ensaio *Wahlverwandtschaften* (1924-5), sobretudo, no ajuizamento negativo da vida natural³²⁸. Aliás, para Rudolf Speth e Bernd Witte, é com essa obra, *As Afinidades Eletivas*, que surge *in nuce* a teoria crítica, sobretudo, o que será mais tarde elaborado na *Teoria Estética* e na *Dialética do*

³²⁷ WITTE, Bernd. *Walter Benjamin: uma biografia*. Trad. Romero Freitas. Belo Horizonte: Autêntica, 2017, p. 25.

³²⁸ WITTE, Bernd. *Walter Benjamin: uma biografia*. Trad. Romero Freitas. Belo Horizonte: Autêntica, 2017, p. 51.

*Esclarecimento*³²⁹. Marcos Nobre resgata essa tese para mostrar a influência de Benjamin em Adorno, especialmente para a confecção de *Kierkegaard*, embora o interesse de Nobre seja antes mitigar essa influência em obras futuras de Adorno do que reafirmar o débito adorniano para com o filósofo do anjo. Em todo o caso, a leitura de Nobre enfatiza, por meio do trabalho de Rudolf Speth³³⁰, dois aspectos que são essenciais na mirada dialética de Benjamin. Em primeiro lugar, o mote da redenção enquanto desmitologização e, em segundo lugar, o não menos paradoxal motivo da desmitologização através do próprio mito:

Começamos por retomar o fio do conceito de mito, central na análise de ‘Sobre o programa da filosofia vindoura’, e que percorre toda a obra de Benjamin. O estado da questão, já no ensaio ‘Destino e Caráter’, de 1921, é o seguinte: ‘Destino e Caráter formula a estrita antitética de mito e verdade e a representação da desmitificação como redenção. O mito é tomado como fenômeno negativo, e a desmitologização só é admitida teologicamente’ (*apud* Speth, p. 118). Este estado de coisas se mantém até a publicação do *Drama Barroco*. É interessante notar, entretanto, que o ensaio sobre as *Afinidades Eletivas* apresenta uma variação importante no interior dessa continuidade. Como escreve Rudolf Speth ainda uma vez: ‘Durante a redação do ensaio sobre as ‘Afinidades Eletivas’, deve ter se aberto para Benjamin uma outra variante da desmitificação, a saber, a desmitificação através do próprio mito’³³¹.

Além disso, no ensaio supracitado, *Notas sobre os Nomes* (1930), Adorno já argumenta, a partir da peça *Pioneiros em Ingolstadt*, nos mesmos termos da teoria da alegoria benjaminiana, presente em *Origem do Drama Trágico Alemão*. “O reino das Bertas” [*Reiche der Bertas*] não é nada diferente, em termos sociais, do que o reino da imanência, isto é, a esfera da circulação, onde os “proletários são postos em grandes filas”³³², os quais antecipam “o esquema da lista dos perdidos”, ou seja, a maneira com que a peça *Pioneiros* retrata a condição inumana das mulheres em uma sociedade patriarcal é uma grande alegoria para entender o esquema reificante da luta de classes, que nivela quantitativamente todos os corpos a partir da sua força de trabalho, tornando inútil o chamamento qualitativo pelo nome. “O esquema da lista de perdidos”³³³ refere-se, então, a uma espécie de “reserva de mercado”, operada pela própria sociedade, que, ao dar sempre os mesmos nomes às pessoas, torna-as substituíveis ou descartáveis como mercadorias. O ato de nomear é tão nulo, no capitalismo, como o ato de receber nomes. E esse processo não só afeta as classes proletárias, mas também as elites econômicas: “Nas camadas dominantes, os nomes são menos acidentais para os indivíduos e, por conseguinte, menos necessários à coletividade. Porém, mesmo assim, as classes dominantes não

329 Cf. NOBRE, Marcos. *A Dialética Negativa de Theodor Adorno: a ontologia do Estado Falso*. São Paulo: Editora Iluminuras, 1998, p. 63.

330 SPETH, Rudolf. *Wahrheit und Ästhetik: Untersuchungen zum Frühwerk Walter Benjamins*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1991.

331 NOBRE, Marcos. *A Dialética Negativa de Theodor Adorno: a ontologia do Estado Falso*. São Paulo: Editora Iluminuras, 1998, p. 63.

332 “Nicht anders waren die Proletarier in große gerade Reihen. Minder zufällig für den einzelnen und daher Minder notwendig fürs Kollektiv sind die Namen in den herrschenden Schichten. Aber auch sie entweichen dem Zwang der Namen nicht” (GS, 20. IV, S. 9464).

333 “Das Schema späterer Verlustlisten” (GS, 20. IV, S. 9464).

escapam da coerção dos nomes”³³⁴. Na sequência do ensaio, Adorno expressa-se em termos de “Aura”, o que pode levar ao engano de se acreditar que se trata do mesmo sentido que aparecerá, anos mais tarde, em *A Obra de Arte na Era de sua Reprodutibilidade Técnica* (1936). Embora seja preciso dizer que o conceito de Aura – enquanto forma simbólica temporal de uma obra de arte – apareceu pela primeira vez nos protocolos benjaminianos sobre Hachiche (em 1930). Em todo o caso, Adorno cita o exemplo de Proust como um artista capaz de, com sofisticação, “salvar a aura que envolvia os nomes de seus personagens”³³⁵, sem reduzir, portanto, o caráter das personagens ao destino, isto é, reduzir as suas personagens aos seus respectivos nomes.

Ao mostrar alegoricamente o vínculo inexorável da vida individual de uma pessoa com o seu nome, em *Notas sobre os Nomes* (1930), o jovem Wiesengrund Adorno submete-se quase que voluntariamente ao mito: “Quando as linhas de nosso destino enredam-se em uma teia inextricável, os nomes são a todo o momento os selos que são impressos em cada uma das linhas caligráficas”³³⁶. Com essa enigmática sentença, com a qual se realiza uma nítida relação das linhas do nome com as do destino, o jovem Adorno deu uma pista sobre o lugar fundamental que o nome de família (Wiesengrund-Adorno) ocupa em seu próprio pensamento, algo que talvez explique, nem que seja parcialmente, o seu incessante interesse existencial pelo judaísmo (do pai, Oscar Wiesengrund, convertido ao protestantismo, e cujo sobrenome remonta ao romantismo) e pela música (da mãe, a católica Maria Calvelli-Adorno, uma cantora lírica, cujo pai serviu à família de Napoleão Bonaparte³³⁷), bem como, respectivamente, pela crítica obstinada ao antissemitismo e a denúncia intransigente da regressão da audição. Embora permaneça, aqui, uma questão em aberto: ao se mover dentro da teia mítica de seu nome familiar, Adorno estaria realizando o seu destino ou, então, rompendo com ele?

Seja como for, Lucia Sziborsky pertinentemente observou que, até o ano de 1922, Adorno assinava suas publicações como “Th. L. Wiesengrund”, sendo o “L” de “Ludwig”, provavelmente, em homenagem a Beethoven. Coerente com o enaltecimento do “assumir o nome”, Adorno começou a assinar seus textos com o duplo nome familiar, “Wiesengrund-Adorno” só a partir do ano de 1922, ou seja, no mesmo período que ele desenvolvia o que se chama, aqui, de “metafísica da juventude”.

³³⁴ “Minder zufällig für den einzelnen und daher minder notwendig fürs Kollektiv sind die Namen in den Herrschenden Schichten. Aber auch sie entweichen dem Zwang der Namen nicht” (GS, 20. IV, S. 9464).

³³⁵ “Er hat nicht die Charaktere der Personen durch Namen symbolisieren wollen, sondern die Aura erretten, die Die wirklichen Namen umgab und die oft genug über den Personen herrschte” (GS, 20. IV, S. 9464).

³³⁶ “Wenn die Linien unseres Schicksals zum unentwirrbaren Netz sich verstricken, dann sind Namen je und je die Siegel die der Lineatur aufgeprägt werden” (GS, 20. IV, S. 9465).

³³⁷ Há de se destacar o papel fundamental que a tia de Adorno, Agathe Calvelli-Adorno, teve na sua vida, a quem Adorno chamava de “segunda mãe” – e não há de se descartar a hipótese, já levantada por alguns biógrafos de Adorno, da possibilidade de Agathe ter sido também a “segunda esposa” de Oscar, o que mostra que os “Wiesengrund-Adorno” tinham uma concepção de família heterodoxa bastante avançada ao seu tempo. Cf. “A generous father and two musical mothers”. In: MÜLLER-DOOHM, Stefan. *Adorno: a biography*. Cambridge: Polity Press, 2005, pp. 15- 24. Para a biografia dos avós de Adorno, idem, pp. 5-12. Para um bom “resumo” da relação de Adorno com a família: Cf. JÄGER, Lorenz. *Adorno: eine politische Biographie*. München: Deutsche Verlags-Anstalt, 2003, pp. 13-27. Para um livro focado na família, na infância e na adolescência de Adorno: Cf. PABST, Reinhard. *Adorno: Kindheit in Amorbach: Bilder und Erinnerungen*. Org. e notas biográficas de Reinhard Pabst. Leipzig: Insel Verlag, 2003.

Somente a partir de 1943 que as suas publicações são assinadas pela forma com que ele ficou mundialmente conhecido: “Theodor Wiesengrund Adorno”³³⁸.

Além disso, “Teddie”, como era chamado entre familiares e amigos³³⁹, possuía um prenome de significação teológica muito especial: “Theodor” é formado pelas palavras gregas “theos”, “Deus”, e por “dôron”, “dádiva” ou “presente”, o que significa, caligraficamente, “dávida de Deus” [*Geschenk Gottes*]³⁴⁰. É difícil acreditar que isso seja uma mera coincidência, uma vez que se considere o próspero universo cultural e intelectual que pertenciam os membros de sua família³⁴¹.

Desse modo, é discutível afirmar que Adorno foi dispensado das disciplinas de educação física e ensino religioso, matérias obrigatórias para todas as crianças alemãs, porque ele “era um garoto pouco propenso ao exercício e muito disposto a uma educação laica e não religiosa”³⁴². Tal afirmação, proferida por Mario Farina, carece de fundamentação, uma vez que inculca, no jovem Adorno, uma opinião sistemática que encontra pouco respaldo, inclusive, nos seus textos autobiográficos. Por quê? Em primeiro lugar, em relação à matéria de educação física, é impossível verificar se o jovem Adorno tinha ojeriza a exercícios físicos. E o fato dele não cursar essa matéria pode basear-se, todavia, em motivos de saúde. Em segundo lugar, ninguém pode negar a importância da laicidade e do secularismo nos escritos de Adorno, especialmente, a centralidade da sua crítica à herança mítica no coração da modernidade. Além disso, o frankfurtiano sempre sentiu ojeriza por qualquer forma de obscuratismo. No entanto, em relação ao ensino religioso, os seus escritos demonstram que não é correto afirmar que ele tinha uma visão laica – muito menos hostil – da religião desde sempre. Por exemplo, quando era um secundarista, com aproximadamente 16 anos, Adorno escreveu um texto em que, apesar de reconhecer a importância de ideias iluministas como “escola integral [*Einheitsschule*], supressão de ensino religioso [*Religionsunterrichtes*], comunidade escolar e conselho tutelar”, não deixou de apontar para o fato de essas ideias poderem se tornar “perigosas” [*zur Gefahr*] se lidas sob uma ótica vulgar (GS, B. 20, S. 9645).

Ademais, décadas mais tarde, em *Minima Moralia*, além de diversas passagens que fazem alusões à bíblia, Adorno relata, em tom de queixa, ter recebido um exemplar “marroquim verde” da

³³⁸ SZIBORSKY, Lucia. *Adornos Musikphilosophie: Genese, Konstituion, pädagogische Perspektiven*. München, 1979, p. 267. Todavia, diferentemente de Sziborsly, Schweppenhäuser afirma que Adorno teria assumido a forma abreviada “Theodor W. Adorno” já em 1941, quando era vizinho de Thomas Mann em Los Angeles. SCHWEPPENHÄUSER, Gerard. *Theodor W. Adorno: an introduction*. Durham: Duke University, 2009, p. 5.

³³⁹ PABST, Reinhard. *Adorno: Kindheit in Amorbach: Bilder und Erinnerungen*. Org. e notas biográficas de Reinhard Pabst. Leipzig: Insel Verlag, 2003, p. 149.

³⁴⁰ Cf. o verbete “Theodor”, in: <<https://www.vorname.com/name/Theodor.html>>. Acesso em 10/09/2018.

³⁴¹ Em uma carta a Thomas Mann, em 1948, Adorno não só se “apresenta” a Mann como também resume o seu ambiente familiar, afirmando que ele era totalmente marcado por diferentes interesses, mas onde predominava o interesse musical: “Nasci em 1903, em Frankfurt. Meu pai era um judeu alemão, minha mãe, ela própria uma cantora, é filha de um oficial de descendência franco-corso – mas originalmente genovês – e de uma cantora alemã. Eu cresci em uma atmosfera dominada [beherrschten] por interesses teóricos (e políticos) e artísticos, especialmente musicais”. ADORNO, Theodor. *Brief an Thomas Mann. Los Angeles*, 5 julho de 1948. Apud PABST, Reinhard. *Adorno: Kindheit in Amorbach: Bilder und Erinnerungen*. Org. e notas biográficas de Reinhard Pabst. Leipzig: Insel Verlag, 2003, p. 27.

³⁴² FARINA, Mario. *Adorno: Teoría Crítica y Pensamiento Negativo*. Barcelona: Bonallettera Alcompas, 2016, p. 14. Farina cita o seminal trabalho bibliográfico de S. Müller-Doohm para embasar essa tese. No entanto, não se deve deduzir, tão somente a partir do trabalho de Müller-Doohm, que Adorno, enquanto criança, era “disposto a uma educação laica”. Cf. MÜLLER-DOOHM, Stefan. *Adorno: eine Biographie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003, p. 35, passim.

bíblia em inglês, quando era criança, língua sobre a qual ele não tinha domínio à época (MM, 52, 40). Talvez isso demonstre que ele foi dispensado do ensino religioso não por ser “averso” às questões teológicas, senão por já ter uma intimidade com a religião desde cedo, por causa do rico universo espiritual dos amigos de seus pais – e o fato do jovem Adorno haver tido, como preceptor, um materialista religioso da envergadura de um Kracauer afasta a hipótese de que ele não tivesse o menor interesse sobre temáticas religiosas. Ademais, Susan Buck-Morss, apesar de afirmar, precipitadamente, que Adorno “foi ateu durante toda a sua vida”, não deixa de ter razão quando nota que a própria metrópole em que Adorno cresceu, Frankfurt am Main, era uma “cidade secular”, “com um ampla população de judeus” e que não sofria de “dogmatismo religioso”, algo que pode explicar, portanto, o motivo pelo qual o garoto Adorno foi dispensado do ensino religioso³⁴³.

E chega a ser tragicômico o fato de que, no *Teeteto*, o interlocutor com quem Sócrates postula o princípio básico da teodiceia – que o mal nunca desaparecerá do mundo (Cf. *Teeteto* 176a) – se chamava, justamente, “Theodoros” (na transliteração para o alemão)³⁴⁴, nome parecido com aquele que seria um dos maiores críticos contemporâneos da teodiceia (Cf. capítulos 4 e 6 desta Tese). Não obstante ser pouco relevante o fato de o seu nome ter uma origem grega: diferentemente de toda uma tradição filosófica alemã, e. g. Hegel, Nietzsche e Heidegger, Adorno nunca enalteceu nostalgicamente o mundo grego nem considerou a filosofia como uma invenção unicamente grega. Desde os seus primeiros escritos, Adorno sempre suspeitou de toda a forma de filosofia que procurava estabelecer as “origens autênticas” [*Herkunft*] das coisas. Ao invés disso, sem abrir mão da metafísica, ele optou por formas alternativas de estabelecer as conexões entre os acontecimentos do presente com os fatos do passado, sem glorificar saudosamente o passado clássico como muitos dos seus contemporâneos.

Em outro ensaio deste período da juventude, escrito por volta de 1931, ao analisar o gênero literário “romance policial” [*Detektivroman*], Adorno oferece outra pista para se entender a sua teoria dos nomes, o que talvez confirme novamente o peso existencial de seu nome familiar. Por quê? Em primeiro lugar, porque afirma que “é preciso ter coragem para possuir um nome”. Talvez essa frase, destacada do conteúdo histórico, faça realmente pouco sentido. Se for sublinhado, porém, o contexto histórico da Alemanha pré-Hitler, que serve de pano de fundo desse ensaio – dominada por diversos “ismos” retrógrados que já estavam institucionalizados, tais como o chauvinismo, o nacionalismo, o racismo e, claro, o antissemitismo, este último, inclusive, em algumas alas de “esquerda”³⁴⁵ – pode inferir-se que a vida não era nem um pouco simples para um marxista e judeu (mesmo que assimilado). E não é à toa que, no ensaio *Memorial de Viena* (1930), Adorno relata um episódio que

³⁴³ BUCK-MORSS, Susan. *Origen de la Dialéctica Negativa*: Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt. Madrid: Siglo Veintiuno, 1981, p. 23.

³⁴⁴ Platão. “Theaitetos”. In: PLATON. *Werke in acht Bänden*. B. 6. Organização de G. Eigler. Darmstadt: WBG, 1970, p. 107.

³⁴⁵ Cf. NAZÁRIO, Luiz. “Quadro Histórico”. In: GUINSBURG, Jacó (org). *O Expressionismo*. São Paulo: Perspectiva, 2002, pp. 13-40; também o seminal trabalho: ELBOGEN, Ismar; STERLING, Eleonore. *Die Geschichte der Juden in Deutschland*. Gütersloh: Fourier Verlag; Wiesbaden, 1982.

ele próprio passou, em terra austríaca, que pode ser classificado, sem o menor exagero, de uma experiência pessoal com o antissemitismo – ou, ao menos, com a xenofobia³⁴⁶.

Era preciso, portanto, coragem [*Mut*] para assumir o próprio nome, sobretudo, se ele fosse judaico. E os romances policiais tinham personagens que possuíam essa coragem. Adorno compara essas personagens com “heróis míticos da pré-história”, não só devidos aos seus nomes “fortes”, mas também porque neles se faz cumprir uma ideia mítica de destino:

Brentheim e Racoszy, Maxime Kalff e o agiota Jaerven, Miss Winterslip e Jemmyson são nomes grandiloquentes; cada Nome é uma promessa, pois somente um grande destino pode ser capaz de legitimar mais tardiamente a convicção dos nomes. Destarte, o próprio romance policial não é nada mais do que a história de quem honrou o seu próprio nome³⁴⁷.

Há uma evidente tensão dialética, nessa passagem, entre o nome e o destino. Se no ensaio de 1930, *Notas sobre o Nome*, Adorno havia declarado uma aparente vitória mítica do destino, pois ele seria intrínseco ao nome, agora, em *Palavras sem Canção* (c. 1931), Adorno afirmava que só respectivamente [*nachträglich*], que pode ser traduzido também como *ex post facto*, um grandioso destino pode ser capaz de garantir que a convicção dos nomes seja legítima. Não é um grande nome que garantiria um poderoso destino, e sim o contrário. Nas tragédias gregas, quem ousasse desafiar o seu fado era acometido por uma série de infortúnios, não só pela sua *hybris*, senão também pela impotência individual de romper com um destino cosmologicamente traçado. Diferentemente, portanto, das narrativas da *Tanakh*, cujos escolhidos para cumprir com a missão divina na terra quase sempre eram aqueles que tinham o poder de ignorar esse chamado, mas preferiam deixar o anonimato, fazendo coro à voz desconhecida que os empurravam em direção ao palco da história. Nas novelas policiais, por sua vez, o oposto acontecia: para uma personagem romper com seu destino, era preciso que ela fosse portadora de um grande nome, que era dado, paradoxalmente, por circunstâncias criadas pelo próprio destino da narrativa ou, então, pelo *ethos* da personagem. Mais adiante, Adorno vai questionar, inclusive, a legitimidade da classificação de obras de literatura de acordo com as suas representações [*Darstellungen*], sobretudo, as ditas “naturalistas” ou “realistas”. Uma obra não pode ser “realista”, no sentido ontológico do termo, de ir às coisas mesmas, se “a sua forma e composição

³⁴⁶ “Auf der breiten Straße kam uns ein Trupp von fünf oder sechs jungen Männern entgegen. Sie waren betrunken; noch ihrer mächtig zwar, aber sichtlich jeder beeinträchtigt in seiner körperlichen Selbständigkeit, einer Halt suchend beim anderen. So gingen sie verbunden über die Breite der Straße und mochten willens sein, uns vom Bürgersteig zu verdrängen. Als wir nach wenigen Sekunden nahe genug waren, traten sie in zwei Reihen auseinander, bildeten Spalier vor uns. Einer von ihnen sprach uns laut an im Tone des Führers: Meine Herrn! Es geschieht absolut gar nix! “Dann ließen sie uns durch und zogen stumm weiter” (GS, B. 20, S. 9466).

³⁴⁷ “Brentheim und Racoszy, Maxime Kalff und der Wucherer Jaerven, Miß Winterslip und Jennyson – indem sie schlankweg also heißen, ist jeder Name ein Versprechen, denn allein die Größe des Schicksals vermag nachträglich die Gewißheit der Namen zu legitimieren. Der Detektivroman selber aber ist dann nichts anderes als die Geschichte von solchen, die ihren Namen Ehre gemacht haben“ (GS, B. 20, S. 9053).

estão recheadas de mitologia”³⁴⁸. Uma constatação que parece óbvia para um filósofo, embora seja pouco claro para um literato, preso, amiúde, em um contexto mitologizante, como é o caso Goethe³⁴⁹.

Não é de surpreender, portanto, que em um ensaio de 1932, intitulado *No Lugar de um Diário*, Adorno novamente demonstra uma preocupação com os Nomes. Nele, o autor afirma que amantes [*Liebende*] criam nomes carinhosos uns para os outros porque não teriam coragem de assumir o próprio nome diante um do outro: “Tão grande é a violência [*Gewalt*] dos nomes que dificilmente alguém poderia suportar vê-lo face a face, sobretudo, quem alguma vez se deu conta de que pertence indissociavelmente ao amado”³⁵⁰. Falar o nome da pessoa amada é, aqui, correlato com a quebra do encanto amoroso. E como todo processo de desencantamento [*Entzauberung*] é, simultaneamente, um processo de decepção, o mesmo vale para o desencantamento amoroso inerente ao ato de chamar o outro pelo nome, algo que provoca uma enorme violência em quem se ama. Na trilha da sua metafísica do profano, é possível ver, na sequência do ensaio, a comparação que Adorno faz do amor com o ordenamento solar:

Assim como o espectro solar reúne as suas cores vivas para fazer com que elas meramente se mesquem, tornando-se uma só, as palavras de ternura fundem-se para, finalmente, extinguírem-se no clarão dos nomes que irradiam delas, ainda que seja apenas com a morte³⁵¹.

A “obsessão” juvenil de Adorno por uma metafísica dos Nomes começou quando ele tinha apenas 17 anos, em um ensaio intitulado *Platz: sobre o jogo de Fritz von Unruhs* (1920). Nele, Adorno associa, pela primeira vez, o significado do nome de uma personagem do escritor expressionista Franz von Unruh com o destino: “Irene: trata-se de uma palavra grega que significa paz. E, nesta obra em questão, não existe nada em jogo que seja não essencial [*unwesentlich*] – nem um Nome sequer” (GS, B. 11, S. 5100). Por que, afinal, nomes teriam um caráter essencial, leia-se, ontológico? Adorno está, claramente, fazendo uma observação que transpassa a mera análise literária, tratando o romance de Unruh com a mesma seriedade metafísica do que um tratado escolástico. Até mesmo lidando, com o problema dos Nomes, de forma deveras escolástica, isto é, realista, ao conceber a possibilidade de um nome ser algo essencial. Por que o romance de Unruh provocava inquietação [*Unruhe*] no jovem Adorno?

Antes de prosseguir, vale salientar que o problema dos Nomes não é um simples acidente de percurso na trajetória filosófica de Adorno. O trabalho de Martin Jay é concludente a esse respeito, especialmente, quando ele afirma que, a partir dos anos 40, a questão dos nomes liga-se com o “tabu

³⁴⁸ “*Auch solche Darstellungen, die sich realistisch oder naturalistisch glauben, stecken in Form und Konstruktion voll unaufgelöster Mythologie*”. (GS, B.20, S. 9053).

³⁴⁹ Uma das primeiras obras a “descobrir” e “explicitar” a dialética entre o mito e o esclarecimento em Goethe foi a *Sobre as Afinidades Eletivas*, de Walter Benjamin, também considerada uma das primeiras obras de teoria crítica, em virtude de sua distinção entre o conteúdo coisal e o conteúdo de verdade, e que tem um papel importante até hoje na própria teoria da literatura, servindo também de base de muitas análises adornianas posteriores sobre esse grande nome da língua alemã.

³⁵⁰ “*So groß ist die Gewalt des Namens, daß kaum einer es ertrüge, ihn von Angesicht zu Angesicht zu erblicken, der ihn einmal als dem Geliebten unabtrennbar zugehörig erfuhr*”. (GS, B.20, S. 9476).

³⁵¹ “*Wie das Sonnenspektrum seine bunten Farben bloß aufbietet, um sie doch zu verschmelzen: so versammeln sich die Worte der Zärtlichkeit, um endlich in der Weiße des Namens zu erlöschen, der aus ihnen aufstrahlt, wäre es auch erst mit dem Tode*”. In: *An Stelle eines Tagebuchs*. (GS, B.20, S. 9476).

judaico” frente à enunciação do sagrado: “Os judeus não chamam Deus por Seu nome correto porque fazê-lo seria prematuro: a era messiânica ainda não chegou”³⁵². E como já visto anteriormente: a defesa da *Dialética Negativa* de um agnosticismo religioso está ancorada, justamente, na noção de Nome de Deus: “Portanto, quem acredita em Deus não pode acreditar Nele. A possibilidade que é representada pelo Nome divino é mantida por aquele que não crê” (ND, 393; DN*, 332). Algo que revelaria, portanto, a importância dos nomes para a reflexão filosófica de Adorno.

Não deixa de ser irônico o fato de Adorno repreender Benjamin exatamente nesse ponto, em uma famosa crítica presente em uma carta de 10 de novembro de 1938, na qual o frankfurtiano vilipendia a tentativa do *Trabalho das Passagens* de chamar as coisas de forma teológica pelos nomes verdadeiros, chamando isso de uma tentativa “enfeitiçada” que só poderia ser “quebrada” com uma boa teoria materialista, isto é, com mediação dialética: “O tema teológico de chamar as coisas pelo Nome tende a se tornar uma apresentação estupefata de meras facticidades. Se se pudesse falar em termos drásticos, poder-se-ia dizer que seu trabalho se situa na encruzilhada da magia e positivismo” (C, p. 403-4). Portanto, ao colocar a tentativa teológica de Benjamin de nomear as coisas em uma encruzilhada entre a magia e o positivismo, feito malfadado porque nele faltaria “mediação”, Adorno não deixa de criticar a sua própria metafísica da juventude, uma vez que, nos anos 20, ele tentou nomear as coisas a partir de uma filosofia dos Nomes, sem qualquer mediação materialista, ao considerar os nomes na literatura e na realidade efetiva como mais do que meras representações. Por isso, no ensaio *Platz*, o jovem Adorno não deixa de afirmar algo norteador em relação à sincronia entre a realidade da arte e a realidade do não-artístico: “A questão da veracidade [*Wahrhaftigkeit*] é sempre, simultaneamente, a pergunta pela veracidade artística” (GS, B11, S. 5100). Mas, um pouco antes, Adorno já havia perguntado: “O postulado da *ειρήνη* [paz, Eugene] é uma verdade [*Wahrheit*]”? Ou seja, já aqui, ele opera com uma diferenciação entre verdade [*Wahrheit*] e veracidade [*Wahrhaftigkeit*], como se a veracidade estivesse no plano da realidade e a verdade repousasse em um plano utópico superior – uma vez que a “paz” não é uma realidade ainda.

Não cabe, aqui, comentar a dura crítica de Adorno à “espiritualização do Eros” [*Vergeistigung des Eros*] que ocorreria na obra de Unruh, segundo a qual ela transforma o amor em uma “grande mentira” (GS, B. 11, S. 5103). O que interessa é entender como a erotização espiritual de Unruh trairia a verdade inerente ao Nome de Eugene [*ειρήνη*, paz] ou, então, nos termos propostos por Adorno: [como] “uma grande esperança se quebrou com um grito consumido [*zermübt*]” (GS, B11, S. 5106).

Em *Fütterung der Toten* (1931), ao comentar o erro trágico que ceifou a vida de 72 crianças na cidade de Lübeck no ano de 1930, quando deram o alimento errado para mais de 251 crianças, Adorno agrega, ao seu justo lamento, tanto o conceito de “destino” quanto o de “reconciliação”: “O destino [*Schicksal*] das crianças de Lübeck que receberam bacilos ao invés de soro, de quem justamente deveria protegê-las, ainda não se reconciliou [*versöhnt*] com a sua ruína [*Untergang*]” (GS,

³⁵² JAY, Martin. *A Imaginação Dialética: história da Escola de Frankfurt e do Instituto de Pesquisa Social (1923-1950)*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008, p. 327.

B. 20, S. 9495). Contra a tese “punitivista”, que vê no castigo dos envolvidos a redenção das vítimas, Adorno chama a atenção para o vocabulário com que a imprensa, a justiça e os envolvidos trataram a morte de várias crianças, como se “a língua que em vida elas não tiveram tempo de aprender negasse a compaixão [*Mitleid*] por elas” (GS, B. 20, S. 9495), ou seja, como se os bêbes fossem animais, uma vez que eles empregaram o conceito de “*Fütterung*” várias vezes, palavra quase impossível de se traduzir para o português, mas que, geralmente, se refere ao ato de alimentar animais. Ao longo do ensaio, fica manifesta a sua preocupação com as dinâmicas da sociedade em relação aos mais frágeis, o que faz com que as pessoas tendem a racionalizar não só ao parricídio, tal como bem havia notado Freud, senão também o próprio infanticídio – tema esse que, aliás, aparecerá diversas vezes em escritos posteriores, tais como *Minima Moralia* e *Dialética Negativa*. Adorno compara a tragédia de Lübeck com o sacrifício de Moloch narrado por Flaubert: “Cada vez que se colocava uma criança, os sacerdotes de Moloch estendiam a mão sobre ela para expiar os pecados do povo [*Sünden des Volkes*], gritando: ‘não são homens, senão animais! E a multidão em torno dele repetia: “Animais! Animais! [*Tiere*]” (Idem). Mas com um agravante: diferentemente dos rituais primitivos, a sociedade industrial “alimenta” suas crianças para que elas, no futuro, possam servir de “material humano [*Menschenmaterial*] para a próxima guerra” (GS, B. 20, S. 9496). Por fim, Adorno encerra o texto com uma ironia ácida: “Seria preferível confiar na caridade das hienas, as quais devoram os mortos, do que alimentar futuros cadáveres, desde que desse a eles o que comer!” (Idem).

Em *Die Aktualität der Philosophie*, Adorno apresenta uma noção de verdade divergente da interpretação heideggeriana de “alétheia”, como desvelamento ou abertura do Ser, noção que indica, em Heidegger, uma franca oposição à postura ontoteológicas de esquecimento do Ser. Apesar de a alétheia heideggeriana possuir um significado radicalmente distinto daquele usado pela filosofia grega, sua origem etimológica remonta ao grego “*ἀλήθεια*“, que adquiriu, desde Parmênides, uma significação especial para a metafísica ocidental, – enquanto oposta a mera *δόξα* [*dóxa*], opinião – especialmente em Platão e Aristóteles, os quais afirmavam, respectivamente, que todo filósofo é “apaixonado pelo Ser e pela *ἀλήθεια*” (Rep. VI, 501d) e que a filosofia é “*ἐπιστήμη της αληθείας*“, “*epistémē tēs aletheia*“, “ciência da verdade” (Met., α, 1, 993b). No entanto, de acordo com Adorno, a retomada heideggeriana do termo revela-se equivocada, não pela sua louvável tentativa de dar concretude à experiência do pensamento, mas, sim, porque tal tentativa permanece presa à ratio autônoma, sempre sedenta em reconciliar o universal e o particular:

A tarefa da ciência não é explorar as intenções veladas ou manifestas da realidade, mas interpretar o caráter não intencional da realidade, na medida em que, à força da construção de figuras, de imagens a partir dos elementos isolados da realidade, ela extrai as questões que é a sua tarefa formular de modofecundo (AP, 335).

Benjamin reclama, em uma correspondência para Adorno de julho de 1931, que o frankfurtiano teria omitido uma referência fundamental para tal formulação da tarefa da filosofia: a dele próprio, algo que Bloch havia chamado à atenção de Adorno na ocasião da leitura de *Atualidade da Filosofia* (C, 58). Isso porque, segundo Benjamin, tal ideia, que visa superar a divisão da filosofia

em “escolas”, teria sido formulada pela primeira vez na sua introdução epistemológica para a obra *Ursprung des Deutschen Trauerspiels* (1928).

Aliás, no prólogo epistemológico-crítico para a obra *Origem do Drama Trágico Alemão*, de 1926, Benjamin faz uma decisiva distinção entre a ideia e o conceito, a qual irá influenciar, de forma cabal, a concepção de verdade da filosofia de Adorno. Ali, é afirmado que, na filosofia, a reflexão sobre sua forma de apresentação é inseparável do labor filosófico. Tanto o tratado filosófico (escala do todo) como a forma mosaica (micrológica) de reflexão, apesar de possuírem modos de apresentações radicalmente antagônicos, têm pretensões análogas: atingir um conteúdo de verdade. O idealismo alemão errou por querer, através do sistema, reduzir a filosofia à tarefa de propedêutica das ciências. O sistema enquanto método está comprometido com o conhecimento, mas não com a verdade. A ênfase idealista para com o sistema trai uma intenção filosófica presente desde a doutrina das ideias de Platão: mostrar que o conhecimento não coincide com a verdade. Nas palavras de Benjamin: “O conhecimento é questionável, a verdade não”³⁵³. Enquanto o conhecimento é um haver, a verdade pertence ao âmbito do ser. Essa distinção fundamental permite entender os limites do conceito e a vantagem de retomar o mote platônico das ideias. Os conceitos estão nos domínios limitados do entendimento. As ideias, não. Para o conhecimento, os conceitos são, de fato, fundamentais porque permitem a unidade sintética da apercepção. Kant introduziu os juízos sintéticos a priori com a mesma intenção: salvar o conteúdo de verdade do objeto em detrimento do relativismo empirista. Mas, com isso, ele garantiu que o sujeito transcendental tenha posse do conhecimento fenomênico, não da verdade da coisa em si. Agindo assim, Kant teria sacrificado às ideias em favor de um empirismo crítico: “Os fenômenos, porém, não são assimilados pelo reino das ideias de forma integral, na sua mais rude configuração empírica, misturada com a aparência, mas apenas, salvos, nos seus elementos básicos” (DTA, 21; UDT, 213). O representar utiliza-se de conceitos, unificando uma multiplicidade de objetos sob uma mesma categoria, por meio de analogias e comparações e gera, com isso, um conhecimento comunicável. Mas isso não é o mesmo que apreender a verdade, pois a lógica da verdade, que é a das ideias, é a lógica do ser. Ela é radicalmente distinta das representações que temos do ser que estão no nível do conhecimento. Há toda uma multiplicidade e indeterminação na base de nossas representações do real, tendo em vista que a realidade jamais se comporta com a mesma regularidade que o pensamento. Somente as ideias enquanto problemas e antinomias são capazes de estar no nível difuso de verdade da realidade. Essa postura está na base da dialética socrática, uma dialética negativa por excelência, pois não permite que as ideias se realizem integralmente no conceito, embora ela dependa de um conjunto de conceitos para poder se tornar presente ao sujeito cognoscente: “O conjunto de conceitos que servem à representação de uma ideia presentifica-a como configuração deles” (DTA, 22).

³⁵³ BENJAMIN, Walter. *Origem do Drama Trágico Alemão*. 2º ed. Trad. João Barrento. Belo Horizonte: Ed. Autêntica, 2013, p. 18. Doravante, abreviado como “DTA”. Cf. “Ursprung der deutschen Trauerspieles”. In: BENJAMIN, Walter. *Gesammelte Schriften*. Band I. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991, pp. 203- 430; p. 209. Doravante, abreviado como “UDT”.

As ideias têm uma forma de existência própria, distinta dos fenômenos e de quem conhecem eles. A melhor maneira de compreendê-las é mediante uma analogia: “As ideias relacionam-se com as coisas como as constelações com as estrelas. Isso significa desde logo que elas não são nem os conceitos nem as leis das coisas”³⁵⁴. Analogicamente, uma constelação oferece uma forma de interpretação universalmente aceitável para a um conjunto difuso de estrelas, mas jamais define o que são estrelas, nem quais são as leis físicas que servem de base para elas. Enquanto os conceitos são determinados pelos fenômenos, as ideias determinam as formas de sua interação com os fenômenos. Os conceitos organizam os fenômenos. E as ideias não pertencem ao mundo dos fenômenos. As ideias são dadas, mas não apreendidas em sua totalidade pelos fenômenos. O ser da verdade, sendo do âmbito da ideia, distingue-se do modo de ser dos fenômenos, bem como do ser do sujeito “A verdade é a morte da intenção” (DTA, 24; UDT, 216). Sua estrutura exige uma imersão a um modo de ser simples das coisas. O ser do Nome é o único ser livre de todo fenômeno e é ele quem determina o modo como são dadas as ideias. Antes da queda adâmica, o ser era conhecido instantaneamente pelo Nome, e não pelos conceitos.

Com a clivagem entre o mundo fenomênico e o mundo do ser, ou seja, entre o âmbito do conhecimento (conceito) e o da verdade (ideias), uma das únicas formas de ter acesso à dimensão do ser é uma forma de pensamento comprometida com a alegoria. Esta tem a difícil tarefa de organizar o que acontece no nível da verdade, ou seja, no nível do ser. Enquanto os signos e símbolos coordenam os conceitos e representações com teor epistemológico, a alegoria expressa algo que não se deixa representar epistemologicamente: as ideias. Benjamin retira as ideias do céu platônico e coloca-as em seu devido lugar, isto é, na própria linguagem. O prisioneiro da alegoria da caverna não precisa mais se libertar de sua prisão subterrânea e apelar para uma dialética ascendente, que parte de uma escura imanência rumo a uma iluminadora transcendência. Basta ele parar de enxergar a sombra de forma literal ou, então, simbólica. As sombras projetadas na caverna são sempre resquícios de uma verdade transcendente que teima a se esconder nos signos da imanência. A linguagem não se reduz a algum aspecto linguístico, comunicacional ou mesmo poético da existência humana. Para falar a verdade, aqui, a linguagem não é nenhum privilégio humano. A linguagem humana, desde a queda, está amaldiçoada a lidar com as coisas de forma conceitual. A linguagem deixou de verdadeira, deixou de falar do ser, quando o homem compreendeu erroneamente a alegoria divina da árvore do conhecimento. O pecado original não está em desobedecer a Deus, como a serpente da reificação quer que se acredite, mas no fato de Adão realmente acreditar que aquela mera árvore seria capaz de lhe alçar à figura de senhor do mundo. O pecado original deu-se quando o homem interpretou o alegórico de forma literal. O entendimento não é uma dádiva, mas, sim, uma mácula que nos impede de estabelecer uma relação mimética com as coisas e os animais. Quando conceituamos, criamos uma clivagem irreconciliável entre o ente particular e o conceito universal. Essa nostalgia de uma condição

³⁵⁴ BENJAMIN, Walter. *Origem do Drama Trágico Alemão*. 2º ed. Trad. João Barrento. Belo Horizonte: Ed. Autêntica, 2013, p. 22.

paradisiaca, que perpassa toda a suas análises sobre o distópico drama barraco, já aparecia em *Sobre a Linguagem em geral e sobre a linguagem do homem*. O ato de nomear é um ato de divino porque ele reestabelece o antigo primado do ser sobre as palavras e as coisas, ou seja, reestabelece o primado do ser sobre o conhecimento. Com o fim do paraíso, o homem foi condenado a se relacionar com as coisas por meio da consciência, ou melhor, com a mediação dela, e isso, a seu ver, gerou o domínio da natureza, já que não é possível conhecimento sem algum grau de violência conceitual.

Contudo, diferentemente de Benjamin, o jovem Adorno optou por compreender os Nomes e a linguagem geral antes com Platão do que com o livro do *Gênesis*. É possível vislumbrar isso em uma rápida análise da estrutura da divisão temática do diálogo platônico *Crátilo*:

383a-384e – introdução.

385a-391b – perspectiva naturalista (naturalismo, nome como instrumento, *tékhne*, referência objetiva à ideia, dialética).

391b-396d – distância crítica em relação ao naturalismo (sabedoria poética, referência ao *eidos*, nomes próprios).

396d-421c – etimologias (homens e deuses, nomes dos deuses, temas cosmológicos, conhecimento e valores).

421c-427d – os elementos dos nomes (unidades de significação, negação da linguagem, mimese).

427d-435d – perspectiva convencionalista (o nomear errado, referência ao *týpos*).

435d-439b – nomear e conhecer (perspectiva crítica, conhecer os nomes e conhecer as coisas, possibilidade do erro).

439b-440e – conclusão³⁵⁵.

O esquema supracitado, feito por Marcelo Marques, demonstra que vários temas discutidos por Sócrates nesse diálogo da maturidade platônica, tal como a discussão sobre se a linguagem constitui a essência das coisas ou se ela é uma mera convenção, aparecerão nos escritos adornianos dos anos 20 e 30. A decisiva “virada teológica” do seu pensamento só começará acontecer efetivamente em meados dos anos 30, quando decerto a influência messiânica de Benjamin começa a dar os seus primeiros e apetitosos frutos, tal como as maçãs da árvore da vida.

3. 2. 1. Destino e Caráter: Sobre a Tragicidade dos Nomes

Ἡθος ἀνθρώπου δαίμων”

“Caráter é destino³⁵⁶”.

Heráclito, Fragmento DK 119.

³⁵⁵ Marcelo Marques, “Introdução”. IN: Platão. *Crátilo, ou Sobre a Correção dos Nomes*. Trad. e notas de Celso Vieira. São Paulo: Paulus, 2014, p. 15.

³⁵⁶ Na tradução proposta pela edição espanhola da obra de Mondolfo Rondolfo, o aforismo ficaria assim: “[...] *para el hombre, el ehtos* (hábito, índole) *es su daimon* (genio divino). In: RODOLFO, Mondolfo. *Heraclito: textos y problemas de su interpretación*. Prólogo de Risieri Frondizi. Trad. Oberdan Caletti. México: Siglo XXI Editores, 1966, p. 44. Doravante, vai ser explicado a razão pela qual se optou por traduzir o provérbio grego atribuído a Heráclito como “caráter é destino” ao invés de, simplesmente, “o ethos do humano é o daimon”.

“O nome está ligado a nós, ou somos nós que estamos ligados a um nome”?

Hermann Ungar. *Apud* O Trabalho das Passagens de Walter Benjamin.

Crátilo teve um mestre: Heráclito. Conhecido como o “Obscuro”, atribuiu-se a Heráclito a autoria de um provérbio muito conhecido do mundo antigo, a saber, ἦθος ἀνθρώπων δαίμων”, literalmente, “o *ethos* humano é *daimon*”, ou ainda, como se preferiu traduzir na epígrafe que abriu esta seção, “caráter é destino”. Essa enigmática sentença heraclitiana surge de forma inusitada em muitas das reflexões de Adorno nos anos vinte e no início dos anos trinta. Ainda que não cite explicitamente Heráclito, a associação entre “*ethos*” e “*daimon*” é uma ideia que aparece, como se verá doravante, reiteradas vezes não só no jovem Adorno, senão ainda em vários aforismos do livro *Dämmerung* (1926-31), do jovem Horkheimer. A apropriação que os autores fazem é crítica, uma vez que eles percebem que essa ideia está se realizando de modo inesperado no capitalismo. Mas o primeiro autor do círculo da Teoria Crítica a fazer uma análise crítica de *ethos* e *daimon*, nos termos de “destino [*daimon*] e “caráter” [*ethos*], não foi nem Adorno nem Horkheimer, mas, sim, Benjamin, em um difícil ensaio de nome homônimo, a saber, *Schicksal und Charakter*, publicado em 1921. João Barrento, o principal tradutor do ensaio para o português, sugeriu que uma das fontes decisivas para a confecção desse ensaio, além do fragmento de Heráclito supracitado, é a tese de C. Bradley sobre uma tragédia shakespeariana, cujo título é justamente “*Character is destiny*”³⁵⁷. Mesmo que se reconheça a plausibilidade dessa hipótese levantada por Barrento, optar-se-á por não dar sequência ao seu argumento, porquanto isso significaria perder de vista o fio condutor desta investigação. Procurar-se-á investigar, no entanto, a relação do dialético Heráclito com a gênese do pensamento de Adorno, visto que ela parece ser primordial, especialmente, depois da publicação de *Destino e Caráter*. Mas, para ser fiel ao “espírito” da leitura pioneira de Benjamin, optou-se em traduzir o enigmático fragmento de Heráclito (DK 119) como “destino é caráter”, até o ponto em que fica evidenciada a relação dessa complexa reflexão metafísica com a teoria dos Nomes, que formam o núcleo duro da “metafísica da juventude”, o primeiro estágio da filosofia de Theodor Adorno.

Cabe destacar, antes de qualquer coisa, que essa “metafísica” da juventude tem um sentido diferente do que se entende pela tradição. É sabido que a palavra “metafísica” vem da tradição grega e significa aquilo que se encontra depois [*meta*] da física. A metafísica é uma filosofia primeira não no sentido temporal, mas no sentido teleológico do termo: ela se preocupa com as causas últimas das coisas, ou seja, com as causas mais elevadas e, por isso, primeiras. As três principais definições da “filosofia primeira” dadas por Aristóteles asseguravam a ela o poder de refletir sobre os aspectos comuns a todos os entes (1º), de mostrar que o princípio da não contradição é uma lei lógica e ontológica, isto é, ela rege o pensamento e o ser (2º) e de pensar sobre a natureza do ser primordial ou mais elevado, ou seja, Deus ou o motor imóvel (3º). A metafísica da juventude adorniana tem pouco a

³⁵⁷ Cf. Tradução e Nota 28 do Tradutor. In: BENJAMIN, Walter. *O Anjo da História*. Organização e tradução de João Barrento, Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012, pp. 49-56.

ver, portanto, com essa *Metaphysica Generalis* e suas metafísicas particulares, a Cosmologia, a Psicologia e a Teologia Natural, mas ela compartilha com a metafísica tradicional o interesse pré-socrático pelo estatuto ontológico dos Nomes e o seu vínculo com a Natureza e o destino das pessoas. Uma análise estrutural sobre os Nomes, em Adorno, mostraria que a sua metafísica da linguagem surge a partir de um contexto estético, das suas análises de novelas e romances modernos, do mesmo modo que uma análise estrutural sobre a tragédia grega certamente mostraria que ela nasceu no solo do mito.

Em Heráclito, o que é usual em se tratando do mundo antigo, a noção de “*ethos*” não se referia sumariamente à ética enquanto disciplina filosófica, como a etimologia moderna do termo pode fazer pensar, mas à teologia (pagã ou metafísica) e à crítica da religião popular. Antes do surgimento da filosofia ocidental, os gregos tinham uma intuição em relação ao cosmos que se pode chamar de ética ou religiosa. De acordo com essa intuição, todas as pessoas e coisas têm o seu lugar e a sua função determinada por uma lei cósmica que rege todo o universo. Esse traço, para falar a verdade, nunca desapareceu na filosofia grega. O jovem Lukács havia sintetizado esse elemento ético com uma precisa formulação: “Quando o saber é virtude e a virtude felicidade; quando a beleza põe em evidência o sentido do mundo. Esse é o mundo da filosofia grega”³⁵⁸. Essa determinação cosmo-ética não depende dos deuses, tendo em vista que até Zeus estava subordinado a essa lei supraolímpica. Nada e nem ninguém estava acima dessa lei ordenadora. As Tragédias gregas mostravam, inclusive, que aqueles que ousassem desafiar-la eram castigados por sua *hybris*, sejam humanos ou seres sobrenaturais. Isso explica, em certo sentido, a razão pela qual ler poemas épicos era um ato terminantemente proibido na *República* de Platão: Homero e Hesíodo ensinavam à juventude que os deuses poderiam ser maus e desobedientes, afastando os jovens das virtudes da coragem e do decoro. Essa intuição grega sobre uma suposta lei que rege o mundo humano e divino se encontrava em direta ligação com a ideia de destino ou necessidade. Toda essa visão passou para a filosofia grega, seja nas cosmologias da luta de Empédocles e Heráclito, seja nas doutrinas monistas, como a de Parmênides. Sua forma mais elaborada é aquela que encontrou lugar em Anaximandro e Platão, os quais associaram essa intuição mítica com o conceito de justiça³⁵⁹. É de Anaximandro este famoso fragmento, no qual a lei natural e a lei humana se unem, formando uma só realidade: “Lá onde as coisas têm o seu surgimento, para lá também devem ir ao fundo, segundo a necessidade; pois têm de pagar expiação e ser justicadas por suas injustiças, conforme a ordem do tempo”³⁶⁰. É assim que a filosofia grega secularizou, em sua reflexão ontológica, a ideia de que tudo aquilo que existe não tem o

³⁵⁸ LUKÁCS, Georg. *Teoria do Romance*: um ensaio histórico-filosófico sobre as formas da grande épica. São Paulo: Duas Cidades – Editora 34, 2009, p. 31.

³⁵⁹ A interpretação que se seguiu tem como base a instigante e ácida leitura de Bertrand Russel da *República* de Platão: RUSSEL, Bertrand. *História da Filosofia Ocidental*. São Paulo: Nova Fronteira, 2015, especialmente o capítulo XIV.

³⁶⁰ Na tradução de Nietzsche do grego: “*Woher die Dinge ihre Entstehung haben, dahin müssen sie auch zugrunde gehen nach der Notwendigkeit; denn sie müssen Buße zahlen und für ihre Ungerechtigkeiten gerichtet werden gemäß der Ordnung der Zeit*”. In: NIETZSCHE, Friedrich. *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*. Werke in drei Bänden. München: Band 3, 1954, pp. 353-388. Cf. NIETZSCHE, Friedrich. *A Filosofia na Era Trágica dos Gregos*. Trad. Fernando Barros. São Paulo: Hedra, 2008, p. 50.

direito de deixar de existir, isto é, de perecer. Não é à toa que Nietzsche chama a doutrina de Anaximandro de “melancólica” [*die schwermütige Lehre*]³⁶¹. Essa era a principal injustiça ontológica sob a qual todo o ente estava submetido. Por isso, a noção grega de destino não só se liga ao conceito de *ethos*, senão também ao de justiça.

Adorno estava ciente da polissemia do conceito de *ethos*. Quando critica, em uma aula de 7 maio de 1963, o uso indiscriminado de “moral” e “ética” [*Sitte*], alegando que, à época, a ética era usada como a “má consciência da moralidade”, o autor fazia pressentir sua preocupação tardia com a crescente internalização em massa da ideia mítica de que é possível viver de acordo com o seu próprio “*ethos*”, isto é, em consonância com a sua própria “natureza”, algo que ignora o fato de que se vive em um mundo dominado por forças materiais e culturais poderosas e, frequentemente, hostis ao sujeito. A ética moderna jamais foi capaz de comportar o conceito de “justiça plena” [*vollendeter Gerechtigkeit*], uma vez que ela se comprometeu com uma noção de vida mínima, isto é, de uma vida ditada pela instrumentalidade das ações e das escolhas, diferente de uma ideal de vida ética ou substantiva. Por detrás do juízo sumário, segundo o qual a “vida boa” ocorreria efetivamente pela autorrealização individual de si mesmo, esconde-se aquilo que Adorno intitula de “ideologia” ou “pura ilusão”³⁶².

Aliás, desde os anos 50, Adorno expôs um conceito de ideologia que se afastava, em partes, do postulado horkheimeriano da década de 30, o qual concebia a ideologia como “falsa aparência das relações efetivas” [*falscher Schein der wirklichen Verhältnisse*]³⁶³. Seu afastamento do marxismo clássico se deu pelo elemento de poder “não refletido”, subjacente à noção de “crítica da ideologia” da vulgata marxista: “Como vários outros elementos do materialismo dialético”, escreve Adorno em 1951, “também a noção de ideologia foi transformada de um meio do conhecimento em um meio de controle do conhecimento” (P, 24; Pri, 20). Ao invés disso, Adorno propunha uma noção mais complexa de ideologia, mantendo a intuição básica de “falsa aparência”, mas sem aceitar a ideia de que ela seria meramente uma vontade de poder inerente à falsa consciência de classe. Em *Palestra sobre a Teoria da Ideologia* (1954), Adorno definia ideologia como não só como “consciência necessariamente objetiva e, simultaneamente, falsa”, senão também como “um entrelaçamento entre o

³⁶¹ In: NIETZSCHE, Friedrich. *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*. Werke in drei Bänden. München: Band 3, 1954, §4. Cf. NIETZSCHE, Friedrich. *A Filosofia na Era Trágica dos Gregos*. Trad. Fernando Barros. São Paulo: Hedra, 2008, p. 51.

³⁶² ADORNO, Theodor. *Problems of Moral Philosophy*. Trad. Rodney Livingstone. California: Stanford University Press, 2000, p. 10.

³⁶³ Cf. NEUSÜSS, Arnhelm. “Utopie und Ideologie”. In: NEUSÜSS, Arnhelm (Org.). *Utopie: Begriff und Phänomen des Utopischen*. Frankfurt am Main, New York: Campus, 1986, pp. 14-31. No ensaio *Teoria Tradicional e Teoria Crítica*, de 1937, Horkheimer destaca o conceito de crítica da ideologia, enquanto falsa consciência das relações dominantes, como algo programático para uma teoria crítica digna do nome: “A consciência de cada estrato [*Schicht*] na situação contemporânea pode se transformar ideologicamente constrangedora [*beengt*] e corrompida, por mais que poderia ser destinada à verdade. Apesar de toda a sua profunda intuição [*Einsichtigkeit*] dos passos isolados e da conformidade [*Übereinstimmung*] de seus elementos com as teorias tradicionais mais avançadas, a teoria crítica não tem nenhuma instância específica para si, a não ser o próprio interesse de superação [*Aufhebung*] da dominação de classe” [na edição tardia de Alfred Schmidt, a última frase é distinta: “a não ser a superação da injustiça social [*des gesellschaftlichen Unrechts*]”]. HORKHEIMER, Max. *Traditionelle und kritische Theorie: fünf Aufsätze*. 7° ed. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2011, p. 48.

verdadeiro e o não verdadeiro, que se separa da verdade plena bem como da mera mentira”³⁶⁴, ou seja, como um conceito epistemológico que faz com que a realidade e ideologia se mesquem, de tal sorte que a tarefa do pensamento filosófico é antes se livrar dos ditames dessa falsa aparência do que simplesmente desvelar a mentira oculta por detrás dos discursos hegemônicos de classe ou de ontologias sociais³⁶⁵. Já em *Crítica Cultural e Sociedade* (1951), Adorno definia a ideologia não apenas como “aparência socialmente necessária” [*gesellschaftlich notwendige Schein*], senão também como a própria “sociedade real” [*reale Gesellschaft*] (P, 26; Pri, 22).

E não é de se surpreender que uma importante obra desse período, intitulada *Para uma Metacrítica da Teoria do Conhecimento: Estudos sobre Husserl e as Antinomias Fenomenológicas* (1956), a qual Adorno considerava o seu livro mais importante ao lado de *Dialética Negativa* (GS, B. 5, S. 1377), não tenha lá muito a ver com uma postura metafísica em relação ao filosofema de Husserl, pois “meta”, aqui, talvez possua um sentido mais temporal do que teleológico, ou seja, de “depois” do que de “finalidade”. Assim, o título bem que poderia ser traduzido como “Para uma Pós-Crítica à Teoria do Conhecimento”, já que, depois de Heidegger, a epistemologia havia perdido o prestígio em todo o mundo, em proveito de um pretense primado ontológico redescoberto pelo filósofo da Floresta Negra. Contudo, Joanna Hodge alerta para o fato de que o conceito de epistemologia continha significados diferentes em Adorno e em Heidegger: “Para Adorno, a epistemologia retira [*cuts off*] as análises do conhecimento de suas condições históricas e políticas, pois tenta obter o significado como se ele fosse um dado, ao invés de algo constituído historicamente. Para Heidegger, [...] epistemologia afasta a teorização que considera as fontes de significabilidade [*meaningfulness*] dos termos analisados”³⁶⁶.

Entretanto, no prefácio de 1956, Adorno já dá uma pista sobre o significado deste incômodo “meta” de “metacrítica”: “Ao invés de se restringir às questões epistemológicas individuais, o procedimento micrológico [*mikrologische Verfahren*] deve demonstrar [*dartun*] como essas questões se lançam [*hinaustreiben*] sobre si mesmas e para além de toda a sua esfera” (GS, 5, p. 10; trad. p. 31). Ou seja, a tarefa de uma “metacrítica” da teoria do conhecimento, dentro de uma era onde ela parecia ter sido superada, seria a de recuperar a dignidade filosófica dessa disciplina, a fim de mostrar que uma epistemologia digna do nome é sempre aquela que, paradoxalmente, não se restringe ao âmbito epistemológico, ou seja, à esfera do conceito, indo obrigatoriamente para além (meta) de si mesma – como já havia anunciado, programaticamente, o jovem Benjamin em seu prefácio epistemológico da

³⁶⁴ “Als objektiv notwendiges und zugleich falsches Bewußtsein, als Verschränkung des Wahren und Unwahren, die sich von der vollen Wahrheit ebenso scheidet wie von der Lüge (GS, 8. II, S. 2851)”.

³⁶⁵ Isso fica ainda mais claro, é verdade, no final do artigo, quando Adorno oferece uma definição de ideologia que salta sobre a concepção marxista do conceito, indo em direção a uma percepção utópica, pois libertadora: “A ideologia não é mais uma casca [*Hülle*], mas apenas a face ameaçadora do mundo. Não apenas por causa do seu envolvimento com propaganda, e sim em sua própria configuração [*Gestalt*] que se transforma em terror. É porque a ideologia e a realidade se movem de tal maneira uma em direção da outra; é porque a realidade, na ausência de qualquer outra ideologia convincente, torna-se a ideologia de si mesma, seria necessário apenas um pequeno esforço do espírito [*Anstrengung des Geistes*] para se livrar da ilusão nula e todo-poderosa de si própria” (GS, 8. II, S. 2863).

³⁶⁶ Joanna Hodge. “Poietic Epistemology: Reading Husserl Through Adorno and Heidegger”. In: MACDONALD, Iain; ZIAREK, Krzysztof (Orgs.). *Adorno and Heidegger: philosophical questions*. Stanford: Stanford Press, 2008, p. 66.

Ursprung der deutschen Trauerspiels. A ontologia era vista, tanto por Benjamin como para Adorno, como uma disciplina que impedia a verdadeira compreensão do real, que só poderia se dar a partir de uma superação epistemológica da metafísica do particular e universal. A “suspeita ideológica” em relação à ontologia e aos filosofemas com *pathos* de novo já é vislumbrável em seu (rejeitado) trabalho de livre docência, que se chama *O Conceito de Inconsciente na Doutrina Transcendental da Alma* (1927), no qual se lê:

Suspeita de que a contradição entre as filosofias do inconsciente e a ordem econômica dominante seja contrabalançada; que a teoria está aí para complementar o que falta à realidade, e assim ao mesmo tempo transfigurar o déficit da realidade; em outras palavras, que ela é utilizada como ideologia (PF, 318).

E é por causa desta falsa reconciliação entre o particular (indivíduo) e o universal (vida boa), cerne de toda a ideologia, que Adorno chama a noção moderna de ética de “ideológica”. Ao invés de “ética”, Adorno prefere utilizar, em seu período tardio, a expressão “filosofia moral” para compreender as autênticas dinâmicas morais do mundo contemporâneo. Seja como for, na aludida aula de 7 de maio de 1963, o autor assinala a herança mítica que estaria implícita na noção de *ethos*:

Ethos, a palavra grega *ἦθος*, da qual a expressão ética é derivada, é muito difícil de traduzir. Em geral, é corretamente traduzido como natureza e refere-se ao jeito que você é, do jeito que é feito. O conceito mais recente de ‘caráter’ vem muito próximo ao de *ἦθος*, e do provérbio grego *ἦθος ἀνθρώπων δαίμων* – o *ethos* é o *daimon*, ou podemos chamá-lo de destino do homem – pontos que caminham na mesma direção. Em outras palavras, reduzir o problema da moralidade ao da ética é efetuar uma espécie de truque de mágica [*conjuring trick*] com o significado do problema decisivo da filosofia moral, a saber, a relação com o indivíduo em geral, algo que simplesmente desaparece [no termo ética] ³⁶⁷.

Destarte, nem sempre Adorno pensou assim sobre o tema, isto é, nem sempre considerou a noção de destino, especialmente a filosófica, como “pura ilusão” [*nichtigen Schein*]. Uma análise mais atenta aos seus textos da juventude pode desvelar essa aparente contradição ou, então, pode indicar, simplesmente, uma mudança de orientação. Essa mudança, obviamente, já foi salientada diversas vezes pelo autor. Por exemplo, sobre a sua obra *Kierkegaard*, Adorno escreveu em 1966: “[Eu] não anunciaria mais de modo tão afirmativo intenções metafísicas [*metaphysische Intentionen*], e o tom lhe soa muitas vezes mais solene e idealizante do que se pode justificar” (K, 259; Ki, 368).

Se o Adorno “maduro” rechaça peremptoriamente qualquer reconciliação entre o “*ethos*” de um indivíduo com o seu suposto “*daimon*”, chamando-a de ideológica, o jovem Adorno parece não ter nenhum problema em pensar o humano em termos metafísicos. Na *Dialética Negativa*, ou seja, no período tardio de seu pensamento, a metafísica retorna, só que com outro olhar, uma vez que ela se desdobra em outros domínios do saber, tais como no da moral, no do materialismo e no da religião. Só que o mais importante: mesmo nessa etapa, Adorno reconhece que a metafísica é uma espécie de

³⁶⁷ ADORNO, Theodor. *Problems of Moral Philosophy*. Trad. Rodney Livingstone. California: Stanford University Press, 2000, p. 10.

“secularização” de um impulso mítico fundamental, o daquele que hipostasia o elemento “intramundano” [*Innerweltlichen*] ou “histórico” [*Geschichtlichen*] ³⁶⁸.

Nisto, Adorno não estava em má companhia, uma vez que essa solidariedade com a metafísica, no exato momento que a teoria tradicional a sentenciava à morte, constituiu um gesto amplamente compartilhado pela teoria crítica. Uma preocupação metafísica análoga norteou os escritos da juventude de dois grandes amigos seus, Horkheimer e Benjamin. Não é à toa que Adorno, no capítulo que encerra a *Dialética Negativa*, parafraseia uma obra da juventude de Horkheimer, *Crepúsculo* [*Dämmerung*], na qual este argumenta, no aforismo “Metafísica”, o efeito do elemento “histórico” até mesmo sobre a morte ³⁶⁹. Só que Adorno citou Horkheimer a partir do pseudônimo usado pelo seu amigo na juventude, a saber, Heinrich Regius, o que pode, talvez, distanciar um leitor desavisado sobre uma referência chave para entender o conceito de metafísica empregado por Adorno (Cf. DN, 307; PG, 130) ³⁷⁰. Naquela obra, apesar de reconhecer a polissemia do termo “metafísica”, bem como a “apatia” dos metafísicos, que dão de ombros para o que faz o ser humano sofrer [*quält*], Horkheimer definiu a metafísica em seu uso clássico: “O conhecimento da essência verdadeira das coisas” [*Erkenntnis des wahren Wesens der Dinge*] ³⁷¹. Portanto, apesar de conter elementos míticos, para Adorno, a metafísica constitui uma forma de reflexão necessária para superá-los. E a metafísica só pode superar o mito se ela mesma for objeto de uma autocrítica implacável. Não basta simplesmente reconhecer a vacuidade da concepção metafísica clássica de verdade enquanto “*adaequatio rei atque cogitationis*”, da adequação da realidade ao pensamento, é preciso mais do que isso. Para o Adorno “tardio”, a metafísica só é capaz de “vencer” [*gewinnen*] o mito, inclusive o mito de uma verdade absoluta, se ela “rejeitar” [*wegwirft*] a si mesma, isto é, se ela procurar novas formas de verdade que não se anulem na clássica distinção entre “aparência” [*Schein*] e “ideias eternas” [*ewigen Idee*]. A seu ver, somente tal atitude crítica provocaria efetivamente a passagem [*Übergang*] para o materialismo (DN, 302; PG, 123). Analisar-se-á, portanto, mais de perto esse tema, a fim de delimitar melhor o terreno de ação da filosofia do jovem Adorno.

³⁶⁸ “Um dos impulsos míticos que se secularizaram [säkularisierten] na dialética foi a doutrina da relevância do intramundano, do histórico para aquilo que a metafísica tradicional destacou como transcendência [Transzendenz], ou ao menos, de modo menos gnóstico e radical, para a posição da consciência em relação às questões que o cânone da filosofia atribuiu à metafísica” (DN, 299; PG, 119).

³⁶⁹ “A morte enquanto tal ou enquanto fenômeno biológico originário não pode ser destacada de suas imbricações históricas” (DN, 307, MzM, 130). O argumento é usado contra a ontologização do biológico operada por Heidegger em sua formulação do Dasein como um “ser-para-morte”.

³⁷⁰ Uma das hipóteses mais plausíveis para entender o porquê de Horkheimer adotar o pseudônimo “Heinrich Regius” reside no fato dele querer fazer uma homenagem a um filósofo holandês, de nome Hendrik de Roy, contemporâneo de Descartes, que tinha uma concepção de natureza humana distinta da famosa formulação cartesiana do primado ontológico da res cogitans sobre a *res naturae*. Em sua *Philosophia Naturalis* (1654), ele foi o primeiro a questionar, de forma materialista, Descartes, especialmente acerca do rebaixamento do corpo como mera extensão da alma: “O fato de nós podermos duvidar do corpo, e não podermos duvidar da alma, não impede a alma de ser um tipo de corpo. Isso apenas prova que enquanto estamos duvidando do corpo não podemos dizer com certeza que a alma seja o seu modo. Enquanto isso, desde que o corpo sobre o qual duvidamos possa ser, de fato, substituído, e já que não há razão para que não seja modificado pela alma – o que é evidente pelo que foi dito anteriormente – isso por si só já é suficiente para mostrar que a alma, da qual estamos seguros [da existência], pode ser nada menos do que um modo pertencente aquele corpo que é duvidado”. *A Stanford Encyclopedia of Philosophy*, que é de onde se retirou esta citação, tem um excelente verbete sobre esse filósofo, contendo um bom resumo de sua obra e vida. In: <<https://plato.stanford.edu/entries/henricus-regius/>>. Acesso em 07/08/2018.

³⁷¹ HORKHEIMER, Max. *Dämmerung*. Notizen in Deutschland. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, 1974, p. 263.

Não se trataria, contudo, de confundir a reflexão metafísica sobre o fragmento heraclítico com uma posituação ontológica do mesmo, como fazem Hegel e Heidegger – para citar dois grandes exemplos dessa postura na filosofia alemã. Para ilustrar melhor isso, basta ver o que o autor das *Preleções sobre a História da Filosofia* afirmou sobre a convergência do seu sistema “onto-lógico” com Heráclito: “Não há nenhuma sentença de Heráclito que eu não tenha incluído em minha própria Lógica”³⁷². Ou mesmo Heidegger, que, em uma carta em objeção à interpretação existencialista de seu pensamento, de 1947, citou o fragmento heraclítico (Dk, 119), com vistas ao propósito de mostrar a congruência entre o humanismo e a ontoteologia (ou a metafísica tradicional), algo que já estaria anunciado em Heráclito:

O provérbio de Heráclito diz assim (Fragmento 119): “ἦθος εἰς ἀνθρώπων δαίμων”. Geralmente, o fragmento traduz-se desta maneira: ‘O tipo de caráter do homem é o seu *‘daimon’*. Mas essa tradução pensa em termos modernos, não em gregos. O termo “ἦθος” significa “estada”, “lugar do morar”. A palavra indica o âmbito aberto no qual mora o homem. A abertura de sua estada deixa aparecer o que vem reservado à essência [*Wesen*] do homem e sua vinda se detém em sua própria proximidade. A estada do homem contém e preserva o destino [*Ankunft*] de aquilo, cujo homem pertence em sua essência. De acordo com a palavra de Heráclito, *δαίμων*, o Deus. Desse modo, o provérbio diz: o homem, contanto que seja homem, mora em sua proximidade a Deus (Tradução própria)³⁷³.

É digno de nota o fato de que, três anos antes da publicação dessa polêmica carta anti-sartreana, Adorno tenha escrito contra a junção da ideia de “moral” com “morada”, seja ela divina ou humana, como pareceu sugerir Heidegger acima. A crítica de Heidegger ao humanismo dá-se justamente por causa de um suposto niilismo teórico-prático e moral-prático subjacente ao humanismo. Mas não deixa de ser irônico que Heidegger, ao retomar as reflexões gregas sobre “*ethos*” e “morada”, parece que quer reafirmar a superioridade da metafísica sobre o pensamento pós-metafísico do existencialismo. Contra a redução do termo “moral” ao “*ethos*”, Adorno reage enfaticamente: “A rigor, morar é algo que não é mais possível”³⁷⁴. Ainda que se refira abertamente ao violento processo técnico de urbanização e da lógica de mercado vinculado a ele, os quais obrigam cada vez mais as pessoas sem poder aquisitivo a morar periféricamente em *slums*, *bungalows*, cabanas, *trailers*, etc., na sequência, Adorno relaciona essa ideia com um aforismo nietzschiano, presente em *Gaia Ciência*, no qual se lê: “pertence a minha sorte não ser proprietário de imóvel”. Adorno não só concorda com Nietzsche nesse ponto, como também acrescenta: “Pertence à moral não se sentir em

³⁷² “Es ist kein Satz des Heraklit, den ich nicht in meine Logik aufgenommen”. HEGEL, Friedrich. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. p. 448.

³⁷³ “Der Spruch des Heraklit lautet (Frgm. 119): ἦθος ἀνθρώπων δαίμων. Man pflegt allgemein zu übersetzen: ‘Seine Eigenart ist dem Menschen sein Dämon’. Diese Übersetzung denkt modern, aber nicht griechisch. bedeutet Aufenthalt, Ort des Wohnens. Das Wort nennt den offenen Bezirk, worin der Mensch wohnt. Das Offene seines Aufenthaltes läßt das erscheinen, was auf das Wesen des Menschen zukommt und also ankommend in seiner Nähe sich aufhält. Der Aufenthalt des Menschen enthält und bewahrt die Ankunft dessen, dem der Mensch in seinem Wesen gehört. Das ist nach dem Wort des Heraklit δαίμων, der Gott. Der Spruch sagt: der Mensch wohnt, insofern er Mensch ist, in der Nähe Gottes”. HEIDEGGER, Martin. *Über den Humanismus*. Frankfurt am Main: Klostermann, 2000, p. 46.

³⁷⁴ “Eigentlich kann man überhaupt nicht mehr wohnen” (MM, 42; 31)

casa em sua própria casa”³⁷⁵. Assim, para Adorno, sugerir que um direito humano fundamental, como é o caso da moradia, dependa da aptidão de assumir uma pretensa condição humana [*Wesen, essência, caráter*], ainda mais em uma época que “animaliza” [*wie ein Tier*] a moradia humana, não deixa de ressoar como “ideologia” [*Ideologie*] – e, aqui, no aforismo 127 de *Minima Moralia*, de novo, Adorno emprega esse conceito marxista *non grato*.

Lars Albinus, além de criticar a interpretação heideggeriana de “*daimon*” por “deus” [*theos*] e “deuses” [*theoi*], chamando-a de “ingênua”, salientou que o termo “*daimon*” não é apenas grego, mas está presente na tradição semítica sob a figura ambígua do “anjo” (Gn 19: 1-3), e refere-se às “entidades divinas” [*divine beings*] que não estão nem no céu nem no inferno, as quais não são nem mortais nem imortais³⁷⁶. O que talvez possa ser interessante na interpretação de Heidegger do fragmento 119, e que é salientado por Nythamar de Oliveira, é a consequência direta da interpretação do *ethos* como modo característico de nosso modo ser no mundo, algo que inclui a destinação mundana do homem e também a sua religiosidade: “O *ethos* e a destinação são comuns ao ser humano, o modo de ser que caracteriza o humano é o seu *daimon*, o seu *theos*”³⁷⁷. O problema não é, portanto, a busca pela compreensão do *ethos* moderno a partir do *ethos* pré-moderno, senão a sobreposição do pré-moderno sobre o contemporâneo, algo que ignoraria a complexidade sociopolítica de nossa era e que o *Tractatus Ethico-Politicus* de Oliveira soube evitar.

O que o jovem Adorno tentou fazer, na trilha aberta por Benjamin, foi torcer essa noção mítica de *ethos* até o ponto de sua insustentabilidade ética, ou seja, até o ponto no qual seja impossível defender qualquer forma de liberdade individual mantendo essa noção reificada de caráter [*Wesen*]. Muito diferente, portanto, da forma mitologizante que Heidegger interpretou o aforismo ou, então, da forma ontológica com que Hegel incorporou Heráclito em seu sistema.

Ernani Chaves enfatizou, em sua análise de *Destino e Caráter*, elementos que compõem o que pode chamar-se da filosofia “madura” de Benjamin. Sua hipótese é polêmica, uma vez que Chaves critica a leitura empreendida pela maioria dos intérpretes de Benjamin, inclusive Adorno e Scholem, que consideram o período da juventude de Benjamin como um estágio “pré-materialista”, isto é, “apolítico”. Para Chaves, todavia, a crítica ao mito, no jovem Benjamin, tem um aspecto profundamente político³⁷⁸. Destarte, esta investigação não está totalmente convencida disso. Pode falar-se, de fato, em uma “teologia política” do jovem Benjamin, uma vez que o filósofo do anjo, reiteradas vezes, operou uma junção dialética entre os elementos anárquicos e as forças religiosas e místicas da tradição. Porém parece um pouco forçoso relativizar o papel que o marxismo ocidental de Lukács teve nas reflexões maduras de Benjamin, ainda que seja válido enquanto hipótese de trabalho.

³⁷⁵ “*Es gehört selbst zu meinem Glücke, kein Hausbesitzer zu sein*”. Apud Adorno. E o acréscimo adorniano: “*Es gehört zur Moral, nicht bei sich selber zu Hause zu sein*” (In: MM, 43; 32).

³⁷⁶ ALBINUS, Lars. *Religion as a philosophical matter: concerns about truth, name, and habitation*. Berlin: Walter de Gruyter GmnH, 2016, p. 172, n. 285.

³⁷⁷ OLIVEIRA, Nythamar. *Tractatus ethico-politicus: genealogia do ethos moderno*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999, p. 20.

³⁷⁸ CHAVES, Ernani. *Mito e política: notas sobre o conceito de destino no ‘jovem’ Benjamin*. Trans/Form/Ação. São Paulo, 17, 15-30, 1994, p. 17.

Mas o que o artigo de Chaves atentou foi para o fato de que Benjamin começou a propor, nesse período, por volta de 1919, uma série de importantes reflexões sobre as relações entre o mito, o direito, a violência e o poder (como, por exemplo, em *Kritik der Gewalt*, publicado 1920-1), sobre as relações entre o mito e a verdade (como no livro *Goethes Wahlverwandtschaften*, publicado em 1924-5), sobre as relações entre a tragédia “antiga” e a “moderna”, caracterizando o gênero “drama barroco” como “drama do destino” (em *Ursprung des deutschen Trauerspiel*, publicada em 1928), bem como os entrelaçamentos entre o capitalismo e o pensamento mítico (que aparecem em vários aforismos de *Einbahnstraße* e citações da *Passagen-Werk*)³⁷⁹. Isso é crucial não só para entender o itinerário filosófico de Benjamin, senão também para compreender a forma com que Adorno se insere dentro do universo filosófico construído por esse grande filósofo de Berlim. Sabendo disso, fica bem mais fácil de vislumbrar o cerne da polêmica “ruptura” que o frankfurtiano realiza com a fase “marxista” de Benjamin, especialmente por causa de um pretense abandono benjaminiano do projeto de uma “teologia inversa”, compartilhado por ambos em cartas durante a década de 20 e início dos anos 30 (Cf. Seções 5.2 e 6.1).

O ponto central do ensaio *Schicksal und Charakter*³⁸⁰ é a crítica da simplificação do conceito de caráter, o qual está, de acordo com o diagnóstico de época de Benjamin, entrelaçado ao conceito de destino [*Schicksal*], algo que, em longo prazo, pode levar ao engano de se acreditar que se possa “prever o futuro” [*die Zukunft vorauszusagen*] apenas conhecendo o caráter de uma pessoa, como se houvesse uma relação causal entre o caráter e o destino. Pode reiterar-se que a argumentação de Benjamin caminhará em direção a uma crítica à instituição do direito, o lugar no qual, a seu ver, essa ideia é predominante (Cf. Seção 2.1). Aliás, boa parte daquela simplificação brutal inerente ao moralismo punitivista, que é proferida aos quatro ventos pelo fascismo hodierno, que “bandido bom é bandido morto”, está fundada no mito do destino, como se o sacrifício de um infrator da lei fosse tanto uma consequência de seu desvio de caráter, como também a expiação pelos seus maus atos. Ocorre que, como já havia notado o provérbio de Heráclito, o caráter [*ethos*] é um conceito antropológico, uma vez que diz respeito ao ser humano e os seus atributos corporais, enquanto que destino [*daimon*], não: ele está em direta relação com o *cosmos*, o universo ordenado e todos os demais fenômenos exteriores, incluindo a vida, a morte e a corrupção das gerações. E o ser humano atual possui uma ambígua relação com os diferentes sinais [*Zeichen*] emitidos pelo caráter e pelo destino: de um lado, muitos aceitam que seja possível traçar um perfil de uma pessoa a partir dos sinais de caráter, por exemplo, no caso da confiança no horóscopo, a qual relaciona os sinais dos corpos celestes com a

³⁷⁹ CHAVES, Ernani. *Mito e política*: notas sobre o conceito de destino no ‘jovem’ Benjamin. Trans/Form/Ação. São Paulo, 17, 15-30, 1994, p. 16.

³⁸⁰ Há duas excelentes traduções desse ensaio para o português: uma de autoria de João Barrento e a outra de Ernani Chaves. Esta análise se valeu de ambas as traduções, mas sempre cotejando com versão original do texto, a fim de salvar os vários nuances filológicos que oferecem o ensaio em alemão. Cf. BENJAMIN, Walter. *O anjo da história*. Organização e tradução de João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012, pp. 49-56. BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre Mito e Linguagem*. 2ª ed. Org., apresentação e notas de Jeanne Marie Gagnebin. Trad. Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2013, pp. 89- 100.

personalidade das pessoas ou, então, por meio da crença na *folk psychology* e seus critérios muito duvidosos para tipificação psicológica. Mas, por outro lado, já há mais resistência em aceitar o postulado de que os sinais do destino estejam “disponíveis” [*zur Stelle sein*] no mundo, os quais poderiam ser lidos e interpretados por alguém que se coloca na posição do saber absoluto [*unmittelbares Wissen*], como é o caso de leitores de borra de café, cartomantes, médiums, curandeiros, oráculos, etc. Ou seja, o autor chega a seguinte aporia: mesmo sendo predominante a ideia de que o caráter é a causa [*Ursache*] do destino, quase ninguém está aberto a aceitar de que os próprios sinais do destino são capazes de determinar o caráter de uma pessoa. Há uma inversão proposital e perigosa subjacente a isso: o fato de que o futuro de um indivíduo possa estar na mão de quem interpreta erroneamente os sinais de seu caráter, como acontece quando um juiz estabelece, de forma mítica, um veredicto antes mesmo de se ater à peça de investigação, mote mítico, aliás, amplamente presente e explorado em algumas importantes novelas de Kafka, tais como *O Processo* (1925), *O Veredicto* (1912) e *Na Colônia Penal* (1919), mas que, no direito penal, deixou de ser uma mera ficção.

Deixando propositalmente de lado o problema do “sistema de sinais” [*Zeichensystem*], isto é, de que modo se manifesta os diferentes sinais e como interpretá-los adequadamente, a investigação de Benjamin se aprofundará no problema da imanência do destino, uma vez que a sua preocupação está em analisar os danos humanos da entronização do mito – e destino [*daimon*] é um conceito mítico central desde as tragédias gregas.

Mais de vinte anos antes da *Carta ao Humanismo* de Heidegger, Benjamin já estava criticando a redução do conceito de destino [*daimon*] ao âmbito religioso, bem como a redução do termo caráter [*ethos*] ao âmbito moral: “O caráter é geralmente colocado num contexto ético [*ethischen*], e o destino num contexto religioso [*religiösen Zusammenhang*]. Mas devem ser expulsos desses domínios, pondo a claro o erro que permitiu que para aí fossem remetidos”³⁸¹. Mas qual erro [*Irrtum*] que permitiu que o conceito de destino caísse no âmbito religioso e o de *ethos*, no moral? Benjamin é enfático: o erro de associar destino [*Schicksal*] à culpa [*Schuld*], algo que tem consequências não só religiosas, senão também morais:

Assim, [...] a desgraça [*Unglück*] interpretada como fatalidade [*schicksalhafte*] é entendida como resposta de Deus ou dos deuses a uma culpabilização [*Verschuldung*] na esfera religiosa. E, no entanto, não podemos esquecer que nunca se estabelece uma tal relação do conceito de destino com o conceito de culpa [*Schuld*] que toda moral implica, nomeadamente, com o conceito de inocência [*Unschuld*]³⁸².

O jogo de palavras que Benjamin faz não é só parecido com a análise filológica empreendida por Nietzsche em *Genealogia da Moral*, senão também parte dela, ainda que Benjamin não cite

³⁸¹ BENJAMIN, Walter. *O anjo da história*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012, p. 51. Cf. BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre Mito e Linguagem*. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2013, p. 92.

³⁸² BENJAMIN, Walter. *O anjo da história*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012, p. 51 (com leves modificações). Cf. BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre Mito e Linguagem*. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2013, p. 92.

nominalmente essa obra ao longo do texto, apenas o aforismo 70 de *Além do Bem e do Mal*, no qual Nietzsche associa a ideia de caráter com a de retorno: “Quando se têm caráter, tem-se também sua experiência típica, que sempre retorna”³⁸³.

Abrindo um pequeno parêntese sobre a relação de Nietzsche e a teoria crítica, faz-se mister salientar que Adorno, em uma famosa carta a Benjamin, de 10 de novembro de 1938, advertiu o filósofo do anjo sobre os perigos do materialismo vulgar, o qual estaria presente no seu *Trabalho das Passagens*, acrescentando que Nietzsche, apesar de sua aversão ao marxismo, era mais materialista do que a própria vulgata marxista da sua época. “Em nome de Deus só existe uma única verdade”, escreve Adorno sobre o suposto abandono de Benjamin da teologia a favor do materialismo vulgar e conclui enfaticamente a favor do próprio Benjamin, só que o da juventude: “Afim, há mais dessa única verdade [transcendente j. s. s.] na *Genealogia da Moral* de Nietzsche do que no [dicionário soviético, j. s. s.] *ABC* de Bukharin (C, 405)³⁸⁴”.

O “jovem” Horkheimer também faz uma ligação direta entre o materialismo histórico e Nietzsche em *Dämmerung* (1926). Apesar de reconhecer os traços aristocratas e misantropos de Nietzsche, Horkheimer enfatiza que a teoria da genealógica nietzschiana, que denuncia a vitória da moral ascética do escravo sobre a do senhor, pode adaptar-se aos propósitos emancipatórios inerente ao conceito de luta de classes. Para Horkheimer, as massas, as quais Nietzsche tanto desprezava, podem se tornam conscientes de sua condição escrava [*Sklavenaufstand*], graças ao aparato conceitual oferecido pelo próprio Nietzsche, podendo assim se rebelar contra os seus verdadeiros senhores. E Horkheimer conclui o aforismo de forma irônica: “Se as massas realmente compreenderem a sua condição de escrava, até mesmo Nietzsche pode contribuir para a transformação dessa condição de escravidão da moral na práxis proletária”³⁸⁵.

Menciona-se isso *en passant* com o propósito de demonstrar que a maior contribuição do “materialismo” nietzschiano, para a teoria crítica, reside antes no uso histórico-filosófico que Nietzsche fez da filologia, com a qual ele explicita a materialidade histórica e as relações de dominação estabelecida pelos conceitos abstratos e termos metafísicos, do que no postulado da vontade de poder como uma força humana sublimada pela história da civilização – que em Nietzsche se confunde com a história da vitória do instinto gregário. Em *Destino e Caráter*, isso não é diferente. Ao fazer um jogo com as palavras destino [*Schicksal*], culpa [*Schuld*], culpabilização religiosa [*Verschuldung*], inocência [*Unschuld*] e destino infeliz [*schicksalhafte Unglück*], Benjamin retoma a devastadora crítica genealógica de Nietzsche aos conceitos de moral, de direito e de justiça. Em

³⁸³ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem do Mal*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005, p. 62. No original, em alemão, “*hat man Charakter, so hat man auch sein typisches Erlebnis, das immer wiederkommt*”. É digno de nota que Benjamin não cita *ipsis literis* esse aforismo nietzschiano, mas o sentido permanece o mesmo: “*Wenn einer Charakter hat, so hat er auch ein Erlebnis, das immer wiederkehrt*”.

³⁸⁴ ADORNO, Theodor; BENJAMIN, Walter. *Correspondência 1928-1940*. São Paulo: Ed. UNESP SP, 2012 p. 404.

³⁸⁵ “*Wenn sie dies wirklich verstehen, kann sogar Nietzsche dazu beitragen, den Sklavenaufstand in der Moral in proletarische Praxis zu verwandeln*”. In: HORKHEIMER, Max. *Dämmerung*. Notizen in Deutschland. Frankfurt am Main: S. Ficher Verlag, 1974, p. 248.

Genealogia da Moral, Nietzsche mostrou que o conceito de “bom” tem sua origem etimológica, em diversas línguas, no “espiritualmente bem-nascido”, “nobre” e “aristocrático”, bem como o conceito de “mau” está vinculado ao “plebeu”, ao “comum” e ao “baixo”. Nietzsche escreve contra aquilo que ele chama de “preconceito democrático”, referente ao fato de se procurar discursivamente não relacionar os conceitos morais com as suas origens societárias: “O exemplo mais eloquente deste último [do conceito de mau] é o próprio termo alemão *schlecht* [ruim], o qual é idêntico à *schlicht* [simples] – confira-se *schlechtweg*, *schlechterdings* [ambos simplesmente] – e originalmente designava o homem simples, comum, ainda sem olhar depreciativo, apenas em oposição ao nobre”³⁸⁶. Mais relevante para Benjamin do que a origem societária dos conceitos morais é a análise de Nietzsche das relações entre culpa e dívida, isto é, entre a moral e o direito.

Esta crítica nietzschiana aparece nitidamente no aforismo 6 do Segundo Tratado de *Genealogia da Moral*, no qual se lê: “Nesta esferas, a das obrigações legais, está o foco de origem desse mundo de conceitos morais: ‘culpa’, ‘consciência’, ‘dever’, ‘sacralidade do dever’ – o seu início, como o início de tudo grande na terra, foi largamente banhado de sangue”³⁸⁷. Para Nietzsche, até o imperativo categórico de Kant “cheira a crueldade”³⁸⁸, no sentido de que foi preciso muito derramamento de sangue até que a humanidade ponderasse racionalmente sobre a importância da empatia moral e do cumprimento da lei.

Há de se destacar que essa teoria acerca da relação entre o destino e o caráter, ou a essência trágica dos Nomes, em Benjamin, já é fruto do contato dele com o pensamento do jovem Adorno. No fragmento Q°25, Benjamin explica que, apesar de já ter pensado o problema da gênese dos Nomes no *Gênesis* antes mesmo de conhecer Adorno, foi por meio de uma conversa com “Wiesengrund” sobre a ópera *Electra e Carmen* que ele descobriu a outra dimensão do problema, qual seja a mimética, na medida em que, tanto mais jovem é uma pessoa, tanto menos mediação ela tem para falar diretamente sobre os objetos:

O ponto de partida da reflexão anterior foi uma conversa com Wiesengrund sobre as óperas *Electra e Carmen* – até que ponto os seus nomes contêm já em si o respectivo caráter, dando assim à criança muito antes de conhecer essas óperas em uma intuição deles? (A Carmen surge-lhe na echarpe que a mãe tem sobre os ombros ao dar-lhe um beijo de boa noite, antes de sair para ópera). O conhecimento através do nome está mais desenvolvido na criança, porque a faculdade mimética decresce na maior parte das pessoas com o avançar da idade³⁸⁹.

E a influência de Adorno sobre Benjamin é recíproca: em 1955, justamente em um ensaio sobre a ópera *Carmen*, Adorno retornou ao mote dos nomes, mas agora com uma diferença epistemológica fundamental: o fatalismo de *Carmen* não tem mais a ver só com o seus fortes Nomes,

³⁸⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 18.

³⁸⁷ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 50.

³⁸⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 50.

³⁸⁹ Apud BARRENTO, João. *Limiares: sobre Walter Benjamin*. Florianópolis: Editora UFSC, 2013, p. 12.

senão com uma promessa de reconciliação com a natureza: “O fatalismo de Carmen, esse seu gesto de desprendimento, o abandono de toda exigência pelo direito de dominar, é uma das figuras da reconciliação que foram concedidas à humanidade, promessa de liberdade infinita”³⁹⁰. No mesmo ano, o de 1955, em um ensaio sobre Max Horkheimer, Adorno, ao se recordar do “duplo talento” [*Doppelbegabung*] de seu amigo, a saber, o de ter um extraordinário intelecto e, ao mesmo tempo, ser capaz de ter êxito prático em tudo o que empreende, Adorno associará a proibição teológica das imagens [*Bilderverbot*] com a teoria dos Nomes:

Ambos os talentos se dão graças à devoção que se esquece de si mesma por causa da perda de apoio no entregar-se ao objeto, motivada pela força secreta do absoluto [*Unbedingten*], contudo, sem que Horkheimer cedesse à proibição das imagens, a qual se manifesta nos nomes produzidos por aquela força do absoluto no pensamento³⁹¹.

Portanto, nos anos 50, não foi mais um paganismo mitigado que o movia em direção a uma visão trágica do destino, mas, sim, a proibição judaica dos nomes. Todavia, por certo, essa despedida da filosofia grega já era vislumbrável em meados dos anos 40, com a sua “virada rumo a uma filosofia da história” (Axel Honneth) – para valer-se, aqui, da expressão de um conhecido detrator do “nome” de Adorno.

³⁹⁰ ADORNO, Theodor. *Quasi una Fantasia*. São Paulo: Unesp, 2018, p. 116.

³⁹¹ “*Beides ist der selbstvergessenen Hingabe zu danken, einem rückhaltlosen Sichverlieren an die Sache, motiviert von der geheimen Kraft des Unbedingten, ohne daß doch Horkheimer, des Bilderverbots eingedenk, den Namen jener Kraft im Gedanken aussprechen würde*” (GS, 20. I, S. 9079).

Quadro 4 – Ensaaios, Notas e Conferências do jovem Adorno (1919 - 1932)

Título do Trabalho (Ano)	Posição nos <i>Escritos Reunidos</i>	Temática Predominante
<i>Zur Psychologie des Verhältnisses von Lehrer und Schüler (1916)</i>	<i>Gesammelte Schriften B. 20 [Miscellanea: Anhang]</i>	Teoria das Almas aplicada à Educação.
<i>Expressionismus und künstlerische Wahrhaftigkeit (1920)</i>	<i>Gesammelte Schriften B. 11 [Noten zur Literatur: Anhang]</i>	A Catarse exige a veracidade da vivência de mundo.
<i>Platz: Zu Fritz von Unruhs Spiel (1920)</i>	<i>Gesammelte Schriften B. 11 [Noten zur Literatur: Anhang]</i>	O nascimento da ideia de uma nova humanidade [<i>Menschheit</i>] a partir do romance de Fritz von Unruh.
<i>Die Natur, eine Quelle der Erhebung, Belehrung und Erholung (1921)*</i> *Trata-se da sua redação de vestibular [<i>Abituriums-Aufsatz</i>].	<i>Gesammelte Schriften B. 20 [Miscellanea: Anhang]</i>	A relação entre desenvolvimento histórico e a alienação da existência [<i>Dasein</i>]
<i>Ein Bildungsroman (1925)</i>	<i>Gesammelte Schriften B. 11 [Noten zur Literatur: Anhang]</i>	Dois sentidos para Bildung (formação cultural): 1º) uma formação que não se preocupa em prestar contas com a cultura vigente; 2º) uma formação que é produto da própria cultura vigente, mas que está saturado dela e que quer extrapolá-la (exemplo de romance que reúne os dois sentidos: “O mobiliário do Senhor Berthelemy”, de Victor Meyer-Echardt).
<i>Wir brauchen es (1925)</i>	<i>Gesammelte Schriften B. 20 [Miscellanea]</i>	A crítica da redução da formação cultural em enciclopedismo raso.
<i>Notiz über Namen (1930)</i>	<i>Gesammelte Schriften B. 20 [Miscellanea]</i>	Teoria dos Nomes: a relação entre nome e destino.
<i>Beitrag zur Geistesgeschichte (1930)</i>	<i>Gesammelte Schriften B. 20 [Miscellanea]</i>	Afinidades involuntárias entre Nietzsche e Kant
<i>Wiener Memorial (c. 1930)</i>	<i>Gesammelte Schriften B. 20 [Miscellanea]</i>	A relação entre vivência e literatura.
<i>Worte ohne Lieder (1931)</i>	<i>Gesammelte Schriften B. 20 [Miscellanea]</i>	Teoria dos Nomes: a relação entre nome e pré-história.
<i>“Was lieben Sie eigentlich an ihren Mann?” (1931)</i>	<i>Gesammelte Schriften B. 20 [Miscellanea]</i>	A inversão da relação “edipiana” das esposas com seus maridos: elas gostam deles por agirem “infantilmente”, e não por serem adultos. E a imagem do “homem criança” como paradigma da psicologia amorosa.
<i>Fütterung der Toten (c. 1931)</i>	<i>Gesammelte Schriften B. 20</i>	Na sociedade atual, há tendências

	[<i>Miscellanea</i>]	tanatológicas contra crianças e jovens que são piores do que os infanticídios do mundo primitivo.
<i>Rede über den Raritätenladen von Charles Dickens (1931)</i>	<i>Gesammelte Schriften B. 11 [Noten zur Literatur: Anhang]</i>	Notas sobre o romance de Dickens.
<i>Der Ur (1932)</i>	<i>Gesammelte Schriften B. 20 [Miscellanea]</i>	Crítica ao progresso positivista.
<i>An Stelle eines Tagebusches (1932)</i>	<i>Gesammelte Schriften B. 20 [Miscellanea]</i>	Teoria dos Nomes: a relação entre amor, destino e o espectro solar.
<i>Über den Nachlaß Frank Wedekinds (1932)</i>	<i>Gesammelte Schriften B. 11 [Noten zur Literatur: Anhang]</i>	Notas sobre o teatro épico de Wedekind
<i>Physiologische Romantik (1932)</i>	<i>Gesammelte Schriften B. 11 [Noten zur Literatur: Anhang]</i>	Crítica ao filistinismo.
<i>Wirtschaftskrise als Idyll (1932)</i>	<i>Gesammelte Schriften B. 11 [Noten zur Literatur: Anhang]</i>	A natureza idílica das crises.
<i>Zerrbild (1932)</i>	<i>Gesammelte Schriften B. 20 [Miscellanea]</i>	Sobre a esteriotipia.
<i>Frank Wedekind und sein Sittengemälde Musik (c. 1932)</i>	<i>Gesammelte Schriften B. 11 [Noten zur Literatur: Anhang]</i>	Caráter Quixotesco da obra de Wedekind.
<i>Über den Gebrauch von Fremdwörtern (c. 1932)</i>	<i>Gesammelte Schriften B. 11 [Noten zur Literatur: Anhang]</i>	Sobre a reação purista contra os estrangeirismos.
<i>Karlsbader Souvenirs (c. 1932)</i>	<i>Gesammelte Schriften B. 20 [Miscellanea]</i>	Quando a “política” determina a “geografia”, e não o contrário: a cidade alemã de Karlsbad como paradigma disso.

Quadro 5 – Disciplinas Ministradas por Adorno como *Privatdozent* (1931-1933)³⁹²

Período	Disciplinas Ministradas
Semestre de Inverno 1931/32.	1 – Disciplina de Filosofia: Problemas da Estética. 2 – Exercícios de Teoria do Conhecimento (Husserl). 3 – Seminário Introdutório: Leituras de Partes Seleccionadas da Filosofia da História de Hegel (com Paul Tillich).
Semestre de Verão 1932	4 – Disciplina de Filosofia: Kierkegaard. 5 – Seminário Introdutório: <i>Lessing</i> : “A Educação do Gênero Humano” (com Paul Tillich). 6 – Colóquio <i>Privatissimum</i> para doutorandos e acadêmicos avançados: “A Origem do Drama Trágico Alemão” de Benjamin. 7 – História da Arte e Teoria Musical [<i>Musikwissenschaft</i>]: Leituras Críticas “Do Belo Musical” de Hanslicks (com Moritz Bauer).
Semestre de Inverno 1932/33	8 – Disciplina: Bacon e Descartes 9 – Seminário Introdutório: Simmel, Problema Principal da Filosofia (com Tillich). 10 – <i>Privatissimum</i> para doutorandos e acadêmicos avançados: “Teoria do Romance” de Lukács. 11 – História da Arte e Teoria Musical: Leituras Críticas “Do Belo Musical” de Hanslicks (com Moritz Bauer).
Semestre de Verão 1933 anunciado [<i>angekündigt</i>]	12 – Problemas da Filosofia da Arte: Análise Estética. 13 – Exercícios sobre a Filosofia Política [<i>Staatsphilosophie</i>] de Thomas Hobbes (com Max Horkheimer). 14 – Seminário Introdutório: Locke, “Ensaio” (com Paul Tillich).

³⁹² Quadro feito com base no recente relatório do *Institut für Sozialforschung*, com supervisão de Axel Honneth. Cf. BOBKA, Nico; BRAUNSTEIN, Dirk. *Die Lehrveranstaltungen Theodor W. Adornos: eine kommentierte Übersicht*. IFS Working Paper #8. Herausgegeben vom Institut für Sozialforschung. Frankfurt am Main: IFS, 2015.

4. FILOSOFIA DA HISTÓRIA (1933-1946)

“Pois mil anos são aos teus olhos como o dia de ontem
que passou uma vigília dentro da noite!”

(Salmos, 90: 4).

Em que se trata de dois momentos fundamentais da filosofia da história de Adorno, da relação entre natureza e história, da problemática romântica da segunda natureza, da influência dos jovens Lukács e Benjamin na filosofia da história de Adorno, da crítica de Adorno a ontologização da história operada por Heidegger, das origens da disciplina da “filosofia da história”, do Terremoto de Lisboa, das críticas de Voltaire à teodiceia de Leibniz, do antissemitismo de Voltarie, da ideia de diáspora e de uma filosofia diaspórica.

4. 1. NATURGESCHICHTE, OU O CALVÁRIO DO ESPÍRITO ABSOLUTO.

“Tenho fome, estou aprisionado, encontro-me nu”³⁹³.

Jesus Cristo.

A expressão “História Natural” (*Naturgeschichte* em alemão, *natural history* em inglês) se origina do latim e significa, literalmente, história da natureza. Contudo, no sentido usado em latim [*historia naturalis*] e em grego [*Φυσική ιστορία*], o qual permanece até hoje na língua inglesa [*natural history*], o conceito de história natural não tem relação com qualquer dimensão temporal, histórica, senão se refere apenas a um modo de investigação acerca da natureza³⁹⁴. É assim que *historia naturalis* é usada em obras orientadas por espíritos tão diversos, tais como, por exemplo, na enciclopédia com nome homônimo de Plínio (o Velho), publicada no primeiro século da era cristã (77 d. C - 79 d. C fl.) ou, então, na terceira fase do projeto da *Instauratio Magna* de Francis Bacon, chamado *Historia naturalis et experimentalis ad condendam philosophiam sive phenomena universi* (1624). Em seu uso clássico, portanto, ela denota um amplo conjunto de disciplinas que anteciparam, ao menos no objeto de estudo, a biologia, a botânica e a zoologia. Por sua vez, o termo germânico *Naturgeschichte*, como se verá doravante, seguiu outra rota semântica.

De acordo com Robert Hellmut-Kentor, *Naturgeschichte* foi cunhado no séc. XVIII por um movimento nacionalista, tendo como objetivo maior o de substituir a terminologia estrangeira que dominava a linguagem científica e filosófica da época³⁹⁵. O novo termo adquiriu, imediatamente, uma ambiguidade premente. Seu novo sentido conflitava com o sentido tradicional. A natureza passou a ser concebida, na literatura científica, como um objeto histórico. Tanto o desenvolvimento conceitual

³⁹³ Na interpretação teológico-libertadora de BOFF, Leonardo. *Como Fazer Teologia da Libertação*. Petrópolis: Vozes, 2010, p. 15. (Cf. Mateus 25: 35-6).

³⁹⁴ LÖWITZ, Karl. *Nature, History, Existentialism*. Evanston: North-western University Press, 1966, p. 139, passim.

³⁹⁵ HULLOT - KENTOR, Robert. *Things Beyond Resemblance: on Theodor Adorno*. New York: Columbia University Press, 2006, p. 238. Doravante, essa obra de Kentor sera abreviada como “TBR”.

(com ênfase na temporalidade) quanto o avanço terminológico (uso instrumental) de *Naturgeschichte* coincidem na obra de Kant, mas não de forma acidental. Kant foi o primeiro a escrever uma história científica da natureza enquanto processo interminável [*unending*], enquanto criação infinita. Ele foi o responsável por descobrir as origens da Terra no “abismo escuro do tempo” [*dark abyss of time*], alegando que o mais crucial evento científico no desenvolvimento do romantismo está na percepção romântica da natureza como ser histórico (TBR, 239). É claro que, ontem como hoje, a relação da filosofia da história de Kant com o Romantismo é ambígua. Como ressalta Isaiah Berlin: “Kant odiava o Romantismo. Ele detestava qualquer forma de extravagância, fantasia, o que ele chamava de *Schwärmerei* [fanatismo, entusiasmo, j. s. s.], qualquer forma de exagero, misticismo, imprecisão, confusão. No entanto, ele é considerado, com justiça, um dos pais do Romantismo – e nisso há certa ironia”³⁹⁶. Kant era um dos “pais” do romantismo justamente por ser o fundador do modelo epistemológico do idealismo alemão, a “versão filosófica do romantismo” (Henrique de Lima Vaz).

Em todo o caso, Kant foi o autor que, pela primeira vez na história ocidental, formulou o problema da história em termos de uma dialética entre a história e a natureza. Todavia, foi ele quem promoveu a maior limitação formal da ambiguidade do termo história natural, pois ele a restringiu à investigação do autodesenvolvimento da natureza (humana) desde o caos primitivo à ordem racional³⁹⁷. É assim que ele define a sua ideia de antropologia desde o ponto de vista pragmático, segundo a qual deve ser entendida como uma ciência, cuja finalidade [*dazu*] é preparar o homem para o conhecimento do mundo humano³⁹⁸. Escreve Kant na *Idea de História Universal com um Propósito Cosmopolita* (1784): “Pode encarar-se a história humana [*Menschengattung*] no seu conjunto como a execução de um plano oculto da Natureza, a fim de elevar a cabo uma constituição estatal interiormente perfeita e, com este fim, também perfeita no exterior, como o único estado [*Zustand*] em que aquela pode desenvolver integralmente todas as suas disposições na humanidade [*Menschheit*”³⁹⁹. E no seu texto tardio, *O Conflito das Faculdades* (1798), Kant chega a defender a tese de que seria necessário o próprio aperfeiçoamento moral do gênero humano para que houvesse o progresso histórico (moral-jurídico)⁴⁰⁰.

Adorno usa pela primeira vez o termo *Naturgeschichte* no ensaio intitulado *Idee der Naturgeschichte*, uma conferência redigida com vistas ao encontro do grupo de Frankfurt da sociedade kantiana [*Kant-Gesellschaft*], ocorrido em 15 de julho de 1932⁴⁰¹. O fato de o autor ter apresentado tal texto em um evento dedicado a Kant não é nem um pouco arbitrário, ainda mais tendo em vista que

³⁹⁶ BERLIN, Isaiah. *As Raízes do Romantismo*. São Paulo: Três Estrelas, 2015, p. 111.

³⁹⁷ EISLER, Rudolf. *Kant lexikon*. Hildesheim: Georg Olms Verlag, 1984, p. 380.

³⁹⁸ VAZ, Henrique de Lima. *Antropologia filosófica I*. 4^o ed. São Paulo: Loyola, 1998, p. 97.

³⁹⁹ KANT, Immanuel. *Idea de uma História Universal com um Propósito Cosmopolita*. Trad. Artur Morão. Portugal: Lusofiapress, s/d, p. 15. Cf. *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*. Berlinische Monatsschrift, November 1784, pp. 385-411. In: <<http://gutenberg.spiegel.de/buch/-3506/1>>. Acesso em março de 2018.

⁴⁰⁰ Cf. o seminal artigo HAMM, Christian. *Sobre a Sistematizabilidade da filosofia da história de Kant*. Veritas, Porto Alegre, v. 50, n. 1, março de 2005, p. 67-88, no qual Hamm oferece um exame pari passu da filosofia da história de Kant.

⁴⁰¹ ADORNO, Theodor. *Philosophische Frühschriften*. Band I. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990, p. 383.

Kant, como já dito, também manteve tal conceito de história natural em seu pensamento. Porém o uso do termo, neste ensaio [*Versuch*], precisa ser visto como sendo algo diverso em relação tanto ao sentido clássico (atemporal-naturalista) quanto ao sentido kantiano (de autoprogreso da natureza). Seu interesse não está centrado nem no termo “história natural” enquanto tal nem na disciplina científica à qual essa expressão equivaleria, mas, sim, na ambiguidade que a ideia provoca. Uma ideia que aspira fazer ver a junção de dois termos aparentemente sedimentados.

Opondo-se a percepção heideggeriana da historicidade como espiritualização do histórico que o afasta do natural, em sua tese de livre-docência sobre Kierkegaard, Adorno já estabelece um vínculo de mão dupla entre a “história” e a “natureza” ao afirmar que a natureza, excluída pela história da “interioridade sem-objeto” [*objektlosen Innen*], penetra nessa mesma interioridade e que o próprio “espiritualismo histórico” constrói para si uma doutrina orgonômica natural-antropológica (K, 71; Ki, 123). E Adorno conclui a passagem com uma dura crítica à espiritualização do corpo operada pelo existencialismo de Kierkegaard, baseada na “herança teológica do pecado original” [*erbsündigen*] e do ser “despertado por Cristo” [*Christus erweckt*]: “As imagens do puro espírito, que Kierkegaard descobre, são, na verdade, imagens do corpo humano” (K, 71; Ki*, 123-4).

Apesar de reconhecer que o estilo hermético de Adorno ultrapassa a esfera do mero obscurantismo, estando assim em concordância com o dito de Benjamin, segundo o qual convencer é infrutífero [*Überzeugen ist unfruchtbar*], Hullot-Kentor não poupa algumas críticas ao ensaio em questão, antes pelo exagero dessa forma de apresentação do que pelo conteúdo em si:

A Ideia de História-Natural foi publicada apenas postumamente. Há boas razões para entender o porquê de Adorno ter retido [*withheld*] essa publicação. O ensaio é construído desajeitadamente [*awkwardly*], ora repetitivo, ora opocamente desconexo. Muito do que é dito de importante ali aparece em trabalhos posteriores de Adorno, na realidade, de uma forma melhor dita (TBR, 238).

Apesar de tecer essas críticas, Hullot-Kentor salienta que tal ensaio continua sendo importante para o desenvolvimento posterior do pensamento adorniano, seja pela problemática da segunda natureza a qual aparece explicitamente nele, seja pela própria estrutura temática do texto que lembra em muito a divisão formal de *Negative Dialektik* (TBR, 238). De fato, do ponto de vista estrutural, a *Dialética Negativa* começa com a exposição e, por conseguinte, com a crítica à nova ontologia, representada por Heidegger; segue uma breve análise dos conceitos centrais de crítica enquanto forma; e conclui com modelos interpretativos que almejam a recuperação de conteúdos metafísicos e estéticos. Nada muito diferente, portanto, da estrutura do ensaio *Die Idee der Naturgeschichte* (1932). Todavia, o ensaio não só se relaciona, tematicamente, com o pensamento tardio de Adorno, como também o antecipa. Como salienta Andreas Hetzel, tal ensaio é importante também, porquanto antecipará a noção de uma dialética interna do esclarecimento que faz com que a história coagule como uma segunda natureza, graças ao programa da dominação da natureza e ao ideal de progresso –

tema central da famosa *Dialética do Esclarecimento* (1944)⁴⁰². Conforme Hetzel, apesar de não ser uma mera extensão da *Dialética do Esclarecimento*, a *Dialética Negativa* radicaliza a posição de que há um contínuo catastrófico na história, o qual pode ser visto a partir do paradigma da “decadência da racionalidade histórico-ocidental” (idem).

Boa parte do ensaio de Adorno ocupa-se em criticar a ontologia hermenêutica de Heidegger. Nessa ocasião, uma das críticas centrais que aquele dirige a este é a de que *Ser e Tempo* teria “mitologizado” [*Mythischen*] o conceito de natureza [*Naturbegriff*]. Há muitas outras observações importantes que se seguem, mas que suscitam dificuldades de compreensão, por causa da forma obscura e truncada com que elas são colocadas pelo autor. Para ficar mais claro, optou-se por esquematizar as diversas críticas em um quadro (Cf. Quadro 6), lembrando que elas ocupam mais de um terço do ensaio *Die Idee der Naturgeschichte* (Idee, 345-355).

Quadro 6 – Fichamento das Críticas a Heidegger em *Die Idee der Naturgeschichte* (1932).

Parágrafo	Problematização
(§1.)	Preâmbulo.
(§ 2)	Explicação da Terminologia.
(§ 2)	Tentativa de Superação da Antítese entre Natureza e História.
(§ 2)	<i>Naturbegriff</i> em Heidegger pode ser traduzido pelo conceito de mítico [<i>Mythischen</i>].
(§3)	Mítico como aquilo que está dado desde sempre, o que sustenta a história humana.
(§4)	Esquema do Ensaio.
(§5)	Relação da <i>Idee</i> com a nova Ontologia.
(§6)	A defesa de Heidegger da historicidade [<i>Geschichtlichkeit</i>] é, na verdade, a perda da historicidade em proveito de algo supra-histórico.
(§7)	Projeto [<i>Entwurf</i>] de ser como pressuposto de todo pensamento emergente à época.
(§8)	A crítica da ontologização da história e do abandono da antítese fenomenológica entre <i>Geschichte</i> e <i>Sein</i> .
	A insuficiência da categoria de <i>Geschichtlichkeit</i> de tratar dois pontos a seguir (§ 9).
(§ 10)	Ponto I: O problema empírico da contingência histórica (a saber, o que é factual na história poderia simplesmente não ter acontecido). Ponto II: A suspeita de <i>petitio principii</i> inerente à <i>Geschichtlichkeit</i> .

⁴⁰² “Der Sache nach widmet sich Adorno allerdings bereits in seinen frühesten Schriften einer der Aufklärung inharierenden Dialektik, so etwa im 1932 gehaltenen Vortrag über *Die Idee der Naturgeschichte* (GS 1: 345–365), der zeigt, wie eine sich im Namen des Fortschritts und der Naturbeherrschung definierende Geschichte zu einer zweiten Natur gerinnt”. Andreas Hetzel. “Dialektik der Aufklärung”. Andreas Hetzel. “Dialektik der Aufklärung”. In: KLEIN, Richard; KREUZER, Johann; MÜLLER-DOOHM, Stefan (Org.). *Adorno Handbuch: leben, Werk, Wirkung*. Stuttgart: Springer-Verlag GmbH, 2011, p. 389.

(§ 10)	Toda a <i>Faktizität</i> que não se encaixa no projeto ontológico se transforma automaticamente em contingência e causalidade (ou seja, em mera determinação histórica).
(§ 11)	Aprofundamento do Ponto I: *A falta de acesso ao empírico eleva o imutável [<i>Stehenbleiben</i>] ao estatuto de dignidade ontológica. * O imutável que não se encaixa nas determinações do pensamento [<i>Denkbestimmungen</i>] se torna um conceito universal. (Por exemplo, <i>Seins zum Tode</i> e <i>Geschichtlichkeit</i>) * <i>Geschichtlichkeit</i> não resolve o problema da reconciliação [<i>Versöhnung</i>] * <i>Moment der Tautologie: Sein e Geschichte</i> se tornam intercambiáveis. * Ontologia não é a superação o pensamento idealista, ao contrário, ela parte dele.
(§ 12)	*É impossível reduzir a <i>Wirklichkeit</i> a uma estrutura unitária.
(§ 12)	Quem cria uma estrutura unitária pensa que ganha o direito e a força não só de compreender o ente em si, mas de dar forma ao ente [<i>Seiende</i>].
(§ 12)	Adorno reconhece que a ontologia não usa os termos que ele emprega, mas também que ela tenta introduzir o não racional na filosofia (via a <i>Lebendigkeit</i>).
(§ 12)	É mais fácil, porém, um idealismo com determinações irracionais do que uma ontologia (Cf. a interpretação de Schopenhauer do Sujeito Transcendental de Fichte).
(§ 12)	A Ontologia dá Ênfase na Possibilidade [<i>Möglichkeit</i>] ao invés da Realidade Efetiva [<i>Wirklichkeit</i>].
(§ 12)	A Ontologia sente um grande problema diante da relação da <i>Möglichkeit</i> com a <i>Wirklichkeit</i> , isto é, entre a contradição da estrutura categorial subjetiva frente à multiplicidade empírica (na linguagem de Kant).
(§ 12)	Adorno concorda com o dito de Heidegger, o qual afirma que não é nenhum erro caminhar em círculo, o que se deve é andar no interior do círculo de forma correta.
(§ 12)	Tendência tautológica do círculo hermenêutico funda-se no velho motivo idealista da <i>Identität</i> .
(§ 12)	A <i>petitio principii</i> de Heidegger é explicitada nos seguintes termos: Se <i>Sein</i> é algo histórico e a subjetividade deriva da <i>Geschichtlichkeit</i> , então a história do <i>Sein</i> e de quem interpreta o <i>Sein</i> é a própria história enquanto tal. Essa tautologia é interpretada como a Exploração [<i>Ergründen</i>] da Profundidade Mítica da Linguagem.
(§ 13)	O desdobramento [<i>Auseinanderfallen</i>] do mundo em “Ser Natural” e “Ser Espiritual” ou em “Ser Natural” e “Ser Histórico” tem que ser superado [<i>aufgehoben</i>]. Em seu lugar, a Unidade Concreta entre Natureza e História.
(§ 13)	Adorno reivindica pra si a tarefa de transformação da história concreta a partir de uma orientação de natureza dialética: A Tarefa da Reorientação Ontológica da Filosofia da História via a noção de <i>Naturgeschichte</i> .

O que o quadro acima oferece não é mais do que um mero resumo das críticas de Adorno ao pensamento ontológico de Heidegger, presentes no ensaio de 1932. O quadro demonstra a partir da leitura de Adorno, conquanto de forma rudimentar, que Heidegger não só era um herdeiro direto da tradição da filosofia alemã que afirmava ter superado, senão também alguém que participava da mistificação da percepção da história como segunda natureza, tal como fez o idealismo alemão em

outrora. Em *Die Idee der Naturgeschichte*, a “mistificação da história”, operada pela ontologia histórica de Heidegger, aparece sob a rubrica de “*Verzauberung*”, ou seja, “Encantamento” (Idee, 361). Isso porque a noção de historicidade heideggeriana, além de ser tautológica, negava que as coisas tinham uma temporalidade própria que não dependia do *Dasein*. Heidegger dizia ter superado a filosofia do sujeito, mas aprofundou ainda mais o abismo que separa o “ser” do “conceito”. A crítica de Adorno a Heidegger, nessa ocasião, diferencia-se da crítica da *Dialética Negativa* pela ênfase à filosofia da história, o que se torna coerente com a fase “histórico-filosófica” de seu programa teórico. Na *Dialética Negativa*, o pano de fundo é antes teológico-político, uma vez que Adorno centra a sua crítica à filosofia de Heidegger na ideia de que esta representaria um retorno nostálgico ao mito enquanto uma forma de pensamento atávico, algo que o *logos* religioso já havia superado. A crítica da filosofia heideggeriana ao humanismo como uma forma de domesticação do homem, que o afasta da sua essência, passa a ser interpretada por Adorno como uma forma de apologia à animalização do homem e a dessacralização da vida e da morte. Nesse sentido, como salienta Nobert Elias, Adorno não deixa de ser um defensor de um tipo específico de “humanismo”, ao qual Elias se refere como “humanismo crítico” [*kritischer Humanismus*]⁴⁰³.

De forma geral, a crítica à filosofia de Heidegger é uma constante no pensamento de Adorno. Ela percorre os seus escritos do começo ao fim. Mas enquanto que, nos anos 60, Adorno enfrentará Heidegger em diversas frentes, sobretudo, na denúncia do seu antissemitismo velado (Cf. a seção 6.3), nas décadas de 30 e 40, o que predominou era a sua percepção de que a filosofia de Heidegger pertencia um momento da própria história natural, isto é, da própria dialética do esclarecimento. De um lado, basta ver o que o jovem Adorno afirmou, em *Atualidade da Filosofia* (1931), acerca da mistificação da realidade inerente ao discurso filosófico de Heidegger: “A ideia do ser se tornou impotente na filosofia; nada mais do que um princípio formal vazio [*leeres Formalprinzip*], cuja arcaica dignidade [*archaische Würde*] ajuda a disfarçar conteúdos arbitrários” (AP, 326). Sua ojeriza era tão grande em relação às tendências mistificadores da ontologia heideggerina que Adorno, mais adiante, elegeu dois movimentos antifilosóficos que estão na contramão da tarefa atual da filosofia: o “reles pensamento cientificista” [*bloß das szientifische Denken*] e também [o projeto heideggeriano de uma] “*Fundamentalontologie*” (AP, 342). Por outro lado, na *Dialética Negativa*, a crítica dirigida ao filósofo da Floresta Negra será mais densa, profunda e sistemática, ocupando dois capítulos inteiros da obra. A título de ilustração, cabe expor um dos argumentos centrais de Adorno contra a filosofia de Heidegger, referente ao resgate filosófico adorniano da noção de “ideologia” [*Ideologie*] enquanto

⁴⁰³ “O que me une a Theodor Adorno, acima de nossas diferenças, é seu humanismo crítico. Para falar a verdade, Adorno compreendia por humanismo uma coisa diferente do que eu entendo por humanismo e não gostava muito dessa palavra. A ideia de humanismo crítico, para mim, refere-se a uma pessoa que afetiva e intelectualmente está sempre ao lado dos fracos, dos oprimidos pelo poder, dos explorados; e, em segundo lugar, alguém que se serve de certos conceitos – reificados na linguagem acadêmica – que usamos cotidianamente, tais como política e economia, estrutura e superestrutura, sistema e interação, e os relaciona com quem os vive em uma determinada sociedade”. ELIAS, Nobert. *Zwei Reden anlässlich der Verleihung des Theodor W. Adorno-Preises 1977*. Ed. de Wolf Lepenis. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977, p. 44.

“aparência” [*Schein*], gesto que uniria, inevitavelmente, duas tradições filosóficas quase que antagônicas, a saber, a da dialética e a da ontologia.

Para Adorno, Heidegger tentou, de fato, dar um ponto final ao problema da ideologia enquanto aparência, caro à tradição marxista da “*Ideologiekritik*”, ao clamar pela necessidade ontológica do pensamento de se libertar da filosofia da consciência, dirigindo-se às coisas mesmas. Apesar de reconhecer que o conceito de “*Sein*” é empregado de forma radicalmente distante em Marx e Heidegger, Adorno salienta que há um ponto em comum: o caráter *a priori* do ser em relação ao pensamento (ND, 198; DN, 171). Contudo, para atingir essa concretude ontológica, Heidegger abriu mão de uma abordagem materialista do problema, o que fez com ele se esquecesse de que, depois de Marx, já não é mais possível uma crítica à falsa realidade (aparência) sem antes uma crítica concreta à falsa consciência que a produz⁴⁰⁴.

Dito isso, cabe adiantar que, no contexto do ensaio *Die Idee der Naturgeschichte*, o problema da antítese entre a história e a natureza é denominado como sendo a “discussão frankfurtiana” (Idee, 345, 349 e 361), uma questão central, inclusive, para entender a crítica de Adorno as tendências solipsistas da filosofia alemã de sua época. Nada tendo a ver, portanto, com qualquer menção à Escola de Frankfurt, termo que surge décadas mais tarde, popularizado pelos estudiosos Martin Jay e Rolf Wiggershaus, com o aval de Max Horkheimer. A assim chamada “discussão de Frankfurt” tratava da filosofia da história a partir do legado kantiano de autores que, na juventude, abraçaram motes da estética romântica e do desterro transcendental, tais como Benjamin e Lukács. E Adorno, de 1931 até 1933, ministrou aulas em Frankfurt focadas na tradição da estética filosófica, especialmente a de Lessing, Kierkegaard, Benjamin e Lukács (Cf. Quadro 5). Esse é, portanto, o pano de fundo do ensaio sobre a história natural, conforme enfatiza Robson de Almeida ao comentar a *Teoria do Romance* lukacsiana: “A problemática do dever ser kantiana é trazida de volta por Lukács e seu ponto central, o desterro transcendental, é o ponto de intersecção com Adorno”⁴⁰⁵.

Assim, na segunda parte de *Die Idee der Naturgeschichte*⁴⁰⁶, Adorno explicita a origem da ideia de história natural a partir do problema colocado inicialmente pelo romantismo, o da figura idílica da natureza imaculada [*die unberührte Natur*]⁴⁰⁷, o qual se sobressai a denúncia do entrelaçamento entre a segunda natureza (o mundo das convenções, da linguagem, das normas, daquilo que é histórico, artificial, morto, reificado ou, em linguagem hegeliana, o âmbito “do espírito objetivo do mundo”) e a primeira natureza (o âmbito propriamente dito natural, da natureza interna, da

⁴⁰⁴ “A doutrina do ser torna-se ideológica ao sub-repticiamente espiritualizar o momento materialista no pensamento por meio de sua transposição em pura funcionalidade para além de todo ente e ao exorcisar aquilo que o conceito materialista de ser possui de crítica à falsa consciência. A palavra que queria dizer a verdade contra a ideologia transforma-se no que há de mais não-verdadeiro; o desmentido da idealidade transforma-se em proclamação de uma esfera ideal” (DN, 171; ND, 198).

⁴⁰⁵ Cf. ALMEIDA, Robson. *Lukács, Benjamin e Adorno: leituras da posição do indivíduo na modernidade a partir da estética*. Disponível em [ebooks. pucrs. br/edipucrs/anais/semanadefilosofia/XII/4. pdf]. p. 3. Acesso em março de 2018.

⁴⁰⁶ Para uma análise sobre as implicações filosófico-históricas da discussão estética de Lukács e Benjamin na filosofia de Adorno, Cf. ALMEIDA, Robson. *Lukács, Benjamin e Adorno: leituras da posição do indivíduo na modernidade a partir da estética*. Disponível em [ebooks. pucrs. br/edipucrs/anais/semanadefilosofia/XII/4. pdf]. Acesso em março de 2018.

⁴⁰⁷ Cf. BEHRENS, Roger. *Adorno – ABC*. Leipzig: Reclam, 2003, p. 157.

vida psíquica e suas múltiplas paixões e afetos, da interioridade muda, mas também da natureza externa, da ecologia, do meio ambiente, etc.). Como salienta Roger Behrens em seu verbete “*Natur* [*Naturgeschichte, Naturbeherrschung*]”.

A Teoria Crítica diferencia a primeira e a segunda Natureza. Primeira natureza é a natureza genuína [*echte*]; ela é ainda apenas uma hipótese no uso de um conceito científico existente de natureza. A segunda natureza se refere à natureza cultivada, aproximadamente como a floresta negra [*Schwarzwald*], um bosque construído artificialmente⁴⁰⁸.

Vale dizer: até mesmo as análises adornianas sobre música operam sob a égide do problema filosófico-histórico da “segunda natureza”. Para Adorno, pretender elevar a harmonia musical à condição de segunda natureza significou naturalizar a *ratio* musical, como se ela fosse anistórica⁴⁰⁹, o que definitivamente não é possível, uma vez que a história da música não está apartada da história universal [*Weltgeschichte*]. Pelo contrário: nela se encontra uma espécie de “atalho” para compreender aquilo que não cabe na história oficial da razão. Pois, afinal, é Adorno que afirma: “Não há dúvidas que a história da música é uma progressiva racionalização”⁴¹⁰.

Porém, em Adorno, tal visão de *Zweiten Natur* precisa ser afastada de uma visão romântica do assunto e serve de base para uma visão heterodoxa do próprio materialismo histórico, mesmo que as obras analisadas por ele no ensaio da juventude não façam parte, a rigor, do cânon marxista. Tratam-se, de nada menos, das já mencionadas *Die Theorie des Romans*, do jovem Lukács, e *Ursprung des deutschen Trauerspiels*⁴¹¹, de Benjamin, obras nas quais o alegórico cumpre o papel de compreensão histórico-filosófica da realidade melhor do que qualquer análise *stricto sensu* da infraestrutura social. Sobre o ponto central levantado por Lukács, Adorno explica:

A posição do conceito de segunda natureza é a seguinte: Lukács apresenta uma representação histórico-filosófica universal, a de um mundo pleno de sentido e um mundo vazio de sentido (mundo imediado e mundo alienado [*entfremdeter*], mundo da mercadoria) e tenta apresentar [*darzustellen*] esse mundo alienado. Esse mundo, como mundo das coisas criadas pelos homens e danificadas [*geschaffenen*] por eles, ele denomina como mundo das convenções (Idee, 355).

Adorno exerga, nessa abordagem de Lukács, uma tentativa original de pensar um dos problemas centrais da filosofia da história, a saber, a busca do sentido inteligível da história em meio à pilha de cadáveres e escombros que se amontoaram em cima desse sentido: “Visto do ponto de vista da filosofia da história, o problema da história natural se apresenta, antes de qualquer coisa, como a questão acerca de como é possível interpretar [*deuten*], conhecer esse mundo alienado, coisificado

⁴⁰⁸ BEHRENS, Roger. *Adorno – ABC*. Leipzig: Reclam, 2003, p. 158.

⁴⁰⁹ “A perda da ‘historicidade’ do material musical é fundamental, segundo Safatle, para entender o problema da segunda natureza no interior dialética musical entre forma e material: “Esse programa de completa dominação do material [musical], anula a dialética entre forma e material, e eleva as regras de construção de uma ‘segunda natureza’ reificada e estática. Não se trata mais do encantamento de um material cujo sentido submete-se a funções mágico-religiosas, mas de um encantamento que naturaliza regras de construção e que transforma o material em mero suporte dessa segunda natureza”. Cf. SAFATLE, Vladimir. *Fetichismo e Mimesis na Filosofia da Música Adorniana*. Discurso, n. 37, São Paulo, 2007, p. 392.

⁴¹⁰ ADORNO, Theodor. *A ideia para uma sociologia da música*. São Paulo: Abril, 1980, p. 262.

⁴¹¹ Cf. “*Ursprung der deutschen Trauerspiel*”. In: BENJAMIN, Walter. *Gesammelte Schriften*. Band I. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991, pp. 203- 430. Doravante, abreviado como “UDT”.

[*dinghafte*], morto” (Idee, 356). Para ilustrar melhor tal conceito de segunda natureza, talvez seja útil recorrer a um aforismo de um autor inegavelmente moderno: Kafka. Nele, o escritor tcheco exemplifica bem tal perda de sentido inerente à segunda natureza: “Leopardos irrompem no templo e bebem até o fim os jarros de sacrifícios; isso se repete sempre, sem interrupção; finalmente, pode-se contar de antemão com esse ato e ele se transforma em parte da cerimônia”⁴¹². *Mutandis mutandis*, para Lukács, nós, habitantes solitários do mundo moderno, estamos na mesma condição que os praticantes daquele estranho ritual kafkaniano: bebemos os jarros de sacrifícios sem saber nem mais o porquê, já que o sentido da cerimônia está enterrado junto com os primeiros Leopardos. Porém não se trata de uma mera nostalgia romântica que enxerga no mundo pleno de sentido de Ulisses um modelo que a modernidade capitalista precisaria seguir, com vistas ao encontro da verdadeira destinação da humanidade, senão uma tentativa de resgatar o próprio sentido que se oculta por detrás do mundo reificado das mercadorias, se isso ainda for possível. Como Adorno não tem certeza de que tal abordagem ainda é possível, ele a chama de “hipotética”. Destarte, Adorno cita uma passagem de *Teoria do Romance* que evidencia o caráter artificial dessa segunda natureza⁴¹³ e salienta que, com a teoria de Lukács, a história paralisada, reificada, é vista como natureza ou, então, em seus próprios termos: “O que Lukács avista é a transformação do histórico [*Historischen*], enquanto algo que tem sido [*Gewesenen*], em natureza: a história paralizada é natureza ou, ao menos, o vivente [*Lebendige*] paralizado da natureza, mero devir histórico [*bloße geschichtliche Gewordenheit*]” (Idee, 357). Dessa forma, para Adorno, Lukács concebe a história como natureza.

Em relação ao principal ponto filosófico-histórico levantado por Benjamin, cabe destacar duas breves passagens citadas por Adorno. Em primeiro lugar, aquela em que Benjamin destaca a forma “saturnina” com que os escritores alegóricos do Barroco descobriram o histórico no interior da mera natureza: “O seu sonho [dos poetas alegóricos] é o de uma natureza como eterna caducidade [*Vergängnis*], na qual apenas o olhar saturnino daquela geração reconheceu os sinais da história” (Idee, 357; DTA, 191). Em segundo lugar, aquela em que o filósofo do anjo afirma categoricamente o vínculo intrínseco do histórico com o natural: “Quando, no drama trágico [*Trauerspiel*], a história migra para o cenário da ação, ela fá-lo sob a forma de escrita. A palavra ‘história’ [*Geschichte*] está gravada no rosto da natureza com os caracteres da transitoriedade [*Vergängnis*]” (Idee, 357; DTA, 189). Assim, para Adorno, Benjamin concebe a natureza como história.

Essas duas visões sobre a história, oriundas de Lukács e de Benjamin, respectivamente, não são iguais, embora se complementem, especialmente pelo fato de Benjamin se utilizar, nas passagens supracitas, de dois conceitos ausentes na análise de Lukács sobre a segunda natureza, a saber, o de

⁴¹² KAFKA, Franz. *Essencial Franz Kafka*. Trad e seleção de Modesto Carone. São Paulo: Penguin; Cia das Letras, 2011, p. 74.

⁴¹³ “A segunda natureza das figuras humanas não tem nenhuma substancialidade lírica: suas formas estão tão perplexas [*starr*] para se harmonizar ao momento criador de símbolos; a sedimentação do conteúdo de suas regras está bem definida para que se possa deixar os elementos que na lírica devem se transformar em oportunidades para o ensaio; contudo, esses elementos vivem tão, exclusivamente, por graça da legalidade e carecem de tal forma do valência do sentido autônomo da existência [*Dasein*], que sem eles teriam que se destruir em nada”. *Apud* Adorno (Idee, 356).

caducidade [*Vergängnis*] e o de transitoriedade [*Vergänglichkeit*]. Dessa maneira, Adorno conclui o parágrafo com uma importante constatação: “Se Lukács volta a transformar o histórico [*Historische*], como algo que tem sido, em natureza, então, aqui, oferece-se outro lado do fenômeno: a mesma natureza se apresenta como natureza transitória [*vergängliche Natur*], ou seja, como história” [*Geschichte*] (Idee, 358). Para os gregos, era impensável conceber uma natureza “transitória”, uma vez que ela é o que tem “sido” *ad aeternum*. Por conseguinte, a novidade do drama trágico alemão, traduzida filosoficamente por Benjamin, é a percepção de que, por ser efêmera, a natureza só pode ser contingente, histórica. E vale salientar que o jogo de palavras que Adorno se utiliza em sua análise não é nem um pouco aleatório, sendo problemático traduzir estes conceitos para o português como sendo, simplesmente, “histórico” e “história”, pois, assim, perde-se algo da alteridade inerente à reflexão em alemão: o histórico como “Historiche”, que é usado por Lukács, refere-se justamente à história como produção do espírito ou da subjetividade; conquanto a história como “Geschichte” dizesse respeito à história como devir objetivo. Por isso, Adorno salienta que as “questões da história natural não são possíveis como estruturas gerais [isto é, como historicidade, j. s. s], senão como a interpretação da história concreta” (Idee, 358).

Para falar a verdade, o argumento básico de Adorno não é nada simples, porém ele pode até ser “traduzido” nos seguintes termos: se suspender-se, por um instante, a separação clássica entre história e natureza, percebe-se que aquilo pelo qual se toma como “natural”, a realidade imediata ao sujeito, não passa de uma aparência produzida pela dimensão mítica da própria história, que faz com que o tempo se apresente como uma eterna repetição de si mesmo, ou seja, como uma eterna identidade, algo que contraria a própria noção de tempo enquanto devir. A astúcia mítica consistiria, então, em fazer crer que o fluxo da história é vazio de transformações e que a consciência estaria totalmente blindada do processo de cegueira diante de uma natureza mítica que ocultaria a verdadeira realidade natural⁴¹⁴.

Destarte, o alegórico não é apenas produto da subjetividade do artista ou, então, mero estilo literário. A alegoria estabelece uma relação objetiva com o objeto, nesse caso, com a natureza, e, por essa razão, “a alegoria é expressão [*Ausdruck*]” (Idee, 358; DTA, 171), ou seja, ela é dialética, pois designa mais do que poderia dizer. O fato da “natureza estar sempre sujeita à morte”, por causa de sua transitoriedade, faz com que ela também seja, desde sempre, alegórica (DTA, 177; UDT, 341). Por causa do caráter tanatológico da alegoria, Adorno inclina-se a conceber a concepção alegórica de Benjamin como a que melhor representa a sua própria concepção de história, especialmente na passagem a seguir, na qual Benjamin associa a imagem da história com a figura da caveira: “A história, com tudo aquilo que desde o início tem em si de extemporâneo, de sofrimento e de malogro

⁴¹⁴ Nas palavras de Hullot-Kentor, a ideia de história natural levaria a: “Compreender um objeto como natural lá onde ele parece [appears] mais histórico e como histórico lá onde ele parece mais natural. A ideia de história-natural é, portanto, a dialética que pode ser extraída de uma análise literal da ambivalência [*ambiguity*] do termo: a história da natureza é o natural compreendido [*grasped*] como histórico; história natural é o histórico entendido como natural” (TBR, 239).

[*Verfehltes*], ganha expressão na imagem de um rosto – melhor, de uma caveira [*Todenkopf*]” (DTA, 176; UDT, 341).

Na trilha do jovem Benjamin, Adorno prefere usar a categoria teológica de “calvário” (*Schädelstätte*) que expressa alegoricamente – portanto, concretamente – o sofrimento humano, ao invés de uma categoria escatológica, tal como a de salvação (do próprio Benjamin, DTA, 250; UDT, 495) ou a de ressurreição (do jovem Lukács): “O discurso sobre o calvário contém o momento da cifra [*Chiffre*]: é um fato tudo isso ter significado, contudo, ele tem de ser resgatado [*herausgeholt*]” (Idee, 357). Inclusive, para Adorno, o que uniria as três visões de história (i. é., a ontológica de Heidegger, a da segunda natureza de Lukács e Benjamin e a da história natural) é justamente tal figura teológica mor do calvário [*Schädelstätte*] (Idee, 360). Do ponto de vista deste estudo, a categoria de calvário pode ser entendida a partir de três referências principais. Em primeiro lugar, a fonte mais óbvia: a dos textos bíblicos neotestamentários (Mateus, 27: 33; Marcos 15: 22; Lucas 23: 33; João, 19: 17). De todas essas passagens, a que possui um sentido mais alegórico é aquela oriunda do evangelho de São João, o preferido de Hegel pelo seu caráter mais espiritualizado, no qual se lê não apenas a descrição do lugar em que ocorreu a “paixão” de Cristo, senão também que a paixão foi “talhada” pelas próprias mãos do carpinteiro Jesus: “E ele (Jesus), carregando a sua cruz, chegou ao chamado ‘Lugar da Caveria’ – em hebraico chamado Gólgota” (Bíblia de Jerusalém). De todos os *Quatro Evangelhos*, portanto, João é o único que enfatiza isso: “Jesus, carregando a sua cruz [...]”. O calvário tem um valor alegórico, pois apresentaria a figura do Messias, aquele que teria vindo para libertar a humanidade de sua prisão mítica da violência e da opressão; aquele que pregava a paz, a justiça social, a verdade e a igualdade material e espiritual dos seres humanos; em suma, a imagem do Homem-Deus moribundo, o qual carrega a sua própria cruz, seria a rememoração dos traços proto-históricos de um sentido de natureza soterrado nas ruínas da história. A segunda referência importante para a ideia adorniana de calvário vem de Hegel. Nas últimas linhas da *Fenomonologia do Espírito*, Hegel denomina a sua própria empreitada, a “história conceituada”, ou seja, a rememoração dos espíritos como são neles mesmos, como sendo, ela própria, o “calvário do espírito absoluto” [*Schädelstätte des absoluten Geistes*]⁴¹⁵, conclusão que levou Marx a denominar, ironicamente, tal processo fenomenológico como “decomposição do espírito absoluto”⁴¹⁶. A terceira e última fonte para o seu conceito de calvário, como já mencionada *en passant*, é a obra de Benjamin, o qual associa, em *Origem do Drama Trágico Alemão*, a ideia de calvário com a de redenção [*Erlösung*]. Valeria a pena analisar o trecho em questão, dado que Adorno se aproxima, parcialmente, dessa noção por considerar a *facies Hippocratica* da

⁴¹⁵ HEGEL, Friedrich. *Fenomonologia do Espírito: Parte II*. Trad. Paulo Meneses. Vozes: Petrópolis, 1992, p. 220. Cf. *Phänomenologie des Geistes*. p. 864. Disponível em <archiv-swv. de/pdf-bank/Hegel. G. W. F. Phaenomenologie. des. Geistes. pdf>. Acesso em julho de 2017. Heidegger também chama a atenção para o caráter teológico desse trecho em sua análise sobre Hegel.

⁴¹⁶ *Apud* HABERMAS, Jürgen. *Na Esteira da Tecnocracia*: pequenos escritos políticos XII. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Ed. Unesp, 2014, p. 59. De forma menos jocosa, é verdade, Heidegger também chama a atenção para esse trecho em sua análise sobre o conceito de experiência em Hegel. In: HEIDEGGER, Martin. *Caminhos da Floresta*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1998, p. 233.

história, isto é, o âmbito do calvário por excelência, mas sem perder de vista a possibilidade da salvação [*Rettung*]:

Querer separar o tesouro de imagens com as quais se dá a reviravolta no sentido do paraíso da redenção [*Heil der Rettung*] daquele outro, sombrio, que significa morte e inferno, seria desconhecer totalmente a essência do alegórico. Pois precisamente nas visões da embriaguez da destruição, em que tudo o que é terreno se desmorona num campo de ruínas, o que se revela não é tanto o ideal da contemplação absorsta da alegoria, mas mais os seus limites. A desolada confusão dos osuários [*Schädelstätte*] que pode ser lida como esquema das figuras alegóricas em milhares de gravuras e descrições da época, não é apenas símbolo da desolação de toda a existência humana. Aí, a transitoriedade não é significada, alegoricamente representada; é antes, em si mesma significante, apresentada como alegoria. Como alegoria da ressurreição. Por fim, nos monumentos fúnebres do Barroco, a contemplação alegórica opera uma reviravolta redentora, numa espécie de salto mortal para trás (DTA, 250; UDT, 405-6).

Para Benjamin, as imagens de salvação e de ruínas são duas faces da mesma moeda alegórica. Destarte, a percepção fundamental de Benjamin foi a de notar que há certos “fenômenos fundamentais e proto-históricos” [*urgeschichtlichen Grundphänomene*] – ou seja, que pairam em um nível que não é nem o da historiografia nem o da historicidade enquanto temporalidade humana – que simplesmente desapareceram ao longo da marcha (civilizatória) da segunda natureza, mas que acabam por reaparecer no alegórico, inclusive de forma “literal” (Idee, 359). O elo entre a natureza e a história passa estar, então, na “significação” [*Bedeutung*]. O desenvolvimento dessa concepção “proto-histórica” de significação se chama história natural: “Na linguagem barroca, por exemplo, a caída de um tirano é semelhante ao pôr do sol. Nesta relação alegórica se vislumbra já um procedimento [*Verfahrens*] capaz de interpretar a história concreta em seus próprios traços [*Zügen*] como natureza e de fazer a natureza dialética sob o signo [*Zeichen*] da história” (Idee, 360).

Anos mais tarde, essa noção “alegórica” de história reaparecerá na *Dialektik der Aufklärung*. Adorno e Horkheimer oferecem a sua própria alegoria para o tratamento da temática da história natural: o episódio envolvendo a figura mítica de Polifemo do Livro IX da *Odisseia* de Homero, no qual a primeira natureza, representado pelo ciclope Polifemo, é enganada pela astúcia da segunda natureza, representado por Ulisses e o seu ambíguo uso da linguagem, com vistas ao domínio da natureza externa e à própria autopreservação (DA, 72-3, DE, 62-3). A figura de Ulisses é protótipo do sujeito moderno que, para fugir das garras dos ciclopes, utiliza-se arditamente da razão. Sua fuga ocorre graças à confusão que ele provoca em Polifemo, tendo em vista que, na ocasião de designar sua própria identidade, Ulisses mente para o gigante, ao dizer que é “*Oudeis*” (ninguém), o que faz que este não consiga pedir ajuda aos demais ciclopes, uma vez que, ao ser atacado por Ulisses, profere a frase “Ninguém está me matando” (DA, 73; DE, 63). Nesse canto está presente, de modo alegórico, a relação civilizacional entre o homem (Ulisses), a razão (o plano astuto) e a natureza (Polifemo). Nesse ínterim, reaparece a ideia da crescente irreconciliação entre a razão e a natureza provocada pelo esclarecimento, uma vez que a razão foi se distanciando de modo violento de sua base natural, tornando-se um princípio hostil à vida: “A fórmula para a astúcia de Ulisses consiste em fazer com que

o espírito instrumental, amoldando-se resignadamente à natureza, dê a esta o que a ela pertence, e assim justamente a logre” (DA, 65;DE, 56). E o espírito mítico – produto da segunda natureza – logra à primeira natureza, de tal forma que Polifemo guarda traços proto-históricos dessa primeira natureza perdida. Como conclui Habermas: “Nas aventuras de Ulisses, astuto em duplo sentido, espelha-se a proto-história de uma subjetividade, que se desprende da coerção dos poderes míticos. O mundo mítico não é a pátria, mas o labirinto do qual é preciso escapar, por mor da própria identidade”⁴¹⁷. Desse modo, a separação operada por Ulisses entre o signo e a intenção, entre o uso ilocucionário da linguagem e o perlocucionário, dá início a um modelo de *ratio* responsável, ao mesmo tempo, pelo progresso e pela catástrofe da civilização. Mas a ideia de “reconciliação com a natureza” já aparece, de modo claro, em *Die Idee der Naturgeschichte*, na medida em que Adorno clama, contra as forças mistificadoras da história, pela transcendência do mito: “O decisivo e transcendente motivo do mito, o da reconciliação [*Versöhnung*], pertence também à aparência [*Schein*]” (Idee, 365).

Quadro 7 – História como Calvário



Não seria exagero afirmar que tal modelo de interpretação da fuga de Ulisses oferecido pela *Dialética do Esclarecimento*, enquanto desenvolvimento da *ratio* que transforma a história em

⁴¹⁷ HABERMAS, Jürgen. *O Discurso filosófico da modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 155.

segunda natureza, serve também para interpretar a própria história da filosofia alemã⁴¹⁸, que Adorno critica imanentemente, mas que não deixa de participar de forma crítica. Desse modo, Kentor chega a levantar a hipótese de que a artificialidade do estilo de escrever de Adorno pode ter sido uma tentativa de conclusão do estratagema [use] ou plano do criticismo imanente de levar a cabo o modelo de uma segunda natureza que não fosse baseado só na convenção, só na normatividade, senão, potencialmente, em uma nova natureza liberta, isto é, em uma nova humanidade⁴¹⁹. As regras gramaticais fazem parte da segunda natureza. O mundo liberto do pensamento da identidade não precisará mais respeitá-las, pois haveria outras formas de comunicação, bem como outros tipos de relação do sujeito com a língua. Nesse sentido, a escrita obtusa de Adorno é uma tentativa incessante de mostrar, para o leitor, mesmo que este não perceba isto conscientemente, o quão introjetado está nele tal segunda natureza.

Tal interpretação de Kentor talvez explique a “opoca” conclusão de Adorno sobre a sua própria categoria de história natural: “Para falar a verdade, a segunda natureza é a primeira. A dialética histórica não é uma simples recuperação de matérias proto-históricas reinterpretadas, senão a afirmação de que as matérias históricas se transformam em algo mítico e histórico-natural” (Idee, 365). O que, afinal, Adorno quer dizer com isso?

Ao expor a noção de história natural nesses termos, Adorno quer que a distinção romântica entre primeira e segunda natureza caia por terra. Anos mais tarde, na *Dialética do Esclarecimento*, ele enfatizará isso, ao dizer que: “A civilização [Zivilization] é a vitória da sociedade sobre a natureza, vitória essa que tudo transforma em pura natureza [bloÙe Natur]” (DA, 195; DE, 153). Dessa forma, Adorno deixa bem claro contra os românticos, sejam eles de esquerda, tal como os jovens Lukács e Benjamin, sejam eles de direita, como Ernst Jünger e Heidegger, que não é mais possível voltar atrás, ou seja, não dá para insistir, nostalgicamente, na possibilidade de atingir uma instância privilegiada da natureza, uma zona do Ser imaculada cujo sentido esteja intocado pela destruidora mão da segunda natureza. Para Adorno, não existe tal natureza “pura”, “autêntica”. Tudo já passou pelo filtro civilizatório, até mesmo aquilo que, aparentemente, é anticivilizatório, tal como a barbárie, isto é, a mera natureza. Rodrigo Duarte sintetiza isso de forma precisa:

A concepção de uma natureza absolutamente primeira tanto não ocorre em Adorno, que ela não surge nem mesmo como questão explicitamente posta. Ela aparece, entretanto, de dois modos *negativamente*: primeiro, *formaliter spectata* (natureza formalmente considerada, j.s.s.), à medida que Adorno critica a Ontologia Fundamental de Heidegger, e, segundo, *materialiter spectata* (natureza materialmente considerada, j.s.s.), no seu empenho em direção ao conceito de não-idêntico⁴²⁰.

Por isso, décadas mais tarde, Adorno asseverará que “a segunda natureza” permance o “negativo do que poderia ser pensado de algum modo como primeira natureza” (DN, 296), interditando, assim, a

⁴¹⁸ HULLOT-KENTOR, Robert. *Things Beyond Resemblance: on Theodor Adorno*. New York: Columbia University Press, 2006, p. 245.

⁴¹⁹ HULLOT-KENTOR, Robert. *Things Beyond Resemblance: on Theodor Adorno*. New York: Columbia University Press, 2006, p. 249-50.

⁴²⁰ DUARTE, Rodrigo. *Mimesis e Racionalidade: a concepção de domínio de natureza em Theodor W. Adorno*. São Paulo: Loyola, 1993, p. 61.

possibilidade de conhecer a “natureza absolutamente primeira” sem a segunda natureza, uma vez que só é possível resgatar os traços heróicos da primeira natureza por meio dos seus resquícios na segunda natureza.

De qualquer forma, Frederic Jameson concebe esta “visão” de natureza em Adorno, presente no ensaio dos anos 30, como uma “Weltanschauung”, isto é, “uma ideologia e uma antropologia, que se situa em algum lugar entre Hobbes e Robert Ardrey, ou a sociobiologia”⁴²¹. Talvez. Mas se deixar-se de lado, por um instante, a ideia de ideologia, e se voltar-se, novamente, para os próprios termos utilizados por Adorno no ensaio *A Ideia de História Natural*, é possível ter outra visão sobre o assunto, sem perder o aspecto materialista. Como mencionado *en passant* (Cf. Quadro 5), o ponto fucral da crítica de Adorno a Heidegger, nos anos 30, é aquele que passa pelo entendimento do conceito de *Naturgeschichte*, tal como ele é formulado no último parágrafo da primeira seção:

Se a questão da relação entre natureza e história deve ser colocada seriamente, então ela apenas oferece uma perspectiva, como resposta, se ela conseguir compreender o ser histórico em sua determinação historicamente externa, lá onde um ser de forma natural é o mais histórico, ou quando conseguir entender a natureza como um ser histórico, lá onde ela persiste, de forma aparente [*scheinbar*], como natureza, no mais profundo de si mesmo (Grifo de Adorno)⁴²².

Além de difícil, tal passagem é extremamente curiosa. Por quê? Ora, pelo simples fato de que ela vai aparecer sem nenhuma modificação trinta anos depois na *Negative Dialektik* (ND, 360). Quem está acostumado com os escritos de Adorno já sabe que o frankfurtiano, diferentemente de Benjamin, não costumava “reciclar” textos anteriores. Se isso aconteceu é porque há algo, nessa passagem, que transcende o contexto da chamada discussão “frankfurtiana”.

Voltando, então, à citação supracitada, nota-se outra peculiaridade. Adorno faz questão de grifar uma parte dela – algo que também é incomum em seus escritos. Note-se que ele grifa algumas expressões. A principal dela é a de "*scheinbar*", que pode ser traduzida de diferentes formas do alemão para a língua de Camões, tais como “aparentemente, aparente ou fictício”. Optou-se por traduzi-la como de “forma aparente”, a fim de enfatizar o seu caráter de “aparência”. O conceito de aparência constitui a transliteração quase que literal, em português, para palavra grega “*φαινόμενον*”, transliterado como “*phainomenon*”. É sabido que a desqualificação da aparência como oposto à verdade atingiu o seu ápice na metafísica cartesiana, embora a dúvida cética em relação ao mundo fenomênico já existisse muito antes, com o ceticismo antigo de Sexto Empírico e Diogenes Laércio. Pode dizer-se, sem nenhum exagero, que o impulso que moveu a filosofia ocidental, desde os pré-socráticos, foi o da rejeição aberta ao mundo meramente sensível, sendo as filosofias da *physis*, tanto a jônica quanto a eleática, as primeiras manifestações da tentativa de apreender uma realidade superior

⁴²¹ JAMESON, Frederic. *Marxismo Tardio: Adorno, ou a Persistência da Dialética*. Trad. Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Editora Unesp, 1997, p. 130.

⁴²² “Wenn die Frage nach dem Verhältnis von Natur und Geschichte ernsthaft gestellt werden soll, bietet sie nur dann Aussicht auf Beantwortung, wenn es gelingt, das geschichtliche Sein in seiner äußersten geschichtlichen Bestimmtheit, da, wo es am geschichtlichsten ist, selber als ein naturhaftes Sein zu begreifen, oder wenn es gelänge, die Natur da, wo sie als Natur scheinbar am tiefsten in sich verharrt, zu begreifen als ein geschichtliches Sein” (Idee, 360).

em detrimento da meramente visível. É certo que os partidários do empirismo, positivismo e pragmatismo tendem a menosprezar tal distinção metafísica entre a realidade efetiva e a realidade sensível, dando prioridade epistemológica ao mundo empírico. Eles não leram Benjamin e não conhecem a fundamental distinção entre a verdade e o conhecimento, ou seja, entre a esfera do ser e a do “haver”. Mesmo os “cínicos” gregos não negavam a verdade per de si, senão duvidavam sobre a possibilidade de acesso a ela por meio do conhecimento. Mas, em se tratando do tema da aparência, o pensamento adorniano sobre estética oferece um lugar privilegiado a ela, transformando-a, novamente, em um motivo filosófico central, o que levou alguns comentadores a denominarem a estética filosófica de Adorno da estética da “redenção da aparência”, no sentido de que o frankfurtiano percebeu que, na obra de arte, a aparência desempenha um papel diferente do que a mera falsificação da realidade⁴²³.

Tendo isso em mente, e analisando novamente a citação de Adorno acima, sustenta-se a seguinte interpretação para ela: quando Adorno afirma que é preciso reorientar [*Umfrage*] a questão da ontologia a partir da ideia de história natural, ele quer afirmar que é preciso rever o conceito de Ser a partir de uma orientação binária, tendo em vista que é impossível, no atual estágio histórico-filosófico, escapar ileso das categorias de natureza e de história, pois elas fazem parte de todo ente e do ser em sua totalidade. A ideia de História-Natural não é um capricho neologizante. A tarefa do pensamento é conceber o ser histórico como natural em sua própria aparência histórica e o ser natural como histórico em sua própria aparência natural. A aparência é, portanto, o árbitro da hermenêutica da História-Natural. Se o um fenômeno aparecer como natural, então ele precisa ser visto como histórico; se ele aparecer como histórico, então ele precisa ser visto como natural. A aparência volta a ser um fenômeno, mas um fenômeno dialético, o qual comporta sempre uma ambiguidade aporética, sem uma possibilidade de uma *Aufhebung* hegeliana.

O ser humano é o melhor exemplo disso. Qualquer positivista pode dizer que o ser humano, apesar da cultura, é um ser natural, que compartilha todos os atributos biológicos do reino animal. Contudo, ele não pode negar que o ser humano, visto como um ser de linguagem, de costumes, de rituais, de arte, de técnica, de saberes, de valores, etc., transcendeu em muito a sua condição de ser natural, criando um mundo à parte, não sendo um mero brinquedo das potências míticas. O homem construiu um mundo à parte, um mundo histórico dentro do imenso universo que é a natureza, um mundo humano que, segundo a crítica romântica e marxista (da reificação), já não faz tanto sentido assim para o principal interessado em mantê-lo, a saber, o próprio homem. Há muitos paralelos, obviamente, entre o mundo natural e o histórico, entre o mundo orgânico e o simbólico, entre o que é natural e o que é espiritual. Disso não há qualquer dúvida. O que se torna constrangedor para qualquer teoria é ter a pretensão de delimitar onde começa um e termina o outro. Por exemplo, uma fruta suculenta que se come hoje já não tem a mesma constituição nem orgânica ou perceptível, nem mesmo valorativa (para quem come) do que aquela que existia na pré-história, ou em tempos em que os

⁴²³ Por exemplo: ZUIDERVAART, Lambert. *Adorno's Aesthetic Theory: the redemption of illusion*. Cambridge: The MIT Press, 1991.

sapiens ainda não existiam. Isso não quer dizer que a fruta adocicada de hoje é melhor, pois passou pela técnica ou por processos complexos de adocicamento, mas, sim, que ela já não é mais só natureza, ela é também um fruto da própria história. Do mesmo modo, o homem de hoje, por mais que tenha se adequado aos vários projetos de mundo sem que pudesse deliberar sobre eles, se relacionado com diversas tecnologias como se elas fossem quase uma extensão do seu corpo, não pode se referir à técnica como se ela fosse totalmente alheia ao seu mundo interior e simbólico, como se ela fosse apenas uma aberração sem sentido – como parece sustentar Heidegger em seu ensaio *Die Frage nach der Technik*, como se técnica moderna, por se produto da segunda natureza, não tivesse nada a ver com o homem⁴²⁴. O próprio Horkheimer e Adorno enaltecem isso, decerto de forma dialética, ao mostrar que o ser humano transcendeu a natureza tanto para o bem quanto para o mal: “É duvidoso que possa surgir na história natural [*Naturgeschichte*] uma genuína espécie imediatamente superior ao homem. [...] Sua capacidade de destruição [*Vernichtungsfähigkeit*] ameaça tornar-se tão grande que, quando vier a se esgotar, esta espécie terá feito *tabula rasa* da natureza” (DA, 235; DE*, 184-5).

Portanto, a sedimentação entre a história e a natureza não significa que elas estão totalmente apartadas, e sim que há sempre um resquício de alguma parte na outra, sem que possamos decidir, genuinamente, o que é uma coisa e o que é outra. Coerentemente com o período que se convencionou chamar, nesta investigação, de “filosofia da história”, o cerne do argumento de Adorno mantém-se em várias passagens da *Dialética do Esclarecimento*, mas, obviamente, não em todas, uma vez que houve, no mesmo período de confecção do ensaio sobre a ideia de história natural, uma visível interferência das pesquisas filosófico-históricas de Horkheimer, as quais refletiram no desenvolvimento da elaboração do conceito posterior de história natural. Para que se tenha uma noção da importância que Horkheimer passa a ter para Adorno nesse período, basta vislumbrar o que ele mesmo afirma sobre o livro *Dämmerung* (1926-31), do jovem Horkheimer:

Li várias vezes o livro, com a maior atenção, e tive dele uma impressão extraordinária. Eu já conhecia a maioria dos textos; nesse formato, porém, tudo parece diferente; acima de tudo, uma certa largueza de apresentação, que antes me aborrecera em aforismos isolados, agora parece óbvia como meio de expressão – perfeitamente apropriada ao desenvolvimento agonizante da situação capitalista total, cujos horrores existem, essencialmente, na precisão do mecanismo de medicação. [...] No que concerne à minha posição, creio que posso me identificar quase completamente com ele – tão completamente, que é difícil apontar as diferenças. Como algo novo e especialmente essencial para mim, eu gostaria de mencionar a interpretação do problema da contingência pessoal em contraste com a tese da justiça radical e, de modo geral, a crítica à antropologia estática em todos os textos. Um ponto a discutir talvez seja a relação geral com o iluminismo⁴²⁵.

⁴²⁴ “A teoria da natureza, proposta pela física moderna, não preparou o caminho para a técnica, mas para a essência da técnica moderna. Pois a força de exploração, que reúne e concentra o desencobrimento da disposição, já está regendo a própria física, mesmo sem que apareça, como tal, em sua propriedade. A física moderna é a precursora, em sua proveniência ainda incógnita, da com-posição. A essência da técnica moderna se encobre e esconde, durante muito tempo ainda, mesmo depois de já se terem inventado usinas de forças, mesmo depois de já se ter aplicado a técnica elétrica a técnica elétrica aos transportes ou descoberto a técnica atômica”. In: HEIDEGGER, Martin. *Ensaio e Conferências*. 8º ed. Rio de Janeiro: Vozes, 1997, p. 25.

⁴²⁵ Carta de Adorno a Löwenthal de 1934. *Apud* JAY, Martin. *A Imaginação Dialética: história da Escola de Frankfurt e do Instituto de Pesquisa Social (1923-1950)*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008, p. 110.

Assim, ao ler a obra *Crepúsculo*, de Horkheimer, Adorno comenta que foram incorporados, em seu próprio pensamento, três novos pontos. Em primeiro lugar, o de que a racionalização moderna leva à impossibilidade de uma justiça radical (ou o problema da contingência pessoal). Em segundo lugar, o da crítica à antropologia estática (ou metafísica da natureza humana). Em terceiro e último lugar, o de que há uma relação direta entre a figura do pensamento do iluminismo com os acontecimentos históricos e proto-históricos, ou seja, com aquilo que aconteceu, e cujo sentido originário se petrificou ao longo da história – o que explica o interesse de ambos por uma genealogia da racionalidade do esclarecimento. Até porque ambos acreditavam no caráter emancipador do trabalho filosófico: “Enquanto a história real [*reale Geschichte*] se teceu a partir de um sofrimento real, que de modo algum diminui proporcionalmente ao crescimento dos meios para sua eliminação, a concretização desta perspectiva depende do conceito” (DA, 46-7; DE, 44).

Todos esses pontos tornaram possível uma convergência filosófico-histórica entre Horkheimer e Adorno, especialmente na parte final da *Dialética do Esclarecimento*, em *Notas e Esboços*, na qual o estilo aforístico do jovem Horkheimer combina com as reflexões proto-históricas de Adorno. É possível, inclusive, que Adorno tenha partido exatamente de onde parou no ensaio *A Ideia de História Natural*, sobretudo, na última frase da *Dialética do Esclarecimento*, na qual os autores denominam as espécies de animais, as etapas intelectuais do gênero humano e os pontos cegos da interioridade individual como sendo “testemunhas petrificadas” [*Vesteinerung bezeugen*] de uma “esperança que se paralisou” [*Hoffnung zum Stillstand*] (DA, 275; DE, 211). No entanto, caberia a pergunta: em qual direção se deve procurar essa esperança perdida?

4. 2. EM DIREÇÃO A UMA FILOSOFIA DA HISTÓRIA DA DIÁSPORA (GALUT)

“O mal não tem história”.

Scholem. 95 Thesen über Judentum und Zionismus.

“O progresso quer atrapalhar o triunfo do mal radical,
não triunfar sobre si mesmo”.

Theodor W. Adorno (PG, 118;S, 61).

Apesar de Voltaire ser o criador do termo “*philosophie de l’histoire*”, “filosofia da história”, que surge em 1756, com vistas ao verbete *Historie* da *Encyclopédie* de Diderot e de d’Alembert, não foi ele que inventou o problema que está vinculado à disciplina filosófica subjacente, a saber, se há ou não um sentido *da* e *na* história. No ocidente, o princípio da providência divina, que desde Agostinho tinha sido entendido como o primeiro motor que conduz o tempo como uma história de realização e salvação, vinha sendo o paradigma hegemônico para a explicação da história. Com a invenção do termo, Voltaire não só criou um neologismo, senão também inaugurou uma “disciplina”, no sentido moderno e laico da acepção – o que os alemães chamam de “*Wissenschaft*”. Se bem que, como bem destaca Paolo Rossi, toda visão progressista da história tende a ser uma forma de secularização que

escreve os fatos humanos dentro do grande esquema teológico da “queda” e da “redenção”⁴²⁶. Assim, toda a filosofia da história tem um resqúicio teológico, inclusive a de Adorno, apesar de suas intenções seculares.

É verdade que o caminho pelo qual se desenvolveu uma abordagem mais cética em relação ao lugar do divino na história já tinha sido traçado, décadas antes de Voltaire, por Vico, em *Princípios de uma Ciência Nova* (1725). Sem deixar de lado a ideia agostiniana de Divina Providência, Vico argumentou, antecipando Hegel e Comte, que o progresso humano é correlato à vitória da razão sobre a imaginação e as paixões, além de asseverar que o mito precisa ser entendido como uma reação ao medo humano diante da natureza⁴²⁷. Mister enfatizar que o estudo da filosofia da história de Vico foi o pontapé inicial de Horkheimer para a formulação do programa filosófico-histórico compartilhado posteriormente com Adorno na *Dialética do Esclarecimento*, segundo o qual o mito já é *Aufklärung* e a *Aufklärung* acaba por se enredar no mito⁴²⁸. Mais do que isso: em *Origens da Filosofia da História Burguesa* (1928), Horkheimer já havia elaborado um conceito de mito que antecipou a crítica à imanência mítica da famigerada *Dialética do Esclarecimento*, tendo em vista que Horkheimer ampliou a noção de mito para além do sentido filosófico clássico. Desde os diálogos platônicos, o mito é contraposto ao *logos*, como um tipo de narrativa imagética que, apesar de fazer sentido, legitimava-se antes pela autoridade de quem o proferia do que pela verdade superior que a narrativa dizia comportar. Horkheimer é sensível a essa acepção clássica, a que ele chama de uma “forma de consciência ideológica”, mas acrescenta duas outras acepções ao termo: mito enquanto “reflexo das relações políticas”, cuja “descoberta” ele atribuiu a Vico, e também mito entendido como “essência do pensamento primitivo”, cara aos etnológicos de sua época, como Marcel Maus e Levi Straus⁴²⁹.

Destarte, com Voltaire, deu-se a primeira tentativa sistemática de secularizar a teologia da história, isto é, de desmitologizar a escatologia [*Eschatologie*], compreendida como o ramo da teologia que leva em consideração as fases “finais” ou “extremas” da vida humana e do mundo: a morte, o juízo final, o fim do mundo⁴³⁰. E não é difícil notar que um dos acontecimentos mais trágicos da

⁴²⁶ ROSSI, Paolo. *Esperanças*. Trad. Cristina Sarteschi. São Paulo: Editora Unesp, 2013, p. 76.

⁴²⁷ “Para ele [Vico], a mitologia é como que uma reação de medo perante as poderosíssimas forças da natureza. Os homens projetam o seu próprio ser na natureza, isto é, os poderes naturais são, para eles, à partida, substancialidades vivas do mesmo tipo que eles próprios, apenas realmente mais fortes, poderosos e fecundos. O ponto de vista de Vico, com o qual se afirma como precursor da interpretação antropológica da religião por Ludwig Feuerbach, é extremamente claro”. HORKHEIMER, Max. *As Origens da Filosofia Burguesa da História*. Lisboa: Editorial Presença, 1984, p. 99.

⁴²⁸ Em sua pioneira análise sobre Vico, Horkheimer afirma algo que antecipa *in nuce* o ponto de partida da *Dialética do Esclarecimento*, ao afirmar que a civilização precisa ser vista em termos de uma secularização do mito: “Compara-se a doutrina de Vico da origem histórica da mitologia com a simples denúncia de fraude sacerdotal, com a qual a ‘Aufklärung’ na mesma época ou alguns séculos mais tarde se conformou a propósito da religião e é então que os seus esforços surgem à luz apropriada. Seguiu o significado civilizacional da religião até ao seu mais íntimo detalhe, pelo que pregou que as religiões possuem entre outras, também as funções de compensar as grandes massas da renúncia do instinto, que lhe é exigida na vida em sociedade. Para Vico, a mitologia era uma necessária pré-forma primitiva de conhecimento, da qual se originou a nossa ciência, estando igualmente subordinada a uma posição social, à semelhança do tipo de espiritualidade da nossa moderna civilização”. HORKHEIMER, Max. *As Origens da Filosofia Burguesa da História*. Lisboa: Editorial Presença, 1984, p. 100.

⁴²⁹ HORKHEIMER, Max. *As Origens da Filosofia Burguesa da História*. Lisboa: Editorial Presença, 1984, p. 14.

⁴³⁰ Cf. ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. Trad. 1º ed. Alfredo Bossi. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 344. Além disso, para Abbagnano, é preciso se ater ao fato de que, na filosofia, há também outro uso para o termo: “Os filósofos usam às vezes esse termo para indicar consideração dos estágios finais do mundo ou do gênero humano”. *Ibidem*.

história europeia serviu de *Leitmotiv* de toda a crítica voltaireana à ideia clássica de que a vontade de Deus comanda a história. Refere-se, aqui, ao terremoto de Lisboa, ocorrido em 1 de novembro de 1755, o qual ocasionou não apenas a destruição quase que completa da cidade portuguesa, senão também a morte de milhares de pessoas, inclusive a de peregrinos e fiéis católicos que lotavam as ruas e igrejas naquela fatídica manhã “santa” – para o azar dos defensores do teísmo na história, como Leibniz, o terremoto aconteceu, exatamente, no feriado do “Dia de Todos-os-Santos”. Até então, as explicações dadas aos sismos eram de natureza religiosa: tratavam-se, pura e simplesmente, de castigo de Deus. Mas como explicar a ira divina contra aqueles que estavam ali, justamente, para demonstrar devoção e gratidão ao bom Deus? Cabe notar que o sismo ocorreu menos de um ano antes de Voltaire escrever a sua ácida *Filosofia da História* (1756), o que fez com que Adorno, na *Dialética Negativa*, não deixasse de chamar atenção para o episódio: “O terremoto de Lisboa foi suficiente para curar [kurieren] Voltaire da teodiceia leibniziana [...]” (ND, 352; DN, 299). Portanto, sem esse acontecimento macabro, é quase impossível entender a ironia metafísica de Voltaire contra Leibniz e Agostinho, presente em *Candide* (1759) e, claro, a acidez do próprio poema escrito à sombra do episódio, intitulado *Sur le Désastre de Lisbonne* (1756). Pior para a metafísica de Leibniz que, em 1710, cunhou o conceito de “teodiceia” [*Theodizee, théodicée*], termo que comporta tanto o significado de “justificação de Deus” [*Rechtfertigung Gottes*] como também de “justiça de Deus” [*Gerechtigkeit Gottes*]⁴³¹. A principal fonte para criação do conceito vem de um versículo de Romanos, no qual Paulo se questiona sobre se o homem merece ou não castigos oriundos do descontentamento de Deus: “Mas, então, se a nossa injustiça [*Ungerechtigkeit*] realça a justiça de Deus [*Gottes Gerechtigkeit*], que diremos? Não cometeria Deus uma injustiça desencadeando sobre nós sua ira? Falo como homem – De modo algum!” (Rom, 3: 5-6). Em uma sequência de versos do *Poema sobre o Desastre de Lisboa* (versos de 169-174), Leibniz é duramente criticado por Voltaire, justamente, por ele colocar em suspeição o conceito de justiça divina nas mortes de inocentes (tais como nas de crianças): “Leibniz não me ensinou por quais nós invisíveis, na ordem do melhor dos mundos já possíveis, em desordem eterna, um caos de desventura a nosso vão prazer a dor real mistura, nem por que é que os dois, culpado e inocente, o inevitável mal sofrer hão-de igualmente”⁴³².

Para falar a verdade, Adorno é um pouco duro com Leibniz, ao associar a sua teodiceia com uma “doença” – pois, afinal, só se “cura” de algo quando se está doente – ainda que seja, realmente, difícil de aceitar a tese ontológica central da teodiceia, segundo a qual viveríamos no “melhor dos mundos possíveis” [*besten aller möglichen Welten*]. No entanto, na sequência, Adorno dá um passo na

⁴³¹ Para um bom panorama da problemática teodiceica na filosofia alemã, ver a seminal obra de SCHILLING, Susanne. *Das Problem der Theodizee bei Leibniz und Kant*. Nordhausen: Traugott Bautz GmbH, 2009.

⁴³² Cf. VOLTAIRE. *Poème sur le Désastre de Lisbonne*. OEuvres complètes de Voltaire. Tome 9, Garnier: 1877, pp. 470-8; VOLTAIRE. *O Poema sobre o Desastre de Lisboa de Voltaire*. Trad. Vasco Graças Moura. Lisboa: Alêtheia Editores, 2013. Para um fichamento das principais passagens do poema, conferir o quadro 8.

argumentação que coloca Voltaire e Leibniz no centro da problemática da sua própria filosofia da história:

E a catástrofe visualizável da primeira natureza [*ersten Natur*] foi insignificante comparada à segunda catástrofe, a catástrofe social que se subtrai à imaginação humana, na medida em que preparou o inferno real [*Hölle*] a partir do mal [*Bösen*] no homem. A faculdade metafísica é paralisada porque o que aconteceu destruiu para o pensamento metafísico especulativo a base de sua unificabilidade [*Vereinbarkeit*] com a experiência. Uma vez mais triunfa de maneira indizível o tema dialético da conversão da quantidade em qualidade. Com a administração do massacre de milhões, a morte tornou-se algo que antes nunca fora necessário temer dessa forma. Não há mais nenhuma possibilidade de que ela se insira na experiência vivida do indivíduo como algo em uma harmonia qualquer com o curso de sua vida (DN, 299; ND, 352-3).

Fora do contexto da *Teodiceia* de Leibniz, o trecho supracitado só faz sentido se se considerar Auschwitz e toda a barbárie que ele representou. Porém, do ponto de vista metafísico, tais palavras dizem mais do que isso. Elas foram retiradas das primeiras linhas do capítulo *Meditações Metafísicas* (1966), – texto que goza, aliás, de certa autonomia, não só por ter sido publicado antes da *Dialética Negativa*, senão também porque ele destoa do tom abertamente revisionista do restante da obra. Adorno chama a atenção em relação tanto à percepção aguda de Voltaire para o problema da segunda natureza quanto à antecipação da banalização do mal, passo que teria sido dado, *nolens volens*, pela obra magna de Leibniz. Nela, Leibniz cria uma tipologia dos tipos de sofrimento [*Leiden*]. Há, em primeiro lugar, o “*malum physicum*” [*natürliches Übel*], ou seja, mal natural; em segundo lugar, o “*malum morale*” [*moralisches Übel*]; em terceiro e último lugar, o “*malum metaphysicum*” [*metaphysisches Übel*]⁴³³. As questões centrais da teodiceia seriam: “De onde nasce o mal? *Si Deus est, unde malum? si non est, unde bonum* [se é de Deus, então ele é mau? Se não é de Deus, então ele é bom]?” (§20). A sua tentativa de reconciliar razão e revelação configura uma espécie de “pré-iluminismo” [*Frühaufklärung*], especialmente pelo seu otimismo racional [*vernunftoptimistisch*]. Mas o fato de Leibniz antecipar uma gama de reflexões que servirão de base para os debates iluministas décadas mais tarde não faz com que Voltaire deixe de realizar uma contundente paródia de Leibniz, isso já no começo de *Candido*, conforme atesta a passagem doravante: “Pangloss ensinava a metafísico-teológico-cosmolonigologia. Ele provava admiravelmente que não há efeito sem causa [cf. Prefácio da *Teodiceia*, j. s. s] e que, no melhor dos mundos possíveis, o castelo do senhor barão era o mais belo dos castelos e a senhora, a melhor das baronesas possíveis”⁴³⁴.

⁴³³ O argumento central de Leibniz encontra-se no parágrafo 21 da *Teodiceia*: “O mal pode ser metafísico, físico e moral. O mal metafísico consiste na simples imperfeição, o mal físico, no padecimento e o mal moral, no pecado. Agora bem: ainda que o mal físico e o mal moral não sejam necessários, basta com que, por virtude das verdades eternas, sejam possíveis. E como esta região imensa das verdades contém todas as possibilidades, é preciso que haja uma infinidade de mundos possíveis, que o mal entre os muitos deles, e que até no melhor se encontra também; e isto é que há determinado Deus a permitir o mal” LEIBNIZ, Gottfried. *Teodiceia: ensayos sobre la Bondad de Dios, la Libertad del Hombre y el Origen del Mal*. Trad. Patricio Azcárate. Madrid: Casa Editorial de Medina, 1890, p. 76.

⁴³⁴ VOLTAIRE. *Candido, ou o Otimismo*. Trad. Maria Laranjeira. São Paulo: Cia das Letras, 2012, p. 20. Na edição alemão da DB Sonderband, o título é diferente e remete diretamente para a controvérsia com Leibniz: “Kandid oder die beste Welt”, isto é, “Candido, ou o melhor mundo”.

Voltaire, como um deísta convicto, não pretendia substituir totalmente o princípio da providência divina pelo princípio da razão humana. No máximo, ele objetivava mitigá-lo ao ponto de torná-lo racionalmente insustentável, visto que, para ele, o racionalismo metafísico da teodiceia não se sustentava diante da história empírica. Tal racionalismo baseava-se em conceitos como “imagem de Deus” [*Gottesbild*], “sistematização do mal” [*Systematisierung der Übel*] e a tese decisiva “do melhor de todos os mundos possíveis” [*der besten aller möglichen Welten*]⁴³⁵.

Com tal poema anti-teodicéico (Cf. Quadro 8), Voltaire acabou por acirrar os ânimos teológicos. Na parte final de *Filosofia da História (FdH)*⁴³⁶, no ensaio intitulado *Em Defesa de Meu Tio* (1767), Voltaire ataca, veemente, o princípio da providência divina ao mesmo tempo em que o defende! Isso acontece porque ele apoia a posição do seu suposto tio, Bazin, o qual ele atribui a autoria de um texto que ele mesmo escreveu, a saber, *Ensaio sobre os Costumes* (1756), ensaio que também faz parte do *corpus* da filosofia histórica voltaireana, de acordo com a edição crítica de Kehl e Garnier. A posição do suposto Bazin era, aos olhos de Voltaire, irrefutável teologicamente: a bíblia e os diversos documentos teológicos comprovariam a tese de que a providência divina é responsável por tudo, absolutamente tudo o que ocorre no mundo, “tudo mesmo”, inclusive por enviar a fome e a peste à Terra (FdH, 237). Com sua crítica satírica, Voltaire vai muito além da razão ateísta vulgar: “Que digo? Não cai um cabelo da nossa cabeça sem a ordem do senhor das coisas e dos tempos. A Providência faz tudo: Providência ora terrível, ora favorável [...]” (FdH, 238). À medida que absolutiza o papel da providência divina, Voltaire a banaliza, profanando o seu sentido sagrado, uma vez que, contra a teologia da salvação, ele aplica a ideia de providência divina sem distinguir grandes e pequenos acontecimentos, fazendo com que essa noção teológica de história se torne contraditória em seus próprios termos.

O crescente descrédito setecentista em relação à crença na razão e no progresso fez com que a disciplina voltairiana da filosofia da história se visse desamparada (SH, 15). Um desamparo que conduziu o pensamento moderno para um dos debates mais frutíferos da história alemã⁴³⁷, culminando na profunda reflexão teológico-política desenvolvida pela Escola de Frankfurt⁴³⁸. Portanto, a meta desta seção de transição é explorar, ainda que de forma sumária, a gênese, o desenvolvimento e as

⁴³⁵ SCHILLING, Susanne. *Das Problem der Theodizee bei Leibniz und Kant*. Nordhausen: Traugott Bautz GmbH, 2009, p. 10.

⁴³⁶ VOLTAIRE. *Filosofia da História*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2007. Doravante, citada abreviadamente como “FdH”, seguida pelo número da página.

⁴³⁷ Cf. JULIÃO, José. *Ensaio de Introdução à Filosofia da História*. Veritas, Porto Alegre, v. 55, n. 3, set/dez. 2010, p. 236-250.

⁴³⁸ Como já deve ter ficado claro, sob a rubrica “Escola de Frankfurt”, esta tese entende antes um estilo de pensamento do que uma instituição. Desde o começo, este trabalho esteve interessado em trazer alguns aspectos genealógicos dessa tradição, reconstruindo algumas das suas principais linhas de força, com enfoque nas temáticas da teologia e do messianismo. Assim, sempre pareceu inócua ao autor desta investigação o debate se o termo “Escola de Frankfurt” é equívoco ou não, pois, salvo engano, nenhum trabalho histórico de peso sobre o tema (e. g. Jay, Wiggershaus Buck-Morss e George Friedman) se utilizou dessa terminologia, com vistas à equiparação do pensamento de todos os membros uns com os outros. Para uma rejeição do termo “Escola de Frankfurt”, ver NOBRE, Marcos (Org.). *Curso Livre de Teoria Crítica*. São Paulo: Papirus, 2008.

implicações dessa temática, já com vistas ao objetivo geral que esta tese perscruta: a possibilidade de uma nova interpretação do itinerário filosófico de Adorno.

Sendo assim, é preciso dizer que Voltaire anuncia a sua pretensão desmitologizante logo no começo de *Filosofia da História*, ao demonstrar o quanto é mítico o processo de formação da memória cultural de um povo: “Com o tempo, a fábula cresce e a verdade se perde: vem daí que todas as origens dos povos são absurdas” (FdH, 4). Não obstante a sua quase infinita simpatia pela civilização chinesa, os exemplos dados por Voltaire sobre o quão absurdo são os processos de formação de memória coletiva são ilustrativos, uma vez que abarcam tanto povos ocidentais como não-europeus:

Assim, os egípcios haviam sido governados por deuses por vários séculos [...]. E esses trinta mil anos (do povo fenício) estavam repletos de tantos prodígios quanto a cronologia egípcia [...]. É sabido que maravilho ridículo reina na história dos gregos. Os romanos, tão sérios como eram, mesmo assim envolveram de fábulas a história dos seus primeiros séculos (FdH, 4).

É notório, nos sarcasmos de Voltaire, o tom de desdém em relação ao passado: “Juntem a isso oráculos, prodígios, feitos de sacerdotes e terão a história do gênero humano” (FdH, 11). Nesse ponto, Voltaire se aproxima mais de Tucídides e o seu aberto desprezo helenista em relação aos povos “bárbaros” do que a sua *hybris* estaria disposta a aceitar. O filósofo procurava, nas empoeiradas centenas de milhares de obras escritas sobre o passado, algo que fosse tangível em termos de utilidade moral: “Os grandes erros do passado servem muito de todas as maneiras; nunca os crimes e as desgraças seriam suficientemente recordados” (FdH, 15). Porém ele não cessa de afirmar a superioridade moral de sua época em relação à antiguidade: “Uma vantagem que a história moderna tem sobre a história antiga é a de ensinar a todos os potentados que, desde o século XV, sempre houve a união contra uma potência demasiado preponderante” (FdH, 15-6). À medida que Voltaire se orgulhava da liberdade individual conquistada por seus antepassados mais recentes, ele a nega ao defender a razão de Estado, pois rejeita parcialmente a máxima de Cícero, segundo a qual prescrevia que o historiador não poderia nem dizer uma falsidade nem esconder uma verdade: “A primeira parte desse preceito é incontestável; é preciso examinar a outra. Se uma verdade pode ter alguma utilidade para o Estado, o seu silêncio é recomendável (FdH, 22)”.

Como consequência, não é mais a misteriosa vontade de Deus que rege a história, senão a vontade humana que a conduz *tant bien que mal*. A história passa a ser vista como uma história humana, e não necessariamente carente de um socorro divino. O mesmo princípio deísta deveria, segundo Voltaire, ser aplicado retroativamente para julgar o povo hebreu, uma vez que os judeus, tendo vivido muito tempo sem a necessidade de um regime monárquico, “pretendiam ser governados por Deus” (FdH, 27). Novamente, o olhar até então complacente de Voltaire em relação aos erros de um passado atávico transforma-se em desdém específico: em um desprezo aos filhos de Israel, sobretudo, contra a pretensa *hybris* presente entre os judeus, um povo que ambiciona se diferenciar de todos os demais do mundo antigo e moderno não só por ter um só Deus, mas ainda por ter um “Deus-historiador”, que teria escrito, com suas próprias mãos invisíveis, a história dos seus reis (FdH, 28).

Após citar uma série de assassinatos, de conspirações e de traições, todas descritas pela *Torá*, Voltaire conclui de forma jocosa: “Há que confessar que, se o Espírito Santo escreveu essa história, ele não escolheu um tema muito edificante” (FdH, 29). Não obstante a sua notória antipatia para com os judeus, quando analisa os costumes dos povos, ele defende a distinção de raças, a partir de atributos físicos: “Só um cego tem direito de duvidar que os brancos, os negros, os albinos, os hotentores, os lapões, os chineses e os americanos são de raças inteiramente diferentes” (FdH, 42). Na sequência, Voltaire se refere à reprodução dos povos negros nos termos de “animais de sua espécie” (FdH, 43). Mais à frente, com base em uma ilação a partir do Levítico 17, ele conclui que, entre os judeus, os acasalamentos com bodes e cabras deviam ter sido comuns (FdH, 43). Em nenhum lugar do Levítico – para não dizer da *Torá* – é afirmado algo que legitime tal conclusão grotesca. As anedotas generalizantes contra os judeus seguem por quase todo o livro (FdH, p. 51-2; p. 140-1; p. 165; p. 205; 212-217 e passim). Culminando na crítica à interdição judaica da idolatria (FdH, pp. 137-140). Voltaire dedicou uma boa parte do livro apenas para os judeus (FdH, 170-200), o que não é de estranhar. Oscilando entre um saber enciclopédico e um realismo hermenêutico (só quando menciona a *Torá*!), Voltaire, no que há de mais coerente com o espírito do imperialismo esclarecedor, além de ignorar séculos de dominação imperialista de diversos povos, condena de forma assertiva os judeus, aqueles que nunca tiveram nenhum império: “Não acreditaríamos que um povo tão abominável tinha existido na Terra; mas como essa nação relata todos esses fatos em seus livros santos, temos de lhe dar crédito” (FdH, 164). Desse modo, Voltaire mitiga a dominação via império a favor de um império da razão, aliando o progresso com o ceticismo bíblico. Bem distante da *Haskalá*, o iluminismo judaico examinado *in nuce* por esta tese, no qual se sobressaia a tolerância religiosa como condição para cidadania plena.

Como nota Karl Löwith, o método da filosofia da história de Voltaire é absolutamente simples: “Recolhe o maior número possíveis de factos culturais significativos e interpreta-os pelo padrão da razão humana comum”⁴³⁹. Esses elementos simplórios da crítica da religião de Voltaire levaram Horkheimer e Adorno a chamarem a sua análise filosófico-histórica de “unilateral” e o acusarem de não ver dialeticamente a apologética do amor ao próximo: “Será que você não pode mostrar o lado bom e proclamar como princípio o amor, ao invés da amargura infinita?” (DA, 229; DE, 181). O que separaria Voltaire de um autor como Hegel é, entre outras coisas, o seu constante otimismo nas possibilidades emancipatórias da razão, algo que não é inteiramente compartilhado por Hegel, tendo em vista que este concebe a história desde o constante devir em que a morte emana da vida e a vida surge da morte, enquanto que Voltaire busca, por meio da filosofia da história, melhorar a condição do ser humano, tornando-o, então, menos ignorante, melhor e, por isso mesmo, mais feliz. (SH, 110). Não é por acaso que na obra de Voltaire mais conhecida, *Cândido, ou sobre o Otimismo*, aparecem muito dos temas laicizantes de *Filosofia da História*, tais como a oposição entre o desígnio divino e o livre

⁴³⁹ LÖWITH, Karl. *O sentido da história*. Lisboa: Edições 70, 1991, p. 110. Doravante citado apenas como “SH”.

arbitrio e a crítica satírica à *Teodiceia* de Leibniz (que é representado por Pangloss no romance). E Voltaire interpreta a alegoria bíblica do “jardim do Éden”, do paraíso, em termos culturais, pois, a seu ver, é preciso cuidar do jardim da cultura como fizeram Adão e Eva antes da queda.

Destarte, na *Dialética do Esclarecimento*, Horkheimer e Adorno retomam as reflexões sobre filosofia da história de Hegel e Voltaire. A melhor definição para caracterizar o conceito de filosofia da história de Horkheimer e Adorno é dada por um amigo deles, Karl Löwith: “O termo ‘filosofia da história’ é empregue com o sentido de uma interpretação sistemática da história universal de acordo com um princípio segundo o qual os acontecimentos e sucessões históricos se unificam e dirigem para um sentido final” (SH, 15). É exatamente esse pretensão sentido imanente à história que os frankfurtianos visam criticar tanto em *Elementos do Antissemitismo* quanto em *Notas e Esboços*, especialmente aquele que seria pregado pela cristologia. Pois, como salienta Reinhard Roselleck, participa da teologia da história cristã a ideia de que, apesar de todos os tormentos, a humanidade vai ter um “final feliz”: “Por mais insensato que possa ser o curso da história, a mensagem cristã, uma vez assumida pela existência humana, promete redenção”⁴⁴⁰. Os autores vão criticar a filosofia da história hegeliana, justamente, por causa da atribuição, que ocorre nela, de um sentido teleológico inerente ao sofrimento e ao mal, os quais preparariam caminho para o reino da liberdade: “[...] Parece uma ideia extravagante a pretensão de construir a história universal [*Weltgeschichte*], como fez Hegel, em função de categorias como liberdade e justiça” (DA; 234; DE, 183).

A passagem supracitada está presente, justamente, no aforismo *Para uma Crítica da Filosofia da História* da obra conjunta com Horkheimer. Ao lado de *Para Voltaire, Conversão da Ideia em Dominação, Le Prix du Progrès, Interesse pelo Corpo, Contradições e O Homem e o Animal*, tal aforismo forma o “esboço” [*Entwurf*] de uma crítica à disciplina da filosofia da história, ou melhor ainda, uma reformulação dela em termos materialistas.

De certo maneira, a preocupação de Voltaire com os rumos da humanidade e o seu medo que ela não seja novamente “expulsa do paraíso” são anseios diaspóricos, *nolens volens*. Para falar a verdade, quase toda a nostalgia de “volta ao lar” pode ser caracterizada como diaspórica. Em uma passagem abertamente inspirada no *Angelus Novus*, de Paul Klee, Horkheimer e Adorno retrataram a condição diaspórica como algo inerente à expulsão do homem do paraíso feita pelo progresso:

O anjo com a espada de fogo, que expulsou os homens do paraíso [*Paradies*] e os colocou no caminho do progresso técnico, é o próprio símbolo desse progresso [*Fortschritts*]. O rigor com que os dominadores impediram no curso dos séculos a seus próprios descendentes, bem como às massas dominadas, a recaída em modos de vida miméticos – começando pela proibição das imagens [*Bildverbot*] na religião, passando pela proscrição social dos atores e dos ciganos e chegando, enfim, a uma pedagogia que desacostuma as crianças de serem infantis – é a própria condição da civilização [*Zivilitation*] (DA, 190; DE, 149).

Ainda que seja inócua a discussão sobre “quem” escreveu cada parte da obra, no trecho acima, retirado de *Elementos do Antissemitismo*, torna-se saliente que o seu estilo intrincado de escrita coincide

⁴⁴⁰ ROSELLECK, Reinhart. *Aceleración, Prognosis y Secularización*. Valencia: Pre-Textos, 2003, p. 45.

com o de Adorno⁴⁴¹. Nele, Adorno escreve que Adão e Eva foram expulsos do paraíso e desde então vagam em busca de sua terra natal. A alegoria da queda retrataria assim a condição errante não só dos judeus, senão de toda a criatura humana. O anjo do progresso é rigoroso com aqueles que não seguem os ditames do progresso. Há até uma relação direta entre a ideia de “ameaçado pelo esquecimento [*drohenden Vergessenheit*]” (ÜB, 33; MM, §2, Apêndice de 1964) – oriunda do imaginário judaico – e a sentença de Horkheimer e Adorno, segundo a qual “toda reificação é um esquecimento” (DA, 244; DE, 190), na medida em que o povo que não reflete sobre a sua história acaba por ser vítima da história. Sua crítica ao progresso denuncia que ele nunca existiu universalmente, que ele sempre foi um privilégio de classes e indivíduos determinados e que por detrás do progresso existe, entre outros elementos regressivos, a falta de liberdade efetiva. Tal ausência de liberdade é representada, amiúde, por doutrinas salvacionistas ou conformistas que se apresentam como as únicas alternativas possíveis para suportar o presente, conservadoras em seu âmago, já que não rompem integralmente com o estatuído:

Você está criticando a uniformização da vida e o progresso? Será que, à noite, a gente deve voltar a ascender velas de cera? Será que o fedor do lixo deve voltar a empestear nossas cidades, como na Idade Média? Você não gosta dos matadouros, será que a sociedade deve passar a comer legumes crus? Por mais absurdo que seja, a resposta positiva a essas questões encontra ouvidos. O anarquismo político, a reação cultural baseada no artesanato, o vegetarianismo radical, as seitas e partidos excêntricos têm o chamado apelo publicitário. A doutrina só precisa ser geral, segura de si, universal e imperativa. O que é intolerável é a tentativa de escapar a disjuntiva “ou isso – ou aquilo”, a desconfiança do princípio abstrato, a firmeza sem doutrina (DA, 253; DE, 195).

Sua crítica ao progresso não é uma ode ao passado, senão uma lembrança de que a ode ao presente é uma forma de mistificação da história⁴⁴². Para os autores, desde o momento em que o mito se impôs como narrativa de explicação do natural e de dominação da natureza, o homem tem procurado em vão voltar para a sua pátria perdida, a saber, uma suposta primeira natureza: “A definição de Novalis segundo a qual toda filosofia é nostalgia só é correta se a nostalgia não se resolve no fantasma de um antiquíssimo estado perdido, mas representa a pátria, própria natureza, como algo extraído ao mito” (DE, 69). Não se deve, no entanto, confundir a descrição dessa nostalgia com uma defesa dela, seja ela secular, seja religiosa. Ainda que reconheça a indubitável dívida da obra *Dialética do Esclarecimento* para com a teoria da linguagem benjaminiana, na qual predomina uma nostalgia adâmica em relação à queda do paraíso que provocou a separação do Nome com as coisas, Rodrigo

⁴⁴¹ Gabriel Cohn, tradutor e estudioso de Adorno no Brasil, corrobora com essa opinião: “Ao discutir o antissemitismo, Adorno e Horkheimer (aqui cabe especialmente a inversão da ordem editorial dos autores, pois o texto exibe em passagens decisivas o inconfundível estilo adorniano)”. In: COHN, Gabriel. *Esclarecimento e Ofuscação: Adorno e Horkheimer*. Lua Nova, n°43, 1997, p. 7.

⁴⁴² “O mais importante, Adorno não duvidava que fosse possível o progresso visto, retroativamente, como um imperativo moral-político, mas, sim, ele duvidava de que houvesse qualquer sentido em afirmações retrógradas que tornem real o progresso enquanto um fato histórico. Ele foi extremamente crítico com relação as vias que colocavam fé no mais recente, pois facilmente isso se torna em uma espécie de mistificação ideológica que se coloca no caminho das tentativas de alcançar o mais arcaico”. ALLEN, Amy. *The End of Progress: decolonizing the normative foundations of critical theory*. New York: Columbia University Press, 2016, p. 163.

Duarte descarta a possibilidade de interpretar *Dialética do Esclarecimento* a partir de uma chave religiosa, ao afirmar que sua abordagem é, claramente, “não teológica”⁴⁴³.

Mas não é por isto que os Horkheimer e Adorno deixam de criticar Voltaire por causa de sua unilateralidade, especialmente quanto ele trata de questões religiosas. Isso aparece no aforismo *Para Voltaire*. Ali, a crítica a Voltaire é dura, na medida em que os autores não estão convencidos com o procedimento voltairiano de rechaçar a teodiceia e a reflexão sobre o mal na história, o que jogaria fora a água da bacia com o bebê dentro: “Não é o bem, mas o mal, que é objeto da teoria” (DE, 229; 180-1). Mas eles não deixam de seguir Voltaire no que tange o ceticismo dele em relação à “inocência” das doutrinas ante aos acontecimentos históricos: “O cristianismo, o idealismo e o materialismo, que, a rigor, também contêm a verdade, têm também a sua culpa pelas patifarias cometidas em seu nome” (DA, 236; DE, 185).

Não é exagero ressaltar, tendo em vista a definição acima, a afinidade da disciplina da filosofia com a teologia da história, isto é, com uma odisséia do espírito que tem mais de 1400 anos, que remonta, em primeiro lugar, à fé judaica e, posteriormente, à teologia cristã, deparando-se, desde a modernidade filosófica, com diversas tentativas de secularizar seu esquema escatológico (SH, p. 16). Aliás, o campo da filosofia da história não só compartilha de alguns pressupostos teológicos, como também possui uma dívida com a teologia da salvação, conforme assevera Löwith: “A própria existência de uma filosofia da história e a procura de um sentido fica a dever-se à história da salvação” (SH, 18). Apesar de serem os pais da história enquanto disciplina do saber, sobretudo, com Heródoto e Tucídides, os gregos estavam antes preocupados com o *logos* do cosmos, isto é, com o ordenamento da natureza, do que com a história em si enquanto tempo humano. Os gregos estavam mais preocupados com as primeiras causas do que com as últimas. Foi o judaísmo que trouxe essa dimensão metahistórica para dentro das preocupações e anseio mais prosaicos da vida em comunidade. Pois, contrariando o senso comum, uma filosofia da história não parte da pressuposição de que o sentido da história seja imanente aos acontecimentos históricos. Porque, se assim fosse, não teria sentido a pergunta pelo objetivo geral da história: ele estaria dado de antemão pelo desencadeamento dos fatos particulares. Ao colocar a redenção como sendo o sentido final da história humana, a qual se concretizaria com o advento do Messias enquanto acontecimento, o povo de Israel ajudou a criar toda uma narrativa que, mais tarde, serviria de base para a escatologia cristã centrada na segunda vinda do filho de Deus. Para a tradição judaico-cristã, o *telos* da história é, portanto, ao mesmo tempo apocalíptico e messiânico: representa não só o findar de uma antiga ordem histórica, como também o recomeçar de uma nova era.

Apesar da ideia da parúsia ser um conceito chave para entender a teologia da história cristã, ela não torna automaticamente reconciliável a visão da história e do messianismo do judaísmo e da cristandade. Cabe lembrar, aqui, a advertência com que Scholem abre uma das suas mais importantes

⁴⁴³ DUARTE, Rodrigo. *Dizer o que não se deixa dizer: para uma filosofia da expressão*. Chapecó: Argos, 2008, p. 109

obras sobre o legado do messianismo judaico: “Qualquer discussão sobre os problemas relacionados ao messianismo é uma matéria delicada, pois ainda há um conflito essencial que foi desenvolvido entre o judaísmo e a cristandade”. No melhor do espírito do *Talmude*, o texto de Scholem preocupa-se antes com a divergência teológica do que com o consenso religioso. O cerne da querela messiânica envolvendo essas duas grandes religiões está na própria noção de redenção. De um lado, o judaísmo, em todas suas formas e manifestações históricas, sempre conteve um conceito de redenção como um acontecimento que toma lugar, de forma pública, no palco da história e também dentro da comunidade judaica⁴⁴⁴. Por outro lado, a cristandade sempre concebeu o evento da redenção em termos profundamente espirituais, o qual se realizaria na esfera do oculto⁴⁴⁵.

No capítulo XXXII do Livro VI da obra *De Civitate Dei*, de Agostinho, tem-se um exemplo paradigmático da defesa de uma apropriação altamente espiritualizada da redenção. Nele, encontra-se uma interpretação que procura situar o acontecimento redentor dentro da história do povo de Israel, mas reduzindo o papel do judaísmo, na história cristã da redenção, aos papéis de profecia e de presságio, funções que Agostinho denomina, em vista dos gregos, como semelhante à *latreia*, *λατρεία*, isto é, à adoração⁴⁴⁶. Cabe destacar, no entanto, que diferentemente de Sêneca, o qual teceu diversas críticas com teor antisemita aos judeus e ao *Shabat*, Agostinho procurou entender e respeitar os rituais judeus, considerando-os sagrados (Cf. Cap. XI do livro VI). Desse modo, para Scholem, na cidade de Deus agostiniana, apresenta-se uma visão de redenção como sendo uma comunidade dos redimidos, misteriosamente, no interior de um mundo não-redimido⁴⁴⁷.

A forma altamente ambígua com que a Escola de Frankfurt articulou suas reflexões sobre religião tem mais vantagens hermenêuticas do que desvantagens. É tentador, por parte de uma recepção neomarxista e neofreudiana, limitar a visão sobre a religião desde uma perspectiva secularizante ou, pior ainda, reduzir o pensamento dos frankfurtianos aos modelos de crítica da religião, ora em termos materialistas à Marx, ora por meio do salto eufórico de Nietzsche para o paganismo grego. Não que a busca pela secularização enquanto desmitologização não seja importante. Mas o que a dialética civilizacional revelou foi que todas as tentativas de eliminar o mito que o ocidente empreendeu até os dias de hoje foram um passo decisivo em direção à própria imanência mítica, inclusive na perda da credibilidade que a religião enfrentou com o processo de racionalização das esferas de valor. Evidentemente, nos escritos dos frankfurtianos, há uma tensão entre a religião como sistema cultural e as práticas religiosas em geral, bem como uma aberta simpatia por uma

⁴⁴⁴ SCHOLEM, Gershom. *Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1976; SCHOLEM, Gershom. *The Messianic Idea in Judaism: and other essays on Jewish spirituality*. New York: Schocken Books, 1971, p. 1.

⁴⁴⁵ SCHOLEM, Gershom. *Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1976; SCHOLEM, Gershom. *The Messianic Idea in Judaism: and other essays on Jewish spirituality*. New York: Schocken Books, 1971, p. 1.

⁴⁴⁶ AGOSTINHO. *Cidade de Deus*. v. 1 (Livros I-VIII). Trad. J. Dias Pereira. Lisboa: Edição da Fundação Calouste Gulbenkian, 1996, p. 689.

⁴⁴⁷ SCHOLEM, Gershom. *Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1976, p. 110.

hermenêutica judaica. Por isso, recuperando o vínculo teológico da teoria crítica, Raymound Geuss e Margarete Kohlenbach defendem que tal ambiguidade ajuda a limitar os impactos de um modelo de binarismo religioso, existente até hoje, seja no judaísmo, seja no cristianismo, de acordo com o qual o indivíduo é sujeitado a uma tomada de posição adialética, ao invés de considerar o que há de legítimo e de complementar em cada um desses sistemas religiosos: “A explicação de Horkheimer sobre a ênfase dada à prática em teoria crítica, em uma clara referência ao primado da prática sobre a crença no judaísmo, relaciona-se, por exemplo, com o fato de a teologia cristã tornar a crença em certos dogmas numa condição de salvação, algo que, todavia, o judaísmo não faz”⁴⁴⁸. Ou, então, como enfatizou Teunissen em relação ao método da teoria crítica: “Mas se o método da teoria crítica é a antecipação, o experimento, cuja ideia cristã de liberdade se testa em sua própria viabilidade, então nós podemos presumir que a filosofia da história não depende apenas da teologia, senão também de como ela ainda é possível como tal”⁴⁴⁹. Eis, aí, um dos primeiros paradoxos metodológicos de toda filosofia da história tem de enfrentar: a disciplina pretende secularizar ou esvaziar todo seu conteúdo religioso, traindo aquilo sem o qual não teria origem. Aliás, uma tese que Adorno endossa, sobretudo, ao tratar da ideia redentora de “humanidade futura”: “A história se transforma imediatamente em história da salvação. Tal foi o protótipo da concepção de progresso até Hegel e Marx” (S, 41). O drama da secularização, até hoje, é o de que ela nunca consegue superar inteiramente aquilo que pretende deixar para trás, a saber, a sua herança mítica. Não se trata apenas de opor *logos* e *mythos*, como se o *logos* já fosse, de per si, o portador de uma lanterna racional capaz de libertar o homem à luz de um discurso suprarracional, o do obscurantismo mítico, mas, sim, de pensar que o mito é uma realidade imanente às próprias construções do mundo humano, isso tanto em termos materiais como simbólicos.

O próprio advento da ideia de Estado-Nação é devedor de uma consciência messiânica ou, ao menos, daquilo que Löwith chama de “o messianismo secular das nações ocidentais” (SH, 18), concernente à consciência de uma vocação nacional, social ou racional, cujas raízes se encontram na crença religiosa de ser chamado por Deus para uma tarefa particular, não obstante com objetivo universal. A formação de várias grandes nações europeias, tais como Inglaterra, França, Itália, Alemanha e Rússia, bem como dos Estados Unidos, deu-se sob essa lógica salvacional (SH, 18). Algo que é muito diferente, portanto, das práticas disciplinares governamentais de hoje, das crescentes políticas protecionistas e das desavergonhadas medidas biopolíticas de segurança nacional adotadas por quase todas as democracias liberais ocidentais, que terminam por punir justamente o sujeito-objeto do progresso – que tarda a efetivamente acontecer para os menos favorecidos, que constituem a maioria esmagadora das pessoas do globo terrestre. Até hoje, mesmo com a consolidação reconhecida

⁴⁴⁸ GEUSS, Raymound; KOHLENBACH, Margarete. *The Early Frankfurt School and Religion*. New York: Palgrave Macmillan, 1988, p. 6.

⁴⁴⁹ “Wenn aber die Methode der kritischen Theorie, die Antizipation, das Experiment ist, welches die christliche Freiheitsidee auf ihre Realisierbarkeit prüft, dann dürfen wir vermuten, dass Geschichtsphilosophie nicht nur aus der Theologie hervorgegangen, sondern nach wie vor nur als solche möglich ist”. THEUNISSEN, Michael. *Kritische Theorie der Gesellschaft: zwei Studien*. Berlin: De Gruyter, 1981, p. 39.

internacionalmente da divisão geopolítica em forma de territórios e Estados-nação, mesmo com uma normatividade guiada por noções difusas de direitos humanos, a consciência religiosa faz-se presente nos nacionalismos. As principais ondas nacionalistas não deixam de se abrigar sob bandeiras religiosas, partindo de uma vocação pseudodivina para defender, inclusive com violência, o primado dos seus interesses locais. Independentemente da forma pseudosecular que assuma tal vocação religiosa do nacionalismo, seja através de um código de direito, seja por meio de uma instituição política ou religiosa ou, então, através de algum ativismo jurídico, a convicção religiosa implícita é quase sempre a mesma: o mal tomou conta do mundo inteiro e, por essa razão, o mundo em que vivemos tem de ser tanto regenerado quanto redimido. Contudo, ao tentar acabar com o mal sem reflexão e sem empatia, o nacionalismo acaba, *nolens volens*, por realizá-lo empiricamente.

Em uma perspectiva teórica crítica, não se trataria de simplesmente detectar e de elencar uma série de elementos extratemporâneos para explicar a realidade histórica, mas, sim, de mostrar até que ponto, no interior dessa teodiceia secular que se tornou a civilização, não existe uma metafísica que sustente a perenidade do mal e do sofrimento. Já é possível vislumbrar essa orientação ética da história de Adorno, mesmo em um texto de sua fase mais metafísica, intitulado *Alimentação dos Mortos* (1931), no qual ele deixa entrever, contra a ideologia do progresso moral na história, o seu profundo pessimismo diante dos rumos do “humano” em nosso tempo (GS, B. 20, S. 9495). Traço filosófico-histórico que, para falar a verdade, Adorno nunca abandonou, servindo, ao contrário, de contraponto, ou melhor, de sombra, para os discursos luminosos que sustentam qualquer teodiceia digna do nome. Adorno sempre sentiu ojeriza dos discursos religiosos e filosóficos que tentavam, de alguma forma, justificar o injustificável, o sofrimento terreno, o mal. Aquilo que ele mesmo chamou de “metafísica cristã”, que, segundo as suas palavras, prometeria a “redenção futura graças unicamente ao sofrimento” (Pri, 103).

Por isso, Ilan *Gur-Ze'ev*, professor na Universidade de Haifa, foi um dos estudiosos que mais insistiram na importância da noção de “filosofia diaspórica” [*diasporic philosophy*] para a compreensão do pensamento de Adorno. *Gur-Ze'ev* chega a situá-la dentro de um quadro histórico, uma vez que ele mostra que essa noção começou a ser formada entre a Segunda Guerra Mundial e o período da *Shoá*. Aliás, sua definição sobre o que seja isso, salvo engano, é a única capaz de conjurar o aspecto materialista da filosofia adorniana com a impossibilidade de representar positivamente a emancipação:

Filosofia Diaspórica se posiciona contra qualquer projeto filosófico, existencial e político, seja ele teísta, seja secular, que represente Utopias Positivas. Ela reflete sobre questões da ‘volta ao lar’ [*home-returning*]. Ao mesmo tempo que rejeita todos os dogmas e outras formas de enclausuramento [*closure*] e mesmice [*sameness*], ela refuta todas as versões de niilismo e relativismo. A meu ver, a teoria crítica tardia foi em sua essência uma filosofia diaspórica, tanto um autoposicionamento existencial quanto um esforço [*endeavor*] erótico de contra-educação, a qual nos dá a oportunidade de pensar sobre qual é o tipo mais relevante e digno atualmente de criação não repressiva, o tipo mais relevante e digno de felicidade, de responsabilidade e de sofrimento. Isso se dá especialmente em face da retórica pós-

moderna e do chamado fundamentalista à falta de pátria digna [*homelessness*] e o retorno ao Jardim do Éden⁴⁵⁰.

A interpretação de *Gur-Ze'ev* da filosofia de Adorno como diaspórica coincide com o uso da metáfora “diáspora” em Stuart Hall. “Nessa metáfora”, explica Hall, “a história – que se abre à liberdade por ser contingente – é representada como teleológica e redentora: circula de volta à restauração de seu momento originário, cura toda ruptura, repara cada fenda através desse retorno”⁴⁵¹. Por isso, Horkheimer e Adorno vão ligar o sofrimento dos judeus com o dos povos escravizados: “O destino dos escavos da Antiguidade foi o destino de todas as vítimas até os modernos povos colonizados: eles tinham que passar como sendo os piores” (DA, 246; DE, 191). Destarte, nos dias de hoje, uma série de acontecimentos trágicos, tais como o crescente drama de emigrantes, de refugiados e *sans papiers*; a possibilidade iminente de uma guerra nuclear; a onda de terrorismo e de fundamentalismo religioso; a absurda concentração de propriedade e de renda nas mãos de bancos e famílias; e tantos outros episódios da nossa história recente, cada vez mais fazem com que a pergunta pelo sentido da história deixa de ser uma questão meramente especulativa e ganhe inesperadamente um contorno ético⁴⁵². Sendo assim, a metáfora judaica da Diáspora [*Galut*] deixou de retratar apenas a condição histórica de uma etnia ou de uma religião. A diáspora passa a caracterizar também a própria condição errante dos habitantes de um mundo devastado pelo terremoto metafísico de uma teodiceia cada vez menos humana.

⁴⁵⁰ GUR-ZE'EV, Ilan. *Adorno and Horkheimer: diasporic philosophy, negative theology, and counter-education*. Board of Trustees, University of Illinois, v.55, n° 3, 2005, p. 343.

⁴⁵¹ HALL, Stuart. *Da Diáspora: identidades e meditações culturais*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003, p. 29.

⁴⁵² Cf. o seminal artigo BENHABIB, Seyla. *Utopia e Distopia em Nossos Tempos*. Revista Cadernos de Estudos Sociais e Políticos, v. 1, n. 2, ago-dez/ 2012, pp. 1-10.

Quadro 8 – Principais versos d’o *Poema sobre o Desastre de Lisboa* de Voltaire⁴⁵³

Original em francês (Verso 1-4)	Tradução (Verso 1-4)	Original em Francês (Verso 13-20)	Tradução (Verso 13-20)
<p><i>Ô malheureux mortels! ô terre déplorable! Ô de tous les mortels assemblage effroyable! D’inutiles douleurs, éternel entretien! Philosophes trompés qui criez: ‘Tout est bien’;</i></p>	<p>Ó míseros mortais! Ó terra deplorável!</p> <p>De todos os mortais monturo inextricável!</p> <p>Eterno sustentar de inútil dor também!</p> <p>Filósofos que em vão gritais: ‘Tudo está bem’;</p>	<p><i>Aux cris demi-formés de leurs voix expirantes, Au spectacle effrayant de leurs cendres fumantes, Direz-vous: ‘C’est l’effet des éternelles lois. Qui d’un Dieu libre et bon nécessitent le choix?’ Direz-vous, en voyant cet amas de victimes : ‘Dieu s’est vengé, leur mort est le prix de leurs crimes?’ Quel crime, quelle faute ont commis ces enfants Sur le sein maternel écrasés et sanglants?</i></p>	<p>Aos gritos mudos já das vozes expirando, à cena de pavor das cinzas fumegando, dizeis: ‘Efeito tal de eternas leis se colha que de um Deus livre e bom carecem de uma escolha?’ Dizeis do amontoar que as vítimas oprime: ‘Deus vingou-se e a morte os faz pagar seu crime?’ As crianças que crime ou falta terão, qual?, esmagadas sangrando em seio maternal?</p>
<p>Original em francês (Verso 56-62)</p>	<p>Tradução (Verso 56-62)</p>	<p>Original em Francês (Verso 66-77)</p>	<p>Tradução (Verso 66-77)</p>
<p><i>Je respecte mon Dieu, mais j’aime l’univers. Quand l’homme ose gémir d’un fléau si terrible, Il n’est point orgueilleux, hélas ! il est sensible. Les tristes habitants de ces bords désolés Dans l’horreur des tourments seraient-ils consolés Si quelqu’un leur disait: ‘Tombez, mourez tranquilles; Pour le bonheur du monde on détruit vos asiles ;</i></p>	<p>Eu respeito o meu Deus, porém amo o universo.</p> <p>Se ousa o homem gemer de um flagelo horrível, não é orgulho, não! Apenas é sensível.</p> <p>Os que habitam em dor os bordos desolados, dos tormentos, do horror, seriam consolados se lhes dissesse alguém: ‘Caí, morrei tranquilos; para um mundo feliz, perdeis vossos asilos;</p>	<p><i>Tous vos maux sont un bien dans les lois générales ; Dieu vous voit du même oeil que les vils vermineux Dont vous serez la proie au fond de vos tombeaux ?’ À des infortunés quel horrible langage ! Cruels, à mes douleurs n’ajoutez point l’outrage. Non, ne présentez plus à mon coeur agite Ces immuables lois de la nécessité, Cette chaîne des corps, des esprits, et des mondes. Ô rêves des savants ! ô chimères profondes ! Dieu tient en main la chaîne, et n’est point enchaîné Par son choix bienfaisant tout est déterminé : Il est libre, il est juste, il n’est point implacable.</i></p>	<p>vosso mal é um bem, segundo as gerais leis;</p> <p>Deus vê-vos tal e qual ele olha os vermes vis de que na cova sois a presa e que nutris?’</p> <p>Aos desvalidos é horrível tal linguagem!</p> <p>Minha dor, ó Cruéis, não consentais que ultrajem.</p> <p>Não, não me apresenteis ao peito em ansiedade as imutáveis leis de uma necessidade,</p> <p>corpos a encadear, e espíritos e mundos.</p> <p>Ó sábios a sonhar! Quiméricos profundos!</p>

⁴⁵³Cf. Voltaire. *Poème sur le Désastre de Lisbonne*. Oeuvres complètes de Voltaire. Tome 9, Garnier: 1877, pp. 470-8; Voltaire. *O Poema sobre o Desastre de Lisboa* de Voltaire. Trad. Vasco Graças Moura. Lisboa: Alêtheia Editores, 2013.

			Deus segura a cadeia e não é encadeado; seu benfazejo ser tudo há determinado; é livre e justo, e não cruel nem vingativo.
Original em francês (Verso 98-108)	Tradução (Verso 98-108)	Original em Francês (Verso 125-139)	Tradução (Verso 125-139)
De mon corps tout sanglant mille insectes vont naître ; Quand la mort met le comble aux maux que j'ai soufferts, Le beau soulagement d'être mangé des vers ! Tristes calculateurs des misères humaines, Ne me consolez point, vous aigrissez mes peines; Et je ne vois en vous que l'effort impuissant D'un fier infortuné qui feint d'être content. Je ne suis du grand tout qu'une faible partie : Oui ; mais les animaux condamnés à la vie, Tous les êtres sentants, nés sous la même loi, Vivent dans la douleur, et meurent comme moi.	Do meu corpo a sangrar mil vermes vão nascer; quando a morte põe fim ao mal que eu hei sofrido, bela consolação, por bichos ser comido! Calculadores vãos dos dramas humanos, não me consoleis pois, que as penas me azedais; em vós não vejo eu mais que esforço impotente de orgulho em sorte má que finge ser contente. Do grande todo só fraca parte ei-de eu ser: sim, mas os animais, forçados a viver, e todo ser que sente e à mesma lei nasceu têm de viver na dor e de morrer como eu.	<i>Éléments, animaux, humains, tout est en guerre.</i> <i>Il le faut avouer, le mal est sur la terre :</i> <i>Son principe secret ne nous est point connu.</i> <i>De l'auteur de tout bien le mal est-il venu ?</i> <i>Est-ce le noir Typhon, le barbare Arimane,</i> <i>Dont la loi tyrannique à souffrir nous condamne ?</i> <i>Mon esprit n'admet point ces monstres odieux</i> <i>Dont le monde en tremblant fit autrefois des dieux.</i> <i>Mais comment concevoir un Dieu, la bonté même,</i> <i>Qui prodigua ses biens à ses enfants qu'il aime,</i> <i>Et qui versa sur eux les maux à pleines mains ?</i> <i>Quel oeil peut pénétrer dans ses profonds desseins ?</i> <i>De l'Être tout parfait le mal ne pouvait naître ;</i> <i>Il ne vient point d'autrui, puisque Dieu seul est maître :</i> <i>Il existe pourtant. Ô tristes vérités !</i>	Humanos, animais, elementos em guerra. Preciso é confessar que o mal está na terra: seu princípio secreto é-nos desconhecido. Do autor de todo o bem o mal terá saído? Pois o negro Tifão, o bárbaro Arimano, nos forçam a sofrer por seu mando tirano? Meu espírito não crê em monstros odiosos de que o mundo a tremer fez deuses poderosos. Mas como conceber, só de bondade, um Deus que os bens prodigaliza aos caros filhos seus e neles derramou só males às mãos cheias? Que olhar poderá ver-lhe o fundo das ideias? Não ia o mal nascer do ser que é mais perfeito; não vem de mais ninguém, se é Deus o só sujeito. E todavia existe. Oh, bem tristes verdades!
Original em francês (Verso 177-199)	Tradução (Verso 177-199)	Original em Francês (Verso 218-234)	Tradução (Verso 218-234)
<i>Platon dit qu'autrefois l'homme avait eu des ailes,</i> <i>Un corps impénétrable aux atteintes mortelles ;</i> <i>La douleur, le trépas, n'approchaient point de lui.</i> <i>De cet état brillant qu'il diffère aujourd'hui !</i>	O homem, diz Platão, já teve asas; e mais: impenetrável corpo às agressões mortais; o passamento, a dor não vinham a seu lado. Quão diverso hoje ele é desse brilhante estado! Rasteja, sofre, morre; e assim quando se gera;	<i>Un jour tout sera bien, voilà notre espérance ;</i> <i>Tout est bien aujourd'hui, voilà l'illusion.</i> <i>Les sages me trompaient, et Dieu seul a raison.</i> <i>Humble dans mes soupirs, soumis dans ma souffrance,</i> <i>Je ne m'élève point contre</i>	Bem será tudo um dia, é essa a nossa esp'rança; hoje tudo está bem, é essa a ilusão. Com sábios me enganei e só Deus tem razão. Humilde nos meus ais, sofrendo em impotência, eu não atacarei porém a Providência.

<p><i>Il rampe, il souffre, il meurt ; tout ce qui naît expire ; De la destruction la nature est l'empire. Un faible composé de nerfs et d'ossements Ne peut être insensible au choc des éléments ; Ce mélange de sang, de liqueurs, et de poudre, Puisqu'il fut assemblé, fut fait pour se dissoudre ; Et le sentiment prompt de ces nerfs délicats Fut soumis aux douleurs, ministres du trépas : C'est là ce que m'apprend la voix de la nature. J'abandonne Platon, je rejette Épicure. Bayle en sait plus qu'eux tous ; je vais le consulter : La balance à la main, Bayle enseigne à douter Assez sage, assez grand pour être sans système, Il les a tous détruits, et se combat lui-même : Semblable à cet aveugle en butte aux Philistins, Qui tomba sous les murs abattus par ses mains. Que peut donc de l'esprit la plus vaste étendue? Rien: le livre du sort se ferme à notre vue. L'homme, étranger à soi, de l'homme est ignoré.</i></p>	<p>e na destruição a natureza impera. Frágil composto pois, de nervos e ossos feito, e a qualquer colisão de elementos atreito; tal mistura de sangue e líquidos e pó, para se dissolver se reuniu tão-só; e em seu pronto sentir, os nervos delicados se submetem à dor, ministra de finados: da voz da natureza é quanto me asseguro. Abandono Platão, mando embobra Epicuro. Mas que os dois sabe Bayle; e eu vou-o consultar: de balança na mão, ensina a duvidar, sábio e grande demais para não ter sistema, a todos destruiu, e é contra si que rema: como o cego a lutar que os Filisteus prenderam sob os muros caiu que as mãos dele abateram. Do espírito que pode a mais vasta conquista? Nada; o livro da sorte encerra à nossa vista. O homem, estranho a si, é do homem ignorado.</p>	<p><i>la Providence. Sur un ton moins lugubre on me vit autrefois Chanter des doux plaisirs les séduisantes lois : D'autres temps, d'autres moeurs: instruit par la vieillesse, Des humains égarés partageant la faiblesse, Dans une épaisse nuit cherchant à m'éclairer, Je ne sais que souffrir; et non pas murmurer. Un calife autrefois, à son heure dernière, Au Dieu qu'il adorait dit pour toute prière : 'Je t'apporte, ô seul roi, seul être illimité, Tout ce que tu n'as pas dans ton immensité, Les défauts, les regrets, les maux, et l'ignorance. Mais il pouvait encore ajouter l'espérance.</i></p>	<p>Viram que outrora em tom não lúgubre cantei do mais doce prazer a sedutora lei: outro tempo e costume: a idade dá sageza, do humano extraviar partilho ora a fraqueza, quero na treva espessa a mim iluminar, e apenas sei sofrer e já não murmurar. Um califa uma vez, como a sua hora desse, ao seu Deus foi dizer apenas uma prece: "Ser sem limite e rei único na verdade, trago-te o que não tens na tua imensidade, faltas, erro, ignorância e males em pujança. " Mas inda ele juntar podia a esperança.</p>
---	--	---	--

5. MESSIANISMO TARDIO (1935-1969)

Em que se leva até as últimas consequências a “máxima” final da edição de 1947 de *Minima Moralia*, na qual se lê:

A filosofia, segundo a única maneira pela qual ela ainda pode ser assumida responsabilmente em face do desespero, seria a tentativa de considerar todas as coisas tais como elas se apresentariam a partir de si mesmas do ponto de vista da redenção. O conhecimento não tem outra luz além daquela que, a partir da redenção, dirige seus raios sobre o mundo: tudo o mais se exaure na reconstrução e permanece uma parte da técnica. Seria produzir perspectivas nas quais o mundo analogamente se desloque, se estranhe, revelando suas fissuras e fendas, tal como um dia, indigente e deformado, aparecerá à luz messiânica. Obter tais perspectivas sem arbítrio nem violência, a partir tão-somente do contato com os objetos, é a única coisa que importa para o pensamento. É a coisa mais simples de todas, porque a situação clama irrecusavelmente por esse conhecimento, mas ainda, porque a perfeita negatividade, uma vez encarada face a face se consolida na escrita invertida de seu contrário. Mas é também o inteiramente impossível, porquanto pressupõe um ponto de vista afastado, ainda que só um pouquinho, do círculo mágico da existência, ao passo que todo conhecimento possível não só deve ser extorquido do que existe, de modo a chegar a ser obrigatório, mas se vê por isso mesmo marcado pela mesma deformação e pela mesma indigência a que pretende se subtrair. Quanto maior é a paixão com o pensamento se fecha contra seu condicionamento por amor ao incondicionado, tanto mais inconsciente e, por isso mais fatal, é o modo pelo qual ele fica entregue ao mundo. Até mesmo sua própria impossibilidade tem que ser por ele compreendida, a bem da possibilidade. Mas, diante da exigência que a ele se coloca, a própria realidade ou irrealidade da redenção é quase que indiferente (MM, 281; 216).

5. 1. PRELÚDIO: TEOLOGIA E MESSIANISMO NA RECEPÇÃO DE ADORNO

“Como a maior parte dos garotos prodígios, eu sou uma pessoa cujo amadurecimento é deveras tardio [*spät*], e ainda hoje tenho a sensação de que aquilo para o qual vim falta a ser feito ainda”⁴⁵⁴.

Carta de Adorno a Bloch em 1962.

“Depois de as coisas terem se passado com a revolução como outrora com o retorno do Messias, o que cresce é o subalterno”.

(DN, 175; ND, 203).

Que os motivos teológicos, especialmente da tradição judaica, deixaram vestígios no pensamento de Adorno é algo amplamente reconhecido pela recepção, não sendo, de per si, objeto de problematização, salvo engano, em nenhum lugar. Cabe observar, no entanto, que Adorno não era um filósofo judeu, diferentemente do que sustenta Terry Eagleton⁴⁵⁵, pelo menos não no sentido de produzir uma filosofia propriamente judaica, tal como Maimônides e Salomão Maimon. Aliás, James

⁴⁵⁴ “*Ich bin eben, wie meist sogenannte Wunderkinder, ein sehr spät reifender Mensch, und habe heute noch das Gefühl, daß das, wofür ich eigentlich da bin, alles erst noch vor mir liegt*” (Apud Rolf Tiedemann, GS, B1, S. 287).

⁴⁵⁵ “Para um judeu como Adorno, só pode haver o mistério culpado de que se esteja ainda, por uma deficiência de visão, vivo. A política do corpo de Adorno é assim o reverso exato da de Bakhtin: a única imagem do corpo que é mais que uma mentira blasfema é a das criaturas secas e esqueléticas, pobres e divididas da humanidade de Beckett”. EAGLETON, Terry. *A ideologia da estética*. Rio de Janeiro: Zahar, 1990, p. 249.

Finlayson suspeita que a excessiva ênfase dada à influência judaica na filosofia adorniana (presente em comentadores como Anson Rabinbach, Jonathan Sacks e Gillian Rose) pode ser sintoma de uma “moda intelectual” ou, então, de um fenômeno cultural, cujas razões institucionais são desconhecidas por ele – talvez Finlayson esteja se referindo ao resgate adorniano pelo sionismo de esquerda. Porém Finlayson está quase sozinho em sua aberta antipatia com a teologia judaica, inclusive entre os mais qualificados detratores de Adorno, tais como Habermas e Honneth, embora ele tenha enaltecido o papel de uma teologia negativa apofática⁴⁵⁶.

Exageros à parte, o correto é sublinhar que toda a tentativa de classificar a filosofia adorniana sob um viés religioso está fadada ao fracasso. Mesmo sendo manifesta a sua simpatia pelo judaísmo, ele jamais foi adepto da religião judaica. Adorno foi coerente com seus próprios princípios agnósticos formulados em obras como *Dialética Negativa*. Ele negava as ideias vulgares sobre a religião, tais como a de que ela tenha a função de responder à pergunta sobre o sentido da vida. Também não aceitava a visão de que ela permitisse um acesso privilegiado à redenção. Ao contrário, acreditava que, apesar de vivermos em um todo falsamente secularizado, não se deveria procurar refúgio em qualquer outra dimensão transcendente que não seja, em primeira instância, uma que fosse contrária ao entendimento [*Verstand*], o qual está comprometido com a imanência. De certa maneira, o frankfurtiano levou a cabo a ideia benjaminiana de que só existe esperança na desesperança. Em um gesto que ele mesmo atribuiu a Kafka, Adorno procurou enxergar a vida no capitalismo tardio como se fosse o “inferno [*Hölle*] visto da perspectiva da salvação [*Rettende*]” (P, 273; Pri, 257).

Porém o que realmente ainda está em disputa é saber se esses vestígios teológicos configuram aspectos estruturais de sua teoria crítica ou se, ao contrário, eles são apenas resíduos conceituais de um interesse casuístico. Do ponto de vista adotado por este trabalho, optou-se em se posicionar a favor da primeira opção, portanto em prol da hipótese menos aceita pela recepção, qual seja a suposição de que os motivos teológicos no pensamento de Adorno fazem parte de aspectos estruturais da sua teoria crítica. Defende-se isso, todavia, com uma ressalva: ainda que esses aspectos teológicos constituam momentos cruciais do pensamento de Adorno, este trabalho se opõe à ideia de que este pensamento configura um *continuum*, uma unidade temática e coerente do começo ao fim. À primeira vista, essa ressalva faz cair por terra a validade da hipótese levantada. Só que este trabalho assume esse risco deliberadamente, a fim de demonstrar que a tese da descontinuidade, se bem aplicada, não anula a hipótese da sistematicidade dos motivos teológicos.

Uma grande parte dos comentadores de Adorno faz alusão à categoria de messiânica de redenção [*Erlösung*] recorrendo ao contexto pelo qual ela aparece com mais nitidez, isto é, ao aforismo 153 de *Minima Moralia*. Entre eles, poder-se-ia destacar os nomes de Martin Jay, Susan Buck-Morss, Mercè Rius, Jacob Klapwijk, Alex Thompson, Rodrigo Duarte, Frederic Jameson, Rolf

⁴⁵⁶ FINLAYSON, James Gordon. *On Not Being Silent in the Darkness: Adorno's Singular Apophaticism*. Harvard Theological Review, 105 (1), 2011, 1-32.

Wiggershaus, Gerard Schweppenhäuser, Rolf Tiedemann, entre outros⁴⁵⁷. No entanto, por causa do próprio escopo de pesquisa desses autores, nenhum deles se detém a examinar minuciosamente as implicações teológicas e políticas dessa e de outras noções messiânicas, tais como a de esperança [*Hoffnung*], utopia [*Utopie*] e interdição das imagens [*Bilderverbot*].

Destarte, o objetivo desta seção é examinar mais de perto estas e outras questões que emergem com o diálogo profícuo com alguns dos maiores comentadores e estudiosos de Adorno. E a dificuldade em “decidir” com qual comentador dialogar é imensa. Segundo um levantamento feito pela Carl von Ossietzky Universität Oldenburg, datado de 2012, foram publicados mais de dois mil trabalhos sobre Adorno no mundo inteiro, somando artigos, livros, capítulos de livros, teses, dissertações, etc., contabilizando, obviamente, aqueles textos produzidos no Brasil até esse período⁴⁵⁸. Certamente, de lá para cá, o número só aumentou. Por essa razão, qualquer revisão bibliográfica sempre soa bastante artificial, embora ela seja indispensável.

Particularmente, o maior problema não está em não haver um farto material sobre Adorno, e sim no fato de que, em se tratando da discussão sobre messianismo, o debate ser pouco sistemático, o que faz com que ele carece de um quadro teórico adequado, apesar da vasta literatura produzida nos últimos anos. Quando muito, a discussão teológica fica subsumida ou subentendida em outra contenda, de igual relevância e dificuldade: o aludido problema da continuidade no pensamento de Adorno. Por causa disso, teve de construir-se uma hermenêutica própria do pensamento de Adorno, a partir da figura judaica do messianismo, que surge em diversos momentos e de forma difusa ao longo de sua trajetória filosófica, mas que atinge, em um período tardio do seu pensamento, uma significação grande demais para ser ignorada. De fato, a presença de motivos teológicos oriundos da tradição judaica no pensamento de Adorno é uma questão que gera divergências na recepção do frankfurtiano, só que de forma marginal, uma vez que não há discordância sobre a presença como tal no seu pensamento, e sim sobre as implicações irracionistas dessa presença teológica.

Para se ilustrar melhor a aludida “ambiguidade” envolvendo o judaísmo e sua relação com o pensamento de Adorno, tomamos, em ordem cronológica, alguns exemplos oriundos de respeitáveis estudiosos do frankfurtiano:

Exemplo 1: Carlo Pettazzi negando a influência do judaísmo em Adorno.

Essa ausência de uma influência manifesta do judaísmo como religião não é apenas a prerrogativa unicamente de Adorno, e sim faz parte quase como regra da perspectiva de todos os membros mais próximos do ‘Instituto’⁴⁵⁹.

Exemplo 2: O próprio Carlos Pettazi destaca, paradoxalmente, a influência de temas judaicos:

⁴⁵⁷ Para o crédito das obras, conferir as “Referências” desta tese.

⁴⁵⁸ KLEIN, Richard; KREUZER, Johann; MÜLLER-DOOHM, Stefan (Org.). *Adorno Handbuch: Leben, Werk, Wirkung*. Stuttgart: Springer-Verlag GmbH, 2011, pp. 486-549.

⁴⁵⁹ “Questa assenza di un’influenza manifesta dell’ebraismo come religione, non è del resto prerrogativa del solo Adorno, ma costituisce un poco la regola di tutti i membri più stretti dell’Istituto”. IN: PETTAZZI, Carlo. Th. *Wiesengrund Adorno: linee di origine e di sviluppo del pensiero (1903-1949)*. Firenze: La Nuova Italia Editrice, 1979, p. 4-5.

[...] Mas a ausência em Adorno, como na maioria dos membros do *Istituto*, de uma influência manifesta da religião hebraica, naturalmente não exclui, como veremos mais adiante, a possibilidade de uma influência mais mediada, embora não menos profunda, de certos temas relacionados com a religião judaica, como o messianismo e a cabala⁴⁶⁰.

Exemplo 3: Frederic Jameson negando a influência da condição judaica na filosofia de Adorno:

[...] o apelo filosófico à morte e ao sofrimento em Adorno é paradoxal, e não tem nada da mística do ‘ser-na-morte’ de Heidegger, ou de qualquer particular fascinação mórbida pela coisa-em-si. O que parece ter ocorrido em Adorno, em vez disso, não é só o fato de Auschwitz – o qual, por chocante que possa ser imaginá-lo, não inclui uma garantia infalível de resposta, não mais do que qualquer outra atrocidade na história, a qual às vezes podemos apreender e outras não –, mas a maneira peculiar pela qual ele experimentou esse fato: em outros termos, a maneira pela qual sua própria existência de vida mediou a própria coisa. Deve-se compreender com certa distância em relação à sua identificação com o judaísmo; como ‘meio-judeu’, Adorno parece ter se sentido perfeitamente seguro em retornar a uma Alemanha já hitlerista durante os meses de verão ao longo dos anos 30⁴⁶¹.

Exemplo 4: Leszek Kolakowski mitigando o papel da religião judaica entre os membros da Escola de Frankfurt

Quase todos os membros principais da Escola [de Frankfurt] eram judeus alemães de classe média; apenas alguns tinham laços culturais reais com a comunidade judaica, mas a sua origem teve, sem dúvida, alguma influência na variedade de tópicos nos quais a escola esteve interessada⁴⁶².

Grosso modo, os quatro exemplos acima, apesar de não serem exaustivos, tocam no cerne da divergência que aflige boa parte dos comentadores de Adorno, que não está convencida da compatibilidade entre o materialismo e a teologia, nem que esses vestígios teológicos fazem parte de aspectos estruturais da sua teoria crítica. De um lado, reconhece-se amplamente que o materialismo adorniano está longe de reafirmar as teses positivistas da vulgata marxista de sua época (Cf. Kolakowski), bem como está longe de compactuar, no plano político, com toda a violência institucional do socialismo real. Por outro lado, teme-se que a retomada da teologia em pleno século XX pode levar a filosofia e a teoria crítica a retrocederem ao “beco sem saída” do irracionalismo tão criticado por Adorno ao longo de toda a sua vida, o que conduziria o seu pensamento inevitavelmente ao mito (Cf. Frederic Jameson). Geralmente, quem sublima os aspectos teológicos no pensamento adorniano teme também pelas possíveis implicações políticas disso, tendo em vista o grande aumento, em todo o mundo, de ondas reacionárias que se abrigam sob bandeiras religiosas (Cf. Carlo Pettazzi). Desse modo, faz-se mister uma breve revisão bibliográfica, focada nos conceitos de teologia e messianismo.

⁴⁶⁰ “*L'assenza in Adorno, come nella maggior parte dei membri dell'Istituto, di un'influenza manifesta della religione ebraica, non esclude naturalmente poi, come vedremo più avanti, la possibilità di un influsso più mediato, ma non per questo meno profondo, di certi temi legati alla religione ebraica, come il messianesimo e la cabala*”. IN: PETTAZZI, Carlo. *Th. Wiesengrund Adorno: linee di origine e di sviluppo del pensiero (1903-1949)*. Firenze: La Nuova Italia Editrice, 1979, p. 5.

⁴⁶¹ JAMESON, Frederic. *Marxismo Tardio*: Adorno, ou a persistência da dialética. Trad. Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Editora Unesp, 1997, p. 151.

⁴⁶² “*Almost all the chief members of the school were middle-class German Jew, only a few had any real cultural links the Jewish community, but their origin no doubt had some influence on the range of topics in which the school was interested*”. KOLAKOWSKI, Leszek. *Main Currents of Marxism*: vol. 3: The Breakdown. Oxford: Oxford University Press, 1978, p. 342.

Apesar de afirmar categoricamente que a filosofia de Adorno deve ser entendida como a tentativa de cumprir o postulado colocado pela concepção de filosofia da história de Benjamin, a saber, da inevitável complementariedade entre a teologia e o materialismo histórico, Albrecht Wellmer não é menos contraditório ao afirmar, na sequência, que “não se pode passar inadvertida a linha de ruptura entre motivos messiânicos e utópicos e motivos materialistas no pensamento de Adorno”⁴⁶³. Isso leva a Wellmer defender uma tese pouco sustentável, conquanto não impossível de ser defendida, sobre a relação entre a estética adorniana com a de Schopenhauer: “Assim, em diversos aspectos, a estética de Adorno se encontra mais perto, digamos assim, de um schopenhauerianismo escatológico e sensual do que de um marxismo ilustrado pela teologia” (ZDM, 19). Tal interpretação leva Wellmer tomar uma conclusão drástica: que o pensamento de Adorno seria defensor de uma espécie de hedonismo contemplativo: “A experiência estética é em Adorno antes uma experiência de êxtase do que uma [experiência] real-utópica; a felicidade que promete não é deste mundo” (ZDM, 20). Todavia, pode levantar-se, aqui, um questionamento: essa ideia de felicidade extramundana [*Glück*] não é, justamente, aquilo que Wellmer quer negar, a saber, uma apropriação teológica do materialismo?

Não obstante isso, um dos méritos de Wellmer é pensar a estética de Adorno a partir da constelação categorial “verdade – aparência – reconciliação”, “*Wahrheit – Schein – Versöhnung*”, algo que é negado por uma parte mais estetizante da recepção do autor, principalmente, Bohrer⁴⁶⁴, Jauß⁴⁶⁵ e Peter Bürger⁴⁶⁶, os quais procuram hipostasiar isoladamente cada um desses conceitos em detrimento de outros, bloqueando a possibilidade de, nas palavras de Wellmer, “por em movimento desde seu interior as paralisadas categorias [*erstarrte Kategorien*] dialéticas de Adorno” (ZDM, 26). Sem se esquecer da similitude entre os textos de Adorno sobre estética com as próprias obras de arte (ZDM, 43), Wellmer recupera, de forma inusitada, uma perspectiva cara ao marxismo ocidental, a saber, a perspectiva da totalidade, uma vez que postula uma “interdependência complexa de categorias” (ZDM, 37), com o objetivo de salvaguardar o materialismo adorniano da aporia presente na *Teoria Estética*, a saber, a aporia de uma filosofia do conhecimento que enxerga o próprio processo de subjetivação como correlato ao da reificação (ZDM, 21). Desse modo, a referência recíproca entre a arte, a realidade e a utopia, orientadas tanto por um significado pragmático de verdade quanto por um sentido utópico de comunicação sem violência (ZDM, 43), produziria um efeito de “multidimensionalidade”, algo que se torna, segundo Wellmer, uma alternativa às construções dialeticamente “unidimensionais” de Adorno (ZDM, 38), inclusive àquelas “demasiadamente estreitas” (ZDM, 43) sobre o jazz e sobre a arte popular. E termina com uma observação importante

⁴⁶³ WELLMER, Albrecht. *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne: Vernunftkritik nach Adorno*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985, p. 19. Doravante como ZDM.

⁴⁶⁴ BOHRER, K. H. (Org.). *Mythos und Moderne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983.

⁴⁶⁵ JAUSS, Hans Robert. *Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1982, pp. 44–71.

⁴⁶⁶ BÜRGER, Peter. *Zur Kritik der idealistischen Ästhetik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983.

sobre o conceito de “redenção” em Adorno: “Adorno trata de pensar juntas a esperança materialista da história e a esperança messiânica da redenção: liga a ideia de paz perpétua [*ewigen Friedens*] com a esperança na ressurreição da carne [*Auferstehung des Leibes*]” (ZDM, 161).

Ronel da Rosa, em um seminal artigo⁴⁶⁷ que visa aproximar a dialética negativa de Adorno da hermenêutica teológica de Eberhard Jüngel, insere-se naquele grupo de intérpretes que percebem o modelo dialético adorniano como uma versão filosófica de uma teologia hermenêutica. Apesar das pretensões levantadas pelo artigo, Ronel reconhece a dificuldade de defender essa tese, uma vez que o pensamento teológico adorniano está presente de forma fragmentária em todos os seus escritos (FS, 86), algo que requer, portanto, uma investigação mais minuciosa do que aquela que cabe em um espaço de um artigo. Ronel chama a atenção, em diversos momentos, para a influência dos mandamentos mosaicos na crítica adorniana à idolatria e à reificação causada pela racionalidade. O estudioso chama a atenção para dois mandamentos em especial: o da *Bildverbot*, interdição das imagens (portanto, proibição da própria mimesis), e o da proibição de pronunciar falsamente o nome de Deus – que Ronel interpreta em termos de uma crítica à filosofia da identidade (FS, 90), uma forma de filosofar marcada por uma ânsia de nomear as coisas, cometendo assim constantes violências ao objeto: “Na *Dialética Negativa*, Adorno examina a principal ferramenta da *ratio*, o conceito, na forma de expressão da linguagem. Conclui que dar nome às coisas é parte da violência que o eu subjetivo exerce sobre tudo o que é externo a si: um nome, afirma Adorno, não fala nada sobre um objeto, pois não é o objeto que se expressa” (FS, 89). Não tarda para Rosa perceber a familiaridade da tese do primado do objeto [*Vorrang des Objekts*] da dialética negativa com o primado do falar de Deus de Jüngel: “A solução sugerida por Jüngel é análoga à proposta da negatividade da dialética adorniana: se, para Adorno, conceituar um objeto tem sempre um potencial reducionista e predador por parte da *ratio*, Jüngel defende a dizibilidade de Deus pelo homem na medida em que esse dizer permite que Deus mesmo se expresse nesse ato” (FS, 92). Portanto, o primado do objeto de Adorno é correlato ao primado do objeto teológico mor: Deus. O artigo de Ronel é programático: no final, assumindo as vicissitudes de sua investigação, ele apresenta uma lista de tarefas futuras, dentre as quais, cabe destacar, a de “uma revisão da história da teologia negativa, desde Dioniso Aeropagita, a partir de uma perspectiva da filosofia da religião” (FS, 104). Ou seja, o trabalho de Ronel, apesar de inicial, encaminha à questão para uma pergunta fundamental: a dialética negativa é análoga a uma teologia negativa?

Mas nenhum outro trabalho em língua portuguesa se dedicou com tanto ímpeto para responder à questão acima do que a tese de Eduardo Losso, defendida em 2009. Cabe, aqui, ocupar-se dela, a fim de poder extrair algumas formulações essenciais para a problemática que se segue. Ainda que a presente investigação, ao invés de se concentrar na teologia negativa, esteja mais interessada em

⁴⁶⁷ ROSA, Ronel Alberti. *Fragmento Sacro*: um exercício de aproximação entre a dialética negativa de Theodor Adorno e a hermenêutica teológica de Eberhard Jüngel. Teocomunicação. Porto Alegre, v. 45, n. 1, jan-abri. 2015, pp. 85-105. Doravante como FS.

mostrar a importância de um modelo de teologia judaica, é possível reconhecer, no esforço hercúleo de Losso, uma tentativa genuína de tratar de um problema que está no cerne da concepção de Adorno da “ressurreição da carne”, presente em *Dialética Negativa*. Vale salientar, aliás, que tal interpretação da filosofia de Adorno é defendida também por ninguém menos do que Max Horkheimer, segundo o qual a presença subterrânea da teologia negativa em Adorno se conectaria com uma esperança messiânica inefável: “Adorno sempre falou sobre a nostalgia pelo “Outro” [*Sehnsucht nach dem anderen*], sem usar as palavras paraíso, ou eternidade, ou beleza ou o que quer que seja”⁴⁶⁸.

Citando uma sentença de Horkheimer sobre o judaísmo, a saber, “*die Festhalten am ältesten Bild des Glücks ist die jüdische Utopie*”, ou “a persistência da mais antiga imagem de felicidade é a utopia judaica” (tradução própria), Eduardo Losso percebe essa mesma ligação entre as ideias de felicidade, utopia e messianismo judaico nos escritos de Adorno. O messianismo judaico se ligaria a uma imagem de felicidade – que em Adorno aparece como uma espécie de nostalgia da infância. A experiência estética, sobretudo a musical, é interpretada por Losso como uma forma de realização dessa nostalgia ou saudade [*Sehnsucht*] da infância. Se o judaísmo é a “infância” do esclarecimento, no sentido de que foram os judeus os primeiros a tentar acelerar o processo de secularização enquanto desmitologização, então a saudade da infância individual pode ser compreendida, a seu ver, como um resquício secularizado de uma saudade protohistórica, de uma nostalgia de um estágio não secularizado ou esclarecido ainda, ou seja, de um estágio que Losso não deixa de traduzir como o do “paraíso”⁴⁶⁹.

Sendo assim, em *Fidélité et Utopie*, Gershom Scholem defende a tese de que Adorno, ao lado de Benjamin, Bloch e Marcuse, pode ser considerado o defensor de um “messianismo revolucionário”. Segundo Scholem, tal messianismo “demonstra seu poder em nossa época precisamente ao reaparecer sob a forma do apocalipse revolucionário, e não sob a forma da utopia racional [...] do progresso eterno, que foi o sucedâneo da redenção no Iluminismo” (Tradução própria)⁴⁷⁰. Porém Scholem não explicita detalhadamente como isso aparece na obra de Adorno e quais são as consequências políticas dessa noção de messianismo.

Já em *T. W. Adorno: del sufrimiento a la verdad*, Mercè Rius dedica uma pequena parte da obra para examinar o caráter teológico da teoria estética de Adorno, por meio das noções de utopia e de aparência estética. Para Rius, o conceito de utopia em Adorno remete necessariamente para uma dimensão de sentido que aspira à transcendência⁴⁷¹. A arte seria, pois, aquela via de acesso à realidade que capta a utopia como imagem por meio da experiência estética, essa entendida aqui enquanto forma

⁴⁶⁸ HORKHEIMER, Max. *Himmel, Ewigkeit und Schönheit*. Der Spiegel, 33,1969, p.109.

⁴⁶⁹ LOSSO, Eduardo. *Teologia negativa e Theodor Adorno: a secularização da mística na arte moderna*. Rio de Janeiro, UFRJ, Faculdade de Letras, 2007. 343 pgs. Mimeo. Tese de doutorado em Teoria Literária, p. 37.

⁴⁷⁰ “*Le messianisme prouve notre époque sa puissance précisément en réapparaissant sous la forme de apocalypse révolutionnaire et non plus sous la forme de utopie rationnelle si on peut ainsi appeler du progrès éternel qui fut comme le succédané de la rédemption époque des Lumières*”. SCHOLEM, Gershom. *Fidélité et Utopie: essais sur le judaïsme contemporain*. Paris: Calmann-Lévy, 1978, p. 254.

⁴⁷¹ RIUS, Mercè. *T. W. Adorno: del sufrimiento a la verdad*. Barcelona: Laia, 1984, p. 106.

de conhecimento. A arte se abriria à transcendência utópica graças a dois impulsos imanentes a seu conteúdo: o da crítica e o da redenção. Em um mundo falso, o recurso da interioridade ou da imanência possibilitaria um acesso parcial à verdade, visto que não completo, pois carece de transcendência. Segundo Rius, a aparência estética desempenha esse papel de interioridade na teoria adorniana. Por isso, a autora afirma que “a salvação que aspira à aparência estética em sua concordância com a teologia passa pela ressurreição da carne” (idem, p. 108), vinculando uma ideia da teologia cristã com o imperativo ético de acabar com o sofrimento físico. Porém o trabalho de Rius, por ser introdutório, não apresenta argumentos mais aprofundados sobre essa presença da teologia nos escritos estéticos de Adorno.

Já em *Razão Negativa e Razão Comunicativa*, apesar de realizar duras críticas à filosofia adorniana, entre a quais a de que o pensamento de Adorno seria portador de uma “autocrítica suicida e aporética”⁴⁷², Sergio Paulo Rouanet argumenta que há uma relação implícita entre a noção de não-identidade de Adorno com “uma subcorrente messiânica”:

Não é apenas pelo tom aforístico que o pensamento negativo de Adorno evoca o Antigo Testamento. Há uma espécie de nostalgia da condição paradisíaca, em que as coisas eram conhecidas instantaneamente pelo Nome, e, não, imperfeitamente, pelo conceito, e ao mesmo tempo a consciência de uma maldição bíblica que condena o homem pós-adâmico a só poder se relacionar com elas através do conceito. Numa humanidade reconciliada, o não-idêntico triunfaria da identidade. Nas condições atuais, não podemos pensar como se a identidade já tivesse sido abolida: pois o Messias ainda não chegou⁴⁷³.

Mesmo que não cite nominalmente Benjamin, Rouanet relaciona a teoria da linguagem benjaminiana, presente em *Sobre a Linguagem em geral e sobre a linguagem do homem*, com a noção de não-identidade adorniana. O ponto de partida benjaminiano é explicar a linguagem humana na perspectiva do livro bíblico do *Gênesis*. Para o filósofo do anjo, o ato de nomear é uma tarefa que Deus atribuiu ao homem: “Pois Deus criou as coisas e nelas a palavra criadora é o gérmen do nome que conhece, da mesma forma como Deus também, ao final, nomeava da coisa após tê-la criado”⁴⁷⁴. O poder divino de criar por meio de palavras foi substituído, depois da queda do paraíso, pelo conhecimento (idem, p. 64). Assim, para Rouanet, a denúncia adorniana do fim do particular em favor do princípio da identidade é correlata à ideia benjaminiana de que com o fim do paraíso o homem foi condenado a se relacionar com as coisas por meio da consciência ou de forma mediada, e isso gerou o domínio da natureza, já que não é possível conhecimento sem algum grau de violência conceitual. O ensaio de Rouanet tem o mérito de resgatar uma parcela da dívida que a filosofia de Adorno tem com a de Benjamin, além de fazer uma relação entre o estilo aforístico do frankfurtiano com o *Talmude*, algo que mereceria uma atenção mais detalhada. Entretanto, o autor enfoca um lado do messianismo que Adorno certamente se opõe: à crença no Messias enquanto uma personificação de um redentor do mundo.

⁴⁷² ROUANET, Sergio. *Razões do Iluminismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987, p. 344.

⁴⁷³ ROUANET, Sergio. *Razões do Iluminismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987, p. 336.

⁴⁷⁴ BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre Mito e Linguagem*. 1º ed. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2012, p. 65.

Destarte, Susan Buck-Morss em certa medida mitiga o papel que o messianismo exerce no pensamento de Adorno ao afirmar que entre a arte e a teologia o frankfurtiano deu prioridade para a primeira, por ver nela o genuíno refúgio para o impulso utópico. Ainda que, em diversos momentos da obra, Buck-Morss ressalte o papel que a teologia exerce na obra do frankfurtiano, ela evita articular uma possível dialética entre o sagrado e o profano dentro da própria obra de arte, evitando conceber a arte moderna como a projeção de um vazio teológico provocado pelo processo secularização, um movimento que, do ponto de vista desta pesquisa, Adorno realizou, sobretudo, na *Teoria Estética*⁴⁷⁵.

Josh Cohen, em sua obra “*Interrupting Auschwitz: Art, Religion, Philosophy*”, articula uma linha de argumentação que visa não somente resgatar os elementos judaicos presentes na filosofia de Adorno, mas também inserir o pensamento do frankfurtiano no rol de pensadores eminentemente judeus, tais como o filósofo Emmanuel Levinas e o poeta Edmond Jabés. A tese central de Cohen é a de que cada um desses autores, à sua maneira, incorporou o imperativo negativo postulado por Adorno na *Dialética Negativa*, referente à necessidade de Auschwitz não se repetir:

Um novo imperativo categórico foi imposto aos homens por Hitler em seu estado de não-liberdade: instaurai o vosso pensamento e a vossa ação de tal modo que Auschwitz não se repita, de tal modo que nada desse gênero aconteça⁴⁷⁶.

Tal imperativo provoca, de acordo com Cohen, uma reformulação fundamental no sentido da redenção. Mais do que isso: ele gera um paradoxo, vinculado ao fato de que a redenção é indissociável de sua impossibilidade de realização. Dito em outros termos: a configuração social que tornou possível Auschwitz é a mesma que torna impossível a redenção. Entretanto, uma das principais peculiaridades da obra de Cohen é a de relacionar o conceito adorniano de redenção com o de “*Tikkun*”, usado pelo cabalista do século XVII Isaac Luria, que significa uma “grande reparação ético-política”⁴⁷⁷. A outra peculiaridade é ter inserido Adorno na linha do misticismo judaico.

Não é à toa que em sua tentativa de delimitar os possíveis “campos de força” do pensamento adorniano, Martin Jay faz alusão – na obra *As ideias de Adorno* – ao impulso judaico como sendo um importante referencial teórico do horizonte do frankfurtiano. O autor justifica a “estrela” do judaísmo em sua análise mediante três alegações. Em primeiro lugar, em virtude da própria insistência de Adorno em avaliar as implicações de Auschwitz para os rumos da humanidade⁴⁷⁸. Em segundo lugar, por causa da própria constatação de que, naquele contexto histórico, o judeu era a materialização da ideia da não-identidade adorniana (idem, p. 21). E, finalmente, por causa do conceito da “proibição judaica de descrever Deus ou o paraíso” (idem, p. 21). Mesmo sem fazer menção conceitual a isso, Jay se refere à ideia de *Bilderverbot*, que é, de acordo com Christopher Brittain⁴⁷⁹, uma das chaves de

⁴⁷⁵ Cf. BUCK-MORSS, Susan. *Origen de la dialéctica negativa*: Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el instituto de pesquisa de Frankfurt. Trad. Nora Rabotnikof Maskikver. Madri: Siglo Veintiuno Editora, 1981, p. 333.

⁴⁷⁶ “Hitler hat den Menschen im Stande ihrer Unfreiheit einen neuen kategorischen Imperativ aufgezungen: ihr Denken und Handeln so einzurichten, daß Auschwitz nicht sich wiederhole, nichts Ähnliches geschehe” (ND, 356; DN*, 302).

⁴⁷⁷ COHEN, Josh. *Interrupting Auschwitz: Art, Religion, Philosophy*. New York: Continuum, 2005, p. 18.

⁴⁷⁸ JAY, Martin. *As Ideias de Adorno*. São Paulo: Cultrix, 1988, p. 22.

⁴⁷⁹ BRITAIN, Christopher Craig. *Adorno and Theology*. London: T&T Clark International, 2010, p. 11.

leitura mais promissoras para se compreender o papel que a teologia judaica exerce sobre a filosofia adorniana, ainda que reconheça que não seja a única.

Também cabe mencionar, aqui, a obra de Jacob Klapwijk, *Dialectic of Enlightenment: Critical Theory and the Messianic Light* (1976). Nela, Klapwijk realiza uma instigante aproximação entre o último aforismo de *Minima Moralia* e o Evangelho de São João. Para autor, a aparentemente paradoxal tese de que a luz messiânica se manifestará na impossibilidade de sua realização é a tentativa de ilustrar a sentença de João (1: 5), que diz: “A luz resplandece nas trevas, e as trevas não a compreenderam”. Embora mencione, em seu subtítulo, o conceito de “luz messiânica”, infelizmente, Klapwijk não se detém ao tema de forma minuciosa.

Sem dúvida, Habermas foi um dos leitores de Adorno que mais destacaram a centralidade do elemento “teológico” no interior do materialismo adorniano, embora isso ocorresse, amiúde, a pretexto de anular a pretensão de validade do pensamento do frankfurtiano, ao ponto deste ser classificado como “mimético” por Habermas – e o leitor familiarizado com a produção filosófica habermasiana sabe que isso não é nenhum encômio. Já que um tratamento tão completo das “alusões” de Habermas ao pensamento de Adorno não seria possível por razões de espaço e de escopo⁴⁸⁰, é mais elucidativo examinar algumas passagens específicas, nas quais se sobressaem os vínculos feitos por Habermas entre o materialismo e a teologia no pensamento adorniano, algo que talvez conduza este trabalho às veredas do messianismo em Adorno.

Em *Técnica e Ciência como Ideologia*, ao examinar a teoria crítica da sociedade de Marcuse, na qual ocorre um peculiar “entrelaçamento” [*Verschmelzung*] entre “a técnica e a dominação”, entre “a racionalidade” e “a opressão”, o que teria levado a teoria crítica marcusiana a uma conclusão drástica, a saber, a de que nenhuma emancipação é possível sem uma revolução prévia da ciência e da técnica, Habermas salientou o vínculo entre essa “nova ciência” emancipadora com uma “promessa análoga na mística judaica e protestante”, a saber, a promessa [*Verheissung*] da “ressurreição da natureza caída” [*Resurrektion der gefallenen Natur*]. Mais do que isso: Habermas afirmou que essa promessa de ressurreição é um “lugar comum” [*topoi*] para toda uma geração de intelectuais, e que ela teria entrado na filosofia de Schelling e Baader por meio do “pietismo suábico” [*schwäbischen Pietismus*], reaparecendo também nos *Manuscritos de Paris* de Marx. E Habermas concluiu o trecho afirmando algo que é norteador para os propósitos desta investigação: “[...] hoje, [essa promessa de ressurreição da natureza caída, j. s. s.] constitui a ideia central da filosofia de Bloch e, de forma refletida, dirige as esperanças mais secretas de Benjamin, Horkheimer e Adorno”⁴⁸¹. Nesse ínterim,

⁴⁸⁰ Pode-se licença para indicar a dissertação de mestrado do autor desta tese, na qual se tentou não apenas apresentar as críticas mais importantes de Habermas a Adorno, senão ainda se procurou esboçar uma tentativa de resposta a elas. Cf. SANTOS, Jéverton. *Razão e Normatividade: Adorno, Habermas e o Problema da fundamentação*. Porto Alegre, PUCRS, PPG em Filosofia, 2015, 163 pgs. Especialmente, a seção 2. 4.

⁴⁸¹ “[...]heute den Zentralgedanken der Blochschen Philosophie bestimmt und, in reflextierter Form, auch die geheimeren Hoffnungen Benjamins, Horkheimers und Adornos lenkt”. In: HABERMAS, Jürgen. *Technik und Wissenschaft als Ideologie*. *Man and World I* (4): 1968, pp. 483-523, p. 487. Para acesso ao livro completo, com tradução portuguesa, Cf. HABERMAS, Jürgen. *Técnica e Ciência como Ideologia*. Lisboa: 70, 1994.

Habermas não explicitou, adequadamente, o significado do conceito de “ressurreição da natureza caída”, nem antes nem depois da passagem supracitada, apenas salientou que ele é “famoso” [*bekanntlich*]. Porém, ao afirmar que essa promessa está presente em ambas, na mística judaica (Cabala) e na protestante (Pietismo suábico), Habermas ofereceu, ao menos, uma pista hermenêutica sobre o seu significado mais profundo, mesmo que, pra isso, ele tenha optado em dar maior ênfase para o lado “cristão” da expressão, uma vez que tenha utilizado “*Resurrektion*”, palavra alemã mais próxima do latim “*resurrectio*”, ao invés do vocábulo “*Auferstehung*” da literatura germânico-romântica – o que deixaria Adorno mais próximo do mote “romântico” da ressurreição da carne diante de uma segunda natureza que sufoca a natureza originária, tema facilmente encontrável nos escritos de Benjamin, Bloch e Horkheimer.

Ao encontro desta informação, cabe indagar o seguinte: será que Habermas, quando publicou *Técnica e Ciência como Ideologia*, em 1968, já tinha lido a *Dialética Negativa* de Adorno, publicada em meados de 1966, no qual este evoca explicitamente a figura teológica da “ressurreição da carne” (*Auferstehung des Fleisches*, ND, 205; DN, 176)? Caso a resposta for negativa, fica difícil entender o motivo pelo qual Habermas, utilizando a categoria de ressurreição, coloca Adorno no mesmo grupo dos “ateus religiosos”, tais como Bloch, Benjamin e Horkheimer. Por quê? Ora, como dito acima, em Adorno, a noção de “ressurreição” só aparece em seu sentido teológico-utópico na sua obra tardia, se bem que Habermas não deixasse de notar que a aludida promessa messiânica em relação à “ressurreição da natureza caída” conduz a filosofia adorniana “secretamente” [*geheimere*]. Se o que Habermas quer dizer com a expressão “secretamente” corresponder ao fato de Adorno evitar, por via de regra, discutir explicitamente sobre teologia e temas correlatos em suas obras publicadas, então essa interpretação ganha força, uma vez que isso é uma “queixa” constante entre os seus comentadores com interesse teológico. Só para citar um exemplo disso: Andrea Alker afirma que a maior dificuldade em se debater a visão teológica de Adorno reside na “clandestinidade” com que o autor relegou o tema – manifesta por sua preferência por tratar do tema em cartas para Benjamin e Horkheimer, ao invés de textos ou ensaios acadêmicos. Alker justifica isso sem apelar à explicação simplista, geralmente propagada pelo materialismo vulgar, de que Adorno era racionalista demais para aceitar que o seu pensamento filosófico fosse “contaminado” pelo irracionalismo místico ou teológico. A autora salienta, todavia, que Adorno nutria profundo ceticismo em relação a uma pretensa superioridade ontológica inerente à revelação bíblica: “Portanto, para Adorno, a teologia não é possível se entendida como a persistência obstinada de uma verdade positiva da revelação”⁴⁸².

⁴⁸² Na mesmo contexto desta passagem, a autora efetua uma relevante síntese da questão da teologia em Adorno, digna de citação: “Das ‘Verkleinerungsprozeß’ der Theologie, den Adorno hier beschreibt, zeigt nicht nur Möglichkeiten auf, wie die Theologie als solche inmitten des Verblendungszusammenhangs fortbestehen kann; hier geht es auf hervorragende Weise um das Fortexistieren des Theologischen in Adornos eigenem Denken. Adornos eigenes Denken bleibt vom ,theologischen Glutkern durchdrungen, ja verhält sich zur Theologie wie das ‘Löschblatt zur Tinte’, ohne jedoch explizit Theologie zu treiben, da jede positive Theologie unter den Bedingungen des Verblendungszusammenhangs notwendigerweise der Ideologie verfiel. So ist Theologie für Adorno nicht als trotziges Festhalten an positiven Offenbarungswahrheiten möglich. Zu schnell nämlich schiebt sich vor das tatsächliche Vorhandensein der so sehr erhofften Offenbarung der Wunsch, der Offenbarung habhaft werden zu wollen. Was dann jedoch als Offenbarung vermerkt wird, ist nicht mehr als ein Konstrukt der

Em todo o caso, permanece a dúvida se Habermas leu a *Dialética Negativa* em tempo de formular essa tese ou, então, se ele afirmou isso com base na evidente afinidade eletiva compartilhada por esses autores. Um breve exame em alguns textos de Adorno ajudaria a compreender o porquê da perplexidade diante da interpretação habermasiana, pois Adorno quase sempre empregou o conceito de “*Resurrektion*” de forma prosaica, longe de se referir a uma expectativa de natureza messiânica ou utópica. Basta citar, aqui, algumas passagens de diferentes fases de sua produção intelectual que elucidam isso, com grifo próprio:

O triunfo das corporações gigantescas sobre a livre iniciativa empreendedora [*Unternehmerinitiative*] é decantada pela indústria cultural como eternidade da livre iniciativa empreendedora. O inimigo [*Feind*] que se combate é o inimigo que já está derrotado, o sujeito pensante. A *ressurreição* do inimigo de filisteus [*spießergeindlichen*] Hans Sonnerstösser na Alemanha e o prazer proporcionado por *Life With Father* têm o mesmo sentido (DA, 158; DE, 123).

O que o Wagner estabeleceu na Ópera modela [*formt*] a prosa musical. Quase que simultaneamente, Schönberg empregou o mesmo procedimento [*Verfahren*] no final do segundo quarteto, tendo escrito recitativos repetidas vezes desde então; eles se mantiveram nos volumosos trabalhos de palco da nova música ‘Von heute auf morgen’, ‘Moses und Aron’, ‘Wozzeck’ e ‘Lulu’. Sua *ressurreição* no Mahler tardio [*späten*] deve ser entendida a partir do caráter discursivo [*redenden Wesen*], do traço de documentário, que está farto, de vez em quando, da mediação musical absoluta [*absolutmusikalischen Vermittlung*]. (GS, B. 13 I, S. 5650).

Mesmo na Primeira Guerra Mundial os turcos – o assim intitulado movimento turco jovem conduzido por Enver Pascha e Talaat Paschoa – mandaram assassinar mais de um milhão de armênios. Os mais altos escalões dos militares alemães e também governantes guardaram sigilo, embora, ao que tudo indica, soubessem do ocorrido. O genocídio [*Völkermord*] tem suas raízes [*Wurzel*] naquela *ressurreição* do nacionalismo violento [*angriffstustigen*] que vicejou em diversos países a partir do fim do século XIX (GS, B. 10. II, S. 4411).

A primeira passagem provém da *Dialética do Esclarecimento* (1944), escrita a quatro mãos com Horkheimer, na qual a noção de *ressurreição* é usada como sinônima de “renascimento” de um pseudointelectualismo que é propagado pela indústria cultural. Já na segunda citação, oriunda de *Mahler: Uma Fisionomia Musical* (1960), a palavra *ressurreição* é invocada para designar o “ressurgimento” do estilo recitativo em Schönberg e Mahler enquanto reação à estética da “musica absoluta” do romantismo alemão. Por fim, em *Educação após Auschwitz* (1967), o termo surge para classificar o “retorno” de uma ideologia política retrógrada no interior de uma dinâmica genocida. Portanto, as três passagens supracitadas evidenciam que Adorno empregava, por via de regra, a noção de “*Resurrektion*” em um sentido habitual, não transcendente. Entretanto, há outra passagem que foge um pouco à regra, encontrada no ensaio *A Função do Contraponto na Nova Música* (1957). Nele, Adorno utilizou a expressão para fazer um sarcasmo com aqueles que interpretavam o fenômeno da “*ressurreição do contraponto*” na nova música como sendo uma descoberta épica, como se os artistas

Subjektivität, welches Offenbarung als das, was doch den Schleier der Subjektivität zerreißen sollte, ad absurdum führt. Die Vorbehalte des negativ-dialektischen Denkens gegenüber jedweden Positiven greifen auch hier”. ALKER, Andrea. *Das Andere im Selben: Subjektivitätskritik und Kunstphilosophie bei Heidegger und Adorno*. Königshausen u. Neumann, 2007, p. 209.

talentosos caíssem do “céu” [*Himmel*], como se eles não fossem produto do progresso das forças de produção:

Tudo isso demonstra como o contraponto resultou das necessidades do denominado Romantismo Tardio [*Spätromantik*], perante um clichê infantil de uma oposição [*Gegensatzes*] simplória [bloßen] que atira um contra o outro, de forma externa e rígida, não só o romantismo contra o neoclassicismo, senão também o subjetivo contra o objetivo. A *ressurreição* do contraponto não é nenhum paradigma [*Ausgebur*] do historicismo, não é nenhum achado [*Ausgrabung*] da música pré e protoburguesa; mesmo o esquema bivalente de mudança de geração torna-se demasiadamente conveniente. Ao fim e ao cabo, nada estaria explicado com isso, a não ser uma série específica de talentosos compositores contrapontistas caindo do céu. Talentos são criados, pois, pelo estado objetivo das forças produtivas [*objektiven Stand der Produktivkräfte geschaffen*] (GS, 16. I, S. 6727).

Na passagem acima, Adorno empregou uma explicação materialista, no sentido marxiano do termo, para o fenômeno do talento artístico, jogando com isso um banho de água fria no postulado básico do esteticismo, a saber, de que o progresso na arte depende antes da capacidade criadora e individual do artista do que do contexto material em que ele está inserido. É claro que, para Adorno, um artista não só pode “transcender” o seu contexto societário-cultural, como também deve tentar fazer isso, mas tal transcendência é sempre parcial, pois ninguém consegue escapar totalmente do estado das forças de produção vigentes em sua época, uma vez que essas forças não são controladas pelos indivíduos nem consciente nem integralmente, o que torna “relativa” a liberdade criadora do artista e nunca absoluta, diferentemente do que quer o fetichista estético. Portanto, apesar de evocar, na passagem supracitada, quase que simultaneamente dois conceitos com vernizes teológicos, “ressurreição” e “céu”, Adorno não os utilizou no seu sentido teológico abrangente. O autor somente fará isso na decisiva passagem da *Dialética Negativa* (ND, 205, DN, 176), em que ele relaciona abertamente o materialismo com a ideia de ressurreição da carne, utilizando a expressão “*Auferstehung*” ao invés de *Resurrektion*.

Portanto, na *Dialética Negativa*, além de enfatizar a importância da hermenêutica [*Interpretation*] para o materialismo (DN, 11), Adorno apresenta a relação entre o seu materialismo com a teologia, por meio postulado do primado do objeto, levando em consideração os conceitos teológicos de *Bilderverbot* (a interdição das imagens) e de ressurreição da carne, vinculados à sua concepção transcendente de utopia.

Rolf Tiedemann oferece elementos [*Elemente*] para criar um *dictionnaire philosophique* do pensamento de Adorno, a partir de conceitos que vão se tornando centrais à medida que aparecerem com frequência em Adorno⁴⁸³. E tal frequência não é nem arbitrária nem necessariamente obrigatória, tendo em vista que, a seu ver, o compromisso do pensamento jamais deve ser com a coerência consigo mesmo. Para Tiedemann, de todos os conceitos rearticulados na filosofia de Adorno, destacam-se as seguintes “palavras-chave” [*Stichworte*]:

⁴⁸³ TIEDEMANN, Rolf. *Adorno und Benjamin noch einmal: Erinnerungen, Begleitworte, Polemiken*. 2011, pp. 176-236

Bloco – Fetichismo – Fragmento – História, Historicidade – Gnosis – Crítica Imanente – Instituição – Klages, Ludwig – Concreção – Hegelianismo de Esquerda – Lukács, Georg – Mana – Mimesis, o Mimético, mimético – Domínio da Natureza – Não-Identidade – Mal Radical – Salvação – Schmitt, Carl – Assombro [Staunen] – Teodiceia – Teologia – Infundável [unendliches] – Consciência Infeliz – Contexto de Desilusão [Verblendungszusammenhang], Vínculo de Culpa [Schuldzusammenhang] – Segunda Natureza⁴⁸⁴.

Na trilha de Tiedemann, esta investigação dá ênfase aos conceitos de história/historicidade [*Geschichte/Geschichtlichkeit*], de teodiceia [*Theodizee*], de mal radical [*Radikal Bösen*], de salvação [*Rettung*], de segunda natureza [*Zweite Natur*] e de teologia política (em oposição ao conceito conservador de *Politische Theologie* de Carl Schmitt). É importante ressaltar isso, justamente para mostrar que esta investigação está em consonância com certa interpretação *standard* da filosofia de Adorno, tal como oferecida pelo editor da sua *Gesammelte Schriften*.

À guisa de conclusão desta breve revisão da literatura, faz-se mister salientar que nem sempre Adorno é visto como um filósofo que pode vir a contribuir em uma discussão sobre o messianismo. Mas essa consideração não vem de alguém de dentro da recepção adorniana. Refere-se à interpretação paradigmática de Giorgio Agamben. Considerado um influente representante do campo da teologia política na atualidade, Agamben endereça duras críticas à filosofia adorniana. Poder-se-ia destacar quatro delas. Em primeiro lugar, a crítica referente à excessiva influência hegeliana em sua dialética. Para Agamben, Adorno não teria conseguido se libertar completamente de sua filiação hegeliana⁴⁸⁵. Em segundo lugar, a dialética negativa estaria longe de estar à altura da dignidade messiânica: “Apesar das aparências”, escreve Agamben, “a dialética negativa é um pensamento absolutamente não messiânico”⁴⁸⁶. Em terceiro lugar, para o autor de *Homo Sacer*, no último aforismo de *Minima Moralia*, — no qual a questão da redenção aparece com maior força e nitidez— Adorno acaba por cair numa espécie de “estetização do messianismo na forma do como se” (idem, p. 43) o que significa que o frankfurtiano é incapaz de conceber o messianismo em termos epistemológicos e políticos. E a quarta e última crítica é a referente a uma suposta defesa de um “marxismo ortodoxo”(sic)⁴⁸⁷. Dispensa dizer que tais críticas não correspondem às pretensões filosóficas do legado de Adorno, todavia, elas não deixam de pôr em xeque a própria capacidade hermenêutica de Agamben, por causa de seu aberto reducionismo. Decerto, é preciso demonstrar o porquê da equivocidade da leitura de Agamben, e não apenas pressupô-la. Se conseguir tal feito, então esta investigação terá cumprido parte do seu papel.

⁴⁸⁴ TIEDEMANN, Rolf. *Adorno und Benjamin noch einmal: Erinnerungen, Begleitworte, Polemiken*. 2011, pp. 176.

⁴⁸⁵ AGAMBEN, Giorgio. *Image et mémoire*. Paris: Hoëbeke, 1998, p. 5.

⁴⁸⁶ AGAMBEN, Giorgio. *El tiempo que resta*. Madrid: Editorial Trotta, 2006, p. 46.

⁴⁸⁷ “O príncipe e o Sapo: o problema do método em Adorno e Benjamin”. In: AGAMBEN, Giorgio. *Infância e História: destruição da experiência de origem da história*. Belo Horizonte, UFMG, 2005. Para crítica dessa interpretação do pensamento de Adorno, Cf. MATOS, Olgária. “Apresentação à edição brasileira Walter Benjamin e Theodor Adorno: o estupro da facticidade à meia noite do século”. ADORNO, Theodor; BENJAMIN, Walter. *Correspondência: 1928 – 1940*. Trad. José Macedo. São Paulo: Editora Unesp, 2012, p. 17, n. 5, passim.

5. 2. MESSIANISMO TEÓRICO: UM PROJETO INACABADO

“Nur der Blinde schaut die messianische Zeit”

“Apenas o cego enxerga o tempo messiânico”.

Scholem. 95 Thesen über Judentum und Zionismus.

Apesar de ter ficado profundamente impressionado com Walter Benjamin ao conhecê-lo *in loco*, Adorno nunca soube precisar a data em que isso aconteceu, apenas asseverou que foi no ano de 1923 (ÜB, 67). O encontro ocorreu, segundo Adorno, “sob o signo de Ernst Bloch” (ÜB, 72), uma vez que a única informação que ele tinha de Benjamin provinha do fato deste ser amigo de Bloch e Kracauer (o seu primeiro mentor filosófico)⁴⁸⁸. À época, Adorno já estava familiarizado com a filosofia messiânica do expressionista Bloch, mas não tinha a menor ideia de quem era Benjamin.

No ensaio *Erinnerungen* (1965), ao recordar-se do “mágico” encontro com Benjamin, Adorno enaltece a influência filosófica que Bloch e Benjamin exerceram em seu pensamento nos anos 20, ainda que advertisse que eles não eram porta-vozes de algum tipo de “movimento” filosófico coerente e “rígido”, alinhado em torno de um eixo intelectual em comum, embora fosse exatamente isso que mais o fascinava nessa “amizade espiritual” [*geistigen Freundschaft*]:

Naquela época, como eu já conhecia integralmente a filosofia de Bloch, como poucas vezes na vida, não tardou para eu descobrir que, o que quer que fosse a amizade espiritual [*geistigen*] de Benjamin e Bloch, não se poderia falar de algo como uma dependência ou, então, uma afinidade espiritual, de algo como uma rjeza no pensar em comum (ÜB, 72).

Nos anos 30, quando já eram amigos, Ernst Bloch chegou a escrever uma carta para Adorno, comentando o que achou de *Die Aktualität der Philosophie* (1931). Infelizmente, a correspondência extraviou-se. Contudo, uma carta de Adorno a Kracauer, de 8 de junho de 1931, dá uma vaga noção do conteúdo original da carta blochiana. Nela, é dito que Bloch teria aprovado a noção adorniana de “materialismo”, tendo em vista que, nela, o papel da perspectiva da “totalidade” é secundário. Nesse

⁴⁸⁸ Já foi amplamente divulgado, em quase todas as biografias sobre Adorno, o fato de que Kracauer ter começado a se encontrar regularmente com Adorno, à época com 16 anos, para lerem juntos a *Crítica da Razão Pura* de Kant – algo que é narrado, em 1964, pelo próprio Adorno, que teria aprendido com o seu tutor a ler Kant não apenas como uma mera “teoria do conhecimento”, senão como um “tipo de escrita cifrada” [*eine Art chiffrierter Schrift*], a partir do qual o “estado histórico do espírito” [*geschichtliche Stand des Geistes*] era recuperado, com vistas à “vã esperança” [*vagen Erwartung*] de fazer brotar das leituras de Kant a própria verdade enquanto tal (GS, B 11. III, S. 4885). O fato deles se encontrarem sempre no sábado, ou seja, no dia do *Shabat*, é algo que talvez tenha uma significação mais sagrada do que profana, como pode parecer à primeira vista, uma vez que os dois, apesar de assimilados, não mediram esforços para resgatar, em seu pensamento teórico, elementos da tradição judaica. Infelizmente, não há espaço, nesta investigação, para demonstrar a decisiva influência de Kracauer no pensamento de Adorno, sobretudo, em suas considerações críticas em relação à cultura de massa contemporânea e em sua visão pessimista sobre a história. Porém, nesse tocante, Schwepenhäuser faz uma excelente síntese, que vale a pena ser reproduzida: “Siegfried Kracauer had already formulated this idea [sobre o entrelaçamento entre mito e esclarecimento, j. s. s] in 1927 in his essay ‘The Ornament of the Masses’. In his brilliant investigation of the aesthetic forms of modern mass culture, such as the figurations of the Tiller girls who danced in Berlin during the inflation years, structural relations are constructed between the surface manifestations of popular culture and its social base, relations to be understood via the philosophy of history. Kracauer interprets the dialectic of reason and nature – a dialectic between the rational core of mythology and the mythological element in rationality”. SCHWEPENHÄUSER, Gerard. Theodor W. Adorno: an introduction. Durham: Duke University, 2009, p. 27. Em língua portuguesa, o texto que mais tratou da relação entre Adorno e Kracauer, dando especial enfoque à dimensão teológica da proibição das imagens, é o seminal trabalho dissertativo de ALMEIDA, Robson. *Adorno e a Quebra do Contínuo da História*. Porto Alegre, PUCRS, PPG em Filosofia, 2015, 153 pgs. Dissertação de Mestrado em Filosofia. Disponível em: <http://hdl.handle.net/10923/7486>. Acesso em 25/07/2018. Ver, especialmente, o capítulo 4.

interim, Adorno também elogia o materialismo messiânico de Bloch: “Trata-se antes da tentativa de alcançar uma nova abordagem do materialismo, cuja direção tomo como a certa, embora esteja plenamente ciente das lacunas do projeto” (C, 56, n. 25). Na sequência, Adorno comenta a Kracauer o motivo por que escolheu pela forma ensaística de apresentação da sua filosofia. A seu ver, no ensaio, residiria “um princípio que se pode tomar bastante frutífero em comparação com a grande filosofia” (C, 56, n. 25). Isso acontece porque, de acordo com Martín Jay, Adorno desenvolveu seu modo de pensar a partir da dialética entre o método micrológico de Kracauer e de Benjamin, acompanhada da ênfase holística de Lukács, resultando na possibilidade de analisar os fragmentos como sendo mais do que meros exemplares individuais de um “mundo caído”. Para Jay, tal como Ernst Bloch, Adorno encarava esses fragmentos como uma espécie de “prefigurações ou traços [*Spuren*] de uma possível utopia”, o que explica, talvez, a razão pela qual Bloch ter gostado tanto da sua ideia de filosofia como ensaio [*Versuch*]⁴⁸⁹.

O que Adorno enxergava na filosofia de Benjamin, contudo, era uma postura filosófica diante da realidade muito mais radical do que a de Bloch. Sua descrição do *modus operandi* do pensamento de Benjamin, baseada na tentativa paradoxal de dissolução da consciência pela “desconceitualização” [*begriffslosen*] do objeto rumo ao seu momento “concreto”, aproxima oportunamente a complexa epistemologia do jovem Benjamin com o seu próprio – e não menos paradoxal – conceito tardio de “utopia do conhecimento”, elaborado com afinco na *Introdução* da *Dialética Negativa* – e a aproximação entre essas duas *Erkenntnistheorien* não é inoportuna, pois Adorno já estava trabalhando há cinco anos em cima da sua obra tardia, quando ele escreveu o ensaio *Recordações* (1965), no qual se lê:

Em oposição a todos os demais filósofos, até mesmo Bloch, o pensamento de Benjamin não se passa no âmbito dos conceitos – por mais paradoxal que isso soe. Ele arrebatava momentos concretos tanto dos conteúdos intelectuais [*gedanklichen*] e espirituais [*geistigen*] quanto dos detalhes sem-conceito [*begriffslosen*] (ÜB, 72-3).

Na passagem supracitada, Adorno faz uma descrição da filosofia de Benjamin que é extremamente parecida com a sua própria definição de “utopia do conhecimento”: “*Die Utopie der Erkenntnis wäre, das Begrifflose mit Begriffen aufzutun, ohne es ihnen gleichzumachen*”, ou seja, a” utopia do conhecimento seria abrir o não-conceitual com conceitos, sem equipará-lo a esses conceitos (ND, 19; DN, 17). Nessa época, Adorno já tinha assumido abertamente a sua concepção messiânica de materialismo, tirando-a da clandestinidade das cartas e conversas particulares. Sem dúvida, foi uma luta interior dolorosa para um dialético materialista como ele, que, por ter toda uma *Bildung* marcada pelos “mestres da suspeita” (Marx, Nietzsche e Freud), passou toda a sua vida a ocultar esse lado teológico de seu pensamento, por causa dos tabus que cercam o tema⁴⁹⁰.

⁴⁸⁹ JAY, Martín. *As Ideias de Adorno*. São Paulo: Cultrix, 1988, p. 80.

⁴⁹⁰ Sobre a “clandestinidade” com que Adorno lidava com a teologia, ver o seminal trabalho, já citado, de ALKER, Andrea. *Das Andere im Selben: Subjektivitätskritik und Kunstphilosophie bei Heidegger und Adorno*. Königshausen u. Neumann, 2007. E também ALLKEMPER, Alo. *Rettung und Utopie: Studien zu Adorno*. München: Ferdinand Schöningh at Paderborn, 1981, p. 113, passim.

De acordo com as suas *recordações* [*Erinnerungen*] tardias, Adorno beirava os 20 anos, quando teve o primeiro contato com Benjamin, ocasião em que pode ler, em primeira mão, os rascunhos do “trabalho” [*Abhandlung*] sobre *As Afinidades Eletivas de Goethe* (escrito originalmente em 1922, mas publicado só em 1924). Vale observar, aqui, que, desde 1955, Adorno passou a evitar o uso do conceito de “obra da vida” [*Lebenswerk*] ao se referir aos textos de Benjamin, com base na premissa de que tal conceito oitocentista e existencialista de obra é inadequado para designar a fragmentariedade à qual foi condenada a filosofia benjaminiana pelas recorrentes desgraças históricas que o acometeram, as quais vão da penúria até a perseguição nazista que o levou ao suicídio em Portbou no ano de 1940 (ÜB, 33).

Na retrospectiva de *Recordações* (1965), Adorno revela que passou a planejar, a partir de 1923, em parceria com Kracauer e Benjamin, um “sistema” que o frankfurtiano intitulou de “messianismo teórico” [*Systems des theoretischen Messianismus*]. Adorno não dá, todavia, muitos detalhes sobre a natureza e a extensão de tal sistema, embora indique que essa forma de messianismo não era tão estranha [*fremd*] à filosofia do jovem Benjamin – marcada por abordagens “metafísicas” e “especulativas” que se misturavam aos motivos do “kantismo” (ÜB, 72). Nos termos de Susan Buck-Morss: “Foi a insistência de Benjamin em que a religião e o kantismo convergiam em tantas verdades que fez com que ele evitasse se comprometer com alguma dessas correntes intelectuais”⁴⁹¹. Contudo, Adorno não deixa de lamentar que a “filosofia tardia” [*spättere Philosophie*] de Benjamin tenha se afastado desse projeto messiânico, por causa de sua aproximação com aquilo que o frankfurtiano entendia como sendo o marxismo vulgar – de Brecht, de Asja Lacis e do comunismo soviético (e. g. C, 111).

Contudo, cabe a pergunta: será que tal messianismo teórico tinha alguma relação com a filosofia judaica ou, então, com o messianismo judaico? Pelo que parece, não. Em um texto de 1967, ao se recordar do primeiro encontro que teve com Scholem, Adorno confessa que não tinha, à época, aproximadamente em 1923, muitos conhecimentos sobre o oriente, o que lança alguma pista sobre o quão “tardio” foi o seu contato com a filosofia judaica⁴⁹². Não obstante isso, Adorno explica que a sua ignorância [*Ahnungslosigkeit*] sobre o oriente é antes sobre o conflito político-teológico no Oriente Médio do que cultural. Ao tomar ciência, pela boca de Scholem, do risco de vida que este corria ao pretender se mudar definitivamente para o Oriente Médio como emigrante, Adorno elogiou a coerência da existência de Scholem com o seu pensamento teológico-político: “Scholem não tinha medo disso [do perigo, j. s. s]. Prova de sua seriedade tão implacável como não-patética para com suas posições político-teológicas, as quais se realizavam em sua própria existência empírica”⁴⁹³. Como

⁴⁹¹ BUCK-MORSS, Susan. *Origen de la Dialéctica Negativa*: Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt. Madrid: Siglo Veintiuno, 1981, p. 33.

⁴⁹² “*Er trug einen Bademantel, wofern ich diesen nicht nachträglich hinzuerfand, in Assoziation zum Eindruck eines Beduinenfürsten, den er mir mit seinen brennenden Augen machte, zu einer Zeit, da mir die Verhältnisse im vorderen Orient selig unbekannt waren. Solcher*” (GS, B.20, S. 8997).

⁴⁹³ “*Scholem hatte keine Angst vor ihm: Beweis des ebenso unerbittlichen wie unpathetischen Ernstes, mit dem er seine theologisch-politischen Positionen zu denen seines empirischen Daseins machte*” (GS, B.20, S. 8997).

ressaltou Ansgars Martins, o fato de Adorno não saber quase nada de hebraico não impede que o seu pensamento não beba das fontes da tradição judaica, em grande medida graças aos decisivos trabalhos de Benjamin e Scholem, os quais resgatam e renovam as fontes políticas e espirituais dessa rica tradição, o que levou Martins a investigar sistematicamente essa “herança judaica” [*jüdischen Erben*] na filosofia adorniana, sobretudo, a da Cabalá⁴⁹⁴. Apesar de sempre ser muito crítico em relação à filologia clássica, e. g. Ulrich Wilamowitz, chegando a dizer que a “filologia está de conluio com o mito” – talvez se referindo antes a Heidegger e a Werner Jaeger –, Adorno sempre teve muito cuidado em ler textos no “original”. Na sua *Palestra sobre Lírica e Sociedade*, ele chega a se escusar por não comentar sobre a lírica “chinesa, japonesa ou árabe, por “não ler no original”: “Nutro a suspeita de que através da tradução ela é apanhada por um mecanismo adaptativo que torna completamente impossível o entendimento adequado” (NzL;52 NdL, 69-70). Para Adorno, o conceito de lírica moderna tem essa característica de obliterar o entendimento genuíno dos textos a favor da comunicabilidade, tornando-se uma espécie de “segunda natureza”. Adorno não menciona a “lírica hebraica” como sendo uma língua que desconhecia, o que talvez aponte que ele também passou pela mesma dúvida existencial que assolou vários judeus assimilados de língua alemã, em torno da questão se deveria ou não “desassimilar-se”, ou seja, entregar-se de corpo e alma à Teshuvá (retorno às origens do judaísmo). Kafka, Benjamin e Scholem são os casos mais famosos de intelectuais que optaram pela via desassimiladora.

No entanto, como já visto (Cf. 3. 2), diferentemente de Benjamin e de Scholem, cujas filosofias da linguagem foram profundamente influenciadas pela mística judaica⁴⁹⁵, motivados por um movimento de “retorno às origens”, o caminho traçado pelo jovem Adorno em busca de sua própria metafísica da linguagem foi outro, mais profano. Embora ele tivesse ficado profundamente impressionado tanto com a caracterização de Benjamin da música como “a última linguagem depois da Torre de Babel” (UDT, 388; DTA, 231) – algo que é mencionado em um texto de 1934, intitulado *Die Form der Schallplatte* (GS, B. 19, S. 8788) – e também com a percepção do jovem Scholem do judaísmo como uma forma de desmitologização: “Na condenação (judaica) da magia começa a negação histórica do mito”⁴⁹⁶, escreveu o jovem Scholem. Entretanto, neste último caso, a ideia de Scholem só o influenciou indiretamente (DA, 195; DE, 153), provavelmente através de Benjamin, já que a amizade entre Scholem e Adorno só começou realmente depois da trágica morte do filósofo do *Angelus Novus*.

⁴⁹⁴ “Adornos Annahmen stützen sich nicht auf eigene Quellenstudien, zumal er kein Hebräisch sprach”(p. 12). E também: “Die Folgende Rekonstruktion und Deutung mag vor allem für zwei Diskussionen um Adornos Werks und Denken hilfreich sein: Zunächst für die zum Gemeinplatz gewordene, zuweilen schwammige Rede von „jüdischen Erbe“ seiner Philosophie, das jedoch eine systematische Herausarbeitung verdient (p. 13)”. In: MARTINS, Ansgar. *Adorno und Kabbala*. Frankfurt am Main: Universitätsverlag Potsdam, 2016.

⁴⁹⁵ “A compreensão completa dessas teses [de *Origem do Drama Trágico Alemão*] exigiria uma remissão à filosofia da linguagem, desenvolvida por Benjamin em outros trabalhos [*Sobre a Linguagem Geral e sobre a Linguagem Humana* e *A Tarefa do Tradutor*], sob a influência do misticismo judaico”. ROUANET, Sergio Paulo. “Apresentação”. In: BENJAMIN, Walter. *Origem do Drama Barroco Alemão*. Trad. Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1984, p. 17.

⁴⁹⁶ “Im Verbot des Zaubers beginnt die historische Negation des Mythos”. SCHOLEM, Gerhard. *95 Thesen über Judentum und Zionismus*. Tagebücher 2: 1917-1923. Frankfurt am Main: Jüdisches Verlag, 2000, p. 302.

Aliás, poucos episódios marcaram mais a biografia pessoal de Adorno do que a trágica morte de Benjamin. Para Adorno, com a morte de Benjamin, morria também uma parte da própria filosofia:

Era outono de 1940, eu estava na cidade Nova Iorque, quando soube da morte de Benjamin. De fato, eu tive o sentimento de que fosse como se assassinassem, literalmente, a conclusão de uma grande obra, como se morresse, com ele, o que havia de melhor daquilo que se poderia esperar da filosofia (ÜB, 73).

Em um ensaio de 1942, dedicado ao amigo Bloch, Adorno critica, duramente, a comunidade de refugiados judeus em solo americano, porquanto ela se esquecer de ajudar aquele que era, a seu ver, um dos mais importantes artistas-filósofos de sua geração. Adorno temia que Bloch tivesse o mesmo fim que Benjamin. Ao longo do ensaio, Adorno contrapõe o comportamento messiânico e explosivo da filosofia expressionista de Bloch com a letargia dos seus conterrâneos judeus, que haviam se acomodado ao *lifestyle* estadunidense e sua ética protestante do trabalho árduo. Sua indignação é tanta com a degradante situação que vivia o seu amigo teólogo que Adorno chega a insinuar que o descaso dos judeus alemães com a sua própria tradição germano-judaica e com os seus respectivos integrantes deveria ser interpretado como uma espécie de “cumplicidade” com as pretensões do partido de Hitler⁴⁹⁷. Essa leitura é uma flagrante hipérbole produzida por Adorno, mas que serve, ao menos, para desfazer alguns rumores biográficos que davam conta de que ele permaneceu totalmente apático à degradante situação de seus colegas e amigos judeus⁴⁹⁸.

Para prosseguir, faz-se necessário salientar um ponto que talvez tenha passado despercebido, mas que constitui um argumento chave para os propósitos deste trabalho, relativo às influências teológico-políticas personificadas nas figuras de Benjamin e Bloch. Claro que o anticomunismo de Adorno o afastou gradativamente de comunistas entusiasmados como Bloch e Brecht – e o fez admoestar duramente Benjamin em suas *Briefwechsel*, especialmente na sua carta de 10/11/1938, na qual se lê: “Sua solidariedade com o *Instituto*, com a qual ninguém se alegra mais do que eu próprio, induziu-o a pagar ao marxismo tributos que não fazem jus nem a ele nem a você” (C, 404). Mas isso não quer dizer que Bloch e Benjamin não foram importantes para a constituição de seu pensamento filosófico. Ao contrário, Adorno os recriminava justamente por sentir que eles haviam traído a profundidade de suas ideias ao aderir silenciosamente à ideologia do comunismo soviético – adesão que, na realidade, nunca ocorreu inteiramente nem em Benjamin nem em Bloch. Eles tiveram realmente um peso bem maior no pensamento e na biografia intelectual de Adorno do que a mera “obediência” ao programa materialista interdisciplinar do *Institut für Sozialforschung*, como bem demonstrou a carta de Adorno supracitada. Que o pensamento de Adorno recebeu influências diretas da

⁴⁹⁷ “Für Ernst Bloch”. In: ADORNO, Theodor. *Gesammelte Schriften*. Band 20-1. Frankfurt: Suhrkamp, 1986, p. 190-3.

⁴⁹⁸ Um rumor que fez com que, em um primeiro momento, Scholem tivesse uma considerável distância de Adorno, distância essa que só foi quebrada com a morte catastrófica de seu amigo em comum: Benjamin. Para uma exploração teórica dessa inusitada amizade intelectual entre Scholem e Adorno, ver a espirituosa resenha de HABERMAS, Jürgen. *Adorno und Scholem: vom Funken der Wahrheit*. Zeit Online. <<http://www.zeit.de/2015/15/theodor-w-adorno-gershom-scholem-freundschaft-briefwechsel>>. Acesso em 10 de março de 2017.

obra de Benjamin é um fato amplamente documentado na recepção. Só mais recentemente que Bloch passou a ser sistematicamente aproximado de Adorno⁴⁹⁹.

Destarte, o pensamento de Adorno está tão permeado pela filosofia de Horkheimer que seria preciso outro trabalho para apontar, de forma precisa, em que ponto eles se separam. O próprio Adorno nunca hesitou em afirmar isso. Por exemplo, em um texto em homenagem ao amigo, ele reconhece tal débito intelectual: “Alguém pode dizer que não avalio com a devida distância a significação da amizade com quem compartilhei o conceito de filosofia. Mas apenas quem conheceu Horkheimer e esteve muito próximo do seu esforço espiritual ao largo das décadas talvez possa medir com clareza o que emana de seu pensamento”⁵⁰⁰. Outro exemplo: no prefácio da *Filosofia da Nova Música* (1948), o autor afirmou, categoricamente, que “compartilhava” com Horkheimer um conceito em comum [*gemeinsamen*] de filosofia⁵⁰¹.

Grande parte da recepção do pensamento adorniano, especialmente a estadunidense (Martin Jay, Buck-Morss, Seyla Benhabib e Amy Allen), não cansou de salientar a “indisputável influência” de Horkheimer, embora haja quem pense que tal recepção dê mais ênfase à presença de Benjamin em Adorno⁵⁰². De fato, não há nenhum escrito de Adorno que não traga traços da erudição, do pessimismo e da finesse com que Horkheimer lidava com a tradição filosófica e metafísica. Porém há evidentes tensões entre eles. Uma delas é sobre o secularismo filosófico de Horkheimer, que nunca foi aceito integralmente por Adorno.

O ápice dessa tensão se encontra em uma carta de Adorno para Horkheimer de 25 de fevereiro de 1935⁵⁰³. Nela, ao comentar um artigo de Horkheimer sobre Bergson⁵⁰⁴, Adorno comenta sobre o

⁴⁹⁹ Há quem, mesmo reconhecendo as diferenças, não deixa de notar as afinidades. Por exemplo, para Valetin Dietrich, “tanto no pensamento de Bloch como também no de Adorno, a categoria de utopia é central (Cf. Rademacher, Heyer), embora não haja dúvida de que ela seja totalmente diferente em ambos os autores”. DIETRICH, Valetin. *Bilderskepsis statt Bilderverbot? Bedarf die Ideologiekritik der Kritischen Theorie einer konkret-utopischen Erweiterung*. Marburg: Linke Fachschaft, 2012, p. 4. Disponível em: <<http://lifa03.blogspot.de/texte-aus-der-schublade>>. Acesso em 16/01/2018.

⁵⁰⁰ “Man mag mir die Distanz absprechen, über die Bedeutung des Freundes zu urteilen, mit dem ich die Philosophie gemeinsam habe. Aber nur wer in der nächsten Nähe der geistigen Anstrengung, und über Jahrzehnte hinweg, Horkheimer kennt, kann vielleicht ganz ermessen, was von ihm ausgeht” (GS, 20. I, S. 9079).

⁵⁰¹ (GS, B.20, S.5211); ADORNO, Theodor. *Filosofia da Nova Música*. São Paulo: Perspectiva, 2011, p. 11.

⁵⁰² Além de criticar o “benjaminismo” da recepção estadunidense, Stefan Breuer apresenta as principais diferenças entre Adorno e Horkheimer, especialmente a partir dos anos 50. Cf. “The Long Friendship: On Theoretical Differences between Adorno and Horkheimer”. In: BENHABIB, Seyla; BONß, Wolfgang; MCCOLE, John. *On Max Horkheimer: News perspectives*. Massachusetts: MIT Press, 1983, pp. 257 – 280.

⁵⁰³ *Ich finde den Bergonaufsatz ganz außerordentlich insbesondere ist es die Stelle über den Historiker als Retter, die mich im höchsten Maße ergriffen hat. Es ist erstaunlich, wie völlig hier die Konsequenzen Ihres ‘Atheismus’ (an den ich freilich je weniger glaube, je vollkommener er sich expliziert; denn mit jeder Explikation steigt seine metaphysische Gewalt) solchen aus meinen theologischen Intentionen begegnen, die Ihnen so unbehaglich sein mögen wie sie wollen, aber deren Konsequenzen jedenfalls eben in nichts von Ihren sich unterscheiden – könnte ich doch das Motiv der Rettung des Hoffnungslosen als Zentralmotiv aller meiner Versuche einsetzen, ohne da daß mir ein Mehr zu sagen bliebe; es sei denn, daß ich zu jener historischen Verzeichnung des Leidens und des Nichtgewordenen den Leser hinzudenke, von dem Sie schweigen und der doch der einzige Leser wäre, dem diese Geschichte des kreatürlichen Leidens zugeeignet wäre. Und freilich glaube ich: so wie keiner meiner Gedanken ein Recht zu atmen hätte, wenn er nicht, Ihrem Atheismus konfrotiert, sich als unverhüllend und wahr erwiese, so socher wäre keiner Ihrer Gedanken zu denken ohne dies Wozu als Kraftquelle durch den Tod hindurch, die um so gewaltiger in ihre Erkenntnisse hineinwirkt, je dichter Sie diese dagegen absperren; wie eine Art von Strahlen, die nicht nur von keiner Mauer aufgehalten werden sondern gerade die Macht besitzen, das Innerste der Mauer selber zu zeigen; Carta de Adorno para Horkheimer de 25 fevereiro de 1935. In: HORKHEIMER, Max. *Gesammelte Schriften*. Band 15. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, 1988, p. 328.*

quão interessante era ler os textos do amigo, por encontrar neles uma paradoxal concomitância entre o “ateísmo” e a “violência metafísica” – cabe mencionar que, em Adorno, o conceito de “metafísica” é usado, às vezes, como correlato ao de teologia. Adorno salienta que “não acredita” no ateísmo do amigo, só que o compreende, em virtude da necessidade de se ater concretamente ao objeto. Adorno começa a carta afirmando que achou “extraordinária” [*außerordentlich*] a consideração horkheimeriana do “historiador como salvador” [*Retter*], aquele que salvaria a aparência histórica do total esquecimento, algo que o deixou “comovido” [*ergriffen*]. O autor acredita que a “violência metafísica” de Horkheimer – portanto, secular – se encontra completamente com as suas próprias “intenções teológicas” [*theologischen Intentionen*], que podem até “desagradar” a Horkheimer, mas cujas “consequências” não são nada diferentes. Adorno equipara propositalmente, nesse ínterim, metafísica e teologia, não para provocar o amigo, senão para mostrar que a própria metafísica é uma espécie de secularização da teologia. E é exatamente nesse contexto que Adorno conclama a quintessência da sua intenção filosófica: o tema da “*Rettung des Hoffnungslosen*”:

Eu poderia colocar o tema da *salvação do sem-esperança* como motivo central de todos os meus esforços, sem que me restasse ali um mais a dizer; é claro que estou pensando o leitor como sendo aquele registro histórico de sofrimento e de não-existência, que o senhor silencia, mas do qual o senhor seria o único leitor para o qual seria justo a história do sofrimento da criatura⁵⁰⁵.

O tema da “Salvação do sem-esperança” é um mote importante para o filósofo do anjo. Com ele, Benjamin encerra a sua obra da juventude *Afinidades Eletivas* (1922): “Apenas em virtude dos desesperançados nos é concedida a esperança”⁵⁰⁶. Na passagem supracitada, evidencia-se que Adorno absorveu o conceito messiânico de teologia de Benjamin, sem perder certo elemento místico da bíblia, segundo o qual toda a criatura é sagrada, algo que, aliás, será retomado em *Minima Moralia* (Cf. 5. 3). Em todo o caso, não se deve esquecer que a própria noção de “salvação do sem-esperança” é oriunda da leitura da tragédia “anti-heroica” oriunda de Franz Rosenzweig. Micha Brumlik indica que há uma explícita relação entre a “*Rettung des Hoffnungslosen*” de Benjamin com os conceitos de “*Erlösung*” (Redenção) e “*Versöhnung*” (Reconciliação) da *Estrela da Redenção*⁵⁰⁷. Mais do que isso: no ensaio sobre Goethe, a salvação do sem-esperança tem a função de mediar a constelação que gravita em torno dos símbolos de “céu”, “estrela” e “esperança”, ideias que aparecem também na caracterização de Rosenzweig da “Igreja joanina do amor” [*die johannaische Kirche der Liebe*]⁵⁰⁸.

⁵⁰⁴ HORKHEIMER, Max. “Zu Bergsons Metaphysik der Zeit” in: *Gesammelte Schriften*. Band 3. Frankfurt am Main: Fischer, 1988.

⁵⁰⁵ “[...]könnte ich doch das Motiv der Rettung des Hoffnungslosen als Zentralmotiv aller meiner Versuche einsetzen, ohne da daß mir ein Mehr zu sagen bliebe; es sei denn, daß ich zu jener historischen Verzeichnung des Leidens und des Nichtgewordenen den Leser hinzudenke, von dem Sie schweigen und der doch der einzige Leser wäre, dem diese Geschichte des kreatürlichen”. HORKHEIMER, Max. *Gesammelte Schriften*. Band 15. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, 1988, p. 328.

⁵⁰⁶ BENJAMIN, Walter. *Ensaaios Reunidos: Escritos sobre Goethe*. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2018, p. 121.

⁵⁰⁷ BRUMLIK, Micha. “Thesen zum Antisemitismus”. In: KLEIN, Richard; KREUZER, Johann; MÜLLER-DOOHM, Stefan (Org.). *Adorno Handbuch: Leben, Werk, Wirkung*. Stuttgart: Springer-Verlag GmbH, 2011, p. 276.

⁵⁰⁸, pp. 357-70.

Além disso, a carta de Adorno deixa claro que o seu processo de escrita se baseia nas “gerações futuras”, como se os textos fossem garrafas lançadas ao mar. Na sequência da carta, Adorno é categórico ao dizer que nenhuns dos seus pensamentos teriam o direito de existir se não entrasse em confronto direto com o ateísmo:

E eu creio, sinceramente, que nenhuma das minhas ideias teriam o direito de respirar se o meu pensamento não confrontasse o seu ateísmo, se ele simplesmente se apresentasse como desmascarador [*unverhüllend*] e verdadeiro, pois não corresponderia a nenhuma de suas ideias pensar sem aquela finalidade [*Wozu*] como fonte de forças [*Kraftquelle*] que atravessa a morte, algo que funciona de forma tão tremenda em seu conhecimento tanto quanto mais poético [*dichter*] o senhor fecha à chave [*absperren*] tal oposição [entre ateísmo e teologia, j. s. s.]; como um tipo de brilho [*Strahlen*] que não só não é interrompido por nenhuma parede, como também tem o poder [*Macht*] de mostrar o núcleo [*Innerste*] da própria parede⁵⁰⁹.

Para Adorno, as *luzes* que emanam dos textos seculares de Horkheimer poderiam ser interpretadas como sendo as mesmas esperanças messiânicas secretas que animam a sua própria existência. Grifa-se, aqui, o conceito de luzes porque ele é central no que se segue – lembrando que, anteriormente, no primeiro capítulo, tratou-se da dialética das “luzes” como metáfora de um movimento histórico; a partir de agora, tratar-se-ia de uma metáfora oriunda de movimento messiânico.

Pois bem, a violência secular de Horkheimer estaria, segundo Adorno, a serviço da quebra do muro mítico que separa a humanidade da redenção. Anos mais tarde, na *Carta Aberta a Horkheimer*, o frankfurtiano não deixa de notar que esse método de “fechar à chave” a relação entre a teologia e o ateísmo constitui uma forma de desesperança que é capaz de salvar a teologia das falsas promessas de felicidade: “Tu absorveste o impulso utópico sem compromisso com o espírito da crítica, sem nenhuma consolação [*Trost*] afirmativa, sem nem mesmo a confiança em um futuro em que o sofrimento passado [*vergangenes Leiden*] não ocorra novamente (GS, B. 20. I, S. 9089). De alguma forma, a tensão entre os seus pensamentos era quase um estímulo para a produção filosófica de Adorno.

Em outra carta, agora de setembro de 1941, Adorno volta falar com o amigo sobre o tema da teologia. Adorno “balbucia” [*stammeln*] ao falar com Horkheimer sobre o assunto. Ele chega a se referir à teologia como algo que “soa estranho e ingênuo”. Define o seu gesto de “tibubear” como:

⁵⁰⁹ *Ich finde den Bergonaufsatz ganz außerordentlich insbesondere ist es die Stelle über den Historiker als Retter, die mich im höchsten Maße ergriffen hat. Es ist erstaunlich, wie völlig hier die Konsequenzen Ihres ‘Atheismus’ (an den ich freilich je weniger glaube, je vollkommener er sich expliziert; denn mit jeder Explikation steigt seine metaphysische Gewalt) solchen aus meinen theologischen Intentionen begegnen, die Ihnen so unbehaglich sein mögen wie sie wollen, aber deren Konsequenzen jedenfalls eben in nichts von Ihren sich unterscheiden – könnte ich doch das Motiv der Rettung des Hoffnungslosen als Zentralmotiv aller meiner Versuche einsetzen, ohne daß mir ein Mehr zu sagen bliebe; es sei denn, daß ich zu jener historischen Verzeichnung des Leidens und des Nichtgewordenen den Leser hinzudenke, von dem Sie schweigen und der doch der einzige Leser wäre, dem diese Geschichte des kreatürlichen Leidens zugeeignet wäre. Und freilich glaube ich: so wie keiner meiner Gedanken ein Recht zu atmen hätte, wenn er nicht, Ihrem Atheismus konfrotiert, sich als unverhüllend und wahr erwiese, so socher wäre keiner Ihrer Gedanken zu denken ohne dies Wozu als Kraftquelle durch den Tod hindurch, die um so gewaltiger in ihre Erkenntnisse hineinwirkt, je dichter Sie diese dagegen absperren; wie eine Art von Strahlen, die nicht nur von keiner Mauer aufgehalten werden sondern gerade die Macht besitzen, das Innerste der Mauer selber zu zeigen; Carta de Adorno para Horkheimer de 25 fevereiro de 1935. In: HORKHEIMER, Max. *Gesammelte Schriften*. Band 15. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, 1988, p. 328.*

“Abrir os olhos, sem se esquivar de refletir através do mistério [*Geheimnis*], mas também procurar pensar o próprio mistério”⁵¹⁰. Que mistério? O da revelação? O da fé? Adorno responde em termos de um “sentimento infinitamente débil” [*uneindlich schwaches Gefühl*] – lembrando que a metáfora da “debilidade”, da “fraqueza”, é usada tanto no messianismo de Benjamin quanto no de Paulo (Coríntios 2, 12: 9-10). Mas, afinal, débil em relação ao quê? Um sentimento débil em relação à própria possibilidade de “formular isto”, ou seja, de tratar sobre o tema de forma epistolar. É quando Adorno explica que esse sentimento obedece ao imperioso motivo de tornar a teologia “mínima” [*Kleiner*] e “invisível” [*Unsichtbarwerden*] – talvez como o turco da engrenagem de Alan Poe. Porém Adorno não balbucia só pela invisibilidade da teologia: “O outro motivo é a convicção de que, de um dos pontos de vista mais centrais, não quer dizer absolutamente nada a distinção entre o negativo e o positivo na teologia”⁵¹¹. Quer dizer, o filósofo da “negatividade”, inoclasta até quando trata de música, nesse ínterim, confessa que não há diferença entre o “negativo” e o “positivo” dentro da teologia. Sabe-se que a teologia negativa é uma corrente mística que defende que a experiência com o sagrado só se dá por uma via negativa, negando a legitimidade de qualquer atributo ontológico. Só que Adorno, aqui, parece negar a distinção entre uma teologia mística e uma mais institucionalizada, algo que ele não faz em outros trabalhos tardios, de cunho mais hermenêutico, tais como *Notas de Literatura* (1958), *Razão e Revelação* (1957) e *Progresso* (1969). Na sequência, o frankfurtiano afirma que se trata de experimentar, “a partir do movimento do conceito”, o que é “verdadeiro”, o que se deixa ler efetivamente como “*index sui et falsi*” (a verdade por si mesma e seu contrário). Novamente, fica claro o porquê de Adorno balbuciar ao tratar sobre isso, pois, foi ele quem criticou Benjamin pela sua falta de “mediação”, mas, aqui, confessa para Horkheimer que acredita que seja possível experimentar a verdade no próprio movimento do conceito – por certo que há mediação, só que o verdadeiro, nesse contexto, estaria no movimento, e não no trabalho do conceito *per se*. E novamente Adorno usa a metáfora da “luz” [*Licht*] para falar dessa instância do verdadeiro. Destarte, conclui a carta drasticamente, alertando ao amigo sobre a necessidade de trabalhar em direção de uma invisibilidade quase que total desse projeto: “Portanto, temos de apanhar o touro pelo chifre – por mor da verdade – sem que se precisasse contrair dessas coisas apenas algo explícito em nosso texto – pois estou certamente de acordo contigo e com Benjamin que o tornar-se-invisível da verdade teológica é um elemento dessa própria verdade”⁵¹². Tal carta foi escrita quatro anos antes da primeira publicação da

⁵¹⁰ “*Die Augen aufzumachen und auch hier nicht dem Denken durchs Geheimnis auszuweichen, sondern eben zu versuchen, noch das Geheimnis zu denken*”. In: HORKHEIMER, Max. *Gesammelte Schriften*. Band 15. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, 1988, p. 328.

⁵¹¹ “[...]ein anderes die Überzeugung, daß von einem zentralsten Standpunkt aus der Unterschied des Negatives und des Positiven zur Theologie nichts besagt”. HORKHEIMER, Max. *Gesammelte Schriften*. Band 15. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, 1988, p. 328.

⁵¹² O trecho selecionado da carta é este: “*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*

Dialética do Esclarecimento (1944), o que demonstra que não eram retóricas aquelas palavras ditas no prefácio dessa obra sobre a “tensão dos dois temperamentos intelectuais [*geistigen*]” (DA, 9; DE, 9), algo que foi acompanhado de perto por Gretel Adorno. Essa tensão “teológica” existente entre os dois autores lança luz sobre a validade de uma hipótese de natureza filológica, segundo a qual as passagens mais teológicas e messiânicas da *Dialética do Esclarecimento* foram escritas por Adorno, ao invés de Horkheimer – embora já se saiba, através de Rolf Tiedemann e Habermas, que, pelo menos, nos excursos I e II da obra, referentes à *Odisseia* e à filosofia moral burguesa, Horkheimer teve uma participação mais central do que nos capítulos subsequentes, relativos à indústria cultural e ao antissemitismo, nos quais os traços estilísticos de Adorno saltam à vista.

Em todo o caso, nas cartas supracitadas, a metáfora das luzes ganha outro contorno, de natureza messiânica. Em *Theologie und Messianismus*, além de promover uma cirúrgica introdução ao envolvimento biográfico de Adorno com o messianismo, Micha Brumlik defende a hipótese de que os traços messiânicos no pensamento de Adorno não são meros acidentes de percurso, senão constituem aspectos estruturais da sua teoria crítica⁵¹³. Mas Brumlik argumenta a favor de uma tese que não se endossará aqui, a saber, de que, em Adorno, ocorre um “messianismo apocalíptico [*apokalyptischen Messianismus*]”, que foi um movimento típico dos anos 20, em consequência da paz armada instaurada pela República de Weimar: “Esse messianismo apocalíptico correspondeu quase que a uma profecia [*Bestätigung*] que foi antecipada pela ascensão do *Nationalsozialismus* e pelos campos de aniquilação [*Vernichtungslager*]. Neste contexto pós-Auschwitz, o pensamento de Adorno pode ser considerado como uma forma de teologia judaica apócrifa”⁵¹⁴. Porém essa noção “apocalíptica” de messianismo tem mais a ver com a concepção adorniana de arte do que com a sua própria visão sobre a história, conforme atesta a passagem a seguir, retirada da *Teoria Estética*: “Difícilmente se pode pensar a arte a não ser como forma de reação que antecipa o apocalipse” (TÄ, 131; TE, 135). Como contraponto, defende-se a tese de que o conceito de “redenção” em Adorno está em consonância direta com a noção de “*Erlösung*” de Franz Rosenzweig, decerto em sua ambiguidade teológico-política – redenção como emancipação do judeu e também como libertação da humanidade em geral da dominação pelo capital e pelo trabalho. E quem oferece elementos para tal interpretação é, justamente, Micha Brumlik. Além de salientar que Rosenzweig foi um dos primeiros a se referirem a Cristo nos termos de um “paganismo espiritualizado” [*vergeistigtes Heidentum*], tese que será seguida de perto

Überzeugung, daß von einem zentralsten Standpunkt aus der Unterschied des Negatives und des Positives 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”. Carta de Adorno para Horkheimer de 4 de setembro de 1941. In: HORKHEIMER, Max. *Gesammelte Schriften*. Band 17. Briefwechsel 1941 – 1948. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, 1996, p. 163.

⁵¹³ BRUMLIK, Micha. “Theologie und Messianismus”. In: KLEIN, Richard; KREUZER, Johann; MÜLLER-DOOHM, Stefan (Org.). *Adorno Handbuch: Leben, Werk, Wirkung*. Stuttgart: Springer-Verlag GmbH, 2011, pp. 295-309.

⁵¹⁴ BRUMLIK, Micha. “Theologie und Messianismus”. In: KLEIN, Richard; KREUZER, Johann; MÜLLER-DOOHM, Stefan (Org.). *Adorno Handbuch: Leben, Werk, Wirkung*. Stuttgart: Springer-Verlag GmbH, 2011, p. 296.

por Horkheimer e Adorno na *Dialética do Esclarecimento* (Cf. 6. 2), Brumlik afirma, categoricamente, que Adorno estudou a *Estrela da Redenção* com o seu primeiro mentor, quando ainda era jovem: “Franz Rosenzweig, cuja obra *Stern der Erlösung*, Adorno havia conhecido através de leituras conjuntas com Siegfried Kracauer [...]”⁵¹⁵.

Não é de hoje que os estudiosos fazem uma relação entre a filosofia da religião de Rosenzweig com o pensamento de Adorno⁵¹⁶. Além de Habermas, dois casos emblemáticos dessa comparação são Susan Buck-Morss e Martin Jay⁵¹⁷. A principal dificuldade de se sustentar o argumento de que a noção de “redenção” de ambos é análoga reside na escassez de alusões de Adorno ao teólogo de Kassel. Na *Gesammelte Schriften*, salvo engano, não há nenhuma passagem com alguma relevância teórica maior do que a biográfica. Isso, obviamente, não impede que uma subcorrente messiânica tenha sido absorvida pela dialética negativa adorniana. Por exemplo, no capítulo *Elementos do Antissemitismo*, é dito algo que só é compreensível se tiver em mente a aproximação que *Estrela da Redenção* de Rosenzweig faz entre a redenção [*Erlösung*] e a reconciliação [*Versöhnung*] – há uma verossemelhança fonética e semântica entre os prefixos alemães “Er” e “Ver” inexplicável em português. A sentença é a seguinte: “O ódio é o negativo da reconciliação [*Versöhnung*]. A reconciliação é o conceito supremo do judaísmo e todo o seu sentido consiste na expectativa [*Erwartung*]” (DA, 209, DE, 164). Quem leu esse difícil capítulo sabe que essa sentença nada tem a ver com o caráter “paranóico do antissemitismo” e com a teoria da “falsa projeção”.

Tratar-se-ia, por isso, de uma tentativa, à Rosenzweig, de “reconciliar” duas categorias separadas religiosa e metafisicamente, algo que é feito pelo resgate alegórico rosenzweigeriano da estrela de Davi (Cf. Quadro 9). Na *Stern der Erlösung*, um triângulo da estrela representa os três paradigmas fundamentais da história da filosofia ocidental: “Mundo” (filosofia antiga), “Deus” (filosofia medieval) e “Homem” (filosofia moderna). Trata-se do triângulo da ponta para cima, no qual o “Homem” e o “Mundo” parecem estar prostrados diante de “Deus”, mas eles estão, na realidade, representando a “reconciliação” entre Mundo-Homem-Deus. Em contrapartida, o triângulo com a ponta para baixo, em direção à imanência, apresenta os três principais conceitos da Torá: “Criação” (*Bereshit*/Gênesis), “Revelação” (*Vayikrah*/Levítico) e “Salvação” (*Devarim*/Deuteronômio).

Sem dúvida, o significado da alegoria da “estrela da redenção” – chamada assim, pois ela engloba todas as pontas da estrela de Davi, inclusive a da “salvação” – é bastante complexo para ser

⁵¹⁵ BRUMLIK, Micha. “Thesen zum Antisemitismus”. In: KLEIN, Richard; KREUZER, Johann; MÜLLER-DOOHM, Stefan (Org.). *Adorno Handbuch: Leben, werk, wirkung*. Stuttgart: Springer-Verlag GmbH, 2011, , p. 276

⁵¹⁶ “Die Geschichtslosigkeit des Judentums, die Franz Rosenzweig als Einbruch des Ewigen in die Jetztzeit interpretierte, erstet bei Horkheimer und Adorno als Praxis eines versöhnenden Gedachtnisses wieder, das noch in seiner rituellen Form einen Einspruch gegen die listige Unterwerfung der Natur darstellt”. BRUMLIK, Micha. “Theologie und Messianismus”. In: KLEIN, Richard; KREUZER, Johann; MÜLLER-DOOHM, Stefan (Org.). *Adorno Handbuch: Leben, Werk, Wirkung*. Stuttgart: Springer-Verlag GmbH, 2011, p. 301.

⁵¹⁷ HABERMAS, Jürgen. *Philosophisch – politische Profile*. Wozu noch Philosophie? Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984. BUCK-MORSS, Susan. *Origen de la dialéctica negativa*: Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el instituto de pesquisa de Frankfurt. Trad. Nora Rabortnikof Maskikver. Madri: Siglo Veintiuno Editora, 1981; JAY, Martin. *As Ideias de Adorno*. São Paulo: Cultrix, 1988;

tratado de modo ligeiro⁵¹⁸. Há, evidentemente, muitos trabalhos nacionais e internacionais dedicados ao pensamento de Rosenzweig⁵¹⁹. O importante é salientar que não há como entender a ligação que Horkheimer e Adorno fazem entre um conceito chave do cristianismo [*Versöhnung*] com uma noção messiânica judaica (“expectação”), tampouco a relação entre “amor” e “reconciliação”, sem se ater ao que é dito em *Estrela da Redenção* (1921):

Der Scheinwerfer des Gebets erleuchtet jedem nur, was er allen erleuchtet: nur das Fernste, das Reich. Alles, was davor liegt, bleibt im Dunkel; das Reich Gottes ist das Nächste. Indem so der sonst in der Ferne der Ewigkeit aufleuchtende Stern hier als das Nächste erscheint, wendet sich die ganze Liebeskraft ihm zu und zieht sein Licht mit zaubrischer Gewalt durch die Nacht der Zukunft hinein ins Heute der betenden Gemeinde.

Só o farol da oração ilumina aquilo que ilumina a todos: apenas o mais distante, o Reino. Tudo o que está antes disso permanece na escuridão; o Reino Deus é o próximo. A estrela cintilante aparece como o próximo que ilumina a eternidade a distância, toda a força do amor se volta a ela e liga a sua luz com o poder mágico da noite do futuro, para o hoje da comunidade orante⁵²⁰.

Assim como o “farol da oração” [*Scheinwerfer des Gebets*] de Rosenzweig, a figura adorniana da “luz messiânica” [*messianischen Lichte*] quer iluminar tudo. Na oração, o indivíduo se curva ao desconhecido, o outro, sendo que é só assim que o amor ao próximo pode se tornar o amor ao “não-próximo”. Os entes voltam a ganhar alguma forma de dignidade teológica. Somente uma filosofia orientada pela redenção é capaz de mostrar o quanto é obscura e deformada a realidade em que vivemos, só que ao mesmo tempo uma filosofia redentora é aquela que provoca novos olhares sobre aquilo que condiciona o pensamento: “Seria produzir perspectivas nas quais o mundo analogamente se desloque, se estranhe, revelando suas fissuras e fendas, tal como um dia, indigente e deformado, aparecerá à luz messiânica” (MM, 281; 216). À luz da redenção, o mundo aparecerá “indigente e deformado” assim como Cristo na Cruz. O calvário é e está no mundo. Na seção *Cruz e Estrela*, Rosenzweig dá outro passo em direção à aludida reconciliação entre o judaísmo e o cristianismo: “Deus estabelece o seu Reino pela boca das crianças e lactantes [*Säuglinge*]. Em última instância, a

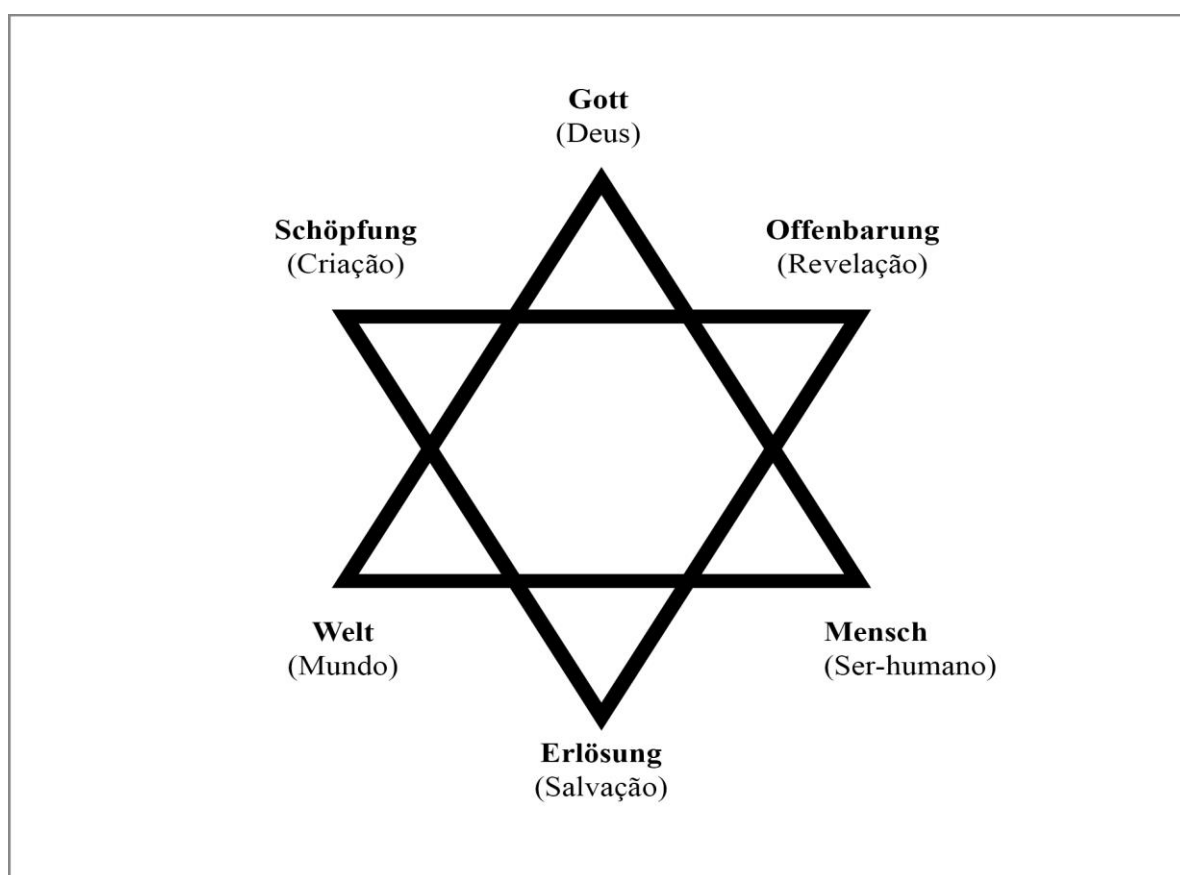
⁵¹⁸ Como explica Nythamar de Oliveira: “Franz Rosenzweig mostrou, no início do século passado, que a contribuição distinta da concepção judaico-cristã da revelação [*Offenbarung*] seria, justamente, a de resgatar a irredutibilidade correlata da relação entre Deus [*Gott*] e seu outro (mundo, *Welt*, e a existência humana, *Dasein, Existenz, Mensch*), por um lado, e sua correlação semântico-ontológica com os *motifs* bíblicos da criação [*Schöpfung*] e da redenção [*Erlösung*], em uma sobreposição dinâmica das duas correlações entre Deus-existência humana-mundo e revelação-criação-redenção, simbolizados pelos seis vértices da estrela de David, no hexagrama formado pelos dois triângulos semânticos inversamente sobrepostos”. OLIVEIRA, Nythamar. *Tractatus politico-theologicus: teoria crítica, libertação e justiça*. Porto Alegre: Editora Fi, 2016, p. 37.

⁵¹⁹ SOUZA, Ricardo Timm. *A Existência em Decisão: uma introdução ao pensamento de Franz Rosenzweig*. São Paulo: Perspectiva, 1999; SOUZA, Ricardo Timm. *Razões Plurais: itinerários da racionalidade ética no século XX*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004; GUTTMANN, Julius. *A Filosofia do Judaísmo*. Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2003; MOSÈS, Stéphane. *The Angel of history: Rosenzweig, Benjamin, Scholem*. California: Stanford University Press, 2009; SCHMIED-KOWARZIK, Wolfdietrich. *Práxis e Responsabilidade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002; BOURETZ, Pierre. *Testemunhas do Futuro: filosofia e messianismo*. São Paulo: Perspectiva, 2011; GOOGMAN-THAU, Eveline; FLICKINGER, Hans-Georg (org). *Zur Aktualität des Unzeitgemäßen Beiträge zum Jüdischen Denken: Reiner Wiehl zum Andenken*. Nordhausen: Verlag Traugott Bautz GmbH, 2013; SCHMIED -KOWARZIK, Wolfdietrich (Org.). *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886-1929): Internationaler Kongreß Kassel, Freiburg*. Band I: Die Herausforderung jüdischen Lernens. München: Alber, 1986.

⁵²⁰ ROSENZWEIG, Franz. *Der Stern der Erlösung*. Freiburg im Breisgau: Universitätsbibliothek, 2002, p. 325. Citado como “SE” doravante.

tensão concentra-se no final [*ins Ende*], no mais tardio rebento [*spätesten Sproß*], sobre o Messias que aguardamos [*erwarten*] [...]. Que o cristão possa olhar [*erblicken*] Cristo como sendo seu irmão [*Bruder*]" (SE, 385). Por isso, Adorno, no aforismo *Zum Ende*, alude à “paixão” [*Leidenschaftlicher*] para caracterizar a forma de calvário com que o pensamento deve se entregar ao mundo: “Quanto maior é a paixão com que o pensamento se fecha contra a sua contingência [*Bedingtsein*] por amor ao absoluto [*Unbedingten*], tanto mais inconsciente, e por isso mais fatal, é o modo pelo qual ele fica entregue ao mundo” (MM, 281; 216*).

Quadro 9 – A Estrela da Redenção de Rosenzweig



Ademais, as afinidades eletivas entre Rosenzweig e Adorno são óbvias: ambos eram de famílias de judeus (no caso de Adorno, só o pai); ambos se interessaram, desde cedo, em denunciar os aspectos totalitários da filosofia da história hegeliana; ambos viveram o dilema de quase todo judeu assimilado: “converter-se ou não ao cristianismo” ou, então, “entregar-se ou não à Teshuvá”; ambos se revoltaram contra o panteísmo pagão das filosofias alemãs contemporâneas. Além dos dois possuírem um estilo de escrita que se assemelha, em muito, com a forma talmúdica de apresentação. E o “pivô” filosófico da aproximação entre eles não poderia ter sido outro: Benjamin. Foi o filósofo do anjo, pois, que afirmou que Franz Rosenzweig e Lukács, por enaltecerem a figura do “herói não-trágico”, tinham

de ser considerados “os melhores de nosso tempo”⁵²¹. Isso não é um mero elogio, senão quase que um pedido de leitura.

Destarte, se há um caso que se ajusta perfeitamente à máxima de que “livros são cartas dirigidas a amigos, apenas mais longas”⁵²², de autoria do poeta alemão Jean Paul, então esse é o caso da história de amizade intelectual entre essas figuras do universo alemão-judaico. Do ponto de vista desta tese, a amizade de Adorno com Benjamin e Bloch, esses dois grandes pensadores da judaicidade moderna, tiveram um impacto profundo na sua maneira de fazer filosofia, sobretudo, no vínculo subterrâneo que há entre o estilo de escrita desses autores com a linguagem talmúdica. Mas isso não tira, obviamente, em nada a originalidade e a profundidade dos escritos de Adorno, ao contrário, só mostra que o seu pensamento nunca foi refratário à afetividade propiciada pelas suas relações interpessoais.

Escreve-se isso para pontuar que, além das suas influências intelectuais e, por isso, “positivas”, não devem ser esquecidos também os episódios políticos que provocaram um impacto “negativo” e, portanto, profundo no seu pensamento, sobretudo, nas décadas de 30 e 40. Se foi com o jovem Lukács e com Benjamin que Adorno descobriu uma concepção não linear e revolucionária de história e de temporalidade, ou seja, diferente daquela fornecida pela *Heilgeschichte* cristã, algo que o fez ampliar a própria concepção de natureza formulada na sua juventude, então foi com a ascensão de Hitler ao poder, em 1933 e com o pacto de “não agressão” entre Stálin-Hitler, em 1939, que as suas esperanças iluministas e republicanas se despedaçaram de uma forma irreparável. Todavia, nenhum acontecimento, dentro da esfera da “imanência histórica”, se compara ao peso que exerceu em seu pensamento e em sua vida a tragédia inerente ao holocausto ou à “Shoá” – usando, aqui, uma terminologia mais adequada à teologia judaica. Não é coincidência que ao seu constante interesse por uma reinterpretação da história aconteça no mesmo período da Shoá (isto é, entre 1933 e 1945). Como bem destacou Martin Jay, Auschwitz funcionou, para Adorno, como uma espécie de “messianismo invertido, diabólico e não divino”, o que lhe possibilitou falar de “depois de Auschwitz” mais ou menos de forma portentosa através da qual um cristão falaria de “depois de Cristo”⁵²³.

Ao comentar o último aforismo da edição de 1947 de *Minima Moralia*, Gerard Schweppenhäuser chama a atenção para o fato da afirmação hesitante de Adorno, segundo a qual a “filosofia seria [wäre] a tentativa de considerar todas as coisas do ponto de vista da redenção”, ter um conteúdo “programático”, no sentido de ser o início de uma série de reflexões do autor em direção a uma concepção messiânica sobre a própria natureza do conhecimento filosófico:

Adorno adota, ali, o motivo da teologia messiânica de Benjamin – cujo conteúdo de verdade secularizado desempenha papel [*reaches fulfillment*] no materialismo

⁵²¹ BENJAMIN, Walter. *Magia, Técnica, Arte e Política*. São Paulo: Brasiliense, 2012, p. 88.

⁵²² Apud SLOTERDIK, Peter. *Regras para o parque humano: uma resposta à carta de Heidegger sobre o humanismo*. Trad. José Marques. São Paulo: Estação Liberdade, 2000, p. 7.

⁵²³ JAY, Martin. *As Ideias de Adorno*. São Paulo: Cultrix, 1988, p. 98.

histórico – e o situa no contexto de uma reflexão programática sobre seu próprio esforço [*striving*] por conhecimento filosófico⁵²⁴.

É como se, de fato, a partir de 1947, Adorno assumisse a perspectiva da redenção sem “balbuciar”, sem “hesitar”, desfazendo o equívoco rótulo de “pessimista incondicional”. Portanto, uma filosofia do ponto de vista da redenção não seria apenas um filosofema particular subsumido dentro de outras filosofemas mais gerais ou, então, uma filosofia preocupada apenas com problemas pontuais da teologia e religião judaicas, senão constituiria o próprio esforço da filosofia como tal, em sua busca constante por verdade e justiça. Por isso, para um materialista, a redenção não pode ser buscada na transcendência religiosa, isto é, em outro lugar que esteja além deste mundo, mas no próprio mundo⁵²⁵. Adorno nunca abandonou inteiramente o seu projeto inicial de um “messianismo teórico”, no máximo, resolveu escondê-lo ainda mais, na mesma época em que faleceu Benjamin – o qual ele invoca implicitamente no aforismo final de *Minima Moralia*, formulado durante os anos de chumbo da Segunda Guerra Mundial. Ele retoma esse projeto tardiamente, isto é, nos últimos instantes da década de 40, só que, nesse ínterim, de uma forma mais explosiva e nem um pouco fiel ao princípio reificado da realidade: “[Já que] Diante da “exigência que ao pensamento se coloca, a própria pergunta pela realidade ou irrealidade da redenção é quase que indiferente” (MM, 281; 216).

5. 3. CAPITALISMO COMO RELIGIÃO

“Em verdade vos digo que o rico dificilmente entrará no Reino dos Céus”.
Jesus (Mateus, 19: 23).

“*Die Barbarische Erfolgsreligion von heute...*”
“A bárbara religião do sucesso dos de dia de hoje”.
Adorno (MM, §119).

Não é de hoje, especialmente com os esforços hercúleos empreendidos pela obra de Michael Löwy, que existe a tendência de associar o marxismo não só com um anticapitalismo de matriz romântica⁵²⁶, senão também com uma mentalidade messiânica. Por exemplo, Fritz Pinkuss é enfático ao associar o messianismo judaico com Marx: “Karl Marx, descendente de gerações de rabinos, apesar de não mais pertencer ao judaísmo, desenvolveu na sua doutrina uma espécie de ‘messianismo secularizado’⁵²⁷. O próprio fundador do marxismo ocidental assume a existência de tal vínculo. No Prefácio de 1967 de *Geschichte und Klassenbewußtsein* (1923), Georg Lukács confessa que a sua obra, a mais importante do marxismo ocidental, foi escrita sob a égide de um “sectarismo messiânico”

⁵²⁴ SCHWEPPENHÄUSER, Gerard. *Theodor W. Adorno: an introduction*. Durham: Duke University, 2009, p. 35.

⁵²⁵ THOMSON, Alex. *Compreender Adorno*. Petrópolis: Editora Vozes, 2010, p. 164.

⁵²⁶ “Como bem o demonstrou Michael Löwy, no anticapitalismo romântico também havia um potencial esquerdista que explica muitos dos primeiros marxistas ocidentais como Bloch, Benjamin, Marcuse e até mesmo o próprio Lukács”. JAY, Martin. *As Ideias de Adorno*. São Paulo: Coltrix, 1988, p. 19.

⁵²⁷ PINKUSS, Fritz. *Tipos de Pensamento Judaico*. São Paulo: [s. n.], 1975, p. 28.

[*messianischen Sektierertum*], muito comum nos anos 20, que se caracterizava, entre outros motivos, por “objetivos messiânicos e utópicos” [*messianisch-utopische Zielsetzungen*], cujo método era uma aversão às finalidades conservadoras da burocracia de matriz stalinista⁵²⁸.

Seu método antiburocratizante visava, antes de tudo, a realização das aspirações messiânicas e utópicas, a qual se daria não só com o tratamento radical – no sentido de ir às raízes – de todas as questões, mas também com a ruptura total, em todos os âmbitos, com todas as instituições e formas de vida existentes, em suma, uma ruptura messiânica com o mundo burguês, conservador em seu âmago, que não foi feita pelo comunismo soviético (GK, 8; HCC, p. 10). Por isso, Lukács chama o comunismo de Stálin de “conservador”. Só que, para Lukács, a paixão por esse “messianismo revolucionário” [*revolutionären Messianismus*] contrastava com as exigências cada vez mais objetivas e práticas das organizações políticas de extrema-esquerda da época. Quase em tom de mea-culpa, Lukács explica o porquê que teve, a contrapelo, abandonar parcialmente esse projeto messiânico de transformação histórica: “A vida me impingia, portanto, uma conduta intelectual que muitas vezes se opunha ao meu messianismo revolucionário, idealista e utópico” (GK, 9; HCC, p. 11). Apesar de ser “idealista”, essa concepção messiânica perpassa toda essa obra, sobretudo, na urgência de uma necessidade iminente de uma práxis revolucionária: “Com isso, a concepção da práxis revolucionária adquire, neste livro, um caráter excessivo, o que correspondia à utopia messiânica [*Utopismus messianisches*] própria do comunismo de esquerda da época, mas não à autêntica [*echten*] doutrina de Marx” (grifo próprio) (GK, 11; HCC, p. 17). Por que a “autenticidade” da doutrina de Marx é ameaçada pelo exagero messiânico que empurra a obra em direção ao abismo da práxis revolucionária? A resposta lukácsiana é simples: ao valorizar messianicamente a práxis revolucionária em detrimento do excesso de “contemplação”, que acometia as concepções burguesas e oportunistas dos movimentos operários da época, o autor acabou, involuntariamente, recaindo naquilo que ele quis evitar com a obra, a saber, justamente a práxis contemplativa (e, portanto, idealista). O autêntico marxismo, diz Lukács mais de quarenta anos depois, é aquele que não separa a práxis verdadeiramente revolucionária da práxis efetiva do trabalho, como sua protoforma [*Urform*] e modelo (GK, 11; HCC, p. 17). Para autor, o cerne das imprecisões filosóficas do seu livro está na tentativa de lidar com questões econômicas através das estruturas complexas da economia mercantil da época, sem utilizar a categoria de trabalho [*Arbeit*] como seu conceito central, tal como fez Marx décadas antes em *Das Kapital* (GK, 10; HCC, p. 20). Ou seja, tal falha metodológica teria bloqueado a possibilidade de lidar com questões realmente decisivas, como a relação entre a teoria e a prática, bem como entre o sujeito e o objeto (GK, 10; HCC, p. 20).

As falhas da obra apontadas, retrospectivamente, por Lukács são muitas: “não elaboração correta do idealismo”, “excessos hegelianos”, “uso sem diferenciação dos conceitos de reificação e

⁵²⁸ LUKÁCS, Georg. *Geschichte und Klassenbewußtsein: Studien über Marxistische Dialektik*. München: Luchterhand, 1968, p. 8 LUKÁCS, Georg. *História e Consciência de Classe: estudos sobre a dialética marxista*. São Paulo, Martins Fontes, 2003, p. 9. Doravante, citados como “GK” e “HCC”.

alienação”, “irracionalismo ou intuicionismo exagerado”, “teoria idealista que considera erroneamente a tomada de consciência do proletário como a realização social da dialética identitária entre o sujeito e o objeto”, etc. (GK, 11-25; HCC, pp. 18-28). Mas isso não o impede de reconhecer a importância objetiva da obra, a qual teria capturado, como poucos livros até então, o complexo espírito do tempo dos anos 20. Nem impede Lukács de reconhecer outro mérito teórico dela, a saber, a crítica pioneira à concepção vulgar de materialismo da Segunda e da Terceira Internacional, cuja noção de conhecimento se baseava, em grande medida, na deplorável teoria do materialismo mecânico, teoria amplamente criticada por Benjamin, Adorno e Horkheimer, segundo a qual o fim do capitalismo e da luta de classe proletária se daria automaticamente, graças à ação autônoma das forças produtivas, do progresso econômico e de leis imanentes ao processo histórico. Assim sendo, mesmo na polêmica contra o mecanismo materialista, Lukács reconhece o papel decisivo de seu “utopismo messiânico” na elaboração do seu próprio modelo de materialismo heterodoxo.

Não se entrará, aqui, no mérito sobre se há uma continuidade entre os motivos românticos do jovem Lukács (de obras como *A Alma e as Formas* e de *Teoria do Romance*) com os motivos messiânico-utópicos do autor de *História e Consciência de Classe*. Para maus intérpretes, a continuidade é indiscutível, ocasionando uma noite onde todos os gatos são pardos⁵²⁹. Nem se debaterá a influência metodológica dessa obra nos escritos de Adorno, especialmente a ênfase em relação aos conceitos de forma-mercadoria, totalidade e reificação⁵³⁰. O importante, aqui, é o reconhecimento tardio de Lukács das lacunas temáticas da sua própria obra. Não será por acaso que elas não foram ignoradas por Adorno, o qual possui profundos ensaios sobre esses temas (i. e., sujeito e objeto; teoria e práxis) e dos quais se tratará doravante, com vistas ao problema central desta seção, a saber, a caracterização do problema do capitalismo como religião em Adorno.

Em *Sobre Sujeito e Objeto* (1969), Adorno já alertava que a separação epistemológica entre tais pares dialéticos é, ao mesmo tempo, “real” [*real*] e “aparente” [*Schein*], ou seja, verdadeira e falsa. “Verdadeira” [*wahr*] porque ela reflete abstratamente um estado de clivagem operada na realidade efetiva, conquanto “falsa” [*unwahr*], visto que essa “aparência” pode obliterar a visão sobre outra realidade virtualmente possível, transformando-se em uma “invariante” hipostasiada (PG, 75; S, 182-3). Ademais, essa separação é falsa por outro motivo: ela faz crer, ilusoriamente, que o sujeito e o objeto estão totalmente separados, que eles não se tocam entre si. Nesse sentido, Adorno criticará duramente a possibilidade, levantada por *História e Consciência de Classe*, de uma “reconciliação” entre o sujeito e o objeto nos moldes pensados por Lukács: quando o proletariado, que é o objeto da

⁵²⁹ Cf. MERQUIOR, José Guilherme. *Marxismo Ocidental*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1987, especialmente o capítulo 3 (O Pós-Guerra). Como salienta Löwy, Lukács caminha do romantismo anticapitalista em direção ao marxismo, integrando marxismo e romantismo, e não parte, em *História e Consciência de Classe*, de uma visão romântica para criticar o capitalismo, tal como defende Merquior. Cf. LÖWY, Michael. *Romantismo e Messianismo: ensaios sobre Lukács e Walter Benjamin*. 2ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2012, p. 71. Para uma compreensão do romantismo político, ver BERLIN, Isaiah. *As Raízes do Romantismo*. São Paulo: Três Estrelas, 2015.

⁵³⁰ Para uma análise da recepção de Lukács em Adorno, que agrega tanto o lado “dialético” da reificação quanto o “estético” do ensaio como forma. Cf. BÜRGER, Peter. *Verschüttete Spuren: Georg Lukács in der Frankfurter Schule*. Neue Rundschau, 2003, Heft 3, 163-173.

história, tomar consciência de seu estado de não-liberdade via consciência de classe, então ele poderá se tornar sujeito, tomando as rédeas da história, e provocando uma verdadeira reconciliação entre sujeito-objeto, algo que, para Lukács, já estava prefigurada no surgimento do trabalho como uma ferramenta antropológica de transformação da natureza interna e externa. Para Adorno, essa caracterização do problema é ideológica e romântica: “A imagem de um estado originário, temporal ou extratemporal, de feliz identificação de sujeito e objeto, é romântica; por longo tempo, projeção da nostalgia [*Sehnsucht*], hoje reduzida à mentira” (PG, 76; S, 183). Em *Minima Moralia*, com vistas à crítica do capitalismo, Adorno já havia interditado a via *crucis* da “consciência de classe” do “*Proletariat*”: “Torna-se suspeito todo aquele que combina a crítica do capitalismo com a crítica do proletariado, que, cada vez mais, reflete as próprias tendências do desenvolvimento capitalista” (MM, 126; 99). Ao invés disso, Adorno prefere um modelo de reflexão sobre o sujeito e o objeto que parta do pressuposto de que “a reflexão do sujeito sobre o seu próprio formalismo é a reflexão sobre a sociedade” (PG, 92; S, 199), ou seja, que parta da ideia de que o sujeito corresponderia à representação abstrata da sociedade e que o objeto seria a caracterização da própria natureza.

Como visto no capítulo 4 desta investigação, para a filosofia da história adorniana, não há como recuperar a natureza primeva perdida, no máximo resgatar alguns resquícios de sua existência na própria segunda natureza (que é aparência socialmente necessária). No final de *Sobre Sujeito e Objeto*, Adorno critica a defesa da ideia idealista de que o “homem” [*Menschen*] enquanto “indivíduo” anteceda a “espécie” [*Gattung*] biológica, chamando isso de “puro platonismo” e de “reminiscência bíblica” [*biblische Reminiszenz*] (PG, 93; S, 200). Não é à toa que o frankfurtiano chama a “diferenciação” [*Ungeschiedenheit*] entre o sujeito e o objeto, que teria ocorrido na pré-história, de “mito”, ou seja, do “horror diante do vínculo cego com o natural” [*Schrecken des blinden Naturzusammenhangs*], (PG, 76; S*, 183), uma vez que, antes do advento do mito, o homem primitivo não se enxergava ainda nem como um ser apartado da natureza e nem como hostil a ela, embora ele já começasse a criar mecanismos miméticos de defesa como, por exemplo, máscaras horrendas, com vistas à sua autopreservação e de sua tribo, momento que coincide com o nascimento da subjetividade (DA, DE). Por isso, nesse ínterim, Adorno enaltece o papel que as “grandes religiões” tiveram no combate ao mito: é nesse protesto antimitológico que elas adquiriram o seu “conteúdo de verdade” [*Wahrheitsgehalt*], na medida em que elas tentaram afastar da vida humana aquele “horror” [*Schrecken*] mítico diante do natural (PG, 77; S, 183). Destarte, Adorno oferece dois exemplos dessa postura antimitológizante, a saber, a do materialismo de Epicuro em relação à inexistência de “deuses vingativos” [*rachsüchtigen Göttern*] e a do mandamento cristão “não temais” (Êxodo 20: 20), segundo os quais tentariam livrar os homens da “angústia diante do sem-sentido que se escancara” [*Angst vor der gähnenden Sinnlosigkeit*] (PG, 76; S, 183).

Nesse ínterim, Adorno especula sobre a possibilidade de “reconciliação” [*Versöhnung*] com a natureza oprimida: “Se fosse permitida a especulação sobre o estado de reconciliação [*Stand der Versöhnung*], não caberia imaginá-lo nem sob a forma de indiferenciada unidade do sujeito e objeto

nem sob a de sua hostil antítese” (PG, 76; S, 184). Ou seja, o estado de reconciliação não será nem a unidade entre o sujeito e o objeto, nem mesmo a separação hipostasiada dos dois, mas algo que se situa entre um desses dois polos. Por isso, ele define “a paz” como um “estado de diferenciação sem dominação”, no qual “o diferente é compartilhado [*teilhat*]” (PG, 77; S, 184), na medida em que vai ser um estado em que as individualidades vão se desenvolver livremente, mas de forma não egoísta, sem dominação e exploração, um estado onde a única coisa que as pessoas vão ter em “comum” é o fato de serem diferentes umas das outras.

Em *Notas Marginais sobre Teoria e Práxis* (1969), Adorno aprofunda a discussão sobre reconciliação como um estado de não-dominação, só que centrado, dessa vez, na questão do ativismo político – certamente, os protestos estudantis serviram de pano de fundo do ensaio. Entretanto, segundo Adorno, o cerne da discussão sobre a relação entre a teoria e a práxis passa pela separação entre o trabalho físico e o “espiritual” [*geistig*], uma clivagem que remete à “pré-história” [*Vorgeschichte*]. Devido a essa separação pré-histórica, a práxis guarda dentro si um momento de repressão, de renúncia aos instintos e ao prazer, além de certa aversão ao espírito e às coisas intelectuais: “A mais recente aversão à teoria, que é a sua medula, faz disso um programa” (GS, B. 10, S. 4488; S. 207). Mais do que isso: a práxis, por ter nascido do trabalho, guarda dentro de si um “momento de não-liberdade” [*Moment von Unfreiheit*], algo que é inerente ao trabalho, e isso fez com que ela tivesse aversão àqueles que têm alguma “nostalgia da liberdade” [*Sehnsucht nach Freiheit*], uma vez que toda práxis carrega resquícios de sua pré-história: “Na práxis, o mais recente entrelaça-se com algo antiquíssimo” (GS, B. 10, S. 4488; S, 206). Assim, Adorno faz uma decisiva reflexão sobre a centralidade do trabalho e a sua relação com a práxis:

A práxis nasceu do trabalho. Alcançou seu conceito quando o trabalho não mais se reduziu a reproduzir diretamente a vida, e sim pretendeu produzir as condições então existentes. O fato de se originar do trabalho pesa muito sobre toda práxis. Até hoje, acompanha-a o momento de não-liberdade que arrastou consigo: que um dia foi preciso agir contra o princípio do prazer [*Lustprinzip*] a fim de conservar a autopreservação [*Selbsterhaltung*]; embora o trabalho, reduzido a um mínimo, entretanto, não mais precisasse continuar acoplado à renúncia [*Verzicht*] (GS, B. 10, S. 4487; S*, 206).

A citação supracitada evidencia o descontentamento de Adorno em relação à centralidade que a categoria de trabalho tem no interior de certo materialismo vulgar. Em outro momento do ensaio, Adorno resgata a herança bíblica do conceito de “práxis”, – pois é assim que se chama, em grego, o capítulo neotestamentário dos “atos dos apóstolos” –, mas faz isso para criticar certo proselitismo dialético, o qual ele chama pejorativamente de “jesuitismo vulgar” [*vulgären Jesuitismus*] – baseado na ideia de que os fins emancipatórios justificariam os meios. Ainda que se refira, especificamente, ao conceito de práxis e à sua herança pré-histórica, salta aos olhos o desdém explícito com que ele descreve a categoria de trabalho. Isso não só por usar o termo “não-liberdade” para se referir ao trabalho, senão também por se valer da categoria da “renúncia” (aos instintos, ao prazer, às coisas do espírito, etc.) para designá-lo. Por isso, “a arte é crítica à práxis enquanto não-liberdade” (S, 206), já

que ela representaria o protótipo de como deveria ser uma práxis livre, uma práxis sem trabalho. E essa caracterização pejorativa em relação ao trabalho não é nem um pouco acidental. Com o propósito de distanciar o “materialismo messiânico” de Adorno com outras formas vulgares de materialismo e sociologismo, adota-se, aqui, a interpretação de que o conceito de dominação em Adorno remete à dimensão do trabalho. Para justificar isso, faz-se mister uma análise de algumas ideias presentes em *Minima Moralia*, obra na qual essa abordagem se faz presente em momentos centrais.

Começando com o título de *Minima Moralia*. Sedimentou-se, na recepção de Adorno, a convicção de que *Minima Moralia* faz uma alusão negativa à *Magna Moralia*⁵³¹, cuja autoria atribui-se controversamente a Aristóteles e que forma, ao lado da *Ética a Eudemo* e *Ética a Nicómaco*, a filosofia prática do estagirita. De fato, à primeira vista, não se poderia ter outra impressão de *Minima Moralia*. Isso porque, logo na primeira sentença da obra, o frankfurtiano lamenta sobre a perda de um domínio ético que era próprio da filosofia, mas que caiu no esquecimento desde a sua transformação em método: “a doutrina da vida boa” [*die Lehre vom richtigen Leben*]. A tradução de “richtigen Leben” por “vida boa” não é consensual, embora tenham insuspeitos defensores, tais como J. M. Bernstein (“good life”). Bicca traduz a expressão como “vida reta”. Por sua vez, Gabriel Cohn, que critica as traduções de Bernstein e Bicca, opta por “vida certa”⁵³². Seja como for, além de ser controversa a autoria aristotética de *Magna Moralia*, e. g. Schleiermacher a põe em xeque, é visível a diferença teórica entre ela e a ética nicomaqueia, pois a *Grande Moral* é uma espécie de “resumo” da *Ética a Eudemo*, que, por sua vez, já é um esboço à *Ética a Nicómaco*. Por que Adorno rivalizaria justamente com um livro menor de Aristóteles? Como se verá doravante, uma análise de algumas ideias de *Minima Moralia* pode desfazer o equívoco da associação ou, ao menos, oferecer uma alternativa hermenêutica a ela⁵³³.

Há outra fonte possível para o título que se conecta com o ponto central desta seção. *Magna Moralia* não é só nome do livro de filosofia moral de Aristóteles, senão também a versão latina do *Comentário sobre Jó* do Papa Gregório I (590-604), a quem Calvino tinha especial admiração. Sem dúvida, o livro é um dos mais extensos da patrística. Nele, Gregório defende incondicionalmente a obstinação à Jó, apesar de todo desespero e sofrimento, hipostasiando, inclusive, o caráter redentor do trabalho [*work*]: “Deixe o desamparo estar longe de Deus e a iniquidade, do Todo-Poderoso, pois o trabalho de um homem [*work of a man*] lhe renderá e lhe restaurará segundo os caminhos de cada

⁵³¹ Cf. ARISTÓTELES. *La Gran Moral*. Madrid: Biblioteca Filosófica: Medina y Navarro, 1875, vol. 2.

⁵³² Cohn tem uma explicação plausível para tal crítica: “Pois a vida falsa ao ainda ser vida não deixa de ser real e, nesse estrito sentido, é verdadeira (em contraste com a não-verdadeira); mas é *mal realizada*”. COHN, Gabriel Cohn. “Alguns problemas de leitura e tradução de *Minima Moralia*”. In: ADORNO, Theodor. *Minima Moralia*: reflexões sobre a vida lesada. Trad. Gabriel Cohn. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2008.

⁵³³ Para uma defesa do título como contraponto à obra de Aristóteles, Cf. ALVES JÚNIOR, Douglas. *Em que sentido podemos pretender uma ‘boa vida’: reflexões a partir de Minima Moralia*. Princípios: Revista de Filosofia (UFRN), v. 19, n. 32, 2015, pp. 369-392, artigo no qual se lê: “[...] *Minima* propõe um contraponto irônico às máximas. Sentença de cunho sapencial ou dogmático, a máxima reclama para si firmeza e autoridade, enquanto *Minima* sugere, ao contrário, provisoriabilidade e modéstia. *Minima Moralia* remete a *Magna Moralia*, de Aristóteles, sugerindo, entre outras coisas, um contraponto entre a dignidade dos Antigos e o desamparo dos contemporâneos, impressão que é reforçada pelo subtítulo: reflexões a a partir [*aus dem*] da vida danificada [*beschädigten Leben*]”.

um”⁵³⁴. É certo que, no cristianismo primitivo, havia uma ambiguidade inerente à noção grega de “*εργον*” [*ergon*], de “serviço”, “ocupação”, mas também de “trabalho”, de “negócio”. Na tradução de João Ferreira de Almeida, *ergon* aparece nos termos de “obra”: “Meus filhinhos, não amemos de palavras, nem de língua, mas por obra e em verdade” (1 Jo 3: 18). Porém, na Bíblia de Jerusalém, *ergon* é traduzido como “ações”. Seja como for, a ideia remete ao trabalho como práxis. Tal conceito bíblico se tornou central para o sucesso do desenvolvimento do capitalismo do século XVIII, especialmente em países cuja cultura, isto é, o “espírito”, era predominantemente protestante. Na mentalidade protestante, sobretudo na calvinista, o mundo não é produto do *logos* divino, senão é “fabricado” pelo fabricante mor: Deus. E a palavra inglesa “Job” designa não só o nome da personagem central da conhecida história bíblica de intenso sofrimento e perseverança (“*The Book of Job*”), senão também o termo recorrente para designar a palavra “emprego”, especialmente, nos Estados Unidos. De acordo com o dicionário Thesaurus, foi por volta de 1480-90 que a palavra “job” começou a ser utilizada no sentido de trabalho, e não só para designar a figura bíblica de Jó. Na realidade, Jó aparece explicitamente apenas uma vez na *Minima Moralia*, em uma passagem na qual Adorno menciona *en passant* “o mito bíblico da má nova trazida a Jó [...]” (MM, 55, 42). No entanto, o espírito crítico em relação ao “emprego” enquanto uma forma de tormento à Jó perpassa todo o livro, o que corrobora com a hipótese de que a *Minima Moralia* é uma aversão a toda moral, religiosa ou não, que tenta dar algum sentido ao sofrimento e à ética do trabalho ilimitado. Nesse ínterim, o termo utilizado por Adorno é “*Hiobspost*”, que é uma expressão alemã que se tornou sinônima de “má notícia” [*Hiobsbotschaft*], e faz alusão às sucessivas desgraças que acometeram a Jó e a sua família no exato momento em que um mensageiro o comunicava um dos infortúnios (Jó 1: 13-20).

Todavia, na *Dialética do Esclarecimento*, Adorno já havia associado um motivo teológico à ideia de “*job*”, ao criticar a unidade harmoniosa entre a divisão de trabalho e a indústria cultural estadunidense: “Gravar sua onipotência [*Allmacht*] (do capital) no coração dos esbulhados que se tornaram candidatos a *jobs* como a onipotência de seu senhor [*Herrn ins Herz*], eis aí o que constitui o sentido de todos os filmes [...]” (DA, 132; DE, 102-3). Assim como Jó, quem depende de emprego [*Job*] acaba por estar sujeito a uma força colossal misteriosa que determina o curso de sua própria vida e que constitui o próprio sentido implícito de todas as narrativas de Hollywood. Para os materialistas históricos, o capital. Para os protestantes, a predestinação. E Max Weber é enfático em relação à centralidade da figura bíblica do Jó para a mentalidade protestante posterior:

Tanto mais influente dentre os livros canônicos foi o Livro de Jó, que combina uma celebração grandiloquente da majestade absolutamente soberana de Deus pairando muito acima dos padrões humanos – o que, convenhamos, era totalmente congenial às concepções calvinistas [principalmente, acrescentaríamos nós, a concepção da predestinação] – com aquela certeza, que rebenta novamente no desfecho do livro, de que Deus costuma abençoar os seus também e até mesmo (no Livro de Jó: –

⁵³⁴ “*Let unmercifulness be far from God, and iniquity from the Almighty: for the work of a man shall. He render unto him, and will restore to them according to the ways of every man*”. Cf. ST. GREGORY THE GREAT. *Moral, or The Book of Job*. London: Oxford J. H. Parker, 1844. v. III, p. 84.

somente!) nesta vida, incluindo aí o aspecto material, ideia tão secundária para Calvino quanto relevante para o puritanismo (EP, 149-150)

Em se tratando de Adorno, não se pode subestimar essa coincidência de linguagem, por causa, inclusive, da situação de imigrante que ele se encontrava na redação tanto do capítulo sobre a *Indústria Cultural* quanto de *Minima Moralia*. Logicamente, nesse mesmo período, que coincide com seu exílio em solo estadunidense, é manifesto certo “antiamericanismo” deveras indesejável, algo que Adorno abandonará em seu período de maturidade, mas que não tem tanto peso assim na sua caracterização do capitalismo como uma espécie de religião, uma vez que, ao se opor à hipóstase do trabalho, ele se contrapõe também a qualquer modelo de sociedade e de cultura que considera o ócio como o maior dos pecados.

Em todo o caso, não é à toa que, além de Marx, outro economista alemão foi fundamental para a constituição do marxismo ocidental: o próprio Max Weber, que também ficou profundamente impressionado com o enraizamento de uma ética protestante em países altamente desenvolvidos, tais como os Países Baixos, a Inglaterra e a França. Em sua *Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, especialmente na edição de 1920, quando já tinha visitado os Estados Unidos, podendo comprovar *in loco* o alcance de muitas das suas hipóteses, Weber foi quem exaustivamente examinou o “caráter racional da ascese” protestante e sua ligação com o “estilo de vida” de países com o capitalismo pujante⁵³⁵. Luckács percebeu que a análise de Weber sobre o processo de racionalização era complementar à descrição marxiana do fetiche da mercadoria, e não rival. O protestantismo, seja luterano ou calvinista, aprofundou o processo de “desencantamento do mundo” [*Entzauberung der Welt*] iniciado pelo judaísmo, pois os cristãos protestantes negavam abertamente o caráter de salvação da “magia sacramental” (EP, 206). A racionalização da vida não é outra coisa do que agir e pensar com vistas a fins instrumentalmente calculáveis. A “jaula de aço” significa que o espírito religioso se evaporou, permanecendo apenas a rigorosa ética trabalhista, a qual Weber chama de “desumanidade patética” (EP, 95). Tal ascetismo intramundano parte do pressuposto de que, se ninguém realmente sabe se vai ser salvo ou não no dia do juízo final, o mais racional seria trabalhar na sua *Beruf* (profissão, vocação) da melhor maneira possível. Se poucos são os predestinados à salvação, e muitos os condenados, então o melhor a se fazer é dedicar-se a sua vocação profissional de corpo e alma, racionalizando o tempo livre para a produção de algum bem a outrem: “De uma coisa apenas sabemos: que uma parte dos seres humanos está salva, a outra ficará condenada. Supor que o mérito humano ou culpa humana contribuam para fixar esse destino significaria encarar as decisões absolutamente livres de Deus, [...] ideia impossível” (EP, 94). Dessa forma, nada podia salvar um indivíduo do seu destino: nenhum pregador, nenhum sacramento, nenhuma Igreja e nenhum Deus. Por quê? Weber responde: “[No calvinismo] Cristo só morreu pelos eleitos” (EP, 95). O trabalho passa a ser uma forma de disciplina autoimposta. Já a prosperidade, o desígnio da vontade misteriosa de Deus.

⁵³⁵ WEBER, Max. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. Trad. José de Macedo. Revisão Técnica, edição de texto, apresentação, glossário, correspondência vocabular e índice remissivo de Antônio Pierucci. 6º ed. São Paulo: Cia das Letras, 2004, p. 201, n. 4.

Adorno menciona explicitamente Weber em sua *Minima Moralia* apenas uma vez, com o propósito justamente de criticar a tese weberiana de que, com o advento do protestantismo, a prosperidade passou a ser vista como sinal de retidão, algo que teria impulsionado o desenvolvimento do capitalismo. Adorno considera essa tese parcialmente falsa, visto que, a seu ver, o capitalismo seria uma realidade virtualmente presente em momentos anteriores da história. Ao analisar genealogicamente a relação entre a “riqueza” e a “bondade”, Adorno nota que essa junção moral já havia sido feita pelo mundo pagão. Portanto, muito antes do advento do protestantismo, é possível encontrar uma tendência ideológica de associar “valor material” com “valor ético”, como se a essência da riqueza fosse moral, e não material: “Desde Homero que o uso da língua grega faz interferir um com o outro os conceitos de bom e do rico. A *kalokagathia* [...] acentuou sempre a importância da posse, e a *Política* de Aristóteles admite abertamente a fusão do valor interior e *status* [...]” (MM, 119; 162). Assim, para Adorno, “ser bom” e “ter bens” sempre coincidiram desde o começo na história humana. Todavia, decerto, com o advento da sociedade de mercado, houve uma clivagem entre o interesse do indivíduo e o interesse da sociedade jamais vista, por causa da competição. E o interesse pela riqueza passou a ter a função daquilo que seria capaz de unir novamente o indivíduo com a sociedade: “A riqueza deve garantir a possibilidade de reunificação do que foi cindido, do interior e do exterior. Eis o segredo da ascese intramundana [*Innerweltlichen Askese*], do esforço ilimitado – falsamente hipostasiado por Weber – do comerciante *ad majorem Dei gloriam* [para a maior glória de Deus]” (MM, 209; 162). A ressalva de Adorno em relação a Weber – de que ele teria hipostasiado falsamente o esforço ilimitado – não tem a função de negar toda a sofisticada argumentação weberiana, mas, sim, mitigar a tese weberiana de que a estrutura religiosa do capitalismo seja apenas suplicante, visto que, com o advento da sociedade do mercado, houve uma suavização nas relações entre o indivíduo e a sociedade graças à acumulação burguesa, que garantiu que a elite burguesa ficasse de fora da esfera produtiva e, por conseguinte, não precisasse se esforçar proporcionalmente a um trabalhador miserável. Adorno pensa que não foi o esforço ilimitado, religiosamente orientado, que impulsionou os pequenos artesãos dos primórdios do capitalismo ocidental a enriquecerem desenfreadamente e, conseqüentemente, a formarem a burguesia, senão uma tendência objetiva anterior ao cristianismo, uma vez que o trabalho e a exploração existiam muito antes do advento do protestantismo. Os protestantes apenas aperfeiçoaram esse mecanismo de dominação econômica.

Analogamente a Nietzsche, para Adorno, já se fazia presente uma tendência de se associar riqueza com bondade nos primórdios da cultura ocidental, sendo que o cristianismo primitivo teria, em um primeiro momento, se rebelado contra isso, só que para, depois, se render a tal tendência, ao hipostasiar a pobreza como forma ideal de vida:

O cristianismo foi o primeiro que negou aquela identificação [entre o bom e o rico], ao afirmar que é mais fácil um camelo passar pelo buraco de uma agulha do que um rico entrar no reino do céu. Porém o prêmio teológico especial concedido à pobreza voluntária indica bem a que ponto a consciência universal está impregnada pelo caráter moral do possuir (MM, 208;162*).

Adorno menciona, então, a famosa passagem de Mateus (19: 24), segundo a qual é mais fácil um camelo entrar pelo buraco de uma agulha do que o rico entrar no reino dos céus – e não há hermenêutica que consiga mudar o fato de que há, nela, uma interdição da concentração de riqueza. No entanto, a seu ver, a “ode à pobreza” do cristianismo já é uma forma implícita de reconhecer o caráter moral da riqueza. Ademais, até mesmo o franciscanismo está contaminado pela falsa “consciência universal”, isto é, pela reificação. Portanto, diante da força invisível e irresistível do poder material, nenhuma religião consegue resistir, nem a doutrina que pregava a ojeriza pelo mundo material (catolicismo clássico) nem o judaísmo rabínico. Embora seja óbvio também que Adorno esteja se referindo, na passagem supracitada, antes ao cristianismo de confissão católica do que o de protestante – esta confissão nunca “recusou” o caráter moral da prosperidade, a não ser com a revolução camponesa liderada por Thomas Münzer no século XVI, o primeiro protestante a rebelar-se efetivamente contra o “capitalismo como religião”. Aliás, o próprio conceito de “*Kapitalismus als Religion*” surge pela primeira vez em um livro de Bloch sobre Münzer, no qual ele salienta que o capitalismo como religião nasceu dos “dejetos” [*Abfall*] do cristianismo protestante:

A mundanidade [*Weltlichkeit*] do Renascimento vivia tão bem na fé burguesa [*Bürgerglauben*] de Calvino, em sua afirmação da oferta universal do diabo, menos até do que na idolatra de Estado [*Staatvergötzung*] de Lutero, apesar de todos os efetivos ganhos da democracia formal-moral; e a consciência religiosa se viu privada da tensão entre o estado de pecado [*Sündenstand*] e os Protoestados [*Urständ*] com um tipo de dialética que, ao fim e ao cabo, não era a do mero abuso, senão a dos totais lixos do cristianismo, certamente elemento de uma nova ‘religião’: a do capitalismo como religião, inaugurada pela verdadeira igreja de Satã [*Satanskirche*]⁵³⁶.

Como pôde se constatar, as palavras de Bloch sobre o protestantismo são deveras duras, embora fossem precisas, já que ele não cria a leviana identificação entre o protestantismo e o capitalismo, como se eles fossem idênticos, visto que, na realidade, “o capitalismo como religião” foi uma consequência diabólica oriunda de certas posições político-teológicas de Calvino e de Lutero. Tese análoga a essa aparece também em um enigmático fragmento benjaminiano de nome idêntico ao conceito utilizado por Bloch: *Kapitalismus als Religion*⁵³⁷ (c. 1921). Assim como Bloch, Benjamin acredita que o capitalismo desenvolveu-se no ocidente de forma parasitária no interior do cristianismo, especialmente o calvinista: “De tal modo que a história do cristianismo tornou-se essencialmente a do seu parasita, o capitalismo” (AH, 37; KR, 102). Benjamin acredita que o capitalismo se apresenta como religião, na medida em que ele surge com o intuito de cumprir a mesma função psicológica reconfortante que em outrora era tarefa religiosa, a saber, “satisfazer as preocupações, os tormentos, os

⁵³⁶ “*Die Weltlichkeit der Renaissance lebte derart in Calvins Bürgerglauben, in seinem Assens zu des Teufels Weltangebot, kaum geringer als in Luthers Staatsvergötzung weiter, trotz alles Gewinns formal-moralischer Demokratie; und das religiöse Gewissen sah sich die Spannung zwischen Sündenstand und Urständ mit einer Dialektik entzogen, die schließlich nicht bloßen Mißbrauch, sondern Vollkommenen Abfall vom Christentum, ja Elemente einer neuen 'Religion': des Kapitalismus als Religion und wahrer Satanskirche inaugurierte*”. BLOCH, Ernst. *Thomas Münzer als Theologe der Revolution*. München: München: Kurt Wolff Verlag, 1923, p. 170.

⁵³⁷ BENJAMIN, Walter. “Kapitalismus als Religion”. In: BENJAMIN, Walter. *Gesammelte Schriften*. Org. Rolf Tiedemann e Hermann Schweppenhäuser. B. 6. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991, pp. 100-2. Doravante como KR.

desassossegos a que antes as chamadas religiões davam resposta” (AH, 35; KR, 100). Isso converge com a própria posição de Adorno, já discutida acima, sobre o falso caráter “moral” da riqueza: no capitalismo, a riqueza tem uma função “psicológica”, no instante em que serve para unificar a consciência do indivíduo separada do mundo exterior. E Benjamin acrescenta que, além de não cumprir o alívio psíquico que promete, o capitalismo provoca um terrível sentimento de culpa (AH, 35; KR, 100). Esse elemento também será salientado por Adorno, na consideração de que, no capitalismo, ninguém consegue realmente ser feliz [*freuen*], sabendo da existência da fome que assola continentes inteiros (GS, B. 10. II, S. 4306).

Destarte, o capitalismo como religião não se refere ao reconhecimento da “estrutura religiosa do capitalismo”, tal como em Weber, senão à consideração do capitalismo como sendo um “fenômeno essencialmente religioso” [*essentiell religiösen Erscheinung*]. Outro elemento de descontinuidade entre a análise de Weber e a de Benjamin é a negação da tese weberiana da ascese intramundana como motor da secularização: “É o fim da transcendência de Deus, mas sem que ele esteja morto” (AH, 36; KR, 101). Tal elemento vai ser seguido de perto por Adorno, especialmente no que tange à tese de que, enquanto a humanidade não conseguir superar o seu estado de imanência mítica – de pré-história, – ela não viverá em um estado secularizado, tampouco redimido. E Benjamin evoca três traços de tal estrutura religiosa do capitalismo reconhecíveis ainda no presente histórico. Todas elas centradas no elemento “cultural” do capitalismo: 1) o capitalismo é uma pura religião do culto [*Kult*]; 2) o culto no capitalismo não dá trégua a ninguém [*die permanente Dauer des Kultus*] 3) o capitalismo é o primeiro caso de culto que não redime, mas que aumenta a culpabilização [*verschuldenden*] (AH, 35; KR, 100). E tal movimento de culpa é paranoico: ele leva a culpabilização não só de todas as criaturas, senão do próprio Deus (AH, 36; KR, 101), isto é, “a expansão do desespero” [*Verzweiflung*] até a um “estado religioso universal” (AH, 36; KR, 101).

Sem dúvida, as reflexões de Bloch e Benjamin sobre o capitalismo como uma religião “diabólica” respingaram em *Minima Moralia*. Não são poucas as passagens em que aparece a comparação explícita entre a vida nas grandes metrópoles capitalistas e o próprio “inferno” [*Hölle*] – (MM, 29, 31, 54, 64, 265; MM (na tradução de Bicca), 21, 23, 41, 50, 205). Em um desses aforismos, cujo título evoca um trecho bíblico, presente na tradução de Lutero de *Provérbios* (1: 10), a saber, “se os maus te atraem” [*wenn dich die bösen Buben locken*], Adorno relaciona a maldade com a incultura, para concluir dizendo que, aos “pobres de espírito”, o “inferno” é o “reino dos céus” [*Himmelreich*] (MM, 30; 23). Em outra passagem, ao pensar sobre o “continuum” de barbárie na civilização, que culminou em Auschwitz, o frankfurtiano chegou a denominar a própria história como “máquina infernal” [*Höllmaschine*] (MM, 266; 205). Essa é, inclusive, a tendência presente na obra literária de Kafka, segundo a qual apresenta “a vida danada” [*das beschädigte Leben*], desde o ponto de vista da redenção frustrada pelo capitalismo tardio: “A história torna-se o inferno em Kafka, porque a salvação possível foi perdida. Esse inferno foi inaugurado pela própria burguesia tardia [*späte*]” (P, 273; Pri, 257). Na sequência, Adorno demonstra o caráter mítico dos campos de concentração, pois, nele, a

diferença entre a vida e a morte foi abolida com a figura do “mulçumano”, que não consegue acabar com a própria vida por já estar morto, algo que provoca a “gargalhada de Satanás”, por “realizar”, diabolicamente, o sonho teológico-utópico de abolição da morte (P, 273; Pri, 257).

Sem contar a própria epígrafe de *Minima Moralia*, “*das Leben lebt nicht*”, “a vida não vive”, inspirada em um poema de Ferdinand Kürnberger, que surge dentro da sua obra satírica mais famosa, a saber, *Cansado da América: Retrato da Cultura America* (1855). Afora o seu manifesto antiamericanismo, o livro serviu de referência também à obra weberiana *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, especialmente na caracterização weberiana da oposição marcante de Kürnberger à “capacidade de ação puritano capitalista” (EP, 174). Segundo Weber, nessa “paródia poética”, Kürnberger retrataria, de forma fidedigna, a quintessência do “espírito do capitalismo”: “Do gado se faz sebo; das pessoas, dinheiro” (EP, 45). Assim, o “ethos peculiar” do capitalismo ocidental estaria repousado em uma “filosofia da avareza”: “O ideal do homem honrado digno de crédito e, sobretudo, a ideia do dever que tem o indivíduo de se interessar pelo aumento de suas posses como um fim em si mesmo” (EP, 45). Além de uma crítica radical à avareza, *Minima Moralia* segue a obra de Kürnberger até mesmo na tensão teológico-política existente no poema satírico que ela utiliza como epígrafe:

De dia, minhas dores persistem,
Elas persistem de noite também;
Ai! Acertaram em mim diretamente no coração!
E elas nunca mais se foram,
Nenhuma corda me manteria suspenso,
Nenhum solo me manteria em ressonância!
– No carregamento do chocho espírito de castração de minha doença de poeta!
– A vida não vive – estava a denegar,
Ventilei próximo à última centelha,
E um milagre deveria acontecer,
Como fizeram Puck e Uriel.
Eu parti como eles – embaixo da luz da macieira
Da pior estrela – no mundo inteiro,
Oh! E as antigas flores mágicas,
não ficam mais sobre o antigo terreno!⁵³⁸

O pessimismo com acentos teológicos do poema de Kürnberger se dirige contra toda forma de puritanismo capitalista, de acordo com o qual o cansaço do trabalho é a maior virtude que um homem pode ter. Poucos anos depois, na *Introdução aos Escritos de Benjamin* (1955), Adorno chegou a

⁵³⁸ KÜRNBARGER, Ferdinand. *Der Amerikamüde: Amerikanisches kulturbild*. Frankfurt am Main: Verlag von Meidinger, Sohn & Cia, 1855, p. 373.

afirmar que “a relação com o Absoluto” [*die Beziehung der Absolute*] é o verdadeiro “contraponto espiritual” [*geistigen Gegenpol*] da “moral tradicional do trabalho” [*traditionellen Moral der Arbeit*] ou, em linguagem weberiana, a relação com o absoluto seria o contraponto à “ética protestante” (ÜB, 35). Evidentemente, depois de Weber, não é nenhuma novidade a tese de que o protestantismo “desencantou” os resquícios mais espiritualizados ou místicos da religião cristã, inclusive a ideia de “criação” [*Schöpfung*]. Porém é marcante ver como, aqui, Adorno advoga a favor da “filosofia da religião”, na medida em que assume que é através dela ou, pelo menos, da relação intelectual [*geistig*] com o absoluto, que o pensamento pode se libertar da asfixiante ética trabalhista, segundo o qual não há redenção sem um esgotamento [*Erschöpfung*] de todas as energias por meio do cumprimento de sua vocação via trabalho.

A leitura de Adorno sobre as dinâmicas de esgotamento inerentes à ética do trabalho ecoa, inusitadamente, na obra de um recente teórico crítico da sociedade, Byung-Chul Han, e a sua atual caracterização da sociedade neoliberal como uma “sociedade do cansaço” [*Müdigkeitsgesellschaft*]⁵³⁹, onde o caráter disciplinar da repressão é inculcado pelo próprio sujeito, não mais por instituições alheias a ele, o que leva o indivíduo a reproduzir uma ética trabalhista do “esgotamento, exaustão e sufocamento” frente à “demasia” (SC, 17), em suma, o que faz com que todos tenham que ser “empresários de si mesmos” (SC, 23)⁵⁴⁰. Em termos arendianos, os habitantes desse mundo distópico, o nosso, bem que poderiam ser chamados de “animais trabalhadores”, só que com um adendo: “O animal *laborans* pós-moderno é provido do ego ao ponto de quase dilacerar-se” (SC, 43). É um ser que se tornou, assim, “hiperativo e hiperneurótico” (SC, 44)

Assim como em *Minima Moralia*, o espectro de Nietzsche ronda a *Sociedade do Cansaço*. É do aforismo 285 de *Humano Demasiadamente Humano* que Byung-Chul Han retirou a inspiração para o título. Nele, Nietzsche assevera: “Por falta de repouso, nossa civilização caminha para uma nova barbárie” (apud SC, 37). Apesar de citar apenas uma vez Adorno ao longo da obra (117-8), o mesmo vale para Benjamin (SC, 33), o filósofo germano-coreano chega a conclusões muito próximas dos diagnósticos de *Minima Moralia*, entre outros, vale destacar: a existência de um “excesso de positividade” na sociedade contemporânea, referente à ideia de que tudo se pode fazer, e que não há limites físicos e psicológicos para o cumprimento de tarefas (SC, 8); o “desaparecimento da alteridade e da estranheza” (SC, 10): todos estão e devem estar cada vez mais parecidos uns com os outros, para o bem mor da própria “individualização egológica” (SC, 77); a falta de “negatividade” que leva a quadros patológicos como a depressão, uma vez que o que predomina é uma psicologia utilitarista vulgar, que enxerga o contraditório, o negativo e o divergente como empecilhos ao prazer e à

⁵³⁹ HAN, Byung-Chul. *Sociedade do Cansaço*. Trad. Enio Giachini. 2º ed. Ampliada. Petrópolis: Vozes, 2017. Citado como “SC” doravante.

⁵⁴⁰ De uma forma lapidar: “A sociedade disciplinar de Foucault, feita de hospitais, asilos, prédios, quartéis e fábricas, não é mais a sociedade de hoje. Em seu lugar, há muito tempo, entrou uma outra sociedade, a saber, uma sociedade de academias, de *fitness*, prédios de escritórios, bancos, aeroportos, shopping centers e laboratórios de genética disciplinar, mas uma sociedade de desempenho. Também seus habitantes não se chamam mais ‘sujeitos da obediência’, mas sujeitos de desempenho e produção. São empresários de si mesmos” (SC, 23).

autorrealização (SC, 14): “O homem depressivo é aquele *animal laborans* que explora a si mesmo e, quiçá deliberadamente, sem qualquer coação estranha” (SC, 28); a institucionalização da promiscuidade e do prazer faz com que o sexo se torne indiferente (SC, 13); a mudança de orientação da dominação, pois ela não vem mais de fora: “No lugar da proibição, mandamento ou lei, entram projeto, iniciativa e motivação. A sociedade disciplinar ainda está dominada pelo *não*. Sua negatividade gera loucos e delinquentes. A sociedade do desempenho, ao contrário, produz depressivos e fracassados” (SC, 25); o tédio profundo e, com ele, a perda da noção de “vida boa” (em linguagem haniana: “bem viver”) pela “preocupação por sobreviver” (SC, 33); a ligação entre a “transitoriedade da vida” e a “perda moderna da fé”, que faz com o *Homo sacer*, a vida nua, seja “uma vida absolutamente passível de ser morta” (SC, 45).

Apesar de negar a interpretação messiânico-cristológica de Deleuze e de Agamben da obra *Bartleby* de Melvilles, história que retrata, alegoricamente, o “*Wall Street*” como paradigma da sociedade do esgotamento (SC, 66-8), Byung-Chul Han encerra o seu livro com um mote teológico. Ao analisar o *Ensaio sobre o Cansaço* de Handke, Han resgata dois sentidos para o conceito de “cansaço” [*Müdigkeit*]. De um lado, a *Müdigkeit* típica da sociedade do cansaço, referente a um “cansaço calado, cego, dividido” (SC, 72); por outro lado, um cansaço alternativo, posto que “falaz, vidente, reconciliador” (SC, 72). Este segundo cansaço, que Handke chama de “fundamental”, é oposto do cansaço por esgotamento e se baseia numa imagem oferecida pela religião pentecostal, a saber, de como “a sociedade pentecostal recebe o espírito, através do banco” (SC, 73). Handke projetaria, assim, uma “religião imanente do cansaço” (SC, 77), na qual o que mais importa é o “não-fazer” do que a vida ativa. E Han termina o livro com uma sentença dialética: “Se a ‘sociedade pentecostal’ fosse sinônimo de sociedade futura, a sociedade por vir poderia chamar-se então *sociedade do cansaço*” (SC, 78, grifo de Han). Desse modo, Han especula que uma sociedade utopicamente melhor seria aquela que assumirá o cansaço como repouso espiritual, portanto, radicalmente distinto do cansaço esgotador assumido por nossa época.

Nos anexos da *Sociedade do Cansaço*, a figura de Adorno aparece finalmente, embora o seu espírito crítico estivesse ali desde o começo do livro. Nesse ínterim, Byung-Chul Han salienta que, com o advento da sociedade do cansaço, viver se transformou em sobreviver ou, no jargão filosófico, a reflexão sobre a vida boa se transformou em um contentamento com a vida nua, isto é, a vida compreendida em seu sentido meramente biológico. Isso porque, para Han, sem a negatividade, a vida enrijece em morte: “A negatividade é a força vital da vida” (SC, 118). Na sequência, Han cita e comenta um trecho do decisivo aforismo 48 de *Minima Moralia* – e é exatamente a partir deste ponto em que a digressão sobre Han se torna oportuna para entender a caracterização adorniana *sui generis* do “capitalismo enquanto religião”, que o afasta dos verdadeiros “pais” da tese, Bloch e Benjamin, ao menos na apresentação do problema. Primeiro, citar-se-á o trecho escolhido por Han na íntegra. Para, na sequência, trazer o comentário de Han. Após isso, discutir-se-á o aforismo inteiro, tendo em vista a sua importância para a compreensão da temática desta seção. O trecho é este:

A exuberância do sadio [*Gesund*] já é sempre, como tal, ao mesmo tempo a doença [*Krankheit*]. Seu antídoto é a doença enquanto consciente de si mesma, a limitação da própria vida. Essa doença salvadora [*heilsame Krankheit*] é o belo. Ele detém a vida e, com isso, seu declínio. Se, entretanto, negamos a doença em nome da vida, então a vida hipostasiada [*hypostasierte Leben*], por causa de sua cega separação de seu outro aspecto [*Moment*], transforma-se precisamente neste último, em algo destrutivo e mau, insolente e presunçoso. Quem odeia o que é destrutivo odeia necessariamente a vida: só o que está morto dá uma imagem de vida não desfigurada [*entstellten Lebendigen*]. (MM* (trad.), 67; MM, 85-7).

Na passagem supracitada, Adorno parece criticar abertamente a ideia de “grande saúde” de Nietzsche, ao menos a hipóstase da vida biológica como antídoto contra a domesticação dos instintos pela cultura, embora Adorno não deixasse de enaltecer, na sequência, o caráter dionisíaco do belo – na ideia de que o belo seria uma “doença salvadora”. Todavia, o importante nesse trecho, segundo a interpretação de Byung-Chul Han, é a ideia de que a absolutização do “sadio” leva à destruição do belo (SC, 118), uma vez que o indivíduo, ao não incorporar reflexivamente o outro “aspecto” [*Moment*] da vida, qual seja a morte, acaba por mimetizar justamente o que é está morto, convertendo-se num moribundo ou, em linguagem haniana, “num zumbi” (SC, 118): “Nós nos transformamos em zumbis saudáveis e fitness, zumbis do desempenho e do botox. Assim hoje, estamos por demais mortos para viver, e por demais vivos para morrer” (SC, 119). Após isso, Han se enreda para uma crítica radical ao trabalho, a partir de uma ideia presente em Aristóteles, segundo o qual “o homem não nasceu para o trabalho” e “quem trabalha não é livre” (SC, 119).

Não é à toa que Byung-Chul Han tenha recorrido a Adorno para caracterizar a sua devastadora crítica à sociedade do cansaço, ou melhor, à sociedade que hipostasia o trabalho. Desde a *República* de Platão e a *Política* de Aristóteles, passando pelos utopistas renascentistas, chegando à literatura distópica de Aldous Huxley e George Orwell, os filósofos e os artistas-filósofos não “cansam” de conceber modelos utópicos de sociedade-sem-trabalho como uma meta distante, chegando, muitas vezes, a retratar aqueles que defendem tal utopia como demasiadamente quiméricos, e não são poucas vezes que o próprio relato de tal estado de coisas se dá em tom abertamente quixotesco, como é o caso da *Utopia* de Thomas More. No fundo, ninguém realmente acreditou nessa possibilidade utópica. E não se deve esquecer que o próprio Marx, em sua fase “madura”, abandonou a utopia da juventude de uma sociedade-sem-trabalho, de uma sociedade sem a divisão de trabalho [*Arbeitsteilung*], que ficou eternizada por meio desta famosa sentença da *Ideologia Alemã*: “Numa sociedade comunista não há nenhum pintor, mas, no máximo, homens que, entre outros, fazem também pintura”⁵⁴¹.

Mesmo Adorno, nos últimos anos de sua vida, parece ter se rendido ao postulado da divisão de trabalho ou, pelo menos, foi assim que ele justificou a sua letargia perante os protestos estudantis que eclodiam na Alemanha ocidental em 1968, alegando que seu papel era de fazer teoria filosófica, e não dar conselhos práticos aos ativistas: “Poder-se-ia dizer muito contra a divisão de trabalho, mas já Marx, que na sua juventude a vilipendiou com grande veemência, mais tarde [*später*] reconheceu que,

⁵⁴¹ MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A Ideologia Alemã*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2015, p. 381.

sem ela, não iria funcionar [*ginge*] [a estratégia política, j. s. s.]” (GS, B. 20. II, S. 9328). Por certo, foi uma resposta pragmática para uma questão de natureza prática. Em um texto da década de 50, *Crítica Cultural e Sociedade* (1951), o frankfurtiano não deixou de denunciar a “irracionalidade” [*Irrationalität*] inerente à separação entre o “trabalho manual [*körperlicher*]” e o “trabalho intelectual” [*geistiger*], chamando essa separação de “petrificada” [*versteinerte*] (P, 17; Pri, 14) e de “pecado original” [*Erbsünde*] (P, 20; Pri, 16).

Além disso, não deve esquecer-se também a descrição que Adorno faz, na *Teoria Estética*, da experiência que os “artistas de um gênero” [*Künstler einer Gattung*] têm de fazer como integrantes de uma “comunidade de trabalhadores clandestinos” [*unterirdisch gemeinsam Arbeitende*]: se as obras de arte contém uma tensão dialética entre si, “uma obra de arte é a inimiga mortal da outra” (ÄT, 59; TE, 62), é porque a história da arte “acontece” sob o signo da figura da “negação determinada” [*bestimmter Negation*] – isto é, uma obra de arte carrega o conteúdo de verdade de outra obra à medida que ela o critica internamente e assim sucessivamente. Mas, segundo Adorno, esse contínuo de negações determinadas não é infinito, pois ele visa à “fraca” e “inexata” ideia de “Reconciliação” [*Versöhnung*] (ÄT, 60; TE, 62), ou seja, a história da arte caminha em direção à resolução dos seus impasses formais até a realização concreta de seus conteúdos utópicos e críticos. Essa experiência “comunitária” que os artistas experienciam enquanto trabalhadores clandestinos faz com que haja uma “unidade dialética” entre as obras que são, declaradamente, inimigas.

Portanto, as ponderações sobre a “divisão de trabalho” e a “sociedade-sem-trabalho” aparecerem tanto em seus escritos sobre sociedade e cultura (*Prismas*) como em sua estética filosófica. Pois a tarefa filosófica do pensamento negativo é a de manter a utopia do fim do trabalho como ideia reguladora – sem descartar, obviamente, outras utopias –, mesmo quando as forças produtivas se prostrarem em sentido oposto. Uma filosofia que exerga tudo do ponto de vista da redenção é a que diz o tempo inteiro que é necessário ver todas as coisas do ponto de vista do quão potencialmente melhor elas poderiam ter sido. Inclusive, essa é uma lição que se encontra em obras mais pessimistas de Adorno, o que levou Martin Jay a salientar a existência de esperanças secretas em obras “desesperantes”: “A despeito do pessimismo aparentemente compacto de trabalhos como *Dialética do Esclarecimento* e *Minima Moralia*, Adorno jamais abandonou por completo a esperança de que a mudança radical ainda fosse possível”⁵⁴². Além do mais, essa metodologia “redentora” é mencionada em outro texto do mesmo período de *Minima Moralia*. Ao comentar a falsa dicotomia “utopia ou barbárie”, isto é, entre “um Estado totalitário” e o “individualismo”, colocada pelo livro *Brave New World*, de Huxley, o frankfurtiano condena as falsas “sabedorias” populares que querem fazer crer que a defesa da riqueza desenfreada de alguns é uma defesa de “interesses humanos” ou, então, que as pessoas não estariam “maduras” para o socialismo, conforme resume de forma lapidar: “[Pois] se [as pessoas] não precisassem mais trabalhar tanto, não saberiam o que fazer com o tempo livre” (P, 121;

⁵⁴² JAY, Martin. *As Ideias de Adorno*. Cultrix: São Paulo, 1988, p. 42.

Pri, 114). Tais sabedorias ensossas só levam à paralisia das energias utópicas. Daí, pois, a importância do elemento que o autor chama, no mesmo ensaio, de “utopia negativa” [*negativen Utopie*], referente ao ato de “projetar as limitações impostas pelas relações de produção” como “característica das forças produtivas técnicas e humanas” (P, 118; Pri, 111). Nesse ínterim, em 1951, Adorno salientou também que o grande erro de Huxley foi o de não incluir em sua reflexão distópica o “momento da práxis que poderia romper com essa infame continuidade [da barbárie, j. s. s]” (P, 122; Pri, 115). Por essa razão, Adorno prefere o retrato distópico da realidade oferecido por Kafka, artista que, a seu ver, “representaria uma fotografia de nossa vida terrena da perspectiva de uma vida redimida” (C, 127) – nessa última passagem, retirada de uma carta a Benjamin de 1934, nota-se o uso da noção de “redenção” de forma análoga ao desfecho de *Minima Moralia*, ou seja, a redenção como uma descrição da realidade que retira das suas fendas os resquícios de um estado virtualmente melhor.

É lógico que, com o recente advento das políticas neoliberais, realizou-se a utopia de uma sociedade-sem-trabalho, – onde aparelhos e máquinas sofisticadas fazem todo o trabalho necessário para o bem estar do homem e a manutenção dos seus meios de subsistência – só que de forma “distópica”, deformada, a saber, como uma sociedade-literalmente-sem-trabalho, na qual vigora uma obsolescência programada, onde se acumulam filas enormes de desempregados, cujas forças se esvaecem por terem se tornado moeda de troca universal, já que estão sujeitas às mesmas leis míticas da oferta e da demanda. Adorno já denunciava tal situação limite no apêndice de 1964 da *Minima Moralia*. Nele, o frankfurtiano manifestava seu “apoio crítico” aos trabalhadores pela “injustiça histórica” que paralisa as forças necessárias para irromper com o processo de “desobjetivação” [*Subjektlosen*] – o empobrecimento da experiência da consciência: “Enfileirados e desemparados, adaptados à técnica e ao desemprego, os sujeitos que perdem sua subjetividade [*Subjektlosen*] [...] são tão difíceis de distinguir dos ‘jaquetas de couro’ [*Windjacken*] do fascismo. [...] Ambos os tipos são máscaras teatrais da sociedade de classes [*Klassengesellschaft*] projetadas no céu noturno do futuro” (MM, 298). Obviamente, não se trata de nenhuma profecia, no máximo, uma hipérbole: quando escreveu em termos de “céu noturno do futuro” [*Nachthimmel der Zukunft*], o frankfurtiano já antevia a possibilidade de a reificação da consciência chegar a um nível tão absurdamente grande que não haveria mais nenhuma diferença moral entre um trabalhador e um canalha fascista. O preço do crescimento econômico é o regresso moral. A seu ver, há uma linha deveras tênue que separa a burrice, a truculência e a insensibilidade da maldade pura e simples. Por isso: “A inteligência é uma categoria moral” (MM, 223; 173).

Nunca se deve esquecer que o cerne do pensamento fascista é o combate à ideia de “vida boa” enquanto suavização das relações espirituais e materiais. As placas nas entradas dos campos de concentração não diziam outra coisa a não ser isto: “Arbeit macht frei”, ou seja, “o trabalho (duro) liberta”. E é de ninguém menos do que de Mussolini a afirmação a seguir: “O fascismo é o horror à

vida confortável”⁵⁴³. Por essa razão, Adorno, em *Minima Moralia*, não deixa de chamar a atenção à junção moderna da “vida” com a “esfera privada” e a “de consumo”, que faz com que se perca o caráter substancial (ético) daquilo que a filosofia já entendeu como “vida”: “O olhar lançado à vida transformou-se em ideologia, que tenta nos iludir escondendo o fato de que não há mais vida” (MM, 8). Ou ainda: “a vida se transformou na ideologia de sua própria ausência” (MM, 214;166). Com essas sentenças, Adorno mostrara a convergência entre o discurso sobre a vida plena e a própria brutalização dos meios de subsistência por meio de uma “asfixiante ética do trabalho” (na expressão de Max Weber). À medida que o homem moderno abriu mão de uma vida qualitativamente plena, contentando-se apenas com o quantitativo, representado paradigmaticamente pelas relações de troca, ele reproduziu uma ideia de vida enquanto sobrevivência. Quando muito, fetichiza-se o luxo como se ele fosse o qualitativo *per se*: “Sob o capitalismo, a utopia do qualitativo [...] se refugia no caráter fetichista” (MM, 133; 104*). Mas a sobrevivida jamais poderá ser tomada como vida, e quem a defende já está comprometido ideologicamente com a manutenção dessa sobrevivida. E por mais discutíveis que sejam as diversas associações entre a metafísica e as relações sociais, que aparecem ao longo de *Minima Moralia* (e. g. §148; §), não há de se tentar redimir totalmente os filósofos por qualquer estado bárbaro de coisas: eles têm sua parcela de culpa. Na *Dialética do Esclarecimento*, Horkheimer e Adorno já tinham demonstrado que os “filósofos da burguesia” (e. g. Spinoza, Sade, Kant e Nietzsche) foram os grandes entusiastas da expulsão da compaixão [*Mitleid*] como elemento ético central, além de serem os que mais enalteciam a vida dura [*hart*], algo que serviu de alimento aos anseios políticos mais mesquinhos e desumanos: “O fato de que a filosofia divulgou imprudentemente o prazer proporcionado pela dureza [*Härte*], colocou o à disposição daqueles que menos lhe perdoam a confissão (isto é, os fascistas, j. s. s)” (DA, 111; DE, 87). Assim, aquele elemento fascista supracitado, o de “horror à vida confortável” [*Horror vor dem bequemen Leben*], que Mussolini havia salientado na sua doutrina fascista, casou bem com a ojeriza dos filósofos em relação à compaixão, mesmo entre Schopenhauer, o pai de uma metafísica da compaixão: “Os fascistas que dominaram o mundo traduziram o horror [*Perhorreszierung*] pela compaixão no horror pela indulgência política e no recurso à lei marcial, no que se uniram a Schopenhauer, o metafísico da compaixão” (DA, 111; DE, 87). Isso criou um familiar estado de coisas no qual: “A bondade e beneficência tornam-se pecado [*Sünde*], a dominação e a opressão em virtude [*Tugend*]” (DA, 111; DE, 87). Ou seja, é do casamento pagão entre a apatia e a ode à vida dura que nasceu o capitalismo como religião⁵⁴⁴.

⁵⁴³ “*Der Fascismus ist der Horror vor dem bequemen Leben*”. O trecho em alemão aparece em *Der Geist der Faschismus* e é citado por SLOTERDJIK, Peter. *Im Weltinnenraum des Kapitals: für eine philosophische Theorie der Globalisierung*. 3º ed. Suhrkamp: Suhrkamp Verlag, 2005, cap. 37.

⁵⁴⁴ Há quem acredite, no entanto, que o capitalismo é compatível não só com a democracia social, senão com a teologia cristã. O teólogo estadunidense Michael Novak é um deles. Para Novak, o capitalismo é a realização parcial do reino de Deus. Além de criticar duramente a teologia da libertação, alegando que “socialismo” e “cristianismo” são incongruentes, tentou conciliar a economia de mercado com o catolicismo. Criou, para isso, o conceito de “capitalismo democrático”, a forma de sociedade na qual funcionam três sistemas: a do governo democrático, a da economia de mercado e a do pluralismo ético-cultural. Contudo, ao defender a superioridade “moral” do capitalismo democrático sobre os demais sistemas políticos, Novak abre mão da utopia e se entrega, sem medo, ao mito da aparência do progresso, segundo o qual o capitalismo

Voltando ao aforismo adorniano evocado por Byung-Chul Han (SC, 117-8), deve dizer-se que Han não poderia ter sido mais pertinente aos seus propósitos, de uma sociedade utópica do descanso, ao escolhê-lo, uma vez que Adorno encerra o aforismo 48 de *Minima Moralia* justamente em termos utópicos:

Anatole France, à sua maneira esclarecida, tinha plena consciência dessa contradição [entre uma vida saudável e morta e uma vida deformada e viva, j. s. s.]: ‘Não, diz justamente o amável Sr. Bergeret, quero crer ainda que a vida orgânica é um mal particular deste planetazinho. Seria desolador pensar que se come e se é comido no infinito dos céus’. A repugnância niilista em suas palavras não é apenas a condição psicológica, mas a condição real da humanidade enquanto utopia [*Humanität als Utopie*] (MM (trad.) 67; MM, 86).

O jogo dialético que Adorno opera nessa passagem é visível. Por quê? Ora, antes de defender o niilismo de Anatole France, Adorno havia se expressado em termos da “sacralidade da vida” [*Heiligkeit des Lebendigen*], que se manifestaria em “tudo o que é feio” [*Häßlichsten*] e “deformado” [*Entstellteste*] (MM, 66; 85) – não é possível ir muito longe aqui, pois o frankfurtiano não explica muito bem a razão pela qual o “feio” e “deformado” ser a representação da sacralidade da vida. No máximo, poder-se-ia dizer vagamente que Adorno faz uma nítida crítica ao belo como modelo estético estabelecido, preferindo enaltecer o momento da feiura. A não ser que se recorra ao desfecho messiânico da obra, quando o autor afirma categoricamente que, diante da futura “luz messiânica” [*Messianische Lichte*], o mundo será visto como “indigente e deformado” [*bedürftig und entstellt*]. Mas isso só ocorrerá com a redenção messiânica, e não agora. Contudo, no começo da obra, Adorno já havia formulado o conceito de “vida profanada”, que pode lançar luz sobre o que ele queria dizer com “sacralidade da vida”: “A vida profanada” [*geschändete Leben*] é ainda por cima arrastada sobre o carro triunfal dos estatísticos unidos, e o próprio passado não está mais a salvo do presente, que o condena mais uma vez ao esquecimento [*Vergangene*] no instante em que o recorda” (MM, 52; 25).

Em todo o caso, à primeira vista, a passagem supracitada (MM (trad.) 67; 86) é contraditória, já que a defesa da sacralidade da vida parece ser incompatível com o postulado de um niilismo que faria jus à condição psicológica e real da humanidade enquanto utopia. Aliás, o conceito de uma “humanidade como utopia” [*Humanität als Utopie*] já havia sido desenvolvido, segundo Adorno, com as teses filosófico-históricas de Benjamin. Em *Progresso* (1964), Adorno é enfático ao afirmar que não se poderá haver nenhum progresso [*Fortschritt*] enquanto não houver a superação da pré-história, isto é, da mera condição biológica: “É impossível aceitar qualquer progresso como se a humanidade [*Menschheit*] já existisse como tal e, portanto, pudesse progredir” (PG, 96; S, 40). Por isso, Adorno concorda com Benjamin, quando este mostra o inevitável entrelaçamento entre a noção de “felicidade das gerações vindouras” [*Glücks ungeborener Generationen*] e a de “redenção” [*Erlösung*]: “[felicidade] sem a qual não é possível de falar de progresso” (PG, 96; S, 40).

No caso de *Minima Moralia*, além da redenção, a ideia de “humanidade como utopia” está ligada ao niilismo ambíguo inerente às palavras de Anatole France. “Ambíguo”, pois France nega e afirma a transcendência ao mesmo tempo. Nega a transcendência ao dizer que a “vida orgânica” é um mal desse “planetinha”, recusando, assim, o caráter sagrado da criação. Contudo, France afirma a transcendência ao escrever que, “no infinito dos céus”, ninguém se alimenta nem é alimentado, ninguém violenta a natureza, ninguém destrói a criação. Ou seja, uma nova humanidade precisa se desfazer do cinismo de cultuar a vida, no plano discursivo e imaginário, só que, ao mesmo tempo, não cansar de violentar a natureza e o meio ambiente. Obviamente, Adorno também se opõe ao “culto da vida” [*Der Kultus des Leben*], a apologia abstrata da vida pela vida, pelo fato de tal idolatria da vida ser uma espécie de fachada para um elemento opressivo, que tenta dar sentido ao existente, até mesmo quando não há mais sentido para continuar vivo, tal como nos campos infernais de concentração: “O que deve ser belo só porque vive já é por isso mesmo feio” (MM, 85; 66).

Voltando novamente à análise filosófica de Byung-Chul Han, é pertinente salientar a distinção que Han faz entre, de um lado, o cansaço por excesso de positividade e, por outro lado, o cansaço fruto da potência negativa. Enquanto o cansaço por esgotamento nos impossibilita de fazer qualquer coisa, o cansaço “inspirador” é aquele do “não-para-isso”. Para retratar melhor esse segundo cansaço, Han menciona o Shabat como paradigma do cansaço reconciliador: “Também o Sabah, que originalmente significa parar, é um dia do ‘não-para’, um dia que está livre de todo ‘para-isso’” (SC, 76). Han recorda que, no Gênesis (2, 2-3), Deus denominou o sétimo dia, o do descanso, como dia sagrado, como um tempo intermediário: “O tempo intermediário é um tempo sem trabalho, um tempo lúdico, que se distingue também do tempo heideggeriano, que no essencial é um tempo de cura e de trabalho” (SC, 77). Tal tempo é intermediário porque é uma preparação para um futuro utopicamente melhor, de uma sociedade do descanso, da era messiânica. E nunca é demais salientar a centralidade do Shabat para o próprio judaísmo. O descanso ritualístico do Shabat se relaciona diretamente com o descanso divino. “Shabat” significa “cessar”, “parar”, “descansar”. Mais do que isso: o Shabat se liga abertamente a uma noção peculiar de crítica à dominação da natureza. Areyh Kaplan é enfático em relação a esse ponto: “O descanso, no sentido do Shabat, não está interferindo na natureza, nem exibindo poder sobre ela. É um Estado de paz entre o homem e a natureza”⁵⁴⁵. Destarte, o Shabat então seria, em linguagem adorniana, “um estado de diferenciação sem dominação” (PG, 77; S, 184). Nesse sentido, o Shabat é também uma lembrança do dia da criação [*Schöpfungstages*], um descanso merecido pela dádiva da criação. Além de ser o único ritual a constar no decálogo, ele ocupa um lugar importante nas recomendações divinas, ocupando quatro versículos do Êxodo (20: 8-11): “Lembra-te do dia do sábado para santificá-lo. Trabalharás durante seis dias, e farás toda a tua obra. O sétimo dia, porém, é o sábado de Iahweh teu Deus [...]”. Os dias de trabalho não são sagrados, exceto o dia do repouso. Além de tudo isso, o Shabat está diretamente ligado ao tempo messiânico e à sua

⁵⁴⁵ KAPLAN, Areyh. *Shabat, dia de eternidade*, São Paulo: Maayanot, 1994, p. 26.

transformação radical: “No Talmude, a Era Messiânica é chamada de Yom Shekuló Shabat – o dia em que tudo será Shabat. [...] O Shabat é um ensaio para a revolução”⁵⁴⁶.

Todas essas reflexões sobre o Shabat se conectam diretamente com o aforismo adorniano resgatado por Byung-Chul Han. De que forma? No mesmo aforismo de *Minima Moralia*, o de número 48, Adorno se expressa justamente em termos de “olhar sabático” [*sabbatischer*]:

Nenhum olhar atinge o belo se a ele não estiver associado a uma indiferença [*Gleichgültigkeit*], quase um desprezo por tudo o que não é objeto contemplado. E é apenas por meio da ofuscação, do fechamento injusto do olhar à pretensão erguida por todo existente, que se faz justiça a um existente. Na medida em que é aceito em sua unilateralidade, como aquilo que ele é, sua unilateralidade é compreendida como sua essência e se vê reconciliada. O olhar que se perde nesta única beleza é um olhar sabático. Ele salva no objeto um pouco do repouso [*Ruhe*] do dia de sua criação [*Schöpfungstages*]. [...] Decerto, nenhum pensamento está dispensado desse entrelaçamento, nenhum tem o direito de persistir em sua limitação (MM 84, (trad.) 66) (Grifo próprio).

“Nenhum pensamento está dispensado desse entrelaçamento”, afirma Adorno. Mas de qual entrelaçamento? Simples: do Shabat como dia da criação [*Schöpfungstages*] e, ao mesmo tempo, como o dia de repouso [*Ruhe*], o único dia realmente sagrado. Assim, na passagem acima, Adorno contrapõe dois olhares sobre a natureza. De um lado, um olhar que se poderia chamar de “reificado” ou, em linguagem haniana, um olhar “positivo”, que idolatra tudo o que existe sem diferenciar o que é vivo e o que é inanimado, tomando tudo o que “é” como belo *per se*, pois tal olhar não tem tempo a perder. Por outro lado, um olhar “sabático”, que se perde na “unicidade” [*Einseitigkeit*] do objeto, mas que, ao fazer isso, recupera a sua singularidade radical, a essência perdida da própria coisa em meio da aparência, da fungibilidade universal. Ainda que esse olhar sabático seja aparentemente injusto, pois ele se fecha aos demais objetos, como se eles não existissem, ele é o único capaz de fazer jus à sacralidade da criação, ao redimir a natureza, porque ele rememora, por um instante, o estado de repouso divino, isto é, aquele momento adâmico que antecede a queda, quando as coisas não haviam ainda passado pelo crivo da dominação humana, quando o “anjo do progresso” não havia batido suas poderosas asas. Desse modo, no olhar sabático, o tempo humano e o tempo divino da criação se ligam enquanto prefiguração da era messiânica, ou seja, como o *fim* do progresso.

⁵⁴⁶ KAPLAN, Aryeh. *Shabat, dia de eternidade*. São Paulo: Maayanot, 1994, p. 31.

Quadro 10 – Relação de Disciplinas Ministradas Pós-Exílio (Parte I: 1949-1952)

Período	Disciplinas Ministradas
Semestre de Inverno 1949/50 (Em Substituição a Horkheimer)	15 – Disciplina de Filosofia: Teoria da Sociedade. 16 – Exercícios para Aula: “A Política” de Aristóteles”. 17 – Seminário: Dialética Transcendental em Kant.
Semestre de Verão 1950	18 – Seminário Principal [<i>Hauptseminar</i>]. Dialética: Prefácio e Introdução da “Fenomenologia do Espírito” (com Max Horkheimer). 19 – Exercícios na Sequência das Aulas: Problemas da Nova Música (Inscrição indispensável) 20 – 5º Curso Internacional de Férias da Nova Música: Disciplina Técnica [<i>Fachkurs</i>]: Crítica Musical
Semestre de Inverno 1950/51	21 – Disciplina de Filosofia: Estética. 22 – Exercícios na Sequência das Aulas: O Problema do Critério na Música. 23 – Seminário Principal: Conceito de Progresso (com Horkheimer). 24 – Disciplina de Sociologia: Debate [<i>Besprechung</i>] dos Trabalhos de Pesquisa Empírica (com Max Horkheimer).
Semestre de Verão 1951	25 – Disciplina: Problemas da Teoria do Conhecimento Contemporânea [<i>zeitgenössischen</i>]. 26 – Seminário de Filosofia: Leituras de Hegel (com Horkheimer) 27 – 6º Curso Internacional de Férias da Nova Música. Disciplina Técnica: Comitê [<i>Arbeitsgemeinschaft</i>] para Composição Livre.
Semestre de Inverno 1951/52	28 – Disciplina: O Conceito de Filosofia. 29 – Exercícios na Sequência das Aulas. Texto: “Introduction à la Metaphysique” de Bergson. 30 – Seminário Principal: “Crítica da Faculdade de Juízo” de Kant (com Max Horkheimer).
Semestre de Verão 1952	31 – Seminário Principal: Partes Seleccionadas da “Filosofia do Direito” de Hegel (com Horkheimer). 32 – Exercícios Estéticos: Problemas da Nova Música.
Semestre de Inverno 1952/53 e Semestre de Verão 1953	Interrupção da atividade de ensino por causa de período de pesquisa nos Estados Unidos.

Quadro 11 – Relação de Disciplinas Ministradas Pós-Exílio (Parte II: 1953-1956)

Período	Disciplinas Ministradas
Semestre de Inverno 1953/54	33 – O Problema do Idealismo. 34 – Seminário Principal: Dialética (com Max Horkheimer). 35 – Exercícios para Iniciantes: (Texto de Bergson “Introdução à Metafísica”).
Semestre de Verão 1954	36 – O Problema do Idealismo II: Introdução à “Crítica da Razão Pura” de Kant. 37 – Seminário Principal: Os Escritos Teórico – Científicos de Max Weber (com Max Horkheimer). 38 – Debate sobre Grandes Trabalhos (com Horkheimer). 39 – 9º Curso Internacional de Férias da Nova Música: Disciplina de Nova Música e Interpretatação, com demonstração musical (com Rudolf Kolisch e Eduard Steuermann).
Semestre de Inverno 1954/55	40 – Disciplina: Introdução à “Crítica da Razão Prática” de Kant. 41 – Seminário Principal: “A Genealogia da Moral” de Nietzsche (com Horkheimer). 42 – Debate de Grandes Trabalhos (com Max Horkheimer). 43 – Exercícios sobre Métodos de Pesquisa das Ciências Sociais (Introdução às Escolas de Formação), com Lothar Herberger. 44 – Prática de Ciência Social (Problemas de Análise [<i>Auswertungsprobleme</i>]) para Avançados, com Hans Sittenfeld.
Semestre de Verão 1955	45 – Disciplina de Filosofia: A Lógica Transcendental de Kant. 46 – Seminário Principal: Hegel: “Enciclopédia das Ciências Filosóficas”, com Horkheimer. 47 – Exercícios da Sociologia de Grupos, com Wilhelm Bierfelder. 48 – Exercício sobre Métodos de Pesquisa de Opinião [<i>Umfrage</i>], com Ludwig von Friedeburg. 49 – Privativissimum sobre Questões Crítico-Epistemológicas da Pesquisa Social Empírica, apenas para estudantes avançados, com Horkheimer e Bruno Bettelheim. 50 – 10º Curso Internacional de Férias da Nova Música: Disciplina: O Jovem Schönberg, com demonstrações [<i>Beispielen</i>].
Semestre de Inverno 1955/56	51 – Disciplina de Filosofia: Problemas da Estética 52 – Seminário Principal de Filosofia: A Doutrina Platônica das Ideias 53 – Seminário Principal de Sociologia: Textos Americanos sobre Teoria da Sociedade, no Instituto de Pesquisa Social. 54 – Exercício sobre Novas Análises Sociológico-Industriais, no Instituto de Pesquisa Social. 55 – Exercícios sobre a Teoria da Estrutura [<i>Gebilde</i>] Social, no Instituto de Pesquisa Social.
Semestre de Verão 1956	56 – Disciplina: Apresentação e Crítica da Fenomenologia Pura 57 – Seminário Principal: “A Doutrina da Ciência” de Fichte 58 – Problemas da Nova Sociologia Industrial. 59 – Exercícios sobre Problemas da Estrutura Societária 60 – Seminário Principal de Sociologia: Durkheim (Texto: “Les Règles de la Méthode Sociologique”). 61 – 11º Curso Internacional de Férias da Nova Música: Disciplina: “Contraponto” de Schönberg, com demonstrações.

6. A PERSISTÊNCIA DA TEOLOGIA POLÍTICA (194-)

Em que se trata das origens institucionais e históricas da teologia política, dos dois principais modelos de teologia política, das origens do antissemitismo, do antissemitismo cristão, da crítica de Adorno ao espiritualismo antissemita verificável no idealismo alemão, da turva relação entre a dialética negativa e a ontologia fundamental, da presença do mito no interior do discurso ontológico de Heidegger, da exposição das principais linhas de força da filosofia do ser heideggeriana, do desvelamento do seu envolvimento teórico e prático com o nazismo, da explicitação do antissemitismo espiritual dentro e fora de seu pensamento e das profundas críticas de Adorno a tudo isso.

6. 1. AS ORIGENS DA TEOLOGIA POLÍTICA DE ADORNO

“[...]Seine Philosophie kreist, wie übrigens wohl eine jede, um den ontologischen Gottesbeweis”.

“A filosofia de Kant gira, aliás, como certamente toda filosofia, em torno da prova ontológica da existência de Deus”.

Theodor Adorno (DN, 319; PG, 147).

“Nós procuramos por toda a parte o Absoluto, mas sempre encontramos apenas coisas”⁵⁴⁷.

Novalis. *Pólen*.

Com base em uma análise filológica dos termos gregos “theos” e “logos”, tornou-se um lugar comum dizer que a palavra teologia se refere a um discurso sobre Deus, uma ciência do divino, uma disciplina do absoluto, etc. Contudo, uma aproximação tão rápida entre o plano da imanência e o da transcendência negligencia um elemento fundamental da teologia, a saber, o do mistério divino, algo que sempre foi enfatizado pela tradição judaico-cristã desde os seus primórdios⁵⁴⁸ e que será resgatado pela teologia negativa.

Apesar da conotação religiosa hodierna, o termo teologia tem sua origem no mundo grego, podendo significar tanto uma narrativa (mítica) a respeito dos deuses quanto uma reflexão metafísica que indaga sobre Deus e a substância suprassensível. O primeiro sentido do termo é representado pela obra *Odisseia*⁵⁴⁹, atribuída a Homero, que forma, junto com a *Iliada*, um dos testemunhos mais

⁵⁴⁷ “Wir suchen überall das Absolute, und finden immer nur Dinge”. In: NOVALIS. “Blütenstaub” n. 1. In: NOVALIS. *Werke und Briefe*. München: Winkler, 1968, p. 340.

⁵⁴⁸ Cf. HAMMES, Érico. “Hermenêutica e Teologia: interpretar é preciso”. In: PICH, Roberto; ZILLES, Urbano (Org). *Filosofia, Religião e Ciência*. Porto Alegre: Edições EST, 2009, p. 58.

⁵⁴⁹ Sem dúvida, a melhor tradução para o português da *Odisseia* é a de Donald Schüler. Cf. HOMERO. *Odisseia*. Porto Alegre: L&PM, 2007. 3 v. A tradução de Schüler consegue uma difícil façanha entre nós: diminui o nível de dificuldade do original sem que, pra isso, precise sacrificar a sua beleza literária, como enfatiza a professora da USP Lillian Amadei Sais: “A Odisséia que Schüler nos traz lança, sem dúvida, um novo olhar sobre a obra de Homero (em relação às outras traduções brasileiras que possuímos) e se apresenta de uma forma muito diferente das demais traduções, propondo-se a alcançar um

eloquentes do alcance da fantasia mítica entre os gregos. Apesar de ter sido escrita por volta do século VIII a. C, a *Odisseia* é considerada como uma grande síntese de uma gigantesca e mais antiga tradição oral.

É o segundo sentido da palavra teologia – da reflexão sobre o motor imóvel – que aparece explicitamente em um dos livros mais importantes do mundo antigo, a *Metafísica*, na alcunha dada ao livro de Aristóteles por Andrónico de Rodes no século I a. C. É curioso notar que, até o século XX, o *corpus* teórico de Aristóteles era lido como um grande sistema unitário. Não se procurava conceber cada obra a partir de sua gênese histórica. Foram justamente as análises filológicas de Werner Jaeger que abriram caminho para uma leitura que procura situar Aristóteles em uma linha de pensamento que parte de uma forte adesão ao platonismo, passa por uma crítica cada vez mais contundente as ideias transcendentais, chega a uma posição de interesse a uma espécie de metafísica da matéria, até o abandono do projeto metafísico em defesa de um protoempirismo à Grécia Antiga⁵⁵⁰. Houve, e há ainda até hoje, uma tentativa de reduzir à obra de Aristóteles a um campo de reflexão determinado, privilegiando-o em detrimento de outros. Ainda que critiquem esta postura, autores como Giovanni Reale e Dario Antiseri recaem nessa atitude em seu livro *História da Filosofia*, quando afirmam que as quatro definições diferentes da metafísica estão em “perfeita harmonia” e que Aristóteles teria colocado a “filosofia primeira ou a teologia” acima da “física ou da filosofia segunda”⁵⁵¹. Ou seja, os grandes historiadores da filosofia Reale e Antiseri interpretam “metafísica” como sinônimo de “teologia”, a fim de dar “coerência” ao complexo e multifacetado *corpus* aristotélico. Leituras como essa reproduzem, de maneira mais ou menos consciente, o salto histórico do jargão heideggeriano de acordo com o qual o discurso fundante do ocidente seria a metafísica aristotélica ou ontoteologia⁵⁵². Ainda hoje, essa tese não deixa de despertar dúvidas, na medida em que negligencia a materialidade histórica do poema épico *Odisseia*, atribuído a Homero, o qual conteria, segundo a já consagrada leitura da *Dialética do Esclarecimento*, elementos fundamentais para entender o funcionamento da racionalidade social grega, tais como trabalho e exploração, algo que leva Adorno e Horkheimer a concluir que, ali, já estava presentes elementos que prefiguraram tanto a civilização moderna quanto a ideia de indivíduo burguês (DA, 50, passim; DE, 47, passim).

A transição entre a “theologia naturalis” da filosofia grega para a “theologia supernaturalis” do cristianismo não se deu de forma linear nem instantânea⁵⁵³. Para isso, basta citar *De Civitate Dei*, de Agostinho, na qual o filósofo dedica vários capítulos para criticar a teologia “pagã” e politeísta dos mestres antigos, para ao mesmo tempo demonstrar, fiel ao espírito dialético, que a teologia cristã do

âmbito maior de possíveis leitores, que não precisam ser conhecedores de Letras Clássicas para compreender o seu texto. As traduções de Homero, grande parte produzida no meio acadêmico, normalmente são sisudas e demasiadamente elaboradas para o público leigo, o que impossibilita que se popularize, em certa medida, a obra deste poeta grego”. In: SAIS, Lillian Amadei. *Resenha: A Odisseia. LETRAS CLÁSSICAS*, n. 9, p. 253-267, 2005, p. 253.

⁵⁵⁰ WERNER, Jaeger. *Aristotle: Fundamentals of the History of his development*. Oxford: Oxford University Press, 1968.

⁵⁵¹ REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da Filosofia: filosofia antiga*. v. 1; São Paulo: Paulus. 2003. p. 195.

⁵⁵² Cf. HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Rio de Janeiro: Ed. Vozes, 2005, § 2, § 6, passim.

⁵⁵³ WERNER, Jaeger. *La Teologia de los Primeros Filósofos Griegos*. México: Fondo de Cultura e Economia, 1952.

Deus unitário é absolutamente compatível com a *theologia naturalis* da filosofia grega. Mesmo assim, o termo “teologia” demorou a ser institucionalizado. Congar mostra, em seu seminal verbete *Théologie*, que o termo “*theologia*” demorou a fazer parte do vocabulário do cristianismo, sendo progressivamente estabelecido, enquanto reflexão das segmentações da fé, somente a partir do século XIII⁵⁵⁴. Antes disso, a *theologia* disputava espaço com outra disciplina, a “*oeconomia*”, que tinha como objeto de estudo a atuação salvífica, tema este, aliás, amplamente examinado por Giorgio Agamben em *O Reino e a Glória*⁵⁵⁵, que apresenta a relação entre a doutrina da Trindade cristã (Pai, Filho e o Espírito Santo) como forma de uma *oeconomia* da vida divina, ideia esta que foi, segundo o autor, secularizada na forma da doutrina da divisão tripartida de poderes da política moderna.

O primeiro a tentar criar uma tipologia “teológica” foi o próprio Agostinho, baseado na divisão efetuada pelo enciclopedista romano Marco Terêncio Varrão (116-27 a. C). Na sua tentativa de classificar as formas de teologias [*genera theologiae*], Varrão havia, segundo Agostinho, elucidado três tipos: a teologia mítica, a teologia política e a teologia natural. A teologia mítica e a natural já foram abordadas anteriormente e referem-se, então, às duas formas originalmente gregas de fazer teologia, seja através de uma narrativa ou estória do mundo dos deuses através da visão dos poetas (teologia mítica), seja por meio de uma teologia da natureza do divino tal como ele se revela na natureza da realidade (teologia natural). Por outro lado, a teologia política abarcaria a religião oficial do Estado e suas formas de instituições e de cultos⁵⁵⁶.

Não seria exagerado afirmar que é decisiva a influência das *Epístolas* de Paulo para a configuração da forma de pensar cristã, inclusive em relação à forma política da Igreja. Como mostra Reza Aslan, em sua obra *Zelota*, a imagem que se deve ter da Palestina do século I é a de uma era imersa em energia messiânica⁵⁵⁷, representada de forma paradigmática pelo grupo Zelota, um partido revolucionário judeu que lançou uma guerra sangrenta contra Roma e que contava, como um dos seus principais simpatizantes e apoiadores, um jovem revolucionário judeu, politicamente consciente, que liderou um movimento messiânico com o objetivo de estabelecer o Reino de Deus, mas cuja missão fracassou, quando foi preso e executado por Roma pelo crime de sedição. Refere-se, aqui, a ninguém menos do que Jesus de Nazaré, o Jesus antes do cristianismo⁵⁵⁸.

A falta de preocupação de Paulo com este Jesus, o histórico, não é devida a sua preocupação com questões cristológicas ao invés de históricas, e sim pelo simples fato dele não ter ideia de quem era Jesus em vida e nem se importava em saber⁵⁵⁹. O que Paulo oferecia em suas cartas não era apenas uma forma alternativa de encarar a espiritualidade judaica, senão uma doutrina completamente nova. Isso porque ele trabalhou em termos de uma dialética entre a “*pistis*” e a “*nomos*”, isto é, entre a fé e a

⁵⁵⁴ A. VACANT et al.(dir.). *Dictionnaire de Théologie Catholique*. Vol. 15, col., Paris, 1924, 341-346.

⁵⁵⁵ AGAMBEN, Giorgio. *O reino e a glória: uma genealogia teológica da economia e do governo*. São Paulo: Boitempo, 2011.

⁵⁵⁶ WERNER, Jaeger. *La Teologia de los Primeros Filósofos Griegos*. México: Fundo de Cultura e Economia, 1952, p. 8.

⁵⁵⁷ ASLAN, Reza. *Zelota: a vida e a obra de Jesus de Nazaré*. Rio de Janeiro: Zahar, 2013, p. 17.

⁵⁵⁸ ASLAN, Reza. *Zelota: a vida e a obra de Jesus de Nazaré*. Rio de Janeiro: Zahar, 2013, p. 23.

⁵⁵⁹ ASLAN, Reza. *Zelota: a vida e a obra de Jesus de Nazaré*. Rio de Janeiro: Zahar, 2013, p. 205.

lei, sendo que aquela era considerada mais importante do que esta, fazendo cair por terra a preocupação rabínica com o cumprimento da lei de Moisés, conforme Paulo vaticinava em Romanos 1, 16-17: “o justo viverá pela fé”. Ou ainda: “o homem é justificado pela fé, independentemente da obra da lei” (Romanos 3: 27-28). Outra sentença contida em Romanos (10: 4) também decreta a centralidade da “nova” doutrina: “Cristo é o fim da Torá”. Para Paulo, mais importante do que uma normatividade legal ou religiosa é a presença excepcional de Deus no mundo, na figura de Cristo na Cruz, que condenou o pecado na própria carne (Romano 8: 3), abrindo uma brecha gnosiológica na história mundana, pela qual se pode ver a concretude, visibilidade e unidade da “*Mystici Corporis*” da Igreja.

Além disso, segundo Paulo, a lei é impotente, por causa da debilidade inerente à natureza humana, marcada por sentimentos como vaidade e egoísmo. Daí, pois, a necessidade de uma autoridade excepcional para o seu cumprimento, a autoridade propiciada pela chegada do Messias ao mundo, que cumpre a lei ao aboli-la. É importante enfatizar que Paulo rejeita o sentido usual e político do termo Messias, dando a ele um sentido mais espiritualizado e menos escatológico, representado pelo Cristo, homem-deus, que quebra a separação rígida entre o reino mundano e o reino divino, constituindo uma verdadeira reconciliação entre o futuro e o presente, em uma espécie de parúsia do presente. Cristo seria a concretização da presença do futuro divino no presente humano.

Não é à toa que Hobbes identifica, no capítulo XVII de *Leviatã*, como fonte de todos os delitos, a mesma fraqueza na natureza humana apontada por Paulo. Por isso, o autor sugere que o medo seria a única paixão que faz com os súditos respeitem a Lei⁵⁶⁰. Mas a Lei por si própria é impotente para resolver o problema da ordem social. Ela precisa de uma autoridade legítima que interprete o que a lei sanciona e provoque temor nos súditos. Essa autoridade seria, segundo Hobbes, o *Leviatã*, o único que poderia suspender a lei a favor da paz e da defesa comum. Assim como a figura bíblica do livro de Jó (41), ninguém pode desafiar o soberano e continuar ileso, “pois em roda de seus dentes está o terror” (Jó 41: 14). Profundamente influenciado por Hobbes, não é por acaso que Carl Schmitt abre seu *Politische Theologie* com a seguinte afirmação: “[*Souverän ist, wer über den Ausnahmezustand entscheidet*] Soberano é aquele que decide sobre o Estado de Exceção”⁵⁶¹.

Como observa Heinrich Meier, em seu livro sobre Carl Schmitt, *The Lesson of Carl Schmitt*⁵⁶², a tradição teológico-política a que está vinculado Schmitt têm as suas origens documentadas na narrativa bíblica do *Gênesis* (3: 14-15), na ocasião da fé na revelação [*Offenbarung*], propiciada pelo diálogo entre Deus e a serpente ou, como ficou conhecida pelo imaginário cristão, a conversa entre Deus e Satanás:

⁵⁶⁰ HOBBS, Thomas. *Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil*. São Paulo: Abril Cultural, 1983, p. 103.

⁵⁶¹ SCHMITT, Carl. *Politische Theologie: vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*. Berlin: Duncker & Humblot, 2004, p. 13.

⁵⁶² MEIER, Henrich. *The Lessons of Carl Schmitt: four chapter on the distinction between Political Theology and Political Philosophy*. Chicago University Press, Chicago, 1998, p. 66.

Então, o SENHOR Deus disse à serpente: ‘Porquanto fizestes isto, maldita serás mais que toda besta e mais que todos os animais do campo; sobre o teu ventre andarás e pó comerás todos os dias da tua vida. E porei inimizade entre ti e a mulher e entre a tua semente e entre a sua semente; esta te ferirá a cabeça e tu lhe ferirás o calcanhar (*Bíblia Sagrada*).

Esta passagem contém algumas referências importantes para a compreensão de toda uma tradição metafísica dicotômica que se configurou no ocidente, e que está na base da definição do político de matriz schmittiana, da distinção entre o “*Freund*” e o “*Feind*”⁵⁶³, entre o amigo e o inimigo, respectivamente. Quer dizer, além da dicotomia Deus e Diabo, há também a personificação do bem e do mal, que mais tarde atingiria o cerne da expectativa cristã e milenarista no livro do Apocalipse (20: 1-10):

E vi descer do céu um anjo, que tinha a chave do abismo, e uma grande cadeia na sua mão. Ele prendeu o dragão, a antiga serpente, que é o Diabo e Satanás, e amarrou-o por mil anos. E lançou-o no abismo, e ali o encerrou, e pôs selo sobre ele, para que não mais engane as nações, até que os mil anos se acabem. E depois importa que seja solto por um pouco de tempo. E vi tronos; e assentaram-se sobre eles, e foi-lhes dado o poder de julgar; e vi as almas daqueles que foram degolados pelo testemunho de Jesus, e pela palavra de Deus, e que não adoraram a besta, nem a sua imagem, e não receberam o sinal em suas testas nem em suas mãos; e viveram, e reinaram com Cristo durante mil anos. Mas os outros mortos não reviveram, até que os mil anos se acabaram. Esta é a primeira ressurreição. Bem-aventurado e santo aquele que tem parte na primeira ressurreição; sobre estes não tem poder a segunda morte; mas serão sacerdotes de Deus e de Cristo, e reinarão com ele mil anos. E, acabando-se os mil anos, Satanás será solto da sua prisão, e sairá a enganar as nações que estão sobre os quatro cantos da terra, Gogue e Magogue, cujo número é como a areia do mar, para ajuntá-las em batalha. E subiram sobre a largura da terra, e cercaram o arraial dos santos e a cidade amada; e de Deus desceu fogo, do céu, e os devorou. E o diabo, que os enganava, foi lançado no lago de fogo e enxofre, onde estão a besta e o falso profeta; e de dia e de noite serão atormentados para todo o sempre (*Bíblia Sagrada*).

Tal passagem fala de um combate triunfal e épico entre o Cristo e o Anticristo. Claro que há também nesse trecho bíblico a referência a uma virtude teologal, a da esperança, referente à fé de que algum dia a luta entre o bem e o mal pudesse vir a terminar, sendo tal tarefa incumbida à Mulher, que simbolizaria a Igreja Católica ou a Virgem Maria e seus descendentes, que seriam Jesus Cristo e os cristãos – isso tudo, decerto, dentro de uma interpretação estritamente católica e de um horizonte hermenêutico terrivelmente limitado.

Na leitura empreendida por Carl Schmitt, que a rigor é predominantemente conservadora e católica, apesar de possuir traços anárquicos, no sentido de duvidar da efetividade e legitimidade das instituições modernas, a *Offenbarung* não desperta apenas *Glaube* (fé), mas também é símbolo da rebelião contra os poderes seculares estabelecidos na modernidade, que, a seu ver, está enfeitada pelo mito do poder laico, cujo fim só se dará depois de uma batalha decisionista épica, marcada pela instauração da ordem sobre o caos do mundo, mediante a vitória de Deus (o amigo) e a derrota de Satã (o inimigo).

⁵⁶³ “Die spezifisch politische Unterscheidung, auf welche sich die politischen Handlungen und Motive zurückführen lassen, ist die Unterscheidung von Freund und Feind”. In: SCHMITT, Carl. *Der Begriff des Politischen*. Duncker & Humblot, Berlin, 1932, p. 26 passim.

Portanto, nada tem a ver com a atitude revolucionária do materialismo histórico de Rosa Luxemburgo nem com a proposta reformista da social democracia de Eduard Bernstein, uma vez que para Schmitt, o poder soberano não vem da instauração de uma sociedade sem classes nem de um intervencionismo econômico-social, e sim do resgate e do reconhecimento da forma política da Igreja, reificada no processo de secularização. Contém na conhecida fórmula de Schmitt, “*alle prägnanten Begriffe der modernen Staatslehre sind säkularisiert theologische Begriffe*” (Todos os principais conceitos da doutrina do Estado moderno são conceitos teológicos secularizados)⁵⁶⁴, uma generalização que ajuda a compreender de modo literal o papel do cristianismo em seu pensamento político: se o estado moderno, com todas as suas mediações e hierarquias, não é nada menos do que a Igreja Católica Apostólica Romana secularizada, então a economia moderna (do capitalismo liberal) é uma espécie de protestantismo laico, tendo em vista que ambas pregam a intervenção mínima e mitigam o poder da autoridade.

Não é à toa que no ensaio *Die moderne: ein unvollendetes Projekt*, Jürgen Habermas rompe com a paz armada entre os liberais e os decisionistas, ao classificar Carl Schmitt como um pós-moderno, pertencente ao grupo intelectual dos “novos conservadores” [*Neukonservativen*], cuja postura teórica consiste em brindar o desenvolvimento da ciência moderna à medida que ela possibilita o progresso técnico, o crescimento capitalista e a administração racional, conquanto recomende uma política que dilua todo conteúdo da modernidade cultural⁵⁶⁵.

Contra aqueles que enxergavam o início da ideia de soberania no capítulo X do livro I da *República* de Platão (na ideia de que soberania é o poder absoluto e perpétuo de uma república), Carl Schmitt prefere entender o conceito de soberania a partir de uma via decisionista, no poder de decisão do soberano, o único, a seu ver, que tem o direito de romper com o direito. Como salienta Jacob Taubes, em seu pequeno não obstante esclarecedor livro *Ad Carl Schmitt: Gegenstrebiges Fügung*, o cerne do “*Dezisionismus*” schmittiano está contido em uma sentença paradigmática retirada de *O Leviatã*, de Thomas Hobbes, a saber, “*auctoritas non veritas facit legem*” [*die Autorität, nicht die Wahrheit macht das Gesetz*], ou seja, “é a autoridade, não a verdade, que faz a lei”⁵⁶⁶. Nas próprias palavras de Schmitt: [*Souveränität ist höchste, nicht abgeleitete Herrschermacht*] “soberania é suprema, não derivada do poder dominante”⁵⁶⁷.

No seu estudo sobre teologia política medieval, presente em *Dois Corpos do Rei*, Ernst Kantorowicz demonstra que a doutrina da teologia e da lei canônica, que ensinava que a Igreja e a sociedade cristã em geral eram um “*corpus mysticum*”, cuja cabeça é Cristo, havia sido transferida

⁵⁶⁴ SCHIMMITT, Carl. *Politische Theologie: vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*. Berlin: Duncker & Humblot, 2004, p. 43.

⁵⁶⁵ HABERMAS, Jürgen. *Die moderne: ein unvollendetes Projekt*. Die Zeit. 19 de setembro de 1980. In: <<http://www.zeit.de/1980/39/die-moderne-ein-unvollendetes-projekt>>.

⁵⁶⁶ TAUBES, Jacob. *Ad Carl Schmitt: Gegenstrebiges Fügung*. Berlin: Merve Verlag, 1987, p. 10.

⁵⁶⁷ SCHIMMITT, Carl. *Politische Theologie: Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*. Berlin: Duncker & Humblot, 2004, p. 13.

pelos juristas da esfera teológica para o Estado, cuja cabeça é o rei⁵⁶⁸. Tendo isso em mente, não seria exagero afirmar que a doutrina dos “dois corpos do rei”, que concebia a existência de uma “*unio mystika*” do corpo natural e do corpo político na figura do Rei, o qual não poderia morrer porque a lei não permitia, encontra paralelo na figura schmittiana do soberano, cujo ato de decisão está para a política assim como o milagre está para a religião.

É curioso notar que a influência da teologia cristã foi persistente até mesmo em autores deveras iluministas, tais como Voltaire e Kant. Se o primeiro foi curado do dogmatismo da teodiceia de Leibniz graças ao terremoto de Lisboa – como já visto na seção 4.2 deste trabalho, o “Sismo de Lisboa de 1755” foi uma catástrofe que matou vários cristãos no meio de um feriado sagrado, algo que fez Voltaire postular sua teoria deísta sobre a existência de Deus –, Kant, apesar de acordar do seu sono dogmático graças ao empirismo de Hume, não esconde a influência de Paulo, especialmente na consagrada *Crítica da Razão Prática*, na qual se lê:

Aquele lei de todas as leis apresenta, pois, como todo o preceito moral do Evangelho, a disposição moral de ânimo em toda a sua perfeição, assim como, enquanto um ideal de santidade é inexecutável para toda criatura, é também, apesar de tudo, o protótipo para o qual devemos propender a igualá-lo em progresso ininterrupto mais infinito⁵⁶⁹.

Já no prefácio da segunda edição de *A Religião no Limite da Simples Razão*, Kant adverte que para compreender este escrito segundo o seu conteúdo essencial apenas é necessária a moral comum, sem se aventurar pela crítica da razão prática e, menos ainda, pela da razão teórica⁵⁷⁰. O autor não pressupõe a leitura das suas obras críticas, pelo contrário, apenas supõe a experiência moral comum de cada pessoa. Deve duvidar-se, todavia, da modéstia kantiana. O autor pressupõe, sim, algo que pode parecer *prima facie* trivial, mas que tem consequências difíceis de suportar para um não cristão ou um ateu em geral, qual seja a tese de que o cristianismo é a única religião com valor “moral”.

Destarte, a noção de teologia política possui duas tendências fundamentais, mas diametralmente opostas, embora dialoguem entre si. A primeira tendência refere-se à teologia política enquanto uma disciplina que procura refletir sobre o que resta de “teológico” nos conceitos políticos secularizados, tais como os de lei, de igualdade, de liberdade, de autoridade, de solidariedade, etc. A segunda tendência diz respeito ao exercício de reflexão sobre o potencial político inerente a certas categorias teológicas e messiânicas, como, por exemplo, as de esperança, de paraíso, de salvação, de reconciliação e de apocalipse. Dessa dupla faceta, pode-se perceber a diferença entre, de um lado, os autores que adotam uma postura política mais conservadora e até reacionária, geralmente, os que dão ênfase ao primeiro aspecto e, por outro lado, os que sustentam uma visão política mais progressista e até revolucionária.

⁵⁶⁸ KANTOROWICZ, Ernst. *Dois Corpos do Rei*: um estudo sobre teologia política medieval. São Paulo: Cia. das Letras, 1998, p. 26.

⁵⁶⁹ KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Prática*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2013, p. 115.

⁵⁷⁰ KANT, Immanuel. *Religião nos Limites da Simples Razão*. Traduzido por Arthur Morão. Covilhã: Universidade da Beira Interior, 2008, p. 21.

Desse modo, a linha de reflexão moral-teológica que se alinha o interesse de autores como Hobbes, Kant e Schmitt está diametralmente oposta à posição de autores do assim chamado “materialismo messiânico”, tais como Benjamin, Bloch, Horkheimer e, claro, Adorno. Em relação a Benjamin e Bloch, dispensa maiores esclarecimentos, tendo em vista o que já foi tratado nesta tese (Cf. Capítulo 2). Sobre Horkheimer, cabe mencionar, *en passant*, o que ele próprio afirma em uma das suas últimas entrevistas, publicada em forma de livro como *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen* (1970). Nela, Horkheimer salientou que compreendia a teologia não como uma “ciência de Deus” [*Wissenschaft von Gott*], senão como “a consciência de que o mundo é aparência [*Erscheinung*], que ela não é a verdade última e absoluta”, de tal forma que a teologia seria “a esperança de que esta injustiça [*Unrecht*], que caracteriza o mundo, não permanecerá, que ela não tem de dar a última palavra”⁵⁷¹. Para Horkheimer, a teologia é sempre política, ao menos nos termos da segunda tendência já mencionada. Por fim, em se tratando de Adorno, é legítimo citar algumas ideias, de diferentes períodos, que apresentem *in nuce* a orientação teológico-política do autor.

Começando com uma carta dirigida a Walter Benjamin, datada de 1934, na qual Adorno revela, em tom messiânico, que a sua preocupação com o estético se justificaria em virtude do potencial revolucionário inerente ao tema, algo que a seu ver representa uma estratégica marxista mais profunda do que o recurso à teoria da luta de classes: “Aqui o ‘estético’ pode intervir na realidade muito mais a fundo, de modo revolucionário, do que a teoria de classes como *deus ex machina*” (C, 112). Por estético, Adorno entendia não só o empreendimento do *Trabalho das Passagens*, de Benjamin, e o seu recurso às obras estéticas para compreender o espírito oitocentista do tempo, senão também o fato de as próprias obras de arte comportarem elementos não pensados pela religiosidade.

Eis aí uma grande ironia da dialética do esclarecimento: o mandamento bíblico do decálogo proíbe, rigorosamente, o ato de formar imagens do ser de Deus, inclusive as artes plásticas do divino, para eliminar qualquer aspecto mágico da veneração religiosa. Mas os maiores movimentos artísticos sempre comportaram uma ambiguidade teológica: Deus aparecia neles, ora em sua totalidade plena, ora em fragmentos escatológicos, conquanto nunca pelo Nome. O mistério de sua existência era experimentado como uma aposta trágica, pois o mundo é incapaz, de per si, de oferecer qualquer sentido para a existência do mundo e, por isso mesmo, tinha de oferecer o sentido da existência de um ser que transcende o mundo. Na modernidade, com a marcha rumo a uma sociedade totalmente esclarecida, a ideia de Deus encontrou refúgio onde ela menos esperava estar, nas artes, ao lado de boêmios, de libertinos e de depravados – isso, claro, aos olhos do puritanismo religioso. Representar o absoluto nas artes, apesar da proscrição do Deus de Israel, permitiu que a morte de Deus fosse adiada, porém sob uma fraca liminar. Ela, claro, não tardou a acontecer. Mas seus efeitos contraditórios na arte, inclusive na arte pós-moderna, não deixam de impressionar os críticos da metafísica, já que Deus

⁵⁷¹ HORKHEIMER, Max. *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen*: ein Interview mit Kommentar von Hellmut Gumnior. Hamburg: Furche-Verlag, 1970, p. 61. Para um excelente comentário sobre a entrevista, Cf. BUHR, Carl-Christian. *Metaphysik bei Max Horkheimer*: eine Untersuchung anhand des Interviews ‘Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen’. Aachen: [s. n.], 2001, pp. 1-18.

não só não desapareceu da arte, senão ele teima em reaparecer nela, de diferentes formas, subvertendo, inclusive, as tendências mais positivistas e, amiúde, mais conservadoras da sociedade, que por não entender o que se passa, tendem a condenar as representações mais profanas do sagrado. Mal sabem os defensores ferrenhos da literalidade bíblica que a única forma de Deus sobreviver é no abandono completo de suas matrizes míticas, algo que só a arte autêntica pode fazer. A permissão de representar Deus cai com a idolatria, conquanto retornasse com a crítica à idolatria: enquanto aquela se comprometeu com as potências míticas, esta percebe que nenhuma potência mitológica sobrevive sem a falsa imagem que faz de si mesma. A arte se dá o direito de representar Deus como uma tentativa de resgatá-lo de sua prisão idolátrica. O artista torna-se o profeta de uma boa nova: o mundo, tal como conhecemos, é uma cópia pálida de uma realidade que está por vir. Uma realidade que se erige de uma forma totalmente nova: sem violência. Ao fim e ao cabo, o herege é o religioso, que, ao manter preso o caráter messiânico da divindade na representação religiosa, nega o *habeas corpus* de Deus reinvidicado pela obra de arte autêntica e, ao fazer, isso, o próprio religioso neutraliza o messianismo.

Na mesma carta, além de chamar à atenção do amigo para “não descurar da teologia” e não temer à literalidade de teses teológicas, Adorno afirma algo revelador do ponto de vista de seu próprio método de pensar a teologia política: “Ninguém melhor do que eu sabe que, nesse particular, cada sentença [teológica, j. s. s] está carregada de dinamite política; mas quanto mais profundamente ela estiver enterrada, maior o seu poder de explosão” (C, 113). Nesse ínterim, Adorno dá especial ênfase para dois conceitos teológico-políticos, a saber, o de “sempre-igual” [*Immergleiche*] e o de “inferno” [*Hölle*], os quais aparecem em momentos decisivos do *Trabalho das Passagens*, de Benjamin. Sobre o primeiro, dispensa maiores comentários, tendo em vista a forma sistemática com que Horkheimer e Adorno o trabalham na *Dialética do Esclarecimento*. Mas já o de “inferno”, por exemplo, reaparecerá posteriormente em *Minima Moralia* (MM, 29, 31, 54, 64, 265; MM (trad.), 21, 23, 41, 50, 205) e em *Dialética Negativa* (ND, 338, 352, 391, 393; DN, 288, 299, 332, 334). Nesta última obra, Adorno mostra que há uma dialética infernal imanente ao progresso: “O mundo é pior que o inferno e melhor que ele” (ND, 393; DN, 334). Ou seja, na medida em que crescem os tormentos e as aflições da imanência fechada, crescem também a dúvida em relação à imanência e o desespero por causa dela, fatores que poderiam desencadear a libertação final dos indivíduos.

Contra o ateísmo vulgar de Brecht, Adorno propunha um modelo de teologia oriundo dos escritos de Benjamin: o da “teologia inversa” (C, 112). Em uma carta a Benjamin, datada de 16 de dezembro de 1934, ele trata do tema da “teologia inversa” nos termos de uma teologia que se situaria em um lugar intermediário entre a teologia natural e a sobrenatural, entre Agostinho e Pascal (C, 128). Para Christopher Brittain, essa noção de teologia inversa nasce em franca oposição à ideia de teologia negativa de Paul Tillich⁵⁷². Segundo Tillich, a tarefa da teologia é responder as questões colocadas pela

⁵⁷² BRITTAİN, Christopher Craig. *Adorno and Theology*. London: T&T Clark International, 2010, p. 8.

sociedade contemporânea⁵⁷³. Para Adorno, é justamente o “inverso”: é a sociedade contemporânea que precisa responder aos desafios formulados pela teologia, tais como a possibilidade messiânica de redenção e de justiça na terra.

Em *Minima Moralia* (1944-7), Adorno não deixou de notar que, com o advento da sociedade industrial e suas “fábricas de pães” [*Brotfabriken*], a prece pelo “pão nosso de cada dia”, presente na oração *Pai Nosso* (Mateus 6: 9-13; Lucas 11: 2-4), deixou de ser algo literal e se transformou em uma releitura “metáfora” na boca dos fiéis – já que bilhões de pessoas ainda passam fome mundo afora, apesar do fato paradoxal de já haver forças técnicas e científicas suficientes para contornar tal vergonhosa situação. E ele conclui o aforismo afirmando que este estado de “pura desesperança” [*helle Verzweiflung*] depõe mais contra a “possibilidade do cristianismo” [*Möglichkeit des Christentums*] do que toda a crítica esclarecida [*aufgeklärte*] à vida de Jesus, uma vez que a humanidade ainda estaria cada vez mais longe do “reino dos céus”, por causa da existência da miséria e da desigualdade em escala global (MM, 122-3; 96) – e o autor se vale, aqui, da ambiguidade do conceito alemão de “*Verzweiflung*”, que remeteria tanto para um estado de “desespero” quanto de “estar em dúvida” [*zweifeln*] – seja uma “dúvida” que causa “desespero”, seja um “desespero” que causa “dúvida”. Tal ambiguidade dá mais sentido ainda à sentença de Adorno, segundo a qual o “puro desespero” põe “em dúvida” a possibilidade do cristianismo enquanto busca do reino dos céus.

O “pão nosso de cada dia” tornou-se, pois, uma promessa em um mundo que nega às pessoas o direito de comer livremente. Acabar com a fome é uma meta que atinge os dois âmbitos: o da teologia e do materialismo, ou seja, tanto a promessa teológica da prece cristã como a promessa de emancipação do materialismo, que seria o verdadeiro reino da liberdade. Por isso, o filósofo define a emancipação como algo bem simples, mas que no atual estágio da sociedade soa quase como utópico: “Que ninguém mais passe fome” (MM, 176;137).

Desta forma, se tem um ponto em que todos concordam, sejam os teólogos políticos conversadores, sejam os revolucionários, é sobre a irrevogável morte de Deus, ao menos do ponto de vista da história das ideias. Isso é retratado na conclusão drástica de um poema de Edmond Jabès, o qual procurou radicalizar ao extremo a experiência hebraica do divino enquanto ausência encontrada: “Ninguém viu Deus, mas as etapas de Sua morte são, para cada um de nós, visíveis”⁵⁷⁴.

6. 2. ELEMENTOS DO ANTISSEMITISMO ESPIRITUAL: HEGEL

“De acordo com uma tradição alemã abominável, os pensamentos que figuram como profundos são aqueles que se aliam à teodiceia do mal e da morte”

⁵⁷³ TILLICH, Paul. *Systematic Theology*. Chicago: The University of Chicago Press, 1963, p. 49.

⁵⁷⁴ Apud VITIELLO, Vincenzo. “Deserto, ethos, abandono: Contribuição para uma topologia do religioso”. In: VATTIMO, Gianni; DERRIDA, Jacques. *A Religião: o seminário de Capri*. São Paulo: Estação Liberdade, 2000, p. 160-1.

(DN, 23)⁵⁷⁵.

“Moisés e Kant não pregaram o sentimento, sua lei fria
[*kaltes Gesetz*] não conhece nem o amor, nem a
fogueira”.

(DA, 122).

Diferentemente do que pode inferir-se à primeira vista, o primeiro relato de antissemitismo na bíblia não se encontra no livro do *Êxodo*. Os relatos bíblicos não deixam dúvida sobre um ponto: os antigos egípcios eram xenofóbicos. Por isso, eles ficaram conhecidos, na posterioridade, pela infâmia do antissemitismo. Porém, se forem analisadas, com o devido rigor, as palavras do Faraó sobre os judeus, em *Êxodo* (1: 9-10), com as quais ele expressa a sua ira contra o crescimento e a organização do povo de Israel, não se pode retirar, dali, nada mais do que um profundo incômodo político, vindo de um déspota zangado. Do ponto de vista bíblico, é plausível afirmar que a história do antissemitismo começa com o decreto de extermínio dos judeus, relatado no capítulo 3 do livro de Ester, no qual aparece a insubordinação de Mardoqueu que não queria se ajoelhar diante do rei Assuero da Pérsia (Xerxes I, 486-465 a. C), episódio que provocou a sua instantânea fúria. Diante de tal afronta iconoclasta do judeu Mardoqueu, Amã, a quem Luciano de Antioquia descreve como “ciumento e agitado”, aconselha o rei a não permitir mais que o povo hebreu continuasse vivendo sob o mesmo céu que eles:

No meio dos povos, em todas as províncias de teu reino, está espalhado um povo à parte. Suas leis não se parecem com as de nenhum outro e as leis reais são para eles letra morta. Os interesses do rei não permitem deixá-lo tranquilo. Que se decrete, pois, sua morte, se bem parecer ao rei, e versarei aos seus funcionários, na conta do Tesouro Real, dez mil talentos de prata (Ester, 3: 8-9, trad. Bíblia de Jerusalém).

A passagem supracitada contém o ingrediente básico para o fomento de todo tipo de antissemitismo: o rumor. De tal sorte que Adorno, em *Minima Moralia*, não poderia ter sido mais perspicaz ao chamar a atenção para esse ponto: “O antissemitismo é o rumor [*Gerücht*] sobre os judeus” (MM 123; 96*).

O livro *A Angústia dos Judeus* de Edward Flannery, sobre o qual esta pesquisa parcialmente se apoia para entender a história do antissemitismo, tem o mérito de reconstruir, com invulgar clareza, toda a história do pogrom judeu, dos tempos bíblicos até os anos de 1960. A sua ampla pesquisa histórica só é traída pela sua insistente mania de reduzir, indeterminadamente, toda a crítica ao judaísmo a um motivo antissemita, criando uma espécie de “chantagem sionista”: ou se está a favor do monopólio judaico do Estado de Israel, ou se é antissemita: não há outro caminho.

Quando Flannery adentra na modernidade, a situação fica mais constrangedora ainda, especialmente a partir do século XVIII. Flannery tenta oferecer, nesse contexto, interpretações forçadas sobre aquilo que alguns filósofos escreveram sobre os judeus e o judaísmo. Ali, o autor realiza afirmações que são, inclusive, alheias ao labor filosófico, como a de que o pai do judaísmo

⁵⁷⁵ “Nach einer abscheulichen deutschen Tradition figurieren als tief die Gedanken, welche auf die Theodizee von Übel und Tod sich vereidigen lassen” (ND, 26).

moderno e da *Haskalá*, Moses Mendelssohn, teria “vencido” Kant em uma disputa filosófica⁵⁷⁶. Também a de que o primeiro grande antissemita racionalista teria sido Baruch Spinoza (?)⁵⁷⁷, conquanto Flannery ignorasse o fato de Spinoza ter introduzido elementos judaicos na metafísica ocidental, além de esquecer de mencionar que a sua família teve que se exilar na Holanda, vítima do antissemitismo católico da época da Inquisição de Portugal. Pior ainda é quando o autor “chega” até a Alemanha e faz afirmações fortes, sem provas textuais para isso, como a de que o pai do antissemitismo racial alemão era Fichte (AJ, 176). Sem contar a junção estranha que Flannery faz entre a crítica da bíblia do racionalismo alemão com o antissemitismo na Alemanha: “Fichte, Hegel, Herder, Schleiermacher e Harback, nomes ilustres do racionalismo alemão, assim como desdenhadores dos judeus e de seus interesses” (AJ, 187).

E a paranoia antissemita de Flannery não poderia perdoar, obviamente, Karl Marx, aquele que, apesar de ser de ascendência judaica e ter sofrido por toda a infância e adolescência por causa do antissemitismo católico⁵⁷⁸, teria sido, nas palavras de Flannery: “Um antissemita particularmente cáustico que considerava os judeus adoradores das riquezas, a própria alma do capitalismo corrupto que ele combatia” (AJ, 179). Flannery refere-se aos textos de Marx sobre a chamada *Judenfrage*, a questão da emancipação judaica, que foi traduzido para o inglês, criminosamente, como *The World without Jews*, tentando imputar ao marxismo a culpa pelas atrocidades de Auschwitz. Tal episódio, de deliberada distorção, provocou imediata ojeriza em diversos intelectuais da época, especialmente Hannah Arendt, Erich Fromm e Lovsky, que tentaram desfazer essa deformação intelectual. Ecos disso se encontram no boato espalhado pelo neoliberal militante Ludwig von Mises, segundo o qual o nazismo seria de esquerda. Não era isso que afirmava aquele neurótico austríaco em sua nefasta obra *Mein Kampf*, que, diga-se de passagem, foi alvo, pelos jornalistas da época, de repetidas piadas devido aos grossos erros gramaticais – como se a sua forma de escrita pudesse ser pior ainda do que o seu conteúdo: “Nesse tempo, abriram-se-me os olhos para dois perigos que eu mal conhecia pelos nomes e que, de nenhum modo, se me apresentavam nitidamente na sua horrível significação para a existência do povo germânico: marxismo e judaísmo”⁵⁷⁹. Não há dúvida de que o melhor texto já escrito contra o nazismo é o próprio *Mein Kampf*! Por isso não caberia entrar na discussão se a sua comercialização deveria ser ou não proibida.

⁵⁷⁶ FLANNERY, Edward. *A Angústia dos Judeus: história do anti-semitismo*. São Paulo: IBRASA, 1968, p. 173

⁵⁷⁷ FLANNERY, Edward. *A Angústia dos Judeus: história do anti-semitismo*. São Paulo: IBRASA, 1968, p. 186.

Citado como “AJ” doravante.

⁵⁷⁸ Marx sofreu todo o tipo de preconceito em sua infância, devido ao fato de ser judeu, algo similar ao que aconteceu também com Freud, tal como salienta Hans Küng: “Experiências com o antissemitismo católico: Freud, como judeu, orgulhava-se de sê-lo. Mas isso o fez sofrer, embora no ginásio, sem qualquer dúvida, ele fosse o primeiro da classe e só raras vezes tivesse que fazer provas. Suas posições de marginalizado na escola e no ginásio foram semelhantes às de Karl Marx: ele tinha poucos amigos não judeus; humilhações de toda sorte por parte dos ‘cristãos’ antissemitas faziam parte de sua experiência diária”. In: KÜNG, Hans. *Freud e a Questão da Religião*. Trad. Carlos Pereira. São Paulo: Verus Editora, 2010, p. 17.

⁵⁷⁹ HITLER, Adolf. *Minha Luta*. Trad. Klaus von Puschén. São Paulo: Centauro, 2001, p. 22.

No caso do texto de Marx sobre a questão judaica, intitulado *Zur Judenfrage* (1843), os detratores adoram destacar as suas passagens mais controversas. Mas se esquecem de avisar que há, ali, diversas paráfrases dos textos de Bruno Bauer sobre o tema, intitulados *Die Fähigkeit der heutigen Juden und Christen, frei zu werden* (1843) e *Judenfrage* (1843). Marx se reporta, repetidas vezes, a esses textos de Bauer sem necessariamente citá-los *ipsis litteris*. Ele reconstrói os principais argumentos de Bauer à medida que realiza uma implacável crítica imanente deles. Na verdade, Marx demonstra que o raciocínio de Bauer, segundo o qual para haver emancipação política é preciso suprimir toda a forma de religião, inclusive a judaica, é fruto de uma má abstração. Bauer concebe uma forma específica de Estado, a forma cristã representada pela antiga Prússia, antipática aos cultos judaicos, e a generaliza, transformando-a na forma de Estado em geral. Todavia, Marx recorda-lhe que não é criticando de forma politicamente laica a religião judaica que se promove um estado de emancipação política dos judeus, já que a emancipação política, enquanto emancipação humana em geral, não ocorreu ainda em nenhum lugar do orbe terrestre: “Nós perguntamos em contrapartida: o ponto de vista da emancipação política tem o direito de exigir [*verlangen*] dos judeus a supressão [*Aufhebung*] do judaísmo e do homem em geral [*Menschen überhaupt*] a supressão da religião?”⁵⁸⁰. Ou seja, a emancipação política do religioso em geral depende da emancipação do Estado em relação à religião. Para Marx, é absurda a defesa de um Estado teocrático, já que ele atrapalha até mesmo a existência da religião como tal, e esse era o caso da própria Prússia, que, ao separar o espírito da bíblia do texto das escrituras, possibilitou uma hermenêutica oficial que provocou todo o tipo de opressão institucional⁵⁸¹. Marx cita o exemplo dos Estados Unidos, no qual a presença da religião na sociedade civil não contradiz a “plenificação do Estado”, isto é, a sua laicidade⁵⁸². Além disso, Marx mostra como Bauer confunde direitos de cidadão [*droits du citoyen*] com direitos humanos [*droits de l’homme*], enfatizando que a *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão* (1789) já prescrevia como um direito fundamental de todo homem a liberdade de culto religioso. Por isso, Marx afirmou, ironicamente, que aquilo que Bauer intitulava de capricho [*das Privilegium*] na reivindicação dos judeus, o reconhecimento político de sua prática religiosa, na realidade era algo muito maior do que isso: “*Das Privilegium des Glaubens ist ein allgemeines Menschenrecht*” [O capricho da fé é um direito humano universal]⁵⁸³. Evidentemente, ninguém precisa concordar com a estratégia marxista de associar a questão judaica à emancipação política em geral – a última daria-se, segundo Marx, através da supressão do capital e da propriedade privada. No entanto, ninguém está autorizado a concluir que Marx era um antisemita porque ele criticava a efetividade e a legitimidade de uma pauta de reconhecimento identitário-religioso que era, a seu ver, apartada das questões econômicas e sociais concretas. Seu método materialista de análise social se baseava, portanto, no imanentismo materialista:

⁵⁸⁰ MARX, Karl. *Sobre a Questão Judaica*. Trad. Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo Editorial, 2010, p. 37. A edição alemã consultada é a seguinte: MARX, Karl. *Judenfrage*. Band I. Berlim: Karl Dietz Verlag, 1976, pp. 347-377.

⁵⁸¹ MARX, Karl. *Sobre a Questão Judaica*. Trad. Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo Editorial, 2010, p. 44.

⁵⁸² MARX, Karl. *Sobre a Questão Judaica*. Trad. Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo Editorial, 2010, p. 38.

⁵⁸³ MARX, Karl. *Judenfrage*. Band I. Berlim: Karl Dietz Verlag, 1976, p. 363.

“Não transformamos as questões mundanas em questões teológicas. Transformamos as questões teológicas em questões mundanas”⁵⁸⁴.

Conforme argumenta Yitzhak Y. Melamed, no século XVIII, houve uma profunda crise de identidade entre os judeus alemães, gerada não só pelo luteranismo – centrado no biblicismo ao invés de outras fontes teológico-filosóficas –, senão também por causa do idealismo alemão, ou melhor, por causa do protestantismo assumido pela filosofia da história de Hegel, o qual incorporou a ideia altamente discutível de que o cristianismo representa o ponto de vista do universalismo, conquanto o judaísmo representasse o do particularismo⁵⁸⁵. Decerto, a análise de Melamed não deixa de ser “maniqueísta”, por atribuir o antissemitismo alemão tão só ao modelo de protestantismo oitocentista. Há estudos, todavia, que salientam a importância do protestantismo inglês para o retorno do interesse pelo hebraico como língua originária do sagrado e da redenção, assim como para o êxito do Hassidismo e da Cabala, os mais importantes movimentos judaicos místicos⁵⁸⁶. Porém, por estar preocupada com o “estrago” social do biblicismo, a leitura de Melamed tem o mérito de situar o antissemitismo alemão dentro de uma atmosfera filosófico-religiosa. Para tanto, Melamed cita uma máxima bastante conhecida à época, que foi registrada em 1863 por um poema intitulado “*Hakitzza Ami*” (*Desperta, meu povo*), de autoria de Yehuda Leib Gordon, no qual se lê: “Seja um judeu na tua tenda e um ser humano na rua”⁵⁸⁷. Com esses versos, consegue ter-se uma boa noção de como o antissemitismo protestante gerou consequências devastadoras no modo de vida dos judeus na Alemanha do século XIX.

Sendo assim, para entender melhor a relação de Hegel com o protestantismo, poder-se-ia citar, aqui, a pertinente síntese de Karl Löwith sobre o tema: “O protestantismo de Hegel consiste na compreensão do princípio do espírito e, por conseguinte, da liberdade enquanto o desenvolvimento para a conclusão conceitual do princípio do luterano da certeza religiosa”⁵⁸⁸. Ou seja, o protestantismo de Hegel se abstém do conteúdo sentimental da religião cristã e a transforma em uma religião da certeza absoluta, algo que levou a Adorno e Horkheimer a demonstrarem o vínculo existente entre essa

⁵⁸⁴ “*Wir verwandeln nicht die weltlichen Fragen in theologische. Wir verwandeln die theologischen Fragen in weltliche*”. MARX, Karl. *Judenfrage*. Band I. Berlim: Karl Dietz Verlag, 1976, p. 352.

⁵⁸⁵ MELAMED, Yitzhak Y. *Salomon Maimon e a falência da filosofia judaica moderna*. Webmosaica: Revista do Instituto Cultural Judaico Marc Chagall. v. 5, n. 1, (jan-jun) 2013, pp. 40-51. Apesar de atacar filósofos insuspeitos como Hermann Cohen, Franz Rosenzweig e Martin Buber, e de fazer uma caricatura das suas formas de pensar, o texto tem o mérito de trazer novamente Salomon Maimon ao cenário de discussão filosófico-judaico, bem como identificar um problema histórico-social que nem sempre é lembrado: o do antissemitismo protestante: “O judeu alemão moderno trocou o Talmud pela Bíblia porque esta era a maneira pela qual uma pessoa poderia tornar-se um cidadão respeitável”. *Idem*, p. 44.

⁵⁸⁶ “O desenvolvimento do protestantismo na Inglaterra com sua insistência em voltar ao texto original da Bíblia foi outro dos fatores que contribuíram para o desenvolvimento e interesse pelos estudos hebraicos com a respectiva profusão de traduções. As guerras de religião, com suas consequências sangrentas, também foram um cenário propício para a contemplação esperada da redenção messiânica que prometiam os escritos de Moisés de Leon e Issac Luria. Mas a influência da Cabalá não termina na apologética ou no milenarismo: pelo fenômeno aludido, é suscetível rastrear sua marca nas elaborações modernas como o atomismo, a matematização do universo e a infinitização do espaço”. MATZKEVICH, Hernán. *El hebraísmo en la Ciencia Moderna*. Bajo Palabra. Revista de Filosofía. II Época, n°4, 2009, (pp. 271-278), p. 276.

⁵⁸⁷ MELAMED, Yitzhak Y. *Salomon Maimon e a falência da filosofia judaica moderna*. Webmosaica: Revista do Instituto Cultural Judaico Marc Chagall. v. 5, n. 1, (jan-jun) 2013, p. 42.

⁵⁸⁸ “*Le protestantisme de Hegel consiste dans le fait de comprendre le principe de l'esprit et oar consequent de la liberte comme le developpement et le parachevement conceptuel du principe lutherien de la certitude religieuse*”. LÖWITH, Karl. *De Hegel à Nietzsche*. Paris: Gallimard, 1969, p. 36.

tentativa de racionalização da religião cristã com o antissemitismo alemão: “Nos cristãos alemães, nada mais resta da religião do amor a não ser o antissemitismo” (DA, 185). Não se pode dizer, contudo, que Hegel era antissemita no sentido político do termo. No entanto, *nolens volens*, Hegel incorporou, em sua concepção altamente espiritualizada da história universal [*Weltgeschichte*], uma forma de antissemitismo espiritual oriunda da interpretação protestante dos judeus. Apesar dos discursos dos antissemitas racistas não conterem explicitamente valores religiosos, tal como em épocas inquisitórias, Adorno e Horkheimer suspeitam que eles preservem, em segredo [*insgeheim*], um zelo religioso [*Glaubenseifer*], isto é, uma espécie de fanatismo profano: “A religião foi integrada como patrimônio cultural [*Kulturgut*], mas não superada [*aufgehoben*]” (DA, 185).

O vínculo entre a religião cristã e o antissemitismo é abordado na quarta parte do capítulo *Elemente des Antisemitismus*, que compõe a *Dialektik der Aufklärung* (1944). Não foi a primeira vez que essa relação foi pensada em termos críticos, tendo sido Freud o autor da polêmica hipótese de que o antissemitismo cristão é o ódio inconsciente ao próprio Jesus Cristo, um “reles” judeu elevado à condição divina (AJ, 278; Moisés, 111). Mas, em sua análise sobre a relação entre o antissemitismo e o cristianismo, Horkheimer e Adorno vão muito além das reflexões de Freud sobre o assunto. Este chegou a afirmar que os ciúmes que os cristãos tinham dos seus irmãos mais velhos, os judeus, explica o grande número de cristãos antissemitas, uma vez que, dentro da narrativa bíblica, os israelitas são mais amados pelo Pai do que os próprios irmãos cristãos⁵⁸⁹. Apesar disso, Freud reconhece que a criação do cristianismo tem mais a ver com o sentimento de culpa dos judeus de terem matado o seu próprio Messias, no caso o Moisés, do que com a perseguição aos judeus ou, então, com o ódio inconsciente a Jesus⁵⁹⁰. Por isso, Freud expande a tese do antissemitismo enquanto “ciúmes do pai” para além do âmbito cristão, aplicando-a para entender o antijudaísmo em outras religiões⁵⁹¹. Adorno e Horkheimer conheciam o argumento de Freud e insistiam no peso do antissemitismo no interior do cristianismo, sobretudo, dentro da corrente do cristianismo esclarecido: “Os adeptos da religião do Pai são odiados pelos adeptos da religião do Filho porque estes acham que sabem tudo”⁵⁹². Ou seja, a história confirmaria, ao antissemita cristão, que a sua fé adaptou-se melhor ao progresso da racionalidade e do conhecimento do que a fé antirepresentacional e iconoclasta do “povo escolhido”.

⁵⁸⁹ “Quando se é o favorito declarado do pai temido, não se precisa ficar surpreso com o ciúme dos próprios irmãos e irmãs, e a lenda judaica de José e seus irmãos mostra muito bem aonde esse ciúme pode conduzir. [...] Os outros povos poderiam então ter dito ocasião para dizerem a si próprios: ‘Na verdade, eles estavam com a razão; eles são o povo escolhido de Deus’. Ao invés, porém, o que aconteceu foi que a redenção por parte de Jesus Cristo só intensificou o ódio deles pelos judeus, ao passo que estes últimos, eles próprios, não obstinam vantagem alguma desse segundo favoritismo, já que não reconheceram o redentor”. FREUD, Sigmund. *Moisés e o Monoteísmo*. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Vol. XXIII. Rio de Janeiro: Imago, 1975, p. 127.

⁵⁹⁰ “Ao fim do cativo babilônico, surgiu entre o povo judeu a esperança de que o homem que fora tão vergonhosamente assassinado retornasse dentre os mortos e conduzisse seu povo cheio de remorso, e talvez não apenas esse povo, para o reino da felicidade duradoura. A vinculação óbvia disso com o destino do fundador de uma religião mais tardia não nos interessa aqui”. FREUD, Sigmund. *Moisés e o Monoteísmo*. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Vol. XXIII. Rio de Janeiro: Imago, 1975, p. 52.

⁵⁹¹ FREUD, Sigmund. *Moisés e o Monoteísmo*. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Vol. XXIII. Rio de Janeiro: Imago, 1975, p. 111.

⁵⁹² “Die Anhänger der Vaterreligion werden von denen des Sohnes gehaßt als die, welche es besser wissen” (DA, 188; DE, 148).

Horkheimer e Adorno, reconstruindo a pré-história da intolerância religiosa, acreditam que o cristianismo não foi um retrocesso apenas em relação ao judaísmo, senão ainda em relação às religiões henoteístas [*henotheistischen*] (DA, 185). Mister lembrar que, apesar de ter uma origem grega, de *ἕνας θεός*, *henas theos*, “único Deus”, o termo henoteísmo [*Henotheismus*] foi usado pela primeira vez por Friedrich Schelling e refere-se a um tipo de religião que presta culto a um só deus, embora aceite a existência de muitos outros deuses (fenômeno que o famoso teólogo Max Müller canonizou e usou de forma intercambiável como catenoteísmo)⁵⁹³.

Mister destacar, aqui, que, em Schelling, o termo é usado com grande desdém para designar uma forma primitiva de monoteísmo [*Eingottglaube*], a qual teria sido superada pelo cristianismo na marcha do espírito pela história. Ao olhar para a história das religiões com o espírito esclarecedor, o idealismo alemão reduz o passado ao presente, como se tudo o que passou fosse um mero estágio primitivo do progresso por vir. Nesse ínterim, de desdém cristão com aquilo que não é cristão, Adorno e Horkheimer retomam o termo “henoteísmo” e criticam o cristianismo assumido pelo idealismo alemão. A suspeita dos autores é a de que a suposta superação do mito prometida pela figura de Cristo, que seria “a encarnação do verbo divino” (na expressão de Paul Tillich), não provocou necessariamente a secularização como defendem alguns grandes teólogos cristãos até hoje, tais como Hans Küng e Oswald Loretz⁵⁹⁴. Desde os seminais estudos de Gershom Scholem⁵⁹⁵, tornou-se amplamente reconhecida a ambígua relação do judaísmo com o mito. Os escritores da Bíblia judaica e os profetas judeus, os quais Michael Walzer chama de “os primeiros teóricos sociais da história”⁵⁹⁶, ora procuravam desmitologizar a religião do povo de Israel, ora tentavam dar um significado alegórico aos mitos do mundo antigo, mas sempre tendo em vista problemas históricos e políticos concretos, sem nunca almejar reconciliar a contínua promessa de salvação com a história empírica – como fez Hegel com a *Heilgeschichte* de Agostinho.

Na trilha de Nietzsche, um dos primeiros a denunciarem a vulgarização cristã do universalismo platônico, Adorno e Horkheimer veem, no suposto passo dado pelo cristianismo em direção à secularização, uma radicalização da própria mitologização. A forma altamente abstrata e universal que assumiu o cristianismo preserva aqueles traços miméticos presentes em formas mais primitivas de se compreender a pluralidade da natureza, a saber, o animismo: “[O cristianismo] cujo

⁵⁹³ VESNEL, Henk. *Coping With the Gods: Wayward Readings in Greek Theology*. The Netherlands: Brill, 2011, p. 243, n. 15.

⁵⁹⁴ Em uma forma lapidar: “A razão cristã permanece ainda paralela à razão grega, tendo se modificado apenas a imagem do mundo. A liberdade no campo racional, já atingida no tempo da descoberta da razão pelos gregos, pode ocupar-se pela primeira vez, de uma natureza ‘racionalizada’”. In: LORETZ, Oswald. *Criação e Mito: homem e mundo segundo os capítulos iniciais do Gênesis*. São Paulo: Ed. Paulinas, 1979, p. 17.

⁵⁹⁵ “O judaísmo empenhou-se em desbravar uma área, a da revelação monoteísta, da qual a mitologia ficaria excluída. Aqueles vestígios de mito que foram aqui ou acolá preservados, viram-se despojados da sua força simbólica primitiva, sendo tomados nun sentido puramente metafórico. Não há necessidade, aqui, de esmiuçar um assunto que tem sido amplamente discutido por estudiosos da literatura bíblica, por teólogos e antropólogos. Em todo caso, a tendência da tradição clássica judaica, de liquidar o mito como força espiritual central, não é diminuída por tais vestígios quase míticos, transformados em metáforas”. SCHOLEM, Gershom. *A Cabala e o Seu Simbolismo*. São Paulo: Perspectiva, 2015, p. 106-7.

⁵⁹⁶ WALZER, Michael. *Exodus und Revolution*. Frankfurt am Main: Fischer Verlag, 1995, p. 139.

Deus [*Dessen Gott*] guardou os traços do demônio natural [*des Naturdämons*] justamente na transição da forma henoteísta para a universal⁵⁹⁷. Cabe salientar, aqui, que Eduardo Losso, ao comentar a mesma passagem, interpreta diferente o uso do pronome relativo “Dessen”, como se ele se referisse ao Deus do judaísmo, e não ao do cristianismo⁵⁹⁸, algo que, do ponto de vista deste trabalho, constitui um equívoco, pois contraria a ênfase no cristianismo do início da sentença⁵⁹⁹.

Apesar disso, Losso reconhece que esse trecho, retirado da tese IV do capítulo *Elemente des Antisemitismus*, faz parte do mais importante fragmento de Adorno sobre o cristianismo publicado em vida⁶⁰⁰. Por isso, faz-se mister uma análise minuciosa do referido fragmento. Além do mais, Losso enfatiza a influência *ex negatio* de Hegel nele: “O elo do vocabulário e das questões de Adorno com Hegel está presente em toda a argumentação”⁶⁰¹. Faltou dizer: o elo de Schelling também. Por essa razão, cabe explicitar melhor o vínculo que Adorno e Horkheimer fazem entre, de um lado, o “antisemitismo” e, por outro lado, a “espiritualização” do natural, a fim de delimitar melhor o sentido da crítica dos autores ao “antisemitismo espiritual” de Hegel.

Depois de afirmar o retrocesso do cristianismo em relação ao judaísmo, os autores mostram que a noção de “eu absoluto” [*absolutes Selbst*], postulado fundamental do idealismo alemão, deve ser visto como uma etapa posterior da história da secularização, mas que ainda preserva aquele terror [*Schrecken*] da fase anterior ao animismo [*aus präanimistischer Vorzeit*], pois tal conceito submete totalmente a natureza como se fosse, simultaneamente, o seu criador [*Schöpfer*] e o seu senhor [*Beherrscher*]: “Assim como o absoluto aproximado do finito, o finito é absolutizado. Cristo, o espírito que se tornou carne, é o mago divinizado” (DA, 186). Para falar a verdade, tal tese sobre “Cristo como o mago divinizado” [*Christus ist der vergottete Magier*] não é totalmente original. Nem Nietzsche, com os seus sarcasmos sobre a relação entre o paganismo e o cristianismo, foi tão longe na caracterização de Cristo como uma espécie de feiticeiro. A tese defendida por Horkheimer e Adorno pode ter duas fontes indiretas. Em primeiro lugar, a obra *Estrela da Redenção*, de Franz Rosenzweig, na qual o teólogo de Kassel trata de Cristo nos termos de um “paganismo espiritualizado [*vergeistigtes*

⁵⁹⁷ HORKHEIMER, Max. ADORNO, Theodor. *Dialektik der Aufklärung: philosophische Fragmente*. 22^o ed. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 2016, p. 185.

⁵⁹⁸ “Todo o trecho mostra que os autores expuseram a contradição para depois procurar reforçar a conquista emancipatória do judaísmo, mas não deixaram de registrar o quanto a proibição do nome carrega do medo da natureza ameaçadora transposto para o vazio desesperador da negatividade e que, portanto, necessita de um resquício mágico”. In: LOSSO, Eduardo. *Teologia negativa e Theodor Adorno: a secularização da mística na arte moderna*. Rio de Janeiro, UFRJ, Faculdade de Letras, 2007. 343 pgs. Mimeo. Tese de doutorado em Teoria Literária, p. 31-2; Também em outra passagem: “Para assegurar o conteúdo moral da lei, o deus judaico herdou o terror a ameaça natural que já tinham sido antropomorfizados nos deuses míticos”, p. 39. Finalmente, ao citar o trecho, o autor enfatiza novamente essa escolha (p. 40).

⁵⁹⁹ A sentença completa é esta: “*Das Christentum ist nicht bloß ein Rückfall hinter das Judentum. Dessen Gott hat beim Übergang von der henotheistischen in die universale Gestalt die Züge des Naturdämons noch nicht völlig abgeworfen*” (DA, 185).

⁶⁰⁰ LOSSO, Eduardo. *Teologia negativa e Theodor Adorno: a secularização da mística na arte moderna*. Rio de Janeiro, UFRJ, Faculdade de Letras, 2007. 343 pgs. Mimeo. Tese de doutorado em Teoria Literária, p. 38.

⁶⁰¹ LOSSO, Eduardo. *Teologia negativa e Theodor Adorno: a secularização da mística na arte moderna*. Rio de Janeiro, UFRJ, Faculdade de Letras, 2007. 343 pgs. Mimeo. Tese de doutorado em Teoria Literária, p. 40.

Heidentum]]⁶⁰². Ou, então, o ensaio do jovem Scholem, *Thesen über Judentum und Zionismus*, no qual se encontra tese análoga: “Em um eminente sentido judaico, Cristo morreu. Na morte de Cristo, a doutrina e o mito se tocam. Isso é magia [*Zauber*]”⁶⁰³. Decerto, eles constituem fontes indiretas para a formulação, tendo em vista que as ideias de Rosenzweig e Scholem foram profundamente absorvidas pelos frankfurtianos através da mediação dos escritos de Benjamin.

O eu absoluto só é absoluto, ou seja, universal, pelo fato de ter estabelecido uma relação com um ser mais elevado [*Höchstes*] e transcendente [*Transszendentes*], o próprio absoluto, portanto, agindo semelhantemente a feitiçaria, que mimetiza a natureza que almeja superar. No entanto, o preço que o pensamento do absoluto tem de pagar pelo seu aparente poder [*Macht*] e esplendor [*Herrlichkeit*] sobre a natureza é o da sua própria alienação [*Entfremdung*], isto é, da perda de sua identidade natural.

De fato, o princípio de Deus como espírito [*Geist*] poderia libertar os humanos do ciclo cego da imanência mítica, diferentemente do princípio dos deuses míticos, tendo em vista que o espiritual permite ao indivíduo ter autoconsciência, isto é, autonomia em relação à natureza externa, permitindo a ele se destacar do meio imediato (da imanência), comportando, portanto, a individualidade, mas isso se o princípio de Deus como espírito não se comprometesse também com a abstração e a distância [*Ferne*], algo que dá mais força ao terror mítico do incomensurável: “A palavra de ferro, ‘eu sou’, a qual nada tolera ao seu lado, excede a inescapável violência do mais cego, e por isso mesmo mais ambíguo, veredito do destino anônimo” (DA, 186). Ou seja, o postulado do eu absoluto impede qualquer possibilidade de uma relação com o absoluto que não seja pautada na violência do “meu” eu sobre o dos outros, o que ratifica o seu destino mítico de violência. Ao postular um eu totalmente apartado da natureza, o cristianismo reforça o abismo esclarecedor entre o sujeito e o objeto. A transcendência é negada por um sujeito transcendental. A autorreferencialidade do Deus do cristianismo, que fala em alto e bom som que é o único caminho, a única verdade e a única vida, entra em conflito com os postulados do Deus do judaísmo, mais comprometido com uma noção de justiça (pelo cumprimento da lei, pela *Torá*) do que com a da graça (benção, merecimento), a qual representa o *telos* da *Torá* desde Paulo:

O Deus do judaísmo exige o que pertence a ele por direito e acerta as contas com o infrator [*Säumigen*]. Ele envolve sua criatura [*Geschöpf*] na trama da culpa [*Schuld*] e do merecimento [*Verdienst*]. O cristianismo, ao contrário, realçou o momento da graça [*Gnade*], o qual já está contido, obviamente, na própria aliança de Deus com o homem e na grande promessa messiânica [*in der messianischen Verheißung*], ambas do judaísmo. O cristianismo ameniza o terror do absoluto, ao mesmo tempo em que, com ele, a criatura se redescobre como divindade: o intermediário divino é chamado com um nome humano e tem uma morte humana. A mensagem dele é: não tenham mais medo [*fürchtet*]; diante da fé, a lei se desagrega; maior que toda majestade é o

602 “Das zuinnerst in jedem Christen unverfügbare Stück Heidentum bricht da hervor”. “O pedaço irreversível do íntimo de todo cristão irrompe lá no paganismo”. ROSENZWEIG, Franz. *Der Stern der Erlösung*. Freiburg im Breisgau: Universitätsbibliothek, 2002, p. 388.

603 “Christus ist in einem eminentem Sinn jüdisch gestorben. Im Tode Christi berühren sich die Lehre und der Mythos. Dies ist *Zauber*”. SCHOLEM, Gerhard. *95 Thesen über Judentum und Zionismus*. Tagebücher 2: 1917-1923. Frankfurt am Main: Jüdisches Verlag, 2000, p. 302.

amor, o único mandamento. Mas os mesmos momentos que permitem ao cristianismo recuperar a excomunicação da religião natural dão vida novamente à idolatria espiritualizada [*vergeistigte*] (DA, 186).

Por que os autores estariam imputando ao cristianismo a prática de “idolatria espiritualizada”? É sabido que o mandamento da proibição da idolatria ocupa um lugar central no judaísmo, mas o mesmo não se pode dizer do cristianismo. No entanto, é difícil sustentar a tese de que as grandes correntes do cristianismo – como o catolicismo e o protestantismo – pratiquem abertamente idolatria. Há, inclusive, na teologia católica, a distinção entre a veneração e a idolatria. Mas a referência implícita na citação não poderia ser outra a não ser Hegel. Assim, a aludida idolatria espiritualizada se dá quando Hegel aproxima o absoluto (Deus) do finito (homem) e o homem (finito) de Deus (absoluto). Segundo Adorno e Horkheimer, Jesus não é a “terceira via” entre a divindade e a humanidade, senão a face desse novo mundo, o da imanência pura, que não aceita a contradição entre o espírito e a natureza: “*Christus, der fleischgewordene Geist, ist der vergottete Magier*” (Cristo, o espírito que virou carne, é o feiticeiro divinizado) (DA, 186). Segundo os autores, a interpretação de Hegel sobre Jesus é *proton pseudos*, isto é, uma falsa conclusão extraída de uma falsa premissa, sendo que a autorreflexão no absoluto é a falsa conclusão do idealismo alemão que parte de uma falsa premissa teológica: a da humanização de Deus através de Cristo (DA, 186).

A raiz do mal do cristianismo está, portanto, em espiritualizar aquilo que é natural, por meio de um pensamento que, na verdade, seculariza a magia: “É justamente o aspecto reflexivo do cristianismo, a espiritualização da magia, que está na raiz do mal. Apresenta-se como tendo uma essência espiritual justamente aquilo que, diante do espírito, se revela como tendo uma essência natural” (DA, 186). De nenhuma forma, “mito” e “magia” devem ser confundidos como sendo sinônimos. Mito, *latu sensu*, é uma forma de espiritualização mais radical do que a magia. As narrativas míticas, apesar de recorrerem a elementos fantásticos e sobrenaturais, visam dar uma explicação final aos fenômenos do mundo natural (tais como às chuvas, à escassez nas colheitas, às estações do ano, à morte, etc.). A magia sempre teve pretensões mais modestas: proteger um grupo ou um indivíduo do inimigo, que pode ser um integrante da tribo rival, uma legião de demônios, um deus desconhecido, etc. A magia está ligada irremediavelmente à preservação ou, ao menos, à destruição do que pode dar fim à conservação. Já o mito, não: “O mito queria relatar, denominar, dizer a origem, mas também expor, fixar, explicar” (DE, 20). O mito é, portanto, uma forma de discurso, de racionalidade, que mediada pelo espírito – pela natureza antropomorfizada – faz com que o desconhecido da natureza caia sob o signo da logicidade do mundo interior. Enquanto que ainda era possível, na magia, algum tipo de relação mimética – de identificação com o objeto da feitiçaria –, no mito, isso já não é mais permitido, pois, nele, há uma distância entre o discurso [*logoi*] e quem conta ele, uma distância que, na realidade, é artificial, pois ela fala mais de quem narra do que daquilo que é contado. No mito, o homem projeta a sua natureza interior, que muitas vezes é unilateral, sobre a complexa diversidade do mundo exterior, fazendo com que tudo aquilo que não se encaixa ao seu “eu” empobrecido seja

suspeito. O estranho [*Umheilig*], o outro e tudo aquilo que não pode ser categorizado devem ser necessariamente dominados, pois eles provocam angústia [*Angst*], que é uma forma de medo que só acaba com uma ciência mais astuta do que a misteriosa natureza. A autopreservação [*Selbsterhaltung*] passa a ser não apenas um afeto particular, senão a pedra pilar da vida social, pois se livrar desse medo ancestral da natureza [*Angst*] se tornou o *telos* civilizatório. Por isso, para Horkheimer e Adorno, a máxima da *Ethica* de Spinoza, de acordo com a qual “o esforço para se conservar a si mesmo é o primeiro e único fundamento da virtude” (DE, 214), contém *in nuce* o imperativo que resume a preocupação obcecada de toda a civilização ocidental pela autopreservação. Um progresso que sempre rebaixou os judeus tanto no plano político quanto filosófico, mas que atingiu o seu ápice no postulado antropomórfico moderno do cristão como o representante mor do “absoluto”: “O progresso para além do judaísmo tem o preço o postulado de que o homem Jesus era Deus” (DA, 186). Por isso, o discurso filosófico hegeliano casa bem com o antissemitismo, uma vez que esse argumento universalista é usado com frieza cínica pelos antissemitas cristãos, com vistas ao desmerecimento do judaísmo pelo seu suposto “particularismo”.

Não é à toa que, nesse ponto, encontram-se as primeiras críticas de Hegel ao dualismo e ao formalismo de Kant. Elas aparecem nos escritos da juventude de Hegel, tendo, em um primeiro momento, uma inspiração abertamente teológica, especialmente pelo suposto “princípio judaico”, que seria inerente à filosofia kantiana:

*Die Idee von Gott mag noch so sublimiert werden, so bleibt immer das jüdische Prinzip der Entgegensetzung des Gedankens gegen die Wirklichkeit, des Vernünftigen gegen das Sinnliche, die Zerreißung des Lebens, ein toter Zusammenhang Gottes und der Welt, eine Verbindung, die nur als lebendiger Zusammenhang genommen und bei welchem von den Verhältnissen der Bezogenen nur mystisch gesprochen werden kann*⁶⁰⁴.

A ideia de Deus ainda pode ser sublimada. Assim, permanece o princípio judaico da oposição do pensamento frente à realidade efetiva, do racional diante do sensorial, ou seja, a ruptura da vida, um vínculo morto com Deus e com mundo, uma ligação que é considerada apenas como um vínculo vivo, com o qual pode falar apenas misticamente em cada uma das relações daqueles que estão relacionados com ele (Tradução própria).

Segundo o jovem Hegel, a reconciliação [*Versöhnung*] evocada pela doutrina cristã iniciou um movimento de superação do universo da religiosidade judaica, quebrando a rígida aliança da transcendência dentro da imanência pertencente ao Deus do povo hebreu, uma vez que o reino de Cristo e o reino do mundo jamais podem convergir – nas palavras de Hegel (e do Jesus de João 18: 36): “*Das Reich Gottes is nicht von dieser Welt*”, ou seja, “o reino de Deus não é deste mundo”⁶⁰⁵. Não é à toa que Adorno e Horkheimer, ao se oporem à pretensa vitória espiritual do cristianismo sobre o judaísmo, enxergam uma drástica semelhança entre a figura dialética da negação determinada [*bestimmte Negation*], da *Fenomenologia do Espírito*, de Hegel, e a proibição judaica das imagens: “A

⁶⁰⁴ HEGEL. *Frühe Schriften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1971, p. 375.

⁶⁰⁵ HEGEL. *Frühe Schriften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1971, p. 399.

negação determinada rejeita as representações incompletas do absoluto, os ídolos [*Götzen*]⁶⁰⁶. Ambas fazem parte de uma tentativa de desmitologizar o mundo via a negação de qualquer utopia positiva com ares de redenção. Adorno e Horkheimer contrapõem a negação determinada do judaísmo à pretensa negatividade do budismo⁶⁰⁷, que cometeria, para os autores, uma espécie de “negação indeterminada”, nula porque seria apenas uma imagem invertida da positividade, “um indiferenciável negação de tudo o que é positivo [...]”⁶⁰⁸. Se o jovem Hegel critica a “abstrata” separação judaica entre o Conceito e o Ser, subjacente à proibição judaica de pronunciar falsamente o nome de Deus, chamando isso de “princípio judaico da oposição”, Adorno e Horkheimer optam por ver de forma mais otimista essa dicotomia: eles percebem, na interdição do Nome, o início de um processo que culminará “na destruição do mito” e na “reconciliação com a magia”, no sentido de que os judeus, ao fazerem isso, reconhecem que toda tentativa de superar o mágico, apelando para motivos intramundanos, não passa de um engodo que mascara a miséria de uma existência mítica (leia-se, secular):

A religião judaica não tolera nenhuma palavra que proporcione consolo ao desespero [*Verzweiflung*] de qualquer mortal. Ela associa a esperança [*Hoffnung*] unicamente à proibição de invocar o falso como Deus, o finito como o infinito, a mentira como verdade (DA, 30; DE, 32).

Dito em outros termos, a religião não pode ser apenas um “*religare*” de Deus com o homem, como quis o cristianismo ao universalizar tal conceito latino, senão deveria ser uma separação radical de tudo aquilo de simbólico que pretende substituir a fé por outra coisa. Se a fé não é um fim em si mesmo, então ela não poder ser apreendida como fé. Para Adorno e Horkheimer, com esse gesto obstinado, os judeus criaram uma forma de conhecimento do divino na “denúncia da ilusão” [*Denunziation des Wahns*] de tudo aquilo que não é divino. Os judeus foram, assim, os primeiros a usarem a negação da idolatria como promessa de redenção, criando uma instância de conhecimento do absoluto que é diferente do saber conceitual, e que não se confunde com a esfera ontológica. Hegel explora isso, hipostasiando, em sua dialética, dois elementos da religião judaica que tanto critica: “a autocomplacência do saber previamente decidido [*die Selbstzufriedenheit des Vorwegbescheidwissens*]” e a “transfiguração da negatividade em redenção” [*die Verklärung der Negativität zur Erlösung*], isto é, a impossibilidade de uma experiência do novo e a transformação do negativo em salvação, respectivamente. Segundo os autores, essas “são formas falsas de resistência à vigarice [*Betrug*]”, uma vez que Hegel, ao positivar através do sistema a proibição das imagens por meio de um absoluto que está tanto no início como no resultado do processo, acaba por, tragicamente, outorgar o direito das próprias imagens existirem novamente no seio da sua própria proibição: “É verdade, porém, que Hegel acabou por fazer um absoluto do resultado sabido do processo geral da

⁶⁰⁶ “*Die bestimmte Negation verwirft die unvollkommenen des Absoluten, die Götzen[...]*”. (DA,30; DE, 32)

⁶⁰⁷ Eduardo Losso, apoiado em Jeffrey Hopkins, chama a atenção, neste ponto, para a falta de cuidado conceitual dos autores em relação à caracterização do budismo enquanto nulidade generalizada [*Nichtigkeit*]. Cf. LOSSO, Eduardo. *Teologia negativa e Theodor Adorno: a secularização da mística na arte moderna*. Rio de Janeiro, UFRJ, Faculdade de Letras, 2007. 343 pgs. *Mimeo*. Tese de doutorado em Teoria Literária, p. 29, n. 30.

⁶⁰⁸ “*Die unterschiedslose Bestreitung jedes Positiven [...]*”. (DA, 30; DE, 32)

negação: a totalidade no sistema e na história, e que, ao fazer isso, infringiu a proibição e sucumbiu ele próprio à mitologia” (DA, 30; DE, 32). Ou seja, Adorno e Horkheimer, contrariando o senso lógico moderno, mostram que a negação determinada do judaísmo não é abstrata, diferentemente da negação determinada hegeliana, que, ao opor soberanamente o conceito abstrato contra a intuição cética, acaba recaindo no mesmo erro do ceticismo, pois torna nula a própria distinção entre o verdadeiro e o falso, vale dizer, a distinção entre Deus e os ídolos. No entanto, eles elogiam a capacidade da dialética de enxergar toda imagem como uma forma de escrita, uma capacidade que só o pensamento dialético tem efetivamente, pois ele comportaria as duas interdições judaicas (a das imagens e a do Nome) em seu movimento, a fim de denunciar todo traço de falsidade das imagens, tirando o poder mítico que reina nelas e reestabelecendo, com isso, a verdade. Isso permite ao pensamento filosófico operar num nível de metalinguagem, a qual seria capaz de libertá-lo de sua prisão mágica do símbolo.

Portanto, apesar da filosofia de Hegel ser uma tentativa radical e sofisticada de racionalizar ontologicamente o cristianismo, não se pode dizer que, necessariamente, ela consiga tal feito. O teólogo Franz Overbeck chega ao ponto de afirmar, categoricamente, que os trabalhos de Goethe, Feuerbach, Schopenhauer e Nietzsche, apesar de desferirem golpes pesados contra a cristandade, servem de prolegômenos para o próprio entendimento do que seja a fé cristã melhor até do que os textos dos meros apologetas e prosélitos⁶⁰⁹.

Na obra *Dialética Negativa*, reaparece a crítica adorniana à espiritualização [*Vergeistigung*] que deforma a natureza, só que com dois adendos. O primeiro acréscimo refere-se ao apontamento de Adorno em relação à espiritualização, como se ela fosse um fator central para o desastre do próprio “materialismo dialético” (*Diamat*), especialmente em sua hipóstase da “matéria total” [*totalen Materie*], algo que seria, aparentemente, avesso ao espírito, mas que está em total consonância com a própria civilização burguesa dominante, em especial no que tange o seu manifesto anti-intelectualismo e o seu menosprezo pelo diferente. Isso fez com que a própria “chegada do Messias”, prometida pelo socialismo utópico, fosse atabalhoada pelos interesses mesquinhos do partido:

Aquilo que há de inferior no materialismo é o que há de inferior e irrefletido na situação dominante. Aquilo que ficou para trás por culpa da espiritualização como princípio do fracasso também é o pior ante o mais elevado que é humilhado pela presença persistente do inferior. [...] O materialismo transforma-se em recaída na barbárie que ele deveria evitar; trabalhar contra isso não é uma das tarefas mais indiferentes de uma teoria crítica. Senão, o antigo não-verdadeiro se perpetuaria de modo tanto mais grave quanto mais os coeficientes de atrito fossem reduzidos. Depois de as coisas terem se passado com a revolução como outrora com o retorno do Messias, o que cresce é o subalterno (ND, 203, DN, 175).

“O que cresce é subalterno” porque a prometida emancipação recaiu na sujeição do pensamento ao estatuído, ou seja, no Ser. O materialismo vulgar da “dialética oficial”, com a sua “doutrina do reflexo” [*Abbildlehre*], como se as imagens das coisas fossem automaticamente injetadas em miniaturas nas mentes dos indivíduos, reabilitaria o mito nos moldes atomistas de

⁶⁰⁹ Apud VRIES, Hent de. *Minimal Theologies: Critiques of Secular Reason in Adorno & Levinas*. London: The Johns Hopkins University Press, 2005, p. 50.

Demócrito e Epicuro, instaurando, então, uma espécie de panteísmo, no qual é negada qualquer forma de transcendência: “O pensamento não é um reflexo da coisa – somente uma mitologia materialista ao estilo de Epicuro o transforma em algo assim, uma mitologia que imagina que a matéria emite pequenas imagens [...]” (ND, 203; DN, 175). Nesse ínterim, Adorno coloca o segundo adendo ao problema da espiritualização, certamente o mais importante aos propósitos desta investigação: a espiritualização é uma forma de mitologização, não só pelo elemento mítico clássico, o antropomorfismo, senão também por causa da idolatria ao Ser, algo que liga, inesperadamente, Hegel, Marx e o *Diamat* ao panteísmo existencial de Heidegger. Daí a imperiosa necessidade de se voltar ao mote iluminista da desmitologização, só que, dessa vez, com um pensamento sem imagens [*Bilderlosigkeit*]:

A intenção iluminista do pensamento, a desmitologização, elimina o caráter imagético da consciência. Aquilo que se vincula à imagem permanece miticamente cativo, culto aos ídolos. A quintessência das imagens chega a se constituir em trincheira ante a realidade. A teoria do reflexo nega a espontaneidade do sujeito, um mobilizador da dialética objetiva das forças produtivas e das relações de produção. Se o sujeito é reduzido a um espelhamento obtuso do objeto que sempre perde necessariamente o objeto que só se abre ao excedente subjetivo no pensamento, então resulta daí a calma intelectual inquieta de uma administração integral. Somente uma consciência infatigavelmente reificada pretende ou faz com que os outros criem que ela possui fotografias da objetividade. Sua ilusão transforma-se em imediaticidade dogmática. Quando Lênin, ao invés de entrar na teoria do conhecimento, afirma contra ela, em uma reiteração compulsiva, o ser em-si dos objetos do conhecimento, ele quer colocar em evidência a conspiração do positivismo com os *powers that be*. Fazendo isso, sua necessidade política volta-se contra a meta teórica do conhecimento. A argumentação transcendente liquida o problema a partir de uma pretensão de poder, e isso para o pior: aquilo que é criticado e no que não penetramos permanece ileso tal como é, e, enquanto algo que não foi absolutamente tocado, pode mesmo ressurgir à vontade uma vez mais em constelações alteradas de poder (ND, 203-4; DN, 176).

Em *Progresso*, o frankfurtiano já havia criticado durante as dialéticas de Hegel e Marx, pois Adorno via nelas, além da “ontologização do progresso” (S, 43), também um tipo de interdição das “utopias-ajambradas”, algo que, a seu ver, mais parece uma traição a qualquer utopia enquanto transcendência do Ser (S, 49). Por isso, o autor propõe um conceito de progresso filosófico que esteja de conluio com a própria ideia de redenção: “O momento de redenção [*Erlösung*], por mais secularizado que seja, não pode ser apagado [do conceito filosófico de progresso, j.s.s.]” (S, 44). Ou seja, se o momento de redenção for entendido como desmitologização, então desmitologizar os filosofemas com resquícios míticos é a tarefa “progressista” mor da própria filosofia.

Não se pretende, obviamente, tratar da complexa relação de “amor-ódio” da dialética adorniana com a hegeliana. George Friedman chegou a fazer uma monumental síntese das principais críticas dos membros da *Escola de Frankfurt* a Hegel – embora sejam essas críticas, do ponto de vista deste trabalho, mais visíveis em Horkheimer e Adorno do que em qualquer outro membro do *Institut*. Friedman divide as críticas em quatro eixos: em primeiro lugar, a objeção à teoria da identidade hegeliana, que elimina as contradições objetivas e problemas da realidade empírica através de um espírito que harmoniza o que é caótico e que se compromete com a justificação do existente, isto é,

com a positividade. É o famoso salto metafísico hegeliano que Nietzsche tanto denunciou em seus escritos, a saber, a transformação de fatos em essências, leia-se: de acontecimentos históricos em matéria metafísica. Em segundo lugar, a crítica ao uso hegeliano da noção de razão [*Vernunft*]: mesmo reconhecendo o problema da astúcia [*List*] da racionalidade, Hegel optou uma vez mais em reafirmar a instrumentalidade da razão como um movimento incontornável. Em terceiro lugar, a crítica em relação ao juízo de Hegel sobre a inelutabilidade dialética da história, com a qual os frankfurtianos questionavam seriamente a ideia hegeliana do estágio presente como o fim da história. Finalmente, a suspeita em relação à interpretação hegeliana da história como solução de todos os impasses da razão, como se a história pudesse automaticamente resolver os conflitos materiais e oferecer, de per se, diagnósticos sociais e políticos⁶¹⁰.

Destarte, com todas essas notas marginais sobre Marx, Hegel e o antisemitismo, esta pesquisa tentou chamar a atenção para postura filosófica ambígua de Adorno em relação à dialética, com a qual ele sempre se viu às voltas. Eduardo Losso é certo ao caracterizar tal ambivalência a partir da categoria de “itinerância judia”:

Não exageramos em afirmar que o pressuposto filosófico da inversão negativa da dialética hegeliana é motivado por sua existência itinerante judia. A dialética hegeliana é sistemática, enraizada e positiva; a de Adorno, fragmentária, nômade, itinerante e negativa, isto é, profundamente judaica⁶¹¹.

O uso do espírito por uma dialética não judaica tornou-se, assim, em um mero serviço dos interesses escusos da segunda natureza, e não um veículo de transcendência dela. O amor pela violência do espírito, amor esse cultivado pela segunda natureza, já foi retratado na famosa carta de Hegel para Niethmar em 1806: “Vi o imperador (Napoleão), essa alma do mundo, sair da cidade, em viagem de inspeção; é, de fato, um sentimento maravilhoso ver semelhante indivíduo que, concentrado aqui em um ponto, sentado em seu cavalo, se entende sobre o mundo e o domina”⁶¹². Hegel abre mão da “infinita negatividade do espírito”, o qual tanto preza na *Fenomenologia do Espírito*, em nome da vitória certa sobre a primeira natureza. O fato de Napoleão estar sobre um cavalo, e isso ter sido ressaltado por Hegel, não é nem um pouco irrelevante: é a alegoria da subalternidade inerente ao natural. Hegel não percebeu, talvez, que a entrada de Napoleão a cavalo não demonstrasse outra coisa a não ser o quão impotente é a segunda natureza diante da primeira, tendo em vista que ela nunca conseguiu impedir que a natureza oprimida retornasse em forma de catástrofe. O espírito, que é produto da segunda natureza, é paradoxalmente o único veículo para a transcendência efetiva dela, mas ele tarda a compreender isso. A aparente vitória da segunda natureza sempre teve como preço a vitória secreta da primeira: o mítico sobrevive nas ruínas do que não é humano e nem natural. Por isso,

⁶¹⁰ FRIEDMAN, George. *La Filosofía Política de la Escuela de Frankfurt*. México: Fondo de Cultura Económica, 1986, p. 53.

⁶¹¹ LOSSO, Eduardo. *Materialismo e Teologia em Adorno: sobre o judaísmo*. Impulso, Piracicaba • 22 (53), 7-24, jan. -abr. 2012, p. 19.

⁶¹² Apud CORBISIER, Roland. *Hegel: Textos Escolhidos*. 2º ed. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1991, p. 23.

a drástica conclusão *dialética* de Adorno contra a própria *dialética*: “Auschwitz confirma o filosofema da pura identidade como morte” (ND, 353; DN, 300).

6. 3. ANTISSEMITISMO ESPIRITUAL COMO ESTADO FALSO: HEIDEGGER⁶¹³

“O judeu não pode desempenhar, de modo nenhum, algum papel criador, nem para o bem nem para o mal, em nada do que se refere à vida alemã”⁶¹⁴.

Ernst Jünger.

“Protegendo-me, do [espírito] judeu, luto a favor da obra do Senhor”⁶¹⁵.

Carl Schmitt.

“O alemão é uma pessoa incapaz de contar uma mentira sem nela acreditar”⁶¹⁶.

Theodor W. Adorno.

6. 3. 1. Ontologia do Estado Falso (Ontologie des falschen Zustand)

“Quem pensa profundamente, deve errar profundamente”.

Martin Heidegger. *Aus der Erfahrung des Denkens* (1947)

O ano era de 1944. Heinrich tinha apenas 16 anos. Como era de costume, ele acompanhava o seu tio até a sua terra natal, Meßkirch, uma pequena cidade do sudeste alemão. Eles iam de trem de Freiburg até lá, com o objetivo de salvar alguns manuscritos e textos feitos pelo tio de Heinrich, um influente filósofo da época e ex-professor da renomada universidade de Freiburg. Enquanto os dois aguardavam a chegada do trem naquele congelante inverno, o tio de Heinrich virou-se para ele e fez uma revelação que surpreendeu enormemente o jovem secundarista: o tio de Heinrich disse que deveria, a partir daquele momento, voltar a carregar a sua insígnia do Partido Nacional Socialista [*N-S Partei*] na lapela. O jovem Heinrich ficou estarrecido e perguntou imediatamente ao seu querido tio: “Você faz parte do partido nazista”? Heinrich simplesmente não podia acreditar nisso, já que jazia algum tempo em que seu tio estava morando junto com a sua família e ele sempre pareceu muito crítico em relação ao *N-S Partei* e a Hitler. Mas, naquele dia, a duras penas, Heinrich aprendeu uma

⁶¹³ Pede-se permissão para agradecer, aqui, aos comentários e a leitura atenta do colega e amigo Robson Almeida, o qual contribuiu de forma ímpar para a confecção deste capítulo. Ademais, ao professor Nythamar, pelas valiosas observações.

⁶¹⁴ “*Der Jude kann überhaupt in nichts, was das deutsche Leben anbetrifft, weder im Guten noch Bösen, eine schöpferische Rolle spielen*”. Apud HABERMAS, Jürgen. *Philosophisch – politische Profile*. Wozu noch Philosophie? Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984, p. 39.

⁶¹⁵ “*Indem ich mich des Juden erwehre, kämpfe ich für das Werk des Herrn*”. Apud TAUBES, Jacob. *Ad Carl Schmitt Gegenstrebige Fügung*. Berlin: Merve Verlag, 1987, p. 8

⁶¹⁶ “*Ein Deutscher ist ein Mensch, der keine Lüge aussprechen kann, ohne sie selbst zu glauben*”. ADORNO, Theodor. *Minima Moralia*. Reflexionen aus dem beschädigten Leben. GS 4. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1980, p. 122.

velha lição filosófica que é ensinada, inclusive, pelo seu próprio tio: o pensamento jamais deve se desviar de tudo aquilo que parece falso e obscuro⁶¹⁷.

Tal episódio poderia estar em algum livro de Franz Kafka, mas isso se ele tivesse tido o desgosto de viver para ver os seus contos e novelas se transformarem em verdadeiras profecias cumpridas. Poderia estar também, talvez, em algum livro de Primo Levi, aquele que foi, sem a menor sombra de dúvida, o maior representante da literatura do testemunho do século XX, não só por ter sido um dos poucos sobreviventes de Auschwitz, senão também por tentar fazer justiça à memória de todos aqueles que foram demoniacamente conduzidos para dentro dos portões do inferno nazista. Mas não: a pequena narrativa acima não é de nenhum grande escritor judeu, e sim de um pacato padre-filósofo, sobrinho de ninguém menos do que Martin Heidegger⁶¹⁸.

O padre Heinrich Heidegger faz parte de um importante capítulo da história do desvelamento do antissemitismo heideggeriano, especialmente, por ser alguém que presenciou tal confissão da boca do seu tio. Da imensa bibliografia que se formou em torno da relação da filosofia de Heidegger com o nazismo, desde os primeiros ensaios filosóficos sobre o tema – de Sartre (1944)⁶¹⁹ e de Habermas (1953)⁶²⁰ –, passando pelos trabalhos bibliográficos exaustivos de Victor Farias (1989)⁶²¹ e de Hugo Ott (1998)⁶²² e chegando até as contribuições decisivas de Otto Pöggeler (1989)⁶²³ e Peter Trawny (2014)⁶²⁴, pouco demonstrou-se sobre as incursões de Adorno para o mesmo propósito. Basta citar, aqui, o que o autor escreveu em um dos seus *Dream Notes* de 20 de janeiro de 1945. Nele, Adorno narra um estranho sonho que teve com uma mulher muito parecida com “Frau Fischer” (a hospedeira dos seus pais), a qual lhe recomendava ler em voz alta os escritos heideggerianos. A continuação do

⁶¹⁷ Ou como formulou, certa vez, um importante comentador dele: “*Es gehört zum eigentümlichen Pathos dieser Philosophie, das Falsche, das Entlegene, auch das Obskure nicht zu scheuen*”. TRAWNY, Peter. *Martin Heidegger*. Frankfurt am Main: Campus Verlag GmbH, 2003, p. 11.

⁶¹⁸ Tal episódio foi narrado, de forma menos trágica é verdade, pelo próprio Heinrich Heidegger: “*Weil wir noch etwas auf den Zug warten mussten, sagte er mir, er müsse jetzt wieder das Parteiabzeichen am Revers tragen. Ich fragte ihn daraufhin: ‘Bist Du in der Partei?’ – das war mir völlig neu, denn in den vielen Wochen und Monaten, die er bei uns verbrachte, kam er mir und uns allen immer sehr kritisch gegenüber der NS-Partei und Hitler vor*”. In: HEIDEGGER, Heinrich; STAGL, Pierfrancesco. *Martin Heidegger – Ein Privatporträt zwischen Politik und Religion*. Meßkirch: Gmeiner Verlag, 2012, Apud FISCHER Anton. *Martin Heidegger – Der gottlose Priester: Psychogramm eines Denkers*. Zürich: Rüffer & Rub, 2008, p. 805.

⁶¹⁹ A explicação de Sartre para o envolvimento do Heidegger com o nazismo, já à época, não era nem um pouco satisfatória: medo, carreirismo e conformidade. In: SARTRE, Jean-Paul I. “A propos de l’existentialisme: mise au point”. In: CONTAT, Michel; RYBALKA, Michel. *Les Écrits de Sartre*. Paris: Gallimard, 1970, p. 653-658.

⁶²⁰ “*Zur Veröffentlichung von Vorlesungen aus dem Jahre 1935*”. In: HABERMAS, Jürgen. *Philosophisch – politische Profile. Wozu noch Philosophie?* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984, pp. 65 – 71.

⁶²¹ FARIAS, Victor. *Heidegger y el Nazismo*. Chile: Akal, 1998. Aliás, de todos os que se aventuraram a tratar do tema, Farias é, de longe, o que mais recebeu duras críticas, ora *ad hominem*, ora chegando a questionar “a sua boa fé”, como é o caso da leitura de Pierre Aubenque: “A própria existência do livro de Farias já constitui um problema. Não se trata de um livro de filosofia. As escassas análises a que se propõe ou são curtas demais ou estão redondamente erradas. A gente fica se perguntando, como disse com justeza J. Derrida a seu respeito, ‘se ele lê Heidegger há mais de uma hora’. Mas, argumentar-se-á, talvez seja um livro de história. Também não acredito nisso, não apenas por estar repleto de erros como também porque seu fim único e confesso consiste em erigir um requisitório”. AUBENQUE, Pierre. *Heidegger e o nazismo. Novos Estudos Cebrap*, n° 22, São Paulo, 1991, p. 88. Não é preciso dizer que esse tipo de reação um tanto histérica diante do livro de Farias já é um argumento a favor dele, não contra.

⁶²² OTT, Hugo. *Martin Heidegger: en camino hacia su biografía*. Madrid: Alianza Lima Editorial, 1992.

⁶²³ PÖGgeler, Otto. *Philosophie und Nationalsozialismus – am Beispiel Heideggers*. Opladen: Westdt. Verl., 1990.

⁶²⁴ TRAWNY, Peter. *Heidegger und der Mythos der jüdischen Weltverschwörung*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH, 2014.

sonho fala por si só: “Isso provocou uma tempestade [*storm*] de indignação em um grupo de fabricantes de roupas judaicas ou, talvez, em leitores da [revista iídiche] *Aufbau*”⁶²⁵.

Para falar a verdade, nem mesmo a *main stream* nacional e internacional de intérpretes de Adorno aprofundou-se no assunto⁶²⁶, ainda que não exista nenhum livro de introdução ao pensamento de Adorno em língua alemã que não mencione superficialmente a querela “Adorno-Heidegger”. Em partes, isso se dá por causa das dificuldades suscitadas pela difícil prosa usada por Adorno para tratar do tema, a qual oscila entre o hermetismo heideggeriano e o próprio hermetismo comum ao frankfurtiano. Mas também porque exige do intérprete um tipo de formação filosófica bastante privilegiada, bem além daquela especialização que é, geralmente, promovida por um curso regular de filosofia. Pois, aqui, trata-se não apenas de um confronto entre dois filósofos alemães, presos à sua época, à sua cultura e à sua linguagem, em suma, aos seus projetos de mundo, mas, sim, o embate dos dois filosofemas mais importante da primeira metade do século XX, do confronto entre o que há de mais complexo desenvolvido pela teoria crítica da Escola de Frankfurt e o que há de mais profundo elaborado pela fenomenologia hermenêutica.

Esta investigação pretende escapar daquilo que André Duarte intitula como “as alternativas fáceis da defesa ou da condenação a priori” da filosofia de Heidegger⁶²⁷, isto é, das alternativas preguiçosas de condenar ou, pior ainda, absorver a filosofia heideggeriana sem exame crítico. Seguindo esse mesmo raciocínio, o interesse principal deste trabalho é expor, com rigor analítico, a interpretação de Adorno da filosofia de Heidegger, para além de qualquer tomada de posição antecipada, a fim de apontar para a especificidade de sua interpretação de Heidegger. O fato de Heidegger ter sido um nazista confesso não pode ser o critério mor para a leitura e interpretação da sua obra em um todo. Caso contrário, cairia-se no absurdo de afirmar que o nazismo constitui um tipo pensamento, o que não pode ser verdadeiro de jeito nenhum. Tampouco o seu envolvimento com o nazismo pode passar totalmente despercebido, como se fosse um mero acidente em seu percurso filosófico. Do ponto de vista desta investigação, Adorno foi um dos membros da Escola de Frankfurt que mais levaram a sério a filosofia heideggeriana e que percebeu o perigo dessas duas alternativas simplistas de interpretação de Heidegger. O seu interesse pela filosofia heideggeriana tem uma razão de ser que está para além de qualquer trivialidade filosófica, para além de qualquer sentido de superioridade ética. Por isso, a hipótese de trabalho que guia este texto é a de que boa parte do pensamento negativo de Adorno erigiu-se a partir de uma ojeriza às consequências devastadoras inerentes ao antissemitismo espiritual. Apesar de estar presente em Heidegger, tal forma de

⁶²⁵ ADORNO, Theodor. *Dream Notes*. Trad. Rodney Livingstone. Malden: Polity Press, 2007, p. 33.

⁶²⁶ Roger Behrens se lamenta sobre isso, afirmando que existe uma jovem geração de acadêmicos da teoria crítica que acredita que “a controvérsia entre Adorno e Heidegger se apresenta como uma disputa pessoal [*persönliche Fehde*], estabelecendo [*auszumachen*] correspondências quaisquer entre a teoria crítica de Adorno e a ontologia de Heidegger por meio de minúcias filológicas [*in philologischer Kleinarbeit*]”. In: BEHRENS, Roger. *Adorno – ABC*. Leipzig: Reclam, 2003, p. 101-2.

⁶²⁷ Sem dúvida, o melhor artigo escrito em língua portuguesa sobre o tema “Heidegger e o nazismo”. Cf. DUARTE, Andre. *Heidegger, a política e o antissemitismo: reflexões a partir do livro de Peter Trawny*. Revista O Que Nos Faz Pensar, n° 36, março de 2015, pp. 28-51.

antissemitismo tem a sua origem em um período bem anterior ao filósofo da Floresta Negra, sendo encontrável no cristianismo protestante adotado por Hegel – como já visto na seção anterior.

O principal problema do antissemitismo espiritual é o de que, a rigor, ele não se apresenta como antissemita, senão somente como espiritual. Sua falta de concretude o torna, inclusive, difícil de detectar como sendo o que ele realmente é, ou seja, uma forma de opressão mítica. Como salienta Rodrigo Duarte, o “recalque” da dialética entre o Ser e o ente, encontrável tanto em Heidegger quanto nos positivistas, faz com que a ontologia fundamental se ligue “a toda atividade espiritual que vise à manutenção de um estado de coisas de dominação”⁶²⁸. Dessa forma, um filosofema, ao se transformar em jargão, corre o perigo de se tornar, ele próprio, em um desdobramento mítico, em um momento da dominação social. Não cabe, aqui, denunciar o fato irônico de que Adorno, aquele que mais criticou a transformação de pensamentos complexos em jargões fáceis e comestíveis, tenha se tornado vítima, pela recepção, desse processo, e isso acontece repetidas vezes. Suas críticas a Heidegger nos alerta exatamente disso: há algo de profundamente suspeito em um pensamento que se torna jargão institucional. Não é à toa que ele usa uma frase anti-idolátrica, de autoria de Samuel Beckett, como epígrafe da obra *Jargon der Eigentlichkeit* (1964), com a qual o artista afirma que é mais fácil erguer um novo templo de adoração do que derrubar um antigo⁶²⁹. Por isso, para Adorno, a filosofia não se faz com devoção, mas com discussão. O hermetismo adorniano, tão criticado por detratores e até por comentadores como Hermann Deuser, Hullot-Kentor e Marcos Nobre, é a tentativa de fugir de qualquer forma de institucionalização de sua filosofia e as consequências potencialmente devastadoras disso.

Um dos *topoi* (ou lugares comuns) da filosofia de Adorno remete justamente para esta dimensão radicalmente anti-institucionalizante de seu pensamento: “*Das Ganze is das Unwahre*”, ou seja, “o todo é a inverdade” (MM, 55). E o que talvez haja de melhor no pensamento de Adorno seja justamente esta sua incapacidade inata de se adaptar a qualquer modelo institucional vigente. No entanto, Adorno não conseguia ver isso em Heidegger nem naqueles que o seguiam, pois a terminologia altamente espiritualizada do jargão heideggeriano integrou-se fortemente ao todo inautêntico [*uneigentlich*] que parecia combater, tornando-se a ideologia alemã “oficial”:

Na Alemanha, fala-se um jargão da autenticidade, melhor ainda, escreve-se ele, algo que se tornou marca da nobre e confortável socialização identificadora: sublinguagem como supralinguagem. Ele não se estende meramente à filosofia e à teologia, e sim passa pelos centros universitários protestantes, pela pedagogia, pelas escolas de formação para adultos, pelas ligas juvenis, até chegar ao elevado modo de falar dos representantes da economia e da administração. Ainda que se transborde da pretensão de comoção profundamente humana, o jargão está tão integrado com o mundo que ele nega oficialmente (JE, 6).

Por este motivo, o problema da continuidade-descontinuidade no pensamento de Heidegger é um problema eminentemente político: de um lado, é preciso suspeitar da tese de que a adesão ao

⁶²⁸ DUARTE, Rodrigo. *Mimesis e Racionalidade: a concepção de domínio de natureza em Theodor W. Adorno*. São Paulo: Loyola, 1993, p. 65.

⁶²⁹ “*Il est plus facile d'élever un temple que d'y faire descendre l'objet du culte*”, no original em francês.

nazismo foi um mero acidente no percurso filosófico de Heidegger, embora seja pouco crível, por outro lado, a hipótese de que todo o seu pensamento pode ser reduzível a um *leitmotiv* nazista. O próprio Heidegger, repetidas vezes, afirmou que o programa esboçado em *Sein und Zeit* nunca foi abandonado⁶³⁰, mesmo depois da fase da “virada” ou “reviravolta” [*Kehre*]. A hipótese mais aceita até hoje é a de que Heidegger incorpora, na narrativa mítica do nazismo, a sua história do Ser, e não o contrário. Isso implica que não se deve olhar com tanta estranheza assim as obras anteriores ao famoso e sombrio *Discurso de Reitorado* (1933), tal como, por exemplo, *Sein und Zeit*. Para Adorno, todavia, tal hipótese é pouco aceitável. Ele procura antes pelas continuidades nas três grandes fases da filosofia de Heidegger do que pelas rupturas. Para falar a verdade, em nenhum momento de sua análise, Adorno afirma, categoricamente, a vinculação de Heidegger com o nazismo. Quem procura por afirmações grosseiras de Adorno sobre a filosofia de Heidegger, de fato, vai se frustrar rapidamente. O que ele faz é uma contundente crítica interna, respeitando, inclusive, vários postulados da ontologia fundamental, mas sem aceitá-los em sua integralidade, pois isso implicaria numa forma de irracionalismo que Adorno nunca esteve preparado para aceitar em filosofia. Contudo, as suas suspeitas em relação à mística heideggeriana da morte, bem como as suas dúvidas sobre a efetividade das filosofias da “origem”, sempre se sobressairam em suas análises da filosofia de Heidegger desde os anos 30.

As três fases da filosofia de Heidegger apontariam, então, para aquilo que é realmente concreto para a compreensão da sua hermêutica fenomenológica. As aludidas três fases são as seguintes: a teológica-cristã (ou seja, a do jovem Heidegger, a do seminarista e teólogo cristão), a ontológica-existencial (que começa efetivamente na década de 20 e culmina na inacabada *Sein und Zeit*, a mais famosa e importante obra do autor) e, finalmente, a fase da virada ou *Kehre*, na qual predomina uma concepção de linguagem como morada do Ser (e que encontra na poesia classicista alemã de Hölderlin sua forma mais esplendorosa), a qual começa alguns anos depois da saída de Heidegger do partido nazista e que durou toda a sua vida de pensador *outsider*. No meio dessas três fases, há o interesse difuso do autor pela questão da técnica e pela história da filosofia, na qual ele apresenta muitas das suas geniais inversões hermenêuticas.

Ao que tudo indica, e espera-se demonstrar esta hipótese ao longo deste texto, a interpretação de Adorno do pensamento de Heidegger começa a ganhar algum traço político, justamente, a partir da obra *Jargon der Eigentlichkeit*, na qual o frankfurtiano afirma logo no início: “[*Ser e Tempo*] alcançou o seu resplendor [*Nimbus*] porque descreveu, antes de 1933, o sombrio ímpeto [*Drang*] que impulsionava a *intelligentsia* [da época], obrigando a colocá-lo ante aos olhos, como algo intuitivo, como algo concreto” (JE, 5)⁶³¹. Ademais, em outra passagem, ao criticar uma categoria central do jargão heideggeriano, a saber, a de “autenticidade”, Adorno cita, nominalmente, os judeus, associando o desprezo ontológico pelo ente como sintoma do desprezo particular pelo judeu:

⁶³⁰ WAELHENS, A. de. *La Filosofía de Martin Heidegger*. Madrid: Universidad Autónoma de Puebla, 1986, p. 29.

⁶³¹ “[...] erlangte seinen Nimbus, weil es als einsichtig beschrieb, als gediegen verpflichtend vor Augen stellte, wohin es den dunklen Drang der intelligentsia vor 1933 trieb”.

Introduzida, primeiramente, de um modo descritivo, a categoria de autenticidade [*Eigentlichkeit*], que nasceu da pergunta, comparavelmente, inocente de que se se é autêntico em alguma coisa, se converte em um destino miticamente [*mythisch*] imposto. Em meio da total distância que separa a natureza [*Naturferne*] de um arcabouço ontológico, que gostaria de operar além de todo e qualquer ente, ela funciona como algo puramente natural [*Naturhaftes*]. Os judeus são castigados pelo fato deles serem, ao mesmo tempo, entes ontológicos [*ontologisch*] e naturais [*naturalistisch*] (JE, 97).

Desse modo, o fato do passado de Heidegger ter sido objeto de inquérito por um tribunal francês de desnazificação [*Entnazifizierung*] não foi um fator tão decisivo assim para Adorno suspeitar do “mito do Ser” (John Caputo), pois muito do ceticismo filosófico em relação ao projeto ontológico de Heidegger já tinha tomado forma na década de 30, tal como atesta a rica produção acadêmica adorniana desse período⁶³², tema que já foi abordado anteriormente (Cf. 3.1). Nessa época, que coincide com o início de sua carreira como *Professor*, Adorno assumiu, de fato, o papel de representante do círculo da teoria crítica e, naquele preciso momento, a ontologia fundamental de Heidegger representava, com seus impulsos anti-iluministas e antimaterialistas, o extremo oposto de um pensamento crítico, ou seja, o carro chefe da teoria tradicional alemã.

Além disso, faz-se mister lembrar que, apesar de ser genuinamente críticos da modernidade, principalmente a “tardia”, os principais membros do *Institut für Sozialforschung* nunca quiseram abrir mão inteiramente das suas promessas emancipatórias, algo que é inconcebível na visão dialética de Heidegger. Por ser um dos principais “trituradores” da metafísica, incluindo das promessas messiânicas vinculadas a ela, tais como a de reconciliação e a redenção, Heidegger tornou-se, quase que naturalmente, um autor que entra em choque com as esperanças escatológicas mais secretas da filosofia de Adorno. Por isso, não é nada trivial o que Pierre Bouretz assevera sobre as consequências dessa postura anti-metafísica para as expectativas messiânicas em geral: “Alguns assumiram massacrar a metafísica que se efetuou de Nietzsche e Heidegger até praticamente apagar o horizonte do messianismo. Pensando constatar a ‘morte de Deus’, dando ao desamparo do homem uma expressão hiperbólica, contestando toda experiência do mundo suprasensível, eles prefeririam conceber o futuro apenas à sombra dos ‘tempos sombrios’”[...]⁶³³. Apesar de acreditar que, em dialética, é proibido especular sobre futuros utópicos (MM, 300), Adorno também deixa claro que ninguém pode negar, *a priori*, a possibilidade de a utopia messiânica vir a se concretizar um dia e a terra se tornar, finalmente, um verdadeiro paraíso para todos, tal como “promete” a bíblia do gênesis ao apocalipse. O niilista, ao projetar a distopia do seu tempo na história, interdita as possibilidades concretas da realização de um acontecimento messiânico que talvez esteja a caminho.

⁶³² Composta por textos com conteúdo programático, tais como *Die Aktualität der Philosophie* (1931), *Die Idee der Naturgeschichte* (1932) e *Kierkegaard* (1933).

⁶³³ BOURETZ, Pierre. *Testemunhas do Futuro: filosofia e messianismo*. São Paulo: Perspectiva, 2011, p. 1146.

De fato, Adorno e o círculo do *Institut für Sozialforschung* nunca fizeram realmente parte do “clero do ser”⁶³⁴, mas isso não pode ser explicado apelando apenas para razões ideológicas e éticas: havia profundas divergências epistemológicas percebidas desde o início pelos membros do *Institut*, com excessão de Herbert Marcuse, o qual escolheu ser assistente de Heidegger depois do seu doutorado e chegou ao ponto de tentar conciliar o materialismo histórico com a ontologia fundamental⁶³⁵. Mas mesmo Kar Löwith⁶³⁶ e Habermas⁶³⁷, que sofreram uma forte influência da filosofia heideggeriana, não tardaram para promover uma radical crítica aos aspectos obscurantistas do pensamento do filósofo da Floresta Negra.

Como mencionado anteriormente, as críticas de Adorno a Heidegger na *Dialética Negativa* dão continuidade às suspeitas que já foram esboçadas em diversos ensaios anteriores, tais como *Atualidade da Filosofia* (1931), *Ideia de História Natural* (1932) e *Parataxe* (1963). Não há muito espaço, aqui, para comentar a centralidade deste último ensaio em termos de um acerto de contas entre, de um lado, uma filosofia marcada pela parataxe – que é, no caso, a de Adorno – e, por outro lado, a interpretação heideggeriana dos poemas de Hölderlin, como se eles fossem compatíveis com a filosofia heideggeriana da “origem” [*Ursprung*]. Em Heidegger, tal filosofia da “*Ursprung*” enfatiza a continuidade entre a origem e o presente, com vistas ao propósito de descobrir, nessa origem específica, a essência esquecida e oculta dos fenômenos. Por isso, parece central a defesa adorniana de Hölderlin no que tange a presença de motivos messiânicos e antimitológicos na sua obra poética, algo que é negado pela leitura pós-metafísica e niilista de Heidegger: “A passividade da metafísica como figura [*Gestalt*] da poesia hölderliniana une-se contra o mito com a esperança de uma realidade na qual a humanidade estaria livre daquela corrente do próprio embaraço da natureza, que se refletiu na sua representação [*Vorstellung*] do espírito absoluto” (GS 11. IV 4977). Dessa forma, o ímpeto desmitologizante do messianismo de Adorno se alia, novamente, contra as tendências do pensamento heideggeriano de enaltecer o mito como a única forma de existência.

Não é à toa que Roger Behrens conclui o seu verbete sobre “Heidegger e Adorno” destacando a relação entre a ideia de “estado falso” e a de “ontologia”, algo que irá conduzir esta investigação ao núcleo duro da questão do mito em Heidegger: “A crítica de Adorno à filosofia do ser de Heidegger desemboca na dialética como uma ontologia do estado falso [*einer Ontologie des falschen Zustands*]”⁶³⁸. Com essa afirmação, Behrens alude à enigmática sentença contida na *Introdução* da

⁶³⁴ Na famigerada e jocosa expressão de Pierre Bourdieu. In: BOURDIEU, Pierre. *La Ontologia Política de Martin Heidegger*. Barcelona: Paidós, 1991.

⁶³⁵ Sobre o afastamento de Marcuse da filosofia de Heidegger, conferir a sua entrevista com Frederick Olafson In: OLAFSON, Frederick. *Heidegger's Politics (1977): an interview with Hebert Marcuse*. In: FEENBERG, A; Leiss, W. *The Essential Marcuse*. Boston: Beacon Press, 2007, p. 118.

⁶³⁶ Para entender o distanciamento daquele que Heidegger chamava de “único e verdadeiro discípulo”, cf. LÖWITH, Karl. *Heidegger: Denker in Dürftiger Zeit*. Frankfurt am Main: Fischer Verlag, 1953.

⁶³⁷ Segundo Pinzani, os escritos do jovem Habermas permaneceram, em parte e até 1957, sob o signo de Heidegger, ainda que a “descoberta do marxismo”, por meio da filosofia do jovem Marx e de Marcuse, levasse-o gradativamente a distanciar-se de Heidegger. In: PINZANI, Alessandro. *Habermas*. Porto Alegre: Artmed, 2009, p. 33.

⁶³⁸ BEHRENS, Roger. *Adorno – ABC*. Leipzig: Reclam, 2003, p. 103.

Dialética Negativa: “*Angesichts der konkreten Möglichkeit von Utopie ist Dialektik die Ontologie des falschen Zustandes*” (ND, 20) ou “em face da possibilidade concreta da utopia, a dialética é a ontologia do falso (DN, 18)”. O que Adorno quer dizer com tal sentença? E como ela pode se relacionar com a “ontologia” heideggeriana?

O que é preciso levar em consideração, na crítica dialética à ontologia, é de que nem tudo o que existe é verdadeiro, e nem tudo o que é verdadeiro, ou seja, aparentemente real ou ilusoriamente necessário, constitui a realidade efetiva a ser buscada. Em um ensaio de 1951, na mesma toada de *Minima Moralia*, Adorno já salientou isso: “A vida se transforma em ideologia da reificação, em máscara mortuária [*Maske des Toten*]” (P, 25; Pri, 21). Desse modo, a suspeita radical levantada pelo pensamento negativo de Adorno é a de que, ao longo da marcha civilizatória, da dialética do esclarecimento, a aparência reificante, que impele para a fungibilidade universal, usurpou o lugar da verdadeira aparência, daquela aparência que poderia levar o homem rumo a um estado verdadeiramente humano, um estado no qual ele fosse efetivamente livre⁶³⁹, onde o homem não fosse “mera função” [*bloÙe Funktion*] (ND, 74, DN, 111) – um estado apresentado pelas aterrorizantes personagens de Kafka, conquanto deveras familiares.

Se a obra *Dialética do Esclarecimento* parte do princípio estabelecido por Bacon, segundo o qual “saber é poder”, então ela não poderia concluir de outra forma a não ser reafirmando a inversão que a modernidade tardia opera com essa ideia, pois, nela, o “poder torna-se saber”, na medida em que é outorgado ao indivíduo, que assume uma posição de comando, o benefício da inteligência ou da plausibilidade. Em nenhum lugar, a obra afirma que as massas são facilmente manipuláveis, tal como quer fazer crer uma leitura rasteira do capítulo sobre a indústria cultural, mas, sim, que é quase impensável, para o imaginário popular, a suposição de que um “comandante” [*Führer*] tenha mesmo toda aquela burrice e maldade que, geralmente, os intelectuais e os artistas são os primeiros a notarem e a denunciarem publicamente. Por isso, Horkheimer e Adorno afirmaram coisas deste tipo, que sempre soam de forma elitista aos ouvidos desacostumados com a negatividade: “Os que lutam contra o fascismo não têm o menor interesse em reduzir as *imagines* inflacionadas do Führer ao tamanho real de sua nulidade [*Nichtigkeit*]. O filme de Chaplin tocou pelo menos um ponto essencial, mostrando a semelhança entre o barbeiro do gueto e o ditador [*Diktator*]” (DA, 252; DE, 195). Ou seja, com o advento do antissemitismo, e com as políticas raciais inerentes a ele, a dialética adorniana demonstrou que é da natureza do poder a produção de “verdades”, pelo menos no sentido ideológico do termo, isto é, no sentido de produzir falsas narrativas com base em uma falsa aparência. Para Adorno, a falsa aparência não se manifesta de modo imediato, tendo em vista o seu compromisso com a mediação do todo, no entanto, mesmo assim, ela impele o sujeito – sufocado com a primazia da sociedade sobre a

⁶³⁹ Nas palavras de Adorno: “A sociedade é anterior ao sujeito. O fato de ele se tomar falsamente por um ente anterior à sociedade é a sua ilusão necessária [*notwendige Täuschung*] e não expressa senão algo meramente negativo sobre a sociedade” (DN, 113; ND, 130).

sua cabeça – a acreditar que o imediato seja a realidade verdadeira, tornando possível a transformação da aparência em essência⁶⁴⁰.

No interior da totalidade do capitalismo tardio, há diversos fenômenos não verdadeiros, inclusive o todo [*Ganzes*], e uma ontologia digna do nome seria aquela que pudesse ao menos apontá-los, desmitificando qualquer forma de deificação do mundo. Paradoxalmente, essa ontologia seria totalmente desnecessária, já que, desde Parmênides, nenhuma ontologia buscou estabelecer aquilo que é meramente aparente ou contingente. Nesse sentido, uma “ontologia do estado falso” chega a ressoar como um oximoro nos círculos ontológicos⁶⁴¹. Marcos Nobre chega a sugerir que se deveria compreender tal conceito sob o signo do “imbricamento histórico inescapável de felicidade e racionalidade”⁶⁴², presente na famosa sentença adorniana de que não haveria vida correta na falsa (MM, 43; 33).

Para Adorno, dentro do discurso ontológico acontece uma indiferença com relação ao exemplar: tudo o que é estritamente particular não está à altura do ser, quando muito do ente. O recurso da epistemologia dialética à esfera das aparências e também ao núcleo histórico da verdade é tachado ora como historicista, ora como relativista. O particular é expulso do círculo ontológico pela sua aparente efemeridade. Assim sendo, quem alude ao papel da história e da aparência [*Schein*] na constituição do mundo estaria, para o ontólogo, produzindo novas estruturas do esquecimento do ser ou, talvez, reproduzindo velhas estruturas.

Só que, ao tentar substituir a realidade por uma representação dela, a ontologia trai uma ideia fundamental na tradição judaica: a da interdição de representar o existente e, conseqüentemente, representar o futuro messiânico. Escreve Adorno: “*Im richtigen Zustand wäre alles, wie in dem jüdischen Theologumenon, nur um ein Geringes anders als es ist, aber nicht das Geringste läßt so sich vorstellen, wie es dann wäre* (ND, 292)”, ou seja, “em um estado justo, tal como no teologumenon judaico, não haveria senão uma diferença muita pequena em relação ao que há hoje, mas não há como representar a mais mínima realidade tal como ela seria então (DN, 248)”. Uma frase semelhante a essa se encontra na *Teoria Estética*: “Na relação com a realidade empírica [*Realität*], [as obras de arte] evocam o teologúmeno segundo o qual, no estado de redenção, tudo é como é, ao mesmo tempo, inteiramente outro” (TÄ, 16; TE, 19). Em ambas as passagens, escritas no mesmo período, Adorno evoca o messianismo judaico para retratar o que só é compreensível do ponto de vista de uma negatividade dialética: quando se fala em “era messiânica” no judaísmo, não se está dizendo que, com ela, as leis da física ou da química, por exemplo, vão se modificar completamente, senão que haverá

⁶⁴⁰ Nas palavras de Adorno: “Do mesmo modo que o ser é mediado pelo conceito e, com isso, pelo sujeito, o sujeito é inversamente mediado pelo mundo no qual vive e as suas decisões são impotentes e meramente interiores. Uma tal impotência permite que a inessência coisal triunfe sobre o sujeito”. (DN, 111; ND, 74).

⁶⁴¹ Para uma interpretação materialista da noção de “*falschen Zustand*”, ver NOBRE, Marcos. *A Dialética Negativa de Theodor W. Adorno*: a ontologia do estado falso. São Paulo: Iluminuras, 1998, p. 153-4, passim. Sem dúvida, é a melhor tentativa de “salvar” ontologicamente uma noção central da dialética negativa adorniana.

⁶⁴² NOBRE, Marcos. *A Dialética Negativa de Theodor W. Adorno*: a ontologia do estado falso. São Paulo: Iluminuras, 1998, p. 177.

uma radical ruptura nas leis que regem a história natural – nas leis que regem a segunda natureza, o mundo da vida humana. Por essa razão, contra este “estado falso” promovido pela ontologia, Adorno evoca outro “estado”: o “messiânico” [*messianischen Zustand*], segundo o qual “tudo seria como o mundo atual e só em muito pouco diferiria” (ÄT, 208; TE, 213), na medida em que não se trataria de uma quimera utópica.

Assim, a hipótese deste trabalho é a de que pode haver uma junção entre o conceito adorniano de “ontologia do estado falso” com a noção que será desenvolvida doravante, a saber, a de “antisemitismo espiritual” – que está baseado em uma vasta bibliografia recente, inimaginável à época de Adorno. Como visto anteriormente, essa ideia de “antisemitismo espiritual” já tinha surgido *in nuce* na crítica de Adorno e Horkheimer à espiritualização cristã da natureza, segundo a qual tudo aquilo que não acompanha a marcha do progresso do espírito absoluto é rebaixado como inferior e um momento obtuso da dialética (DA, 186). Na *Dialética Negativa*, Adorno até chega a associar a filosofia do ser de Heidegger ao que ele entende por “estado mitológico” [*mythologischen Standes*], uma das figuras da racionalização (DN, 63, ND, 123). Porém, dificilmente, pode entender-se esse conceito de “estado mitológico” totalmente apartado da constelação que gira em torno da “ontologia do estado falso”, a verdadeira oposição a qualquer utopia, especialmente à messiânica, e que estaria presente na postura ontológica adotada por Heidegger desde a publicação de *Ser e Tempo*. Ao chamar a sua própria *Dialética Negativa* de “ontologia do Estado falso”, Adorno não está querendo dizer que ela é uma mera “reduplicação” da realidade existente, uma mera posituação do Ser e dos entes, senão que, diante de outra realidade completamente diferente, isto é, diante da utopia, a dialética negativa seria um momento que, ao retratar de forma fidedigna o espírito que ainda rege o mundo no século XX, retarda a chegada do Messias, por tentar evitar a catástrofe total – o apocalipse – através da salvação do pensamento.

Se há algo que é consensual entre os comentadores e os críticos de Heidegger é isto: *Sein und Zeit*, publicado em 1927, é a obra mais importante de Heidegger. Apesar dos ares de “tratado filosófico”, o texto tem um caráter fragmentário, fazendo com que a forma com que os 83 parágrafos se organizem ao longo dos seis capítulos nem sempre seja tão lógica assim. Quase todos os parágrafos são oriundos das aulas [*Vorlesungen*] que o autor ministrou desde 1915, ora como livre-docente em Freiburg (1915-1923), ora como professor em Marburg (1923-1928). Hannah Arendt, em sua homenagem aos 80 anos de Heidegger, recorda que o seu professor já era relativamente conhecido nos círculos acadêmicos, antes mesmo da publicação de *Sein und Zeit*, sobretudo, pelas suas interpretações críticas da escolástica. A preocupação principal da vida e da obra de Heidegger, antes e depois de *Sein und Zeit*, era de construir uma metafísica geral, ou seja, uma ontologia. O fato da “analítica do Dasein” ter ocupado todo o espaço desse audacioso projeto ontologizante se deu por causa da própria incompletude da segunda parte do tratado: Heidegger pretendia “reescrever” a história do Ser com a

nova perspectiva oferecida pela sua hermenêutica fenomenológica, mas isso nunca chegou a se concretizar inteiramente⁶⁴³.

Assim, na primeira seção, pretende-se explicitar o *topoi* da obra, a fim de trazer à tona alguns conceitos que são fundamentais para formar o quadro referencial do que se pode chamar de “filosofia de Heidegger”. Já na seção final, almeja-se refletir, *in nuce*, sobre os efeitos do antissemitismo não só no interior da recepção de Heidegger, senão também no mundo atual, “pós-secularizado”.

O ponto que o capítulo levanta pode ser antecipado nos seguintes termos: ao invés de se perguntar se a filosofia de Heidegger é fascista, algo que, como bem observou Stephen Eric Bronner, distorce imediatamente o que está em jogo, o desvelamento do resíduo histórico na linguagem da sua filosofia e suas conotações ocultas⁶⁴⁴, prefere-se questionar, honestamente, se ela não tem um caráter “protofascista”, o qual favoreceria um clima em que valores reacionários e destruidores da justiça social podem prosperar. Se esse for o caso, então, como exatamente a linguagem complexa e o individualismo anarquista de seus escritos podem se conectar com o tênue fio que liga as fases da sua vida e da sua obra?

6. 3. 2. Da Ontologia Fundamental ao Antissemitismo Espiritual

“Das Wahre ist nicht für jedermann, sondern nur für die Starken”.

“O verdadeiro não é para qualquer um, e sim apenas para os fortes”⁶⁴⁵.

Martin Heidegger.

Sein und Zeit começa com um apelo metafísico, denunciando o esquecimento [*Vergessenheit*] da questão do ser [*Die Frage nach dem Sein*]. Heidegger está convencido que a questão do ser, tal como formulou os filósofos gregos, remete para um problema real que ainda não conseguiu ser totalmente respondido (§1). Por mais rudimentares que fossem as primeiras respostas ao problema (as dos pré-socráticos, por exemplo), Heidegger reconhece nelas as primeiras tentativas autênticas de responder ao problema do ser. A filosofia ou, melhor, a metafísica, está marcada assim por três grandes passos: o passo do pensamento pré-socrático ao platônico-aristotético; o passo do pensamento grego ao romano-cristão; e, finalmente, o passo do pensamento medieval em direção ao moderno (§6). Heidegger está convencido de que cada passo que o ocidente deu rumo à civilização representou um desvio ao sentido original das primeiras especulações gregas sobre a questão do Ser. A *physis* dos antigos gregos já era portadora do sentido originário do Ser. Mas houve um desvio desse sentido

⁶⁴³ Com a publicação sistemática da obra de Heidegger a partir da década de 70, pela Vitorio Klostermann, caiu por terra a validade de tal resposta. Cf. OLIVEIRA, Nythamar. “Hegel, Heidegger, Derrida: desconstruindo a mitologia branca”. In: SOUZA, Ricardo Timm; OLIVEIRA, Nythamar Fernandes. *Fenomenologia Hoje II: significado e linguagem*. Porto Alegre, 2002, p. 358-9.

⁶⁴⁴ BRONNER, Stephen Eric. *Da Teoria Crítica e Seus Teóricos*. Campinas: Papirus, 1997, p. 128.

⁶⁴⁵ HEIDEGGER, Martin. *Einführung in die Metaphysik*. Gesamtausgabe 40. Frankfurt am Main: Vitorio Klostermann, 1963, p. 142.

original que se deu por fatores determinados por cada tempo. O Ser mudou de significado ao longo da história. E que pese, aqui, a escolástica, o movimento que, segundo Heidegger, operou a maior distorção para a autêntica compreensão do sentido do ser – compreensão que já estava parcialmente conquistada pela metafísica aristotélica, mas que foi distorcida, por ironia do destino, justamente pelos maiores seguidores de Aristóteles, os escolásticos.

É preciso perguntar, portanto, novamente pela questão do Ser, mas não do zero, pois os gregos já fizeram isso parcialmente bem. O que faltou a eles é perguntar do lugar certo, é pensar sobre a coisa mesma [*Sache selbst*] que é pensada quando perguntamos pela questão do Ser. Todavia, como é possível responder à questão do Ser sem saber por onde começar? Heidegger oferece um caminho. O plano da obra é apresentado logo na *Introdução* (§8) e ele é dividido em duas tarefas [*Aufgaben*]:

A elaboração da pergunta do Ser se divide em duas tarefas; corresponde a elas a estrutura [*Gliederung*] do trabalho em duas partes:

Primeira Parte: a interpretação do *Dasein* pela historicidade e a explicação do tempo como o horizonte transcendental da pergunta pelo Ser.

Segunda Parte: Fundamentos [*Grundzüge*] de uma destruição da história da ontologia como guia [*Leitfaden*] da problemática da temporalidade.

A Primeira Parte se realizará em três seções [*Abschnitte*]

1º: As análises preparatórias fundamentais do *Dasein*.

2º: *Dasein* e Historicidade.

3º: Tempo e Ser.

A Segunda Parte se compõe igualmente de três seções [*dreifach*]

1º: A teoria do esquematismo de Kant e o tempo como fase preliminar de uma problemática da temporalidade.

2º: O fundamento ontológico do *cogito sum* de Descartes e a adoção da ontologia medieval na problemática do *res cogitans*.

3º: O trabalho de Aristóteles sobre o tempo como distinção [*Diskrimen*] da base fenomenal e dos limites da antiga ontologia (Tradução própria).

Salta aos olhos o fato de Heidegger não conseguir realizar, nem de perto, o que foi alçado na *Introdução*. Das três grandes seções projetadas pelo autor, apenas as duas primeiras foram escritas, ambas centradas na analítica do *Dasein*. Não era esse o plano original obviamente. Muitos comentadores não estranham tanto a ausência da última seção da primeira parte, *Zeit und Sein*, tendo em vista que muito do que deveria aparecer ali já foi antecipado nos capítulos quatro (§ 67, §70, §71), cinco (§72, §73) e seis (§79, §82) da segunda seção – referente à historicidade da existência. Além disso, a terceira seção da Primeira Parte aparecerá com outro título, *Sobre a Essência da Verdade*, uma conhecida conferência apresentada na década de 30⁶⁴⁶.

O que dá um pouco mais de trabalho para a recepção é compreender a ausência da segunda parte do tratado, na qual ele reelaboraria a história da ontologia em seus próprios termos. Otto

⁶⁴⁶ O próprio Heidegger afirma isso. Cf. HEIDEGGER, Martin. *Über den Humanismus*. Frankfurt am Main: Klostermann, 2000.

Pöggeler é enérgico nesse ponto: fala em “fracasso” do projeto de *Sein und Zeit*, já que, a seu ver, a obra teria seguido o esforço metafísico por um fundamento último⁶⁴⁷. Já A. Waelhens é mais modesto: esse estudo figuraria entre os trabalhos incompletos do autor⁶⁴⁸. Vale adiantar o seguinte: Peter Trawny acredita que a prometida nova história do Ser infelizmente caiu nos braços da mitologia nazista da conspiração judaica a partir da década de 30. Dito isso *en passant*, voltemos as nossas atenções para o que “sobrou” desse projeto, ou seja, para as duas primeiras seções da Primeira Parte, que tem a noção de *Dasein* como mote central.

Heidegger está, então, às voltas com a palavra Ser [*das Sein*] que, a rigor, refere-se a tudo indeterminadamente e, por isso, a nada determinadamente. E os gregos sabiam disso muito bem: “*Das Sein ist der ‘allgemeinste’ Begriff: τὸ ὄν ἐστὶ καθόλου μάλιστα πάντων, τό ὄν ἐστὶ καθόλου μάλιστα πάντων* (Aristóteles, *Met.* B4, 1001-21)”⁶⁴⁹. Por ser “o mais geral de todos os conceitos”, *Sein* também é o mais obscuro [*Dunkel*], o mais indefinível [*undefinierbar*], portanto, o mais indeterminado. Nem Hegel, com a sua definição de *Sein* como “imediatividade indeterminada” [*unbestimmte Unmittelbare*], conseguiu responder ao problema, pelo contrário: a categoria de Ser como princípio lógico e ontológico do sistema só pode ser autoevidente se ela pressupuser uma unidade do todo que é incapaz de demonstrar sem uma lógica abrangente do espírito (§1).

O fato do conceito de “Ser” ser o mais universal e o mais obscuro de todos os conceitos não deve ser um motivo para que deixemos de nos perguntar sobre ele. Só que a análise inicial de Heidegger nos adverte que a tradição não conseguiu dar uma resposta adequada à questão. Por que ele acredita que poderíamos dar tal resposta hoje? Cabe adiantar, aqui, que o apelo principal da fenomenologia de Husserl, o do retorno “às coisas mesmas” [*zu den Sachen selbst*], talvez seja um dos pressupostos mais importantes para entender o *topoi* de Heidegger (§7). É isso que faz com que, em partes, sejamos capazes de dar alguma resposta para uma pergunta pelo Ser, desde que compreendamos a volta “às coisas mesmas” como um apelo a uma filosofia orientada para os fenômenos, e não apenas para problemas de ordem teórica⁶⁵⁰. Heidegger faz algumas análises filológicas da expressão “fenomenologia” a fim de retirar dela o que lhe parece essencial. E, como já foi dito anteriormente, a preocupação de Heidegger é metafísica fundamentalmente. Por isso, não é necessário se ater a essas minúcias filológicas que ele opera no sétimo parágrafo. Cabe apenas salientar que Heidegger vai resgatar, na noção de fenômeno, a ideia de “aparecer”, de “manifestar”, cujo sentido original se encontra na sua origem etimológica grega, mas que, novamente, nunca foi explorado como deveria pela tradição.

⁶⁴⁷ PÖGGELER, Otto. *Metaphysik und Seintopik bei Heidegger*. Philosophisches Jahrbuch. 70 (1). München: Verlag Karl Alber Freiburg, 1962, p. 130-1.

⁶⁴⁸ WAELHENS, A. de. *La Filosofía de Martin Heidegger*. Madrid: Universidad Autónoma de Puebla, 1986, p. 14.

⁶⁴⁹ HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. Gesamtausgabe. Band 2. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977, p. 4.

⁶⁵⁰ WAELHENS, A. de. *La Filosofía de Martin Heidegger*. Madrid: Universidad Autónoma de Puebla, 1986, p. 21.

O conceito de “fenômeno” constitui a transliteração quase que literal, em português, para palavra grega “φαινόμενον”, “phainomenon”, em latim *species*⁶⁵¹. Decerto, somente filósofos e filólogos, por razões especiais ou técnicas, traduzem *phainomenon* por aparência. Tal prática, longe de ser arbitrária, gera uma bifurcação terminológica entre o “fênomemo” e a “aparência”, difícil de reconciliar. Uma bifurcação que se aprofundou, obviamente, na filosofia moderna e sua preocupação pelo método e pela infabilidade. Mas apesar da reputação filosófica, *phainomenon* “aparece” muito pouco na filosofia, pelo menos em sua terra natal, entre os gregos. Até Aristóteles, um dos pais do experimentalismo, usa pouco tal palavra. E fenômeno, em sua obra, já possui um sentido mais descritivo, protocientífico. Na *Metafísica*, por exemplo, encontra-se tal termo curiosamente na mesma passagem em que Aristóteles tenta demonstrar a existência de uma substância primeira, eterna, embora ele se refira, na sequência, aos movimentos dos astros (Λ, 8, 1073b)⁶⁵². Em Platão, o termo é um pouco mais comum, ainda mais em vista do seu dualismo entre o mundo inteligível e o mundo sensível. Na *República* (X, 596e), por exemplo, Platão usa o termo fenômeno para vilipendiar as obras de arte, as quais, para ele, “são objectos aparentes, desprovidos de existência real”⁶⁵³, isto é, cópias da cópia da realidade (cópias do mundo sensível, portanto).

No entanto, o que os metafísicos gregos, tais como Parmênides e Platão, já chamavam a atenção era para o seguinte: as “aparências” enganam porque ocultam algo que não aparece na sua manifestação. O fenômeno sempre mostra algo, é verdade, mas, para isso, ele precisa ocultar a sua essência. A essência de uma coisa é aquilo que ela é, porém a essência não está “colada” com as coisas, ela precisa ser descoberta no seu próprio aparecimento. Assim, devemos suspender parcialmente as respostas dadas pela tradição à questão do Ser e enxergar o Ser como um fenômeno que nos afeta diretamente. Talvez a primeira saída mais óbvia seja parar de considerar o “Ser” como um conceito qualquer, tal como “mesa” ou “árvore”. A rigor, ele não é. Ou, pelo menos, ele não pode ser compreendido de forma externa à sua manifestação. A análise mais superficial ou, então, do senso comum, mostra que esse conceito é usado de diversas maneiras, sem ter um sentido unitário: “*Sein* está no ‘que-é’, na ‘essência’ [*Sosein*], na ‘realidade’, no ‘subsistente’ [*Vorhandenheit*], na ‘reserva ou recurso’ [*Bestand*], na ‘validade’ [*Geltung*], na ‘existência’ [*Dasein*], no ‘haver’ [*es gibt*]”⁶⁵⁴. Ainda que ele pertença a uma ordem de fenômenos que se manifesta de forma tão fundamental e estreita a nós mesmos, Heidegger afirma que o Ser geralmente permanece oculto à primeira vista (§7).

Para Heidegger, o que mais importa no “fenômeno” é aquilo que ele esconde ao revelar-se. A análise de Waelhens, nesse ponto, não deixa dúvida: Heidegger não é totalmente sincero ao atribuir sua dívida pessoal à fenomenologia de Husserl, uma vez que ele já pressupõe uma metafísica da

⁶⁵¹ HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. Gesamtausgabe. Band 2. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977, p. 56.

⁶⁵² ARISTÓTELES. *Metafísica*. Ed. Bilíngue. Tradução para o italiano e comentário de Giovanni Reale. São Paulo: Loyola, 2002, pp. 569-71.

⁶⁵³ PLATÃO. *República*. 9ª ed. Trad. e notas de Maria Pereira. Porto: Fundação Calouste Gulbenkian, 1972, p. 452.

⁶⁵⁴ HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. Gesamtausgabe. Band 2. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977, p. 9.

aparência anterior a ela⁶⁵⁵. Como afirma o próprio Heidegger: “Os *phainómena*, ‘fenômenos’, são, portanto, o conjunto do que está ou pode ser trazido à luz e que os gregos identificavam simplesmente com *tà ónta* [*das Seiende*, o ente]. Portanto, o ente [*Das Seiende*] pode se mostrar, de per si, de diversas maneiras, de acordo com o modo de acesso [*Zugangsart*] a ele”⁶⁵⁶. Ou seja, não encontramos o fenômeno “Ser”, quando saímos à sua procura pelo mundo, mas somente o ente. A tarefa da metafísica é descobrir, então, qual é o “Ser” do “ser” de todos os entes, isto é, aquilo de ontológico que se oculta naquilo que se manifesta de forma ôntica (§7, §14, §15). Os termos fenomenologia e ontologia tornam-se, a partir de agora, sinônimos. Ao renunciar às ontologias regionais, isto é, às ciências, como o discurso filosófico poderia chegar à verdade? Para Heidegger, a resposta é simples: através da reinterpretação da noção grega de *alétheia*, isto é, verdade.

Apesar de a *alétheia* heideggeriana possuir um significado radicalmente distinto daquele usado pela filosofia grega, a sua origem etimológica remonta ao grego “*ἀλήθεια*“, a qual adquiriu, desde Parmênides, uma significação especial para a metafísica ocidental, – enquanto oposta a mera *δόξα* (dóxa), opinião – especialmente em Platão e Aristóteles, os quais afirmavam, respectivamente, que todo filósofo é “apaixonado pelo Ser e pela *ἀλήθεια*” (Rep. VI, 501d) e que a filosofia é “*επιστήμη της αληθείας*”, “*epistémē tēs aletheia*”, “ciência da verdade” (Met., *α*, 1, 993b). Após uma quase infundável reflexão filológica (§44), Heidegger chega ao postulado de que a *alétheia* passa a ser possível, na sua ontologia, como desvelamento dessa realidade instauradora que teima a se ocultar no fenômeno. A fenomenologia passa a ser a ciência das essências e a sua missão central é o desocultamento dos fenômenos.

É óbvio que Heidegger ignora, já aqui, vários aspectos da fenomenologia husserliana, o que levou a Adorno, cuja tese de doutorado foi sobre Husserl, a duvidar da credencial heideggeriana de “discípulo” de Husserl⁶⁵⁷. O próprio Ernildo Stein criticou, recentemente, a insistência da recepção de Heidegger de retornar a Husserl e a sua fenomenologia transcendental para explicar não só o método hermenêutico empregado pelo pensador da Floresta Negra, mas também o aparente “espontaneísmo” das suas interpretações da história da filosofia, que beiram “a anarquia regrada”, que Stein define em termos maneiristas como “anamorfose”⁶⁵⁸. Ou seja, de acordo com Stein, para compreender Heidegger, é vã a discussão em torno dos “conceitos de fenomenologia, de redução, de atitude natural

⁶⁵⁵WAEHLHENS, A. de. *La Filosofía de Martin Heidegger*. Madrid: Universidad Autónoma de Puebla, 1986, p. 24.

⁶⁵⁶ HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. Gesamtausgabe. Band 2. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977, p. 38.

⁶⁵⁷ Willen van Reijen enfatiza isso ao afirmar que o “Adorno” dos textos dos anos 30 é “um Adorno totalmente diferente” (*einen ganz anderen Adorno*), pois, a partir desse período, ele já começa a se distanciar de sua *Dissertation* de 1924 (*Die Transzendenz des Dinglichen und Noëmatischen in Husserls Phänomenologie*) e do seu trabalho de 1927 (*Der Begriff des Unbewußten in der Transzendentalen Seelenlehre*), ambos projetos influenciados pela interpretação neokantiana de Husserl de seu orientador Cornelius. Van Reijen acrescenta que, por ter contactado com a obra de Benjamin a partir de 1927, Adorno mudou decisivamente a sua maneira de conceber a filosofia. In: VAN REIJEN, Willen. *Adorno zur Einführung*. Hamburg: Ed. SOAK, 1990, p. 9.

⁶⁵⁸ STEIN, Ernildo. “Tarefas da Desconstrução – anamorfose e profundidade – as ilusões da interpretação na obra de Heidegger”. In: SOUZA, Ricardo Timm; OLIVEIRA, Nythamar. *Fenomenologia Hoje II: significado e linguagem*. Porto Alegre, 2002, p. 458-9.

e atitude transcendental, de volta às coisas mesmas”⁶⁵⁹. Porém, em outrora, Stein pensava diferente, e aceitava, ao menos, a influência da ideia de “*zu Sachen selbst*”: “Como resultado temos uma fenomenologia levada a sua extrema radicalização e que com Husserl tem apenas em comum a mesma palavra: “às coisas mesmas”⁶⁶⁰. Destarte, Stein reconhece que é preciso também desfazer com a errônea ideia, amplamente compartilhada pela recepção, de que a obra de Heidegger é “uma ilha privilegiada” (Stein), que a si mesma se basta. A essa “autorreferencialidade textual” da filosofia de Heidegger, que tem como consequência imediata a percepção de que ele não pode ser nem interpretado nem criticado racionalmente, Adorno chamou pejorativamente de “tabu”. E, talvez, em nenhum outro ponto Husserl e Heidegger se separassem com maior violência do que este: o do racionalismo, o qual Heidegger combate com veemência. Ao ponto de Maurizio Ferraris designar a filosofia heideggeriana como a “transição da fenomenologia ao ocultismo”⁶⁶¹.

Entendida como uma analítica do “*Dasein*”, isto é, uma analítica do “Ser-aí”, a fenomenologia hermenêutica de Heidegger pretende que compreendamos o ser [*das Sein*] de uma forma radicalmente distinta de toda a tradição hermenêutica anterior, mas em uma via de mão dupla: de um lado, ela trata de compreender aquilo que é condição de possibilidade para qualquer juízo sobre a realidade, a saber, o Ser, que passa a ser um conceito impredicável que remete para uma dimensão de conteúdo que é anterior a todo agir e a todo pensar⁶⁶². Por outro lado, a analítica do *Dasein* [*die Analytik des Dasein*] faz isso recorrendo não mais a nenhuma forma de redução ôntica, isto é, reduzindo a existência ao existente, e sim através da análise de si mesma por meio da existência, pois o *Dasein* possui um acesso privilegiado ao ser por não ser um ente [*Seiendes*] como qualquer outro, tendo em vista que, diferentemente dos demais entes, ele é o único que pergunta sobre o sentido de tudo o que existe (§9). Nas palavras de Heidegger: “*Das Seiendem dessen Analyse zur Aufgabe steht, sind wir je selbst*”, isto é, “o ente que pode conduzir tal análise somos nós mesmos”⁶⁶³.

O atalho que Heidegger encontrou para descobrir a resposta à pergunta pelo sentido do Ser reside em se questionar sobre os atributos ontológicos de quem faz essa pergunta. Mas, nesse ponto, é preciso ter cautela, tal como alerta Peter Trawny: “*Ser e Tempo* não formula a sentença: o homem é ‘*Dasein*’, e sim a obra diz que o ‘*Dasein*’ é o homem”⁶⁶⁴. Com essa observação aparentemente singela, Peter Trawny chama a atenção para um aspecto central para compreender a obra num todo: ainda que

⁶⁵⁹ STEIN, Ernildo. “Tarefas da Desconstrução – anamorfose e profundidade – as ilusões da interpretação na obra de Heidegger”. In: SOUZA, Ricardo Timm; OLIVEIRA; Nythamar. *Fenomenologia hoje II: significado e linguagem*. Porto Alegre, 2002, p. 454.

⁶⁶⁰ STEIN, Ernildo. *A questão do método na filosofia: um estudo do modelo heideggeriano*. 3º ed. Porto Alegre, Movimento, 1983, p. 76.

⁶⁶¹ FERRARIS, Maurizio. “Fenomenologia e ocultismo”. Apud ROSSI, Paolo. *Esperanças*. Trad. Cristina Sarteschi. São Paulo: Editora Unesp, 2013, p. 11.

⁶⁶² Como salienta Ricardo Timm de Souza, o Ser, em Heidegger, precisa ser compreendido como “a instância de sentido mais sólido da realidade, arquétipo do sentido enquanto tal; o Ser é também o puro ‘conteúdo’ não formalizado de toda e qualquer expressão lógica”. In: SOUZA, Ricardo Timm. *O Tempo e a Máquina do Tempo: estudos de filosofia e pós-modernidade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998, p. 76.

⁶⁶³ HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. Gesamtausgabe. Band 2. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977, p. 56

⁶⁶⁴ TRAWNY, Peter. *Martin Heidegger*. Frankfurt am Main: Campus Verlag GmbH, 2003, p. 51.

Ser e Tempo tente oferecer uma maneira radicalmente nova de enxergar o próprio ser humano, ela não deve ser confundida com uma obra de antropologia nem no sentido das ciências sociais nem no sentido da antropologia filosófica (como em Max Scheler, por exemplo). Tampouco o *Dasein* é uma característica [*eigenschaft*] do homem enquanto “objeto” [*Gegenstandes*]. Perguntar-se sobre o que “é” o *Dasein* já é, segundo Heidegger, uma forma de cair na armadilha da história do esquecimento do Ser, pois toda resposta para a pergunta “o que é” tem como resposta algo que está inserido no âmbito ôntico, e não no ontológico. E o *Dasein* existe de tal modo que ele compreende a si mesmo a partir de suas possibilidades (§44). Ou seja, o *Dasein* não é o que ele é, mas o que pode ser do ponto de vista existencial (§31). A diferença ontológica nasce quando somos capazes de perceber e de manter a diferença entre o ente e o Ser em sua radicalidade. O correto é perguntar sobre o sentido do Ser [*Sinn von Sein*] porque só essa pergunta nos oferece uma resposta adequada, já que ela não pressupõe nenhum Ser dado previamente. E quando se faz isso, isto é, pergunta-se sobre o sentido do Ser, descobre-se que esse sentido se modificou em cada época e que ele nunca realizou o que prometia, já que os filósofos, quando pensaram isso no passado, pressupuseram um sentido de Ser atrelado ao seu tempo e, portanto, reproduziram um projeto de mundo [*Weltentwurf*] atrelado a esse sentido, de tal forma que eles mesmos não se colocavam dentro dos sistemas ontológicos que pretendiam erguer. Assim, o *Dasein* já se encontra na compreensão do Ser desde sempre [*immer schon*], pois ele se encontra dentro de um mundo. A tarefa da nova ontologia anunciada por Heidegger é a de inaugurar uma interpretação da existência com o estudo dos seus modos mais habituais e as noções que esses modos expressam (§9, §26, §66), pois o sentido do Ser se revela na análise das estruturas do próprio “*Dasein*” (conceito alemão que pode ser traduzido como “ser-aí”, “presença”, “disponibilidade”, “existência” e até “sobrevivência”).

O “da” do “*Dasein*” indica a abertura [*Offenheit*] para compreender [*Verstehen*] de algum modo o Ser. Ao encontrar tal abertura de compreensão do Ser, o *Dasein* acaba por se encontrar consigo mesmo, já que o *Dasein* é o modo de ser do ente homem e, por isso, ele tem um privilégio existencial diante de todos os demais entes (§ 3), pois ele seria o único ente a perceber a diferença ontológica, isto é, a diferença entre um mero ente e o ser em geral. Além disso, para Heidegger, somente o espírito humano é capaz de compreender a diferença entre uma forma de investigação ôntica ou empírica e uma ontológica, sendo que isso lhe daria prerrogativa suficiente para ser o centro da análise da questão do ser. Até aqui, o argumento não parece pressupor juízo de valor moral, embora Husserl tivesse chamado a proposta de Heidegger de “antropocêntrica”⁶⁶⁵. Para Heidegger, pelo contrário: a noção de *Dasein* unificaria o homem, evitando a tripartição clássica do homem em corpo, alma (*Seele*, princípio da vida) e espírito (*Geist*, princípio da intelectualidade).

A dignidade do *Dasein* é mais facilmente demonstrável do que a própria dignidade da pergunta pelo Ser. Aliás, vale apontar, aqui, que Adorno levanta, na *Dialética Negativa* (1967), uma

⁶⁶⁵ WAELHENS, A. de. *La Filosofía de Martin Heidegger*. Madrid: Universidad Autónoma de Puebla, 1986, p. 18.

grande suspeita em relação à centralidade da noção de “necessidade ontológica” [*ontologische Bedürfnis*]. Heidegger não usa exatamente essa expressão em alemão, mas, sim, “*Notwendigkeit*”, que pode ser traduzida ao português tanto como “necessidade” ou “urgência”. Obviamente, Adorno sabia que não era essa expressão que o conterrâneo dele usou. Mas Adorno resgata uma expressão cara a Marx de forma claramente provocativa: o que há de concreto na questão pelo sentido do ser? “*Bedürfnis*” é desenvolvido como conceito central do fragmento XIV dos *Manuscritos-Econômicos-Filosóficos de 1844*. Quase cem anos antes de *Sein und Zeit*, Marx reclamava de como várias promessas civilizatórias (como luz e saneamento básico) tardavam para chegar à classe proletária que vivia em condições inumanas: “O homem perde não só quaisquer necessidades humanas, mas mesmo quaisquer necessidades animais”⁶⁶⁶. Será que não se poderia dizer o mesmo sobre *Dasein* de Heidegger? Quer dizer, ao afastar, radicalmente, a sua compreensão do homem do nível ôntico, Heidegger não estaria criando uma entidade imaginária, que não come, que não trabalha, que não dorme, que não transa, etc.? Marcuse crítica Heidegger exatamente nesse ponto: “*Dasein* é uma categoria ‘neutra’ tanto sociologicamente quanto biologicamente (diferenças sexuais inexistem!?)”⁶⁶⁷.

Não é totalmente justo dizer que Heidegger não aproxima o *Dasein* do nível ôntico, até porque o autor está interessado em entender como o *Dasein* se lança em sua existência mais ordinária possível – a que ele chama de “*Alltäglichkeit*”. Por isso, Heidegger apresenta aquilo que considera os elementos fundamentais do *Dasein*, a estrutura da existência, que não é um “fato” biológico nem algo fruto da criação religiosa. Tais elementos fundamentais do *Dasein* são chamados de “existenciais”, tais como “ser-consigo-mesmo” [*Selbstsein*], “ser-com-os-outros” [*Mitdasein der Anderen*], “ser em” [*In-Seins*], “temporalidade” [*Zeitlichkeit*], “disposição de espírito” [*Befindlichkeit*], “compreensão” [*Verstehen*], “queda” [*Verfall*], “ser-para-a-morte” [*Sein zum Tode*], “cuidado” [*Sorge*], preocupação [*Besorgen*], etc. Desde sempre, a suspeita de Adorno é a de que todos os existenciais de Heidegger são, na verdade, impessoais e, por isso mesmo, estariam num nível entre o humano e o sobre-humano (ND; 274-5; DN, 233-4).

Sem dúvida, o mais importante de todos os existenciais, e que é o ponto de partida para todos os demais, é o “ser-no-mundo” [*in-der-Welt-sein*], já que, segundo a recepção, ele não só se liga à concepção de *Lebenswelt* de Husserl, como também tenta transcender ela, no sentido de que as constantes crises de sentidos das ciências do espírito são asseguradas pelo círculo hermenêutico: compreender o mundo já é estar nele; estar no mundo é compreendê-lo de alguma forma. A seu ver, a primeira forma de apreensão do mundo acontece como “significância” [*Bedeutsamkeit*], pois dotamos de significado todos os entes que compõem o nosso mundo. Só que aqueles entes que têm um valor de

⁶⁶⁶ “Nicht nur, daß der Mensch keine menschlichen Bedürfnisse hat, selbst die tierischen Bedürfnisse hören auf”. In: MARX, Karl. *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*. [S. I.]. Disponível em: <<http://www.zeno.org/Philosophie/M/Marx,+Karl/Ökonomisch-philosophische+Manuskripte+aus+dem+Jahre+1844>>. Acesso em 22 de março de 2018>.

⁶⁶⁷ In: OLAFSON, Frederick. “Heidegger’s Politics (1977): an interview with Hebert Marcuse”. In: FEENBERG, A; Leiss, W. *The Essential Marcuse*. Boston: Beacon Press, 2007, p. 118.

“utilidade”, como um martelo ou um relógio, nós nos relacionamos com ele de forma instrumental, por causa de nossa condição existencial de dependência ontológica da manualidade [*Zuhandenheit*].

Mas é justamente ali, na sua ida ao âmbito da existência mais cotidiana, que surge os maiores problemas da analítica da existência heideggeriana. Por quê? Porque ela cria hierarquias de valor que não é capaz de explicar sem alguma dose de dogmatismo. É sabido que o ponto de vista ontológico, ainda que parta do modo de ser do ente “homem”, não pode se limitar a perspectiva do particular. Como dito anteriormente, o projeto de Heidegger é construir uma metafísica geral, capaz de dar conta da questão do Ser. E o ponto de vista ontológico é, a rigor, o mais objetivo de todos os pontos de vista, inclusive o da moral, segundo os seus próprios termos. Porém o aparente amoralismo de sua teoria encontra como obstáculo o uso de uma terminologia que cria, *nolens volens*, uma hierarquia moral. Esse é o caso da distinção entre os dois modos de ser do *Dasein*: o da autenticidade [*Eigentlichkeit*] e o da inautenticidade [*Uneigentlichkeit*] (Cf. §9). Como consequência, tem-se uma forma de decisionismo absurdamente limitada: ou a existência é autêntica, ou ela é inautêntica. Não há outra escolha. Quase todos os comentadores estão de acordo neste ponto: com essa distinção, Heidegger cria “critérios cuja validade não justifica em nenhuma parte”⁶⁶⁸.

Se, do ponto de vista do materialismo, nem a categoria de *Dasein* está totalmente salva, pior então para a de necessidade ontológica: por que a pergunta pelo Ser tem prioridade existencial sobre uma questão mais “prosaica”, tal como uma reivindicação social (o direito à moradia, por exemplo)? Ou ainda: por que a pergunta sobre a origem da desigualdade entre os homens tem de estar no âmbito do ôntico, e não no nível do ontológico?

Olhando para a tradição moderna, Adorno acredita que *Sein und Zeit* simbolizou um desserviço não só ao materialismo – em especial, pelo gesto heideggeriano de admitir de antemão o fracasso de qualquer resposta à pergunta pelo ser, conquanto insistisse em hipostasiar essa pergunta e a existência abstrata de quem a faz –, mas ainda uma regressão em relação ao criticismo de Kant⁶⁶⁹, que teria demonstrado, no prefácio da *Crítica da Razão Pura*, que o interesse objetivo mantém o primado sobre o interesse subjetivo (ND; 71 DN, 63). Assim, na visão adorniana, não haveria hermenêutica que pudesse equiparar tal interesse objetivo com uma ontologia velada: “A ocupação com coisas relevantes regride a uma abstração que não é sobrepujada por nenhuma metodologia neokantiana” (DN, 61; ND, 69). E que pese, aqui, o uso do verbo “regredir” [*zurückschagen*], que não se limita a ser apenas no plano da história das ideias, e sim engloba a memória política, tendo em vista que se poderia compreender a ontologização da história, operada por Heidegger, como já sendo a névoa [*Dunstkreis*] de outra “regressão”, só que agora do campo da política: a da submissão tácita ao nazifascismo – ou qualquer outro movimento reacionário com ares de acontecimento:

⁶⁶⁸ Gurvich Apud WAELHENS, A. de. *La Filosofía de Martin Heidegger*. Madrid: Universidad Autónoma de Puebla, 1986, n. 32, p. 34.

⁶⁶⁹ Para uma leitura que procura colocar Kant no centro da crítica adorniana à ontologia fundamental, conferir SILVEIRA, S. *A crítica de Adorno à ontologia fundamental de Heidegger a partir da interpretação heideggeriana de Kant*. Porto Alegre, v. 60, n. 2, maio-ago. 2015, pp. 366-378.

A ontologização da história permite uma vez mais atribuir ao poder histórico [*geschichtlichen Macht*] irrefletido a potência do ser e, com isso, justificar a subordinação a situações históricas [*historische*], como se elas fossem impostas pelo próprio ser. Esse aspecto da concepção da concepção heideggeriana da história foi ressaltado por Karl Löwith. O fato de a história, sempre segundo o caso específico, poder ser ignorada ou divinizada é uma consequência política praticável da filosofia do ser (DN, 115-6; ND, 133-4).

Destarte, Adorno considera a “ontologização da história” [*Ontologisierung der Geschichte*] como uma das noções mais “ideologizantes” de *Sein und Zeit*. Por quê? Antes que se possa avançar no argumento e na resposta a essa pergunta, dever-se-ia localizar o trecho que Adorno utiliza em sua crítica à “*Ontologisierung der Geschichte*”. Trata-se de uma passagem de *Ser e Tempo*, na qual Heidegger associa a sua noção de “temporalidade” [*Geschichtlichkeit*] com a de “destino” [*Schicksal*], o que, desde já, levantou a suspeita de Adorno de que a temporalidade heideggeriana carregasse uma espécie de relativismo diante dos acontecimentos históricos – daí também o porquê da afirmação acima de que a filosofia do Ser tem uma “consequência política realizável” [*praktikable politische Folgerung*]. Estas são as palavras de Heidegger que causaram perplexidade em Adorno:

Nur Seiendes, das wesentlich in seinem Sein zukünftig ist, so daß es frei für seinen Tod an ihm zerschellend auf sein faktisches Da sich zurückwerfen lassen kann, das heißt nur Seiendes, das als zukünftiges gleichursprünglich gewesen ist, kann sich selbst die ererbte Möglichkeit überliefernd, die eigene Geworfenheit übernehmen und augenblicklich sein für 'seine Zeit'. Nur eigentlich Zeitlichkeit, die zugleich endlich ist, macht so etwas wie Schicksal, das heißt eigentliche Geschichtlichkeit möglich (Apud ND, 132-3).

Ou na tradução insuspeita de Marcos Casanova:

Somente o ente que é essencialmente em seu ser porvir, de modo que pode se deixar retrojetar, livre para a sua morte e se esfacelando nela, para o seu aí fático, isto é, somente o ente que foi de maneira essencial cooriginariamente porvir pode, entregando a si mesmo a possibilidade herdada, assumir o próprio caráter de jogado e ser instantaneamente para o ‘seu tempo’. Somente uma temporalidade própria que é ao mesmo tempo finita torna possível algo assim como o destino, isto é, uma historicidade própria (DN, 115, n. 2).

Para efetuar a crítica à ontologização da história, Adorno apoia-se, pois, na interpretação de Löwith, o qual despende algumas páginas de seu *Heidegger: Denker in dürftiger Zeit* (1953) para entender o uso das aspas por Heidegger na passagem supracitada (Cf. ND133-4; DN, 116). Para Löwith, as aspas usadas por Heidegger, na expressão “seu tempo” [*seine Zeit*], indicariam que não se trata mais de um “empenho” [*Einsatz*] qualquer diante do “hoje” contemporâneo, senão algo de um tempo “autêntico” [*echtes*], que exige uma decisão entre o tempo vulgar – da história presente – e o tempo existencial (da historicidade). E Löwith conclui o argumento de forma irônica, afirmando que Heidegger transitou rapidamente do seu “Ser-aí” para o “Ser-aí alemão”, quando aceitou a “decisão” de aderir ao “acontecimento histórico” do nazifascismo: “[...] a história vulgar se vingou de maneira suficientemente clara do desprezo heideggeriano pelo simplesmente presente hoje ao seduzi-lo em um instante vulgarmente decisivo ao assumir durante o regime de Hitler a condução da Universidade de Freiburg” [...] (Löwith apud DN, 116; ND, 134). Assim, Adorno e Löwith demonstram que o desprezo

de Heidegger pela história como ciência deve ser entendido como correlato ao seu alheamento às ciências em geral, ou seja, às coisas do mundo prático. Por essa razão, Adorno o chama de “*dingfeindlich*”, “coisofóbico” (ND, 95; DN, 84).

Se existe uma só ciência ontológica – a que Heidegger conclama ora como fenomenologia e ora como metafísica –, então é porque todas as demais ciências estão inevitavelmente presas ao âmbito ôntico, sejam elas da natureza (física, química, biologia, etc.), sejam elas do espírito (a história, a economia, a ciência política). Assim sendo, Heidegger está convencido de que a razão científica é um empecilho para compreender a autêntica existência humana e que, sendo assim, as ciências do espírito estão muito presas ainda à metafísica tradicional. Por que, então, dar ouvidos a elas?

Mesmo quando Heidegger expõe os fundamentos perdidos da questão da técnica, da natureza e dos efeitos da tecnologia, do efeito danoso de “disponibilidade” causado pelo ocultamento da essência técnica, isso tudo é colocado em termos tão abstratos que nunca são explicados onticamente, isto é, concretamente, algo que dificulta a compreensão para o correto diagnóstico da questão da técnica. Sem contar que a crítica da dominação técnica da natureza só aparece como a cifra de um fundamento perdido na técnica⁶⁷⁰. Por que, afinal, a “historicidade” [*Gechichtlichkeit*] é diferente da história como ação do homem no tempo [*Geschichte*]? Ou ainda: por que ela é diferente da história enquanto uma disciplina científica [*Historiographie*]? Por qual razão alguém deve acreditar que a ontologia fundamental, isolada da realidade que procura compreender, diga realmente mais do que as ciências do “ôntico”? Como ela acha que pode proteger o indivíduo da “maldição” da técnica se as ameaças reais ao indivíduo – assassinatos, prisões arbitrárias, fome, desemprego – nunca são tematizadas onticamente ou concretamente? Reduzir quase toda escolha existencial ao binômio “autêntico-inautêntico” tem como consequência imediata a crença de que se deva agarrar com unhas e dentes a todo o acontecer histórico que, aparentemente, brote do Ser.

Até mesmo a aposta heideggeriana na “diferença ontológica”, ou seja, na distinção entre o nível ôntico e o ontológico, a qual, diga-se de passagem, Adorno considera não só como a matriz de todo o pensamento de Heidegger, senão também reconhece como a sua “jogada de mestre estratégica” [*strategischen Meisterstück*], (ND, 119; DN, 104), necessitaria de demonstração, tendo em vista que, na perspectiva da dialética negativa, nenhuma teoria goza de prerrogativa em relação ao acesso da realidade, nem mesmo aquela que postula a impossibilidade desse acesso pelo meio discursivo e representativo⁶⁷¹. Por causa disso, para Adorno, a marca registrada da “ontologização” na escrita de

⁶⁷⁰ “A teoria da natureza, proposta pela física moderna, não preparou o caminho para a técnica, mas para a essência da técnica moderna. Pois a força de exploração, que reúne e concentra o desencobrimento da disposição, já está regendo a própria física, mesmo sem que apareça, como tal, em sua propriedade. A física moderna é a precursora, em sua proveniência ainda incógnita, da com-posição. A essência da técnica moderna se encobre e esconde, durante muito tempo ainda, mesmo depois de já se terem inventado usinas de forças, mesmo depois de já se ter aplicado a técnica elétrica a técnica elétrica aos transportes ou descoberto a técnica atômica”. HEIDEGGER, Martin. *Ensaio e Conferências*. 8º ed. Rio de Janeiro: Vozes, 1997, p. 25.

⁶⁷¹ “Na filosofia, as demonstrações são os esforços por alcançar a obrigatoriedade [*Anstrengung*] para aquilo que é expresso, na medida em que o tornamos comensurável com os meios do pensamento discursivo. Mas aquele que não se segue meramente desses: a reflexão crítica de uma tal produtividade do pensamento é ela mesma um conteúdo da filosofia” (DN, 62; ND, 70).

Heidegger – a transformação de verbos, adjetivos e advérbios em substantivos – não garantiria, per se, a almejada ipseidade [*Selbstigkeit*].

Assim, para Adorno, a hermenêutica que procura curar as feridas abertas pela cisão do pensado no pensamento, através de um caminho não inteiramente discursivo, não pode ter outro nome a não ser a de uma hermenêutica que eleva o “dogmatismo” [*Dogmatik*] à condição de “sabedoria” [*Weisheit*] (ND, 76; DN, 67). E de nada adianta, a seu ver, o apelo heideggeriano para resolver o problema da relação entre o sujeito e o objeto com “arcaísmos” – no sentido pré-socrático do termo, de “arché”, de “princípio”, de “origem”. Os recursos “arcaicos” que Heidegger se utiliza são variados: desde o uso da ambiguidade originária da palavra grega que designa ser, no qual está ancorada na indiferenciação jônica entre o princípio, a essência pura e a matéria ou, então, a troca da grafia de “*Sein*” por “*Seyn*”, com intuito de diferenciar a pergunta pelo Ser do ente e o pensamento interessado em trazer a questão acerca do sentido do ser em sua máxima diferença em relação a todo ente possível. Não há, assim, acesso privilegiado à realidade efetiva que não passe pelo trabalho do conceito. Nesse sentido, para Adorno, a ontologia fundamental se situaria em um nível aquém da insossa ontologia parmenidiana, já que ela estaria muito próxima da tradição dos hilozoístas jônicos (leia-se pré-socráticos), tradição que postula uma turva mistura entre a “*existentia*” e a “*essentia*”, entre o “poder ser” e o “ser” (ND, 122; DN, 106).

Para Adorno, outra consequência ideologizante da ontologização de tudo o que é humano é a mudança da percepção sobre a morte: ela passa a poder ser vista de forma “autêntica” ou “inautêntica”. A individualidade é redescoberta, por Heidegger, nessa situação limite, tendo em vista que o *Dasein*, por ser um “ser-para-morte”, precisa enfrentar autenticamente a possibilidade da morte. Pelo fato de ninguém poder experimentar por si mesmo a morte sem deixar de existir, a morte é sempre experimentada de forma inautêntica, através dos outros. Assim, a morte do outro perde o seu horror e ganha uma forma de dignidade ontológica. O momento da angústia [*Angst*], que na *Dialética do Esclarecimento* surge como pedra pilar do modelo de racionalidade do esclarecimento⁶⁷², é transformado, por Heidegger, como uma parte fundamental do “ser-para-a-morte”. O ente concreto que morre é deixado de lado para uma reflexão que recorda os truísmos de que todo mundo um dia vai morrer e de que ninguém pode morrer realmente pelo outro. Assim, pouco importa a maneira concreta como cada um morre: a morte é positivada no *Dasein* como o seu Ser mais próprio. Pouco importa se se morre de doença ou assassinato, de pobreza ou por imprudência de outrem, com amigos ou solitariamente, em um hospital, em um asilo ou em um hospício, na rua como um mendigo ou no leito de casa, se com eutanásia ou em uma câmara de gás. Para Adorno, esse pensamento sobre a morte não a seculariza, ou melhor, não promove a “desmitologização” [*Entmythologisierung*] (ND, 122; ND, 106), pelo contrário, só reforça, ainda mais, a ideia mítica de destino: “O luto, herança dos antigos

⁶⁷² Não é à toa que Horkheimer e Adorno utilizam-se do “jargão heideggeriano” para levantar a hipótese transcendental de que a “angústia/medo” [*Angst*] é a condição de possibilidade do próprio esclarecimento: “A duplicação da natureza como aparência [*Schein*] e essência [*Wesen*], força e ação, que torna possível tanto o mito quanto a ciência, provém da angústia [*Angst*] do homem, cuja expressão se converte na explicação [*Erklärung*]” (DA, 21; DE*, 25).

ἀρχή, dissipa-se para a consciência que se arranca à natureza. O próprio mito revela-se [*ward offenbar*] como engodo” (DN*, 82; ND, 93). Destarte, transformar a morte na essência da existência é anular quem participa dela, ou seja, o próprio homem: “O fato de a morte em Heidegger transformar-se na essência do ser-aí codifica a nulidade [*Nichtigkeit*] do mero ser por si mesmo” (DN, 233; ND, 274). Mas a anulação da subjetividade através da ontologização da morte tem por preço a anulação das próprias reflexões sobre a morte: “As reflexões que dão sentido à morte são tão sem propósito quanto às reflexões tautológicas”⁶⁷³.

Já na década de 30, Adorno chamava a ontologia de Heidegger do último projeto ocidental de uma ontologia subjetiva [*den letzten Entwurf einer subjektiven Ontologie*] (PF, 329). Último porque foi antecedido por outro projeto ontológico semelhante: o de Sören Kierkegaard. Porém, enquanto que Kierkegaard permitia alguma transcendência ao sujeito desesperado através da bíblia e da fé – por mais fajuta que pudesse ser tal transcendência –, a ontologia orientada pelo *Dasein* não era tão complacente assim, reconhecendo como transcendente somente aquele caminhar solitário do sujeito em direção à essência [*Sosein*] vital, cega e escura, isto é, em direção à própria morte (PF, 330). Para Adorno, nada garante que, um dia, a morte possa ser superada por uma humanidade utopicamente liberta. Por que, então, não ontologizar a esperança – tal como faz Ernst Bloch, ao invés da angústia [*Angst*]?

Na dedicatória de 1954 de *Minima Moralia*, na ocasião que Adorno recordava-se de toda a violência [*Gewalt*] inerente a Segunda Guerra Mundial como pano de fundo da obra, é difícil não reconhecer a figura de Heidegger sendo mencionada nas seguintes palavras: “Eu não ainda não me atribuía à cumplicidade em que incorre todo aquele que, em face do indizível que ocorria coletivamente, simplesmente fala do individual” (MM, 55). A ênfase de Heidegger pela individuação ou, então, pela singularidade genuína da existência humana trai aquilo que a própria analítica do *Dasein* gostaria de introduzir com a categoria existencial de “ser-no-mundo”. A sociabilidade humana, a necessidade de viver em grupo, é traída pela “queda” [*Verfall*] do *Dasein* num mundo que não existe autenticamente tal como ele mesmo. O lançar-se do *Dasein* na vida cotidiana, na “*Alltäglichkeit*”, é um perder-se a si mesmo no “das Man” (o eles, o impessoal, a gente). Todas as categorias que Heidegger usa para se referir ao “das Man (§27)” têm uma aura negativa, incluindo ao fato de que no nível do “das Man”, da fala (*Rede*, §34), destaca-se a indiferença pela nobre questão do ser. O “das Man”, avesso às questões do espírito, faz com que o *Dasein* experimente um “turbilhão” [*Wirbel*]. A “necessidade ontológica” é substituída pelo “caráter médio” [*Durchschnittlichkeit*], pela “falta de necessidade” [*Bedürfnislosigkeit*], pela inaptidão de decidir típica da existência com os outros (§37). O “Das Man” propicia uma vida degradante: “tagarelice” [*Gerede*], “curiosidade” [*Neugier*] e a dubiedade [*Zweideutigkeit*].

⁶⁷³ “*Die sinngebenden Reflexionen über den Tod sind so hilflos wie die tautologischen*” (DN*, 306; PG, 128 ; ND, 360;)

Bronner interpreta de forma ácida a maneira com que o Heidegger expõe o “Das Man”: “A confusão do provinciano simples, introspectivo, sensível na selva da vida pública é um lugar-comum do romantismo antiquado. A meta é confontrar o triunfo da *Gesellschaft* sobre a *Gemeinschaft* [...]”⁶⁷⁴. E mesmo Waelhens, apesar de negar o caráter “social” do “das Man”, afirma que é nítido que Heidegger cria novamente uma hierarquia ontológica de valores, ao tratar do “das Man” com critérios que não são nem explicitados e, muito menos, justificados⁶⁷⁵.

E não é só a percepção da morte da ontologia fundamental que Adorno associa com o mito. Em *Die Idee der Naturgeschichte*, de 1932, o autor já afirmava que compreendia como mítico [*Mythischen*] o conceito de natureza tal como ele era usado pela nova ontologia representada por Heidegger, o qual afasta radicalmente a historicidade de qualquer vínculo com a mera natureza (Idee, 345). Adorno deixa claro que Heidegger compreendeu o problema da segunda natureza, mas optou em defendê-la mais uma vez. Agindo assim, ele teria se comprometido com o mito de uma natureza humana, cuja dominação é garantida desde o princípio pela sua superioridade espiritual. Ainda que o jargão ontológico consiga chamar a atenção para polissemia inerente à cópula identificadora “é”, ele acaba por sacrificar a heterogeneidade dos entes em nome do primado de uma essência desnaturada, o Ser. Ao denunciar o esquecimento do Ser, Heidegger mistifica o esquecimento da própria natureza.

Na segunda parte de *Die Idee der Naturgeschichte*, Adorno explicita a origem da ideia de história natural a partir do problema colocado inicialmente pelo romantismo: a figura idílica da natureza imaculada [*die unberührte Natur*]⁶⁷⁶, o qual se destaca a denúncia do entrelaçamento entre a segunda natureza (o mundo das convenções, da linguagem, das normas, daquilo que é histórico, artificial, morto, reificado ou, em linguagem hegeliana, o âmbito “do espírito objetivo do mundo”) e a primeira natureza (o âmbito propriamente dito natural, da natureza interna, da vida psíquica e suas múltiplas paixões e afetos, da interioridade muda, mas também da natureza externa, da ecologia, do meio ambiente, etc.). O choque entre essas duas dimensões é, portanto, inevitável. Mas quando Heidegger reafirma a absoluta autonomia do mundo humano sobre a natureza – incluindo a autonomia da filosofia e do pensamento –, ele acaba por reafirmar, *nolens volens*, a legitimidade do império mítico da segunda natureza sobre a primeira natureza. Como visto anteriormente, a ideia de história natural em Adorno, sobretudo na década de 30, surge como uma tentativa metodológica de solucionar esse impasse da filosofia da história.

Porém, de acordo com a interpretação de Hullot-Kentor, quando Adorno associa a ideia de história natural a Heidegger, ele não estaria querendo dizer outra coisa a não ser que “a filosofia de Heidegger foi a forma filosófica do terror mítico acometido [*taked*] pelos desastres da década de

⁶⁷⁴ BRONNER, Stephen Eric. *Da Teoria Crítica e Seus Teóricos*. Campinas: Papirus, 1997, p. 137.

⁶⁷⁵ WAELHENS, A. de. *La Filosofía de Martin Heidegger*. Madrid: Universidad Autónoma de Puebla, 1986, p. 70.

⁶⁷⁶ Cf. BEHRENS, Roger. *Adorno – ABC*. Leipzig: Reclam, 2003, p. 157.

30”⁶⁷⁷. Talvez essa leitura de Hullo-Kentor possa ser um pouco precipitada, embora ela contenha um conteúdo de verdade, a saber, o de que já era possível vislumbrar, desde a virada ontológica de Heidegger ocorrida em meados dos anos 20, a tendência heideggeriana de criar um retrato fantástico dos gregos, de representá-los de uma forma exageradamente grandiosa, como se a origem [*Ursprung*] do pensamento e da cultura gregas coincidissem não só com o início [*Anfang*] do ocidente, senão também com o começo do mundo como tal, em uma espécie de criacionismo profano. Repetidas vezes, de diferentes maneiras, Heidegger não cansa de afirmar que os antigos gregos não haviam se esquecido do Ser, até porque eles, na sua visão, não passaram pela “deformação” operada pelo latim. Contudo, o que há de ideológico nisso tudo é a aposta numa espécie de revolução conservadora, segundo a qual somente um retorno a esse “paraíso” laico perdido que permitiria um futuro radicalmente novo. Através de um salto “metafísico”, Heidegger cria o mito de que a Alemanha ocuparia um lugar geopolítico primordial no orbe terrestre, porquanto teria sido o único povo a entender, através de Hegel e de Nietzsche, a grandeza contida na própria origem filosófica do ocidente, embora Heidegger tenda a pensar que Nietzsche não escutou tão bem tal chamado como Hegel, por não saber interpretá-lo tão bem como este⁶⁷⁸.

A produção filosófica heideggeriana depois de *Sein und Zeit* (1927), focada na relação entre a poesia e a essência da linguagem, nunca perdeu esse traço nostálgico: o interesse de Heidegger por Hölderlin é guiado pela intuição fundamental – e fantástica! – de que a língua dos alemães teve origem no mundo grego. É isso que ele afirma em suas aulas de *Introdução à Metafísica* (de 1935):

*Daß die Ausbildung der abendlandischen Grammatik aus der griechischen Besinnung auf die griechische Sprache entsprang, gibt diesem Vorgang seine ganze Bedeutung. Denn diese Sprache ist (auf die Möglichkeiten des Denkens gesehen) neben der deutschen die mächtigste und geistigste zugleich*⁶⁷⁹.

O fato da formação da gramática ocidental se originar da reflexão grega sobre a linguagem grega oferece a esse processo seu significado completo. Pois essa língua, tendo em vista a possibilidade do pensamento, ao lado da alemã, é a mais poderosa e ao mesmo tempo a mais espiritual (Tradução própria).

Já, aqui, grifou-se o superlativo alemão “o mais espiritual” [*geistigste*], pois ele remete para uma expressão que será chave para o que se segue neste texto, referindo-se à estranha junção operada por Heidegger entre o *ethos* grego e um sentido mais genuíno de germanicidade [*Deutschheit*].

Em sua entrevista ao semanário *Der Spiegel*, realizada em 23 de Setembro de 1966, mas publicada somente postumamente, em 1976, o autor também repete a mesma ideia altamente espiritualizada – e generosa! – sobre o papel do mundo ocidental (leia-se, grego-teutônico) em relação

⁶⁷⁷ HULLOT-KENTOR, Robert. *Things Beyond Resemblance: on Theodor Adorno*. New York: Columbia University Press, 2006, p. 236.

⁶⁷⁸ “Na verdade, o jovem Nietzsche consegue estabelecer, a seu modo, uma relação viva com a personalidade dos filósofos pré-platônicos, mas as suas interpretações dos textos são convencionais, senão mesmo superficiais. O único pensador do Ocidente que experimentou, pensando-a, a história do pensar foi Hegel”. HEIDEGGER, Martin. *Caminhos da Floresta*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1998, p. 374.

⁶⁷⁹ HEIDEGGER, Martin. *Einführung in die Metaphysik*. Gesamtausgabe 40. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1963, p. 61.

aos rumos do mundo não ocidental (ou seja, todo o restante do globo terrestre). Nessa marcante ocasião, Heidegger procura explicar-se – graças a perspicaz insistência do entrevistador – sobre os vários dos “boatos” [*Gerücht*] que se criaram em torno do seu envolvimento com o nazismo. Muitos desses boatos são confirmados como verdadeiro pelo próprio autor, tais como, por exemplo, o de ter afirmado, no *Discurso de Reitorado* (1933), à época de ascensão do *Nationalsozialismus*, que exergava naquele movimento o porta-voz da renovação política, de ter retirado o nome de Husserl da dedicatória da 5ª edição de *Sein und Zeit* (1941) e, até mesmo, de não ter ido ao funeral de seu mestre Husserl (em 1938). Porém os pretextos usados por Heidegger para justificar tais episódios são diversos e pouco críveis. Claro, muitos outros “boatos” são negados pelo filósofo da Floresta Negra, embora alguns fossem posteriormente confirmados pela pesquisa bibliográfica de Hugo Ott, como o de que Heidegger, quando ainda era reitor, não teria se oposto a liminar nazista que proibia judeus – como Husserl – de entrar no campus da Universidade de Freiburg. Em sua visão retroativa dos episódios, Heidegger alegou que as suas aulas sobre Hölderlin e Nietzsche, ministradas em 1936/67, provariam cabalmente que ele estava enfrentando o regime nazista: “Todos aqueles que puderam ouvir, escutaram que aquelas aulas eram, de fato, uma disputa [*Auseinandersetzung*] com o Nacional Socialismo”⁶⁸⁰. Em uma das aulas desse período, citada pelo semanário *Spiegel*, Heidegger se expressa, curiosamente, em termos de “missão histórica alemã”:

*[...] verschieden bekannte Widerstreit des Dionysischen und des Apollinischen, der heiligen Leidenschaft und der nüchternen Darstellung ein verborgenes Stilgesetz der geschichtlichen Bestimmung der Deutschen ist und uns eines Tages bereit und vorbereitet finden muß zu seiner Gestaltung. Dieser Gegensatz ist keine Formel, mit Hilfe deren wir nur ‘Kultur’ beschreiben dürfen. Hölderlin und Nietzsche haben mit diesem Widerstreit ein Fragezeichen vor Aufgabe der Deutschen aufgerichtet, geschichtlich ihr Wesen zu finden. Werden wir diese Zeichen verstehen? Eines ist gewiß: die Geschichte wird sich an uns rächen wenn wir es nicht verstehen*⁶⁸¹.

A oposição, conhecida de diferentes maneiras, entre o dionisíaco e o apolíneo, entre a paixão sagrada e a exposição sóbria, é uma lei oculta e silenciosa da caracterização histórica dos alemães e que nos tem, um dia, que encontrar dispostos e preparados para lhe dar forma. Esta oposição não é uma mera fórmula para nos ajudar a escrever o que se entende por cultura [*Kultur*]. Com esta oposição, Hölderlin e Nietzsche erguiam com um signo de interrogação a missão dos alemães de encontrar historicamente a sua essência. Chegaremos mesmo a compreender este signo? Uma coisa é certa: a História se vingará de nós, se não o entendermos.

Ao se ler tal passagem, permanece a dúvida sobre em que lugar estaria a aludida “oposição” ao regime nazista, pois o que é dito aqui ressoa quase como louvor à busca esotérica de uma essência etnológica perdida. Quando confrontado com tal passagem, pela *Der Spiegel*, Heidegger a explica em termos da inversão do processo civilizatório: só é possível reverter o processo global [*Welt*] do mundo técnico através do lugar do mundo [*Weltort*] no qual ele deu início, isto é, na própria tradição europeia, na qual esse mundo tecnificado tem a sua origem [*Herkunft*] e determinação [*Bestimmung*]. Se os

⁶⁸⁰ HEIDEGGER, Martin. *Nur noch ein Gott kann uns retten*. Der Spiegel. 30. Jahrgang. Nr. 23. 31. Mai 1976, p. 204.

⁶⁸¹ HEIDEGGER, Martin. *Nur noch ein Gott kann uns retten*. Der Spiegel. 30. Jahrgang. Nr. 23. 31. Mai 1976, p. 214.

alemães tomarem consciência de seu papel histórico neste processo, então será possível uma nova apropriação [*neuaneignung*], uma transformação do pensar [*Umdenken*]⁶⁸².

O fato que cabe, aqui, destacar é o de que, nessa famosa entrevista, Heidegger retoma a ideia de que o alemão possui um parentesco fundamental com os pensadores gregos⁶⁸³, sobretudo, graças à poesia de Hölderlin, que possui um papel transcendental, pois ela estaria orientada para o futuro: “O meu pensamento [*Denken*] está irremediavelmente vinculado à poesia de Hölderlin. Não o considero um poeta qualquer [...]. Hölderlin, para mim, é um poeta que indica o futuro [*Zukunft*], que aguarda a Deus e que, por isso, não deve ser tomado apenas como objeto hölderliano de investigação nas representações [*Vorstellungen*] da história da literatura”⁶⁸⁴. Dispensa dizer que o “Deus” evocado por Heidegger nessa passagem nada tem a ver com a concepção judaico-cristã de divindade, senão se refere a uma espécie de “golpe de sorte”, isto é, uma causalidade completamente fortuita.

Essa visão fantástica sobre a predestinação do povo alemão aparece novamente no início de um de seus *Cadernos Negros* (no § 6), na ocasião em que Heidegger analisa o significado etnicamente mais profundo do adjetivo “*deutsche*” da expressão histórico-filosófica “*Der deutsche Idealismus*” - e cabe lembrar que, segundo o organizador desse volume dos *Schwarze Hefte*, Peter Trawny, é justamente neste período, entre os anos de 1939 a 1941, que surge as sentenças mais preconceituosas do filósofo alemão contra os judeus e o judaísmo:

‘O Idealismo Alemão’ – é um título impreciso, no qual nós compreendemos a metafísica que ainda não foi designada em sua germanicidade [*Deutschheit*]. Dessa maneira, não se quer falar em um retorno etnológico [*volkskundliche*] dessa filosofia a uma determinada nacionalidade [*Volkstum*], senão da determinação, cujo postulado fundamental [*Grundstellung*], ou seja, o que devia ser importante, é primeiramente aquele que permite que a nacionalidade, em sua peculiaridade [*Eigenart*], se torne delimitada [*umgrenzt*]. O idealismo alemão atinge o postulado fundamental da metafísica autêntica [*eigentliche*] pela primeira vez através de Schelling e Hegel – nisso, simultaneamente, o ‘alemão’ é a referência originária [*sprunghafte Bezug*] do início [*Anfang*] da metafísica ocidental – independentemente do fato de Schelling e Hegel autoexperimentarem historicamente [*geschichtlich*] tais relações, interpretando-as historiograficamente [*historisch*]. A filosofia da natureza de Schelling e a filosofia do espírito de Hegel (‘do éter’ [*des Aethers*]) realizam a recuperação [*Wiedergewinnung*] da *φύσις* inicial – do *νοῦς* – do *λόγος* – tudo isso na trilha [*in der Bahn*] aberta tanto pelo pensamento e pela fé de Kant e Fichte quanto pela fé e pelo pensamento cristão-místico (Tradução própria)⁶⁸⁵.

Não é preciso ir muito longe para notar – que uma narrativa que privilegia a “estória”, e não mais a história, bem como destino de um povo em detrimento de outros, pode servir também para fundamentar discursos eugênicos contra minorias étnicas, sob o pretexto de que elas não “apareceriam” nesta determinada narrativa épica. Poder-se-ia recordar, pois, o que Heidegger escreveu em uma importante conferência de 1955, “*Qu’est-ce Que la Philosophie*”, na qual persiste, mais de vinte anos depois de *Sein und Zeit*, uma tal narrativa triunfal dos gregos que deixa de fora todas as

⁶⁸² HEIDEGGER, Martin. *Nur noch ein Gott kann uns retten*. Der Spiegel. 30. Jahrgang. Nr. 23. 31. Mai 1976, p. 214-5.

⁶⁸³ HEIDEGGER, Martin. *Nur noch ein Gott kann uns retten*. Der Spiegel. 30. Jahrgang. Nr. 23. 31. Mai 1976, p. 215.

⁶⁸⁴ HEIDEGGER, Martin. *Nur noch ein Gott kann uns retten*. Der Spiegel. 30. Jahrgang. Nr. 23. 31. Mai 1976, p. 213.

⁶⁸⁵ Heidegger, Martin. *Überlegungen XII – XV (Schwarze Hefte 1939-1941)*. Gesamtausgabe. Band 96. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2014, p. 8.

contribuições filosóficas não-gregas e não-europeias, tais como, por exemplo, as da filosofia árabe e judaica:

A frase: a filosofia é grega em sua essência, não diz outra coisa que: o Ocidente e a Europa, e somente eles, são, na marcha mais íntima de sua história, originalmente “filosóficos”. Isto é atestado pelo surto e domínio das ciências. Pelo fato de elas brotarem da marcha mais íntima da história ocidental-europeia, o que vale dizer do processo da filosofia, são elas capazes de marcar hoje, com seu cunho específico, a história da humanidade pelo orbe terrestre (grifo nosso) ⁶⁸⁶.

É neste “espírito” germanizado que, em 1953, Heidegger irá interpretar o verso do poema *Grodek* de Trakl: “[*Der Geist ist das Flammende*] O espírito é a chama ardente”. Para Heidegger, apesar do parentesco linguístico entre o grego e o alemão, o filho é sempre melhor do que o pai: a noção alemã de *Geist* superou, a seu ver, a grega de *Pneuma*, tendo em vista que *Gheis*, a raiz etimológica do termo *Geist*, remete a um movimento de ser transportado para fora de si e, desse modo, “o *Geist* é flamejante e talvez só ele seja um sopro como tal” ⁶⁸⁷. John Caputo comenta tal alegoria de forma ácida: “Podemos passar as nossas mãos pelo fogo heideggeriano as vezes que quisermos que não sentiremos nada nem cheiraremos o horror da carne queimada” ⁶⁸⁸.

Assim, na trilha de Trakl, Heidegger distingue os adjetivos “*geistig*” de “*geistlich*”, a fim de apontar para a aludida missão histórica do povo alemão. *Prima facie*, os termos podem ter o mesmo significado, de algo espiritual, mas em sua essência eles apontam para direções distintas. Enquanto *geistig* deriva do espírito alemão, o *geistlich* se opõe a ele. O *geistlich*, que poderíamos traduzir como “intelectual”, é o que anima a história da ontoteologia (do fio ôntico que conduz a metafísica platônica, a teologia cristã e a filosofia ilustrada), que foi amplamente denunciada em *Sein und Zeit* como a grande responsável pelo esquecimento do Ser. Por outro lado, o espiritual enquanto algo demasiadamente elevado, o *geistig*, é aquilo que remete para um espírito autoinflamado, autodeterminado, que não precisa de nenhuma exterioridade para pegar fogo, para se inflamar e para poder ser ⁶⁸⁹. Desde modo, a essência originária do *geistig* emerge quando se pensa o espírito não como o oposto do mundo, mas, sim, a partir da mundanidade do mundo. O “erro” da metafísica ocidental foi se apoiar na noção de “*geistlich*” que é aquela que se esquece do mundo e não parte dele, pois é civilizatória. A única forma de reverter esse erro é retomar a noção de espírito correta, cuja raiz só pode ser grego-germânica, e não judaico-cristã. Por isso, em *Unterwegs zur Sprache*, Heidegger afirma que tudo aquilo a que chamamos de “bom” ou “mau” tem a mesma fonte: o espírito. Mas o bem e o mal se desdobram, no espírito, de modo diferente:

Das Böse ist stets das Böse eines Geistes. Das Böse und seine Bosheit ist nicht das Sinnliche, Stoffliche. Es ist auch nicht bloß »geistiger« Natur. Das Böse ist

⁶⁸⁶ In: HEIDEGGER, Martin. *Os pensadores*. Trad. e not. Ernildo Stein. São Paulo: Nova Cultural, 1999, p. 29.

⁶⁸⁷ “Der Geist ist das Flammende und erst als dieses vielleicht ein Wehendes”. In: HEIDEGGER, Martin. *Unterwegs zur Sprache*. Gesamtausgabe 12. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1985, p. 56.

⁶⁸⁸ CAPUTO, John. *Desmistificando Heidegger*. São Paulo: Instituto Piaget, 1993, p. 231.

⁶⁸⁹ Essa interpretação corresponde com a leitura de Reyes Mates, abertamente apoiada em Jacques Derrida e Marlene Zarader. Cf. MATE, Reyes. *Heidegger y el judaísmo: y sobre la tolerancia compasiva*. Barcelona: Anthropos Editorial, 1998, p. 26-28, passim.

*geistlich als der in die Verblendung weglodernde Aufruhr des Entsetzenden, das in das Ungesammelte des Unheilen versetzt und das gesammelte Erbliihen des Sanften zu versengen droht*⁶⁹⁰.

O mal é sempre o mal de um espírito. O mal e sua malícia não são o material nem o sensual, tampouco é meramente de natureza ‘espiritual’. O mal é espiritualmente como o tumulto no tumulto deslumbrante do horror, que ameaça entrar no silêncio da desgraça e ameaça cantar o florescimento acumulado do gentil (Tradução própria).

Interpretando a maneira com que Heidegger enxerga Trakl, John Caputo formula o conceito de alegorização, para se referir ao fato de que, em Heidegger, tudo o que acontece no nível da poesia deve ser transferido automaticamente para a ordem do pensamento e da essência⁶⁹¹. Ou seja, Heidegger, ao espiritualizar o mal, o transporta para dentro da ordem do mundo. John Caputo acredita que, nesse poema, Heidegger estaria mostrando que o mal não é uma questão como outra qualquer, mas, sim, uma questão de ocultação, de *Unheil*, de obscuridade profana da terra, do tempo do animal metafísico, do tempo da espécie⁶⁹². Tratando o mal de forma espiritual, Heidegger alinha-se, *nolens volens*, à tradição da teodiceia alemã, sobretudo a de Schelling e Hegel, que incorporou o mal como parte constituinte da imanência. Basta, aqui, mencionar o que Hegel afirma em suas *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, especialmente, quando ele caracteriza a sua “consideração” sobre a história como uma “teodiceia”, [*Betrachtung ist insofern eine Theodizee*], uma justificação de Deus [*Rechtfertigung Gottes*] que não foi realizada concretamente por Leibniz, pois partia de categorias abstratas e indeterminadas. A tarefa de sua teodiceia deve ser, portanto, a de “reconciliar [*versöhnt*] o mal com o espírito pensante [*denkende Geist*]”⁶⁹³. Por causa disso, Adorno, na *Dialética Negativa*, coloca Hegel e Heidegger nessa mesma tradição filosófica: “De acordo com uma tradição alemã abominável, os pensamentos que figuram como profundos são aqueles que se aliam à teodiceia do mal [*Übel*] e da morte” (DN, 23; ND, 26). Antes dessa reveladora associação de *Dialética Negativa*, alguns anos antes, em *Jargon der Eigentlichkeit*, Adorno já havia ressaltado que a “violência” [*Gewalt*] é inerente à “forma de linguagem” [*Sprachgestalt*] da filosofia de Heidegger, cuja constelação é formada pelos conceitos de “autopreservação” [*Selbsthaltung*] e de “morte” (JE, 101).

Nessa diferenciação de Trakl, Heidegger cria um estranho maniqueísmo subjacente a essa diferenciação, tendo em vista que, a seu ver, o espiritual, enquanto imaterial [*geistlich*], é mau porque se comprometeu com a destruição da mundanidade do mundo e o espiritual, enquanto o inflamável [*geistig*], é bom porque se comprometeu com a ternura⁶⁹⁴. Essa concepção quase romântica sobre o espiritual no alemão já começara a ganhar forma em *Sein und Zeit* (§ 70), na ocasião que Heidegger discorre sobre uma importante dimensão da existência, a espacialidade, mas sempre enfatizando sua

⁶⁹⁰ HEIDEGGER, Martin. *Unterwegs zur Sprache*. Gesamtausgabe 12. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1985, p. 56.

⁶⁹¹ CAPUTO, John. *Desmistificando Heidegger*. São Paulo: Instituto Piaget, 1993, p. 149.

⁶⁹² CAPUTO, John. *Desmistificando Heidegger*. São Paulo: Instituto Piaget, 1993, p. 218.

⁶⁹³ HEGEL, G. W. F. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Stuttgart: Reclam, 2002, p. 70-1.

⁶⁹⁴ HEIDEGGER, Martin. *Unterwegs zur Sprache*. Gesamtausgabe 12. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1985, p. 56.

distância com Kant, que concebeu o espaço como uma intuição pura do sujeito transcendental. Nesse contexto, Heidegger mostra que a noção de espiritual [*geistig*] já é o elo fundamental entre a dimensão da espacialidade de uma mera coisa e a da espacialidade do *Dasein*:

A diferença entre a ‘espacialidade’ de uma coisa extensa e a espacialidade da presença [*Dasein*] não reside no fato de esta saber do espaço; pois a introjeção do espaço é tão pouco idêntica a uma ‘representação’ do espacial que é esta que pressupõe aquela. A espacialidade da presença [*Dasein*] também não deve ser interpretada como imperfeição que pesa sobre a existência devido a fatal ‘ligação de um espírito a um corpo’. Ao contrário, somente porque a pre-sença [*Dasein*] é ‘espiritual’ [*geistig*] e *somente por isso* é que ela pode, de algum modo, ser espacial. Já para uma coisa corpórea e extensa isto permanece, em sua essência, impossível⁶⁹⁵.

A espacialidade do *Dasein* se conquista pelo seu caráter espiritual [*geistig*]. É estranho isso porque, no começo de *Sein und Zeit* (§ 6), no importante parágrafo no qual é proposta a destruição “respeitosa” da história da ontologia, Heidegger havia rechaçado peremptoriamente a noção de espírito, cara a toda uma tradição filosófica moderna que se inicia com o “ego cogito” de Descartes e culmina no pensamento onto-lógico de Hegel:

De início (§1) foi visto que a pergunta pelo sentido do Ser não apenas não foi resolvida, não apenas não foi posta corretamente, mas também caiu no esquecimento junto com o interesse pela ‘metafísica’. A ontologia grega e sua história que determina, ainda hoje, a conceitualidade da filosofia através de infundáveis filiações e distorções, é a prova disto: de que o Ser-aí se compreende a si mesmo e, de modo geral, ao Ser, a partir do ‘mundo’. Além disso, é prova de que uma ontologia assim, erigida da tradição, entra em decadência, se deixando deteriorar lentamente na autorreferencialidade e na obviedade, em material de reelaboração (tal como para Hegel). No Medievo, essa ontologia grega desenraizada se converteu em permanentes doutrinas rígidas. Sua sistematicidade não é outra coisa a não ser uma junção de peças antigas para uma construção. Dentro dos limites de uma recepção dogmática das concepções gregas fundamentais do ser, tal sistematicidade comporta muito trabalho parado a ser refeito. Na cunhagem escolástica, a ontologia grega saltou, na essencialidade, os caminhos das *Disputationes metaphysicae* de Suarez, a ‘Metafísica’ e a filosofia transcendental dos novos tempos, determinando ainda os fundamentos e os fins da *Logik* de Hegel. Do mesmo modo que no curso dessa história se focalizavam determinadas zonas privilegiadas do Ser que passam a conduzir primordialmente a problemática (o *ego cogito* de Descartes, sujeito, eu, razão, *espírito*, pessoa), essas regiões permanecem inquestionáveis pelo Ser e pela estrutura do seu ser, por meio da constante e respectiva negligência da questão do Ser (Tradução própria)⁶⁹⁶.

Assim entendido, não chega a causar tanto estranhamento que Heidegger rechaça a noção de espírito e, após a sua reviravolta [*Kehre*], destaque o elemento “espiritual”, tendo em vista que o espírito não havia passado ainda pela purificação ontológica da sua linguagem metafísica. Então parece que a questão do “espírito” deve ser descolada, alegoricamente, para a do “espiritual” [*geistig*], que é a única maneira de salvar a chama ardente do espírito inflamado alemão. Essas reflexões nos conduzem ao cerne do antissemitismo espiritual de Heidegger, o qual pode ser visto num dos parágrafos de seus *Schwarze Hefte* (XIV, §121), em que o filósofo da Floresta Negra introduz, em sua

⁶⁹⁵ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Parte II. Trad. Márcia Schuback. Rio de Janeiro: Vozes, 2005, p. 170

⁶⁹⁶ HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. Gesamtausgabe. Band 2. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977, p. 30.

história não-escrita do Ser, a missão de se perguntar pelo papel dos judeus no processo da perda dos referenciais originários da ocidentalidade:

Warum erkennen wir só spät, daß England in Wahrheit ohne abendländische Haltung ist und sein kann? Weil wir erst künftighin begreifen werden, daß England die neuzeitliche Welt einzurichten begann die Neuzeit aber ihrem Wesen noch auf die Entfesselung der Machenschaft des gesamten Erd Kreises gerichtet ist. Auch der Gedanke einer Verständigung mit England im Sinne einer Verteilung der 'Gerechtsamen' der Imperialismen trifft nicht ins Wesen des geschichtlichen Vorgangs, den England jetzt innerhalb des Amerikanismus und des Bolschewismus und d. h. zugleich auch des Weltjudentums zu Ende spielt. Die Frage nach der Rolle des Weltjudentum ist keine rassische, sondern die metaphysische Frage nach der Art von Menschentümlichkeit, die schlechthin ungebunden die Entwurzelung alles Seienden aus dem Sein als Weltgeschichtliche 'Aufgabe' übernehmen kann⁶⁹⁷.

Por nós percebemos tão tarde que a Inglaterra não consegue se comportar de forma ocidental? Pois nós vamos compreender, no futuro, que a Inglaterra, instaurou o mundo contemporâneo, mas que a contemporaneidade ainda está direcionada, em sua essência, para o desencadeamento das maquinações de todo o círculo da Terra. Além disso, a ideia de um entendimento com a Inglaterra, no sentido de uma distribuição de 'concessões' imperialistas, não se encontra com a essência do processo histórico, que a Inglaterra agora consuma no interior do americanismo, do bolchevismo e, simultaneamente, do judaísmo mundial. A pergunta pelo papel do judaísmo mundial não é racista, mas, sim, uma questão metafísica sobre o tipo de humanidade totalmente desvinculada, capaz de assumir a tarefa da história universal de desenraizar o ente do Ser.

Trata-se de um verdadeiro “feixo” de preconceitos de toda a sorte. A começar pela ideia de que existe uma “ocidentalidade” genuína e que a Inglaterra, apesar de fazer parte da Europa geograficamente, não é capaz de estar à altura dela. Depois, ao associar certo tipo de progresso tecnológico, o da “maquinação” [*Machenschaft*], típico da revolução industrial que se iniciou na Inglaterra, com uma forma de tentativa de dominação inglesa de toda a Terra. Na sequência, associando as conquistas da revolução industrial com “concessões” imperialistas, no sentido de que esses pequenos progressos estão na verdade velando um processo de liquidação do planeta. Após isso, a ideia de que a “essência” desse “processo histórico” se manifesta em movimentos com suposto peso global, tais como o “americanismo”, “o bolchevismo” e, finalmente, “o judaísmo mundial”. Mas o que Heidegger queria dizer com a estranha conclusão “metafísica” de que “arrancar pela raiz [*entwurzeln*] o ente do Ser” é uma tarefa da história universal associada à questão do judaísmo mundial? Estaria Heidegger sugerindo que os judeus são ervas daninhas e, por conseguinte, que elas precisariam ser à força retiradas pela raiz do palco da história?

Peter Trawny, o editor desses cadernos, sugere uma interpretação muito sofisticada para essa última frase, a de “desenraizar o ente do ser”, algo que conduz para o centro do espiritualismo antissemita de Heidegger. Em primeiro lugar, ele nota que o conceito de “*Weltjudentum*” ou “judaísmo mundial” tem como fonte os *Protocolos dos Sábios de Sião*, isto é, a tese de que existe uma conspiração judaica para dominar o planeta. Heidegger realmente acreditou nisso. Quando atribui um sentido “metafísico”, e não “racista”, para a questão do judaísmo mundial, Heidegger estaria

⁶⁹⁷ HEIDEGGER, Martin. *Überlegungen XII – XV (Schwarze Hefte 1939-1941)*. Gesamtausgabe. Band 96. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2014, p. 243.

simplesmente introduzindo esse mito do judaísmo mundial dentro de uma narrativa apocalíptica criada por ele próprio entre os anos 30 e 40: a da história do Ser. Segundo Trawny, o cerne de tal narrativa consiste na ideia de que a fase final do esquecimento do Ser [*Seinsvergessenheit*], a do niilismo, que seria a era da dominação da “maquinação” [*Machenschaft*] ou da técnica, estaria chegando e, com ela, a necessidade de um novo tipo de humanidade, menos espiritualista e mais técnica. A diferença “ontológica” implodirá e não importará mais a relação entre o Ser [*das Sein*] e o ente [*das Seiendes*], tendo em vista que a ação técnica pelo ente terá prioridade neste mundo não tão novo assim. E, para Heidegger, nesse ínterim, só sobrar um tipo de ser humano totalmente desenraizado do Ser, o judeu, o único, a seu ver, que cumpriria com todos os “requisitos” intelectuais e existenciais para essa empreitada de empobrecimento ontológico de um mundo dominado por máquinas, no qual a pergunta sobre a essência do homem já não pode ser sequer entendida. E o que diferencia os americanos e os bolcheviques dos judeus é essa capacidade, que só o povo judeu tem realmente, de estar absolutamente desvinculado do Ser⁶⁹⁸.

Diante da evidente adesão ao nazismo do discurso filosófico heideggeriano dos anos 30, mediante categorias como “lealdade, sacrifício, obrigação, determinação e decisão, para o Nacional-Socialismo, para o Führer”⁶⁹⁹, Habermas e Trawny concordam neste ponto: Heidegger ideologiza politicamente a sua perspectiva filosófica, e não o contrário, isto é, Heidegger não parte de uma perspectiva nazista e tenta fundamentá-la filosoficamente. Para falar a verdade, como visto, Heidegger parte de uma perspectiva filosófica e acredita que ela é compatível com a perspectiva nazista. Entretanto, Hannah Arendt (1968) antecipa a tendência da maioria dos comentadores ainda hoje, ao afirmar que a adesão ao partido de Hitler foi um mero “erro”, comparável ao de Platão que queria ser tirano em Siracusa⁷⁰⁰. Posição mais exagerada é a de Aubenque, que retoma o argumento de Arendt para dizer que a viravolta [*Kehre*] foi o abandono de vez não só do projeto da analítica do *Dasein*, como também da sua crença no nazismo⁷⁰¹. John Caputo, na mesma linha de Derrida, argumenta que as aulas de *Introdução à Metafísica* (1935) mostraram o desencantamento de Heidegger com o partido nazista, pois este não dava o devido valor ao grego-primordial⁷⁰².

Entretanto, diferentemente de Arendt e Aubenque, Trawny não aceita a hipótese de que Heidegger não tivesse lido *Mein Kampf* ou, ao menos, não tivesse travado contato direto com os

⁶⁹⁸ TRAWNY, Peter. *Heidegger und der Mythos der jüdischen Weltverschwörung*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH, 2014.

⁶⁹⁹ COLLINS, Jeff. *Heidegger e os Nazistas*. Rio de Janeiro: Pazulin; Juiz de Fora: Editora UFJF, 2006, p. 27.

⁷⁰⁰ ARENDT, Hannah. “Martin Heidegger Faz Oitenta Anos”. In: ARENDT, Hannah. *Homens em Tempos Sombrios*. São Paulo: Campanhia de Bolso, 2008.

⁷⁰¹ “Após o fracasso de sua impossível aventura em Siracusa, onde acreditava poder converter um tirano, Platão escreveu *República*. Da mesma forma, após o ‘fiasco do reitorado’, Heidegger, cujo ‘silêncio’ se censurou um pouco apressadamente, meditou publicamente sobre o seu erro, ainda que à sua maneira, ao mesmo tempo elevada e criptográfica. Tal meditação não deixou de ter influência na “reviravolta” que, a partir de 1935-1936, lhe permitiu passar da analítica ainda descritiva do *Dasein* a uma desconstrução da história do ser, na qual o nazismo passará a ter o único lugar que merece: um ponto qualquer junto ao ‘fim da metafísica’, cuja ‘superação’ será então a única ‘tarefa do pensamento’”. AUBENQUE, Pierre. *Heidegger e o nazismo*. Novos Estudos Cebrap, n° 22, São Paulo, 1991, p. 99.

⁷⁰² CAPUTO, John. *Desmistificando Heidegger*. São Paulo: Instituto Piaget, 1993, p. 149.

escritos nazistas, como, por exemplo, os terríveis *Protocolos dos Sábios de Sião*. O próprio mito da conspiração mundial judaica [*jüdische Weltverschwörung*], que aparece repetidas vezes nos *Cadernos Negros (1931-1938)*, vem dessas fontes antissemitas. John Caputo fala em termos da “*Kampf*” heideggeriana, mas sempre mostrando a diferença radical entre a luta revolucionário-conservadora heideggeriana e a reacionária hitleriana.

Contudo, as evidências bibliográficas recentes demonstram que Heidegger teve um papel ativo no partido e demistificam cada vez mais a “história oficial” contada pelo próprio Heidegger – de que ele teria sido vítima do regime, não protagonista nele. Heidegger definitivamente usou a reitoria da Universidade de Freiburg como plataforma de uma explícita e enérgica investida na arena política⁷⁰³. E Adorno está no grupo daqueles que exergam, no discurso filosófico de Heidegger, o compartilhamento de termos recorrentes na verborreia nazista, terminologia que mais tarde foi incorporada no jargão da autenticidade, a ideologia alemã oficial do pós-guerra: “A autenticidade [*Eigentlichkeit*] mesma não é a mais proeminente [...]. Como modelo basta começar com ‘existencial’, ‘na decisão’, ‘missão’, ‘chamado’, ‘encontro’, ‘diálogo autêntico’, ‘testemunho’, ‘vínculo com’ e ‘inquietação’”⁷⁰⁴.

David Nirenberg, um importante historiador americano do antissemitismo, chega a levantar a hipótese de que a disputa de Davos, travada em 1929 entre Heidegger e o filósofo (judeu) Cassirer, foi um divisor de águas em relação à tomada de posição heideggeriano pelo antijudaísmo, tão crescente à época. Isso porque, segundo Nirenberg, houve, a partir da década de 20, todo um movimento antissemita e contracientífico encabeçado por ninguém menos do que Joseph Goebbels, o chefe de propaganda do partido nazista, que era, aliás, doutor em teoria da literatura alemã?! O cernice desse movimento era um repúdio visceral ao chamado “intelectualismo judaico”, que englobava uma série de disciplinas incompatíveis e sem a menor ligação direta com a religião hebraica – como a matemática, a física teórica, o romantismo, etc. Nesse ínterim, criou-se o preconceito de que toda forma de “hiperracionalismo”, afastado das questões concretas do cotidiano, é uma forma de “judaização do pensamento”. Nirenberg aponta que, um ano antes da disputa filosófica de Davos, o (judeu) Einstein esteve no mesmo lugar tocando violino e lembrando que os conceitos de tempo, de matéria e de espaço não são apenas noções metafísicas, senão também são ideias passíveis de serem representadas em linguagem matemática – episódio que, certamente, gerou ira entre os antissemitas da época e que pode até mesmo encontrar eco no *topoi* da filosofia heideggeriana da década de 50, segundo o qual “a ciência não pensa” (“*Wissenschaft denkt nicht*”).

Enquanto Ernst Cassirer enaltecia, na disputa de Davos, a forma simbólica como um dom definidor da humanidade, que se desdobra em todos os domínios do pensamento – mito, religião, filosofia, arte, poesia, matemática, etc. –, Heidegger, durante a discussão e após ela, em suas aulas de *Introdução à Metafísica*, não cansava de afirmar que a tradição, a lógica, a matemática e a razão

⁷⁰³ COLLINS, Jeff. *Heidegger e os Nazistas*. Rio de Janeiro: Pazulin; Juiz de Fora: Editora UFJF, 2006, p. 25.

⁷⁰⁴ “*Existentiell*”, “*in der Entscheidung*”, “*Auftrag*”, “*Anruf*”, “*Begegnung*”, “*echtes Gespräch*”, “*Aussage*”, “*Anliegen*”, “*Bindung aus*”, respectivamente. (JE, 6).

científica eram obstáculos para encontrar os fundamentos concretos da nossa finitude⁷⁰⁵. O cerne da disputa de Davos foi, portanto, a luta entre o mundo culto do humanismo europeu, defendido por Cassirer, contra o decisionismo heideggeriano, que apelava à necessidade de uma radical originalidade no pensamento. Todavia, Habermas chama a atenção para um episódio estarrecedor que aconteceu no final da discussão de Davos, em que Heidegger agiu de uma forma simplesmente inexplicável: negou-se a apertar a mão de seu interlocutor, Cassirer⁷⁰⁶, algo que levou Cassirer a declarar, no exílio, que a aparente vitória de Heidegger na discussão, reconhecida até mesmo por Franz Rosenzweig, encobre uma debilidade mítica do seu opositor, a saber, a do antissemitismo: “O mundo da cultura humana não pode surgir até que não fossem vencidas e superadas as trevas [*Finsternis*] do mito. Os monstros míticos [*Ungeheuer*] não foram aniquilados definitivamente”⁷⁰⁷. De fato, os monstros míticos não sumiram mesmo: em 1953, Habermas ficou estarrecido com a nova edição da obra *Einführung in die Metaphysik*, escrita em 1935, na qual Heidegger falava sobre “a grandeza e verdade internas deste movimento [do Nacional-Socialismo], isto é, o encontro de uma determinada técnica planetária com o novo homem [neuzeitlichen Menschen]”, portanto, sem mudar uma linha sequer do seu entendimento sobre o nazismo, mesmo depois das terríveis revelações só descobertas após o término da Segunda Guerra Mundial, o que fez com que Habermas concluísse, em 1961, de que se tratava da “ainda atual posição de Heidegger”⁷⁰⁸.

Seja como for, muito antes da publicação dos *Schwarze Hefte*, sem nenhum recurso biográfico à disposição, a não ser a imprensa da sua época, guiando-se quase que única e exclusivamente pela própria obra de Heidegger como fonte de suas inquietações, Adorno já apontava, categoricamente, para o caráter mitologizante do pensamento heideggeriano:

[Heidegger] estende a mão para o mito; mas mesmo o seu mito permanece um mito do século XX, uma aparência [*Schein*], tal como a história o desmascarou e que se torna descomunal junto à plena incompatibilidade do mito com a figura racionalizada da realidade na qual toda a consciência se acha aprisionada. Esta se arroga o estado mitológico [*mythologischen Standes*], como se esse estado fosse possível sem que ela fosse igual a ele. Com o conceito de Ser heideggeriana ganha voz o conceito mítico de destino [*Sckicksals*]. [...] negação absoluta da transcendência [*Transzendenz*] que tremula no discurso sobre o ser (DN, 63, ND, 123).

À qual mito do século XX Adorno refere-se na passagem acima? Por acaso, há algum mito maior do que aquele promovido pelo nazismo? Do ponto de vista adotado por esta pesquisa, não. E o mito está logo ali (*da*), no cerne da doutrina do Ser heideggeriana. A pergunta pelo Ser transforma-se, assim, naquilo que ela sempre foi desde o começo: no mito do Ser. Um mito que tenta promover a negação absoluta da transcendência, mas que só consegue aprisionar ainda mais a consciência na

⁷⁰⁵ NIRENBERG, David. *Anti-judaism: the Western Tradition*. New York: Norton & Company, 2014, pp. 333-61.

⁷⁰⁶ HABERMAS, Jürgen. *Philosophisch – politische Profile. Wozu noch Philosophie?* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984.

⁷⁰⁷ Apud HABERMAS, Jürgen. *Philosophisch – politische Profile. Wozu noch Philosophie?* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984, p. 53.

⁷⁰⁸ Apud HABERMAS, Jürgen. *Philosophisch – politische Profile. Wozu noch Philosophie?* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984, p. 66.

prisão da reificação, fazendo com que a consciência produza, em seu estado de não-liberdade, o antissemitismo espiritual, condição *sine qua non* para o próprio “estado mitológico”.

6. 3. 3. A Rota de Silêncio e a Ferida do Antissemitismo

“*Es scheint an der Zeit zu sein, mit Heidegger gegen Heidegger zu denken*”.

“*Parece que é chegado a hora de pensar com Heidegger contra Heidegger*”.

Jürgen Habermas (1953)

Em nenhum outro lugar a *hybris* do pensar diferente de Heidegger teve maior aceitação do que na filosofia francesa, sobretudo nos assim chamados “pós-modernos”. E Heidegger profetizou isso, quando afirmou, na entrevista ao semanário *Spiegel*, que os franceses começaram a “pensar” realmente só depois que aprenderam a falar o “alemão” – o de Heidegger, evidentemente! Contudo, a flexibilidade hermenêutica dos franceses chegou ao ponto kafkaniano de afirmar, tal como em Lyotard e em Derrida, que Heidegger, no famoso e assustador discurso de posse de reitorado, estaria simplesmente se posicionando contra o nazismo – e, aqui, não há como ser tão complacente assim com Derrida, o mesmo que condenou peremptoriamente, em *Force de Loi*, a violência divina [*göttliche Gewalt*] no pensamento de Walter Benjamin, não tendo, portanto, a mesma flexibilidade hermenêutica com aquele que foi, de fato, uma vítima do nazismo⁷⁰⁹. E quem pode refutar melhor tal hipótese – de que estaria resistindo *sui generis* ao nazismo – é o próprio Heidegger. No seu discurso de posse como reitor da Universidade de Freiburg, Heidegger não só afirma o seu compromisso com o ideário nazista, senão também estrategicamente usa, para tal fim, a sua noção de espiritual [*geistig*]:

E o mundo espiritual [*die geistige Welt*] de um povo não é a superestrutura [*Überbau*] de uma cultura, nem mesmo como o museu para conhecimentos e valores utilizáveis, mas é o poder da mais profunda conservação [*Bewahrung*] das suas forças de terra [*erdhaften Kräfte*] e de sangue [*bluthaften*] enquanto poder da excitação mais íntima e do abalo mais vasto do seu ser-aí [*Dasein*]. Só um mundo espiritual [*geistig*] garante ao povo a grandeza. Pois ele obriga a que a constante decisão entre a vontade da grandeza e o consentir da queda [*Vefall*] se torne na guia de marcha para a marcha que o nosso povo iniciou em direção à sua história futura⁷¹⁰.

⁷⁰⁹Cf. LYOTARD, Jean-François. *Heidegger and 'The Jews'*. Minneapolis: University of Minnesota, 1990;

DERRIDA, Jacques. *Do Espírito*. São Paulo: Papyrus, 1990.

⁷¹⁰“*Und die geistige Welt eines Volkes ist nicht der Überbau einer Kultur, sowenig wie das Zeughaus für verwendbare Kenntnisse und Werte, sondern sie ist die Macht der tiefsten Bewahrung seiner erd- und bluthaften Kräfte als Macht der innersten Erregung und weitesten Erschütterung seines Daseins. Eine geistige Welt allein verbürgt dem Volke die Größe. Denn sie zwingt dazu, daß die ständige Entscheidung zwischen dem Willen zur Größe und dem Gewährenlassendes Verfalls das Schrittgesetz wird für den Marsch, den unser Volk in seine künftige Geschichte angetreten hat*”. HEIDEGGER, Martin. *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität*. Disponível em <<http://www.staff.uni-giessen.de/~g31130/PDF/polphil/Heidegger.pdf>>, p. 2. Cf. HEIDEGGER, Martin. *A Auto-Afirmação da Universidade Alemã*. Covilhã: Lusofia, 2009, p. 8.

É difícil não sentir algo de profundamente assustador nessas apologéticas palavras, não só pelo culto maquiaveliano do sacrificial, mas também pelo tom militarista ou bélico que baliza todo o seu discurso de posse do reitorado.

Mesmo se for suspenso o juízo, por um momento, sobre o teor apologético do discurso de posse, fingindo-se que Heidegger nada teve a ver com o nazismo, tal como fazem alguns dos seus maiores comentadores, na passagem acima se encontra, no mínimo, uma apressada reconciliação entre o momento histórico e a ideia de progresso, num gesto semelhante, talvez, com o de Hegel, que pensou ter visto a concretização do espírito do mundo na chegada a cavalo de Napoleão e suas tropas na antiga Prússia. Comentando o discurso de reitorado, em uma nota de rodapé da *Dialética Negativa*, Adorno compara o apelo à “terra” e ao “sangue” com uma passagem da *Odisseia*, na qual Ulisses alimenta as sombras com sangue para fazer com que elas falassem. Para Adorno, *mutatis mutandis*, Heidegger usa tal artifício para tratar do inefável, só que substitui, em *Ser e Tempo*, o discurso do sangue pelo da “origem” [*Ursprung*]. Seu discurso permanece altamente espiritualizado e pouco concreto, embora deveras eficaz (DN, 71).

Decerto, as implicações políticas do pensamento aparentemente apolítico de Heidegger são a superfície do problema, embora de forma alguma mereçam ser esquecidas em nome da salvação da pretensa aura de inocência criada em torno do pensamento heideggeriano. Uma das posições mais lúcidas a esse respeito é de Roger Behrens, o qual salienta que, em se tratando da querela [*Kontroverse*] entre Adorno e Heidegger, o proxenetismo [*Anbiederung*] de Heidegger com o *Nationalsozialismus* não desempenha nenhum papel relevante⁷¹¹. Recentemente, Peter Trawny salientou que boa parte da recusa [*Ablehnung*] ao pensamento de Heidegger, operada pelos seus maiores críticos, não se deve reduzir ao aberrante fato [*Verirrung*] de ele ter sido membro do Partido de Hitler⁷¹².

Isso não significa absorver Heidegger diante do tribunal da história, e sim que a controvérsia de Adorno com a ontologia fundamental não é explicável apenas mediante a apresentação de supostos preconceitos pessoais ou ideológicos, como alegam alguns respeitáveis intérpretes de Heidegger, tais como Ernildo Stein e Zeljko Loparic, os quais não cansam de desmerecer as críticas adornianas à ontologia fundamental, ora alegando que o frankfurtiano, simplesmente, reproduziu um falatório da “impotente classe média alemã”⁷¹³, ora afirmando que Adorno teria permanecido fiel a uma tradição hegeliano-marxista por “trágicas razões políticas”⁷¹⁴. Mesmo se o “trágico”, aqui, for entendido como um modo melancólico de lidar com as conquistas pírricas da história, ainda assim não fica explicada por Stein a ligação desta melancolia de esquerda com a crítica ao pensamento de Heidegger, tampouco o porquê dever-se-ia descartá-la. Do mesmo modo, não faz o menor sentido a acusação de Loparic, em

⁷¹¹ BEHRENS, Roger. *Adorno – ABC*. Leipzig: Reclam, 2003, p. 102.

⁷¹² TRAWNY, Peter; *Martin Heidegger*. Frankfurt am Main: Campus Verlag GmbH, 2003, p. 12.

⁷¹³ LOPARIC, Zeljko. *Ética e Finitude*. Campinas: Escuta, 1999, p. 99.

⁷¹⁴ STEIN, Ernildo. *Seis estudos sobre “Ser e Tempo” (Martin Heidegger)*. Petrópolis: Vozes, 1990, p. 16.

outro opúsculo, que, além de afirmar, erroneamente, que “Adorno era filho de banqueiro”⁷¹⁵, reduz a querela envolvendo Adorno a Heidegger a um problema basicamente urbanístico: para Loparic, por ter sido um incontornável defensor do urbanismo, Adorno enxergaria com maus olhos o pretensão agrarismo advogado por Heidegger e, por isso, teria o criticado ferrenhamente⁷¹⁶. Tal interpretação beira o absurdo, pois, em primeiro lugar, ela ignora que Adorno não prestou nenhum louvor à técnica e, em segundo lugar, porque em nenhum lugar da obra de Adorno se encontra a afirmação de que a vida na cidade propicia uma vivência genuína, tal como alega Loparic⁷¹⁷. Pois não foi Heidegger que afirmou, categoricamente, que “não existe vida verdadeira na falsa”, e sim Adorno, que efetivamente foi um dos maiores críticos do urbanismo, chegando a afirmar, em *Dialektik der Aufklärung*, que a desolação das cidades [*der trotslosen Städte*], além de ser uma consequência direta do louvor do progresso técnico [*das Lob des technischen Fortschritts*], faz parte do próprio projeto moderno da urbanização⁷¹⁸.

Seguramente, é preciso reconhecer que a postura negativa diante do “culto ao ser” [*Kultus des Seins*] não tem exatamente o mesmo papel normativo para o materialista do que, por exemplo, a proibição das imagens [*Bilderverbot*], herança anti-idolátrica do judaísmo, embora ambas possam ser pensadas como interdições análogas. Por conseguinte, não há como examinar, aqui, todos os aspectos

⁷¹⁵ LOPARIC, Zeljko. *Heidegger*. Rio de Janeiro: Zahar, 2004, p. 25.

⁷¹⁶ “Alguns dos detratores de Heidegger — entre eles o americano Tom Rockmore — querem nos convencer de que Heidegger nasceu e permaneceu um “camponês da Suábia”, astuto, mas retrógrado. A inspiração vem da afirmação de Adorno — feita em 1964, num panfleto que visava destronar Heidegger da posição de mentor da filosofia alemã e recuperar essa função para a Escola de Frankfurt — de que Heidegger estaria ‘aplicando normativamente uma falsa eternidade das relações agrárias’. A prova disso estaria numa frase de Heidegger, de O caminho do campo, que diz: ‘É vã a tentativa do homem de introduzir uma ordem no planeta, se não se alinhar com a interpelação do caminho do campo’. Na América, argumenta Adorno, não há caminhos do campo, nem ao menos aldeias, dando a entender que as coisas estão em ordem na América, de todo modo, melhores que na Alemanha”. In: LOPARIC, Zeljko. *Heidegger*. Rio de Janeiro: Zahar, 2004, p. 21.

⁷¹⁷ “Sabemos que hoje não há praticamente mais aldeias nem mesmo na Europa ocidental e que, pensando bem, as aldeias estão prestes a desaparecer da face da Terra. Centenas de milhões de camponeses no mundo inteiro estão se tornando seres supérfluos, ameaçados de extinção imediata tanto quanto as suas comunidades devido à importação, imposta pelo mercado agrícola globalizado, de técnicas de cultivo das multinacionais americanas. Recentemente, um índio brasileiro cometeu suicídio porque — conforme consta da carta que deixou — não tinha mais onde morar. Esses fenômenos decretariam o triunfo do urbanismo de Adorno sobre o agrarismo de Heidegger? Teríamos de insistir, como sugeriram alguns, na urbanização da província heideggeriana? Tenho minhas dúvidas a respeito disso. Os fatos mencionados permitem antes constatar a extrema atualidade da crítica heideggeriana à técnica planetária, baseada, não na defesa do agrarismo, mas na preocupação com a terra como morada do homem. A oposição entre a urbanidade e o ruralismo, que em Adorno tem um sentido sociológico- ideológico, deve ser repensada — esse é o ponto de Heidegger — em termos dos perigos que a técnica moderna representa não para esse ou aquele povo ou classe, para esse ou aquele ecossistema ou mesmo para a humanidade como gênero, mas para a própria essência do ser humano”. In: LOPARIC, Zeljko. *Heidegger*. Rio de Janeiro: Zahar, 2004, p. 21-2.

⁷¹⁸ “Os decorativos prédios administrativos e os centros de exposição industriais mal se distinguem nos países autoritários e nos demais países. Os edifícios monumentais e luminosos que se elevam por toda parte são os sinais exteriores do engenhoso planejamento das corporações internacionais, para o qual já se precipitava a livre iniciativa dos empresários, cujos monumentos são os sombrios prédios residenciais e comerciais de nossas desoladoras cidades. Os prédios mais antigos em torno dos centros urbanos feitos de concreto já parecem slums e os novos bungalows na periferia da cidade já proclamam, como as frágeis construções das feiras internacionais, o louvor do progresso técnico e convidam a descartá-los como latas de conserva após um breve período de uso. Mas os projectos de urbanização que, em pequenos apartamentos higiênicos, destinam-se a perpetuar o indivíduo como se ele fosse independente, submetem-no ainda mais profundamente a seu adversário, o poder absoluto do capital” (DA, p. 141).

da crítica imanente à ontologia fundamental, tampouco apontar alguns elementos que aproximam o pensamento de ambos os autores⁷¹⁹.

E se tratando do delicado tema “Heidegger e o nazismo”, ao fim e ao cabo, o que talvez mais choque seja o constrangedor silêncio de Heidegger sobre o assunto, sua total indiferença em relação ao ocorrido, sua incontornável ataraxia diante do extermínio de milhões de judeus, do extermínio de ciganos, de homossexuais, de deficientes físicos e mentais, de crianças, etc. Nenhum filósofo do século XX, de grande ou pequena envergadura, alemão ou não, deixou de comentar tal episódio, sobretudo no contexto alemão pós-holocausto⁷²⁰, cuja esfera pública continuava cedendo espaço para figuras intelectuais abjetas, que foram abertamente simpáticos ao ideário nazista, como Holger Apfel, Arnold Gehlen e Ernst Nolte. Todo esse clima sombrio levou Karl Jaspers, ironicamente um grande amigo de Heidegger e um dos maiores expoentes do “jargão da autenticidade”, a expressar a necessidade ética da Alemanha de assumir a sua “culpa coletiva”.

Já foi até sugerido, por Phillippe Lacoue-Labarthe, que a desgraça política do filósofo da Floresta Negra tem menos a ver com a ligação direta dele com o nazismo do que com seu silêncio em relação ao extermínio dos judeus⁷²¹. E a *hybris* conciliadora de Hegel talvez se aplique ao caso em questão, quando ele afirma que não se podem medir grandes indivíduos da história universal com critérios morais⁷²² – embora permaneça a dúvida se um nazista confesso possa ser considerado um grande indivíduo da história universal. Há quem pense que seja possível abordar a democracia e a justiça social a partir de alguém que foi reconhecidamente entusiasta do nazismo⁷²³.

É preciso destacar, como faz Jeff Collins, que existe também uma “rota de silêncio” sobre o nazismo não só no próprio Heidegger, senão também entre os tradutores e os estudiosos de Heidegger. Collins cita dois paradigmáticos exemplos, oriundos do mundo anglo-saxão, a saber, Werner Brock e Walter Biemel, no qual se sobressai uma abordagem que tenta mitigar a relação do pensamento de Heidegger com o nazismo, ora alegando que isso durou pouco, ora que a sua vinculação partidária foi corrigida após a sua saída do reitorado⁷²⁴. Certamente, a lista de omissões poderia ser bem maior.

Nythamar de Oliveira, em seu seminal texto sobre a tarefa de uma desconstrução da mitologia branca (representada justamente pelos filosofemas de Hegel e de Heidegger), o qual concebe a

⁷¹⁹ Vladimir Safatle realiza, em seu curso sobre a experiência intelectual de Adorno, uma pertinente síntese entre as principais convergências entre ambos os autores, síntese essa baseada em três aspectos: 1º) na crítica à razão instrumental; 2º) na crítica à filosofia moderna do sujeito (que está embasada no paradigma da consciência); 3º) na procura de uma linguagem que consiga se libertar da reificação (cuja saída seria, em ambos os casos, o recurso filosófico à arte). In: SAFATLE, V. *Curso de Introdução à Experiência Filosófica de Adorno*. Aula 2. Primeiro Semestre de 2013.

⁷²⁰ “Depois de Auschwitz, nada na Alemanha voltou a ser como era antes, foi necessário assimilar de novo os elementos da tradição alemã que não haviam seguido essa direção [a do nacional-socialismo, j. s. s.]”. SCHNÄDELBACH, Herbert. *Filosofia en Alemania (1831 - 1933)*. Madrid: Ediciones Catédra, 1991, p. 14.

⁷²¹ Apud BRONNER, Stephen Eric. *Da Teoria Crítica e Seus Teóricos*. Campinas: Papyrus Editora, 1997, p. 149, n. 7.

⁷²² Apud HABERMAS, Jürgen. *Philosophisch – politische Profile*. Wozu noch Philosophie? Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984,

⁷²³ Jeff Collins e John Caputo são, a meu ver, os mais lúcidos a defender essa postura, pois eles destacam que não é possível “descontruir” os mitos políticos de Heidegger sem a intervenção de hermenêuticas radicalmente críticas, como a de Derrida e de Levinas, mas com uma fundamentação ética, como é o caso levinasiano.

⁷²⁴ COLLINS, Jeff. *Heidegger e os Nazistas*. Rio de Janeiro: Pazulin; Juiz de Fora: Editora UFJF, 2006, p. 12.

desconstrução derriadiana como uma “hermenêutica radical” (John Caputo), e não como uma hermenêutica do “vale tudo” [*anything goes*] ⁷²⁵, sintetiza bem as quatro posições principais no que tange a recepção da *Gesamtausgabe* de Heidegger:

(1) Na extrema direita, estão os ultra-ortodoxos que veiculam sua interpretação no periódico *Heidegger Studies*, na mesma linha dos trabalhos de Friedrich-Wilhelm von Herrmann, da *Heidegger Gesellschaft* na Alemanha e da escola de Beaufret-Fédier-Vezin na França.

(2) Na extrema esquerda encontramos uma ala rejeicionista [*rejectionist wing*], um tanto influenciada pelas revelações escandalosas do envolvimento de Heidegger com o nazismo. É nesse grupo que Sheehan situa a contribuição de John D. Caputo, citando o seu *Demythologizing Heidegger* como manifesto que extrapola a questão do nacional-socialismo e ataca o cerne da filosofia heideggeriana, Sheehan propõe ainda que não deveríamos rotular tais colegas de “heideggerianos que se detestam” [*self-hating Heideggerians*], talvez melhor fosse chamá-los de “heideggerianos contra Heidegger” [*Heideggerians against Heidegger*]. No meio desses dois extremos encontram ainda uma centro-direita e uma centro-esquerda, respectivamente dedicadas a comentar estritamente Heidegger e a fazer a interlocução com outros pensadores.

(3) A centro-direita representam a ortodoxia caracterizada por trabalhos meticulosos e de grande erudição como os de Theodore Kisiel e John Van Buren.

(4) A centro-esquerda está representada por *assimilacionistas liberais* que se aproximam suas leituras de Heidegger de outros autores continentais (como Derrida, Levinas e Lacan) e de outras tradições (Wittgenstein, filosofia analítica, pragmatismo) ⁷²⁶.

Junto com as dificuldades suscitadas por esse complexo quadro da recepção internacional de Heidegger, quem quiser se debruçar sobre o tema da possibilidade hermenêutica do nazismo – do ponto de vista apenas filosófico – encontrará, como outra dificuldade óbvia, a vasta gama de textos produzidos ao longo de sua vida: a obra completa de Heidegger, que começou a ser publicada sistematicamente por Vittorio Klostermann a partir de 1975, totaliza mais de cem volumes, somando os polêmicos cadernos negros [*Schwarze Hefte*], textos nos quais o “mito da conspiração judaica” aparece pela primeira vez, mito inspirado nas terríveis mentiras dos *Protocolos dos Sábios de Sião*, entre as quais, a que os judeus estavam dominando a terra.

Porém, na década de 60, Adorno levantou a suspeita de que Heidegger nunca conseguiu superar completamente o seu *pathos* teológico da juventude: “Certamente nele, e em todos que

⁷²⁵ O texto oferece também uma chave de leitura para a difícil e complexa obra *Glas* de Jacques Derrida: “Assim como a filosofia sempre chega tarde demais [*immer zu spät*] para enunciar através de conceitos o que a história da filosofia, na busca incessante de novos conceitos que emergem das cinzas de filosofemas já sempre [*immer schon, toujours déjà, always already*] metaforicamente superados. O conceber do conceito não é reposição, transposição, imposição, exposição. Neste sentido, nós reiteramos Hegel e, *malgré lui*, o introduzimos lá mesmo onde ele já havia antecipado uma invaginação de sentido, nas *mises en abîme* na desconstrução textual – por exemplo, em *Glas*, entre as duas colunas desvelando as assinaturas de Hegel e Genet –, a metaforicidade entra em cena por um efeito de investigação, na medida em que são delineadas as novas ‘bainhas’ dos ‘textos’ em questão, o que é central e o que resta nas margens, o que está ‘dentro’ e o que está ‘fora’ de uma suposta textualidade. Os *coups de dés* derridianos traduzem e traem, deste modo, os operadores hegelianos de negatividade [...]”. OLIVEIRA, Nythamar. *Hegel, Heidegger, Derrida: desconstruindo a mitologia branca*. In: SOUZA, Ricardo Timm; OLIVEIRA, Nythamar Fernandes. *Fenomenologia Hoje II: significado e linguagem*. Porto Alegre, 2002, p. 342.

⁷²⁶ OLIVEIRA, Nythamar. “Hegel, Heidegger, Derrida: desconstruindo a mitologia branca”. In: SOUZA, Ricardo Timm; OLIVEIRA, Nythamar Fernandes. *Fenomenologia Hoje II: significado e linguagem*. Porto Alegre, 2002, p. 358-9.

seguem a sua linguagem, ressoa bem baixinho até hoje o timbre teológico”⁷²⁷. Uma afirmação parecida com essa, que foi retirada da obra *Jargon der Eigentlichkeit*, terá lugar novamente na *Dialética Negativa*⁷²⁸, pois Adorno suspeita que a ontologia fundamental, apesar de criticar duramente a *Metaphysica Generalis* e suas metafísicas particulares (a Cosmologia, a Psicologia e a Teologia Natural), não se deixa escapar de um nominalismo típico de certo modelo de teologia protestante⁷²⁹.

Como visto anteriormente (seção 6.2), houve entre os judeus alemães uma profunda crise de identidade gerada não só pelo luteranismo – centrado no biblicismo ao invés de outras fontes teológico-filosóficas –, mas também por causa do idealismo alemão, que colocava o cristianismo representa o ponto de vista do universalismo, em oposição ao suposto particularismo do judaísmo⁷³⁰. Seguindo essa pista hermenêutica explorada por Adorno, este trabalho procurou explorar a ideia de que se um discurso comprometido com a mais alta espiritualização – inclusive teológica – pode ser usado para fundamentar algum tipo de antissemitismo. A rigor, o antissemitismo é um fenômeno político (de perseguição a uma minoria religiosa e étnica) e biológico (de controle disciplinar dos corpos alheios). No entanto, na trilha aberta por Adorno, dever-se-ia dizer que a história do antissemitismo na Alemanha, que em sua origem foi antes racial do que político⁷³¹, é muito mais complexa que parece e se conecta com a própria história do antissemitismo em geral: com a bíblia e com o cristianismo. Até porque não é exagero lembrar que a noção de autenticidade, cara a Heidegger, cuja origem remete ao estoicismo, adquire o seu ápice – como “liberdade interior” frente à opressão externa – com Lutero⁷³².

À guisa de conclusão, cabe rememorar um dos mais belos ensaios de Adorno, em *Noten zur Literatur*, no qual o autor formulou o conceito de “*Wunde Heine*” (ferida Heine) (NzL, 95). Com tal expressão, o frankfurtiano designava dois fenômenos entrelaçados entre si: em primeiro lugar, a ferida provocada pelos ataques com teor antissemita que foram dirigidas à obra e à aura do poeta judeu-alemão Heine. Em segundo lugar, ao fato de Heine ter sido o artista, de sua época, que mais assumiu a dor de ser judeu em mundo que negava raivosamente aos judeus a sua emancipação política [*jüdischen*

⁷²⁷“Zwar hallt bei ihm und allen, die seiner Sprache folgten, abgeschwächt der theologische Klang bis heute nach”. ADORNO, Theodor. *Jargon der Eigentlichkeit: zur deutschen Ideologie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997, p. 5.

⁷²⁸ De modo geral, não se pode simplesmente dizer que Adorno repetiu, na *Dialética Negativa*, as críticas que estavam presentes na obra *Jargão da Autenticidade*, embora várias dessas críticas se repetissem, tais como as elencadas por Jeff Collins: “O ponto mais revelador de Adorno é que a singular ‘qualidade do meu’ *Dasein* impede qualquer visão do social exceto em termos negativos: no-estar-com-os-outros, *Dasein* se torna inautêntico. Há outras críticas: Heidegger se afasta dos conhecimentos, como os advindos da economia e da política, apesar de serem necessários para resistir ao fascismo. E o discurso ontológico de Heidegger funciona por asserção hipnótica, intacável por evidências empíricas ou argumentos elaborados”. COLLINS, Jeff. *Heidegger e os Nazistas*. Rio de Janeiro: Pazulin; Juiz de Fora: Editora UFJF, 2006, p. 22-3.

⁷²⁹“O nominalismo, uma das raízes da filosofia da existência do protestante Kierkegaard, criou para a ontologia heideggeriana a força de atração do que não-especulativo”. In: ADORNO, Theodor. *Dialética Negativa*. Trad. Marco Casanova. Rio de Janeiro: Zahar, 2009, p. 113.

⁷³⁰ Ver MELAMED, Yitzhak Y. *Salomon Maimon e a falência da filosofia judaica moderna*. Webmosaica: Revista do Instituto Cultural Judaico Marc Chagall. v. 5, n. 1, (jan-jun) 2013, pp. 40-51.

⁷³¹ Cf. FLANNERY, Edward. *A Angústia dos Judeus: história do anti-semitismo*. São Paulo: IBRASA, 1968, p. 189.

⁷³² A informação é de Marcuse. *Apud* BRONNER, Stephen Eric. *Da Teoria Crítica e Seus Teóricos*. Campinas: Papirus, 1997, n° 49, p. 154.

Emanzipation] (NzL, 98). Metaforicamente, a ferida Heine se refere, portanto, à condição de estar sempre sangrando por causa de uma ferida que custa a sarar.

Mutatis mutandis, pode dizer-se que a ferida aberta pelo antissemitismo não só custa a sarar, senão também ela simplesmente não é cicatrizável: qualquer passo na direção de mitigar o horror indizível de Auschwitz é fazer jus ao nível de violência mítica tão cara ao conceito de espírito alemão endossado por Schmitt, Jünger, Heidegger e tantos outros antissemitas, de ontem e de hoje, que não merecem nem sequer ser mencionados. A infeliz comparação de Heidegger entre “a fabricação de cadáveres nas câmaras de gás e a transformação da agricultura em indústria alimentícia”⁷³³, proferida em uma conferência de 1953, causa arrepio na espinha. Esta não tem de ser a única herança da sua filosofia. A luta contra o antissemitismo não é apenas a defesa incondicional pela inviolabilidade da dignidade dos judeus enquanto pessoa, mas também uma luta que se une a uma pauta política mais abrangente, que reafirma a dignidade da pessoa humana em geral, universalmente. O recente assassinato de Mireille Knoll na França, esta que era uma das poucas sobreviventes de Auschwitz; a onda neofascista e xenofóbica que assola o mundo inteiro e que ameaça destruir as nascituras democracias sociais de países emergentes como o nosso; o populismo de direita que de popular não tem nada; o crescente conservadorismo entre os mais jovens, baseados em valores caros aos românticos alemães de direita: terra, sangue e pátria; o drama das emigrações e a tragédia que assola os países “desglobalizados”; tudo isso dá provas de que o capítulo do fascismo na história tarda a ser virado. Sua pre-sença [*Dasein*] há muito é pressentida pelas suas vítimas e as suas consequências não vão tardar a serem reveladas.

⁷³³ Apud FARIAS, Víctor. *Heidegger e sua Herança: o nazismo, o neofascismo e o fundamentalismo islâmico*. São Paulo: É Realizações, 2018, p. 43.

CODA: O MUNDO PRECISA DE (D)ESESPERANÇA?

“Um dia tudo estará bem”, eis aí a nossa esperança;
‘Tudo está bem hoje em dia’, eis aqui a ilusão’.

Voltaire. *Sur le Désastre de Lisbonne*.

“Há um verso do Poeta Grabbe que diz: ‘Pois nada senão o desespero pode nos salvar’. Isso é provocador, mas não tem nada de tolo. Vivendo no mundo em que vivemos, não tenho o direito de condenar quem está desesperado, pessimista, negativo”⁷³⁴.

Theodor W. Adorno (1969).

Grande parte daqueles que criticam o pessimismo e a unilateralidade das análises de Adorno sobre música, indústria cultural e iluminismo, que aparecem em escritos dos anos 30, 40 e 50, especialmente *Quase uma Fantasia*, *Dialética do Esclarecimento*, *Minima Moralia* e *Prismas*, ignora o contexto histórico em que muitas dessas análises foram construídas⁷³⁵. Não que elas não fossem amparadas por alguma pesquisa empírica⁷³⁶: como se sabe, na década de 30, o principal programa do *Instituto* foi sustentado por uma concepção de materialismo interdisciplinar, a qual associava pesquisa empírica com análise filosófica, programaticamente explicitada no complexo e multifacetado ensaio *Teoria Tradicional e Teoria Crítica*, de Horkheimer. Muito do que consta em obras desse período estavam baseadas em experiências empíricas e estudos de caso, mesmo em análises que, aparentemente, têm um pano de fundo só filosófico, como as da *Dialética do Esclarecimento*. Os dados, de per si, não são capazes de fornecer uma real descrição das condições sociais e políticas, não são capazes de superar *per se* a aparência [*Anschein*]. Por isso, muitas das interpretações de Adorno do “empírico” transcendem o contexto quantitativo. E talvez suas análises tirem conclusões exageradas mesmas que extrapolam em muito a realidade examinada. É difícil, realmente, não ver nessas análises uma associação imediata não só com a catástrofe contemporânea ao autor, mas também com uma complexa teoria pessimista da história, a qual beira uma espécie de “milenarismo invertido”, isto é, ao invés de se basear em profecias redentoras ou apocalípticas do futuro, procuram mostrar o fim disto ou daquilo (o fim da autonomia, o fim da arte, o fim da civilização, etc.). Como bem mostrou Jameson, o argumento pós-moderno da quebra paradigmática radical ou *coupure*, predominante nos anos 50 e 60,

⁷³⁴ “*Es gibt einen Satz von Grabbe, der lautet: ‘denn nichts als nur Verzweiflung kann uns retten’*. Das ist provokativ, aber gar nicht dumm. Ich kann darin keinen Vorwurf sehen, dass man in der Welt, in der wir leben, verzweiflet, pessimistisch, negativ sei”. *Keine Angst vor dem Elfenbeinturm*. Spiegel-Gespräch mit dem Frankfurter Sozialphilosophen Professor Theodor W. Adorno. *Der Spiegel*, Nr. 19: 1969, p. 206.

⁷³⁵ “A expressão indústria cultural é metafórica. Adorno reconheceu, desde o início, as diferenças entre a produção industrial e a produção da música popular. Será que a estandarização que ele apontava na música popular era a mesma estandarização da produção industrial? [Obviamente que não, j. s. s]”. Cf. o seminal trabalho de CARONE, Iray. *Adorno em Nova York: os estudos de Princeton sobre a música no rádio (1938-1941)*. 1º ed. São Paulo: Alameda, 2018, p. 47.

⁷³⁶ Para desmistificar a cortina de fumaça criada por Habermas, Dubiel e Honneth em torno da relação entre o *Instituto de Pesquisa Social* e pesquisa empírica, já mencionada ao longo desta tese, ver o excelente artigo de ANTUNES, Deborah. *Teoria Crítica e Investigação Social Empírica: Observações sobre a Relação entre Filosofia e Pesquisa Interdisciplinar na Escola de Frankfurt*. Revista Sul-americana de Filosofia e Educação – RESAFE. n° 10: maio/2008, pp. 15-31.

tem tragicamente quase o mesmo traço milenarista, embora o pós-modernismo seja por excelência antimarxista⁷³⁷.

Em certo sentido, pode dizer-se que a análise de Schnädelbach corrobora essa hipótese. Para o autor, o que diferenciava a Escola de Frankfurt da ortodoxia marxista de sua época é a preocupação com um tema “romântico”, cuja origem remete ao problema do historicismo na filosofia alemã: enquanto que a ortodoxia marxista concentrou todas as suas atenções na economia política, tal como o Marx maduro ensinou, a Teoria Crítica, ao contrário, buscava inspiração em um tema caro ao jovem Marx, a saber, o mote da filosofia da história⁷³⁸. Axel Honneth também endossa essa interpretação em sua *Dissertation*, ao se expressar em termos de “virada rumo à filosofia da história”⁷³⁹, sobretudo, ao classificar a obra *Dialética do Esclarecimento*, de Horkheimer e Adorno, em termos histórico-filosóficos. A filosofia da história, nas mãos de Horkheimer e Adorno, não é entendida nem como história da salvação (a *Heilgeschichte* de Agostinho) nem como história da contínua espiritualização da natureza (a *Weltgeschichte* de Hegel), nem tão somente como luta de classes (a *Klassenkampf* de Marx), senão passa a ser uma disciplina com caráter sistemático, de acordo com o princípio antropológico de que os acontecimentos e que as sucessões históricas tendem a unificar-se e dirigir-se para um sentido final, sendo que a percepção disso é impedida por um modelo de racionalidade cada vez mais individualista e instrumental, que esvazia o conteúdo ético da vida humana.

No entanto, Honneth está certo pelas razões erradas: ao generalizar a visão sobre a filosofia da história para além do contexto dos anos 30 e 40, sua análise perde as nuances necessárias para compreender uma mudança de orientação, algo que começa nos anos 50 e que persiste até o final da vida de Adorno. Mas que fique claro: apesar de sua visão da história ter se modificado nas últimas duas décadas de sua vida, deve dizer-se que o diagnóstico histórico-filosófico que a sustenta permanece em grande medida intacto⁷⁴⁰, uma vez que ele jamais aceitou o postulado do progresso humano inerente à história, algo que é encontrável na famosa sentença da tardia *Dialética Negativa*: “*Keine Universalgeschichte führt vom Wilden zur Humanität, sehr wohl eine von der Steinschleuder zur Megabombe*”, isto é, “não há nenhuma história universal que conduza da selvageria à humanidade, mas há, certamente, uma que conduz do estilingue até a bomba atômica” (ND, 312 ; DN*, 266).

Aliás, em nenhum outro tema as influências de Bloch e de Benjamim são tão visíveis como na questão da “filosofia da história”, nem mesmo em relação ao messianismo. Alex Thomson é preciso ao salientar a influência de obras “anárquicas com fortes elementos teológicos” (e. g. *Geist der Utopie* e

⁷³⁷ JAMESON, Frederic. *Pós-Modernismo: a Lógica Cultural do Capitalismo Tardio*. São Paulo: Editora Ática, 2007, p. 27.

⁷³⁸ SCHNÄDELBACH, Herbert. *Filosofia en Alemania (1831 - 1933)*. Madrid: Ediciones Catédra, 1991, p. 84.

⁷³⁹ Cf HONNETH, Axel. *The Critique of Power. Reflective Stages in a Critical Social Theory*. Cambridge: MIT Press, 1993, p. 43.

⁷⁴⁰ “*Die geschichtsphilosophische Diagnose einer Dialektik der Aufklärung vermittelt sich bei Adorno immer auch mit der Suche nach einer Methode jenseits von Naturbeherrschung, subsumtionslogischen Verfahren und identifizierendem Denken*”/ “O diagnóstico filosófico-histórico de uma dialética da Aufklärung sempre se comunica, em Adorno, com uma procura de um método que esteja para além do controle da natureza, dos procedimentos lógicos e do pensamento identificador” (Tradução própria). Andreas Hetzel. “*Dialektik der Aufklärung*”. In: KLEIN, Richard; KREUZER, Johann; MÜLLER-DOOHM, Stefan (Org.). *Adorno Handbuch: leben, Werk, Wirkung*. Stuttgart: Springer-Verlag GmbH, 2011, p. 392.

Ursprung der deutschen Trauerspiels, de Bloch e Benjamin, respectivamente), sem as quais não é possível compreender as primeiras publicações adornianas⁷⁴¹, tais como *Thesen über die Sprache des Philosophen* (Ca. 1930), *Die Aktualität der Philosophie* (1931), *Die Idee der Naturgeschichte* (1932) e a sua monografia *Kierkegaard* (1933) – lembrando que esta última começou a ser escrita em 1928, mas foi brutalmente interrompida em 1930, devido ao fato de Adorno ter sofrido de um colapso nervoso⁷⁴². Claro que, em termos de abordagem e vocabulário, a influência de Benjamin é bem mais visível, ainda mais considerando os textos da década de 20, “pré-benjaminianos”, os quais estão longe de ter o tom “professoral” que marcou muitos dos ensaios adornianos posteriores.

Ainda que seja mais consolador acreditar em uma redenção por vir, que não leve em consideração a dimensão histórica e cultural da realidade, como é o caso do “messianismo sem Messias” de Derrida e do “messianismo por vir” de Agamben, Adorno persistiu em pensar a redenção em termos de “conhecimento verdadeiro” (MM, 281; 216). Uma reivindicação que se transformou mais atual do que nunca, tendo em vista o caráter fugaz de nossa era, marcada pela “pós-verdade”, na qual tudo o que é verdadeiro se desmancha no ar. Contudo, enquanto a ruptura messiânica não acontecer, não se deve esperar outra coisa de um intelectual a não ser desesperança. E que não se confuda, aqui, desesperança com comodismo ou resignação. Nada disso combina com ela. No máximo, espera-se dela uma boa dose de ceticismo em relação a qualquer narrativa com fantasias de vitória. Pois, sem desesperança, qualquer espectro messiânico se transforma idolátrico, e não redentor. E respondendo à pergunta que dá nome a esta seção: sim, o mundo precisa de desesperança. Pois se for verdade que “só há esperança na desesperança”, tal como um dia asseverou Benjamin, nada seria mais justo do que “(d)esperar” pela redenção, visto que ela poderá acontecer a qualquer momento. Sendo assim, somente na desesperança que pode haver messianismo. E essa é uma lição que, sem dúvida, o pensamento de Adorno ensina como nenhum outro.

⁷⁴¹ THOMPSON, Alex. *Compreender Adorno*. Petrópolis: Editora Vozes, 2010, 30-1.

⁷⁴² MÜLLER-DOOHM, Stefan. *Adorno: eine Biographie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003, p. 928.

REFERÊNCIAS

Obras de Theodor Adorno

- Digitale Bibliothek Band 97: Theodor W. Adorno: Gesammelte Schriften.*
- A ideia para uma sociologia da música.* São Paulo: Abril, 1980.
- Ästhetische Theorie.* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990. [ÄT]
- Dream Notes.* Trad. Rodney Livingstone. Malden: Polity Press, 2007.
- Ensaio sobre Psicologia Social e Psicanálise.* São Paulo: Editora UNESP, 2015.
- Filosofia da Nova Música.* São Paulo: Perspectiva, 2011.
- Für Ernst Bloch.* In: *Gesammelte Schriften.* Band 20-1. Frankfurt: Suhrkamp, 1986.
- Jargon der Eigentlichkeit: zur deutschen Ideologie.* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997. [JE].
- Keine Angst vor dem Elfenbeinturm.* Spiegel-Gespräch mit dem Frankfurter Sozialphilosophen Professor Theodor W. Adorno. *Der Spiegel*, Nr. 19: 1969.
- Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen.* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979.
- Minima Moralia.* Reflexionen aus dem beschädigten Leben. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1980. [MM].
- Negative Dialektik.* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1966. [ND].
- Notas de Literatura I.* Trad. Jorge de Almeida. São Paulo: Editora 34/Duas Cidades, 2003.
- Noten zur Literatur I.* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974. [NzL].
- Palavras e Sinais: modelos críticos 2.* Trad. Maria Ruschel. Petrópolis: Vozes, 1995. [S]
- Philosophie und Gesellschaft: Fünf Essays.* Seleção e Posfácio de Rolf Tiedemann. Stuttgart: Philipp Reclam, GmbH & Co., 2000. [PG]
- Philosophische Frühschriften.* Band I. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990. [PF].
- Prismas: crítica cultural e sociedade.* São Paulo: Ática, 1998. [Pri].
- Prismen.* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977. [P].
- Problems of Moral Philosophy.* Trad. Rodney Livingstone. California: Stanford University Press, 2000.
- Teoria Estética.* Lisboa: Edições 70, 2013 [TE].
- Über Walter Benjamin.* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970. [ÜWB]
- Vorlesung über Negative Dialektik. Fragmente zur Vorlesung 1965/66.* Band IV. 16° Nachgelassene Schriften. Organizado por Rolf Tiedemann, 2003.

ADORNO, Theodor. *Theodor W. Adorno-Walter Benjamin: Briefwechsel 1928–1940*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995.

ADORNO, Theodor; BENJAMIN, Walter. *Correspondência 1928-1940*. São Paulo: Ed. UNESP SP, 2012. [C].

ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985. Reimpressão de 2006. [DE].

HORKHEIMER, Max. ADORNO, Theodor. *Dialektik der Aufklärung: philosophische Fragmente*. 22° ed. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 2016. [DA].

Demais Obras

A. VACANT et al.(dir.). *Dictionnaire de Théologie Catholique*. Vol. 15, col., Paris, 1924, 341-346.

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. Trad. 1° ed. Alfredo Bossi. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

AGAMBEN, Giorgio. *El tiempo que resta: Comentario a la Carta a los Romanos*. Madrid: Editorial Trotta, 2006.

_____. *Image et mémoire*. Paris: Hoëbeke, 1998.

_____. “O príncipe e o Sapo: o problema do método em Adorno e Benjamin”. In: AGAMBEN, Giorgio. *Infância e História: destruição da experiência de origem da história*. Belo Horizonte, UFMG, 2005.

_____. *O reino e a glória: uma genealogia teológica da economia e do governo*. São Paulo: Boitempo, 2011.

AGOSTINHO. *Cidade de Deus*. v. 1 (Livros I-VIII). Trad. J. Dias Pereira. Lisboa: Edição da Fundação Calouste Gulbenkian, 1996.

ALBINUS, Lars. *Religion as a philosophical matter: concerns about truth, name, and habitation*. Berlim: Walter de Gruyter GmnH, 2016.

ALBORNOZ, Susana. *O Enigma da Esperança: Ernst Bloch e as margens da história do espírito*. Petrópolis: Vozes, 1998.

ALKER, Andrea. *Das Andere im Selben: Subjektivitätskritik und Kunstphilosophie bei Heidegger und Adorno*. Königshausen u. Neumann, 2007.

ALLEN, Amy. *The End of Progress: decolonizing the normative foundations of critical theory*. New York: Columbia University Press, 2016.

ALLKEMPER, Alo. *Rettung und Utopie: Studien zu Adorno*. München: Ferdinand Schöningh at Paderborn, 1981.

ALMEIDA, Jorge. *Crítica Dialética em Theodor Adorno: música e verdade nos anos vinte*. Cotia: Atêlie Editorial, 2007.

ALMEIDA, Robson. *Adorno e a Quebra do Contínuo da História*. Porto Alegre, PUCRS, PPG em Filosofia, 2015, 153 pgs. Dissertação de Mestrado em Filosofia. Disponível em: <<http://hdl.handle.net/10923/7486>>.

_____. *Lukács, Benjamin e Adorno: leituras da posição do indivíduo na modernidade a partir da estética*. Disponível em [ebooks. pucrs. br/edipucrs/anais/semanadefilosofia/XII/4. pdf]. Acesso em março de 2018.

ALVES JÚNIOR, Douglas. *Em que sentido podemos pretender uma 'boa vida': reflexões a partir de Minima Moralia*. Princípios: Revista de Filosofia (UFRN), v. 19, n. 32, 2015, pp. 369-392.

ANDERSON, Lisa Marie. *German Expressionism and the Messianism of a Generation*. Amsterdam: Editions Rodopi, 2011.

ANTUNES, Deborah. *Teoria Crítica e Investigação Social Empírica: Observações sobre a Relação entre Filosofia e Pesquisa Interdisciplinar na Escola de Frankfurt*. Revista Sul-americana de Filosofia e Educação – RESAFE. n° 10: maio/2008.

ARENDT, Hannah. “Martin Heidegger Faz Oitenta Anos”. In: ARENDT, Hannah. *Homens em Tempos Sombrios*. São Paulo: Companhia de Bolso, 2008.

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Ed. Bilingue. Tradução para o italiano e comentário de Giovanni Reale. São Paulo: Loyola, 2002.

ASLAN, Reza. *Zelota: a vida e a obra de Jesus de Nazaré*. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.

ATTIE FILHO, Miguel. *Falsafa: a Filosofia entre os Árabes*. São Paulo: Palas Athena, 2002.

AUBENQUE, Pierre. *Heidegger e o nazismo*. Novos Estudos Cebrap, n° 22, São Paulo, 1991.

BAHR, Ehrhard (Org). *Was ist Aufklärung? Thesen und Definitionen*. Stuttgart: Philipp Reclam jun. Gmbh & Co., 2004.

BARRENTO, João (compilador). *Expressionismo alemão: antologia poética*. Seleção, tradução e notas de João Barrento. Lisboa: Ática, 1980.

BECHARA, Evanildo. *Moderna Gramática Portuguesa*. 38° ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015.

BEHRENS, Roger. *Adorno – ABC*. Leipzig: Reclam, 2003.

BENHABIB, Seyla. *Utopia e Distopia em Nossos Tempos*. Revista Cadernos de Estudos Sociais e Políticos, v.1, n.2, ago-dez/ 2012.

BENJAMIN, Walter. *Ensaio Reunidos: Escritos sobre Goethe*. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2018.

_____. *Escritos sobre Mito e Linguagem*. 1° ed. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2012.

_____. *Escritos sobre Mito e Linguagem*. 2° ed. Org., apresentação e notas de Jeanne Marie Gagnebin. Trad. Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2013.

_____. *Gesammelte Schriften*. Band I. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991.

_____. *Gesammelte Schriften*. Band I.3. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974.

_____. “Kapitalismus als Religion”. In: BENJAMIN, Walter. *Gesammelte Schriften*. Org. Rolf Tiedemann e Hermann Schweppenhäuser. B. 6. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991, pp. 100-2.

- _____. *Magia, Técnica, Arte e Política*. São Paulo: Brasiliense, 2012.
- _____. *O Conceito de Crítica de Arte no Romantismo Alemão*. São Paulo: EDUSP, 1993.
- _____. *O Anjo da História*. Organização e tradução de João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012. [AH].
- _____. *Origem do Drama Barroco Alemão*. Trad. Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1984.
- _____. *Origem do Drama Trágico Alemão*. 2º ed. Trad. João Barrento. Belo Horizonte: Ed. Autêntica, 2013. [DTA].
- _____. *Rua de mão única*. Trad. Rubens Torres Filho e José Barbosa. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.
- _____. *Rua de Mão Única: infância berlinense*. Trad. João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.
- _____. “Sobre alguns temas de Baudelaire”. In: BENJAMIN, Walter. *A modernidade e os modernos*. Trad. Heindrun da Silva, Arlete de Brito e Tânia Jatobá, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2000.
- _____. “Ursprung der deutschen Trauerspiel”. In: BENJAMIN, Walter. *Gesammelte Schriften. Band 1*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991.
- BERGMAN, Samuel H. *Fé e Razão: Introdução ao pensamento judaico moderno*. Rio de Janeiro: B’nai B’rith
- BERLIN, Isaiah. *As Raízes do Romantismo*. São Paulo: Três Estrelas, 2015.
- BIALE, David. *Cabala e Contra-História: Gershom Scholem*. Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2004.
- BÍBLIA DE JERUSALÉM*. São Paulo: Paulus, 2002. [*Bíblia de Jerusalém*].
- BÍBLIA SAGRADA*. Trad. João Ferreira de Almeida, edição revista e corrigida, São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1995. [*Bíblia Sagrada*]
- BLOCH, Ernst. *Geist der Utopie*. Bearbeitete Neuauflage der zweiten Fassung von 1923. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985.
- _____. *Geist der Utopie*. Bearbeitete Neuauflage der zweiten Fassung von 1923. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985.
- _____. *Geist der Utopie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1971.
- _____. *The Spirit of Utopia*. Trad. Anthony Nassar California: Stanford University Press, Stanford, 2000.
- _____. *Thomas Münzer als Theologe der Revolution*. München: München: Kurt Wolff Verlag, 1923.
- BOBKA, Nico; BRAUNSTEIN, Dirk. *Die Lehrveranstaltungen Theodor W. Adornos: eine kommentierte Übersicht*. IFS Working Paper #8. Herausgegeben vom Institut für Sozialforschung. Frankfurt am Main: IFS, 2015.

- BOFF, Leonardo. *Como Fazer Teologia da Libertação*. Petrópolis: Vozes, 2010.
- BOHRER, K.H (Org.). *Mythos und Moderne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983.
- BOURDIEU, Pierre. *La Ontologia Política de Martin Heidegger*. Barcelona: Paidós, 1991.
- BOURETZ, Pierre. *Testemunhas do Futuro: filosofia e messianismo*. São Paulo: Perspectiva, 2011.
- BRAUN, Carl. “Zentrale philosophiegescichtliche Voraussetzungen der Philosophie Theodor W. Adornos”. In: NAEHER, Jürgen (Org.). *Die Negative Dialektik Adornos: Einführung – Dialog*. Wiesbaden: Springer Fachmedien, 1984.
- BREUER, Stefan. “The Long Friendship: On Theoretical Differences between Adorno and Horkheimer”. In: BENHABIB, Seyla; BONß, Wolfgang; McCOLE, John. *On Max Horkheimer: News perspectives*. Massachusetts: MIT Press, 1983.
- BRITAIN, Christopher Craig. *Adorno and Theology*. London: T&T Clark International, 2010.
- BRITTO, Fabiana; PAOLA, Jacques (org.). *Corporidade: gestos urbanos*. Salvador: EDUFBA, 2017.
- BRONNER, Stephen Eric. “Reclaiming the Fragments: On the Messianic Materialism of Walter Benjamin”. In: BRONNER, Stephen Eric. *Of Critical Theory and its Theorists, Cambridge*. MA – Oxford, UK: Blackwell, 1994.
- _____. *Da Teoria Crítica e seus Teóricos*. Trad. Tomás Bueno e Cristina Meneguelo. Campinas: Papyrus, 1997.
- BRUMLIK, Micha. “Theologie und Messianismus”. In: KLEIN, Richard; KREUZER, Johann; MÜLLER-DOOHM, Stefan (Org.). *Adorno Handbuch: Leben, Werk, Wirkung*. Stuttgart: Springer-Verlag GmbH, 2011.
- _____. “Thesen zum Antisemitismus”. In: KLEIN, Richard; KREUZER, Johann; MÜLLER-DOOHM, Stefan (Org.). *Adorno Handbuch: Leben, werk, wirkung*. Stuttgart: Springer-Verlag GmbH, 2011.
- BUCK-MORSS, Susan. *Arcades Project*. Cambridge: The MIT Press, 1989.
- _____. *Origen de la dialéctica negativa: Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el instituto de pesquisa de Frankfurt*. Trad. Nora Rabotnikof Maskikver. Madri: Siglo Veintiuno Editora, 1981.
- _____. “The Adorno-Benjamin Debate – Part 3: Requiem”. In: BUCK-MORSS, Susan. *The Origin of Negative Dialectics: Theodor W. Adorno, Walter Benjamin, and the Frankfurt Institute*. New York: The Free Press, 1977.
- _____. *The Origin of Negative Dialectics: Theodor W. Adorno, Walter Benjamin, and the Frankfurt Institute*. New York: The Free Press, 1977.

BUHR, Carl-Christian. *Metaphysik bei Max Horkheimer: eine Untersuchung anhand des Interviews 'Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen'*. Aachen: [s. n.], 2001.

BUNK, Benjamin. "Zur Differenz von Sozialer Arbeit und sozialer Bewegung". In: FRANKE-MEYER, Diana; KUHLMANN, Carola (Org.). *Soziale Bewegungen und Soziale Arbeit: von der Kindergartenbewegung zur Homosexuellenbewegung*. Wiesbaden: Springer VS, 2017.

BÜRGER, Peter. *Verschüttete Spuren: Georg Lukács in der Frankfurter Schule*. Neue Rundschau, 2003, Heft 3, 163-173.

_____. *Zur Kritik der idealistischen Ästhetik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983.

BUSCHA, Anne; SZITA, Szilvia; RAVEN, Susanne. *Übungsgrammatik Deutsch Als Fremdsprache. Sprachniveau C1-C2*. Leipzig: Schubert-Verlag, 2013.

CAPUTO, John. *Desmistificando Heidegger*. São Paulo: Instituto Piaget, 1993.

CARDINAL, Robert. *Expressionism*. London: Paladin, 1984.

CARONE, Iray. *Adorno em Nova York: os estudos de Princeton sobre a música no rádio (1938-1941)*. 1º ed. São Paulo: Alameda, 2018.

CHAVES, Ernani. *Mito e Política: notas sobre o conceito de destino no 'jovem' Benjamin*. Trans/Form/Ação, São Paulo, 1994, v.17, pp.15-30.

COHEN, Hermann. *Jüdische Schriften*. Band 1: Ethische und religiöse Grundfragen. Introdução de Franz Rosenzweig. Berlin: Schwetschke & Sohn, 1924.

COHEN, Josh. *Interrupting Auschwitz: Art, Religion, Philosophy*. New York: Continuum, 2005.

COHN, Norman. *Les fanatiques de l'Apocalypse*. Paris: LN, 1962.

COHN, Gabriel. "Alguns problemas de leitura e tradução de 'Minima Moralia'". In: ADORNO, Theodor. *Minima Moralia: reflexões sobre a vida lesada*. Trad. Gabriel Cohn. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2008.

_____. *Esclarecimento e Ofuscação: Adorno e Horkheimer*. Lua Nova, nº43, 1997.

COLLINS, Jeff. *Heidegger e os Nazistas*. Rio de Janeiro: Pazulin; Juiz de Fora: Editora UFJF, 2006.

CORBISIER, Roland. *Hegel: Textos Escolhidos*. 2º ed. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1991.

DAHLSTROM, Daniel. "Introduction". In: MENDELSSOHN, Moses. *Philosophical Writings*. Cambridge University Press, 1997.

DAMESTETER, James. *Los profetas de Israel*. Buenos Aires: Sociedad Hebraica Argentina, 1944.

DAS MESSIANISCHE Zeitalter da Chabad. Org. [Disponível em]: <<https://de.chabad.org/library/howto/wizardcdo/aid/1339143/jewish/Das-messianische-Zeitalter.htm>>.

DERRIDA, Jacques. *Derrida, Force de loi: Le Fondement mystique de l'autorité*. Paris: Éditions Galilée, 1993.

_____. “Fé e Saber: as duas fontes da religião nos limites da simples razão”. In: VATTIMO, Gianni; DERRIDA, Jacques (Orgs.). *A Religião: o seminário de Capri*. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.

DEUSER, Hermann. *Dialektische Theologie: Studien zu Adornos Metaphysik und zum Spätwerk Kierkegaards*. München: Gruyter, 1980.

DIETRICH, Valetin. *Bilderskepsis statt Bilderverbot? Bedarf die Ideologiekritik der Kritischen Theorie einer konkret-utopischen Erweiterung*. Marburg: Linke Festschrift, 2012.

DUARTE, André. *Heidegger, a política e o antisemitismo: reflexões a partir do livro de Peter Trawny*. Revista O Que Nos Faz Pensar, nº 36, março de 2015.

DUARTE, Rodrigo. *Adornos: nove ensaios sobre o filósofo frankfurtiano*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1997.

_____. *Dizer o que não se deixa dizer: para uma filosofia da expressão*. Chapecó: Argos, 2008.

_____. *Mimesis e Racionalidade: a concepção de domínio de natureza em Theodor W. Adorno*. São Paulo: Loyola, 1993.

DUBIEL, Helmut. *Wissenschaftsorganisation und politische Erfahrung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1978.

DUSSEL, Enrique. *Filosofía de la Liberación*. Bogotá: Nueva América, 1996.

EAGLETON, Terry. *A ideologia da estética*. Rio de Janeiro: Zahar, 1990.

EISLER, Rudolf. *Kant lexikon*. Hildesheim: Georg Olms Verlag, 1984.

ELBOGEN, Ismar; STERLING, Eleonore. *Die Geschichte der Juden in Deutschland*. Gütersloh: Fourier Verlag; Wiesbaden, 1982.

ELIAS, Nobert. *Zwei Reden anlässlich der Verleihung des Theodor W. Adorno-Preises 1977*. Ed. de Wolf Lepenis. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977.

ELON, Amos. *The Pity of it All: a portrait of the german-jewish epoch, 1743-1933*. Londres: Macmillan Publishers, 2013.

FARIAS, Víctor. *Heidegger e sua Herança: o nazismo, o neofascismo e o fundamentalismo islâmico*. São Paulo: É Realizações, 2018

_____. *Heidegger y el Nazismo*. Chile: Akal, 1998.

FARINA, Mario. *Adorno: Teoría Crítica y Pensamiento Negativo*. Barcelona: Bonalitra Alcompas, 2016.

FEENBERG, Andrew. *A libertação da natureza?* Artefilosofia, 15, Belo Horizonte, 2013.

FINLAYSON, James Gordon. *On Not Being Silent in the Darkness: Adorno's Singular Apophaticism*. Harvard Theological Review, 105 (1), 2011.

FISCHER Anton. *Martin Heidegger – Der gottlose Priester: Psychogramm eines Denkers*. Zürich: Rüffer & Rub, 2008.

FLANNERY, Edward. *A Angústia dos Judeus: história do antissemitismo*. São Paulo: IBRASA, 1968.

FLEISCHER, Marion. “O Expressionismo e a Dissolução de Valores Tradicionais”. In: GUINSBURG, Jacó (org). *O Expressionismo*. São Paulo: Perspectiva, 2002, pp. 65-82.

FOUCAULT, Michel. *Qu'est-ce que les Lumières?* Magazine Littéraire, maio 1984.

FREUD, Sigmund. *Der Mann Moses und die monotheistische Religion*. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlages, 1979.

_____. *Moisés e o Monoteísmo*. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Vol. XXIII. Rio de Janeiro: Imago, 1975.

FRIEDMAN, George. *La Filosofia Política de la Escola de Frankfurt*. México: Fondo de Cultura Económica, 1986.

FROMM, Eric. *O conceito marxista de homem*. Tradução de Octavio Velho. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1975.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Teologia e messianismo no pensamento de W. Benjamin*. Estudos Avançados, 13: 37 (1999).

GEOGHEGAN, Vincent. *Utopianism and Marxism*. Bern: Peter Lang, 1987.

GHETTI, Pablo Sanges. *Messianismos em Conflito: interpretação teológico-política de ‘Os Sertões’*. Lua Nova: São Paulo. 80, 2010, pp. 127 -149.

GOLDSTEIN, Warren. *Messianism and Marxism: Walter Benjamin and Ernst Bloch's Dialectical Theories of Secularization*. Critical Sociology, New York, vol. 27, nº 2, March 2001.

GOOGMAN-THAU, Eveline; FLICKINGER, Hans-Georg (org). *Zur Aktualität des Unzeitgemäßen Beiträge zum Jüdischen Denken: Reiner Wiehl zum Andenken*. Nordhausen:Verlag Traugott Bautz GmbH, 2013.

GRONINGEN, Gerard Van. *Revelação Messiânica no Antigo Testamento*. Trad. Cláudio Wagner. Campinas: Luz Para o Caminho (LPC Publicações), 1995.

GUR-ZE'EV, Ilan. *Adorno and Horkheimer: diasporic philosophy, negative theology, and counter-education*. Educational Theory. V. 55, nº 3, 2005.

GUTTMANN, Julius. *A Filosofia do Judaísmo*. Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2003.

HABERMAS, Jürgen. *Der Philosophische Diskurs der Moderne: Zwölf Vorlesungen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985.

_____. “Die Verschlingung von Mythos und Aufklärung: Horkheimer und Adorno”. In: *Der Philosophische Diskurs der Moderne: Zwölf Vorlesungen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985.

_____. *Adorno und Scholem: vom Funken der Wahrheit*. Zeit Online. <<http://www.zeit.de/2015/15/theodor-w-adorno-gershon-scholem-freundschaft-briefwechsel>>.

_____. *Die moderne: ein unvollendetes Projekt*. Die Zeit. 19 de setembro de 1980. In: <<http://www.zeit.de/1980/39/die-moderne-ein-unvollendetes-projekt>>.

- _____. *Im Sog der Technokratie: kleine politische Schriften XII*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2013.
- _____. *Na Esteira da Tecnocracia: pequenos escritos políticos XII*. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Ed. Unesp, 2014.
- _____. *O discurso filosófico da modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- _____. *Para a reconstrução do materialismo histórico*. Trad. Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Brasiliense, 1983.
- _____. *Passado como Futuro*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2013.
- _____. *Perfiles filosófico-políticos*. Madrid: Taurus, 1975.
- _____. *Philosophisch – politische Profile*. Wozu noch Philosophie? Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984.
- _____. *Technik und Wissenschaft als Ideologie*. *Man and World* I (4): 1968, pp. 483-523.
- _____. *Técnica e Ciência como Ideologia*. Lisboa: Editora 70, 1994
- _____. *Teoria do Agir Comunicativo*. São Paulo: Martins Fontes, 2012.
- _____. *Vergangeheit als Zukunft*. Zürich: Pendo, 1998.
- HALL, Stuart. *Da Diáspora: identidades e meditações culturais*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003.
- HAMM, Christian. *Sobre a Sistematizabilidade da filosofia da história de Kant*. *Veritas*, Porto Alegre, v. 50, n. 1, março de 2005.
- HAMMER, Espen. *Adorno and the political*. London: Routledge, 2006.
- HAMMES, Érico. “Hermenêutica e Teologia: interpretar é preciso”. In: PICH, Roberto; ZILLES, Urbano (Org). *Filosofia, Religião e Ciência*. Porto Alegre: Edições EST, 2009.
- HAN, Byung-Chul. *Sociedade do Cansaço*. Trad. Enio Giachini. 2º ed. Ampliada. Petrópolis: Vozes, 2017. [SC].
- HEGEL, Friedrich. *Fenomenologia do Espírito: Parte I*. Trad. Paulo Meneses. Vozes: Petrópolis, 1992.
- _____. *Fenomenologia do Espírito: Parte II*. Trad. Paulo Meneses. Vozes: Petrópolis, 1992.
- _____. *Frühe Schriften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1971.
- _____. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Stuttgart: Reclam, 2002.
- HEIDEGGER, Martin. *A Auto-Afirmação da Universidade Alemã*. Covilhã: Lusofia, 2009.
- _____. *Caminhos da Floresta*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1998.
- _____. *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität*. Disponível em <<http://www.staff.uni-giessen.de/~g31130/PDF/polphil/Heidegger.pdf>>.
- _____. *Einführung in die Metaphysik*. Gesamtausgabe 40. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1963.
- _____. *Ensaio e Conferências*. 8º ed. Rio de Janeiro: Vozes, 1997.

- _____. *Nur noch ein Gott kann uns retten*. Der Spiegel. 30. Jahrgang. Nr. 23. 31. Mai 1976,
- _____. *Os pensadores*. Trad. e not. Ernildo Stein. São Paulo: Nova Cultural, 1999.
- _____. *Sein und Zeit*. Gesamtausgabe. Band 2. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977.
- _____. *Ser e Tempo*. Parte II. Trad. Márcia Schuback. Rio de Janeiro: Vozes, 2005.
- _____. *Ser e Tempo*. Parte II. Trad. Márcia Schuback. Rio de Janeiro: Vozes, 2005.
- _____. *Über den Humanismus*. Frankfurt am Main: Klostermann, 2000.
- _____. *Überlegungen XII – XV (Schwarze Hefte 1939-1941)*. Gesamtausgabe. Band 96. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2014.
- _____. *Unterwegs zur Sprache*. Gesamtausgabe 12. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1985.
- HERMANN, Jacqueline. *1580-1600: o sonho de salvação*. São Paulo: Cia. das Letras, 2000.
- HETZEL, Andreas. “Dialektik der Aufklärung”. KLEIN, Richard; KREUZER, Johann; MÜLLER-DOOHM, Stefan (Org.). *Adorno Handbuch: Leben, Werk, Wirkung*. Stuttgart: Springer-Verlag GmbH, 2011.
- HINKELAMMERT, Franz. *A maldição que pesa sobre a lei: as raízes do pensamento crítico em Paulo de Tarso*. São Paulo: Paulus, 2012.
- HOBBS, Thomas. *Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil*. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- HOLANDA, Sérgio Buarque. *Visões do Paraíso: os motivos edênicos no Descobrimento e Colonização do Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 2000.
- HOMERO. *Odisseia*. Trad. Donald Schüler. Porto Alegre: L&PM, 2007. 3v.
- HOMOLKA, Walter; BARNISKE, Tobias (Org.). *Von Hiob zu Horkheimer: Gesammelte Schriften zum Judentum und seiner Umwelt von Ernst Ludwig Ehrlich*. Berlin: Walter de Gruyter GmbH & Co., 2009.
- HONNETH, Axel. “Komunikative Erhellung der Vergangenheit”. In: HONNETH, Axel. *Die zerrissene Welt des Sozialen: sozialphilosophische Aufsätze*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999.
- _____. *Kritik der Macht*. Reflexionstufen einer kritische Gesellschaftstheorie. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000.
- _____. *Pathologies of Reason: on the legacy of Critical Theory*. New York: Columbia University Press, 2009.
- _____. “Uma Patologia Social da Razão: sobre o legado intelectual da Teoria Crítica”. In: RUSH, Fred (Org.). *Teoria Critica*. Trad. Beatriz Katisky e Regina Rebollo. Aparecida, SP: Ideias e Letras, 2008.
- HORKHEIMER, Max. *As Origens da Filosofia Burguesa da História*. Lisboa: Editorial Presença, 1984.

- _____. *Dämmerung: Notizen in Deutschland*. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, 1974.
- _____. *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen: ein Interview mit Kommentar von Hellmut Gumnior*. Hamburg: Furche-Verlag, 1970.
- _____. *Gesammelte Schriften*. Band 15. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, 1988.
- _____. *Gesammelte Schriften*. Band 17. Briefwechsel 1941 – 1948. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, 1996.
- _____. *Himmel, Ewigkeit und Schönheit*. Der Spiegel, 33, 1969.
- _____. *Sozialphilosophie Studien*. Org. Werner Brede. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1972.
- _____. *Teoria Crítica: uma documentação*. Tomo I. São Paulo: Perspectiva, 1990.
- _____. “Vorträge und Aufzeichnungen 1949-1973”. In: HORKHEIMER, Max. *Gesammelte Schriften*. Band 8. Frankfurt am Main: Fischer Verlag, 1985.
- _____. “Zu Bergsons Metaphysik der Zeit”. In: HORKHEIMER, Max. *Gesammelte Schriften*. Band 3. Frankfurt am Main: Fischer, 1988.
- HULLOT - KENTOR, Robert. *Things Beyond Resemblance: on Theodor Adorno*. New York: Columbia University Press, 2006.
- HUSSERL, Edmund. *Idéias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica: introdução geral à fenomenologia pura*. Tradução de Marcio Suzuki. São Paulo: Ed. Idéias e Letras, 2006.
- IDEL, Moshe. *Messianic Mystics*. New Haven: Yale University Press, 1998.
- DARMESTER, James. *Los profetas de Israel*. Buenos Aires: Sociedad Hebraica Argentina, 1944.
- JÄGER, Lorenz. *Adorno: eine politische Biographie*. München: Deutsche Verlags-Anstalt, 2003.
- JAMESON, Frederic. *Marxismo Tardio: Adorno, ou a persistência da dialética*. Trad. Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Editora Unesp, 1997.
- _____. *Pós-Modernismo: a Lógica Cultural do Capitalismo Tardio*. São Paulo: Editora Ática, 2007.
- JAUSS, Hans Robert. *Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1982.
- JAY, Martin. *A Imaginação Dialética: história da Escola de Frankfurt e do Instituto de Pesquisa Social (1923-1950)*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.
- _____. *As Ideias de Adorno*. São Paulo: Cultrix, 1988.
- HODGE, Joanna. “Poietic Epistemology: Reading Husserl Through Adorno and Heidegger”. In: MACDONALD, Iain; ZIAREK, Krzysztof (Orgs.). *Adorno and Heidegger: philosophical questions*. Stanford: Stanford Press, 2008.

JULIÃO, José. *Ensaio de Introdução à Filosofia da História*. Veritas, Porto Alegre, v. 55, n. 3, set/dez. 2010.

KAFKA, Franz. *Essencial Franz Kafka*. Trad e seleção de Modesto Carone. São Paulo: Penguin; Cia das Letras, 2011.

_____. *Tagebücher*. Disponível em <<http://gutenberg.spiegel.de/buch/-162/8>>.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Prática*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2013.

_____. *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*. Berlinische Monatsschrift, November 1784, pp. 385-411. In: <<http://gutenberg.spiegel.de/buch/-3506/1>>.

_____. *Ideia de uma História Universal com um Propósito Cosmopolita*. Trad. Artur Morão. Portugal: Lusofiapress, s/d, p. 15. Cf.

_____. *Kritik der reinen Vernunft*. Org. Jens Timmermann. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1998.

_____. *Os Pensadores, Kant I: Crítica da Razão Pura*. Trad. de Valério Rohden e Udo Moosburger. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

_____. *Religião nos Limites da Simples Razão*. Traduzido por Arthur Morão. Covilhã: Universidade da Beira Interior, 2008.

_____. *Was ist Aufklärung?* UTOPIE kreativ, v 159, Januar 2004, p. 10.

KANTOROWICZ, Ernst. *Dois Corpos do Rei: um estudo sobre teologia política medieval*. São Paulo: Cia. das Letras, 1998.

KAPLAN, Aryeh. *Shabat, dia de eternidade*, São Paulo: Maayanot, 1994.

KAUFMANN, Yehezkel. *The Religion of Israel: from Its Beginnings to the Babylonian Exile*. Chicago: The University of Chicago Press, 1966.

KLAUSNER, Joseph. *The Messianic Idea in Israel*. Nova York: George Allen & Unwin, 1955.

KLEIN, Richard; KREUZER, Johann; MÜLLER-DOOHM, Stefan (Org.). *Adorno Handbuch: Leben, Werk, Wirkung*. Stuttgart: Springer-Verlag GmbH, 2011.

KRAVITZ, Amit; NOLLER, Jörg (Org). *Der Begriff des Judentums in der klassisch deutschen Philosophie*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2018.

KREMNIETZER, Yuval. *How to believe in nothing: Moses Mendelssohn's subjectivity and the empty core of tradition*. New York: Columbia University, 2017, 294 pgs, Dissertation for the degree of Doctor of Philosophy.

KÜNG, Hans. *Freud e a Questão da Religião*. Trad. Carlos Pereira. São Paulo: Verus Editora, 2010.

KÜRNBERGER, Ferdinand. *Der Amerikamüde: Amerikanisches Kulturbild*. Frankfurt am Main: Verlag von Meidinger, Sohn & Cia, 1855.

LEIBNIZ, Gottfried. *Teodicea: ensayos sobre la Bondad de Dios, la Libertad del Hombre y el Origen del Mal*. Trad. Patricio Azcárate. Madrid: Casa Editorial de Medina, 1890.

- LEONE, Alexandre. *Mística e Razão: a dialética no pensamento judaico de Speculis Heschel*. São Paulo: Perspectiva, 2011.
- LESSING, Gotthold. *Escritos filosóficos y teológicos*. Madrid: Editora Nacional, 1982.
- LOPARIC, Zeljko. *Ética e Finitude*. Campinas: Escuta, 1999.
- _____. *Heidegger*. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.
- LORETZ, Oswald. *Criação e Mito: homem e mundo segundo os capítulos iniciais do Gênesis*. São Paulo: Ed. Paulinas, 1979.
- LOSSO, Eduardo. *Materialismo e Teologia em Adorno: sobre o judaísmo*. Impulso, Piracicaba • 22 (53), 7-24, jan. -abr. 2012.
- _____. *Teologia negativa e Theodor Adorno: a secularização da mística na arte moderna*. Rio de Janeiro, UFRJ, Faculdade de Letras, 2007. 343 pgs. Mimeo. Tese de doutorado em Teoria Literária.
- LÖWITH, Karl. *De Hegel à Nietzsche*. Paris: Gallimard, 1969.
- _____. *Heidegger: Denker in Dürftiger Zeit*. Frankfurt am Main: Fischer Verlag, 1953.
- _____. *O sentido da história*. Lisboa: Edições 70, 1991.
- LÖWY, Michael. *Aviso de Incêndio: uma leitura das teses ‘Sobre o conceito de história’*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2005.
- _____. *Judeus Heterodoxos: messianismo, romantismo, utopia*. São Paulo: Perspectiva, 2012.
- _____. *O Marxismo Weberiano: uma das múltiplas expressões no campo intelectual brasileiro*. In: <http://www.ihu.unisinos.br/entrevistas/535782-o-marxismo-weberiano-uma-das-multiplas-expressoes-no-campo-intelectual-brasileiro-entrevista-especial-com-michael-loewy>.
- _____. *Redemption and Utopia: Jewish Libertarian Thought in Central Europe: A Study in Elective Affinity*. Trans. Hope Heaney, Stanford: Stanford University Press, 1991.
- _____. *Romantismo e Messianismo: ensaios sobre Lukács e Walter Benjamin*. 2º ed. São Paulo: Perspectiva, 2012.
- _____. *Walter Benjamin: aviso de incendio: una lectura de las tesis ‘Sobre el concepto de historia’*.
- LUKÁCS, Georg. “Grosse und Verfall des Expressionismus”. In: RADDATZ, Fritz (Editor). *Marxismus und Literatur*. Vol. 2. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1969.
- _____. *Geschichte und Klassenbewußtsein: Studien über Marxistische Dialektik*. München: Luchterhand, 1968.
- _____. *História e Consciência de Classe: estudos sobre a dialética marxista*. São Paulo, Martins Fontes, 2003.
- _____. *Teoria do Romance: um ensaio histórico-filosófico sobre as formas da grande épica*. São Paulo: Duas Cidades – Editora 34, 2009.
- LUXEMBURGO, Rosa. *Social Reform or Revolution*. London: Militant Publications, 1986.

- LYOTARD, Jean-François. *Heidegger and 'The Jews'*. Minneapolis: University of Minnesota, 1990.
- MACDONALD, Iain; ZIAREK, Krzysztof (Orgs.). *Adorno and Heidegger: philosophical questions*. Stanford: Stanford Press, 2008.
- MAIMÔNIDES, Moises. *Guia dos Perplexos*. Trad. Yosef Horwitz. São Paulo: Sêfer, 2018.
- MARQUES, Marcelo. "Introdução". In: PLATÃO. *Crátilo, ou Sobre a Correção dos Nomes*. Trad. e notas de Celso Vieira. São Paulo: Paulus, 2014.
- MARSDEN, John Joseph. *Marxian and Christian Utopianism: toward a socialist political theology*. New York: Monthly Review, 1991.
- MARTIN, R.; REIDY, D. *Rawls's Law of Peoples: a realistic utopia?* Oxford: Blackwell Publishing, 2006.
- MARTINS, Ansgar. *Adorno und Kabbala*. Frankfurt am Main: Universitätsverlag Potsdam, 2016.
- MARX, Karl. *Judenfrage*. Band I. Berlin: Karl Dietz Verlag, 1976.
- _____. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. Trad. Artur Morão. Lisboa: 70, 1993.
- _____. *O capital: crítica da economia política*. Trad. Regis Barbosa e Flávio R. Kothe. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1996.
- _____. *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*. [S. I.]. Disponível em: <http://www.zeno.org/Philosophie/M/Marx,+Karl/Ökonomischphilosophische+Manuskripte+aus+dem+Jahre+1844>>.
- _____. *Sobre a Questão Judaica*. Trad. Nélcio Schneider. São Paulo: Boitempo Editorial, 2010.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A Ideologia Alemã*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2015.
- _____. *Manifesto do Partido Comunista*. São Paulo: Expressão Popular, 2008, p. 57.
- MATE, Reyes. *Heidegger y el judaísmo: y sobre la tolerancia compasiva*. Barcelona: Anthropos Editorial, 1998.
- MATOS, Olgária. "Apresentação à edição brasileira Walter Benjamin e Theodor Adorno: o estupor da facticidade à meia noite do século". ADORNO, Theodor; BENJAMIN, Walter. *Correspondência: 1928 – 1940*. Trad. José Macedo. São Paulo: Editora Unesp, 2012.
- MATTOS, Cláudia Valladão. "Histórico do Expressionismo". In: GUINSBURG, Jacó (org). *O Expressionismo*. São Paulo: Perspectiva, 2002.
- MATZKEVICH, Hernán. *El hebraísmo en la Ciencia Moderna*. Bajo Palabra. Revista de Filosofía. II Época, nº4, 2009, pp. 271-278.
- MEIER, Henrich. *The Lessons of Carl Schmitt: four chapter on the distinction between Political Theology and Political Philosophy*. Chicago University Press, Chicago, 1998.
- MELAMED, Yitzhak Y. *Salomon Maimom e a falência da filosofia judaica moderna*. Webmosaica: Revista do Instituto Cultural Judaico Marc Chagall. v. 5, n. 1, (jan-jun) 2013.

MENDELSSOHN, Moses. “Judaísmo Moderno”. In: SORJ, Bernardo; GRIN, Mônica (orgs.). *Judaísmo Moderno: metamorfoses da tradição messiânica*. [Online]. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2008.

_____. “Über die Frage: was heißt aufklären?” In: BAHR, Ehrhard (Org). *Was ist Aufklärung?* Thesen und Definitionen. Stuttgart: Philipp Reclam jun. GmbH & Co., 2004.

_____. “Über die Freiheit seine Meinung zu sagen“. In: MENDELSSOHN, Moses. *Gesammelte Schriften* 6.I. Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog Verlag, 1972.

MENKE, Christoph. *Die Souveränität der Kunst: Ästhetische Erfahrung nach Adorno und Derrida*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *The adventures of the Dialectic*. Evanston: Northwestern University Press, 1973.

MERQUIOR, José Guilherme. *Marxismo Ocidental*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1987.

MORE, Thomas. *Utopia*. Ed. Bilingue. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.

_____. *Utopia: On the Best State of a Republic and on the New Island of Utopia*. Edição de 1901, [SI]: Duke Classics, 2012.

MOSÈS, Stéphane. *The Angel of history: Rosenzweig, Benjamin, Scholem*. California: Stanford University Press, 2009.

MUELLER, Enio. *Filosofia à Sombra de Auschwitz: um dueto com Adorno*. São Leopoldo: Editora Sinodal/EST, 2009.

MÜLLER-DOOHM, Stefan. *Adorno: a biography*. Cambridge: Polity Press, 2005.

_____. *Adorno: eine Biographie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003.

MÜNSTER, Arno. *Utopia, messianismo e apocalipse nas primeiras obras de Ernst Bloch*. Trad. Flávio Siebeneichler. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1997.

NADLER, Steven (org.). *A Companion to Early Modern Philosophy*. Oxford: Blackwell Publishing, 2002.

NAJMANOVICH, Rubén. *Maimônides*. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.

NAZÁRIO, Luiz. “Quadro Histórico”. In: GUINSBURG, Jacó (org). *O Expressionismo*. São Paulo: Perspectiva, 2002.

NEUSÜSS, Arnheim. “Utopie und Ideologie”. In: NEUSÜSS, Arnheim (Org.). *Utopie: Begriff und Phänomen des Utopischen*. Frankfurt am Main, New York: Campus, 1986.

NIETZSCHE, Friedrich. *A Filosofia na Era Trágica dos Gregos*. Trad. Fernando Barros. São Paulo: Hedra, 2008.

_____. *Além do Bem do Mal*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*. Werke in drei Bänden. München: Band 3, 1954.

_____. *Genealogia da Moral*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

NIRENBERG, David. *Anti-judaism: the Western Tradition*. New York: Norton & Company, 2014.

NOBRE, Marcos. *A Dialética Negativa de Theodor Adorno: a ontologia do Estado Falso*. São Paulo: Editora Iluminuras, 1998.

_____. *Da Dialética do Esclarecimento à Teoria Estética: algumas questões*. *Kriterion*, 85, Belo Horizonte, 1992.

NOBRE, Marcos (Org.). *Curso Livre de Teoria Crítica*. São Paulo: Papirus, 2008.

NOVAK, Michael. *O Espírito do Capitalismo Democrático*. Rio de Janeiro, Nordica, 1985.

NOVALIS. “Blütenstaub” n. 1. In: NOVALIS. *Werke und Briefe*. München: Winkler, 1968.

OLAFSON, Frederick. “Heidegger’s Politics (1977): an interview with Hebert Marcuse”. In: FEENBERG, A; Leiss, W. *The Essential Marcuse*. Boston: Beacon Press, 2007.

OLIVEIRA, Nythamar. “Hegel, Heidegger, Derrida: desconstruindo a mitologia branca”. In: SOUZA, Ricardo Timm; OLIVEIRA; Nythamar Fernandes. *Fenomenologia Hoje II: significado e linguagem*. Porto Alegre, 2002.

_____. *Tractatus ethico-politicus: genealogia do ethos moderno*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.

_____. *Tractatus politico-theologicus: teoria crítica, libertação e justiça*. Porto Alegre: Editora Fi, 2016.

OTT, Hugo. *Martin Heidegger: en camino hacia su biografía*. Madrid: Alianza Lima Editorial, 1992.

PABST, Reinhard. *Adorno: Kindheit in Amorbach: Bilder und Erinnerungen*. Org. e notas biográficas de Reinhard Pabst. Leipzig: Insel Verlag, 2003.

PALMA, Ana; CHIARINI, Ana; TEIXEIRA, Maria (orgs.). *O Romantismo Europeu: antologia bilíngue*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013. [RE].

PALMIER, J. M. *L’expressionisme allemand*. Paris: Klincksieck, 1978.

PETTAZZI, Carlo. Th. *Wiesengrund Adorno: linee di origine e di sviluppo del pensiero (1903-1949)*. Firenze: La Nuova Italia Editrice, 1979.

PINKUSS, Fritz. *Tipos de Pensamento Judaico*. São Paulo: [s. n.], 1975.

PINZANI, Alessandro. *Habermas*. Porto Alegre: Artmed, 2009.

PLATÃO. *Crátilo, ou Sobre a Correção dos Nomes*. Trad. e notas de Celso Vieira. São Paulo: Paulus, 2014.

_____. *República*. 9º ed. Trad. E notas de Maria Pereira. Porto: Fundação Calouste Gulbenkian, 1972.

_____. *Teeteto; Crátilo*. 3º ed. Trad. Carlos Nunes. Belém, Editora UFPA, 2001.

PLATON. *Werke in acht Bänden*. B. 6. Organização de G. Eigler. Darmstadt: WBG, 1970.

_____. “Theaitetos”. In: PLATON. *Werke in acht Bänden*. B.6. Organização de G. Eigler. Darmstadt: WBG, 1970.

POE, Edgar Allan. *Histórias Extraordinárias*. São Paulo: Abril Cultural, 1981.

PÖGGELER, Otto. *Philosophie und Nationalsozialismus – am Beispiel Heideggers*. Opladen: Westdt. Verl., 1990.

_____. *Metaphysik und Seintopik bei Heidegger*. Philosophisches Jahrbuch. 70 (1). München: Verlag Karl Alber Freiburg, 1962.

QUEIROZ, Maria. *O messianismo no Brasil e no mundo*. São Paulo: Alfa-Omega, 1977

RIUS, Mercè. *T. W. Adorno: del sufrimiento a la verdad*. Barcelona: Laia, 1984.

RODOLFO, Mondolfo. *Heraclito: textos y problemas de su interpretación*. Prólogo de Risieri Frondizi. Trad. Oberdan Caletti. México: Siglo XXI Editores, 1966.

ROSA, Ronel Alberti. *Fragmento Sacro: um exercício de aproximação entre a dialética negativa de Theodor Adorno e a hermenêutica teológica de Eberhard Jüngel*. Teocomunicação. Porto Alegre, v.45, n.1, jan-abri. 2015, pp.85-105.

ROSE, Gillian. *The Melancholy Science: an introduction to the thought of Theodor W Adorno*. London: Macmillan Press, 2014.

ROSELLECK, Reinhart. *Aceleración, Prognosis y Secularización*. Valencia: Pre-Textos, 2003.

ROSENZWEIG, Franz. *Der Stern der Erlösung*. Freiburg im Breisgau: Universitätsbibliothek, 2002.

ROSSI, Paolo. *Esperanças*. Trad. Cristina Sarteschi. São Paulo: Editora Unesp, 2013.

ROUANET, Sergio Paulo. “Apresentação”. In: BENJAMIN, Walter. *A Origem do Drama Barroco Alemão*. Trad. Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1984, pp.11-47.

_____. *Razões do Iluminismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

RUSSEL, Bertrand. *História da Filosofia Ocidental*. São Paulo: Nova Fronteira, 2015.

RUSSELL, Jacob. *Picture Imperfect: Utopian Thought for an Anti-Utopian Age*. New York: Columbia University Press, 2005.

SAFATLE, Vladimir. *Curso de Introdução à Experiência Filosófica de Adorno*. Aula 2. Primeiro Semestre de 2013.

_____. *Fetichismo e Mimesis na Filosofia da Música Adorniana*. Discurso, n. 37, São Paulo, 2007.

SAID, Edward. *Sobre el Estilo Tardío*. 1º ed. Buenos Aires: Debate, 2009.

SAIS, Lillian Amadei. *Resenha: A Odisseia*. Letras Clássicas, n. 9, p. 253-267, 2005.

SANTOS, Jéverton. “Notas sobre messianismo e expressionismo no Espírito da Utopia”. In: SOUZA, Ricardo Timm; RODRIGUES, Ubiratane de Moraes. (Orgs.). *Ernst Bloch: utopias concretas e suas interfaces*. Porto Alegre: Editora Fi, 2016, v. 2 [recurso eletrônico], p. 307-330. Disponível em http://media.wix.com/ugd/48d206_7bb3742dbbb34e1fb976c5657cae8b18.pdf.

_____. *Razão e Normatividade*: Adorno, Habermas e o problema da fundamentação. Porto Alegre, PUCRS, PPG em Filosofia, 2015, 163 pgs.

_____. *Teologia Política e Utopia Social*: apontamentos sobre a concepção messiânica de justiça de Walter Benjamin. Cadernos do PET Filosofia, Vol. 6, n. 12, Jul-Dez, 2015.

SARTRE, Jean-Pau I. “A propos de l’existentialisme: mise au point”. In: CONTAT, Michel; RYBALKA, Michel. *Les Écrits de Sartre*. Paris: Gallimard, 1970.

SCARDELAI, Donizete. *Da Religião Bíblica ao Judaísmo Rabínico*. São Paulo: Paulus, 2008.

SCHILLING, Susanne. *Das Problem der Theodizee bei Leibniz und Kant*. Nordhausen: Traugott Bautz GmbH, 2009.

SCHMITT, Carl. *Der Begriff des Politischen*. Duncker & Humblot, Berlin, 1932.

_____. *Politische Theologie*: vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität. Berlin: Duncker & Humblot, 2004.

SCHMIDT, James. *The Question of Enlightenment*: Kant, Mendelssohn, and the Mittwochsgesellschaft. *Journal of the History of Ideas*, 50:2, Boston, 1989.

SCHMIED-KOWARZIK, Wolfdietrich (Org.). *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886-1929)*: Internationaler Kongreß Kassel, Freiburg. Band I: Die Herausforderung jüdischen Lernens. München: Alber, 1986.

_____. “Ernst Bloch: busca de nós mesmos em direção ao utópico”. In: FLEISCHER, Margot (Org.). *Filósofos do Século XX*: uma introdução. Trad. Benno Dischinger. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2000.

_____. *Práxis e Responsabilidade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

SCHNÄDELBACH, Herbert. *Analytische und postanalytische Philosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2004.

_____. *Filosofia en Alemania (1831 - 1933)*. Madrid: Ediciones Catédra, 1991.

SCHOLEM, Gershom. *A Cabala e o Seu Simbolismo*. São Paulo: Perspectiva, 2015.

_____. *A História de uma Amizade*. São Paulo: Perspectiva, 1991.

_____. *Fidélité et Utopie*: essais sur le judaïsme contemporain. Paris: Calmann-Lévy, 1978.

_____. *95 Thesen über Judentum und Zionismus*. Tagebücher 2: 1917-1923. Frankfurt am Main: Jüdisches Verlag, 2000.

_____. *The Messianic Idea in Judaism*: and other essays on Jewish spirituality. New York: Schocken Books, 1971.

_____. *Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1976.

SCHOPENHAUER, Arthur. *A Arte de Escrever Bem*. Porto Alegre: L&PM, 2018.

SCHUMACHER-BRUNHES, Marie. *Enlightenment Jewish Style*: The Haskalah Movement in Europe. Mainz: Leibniz Institute of European History, 2012. Disponível em: <http://www.ieg-ego.org>.

eu/en/threads/european-networks/jewish-networks/marie-schumacher-brunhes-enlightenment-jewish-style-the-haskalah-movement-in-europe.

SCHWENGLER, Gerhard. *Schulgrammatik*: ab Klasse 5. Stuttgart: Klett Lerntraining/PONS, 2013.

SCHWEPPENHÄUSER, Gerard. *Theodor W. Adorno: an introduction*. Durham: Duke University, 2009.

SCHWEPPENHÄUSER, Hermann. “Theodor W. Adorno: pensar em constelação – pensamento constelado”. In: FLEISCHER, Margot (Org.). *Filósofos do Século XX*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2006.

SCOLNICOV, Samuel. *As grandes Revoluções no Judaísmo*. Webmosaica, Revista do Instituto Cultural Judaico Marc Chagall, v. 5, n. 1 (jan-jun), 2013.

SEESKIN, Kenneth. *Jewish Messianic Thoughts in an Age of Despair*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

SILVEIRA, Sara. *A crítica de Adorno à ontologia fundamental de Heidegger a partir da interpretação heideggeriana de Kant*. Porto Alegre, v. 60, n. 2, maio-ago. 2015.

SLOTERDIJK, Peter. *Im Weltinnenraum des Kapitals: für eine philosophische Theorie der Globalisierung*. 3° ed. Suhrkamp: Suhrkamp Verlag, 2005.

_____. *Regras para o parque humano: uma resposta à carta de Heidegger sobre o humanismo*. Trad. José Marques. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.

SOUZA, Ricardo Timm. *A Existência em Decisão: uma introdução ao pensamento de Franz Rosenzweig*. São Paulo: Perspectiva, 1999.

_____. *O Tempo e a Máquina do Tempo: estudos de filosofia e pós-modernidade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998.

_____. *Razões Plurais: itinerários da racionalidade ética no século XX*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

SOUZA, Ricardo Timm. “Filosofia e Expressionismo”. In: GUINSBURG, Jacó (org). *O Expressionismo*. São Paulo: Perspectiva, 2002.

SOUZA, Rodrigo. “O Desenvolvimento Histórico do Messianismo no Judaísmo Antigo: Diversidade e Coerência”. In: PEREIRA, João; QUEIROZ, Renato (Orgs.). *Messianismo e Milenarismo no Brasil*. São Paulo: EDUSP, 2015.

SPEETH, Rudolf. *Wahrheit und Ästhetik: Untersuchungen zum Frühwerk Walter Benjamins*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1991.

ST. GREGORY THE GREAT. *Moral, or The Boook of Job*. London: Oxford J. H. Parker, 1844. v. III.

STEIN, Ernildo. *A questão do método na filosofia: um estudo do modelo heideggeriano*. 3° ed. Porto Alegre, Movimento, 1983.

_____. *Órfãos da Utopia: a melancolia da esquerda*. Porto Alegre: Editora da Universidade/ UFRGS, 1996.

_____. *Seis estudos sobre “Ser e Tempo” (Martin Heidegger)*. Petrópolis: Vozes, 1990.

_____. “Tarefas da Desconstrução – anamorfose e profundidade – as ilusões da interpretação na obra de Heidegger”. In: SOUZA, Ricardo Timm; OLIVEIRA; Nythamar. *Fenomenologia Hoje II: significado e linguagem*. Porto Alegre, 2002.

SZIBORSKY, Lucia. *Adornos Musikphilosophie: Genese, Konstituion, pädagogische Perspektiven*. München, 1979.

TAKAHASHI, Henrique. *Evangelho segundo Racionais MC’S: ressignificações religiosas, políticas e estético-músicas nas narrativas do rap*. São Carlos: UFSCAR, 2015.

TAUBES, Jacob. *Ad Carl Schmitt: Gegenstrebige Fügung*. Berlin: Merve Verlag, 1987.

_____. *Die Politische Theologie des Paulus*. München: Wilhelm Fink Verlag, 1987.

THEUNISSEN, Michael. “Negativität bei Adorno”. In: HABERMAS, Jürgen; FRIEDEBURG, Ludwig (Org.). *Adorno Konferenz*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983.

_____. *Kritische Theorie der Gesellschaft: zwei Studien*. Berlin: De Gruyter, 1981.

THOMSON, Alex. *Compreender Adorno*. Petrópolis: Editora Vozes, 2010.

TIEDEMANN, Rolf. *Adorno und Benjamin noch einmal: Erinnerungen, Begleitworte, Polemiken*. 2011.

_____. “Historical Materialism or Political Messianism? An Interpretation of the Theses ‘On the Concept of History’”. In: SMITH, G. *Benjamin: Philosophy, History, Aesthetics*. Chicago: The University of Chicago Press, 1989

TILLICH, Paul. *Systematic Theology*. Chicago: The University of Chicago Press, 1963.

TODOROV, Tzvetan. *Os inimigos íntimos da democracia*, São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

TORÁ: a lei de Moisés. Edição Bilingue. São Paulo: Editora Sêfer, 2001. [Torá].

TORRES FILHO, Rubens Rodrigues. *Ensaio de Filosofia Ilustrada*. São Paulo: Editora Iluminuras, 2004.

TRAUB, Rainer; WIESER, Harald (Org.). *Etwas fehlt: über die Widersprüche der utopischen Sehnsucht. Ein Gespräch mit Theodor W. Adorno*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1980.

TRAWNY, Peter. *Heidegger und der Mythos der jüdischen Weltverschwörung*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH, 2014.

_____. *Martin Heidegger*. Frankfurt am Main: Campus Verlag GmbH, 2003.

VAN REIJEN, Willen. *Adorno zur Einführung*. Hamburg: Ed. SOAK, 1990.

VAZ, Henrique de Lima. *Antropologia filosófica I*. 4º ed. São Paulo: Loyola, 1998.

VENTURI, Franco. *Utopia and Reform in the Enlightenment*. Cambridge: Cambridge University Press.

VESNEL, Henk. *Coping With the Gods: Wayward Readings in Greek Theology*. The Netherlands: Brill, 2011.

VIEIRA, Fátima. "The Concept of Utopia". In: Gregory Claeys (ed.). *The Cambridge Companion to Utopian Literature*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

VITIELLO, Vincenzo. "Deserto, ethos, abandono: Contribuição para uma topologia do religioso". In: VATTIMO, Gianni; DERRIDA, Jacques. *A Religião: o seminário de Capri*. São Paulo: Estação Liberdade

VOLTAIRE. *Candido, ou o Otimismo*. Trad. Maria Laranjeira. São Paulo: Cia das Letras, 2012.

_____. *Filosofia da História*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

_____. *O Poema sobre o Desastre de Lisboa de Voltaire*. Trad. Vasco Graças Moura. Lisboa: Alêtheia Editores, 2013.

_____. *Poème sur le Désastre de Lisbonne*. Oeuvres complètes de Voltaire. Tome 9, Garnier: 1877.

VRIES, Hent. *Minimal Theologies: Critiques of Secular Reason in Adorno & Levinas*. London: The Johns Hopkins University Press, 2005.

VRIES, Hent (org.). *Political theologies: public religions in a post-secular world*. New York: Fordham University Press, 2006.

WAELEHENS, A. *La Filosofía de Martin Heidegger*. Madrid: Universidad Autónoma de Puebla, 1986.

WAHRIG: *Dicionário semibilingue para brasileiros*. Alemão. São Paulo: WMF, Martins Fontes, 2011.

WALLIS, Wilson. *Messiahs, Christian and Pagan*. Boston: The Gorsham Press, 1918.

_____. *Messiahs: Their Role in Civilization*. Washington: American Council on Public Affairs, 1943.

WALZER, Michael. *Exodus und Revolution*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch, 1995.

WEBER, Max. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. Trad. José de Macedo. Revisão Técnica, edição de texto, apresentação, glossário, correspondência vocabular e índice remissivo de Antônio Pierucci. 6º ed. São Paulo: Cia das Letras, 2004.

_____. *Economía y Sociedad*. México. Fondo de Cultura, 1944.

WELLMER, Albrecht. *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne: Vernunftkritik nach Adorno*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985.

WERNER, Jaeger. *La Teología de los Primeros Filósofos Griegos*. México: Fondo de Cultura e Economía, 1952.

WIGGERHAUS, Rolf. *A Escola de Frankfurt: história, desenvolvimento teórico, significação política*. Rio de Janeiro: DIFEL, 2002.

_____. *Theodor W. Adorno*. München: Verlag C. H. Beck, 1998.

WITTE, Bernd. *Walter Benjamin: uma biografia*. Trad. Romero Freitas. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

ZUIDERVAART, Lambert. *Adorno's Aesthetic Theory: the redemption of illusion*. Cambridge: The MIT Press, 1991.