

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
MESTRADO

ROBSON DA ROSA ALMEIDA

ADORNO E A QUEBRA DO CONTINUUM DA HISTÓRIA

Prof. Dr. Norman Roland Madarasz

Orientador

Porto Alegre
2015

ROBSON DA ROSA ALMEIDA

ADORNO E A QUEBRA DO CONTINUUM DA HISTÓRIA

Dissertação apresentada como requisito para a obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Orientador: Prof. Dr. Norman Roland Madarasz

Porto Alegre
2015

ROBSON DA ROSA ALMEIDA

ADORNO E A QUEBRA DO CONTINUUM DA HISTÓRIA

Dissertação apresentada como requisito para a obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Aprovado em: ____ de _____ de _____.

BANCA EXAMINDORA:

Prof. Dr. Norman Roland Madarsz - PUCRS

Prof. Dr. Ricardo Timm de Souza - PUCRS

Prof. Dr. Alvaro Luiz Montenegro Valls - UNISINOS

Porto Alegre
2015

Ao prof. Dr. Norman Madarsz, pela orientação e atenção dedicadas durante a pesquisa;
À Capes e Cnpq pela bolsa que possibilitou este trabalho;
A todos os professores e à secretária do PPG em Filosofia da PUCRS;
Ao prof. Dr. Ricardo Timm de Souza que através de suas aulas, principalmente aquelas sobre
Kafka, tiveram grande influência sobre o desenvolvimento deste trabalho.
Agradeço ao Jéverton Soares dos Santos, pela leitura cuidadosa e sugestões, mas acima de
tudo por sua amizade inestimável.
A todos aqueles que tornaram agradável esse período, em especial a Alex Machado da Silva,
Larissa Couto, José Elielton, Jéssica Mesquita, Carlos Roberto Bueno Ferreira e Pâmela
Marconatto Marques.
Em especial, aos meus pais, cujo presente trabalho está aquém do esforço e carinho devotados
a mim e meus irmãos.

*Sólo una cosa no hay. Es el olvido
Dios que salva el metal salva escoria
y cifra en Su profética memoria
las lunas que serán y las que han sido.*

*Ya todo esta. Los miles de reflejos
que entre los dos crepúsculos del día
tu rostro fue dejando en los espejos
y los que ira dejando todavía.*

*y todo es una parte del diverso
cristal de esa memoria, el universo;
no tienen fin sus arduos corredores*

*y las puertas se cierra tu paso;
sólo del otro lado del ocaso
verás los Arquetipos y Esplendores.*

Jorge Luis Borges

RESUMO

O presente trabalho pretende apresentar a filosofia da história de Theodor W. Adorno sob o desdobramento do conceito de *continuum* nas categorias de proto-história, calvário, sempre-idêntico, autodestruição e redenção. Ao invés de dialogarmos com as correntes messiânicas do judaísmo e cristianismo a nossa pretensão é, através da própria tradição filosófica, elevar o *continuum* ao conceito. Este movimento não significa neutralizar a teologia, mas demonstrar um entrelaçamento muito mais estreito entre ela e a filosofia. O *thema probandum*, o *continuum*, encontra uma dupla dificuldade a se superar neste trabalho: fazer emergir claramente o *continuum*, em primeiro lugar, na obra de Adorno, e depois sua consistência interna enquanto conceito e capacidade de se afirmar diante de posições concorrentes de filosofia da história. Isso tudo, ao mesmo tempo em que firmamos a originalidade de Adorno, mesmo frente aos autores que tiveram influência decisiva no seu pensamento, em particular, Walter. Benjamin.

Palavras-chave: utopia, apocalíptico, proto-história, *continuum*, Adorno.

ABSTRACT

This paper intends to present Theodor W. Adorno's philosophy of history by the unfolding of *continuum* concept in the categories of proto-history, Calvary, ever-identical, self-destruction and redemption. Instead to dialogue with messianic currents of Judaism and Christianity, our intention is, through the philosophical tradition, raise the *continuum* to concept. This articulation does not mean that we want to counteract the theology, but has the pretension to present a closer interweaving between theology and philosophy. The *thema probandum*, the continuum has a double difficulty to overcome in this work: first, to emerge the *continuum* in Adorno's work and then its internal consistency as a concept and ability to consolidate the philosophy of history against others concurrent positions while we establish the originality of Adorno, even compared to the authors that had a decisive influence on his thinking, in particular Walter Benjamin.

Keywords: utopia, apocalyptic, protohistory, *continuum*, Adorno.

SUMÁRIO

CONSIDERAÇÕES INICIAIS	9
1 JUSTAPOSIÇÃO ENTRE HISTÓRIA PRIMEVA E HISTÓRIA MODERNA.....	17
1.1 JUSTAPOSIÇÃO COMO <i>IDEOLOGIEKRITIK</i>	17
1.1.1 Justaposição e analogia: a história cíclica	19
1.1.2 A justaposição adorniana entre o moderno e o arcaico	22
1.2 <i>URGESCHICHTE E VORGESCHICHTE</i> : PROTO-HISTÓRIA E PRÉ-HISTÓRIA	24
1.2.1 A proto-história como método genealógico	27
1.2.2 <i>Vorgeschichte</i> : a história antes da história	30
1.3 A GÊNESE DO <i>CONTINUUM</i> E SUA CONTINUIDADE NO PENSAMENTO ADORNIANO	32
1.3.1 A persistência do <i>continuum</i> histórico e o <i>continuum</i> do pensamento adorniano	35
1.4 <i>DIALÉTICA DO ESCLARECIMENTO</i> : A PROTO-HISTÓRIA MATERIALISTA DA MODERNIDADE.....	39
1.4.1 Os arquétipos da modernidade e suas mediações: a concretude da proto-história.....	43
2 A HISTÓRIA COMO O SEMPRE IDÊNTICO E O CALVÁRIO DA HISTÓRIA	56
2.1 A SITUAÇÃO SEM HISTÓRIA: UM NOVO ESTÁGIO DO SEMPRE IDÊNTICO.....	57
2.1.1 O sempre idêntico da filosofia	61
2.2 PROGRESSO E <i>CONTINUUM</i> : UMA RECONCILIAÇÃO IMPOSSÍVEL.....	64
2.2.1 A refutação do progresso mediante o “mínimo rastro de sofrimento”	66
2.3 O CALVÁRIO DA HISTÓRIA.....	70
2.3.1 Anamnese ou a interpretação como cura das cicatrizes do conceito.....	78
3 FILOSOFIA APÓS AUSCHWITZ E O CARÁTER APOCALÍPTICO NA	
FILOSOFIA DA HISTÓRIA DE ADORNO	86
3.1 BADIOU E AS CRUZADAS HUMANITÁRIAS DO OCIDENTE	87
3.1.1 Contextualizando o imperativo de “que Auschwitz não se repita”	89
3.1.2 Filosofia após Auschwitz	93
3.2 PRÉ E PÓS-HISTÓRIA DE AUSCHWITZ.....	95
3.3 ENTRE O CATASTROFISMO E O APOCALÍPTICO.....	98
3.4 PEQUENAS E GRANDES CATÁSTROFES: AUSCHWITZ E O ÚLTIMO MENDIGO	103
3.4.1 Auschwitz e a neutralização de seu caráter explosivo no <i>continuum</i>	109
4 A QUEBRA DO <i>CONTINUUM</i>: A LEITURA DA HISTÓRIA A PARTIR DA	
REDENÇÃO E OS RASTROS DO NOVO	120
4.1 ARTE MODERNA E DE VANGUARDA: A CRÍTICA ADORNIANO AO NOVO ABSTRATO	122
4.2 <i>Bilderverbot</i> : crítica às falsas utopias.....	124
4.2.1 <i>Bilderverbot</i> : a convergência entre materialismo e teologia	127
4.2.2 Os limites da <i>Bilderverbot</i>	129
4.3 AS PREFIGURAÇÕES DO NOVO.....	134

CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	145
REFERÊNCIAS	148

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Posição do problema

O *continuum*, referindo-se a Adorno, possui escassa alusão por parte de seus comentadores. Em Martin Jay, porém, o *continuum* aparece expressamente: “Uma consciência histórica libertadora explodiria o *continuum* da história, administrando-lhe um atrito com o fim de redimir memórias há muito reprimidas”¹. Assim como o *continuum* aparece, desaparece sem maiores explicações. Quase se pode duvidar, então, de que um tema tão pouco abordado possa ter alguma atualidade. Soma-se a isso o caráter aparentemente antiquado do *continuum* de Adorno, que embora ponha Hegel de cabeça para baixo², mantém em essência a ideia de história universal: continuidade e metanarrativa. De modo sucinto, para dissipar o sobressalto dessa última afirmação, de que Adorno conserva o projeto de uma história universal de ponta cabeça, quer dizer que ao invés dessa história universal ser a efetivação da ideia de liberdade, será a do sofrimento contínuo e crescente. Por isso, dentro do atual contexto, a visão de *continuum* adorniano encontra-se à margem da pós-modernidade que, segundo David Harvey, contrapõe-se à ideia de uma grande narrativa do tipo hegeliana ou mesmo marxista e compromete-se com a descontinuidade e diferença na história³. O fato de utilizarmos aqui, a contrapelo de seu suposto caráter obsoleto e diminuto debate entre seus comentadores, é que no *continuum* converge uma densidade de posições centrais de Adorno. No fim das contas, tal estudo terá como uma de suas metas demonstrar que o *continuum*, não expresso diretamente nos escritos de Adorno, encontra-se presente em toda sua obra. Que o *continuum* não aparece de forma unívoca e direta, com isso, queremos dizer que ele possui variados aspectos e que desdobrá-los será a articulação feita no presente trabalho.

O *continuum* que aparece explicitamente na obra adorniana é muito distinto daquele que está implícito e é, este último, objeto de nosso estudo. O primeiro aparece como *continuum temporal*⁴ (*zeitlichen Kontinuum*). Este, grosso modo, seria um tempo compartilhado, social, passível de uma objetivação relativa. “Não há nenhuma dinâmica para além do lugar em que ela tem lugar. Inversamente, porém, não há como representar nenhuma facticidade que não possua seu valor conjuntural no *continuum* temporal”⁵. Aqui, Adorno faz referência a um

¹ JAY, Martin. *Ideias de Adorno*. p.69.

² ADORNO, Theodor. *Dialética Negativa*. p.266.

³ HARVEY, David. *The condition of Postmodernity*. p.9

⁴ ADORNO, Theodor. *Filosofia da Nova Música*. p.56. *Dialética Negativa*. p.276.

⁵ ADORNO, Theodor. *Dialética Negativa*. p.276.

continuum positivo, muito diverso do *continuum* que pretendemos demonstrar. O *zeitlichen Kontinuum* é positivo porque ele retira o fático de sua mudez ao dar-lhe o poder de ser representável. Uma passagem relâmpago por um tema tão complexo não poderia desaparecer sem deixar muitas lacunas. Tal ponto é somente para documentar e afastar conceitos concorrentes ao *continuum* que estamos tratando neste trabalho, e assim, delimitar claramente dentro da obra adorniana o eixo de nosso conceito.

O *continuum*, que tem uma conotação negativa e aparece cifrado nos escritos de Adorno, assemelha-se àquele de Benjamin, *continuum da história (Kontinuum der Geschichte)*⁶. Com isso, não queremos fazer uma identidade entre ambos os autores, que, embora compartilhem inúmeras ideias, distanciam-se na forma de abordar e apresentar este tema⁷. Das muitas obras de Adorno que tivemos acesso, inclusive em alemão, o *continuum* aparece explicitamente e com a acepção anteriormente mencionada somente uma vez no ensaio “Aldous Huxley e a Utopia”: “O que se deve reprovar no romance [*Brave New World*.] não é o momento contemplativo enquanto tal [...] mas o fato de que ele não inclui em sua reflexão o momento de uma práxis que poderia romper com essa infame continuidade [no original está *Kontinuum*⁸ e não *Kontinuität* como a tradução em português sugere]”⁹. A forma como aparece e o uso deste termo - *Kontinuum sprengte* – por Adorno, não representa uma arbitrariedade e um acidente pelo seu despontar único. Em verdade, se ele não tivesse aparecido nem ao menos aqui, não teria, em absoluto, minado o desenvolvimento que propomos deste conceito.

O conceito de *Kontinuum der Geschichte* contém dentro de si, e isto ficará mais claro no decorrer do trabalho, as categorias *sempre igual (Immergleiche)*, *proto-história (Urgeschichte)*, *calvário (Schädelstätte)* e *autodestruição (Selbstzerstörung)* e, por último, *redenção (Erlösung)*. A pretensão aqui é pôr o *continuum* no centro destes termos orbitando em sua volta. Isso nada mais é do que a tentativa de tornar claro o conceito de *continuum*, utilizando o modelo adorniano de constelação, que se recusava pré-definir o conceito e deduzir dele outros que já estariam contidos nele. Um trabalho feito nestes contornos, à primeira vista, surge como um arremedo de conceitos desconexos e sem relação patente entre os termos e o todo. Mas é justamente aqui que Adorno cobra tributo por sua atualidade no capitalismo tardio. Seu método

⁶ BENJAMIN, Walter. “Eduard Fuchs, der Sammler und der Historiker”. In _____. *Gesammelte Schriften*. p.477.

⁷ Vide a discussão nas trocas de correspondências entre Adorno e Benjamin a respeito do ensaio sobre Baudelaire. Carta de Adorno a Benjamin, 10/11/1938. ADORNO, Theodor; BENJAMIN, Walter. *Correspondência 1928-1940*. p.398.

⁸ “Nicht das kontemplative Moment als solches, das der Roman mit aller Philosophie und Darstellung teilt, ist ihm vorzuwerfen, sondern daß er nicht selber in die Reflexion das Moment einer Praxis hineinnimmt, welche das verruchte Kontinuum sprengte”. ADORNO, Theodor. *Prismen: Kulturkritik und Gesellschaft*. p.117.

⁹ ADORNO, Theodor. *Prismen*. p.115.

não abre mão dos aspectos da realidade para depois diluí-los no todo. Por isso, o *continuum*, formado através dos elementos que o circundam, não fará dele um conceito formal e abstrato, mas acolherá em si uma parte do objeto. Mais que isso não podemos aprofundar numa introdução e acreditamos que justificar o método de constelação ofuscaria o tema do presente trabalho, se tivermos sucesso, o processo mesmo dispensará por sua própria apresentação seu esclarecimento pormenorizado.

Mesmo assim, parece que a constelação ainda sacrifica seu objeto para torná-lo representável. Isso porque nada seria mais contraditório do que sugerir uma constelação do tempo em Adorno, dada sua visão de temporalidade. Uma constelação do tempo seria, concomitantemente, uma forma de apreendê-lo em sua análise, em suas dimensões. Mas o tempo em que se desdobra tal análise não passa de sua caricatura proposital. O tempo em que vivemos seria, para Adorno, o mesmo que o das horas insones, uma morte lenta do tempo que nunca mais recuperaremos, que se esvai junto com o desespero das horas perdidas na luta pela chegada do sono. O tempo que Adorno faz menção é apenas um espectro frágil do tempo que passa ao seu lado, esse, por sua vez, o messiânico. Por isso, o presente trabalho não faz senão apreender, não o tempo, mas a sua ausência, por meio do pensamento adorniano.

A escolha destes conceitos – *sempre-idêntico*, *calvário*, *proto-história*, *autodestruição*, *redenção* - não tem somente em vista a pretensão de representar adequadamente o conceito de *continuum*. Um dos motivos é o de apresentar uma visão filosófica de história que consiga se contrapor e se justificar sobre outros, como p. ex. a história universal de Hegel, a genealogia de Nietzsche e a morfologia de Spengler e o materialismo histórico de Marx. Visto que, mesmo Adorno tendo assimilado aspectos destes pensadores, sua filosofia tal qual o movimento antropofágico brasileiro, possui o caráter de transformar qualitativamente suas influências em algo distinto. Para adiantar brevemente alguns destes elementos que Adorno assimila destes autores: a *analogia* e o *proto-fenômeno* de Spengler, a ideia de história cíclica de Marx, a justaposição de barbárie e civilização de Nietzsche na *Genealogia*, a continuidade na história se sobrepondo sobre a descontinuidade em Hegel. Adorno, porém, não pode seguir Nietzsche em sua concepção histórica descontínua, nem Spengler na aceitação da história como destino. No diálogo crítico com estes modelos históricos, no jogo de contrastes entre distanciamentos e afinidades, esperamos mostrar a relevância e atualidade de Adorno.

Uma das questões a se discutir, antes de qualquer coisa, é: por que escolher Adorno para desenvolver um conceito que surge primeiramente em Benjamin – *Kotinum der Geschichte*? Em primeiro lugar, porque tal conceito foi e é amplamente discutido em Benjamin. Isso não quer dizer que tal assunto esteja saturado e não permita novas leituras, mas que ele ganhou seu

reconhecimento e teve garantido um lugar nas discussões contemporâneas, ao contrário de Adorno, especificamente neste ponto. O problema é que os autores que trazem Benjamin para discussão da filosofia da história frequentemente deixam Adorno de lado. Dentre estes, destacam-se Giorgio Agamben¹⁰ e Michael Löwy¹¹. Acreditamos que existem duas razões centrais para o esquecimento de Adorno em tais debates. A primeira razão para isso é acreditar que o papel de Adorno para o aprofundamento das posições cristalizadas de Benjamin fosse nulo e que, também, Adorno não representasse um real acréscimo à discussão do *continuum*, este seria o caso de Löwy. A segunda razão, este mais comum, é de que Adorno seria, não um continuador, mas adversário e deformador do pensamento benjaminiano, já este caso seria o de Agamben.

Para não ser de todo injusto, há aqueles que fazem de forma muito produtiva tal diálogo, como é o caso de Reyes Mate¹² e a Jeanne Marie Gagnebin. Em geral, tais casos continuam sendo exceções por aqueles que trabalham a filosofia de Benjamin, vide os casos de Leandro Konder¹³, Flávio Kothe¹⁴ e Paulo Rouanet. Já os autores que discutem particularmente Adorno, o debate com Benjamin é recorrente, na verdade, quase uma obrigação. Trazer ou não Adorno ao debate não é a questão essencial, mas as deformações que vem junto com a lembrança no diálogo do tipo amigo-inimigo, como no caso de Agamben, e o relegar ao esquecimento a posição adorniana pelo alheamento de tal diálogo, como o caso de Löwy, faz do projeto de discutir o *continuum* em Adorno uma motivação adicional à realização deste trabalho. Por isso, expor a concepção adorniana de *continuum* nos levará a essa dimensão ofuscada pela presença benjaminiana.

¹⁰ Cf. seção 1.4.2.

¹¹ Michael Löwy tem ótimos ensaios sobre Adorno, mas ao contrário do que faz com Benjamin e Bloch, sobrepõe o lado Iluminista do progresso ao romantismo utópico, e por consequência, messiânico. É justamente a tentativa de trazer o lado messiânico de Adorno que anima nossa interpretação. “Concluindo: tanto nas obras de Bloch quanto de Adorno encontramos uma dialética suis-generis entre romantismo (como Weltanschauung) e Aufklärung. O que os distingue – bastante profundamente – é que o primeiro tenta colocar a força crítica do Iluminismo ao serviço da “corrente quente” romântica, ao passo que o segundo, inversamente, se propõe a empregar a força contestatória do romantismo ao serviço dos objetivos do Iluminismo”. LÖWY, Michael. “Ernst Bloch e Theodor Adorno: luzes do romantismo”. In: _____. Cadernos cemarx - <http://www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/cemarx/article/view/1084/794>, nº 6 – 2009. p.25.

¹² MATE, Reyes. *Meia-noite na história: comentários às teses de Walter Benjamin Sobre o conceito de história*. p.165.

¹³ “Adorno e Horkheimer, cujo pensamento, na época, estava realizando um evidente deslocamento para a direita, era sumamente desqualificados como “intelectuais burgueses”; e revidavam manifestando muito pouca compreensão em face de seus jovens críticos”. KONDER, Leandro. *Marxismo da melancolia*. p.114. Em verdade, tal assentimento de Konder é mais matizado em diversos momentos (ver páginas 70 e 71). Seu livro apresenta Adorno com pontos contrastantes e afinidades com Benjamin, embora a sua postura geral é demonstrar um Adorno que paralisava as energias emancipatórias, com sua teoria sofisticada embora estéril, em oposição a um Benjamin com uma postura revolucionária.

¹⁴ KOTHE, F. R., *Benjamin & Adorno: confrontos*. São Paulo, Editora Ática, 1978.

A outra razão para escolher Adorno provém de sua sentença: “Somente em estrita comunicação dialética com as mais recentes tentativas de solução que se deram na filosofia e na terminologia filosófica pode ser capaz de se impor uma verdadeira transformação da consciência filosófica”¹⁵. Essa frase, retirada de um de seus primeiros escritos filosóficos, “Atualidade da filosofia” (*Die Aktualität der Philosophie*), constitui-se mais que mero enfeite neste ensaio. Adorno conseguiu introduzir um tema que era assumidamente esotérico dentro da academia, essencialmente por sua capacidade de dialogar com os mais representativos filósofos de sua época e também com os *outsiders*, aqueles que foram ilhados pela incompreensão acadêmica: Lukács, com *Teoria do romance* (1920), Bloch, com *Espírito da Utopia* (1918) e Benjamin, com *Origem do drama trágico barroco* (1928). Não só pela construção incomum dessas obras, mas, principalmente, pelo alheamento em relação à filosofia de seu tempo e o contrário também é verdade, pelo alheamento da filosofia da época em relação às urgências da sociedade. Adorno conseguiu o improvável, trouxe estes *outsiders* para dentro da academia e os deslocou para o interior do discurso filosófico. Como prova disso, o tema do primeiro seminário de Adorno como professor na universidade foi a obra *Origem do drama trágico alemão*¹⁶, que por ironia do destino havia sido negada pela academia quando Benjamin solicitou sua *Habilitationsschrift*. De outro lado, Adorno podia se apropriar de ideias tipicamente antiquadas da filosofia, como *dictionnaire philosophique*¹⁷ ou a ideia de modelos críticos, e atualizá-las com um sentido distinto, a saber, a terminologia filosófica como uma espécie de material ou paleta para composição filosófica. Para nós, este aspecto de Adorno é vital. Sua capacidade de se manter equilibrado entre esses dois extremos, filosofia tradicional e filosofia apócrifa, teoria e práxis, faz de Adorno apto para dialogar com as concepções filosóficas de história.

Sendo um trabalho em que o autor a ser discutido é Adorno, fixar o tema numa disciplina específica, a saber, ética, metafísica, filosofia da história, estética, epistemologia, é algo que não pode ser efetuado rigidamente. O entrecruzamento de todas essas disciplinas ao mesmo tempo, porém, não é algo feito de um só golpe. Por mais que nos escritos de Adorno tenham linhas subterrâneas visíveis, é possível delinear motivos centrais em sua superfície que variam conforme o tema. Com isso queremos enfatizar, sem deixar de lado a discussão estética, metafísica, epistemológica, dois pontos específicos que se sobressaem aos demais neste

¹⁵ ADORNO, Theodor. *Actualidad de la filosofía*. p.96.

¹⁶ AGUILERA, Antonio. “Lógica de la descomposición”. In: _____. *Actualidad de la filosofía*. p.33.

¹⁷ “Já que, nesse pequeno volume, lida-se com palavras-chave [Stichworten] escolhidos um tanto arbitrariamente, poder-se-ia pensar em um novo ‘*Dictionnaire philosophique*’. A associação com a polêmica, inerente ao título, é bem vinda ao autor”. *Palavras e sinais: modelos críticos 2*. p.13.

trabalho: a ética e a filosofia da história.

Como dito anteriormente, o *continuum* não é, de forma alguma, um tema absolutamente novo entre os comentaristas de Adorno. Mas a posição que ele ocupa não foi ainda desterrada de suas potencialidades, principalmente por ter sido até agora olhado de soslaio por seus comentadores ao invés de encará-lo de frente. Com isso, não estamos aqui redirecionando uma abordagem inovadora nem deslocando o centro do pensamento adorniano, pelo contrário, estamos iluminando um aspecto ainda não aclarado em sua plenitude. Muitos pontos que giram em torno do *continuum* já foram abordados por outros estudos, porém, a releitura que toma o próprio *continuum* como centro da filosofia de Adorno acabará por resignificá-los. Desta feita, não iremos *a priori* rebater nenhuma interpretação em suas linhas gerais, mas sim dentro do contexto do trabalho.

As obras que iremos nos debruçar serão majoritariamente *Dialética do Esclarecimento*, *Minima Moralia* e *Dialética Negativa*. Pode se notar que elas cobrem um espaço histórico e espacial muito vasto que vai do exílio de Adorno nos EUA nas obras *Dialética do Esclarecimento* de 1944 e *Minima Moralia* escrita entre 1944 a 1947 a *Dialética Negativa* escrita na Alemanha e publicado em 1966. Talvez por essas distâncias temporais e espaciais cause espanto no leitor a forma como circularemos por essas obras como se houvesse uma espécie de contínuo, como se na verdade essas distâncias nos fossem indiferentes. Entendemos as especificidades de cada obra e de suas conquistas. Entretanto, não é a indiferença que nos possibilita saltar de uma obra a outra, mas porque todas estas obras refletem sob perspectivas distintas e complementares a ideia do *continuum* da história. O próprio Adorno incentiva este tipo de complementação de uma ideia através da relação com outras obras como comprova o relato da sua conversa com Kracauer: “Ele [Adorno] declara que há, afinal, que definir perspectivas de seus escritos que, naturalmente, é acessível àqueles que assimilam sua produção em sua totalidade”¹⁸.

Longe de ser um arranjo incomum, o desdobrar uma ideia por meio de inúmeras fontes de obras de Adorno que aqui apresentamos assemelha-se ao de Martin Jay: “Ao fugir periodicamente desse texto específico para recorrer a outros textos do *corpus* de Adorno, horaremos sua recomendação de que se situassem exemplos de sua argumentação no contexto mais amplo de sua obra como um todo”¹⁹. Se Jay escolhe particularmente o ensaio “Sujeito e objeto” para desdobrar uma série de categorias de Adorno, nós iremos utilizar o *continuum*

¹⁸ [nossa tradução] KRACAUER, Siegfried. “Talk with Teddie”. In: _____. Siegfried Kracauer's American Writings. p.128.

¹⁹ JAY, Martin. *As ideias de Adorno*. p. 55.

histórico e demonstrar como ele está disperso por toda a obra de Adorno.

As categorias anteriormente referidas – proto-história, calvário, sempre-idêntico, autodestruição e redenção – como desdobramentos do *continuum* serão desenvolvidos da seguinte forma ao longo deste trabalho:

1º Capítulo: Neste capítulo iremos demonstrar como Adorno articula a justaposição entre o moderno e o arcaico (Cf. seção 1.1.1), que relação esse método guarda com outros semelhantes (Cf. seção 1.1.2) e qual a sua originalidade (Cf. 1.1.3). Esse método de justaposição é de vital importância para nosso trabalho por ser ele que realiza a redução de nossa história em pré-história ao contrastar o mais antigo com o mais novo. Iremos também delimitar conceitualmente o significado de proto-história e sua distinção em relação à pré-história (Cf. seção 1.2.1); proto-história seria tanto um método de investigação histórico, que busca as raízes dos problemas modernos nos tempos mais remotos (Cf. seção 1.2.2), como também uma forma de demonstrar que ainda não rompemos com a pré-história (Cf. seção 1.2.3). Por último, iremos demonstrar até que ponto Adorno seguiu Benjamin na sua filosofia da história (Cf. seção 1.3.1). Nisso entra o problema da mediação, o *locus* estritamente materialista da proto-história de Adorno e ponto nuclear do debate com Benjamin (Cf. seção 1.4.1 e 1.4.2).

2º Capítulo: Pretendemos articular neste capítulo as categorias sempre-idêntico e calvário. Na categoria sempre-idêntico iremos desdobrá-la de duas maneiras: em primeiro lugar, como o sempre-idêntico da história: a história que não sai do lugar, sem nenhuma dinâmica verdadeira; em segundo lugar, o sempre-idêntico como pobreza da experiência. Após isso, tentaremos responder sobre a possibilidade de admitir algum tipo de progresso em meio ao *continuum* (Cf. seção 2.2.1). Para provar que não é possível o progresso em meio ao *continuum* demonstraremos como o particular foi e é mera função dentro do universal (Cf. seção 2.2.2). De um lado, a categoria de sempre-idêntico representaria o vazio da história, de outro lado, o calvário preencheria esse vazio com o sofrimento na história. A categoria de calvário seria aprofundada mediante a apresentação da violência que o sempre-idêntico exerce ao anular o não-idêntico na história (Cf. seção 2.3.1).

3º Capítulo: A ideia que permeia este capítulo é a do caráter apocalíptico dos escritos de Adorno sob o efeito de Auschwitz. Num primeiro momento iremos aprofundar os problemas por trás desse suposto exagero de Adorno em relação a Auschwitz e as consequências políticas disso. Para isso, faremos uso das críticas de Badiou à sacralização da vítima e das cruzadas humanitárias do ocidente que se utilizam como justificção para suas invasões as catástrofes produzidas pelo nazismo e o receio que elas se repitam. Para reforçar essa crítica, também iremos apresentar o argumento de Marc Jimenez contra Adorno, de que este último teria

paralisado os impulsos emancipatórios em favor de uma fuga de uma nova catástrofe. Ambos argumentos convergem num ponto específico: a utopia teria sido vítima do medo de cair numa nova barbárie (Cf. seção 3.1.1). Nossa estratégia para dissiparmos este suposto desvio da utopia de Adorno será contextualizar suas sentenças polêmicas e o ambiente no qual ele se encontrava quando da volta de seu exílio para a Alemanha no fim dos anos 50 (Cf. seção 3.1.2). Na seção “Filosofia após Auschwitz” nossa ideia não é só demonstrar como Auschwitz afetou a própria consciência da filosofia sobre seu papel, mas que ela tem de pensar sob a impossibilidade de lidar de forma ingênua e irrefletida em relação à tradição. Com isso queremos ultrapassar o próprio âmbito da filosofia para demonstrar a crise da história como um todo que o *continuum* representa.

4º Capítulo: Por último, pretendemos demonstrar que o *continuum* histórico de Adorno, que fixa-se tão obstinadamente no negativo, tem por trás o positivo, a redenção. Assim, nossa intenção é demonstrar que o negativo é uma função do positivo, da quebra do *continuum* da história. Demonstrar o positivo da dialética de Adorno é importante para nós não só para compreendermos o que repousa por trás do *continuum*, mas para respondermos às críticas feitas em relação à arbitrariedade de sua dialética negativa. Segundo estes críticos, mais especificamente Kracauer e Habermas, a interdição de imagens (*Bilderverbot*) aplicado à utopia faria da função negativa da crítica o único momento da dialética de Adorno, por conseguinte, anulando a própria crítica por sua arbitrariedade. Portanto, intencionamos apresentar as funções que a *Bilderverbot* possui no pensamento adorniano (Cf. seção 4.2.1) para então vermos que ela não representa, enfim, nenhum limite intransponível em relação às representações da utopia (Cf. seção 4.2.3). Por último, veremos como Adorno se arriscou muitas vezes na representação da utopia, embora não de forma sistemática e detalhada (Cf. seção 4.3). Nossa ideia é de que Adorno tinha sim uma ideia do positivo, do início da história, em contraposição ao *continuum*. Esta seria a raiz da crítica radical e inflexível ao *status quo*. A filosofia da história de Adorno não estaria ancorada somente na imagem negativa como sugere Vladimir Safatle²⁰, mas essencialmente na imagem positiva que resplandeceria dos fragmentos da realidade.

²⁰ SAFATLE, Vladimir. “Os deslocamentos da dialética”. In: ADORNO, Theodor. *Três estudos sobre Hegel*. p.43.

1 JUSTAPOSIÇÃO ENTRE HISTÓRIA PRIMEVA E HISTÓRIA MODERNA

O corpo lerdo, envelhecido, frio - brasas restantes de antigos fogos, luz esmaecida nos olhos - há de outra vez, flamejar como deve; o sol agora baixo no ocidente levanta-se em manhãs e meios-dias contínuos; aos canteiros gelados retoma sempre o invisível código da primavera com relva e flores, grãos e frutos de verão.

Walt Whitman²¹

1.1 JUSTAPOSIÇÃO COMO *IDEOLOGIEKRITIK*

A ideia de justaposição entre história primeva e moderna se deu muitas vezes. Os motivos destoam entre si. Mas a assunção dela em sua literalidade só começou a tomar corpo no início do século XX e podemos ver isso mais claramente nos estudos antropológicos que questionam o monopólio de ideias ocidentais de civilização e ciência como Bronislaw Malinowski²² ou mesmo Sigmund Freud em *Totem e tabu* de 1913 que faz a justaposição entre o pensamento selvagem e o neurótico moderno²³ ou ainda *Teoria da classe ociosa* de 1899 de Thorstein Veblen que consegue unir superstição animista com o vício do jogo e o espírito de clã com o nacionalismo. Nestes autores, as justaposições transcendem o mero *comment c'est*. A ideia de *continuum* depende necessariamente dessa justaposição. Muitos que fizeram uso dela, só o fizeram até certo ponto e não com a radicalidade que pretendemos demonstrar em Adorno. Por isso, esse entrelaçamento entre presente e passado, como demonstraremos, é para esses autores, mera ferramenta para destruir um aspecto presente ou um instrumento para rastrear a história de uma categoria (no caso de Freud a neurose do incesto e de Nietzsche da moral), enquanto para Adorno, significa diluir a própria noção de história, tornar as delimitações entre eras difusas e arbitrárias.

A ideia de justaposição do arcaico e do moderno não representa, em suma, algo original. Marx, p. ex., usou dessa justaposição de forma puramente retórica em diversos momentos. Nos *Manuscritos de 1844*, Marx nos fala de uma regressão ao estado animal: “o homem só sente livremente ativo em suas funções animais enquanto em suas funções humanas se reduz a um

²¹ WHITMAN, Walt. Flores de relva. p.

²² “Quadros de termos de parentesco, gráficos genealógicos, mapas, planos e diagramas, prova a existência de uma vasta organização nativa, demonstra a constituição da tribo, do clã e da família e apresentam-nos um nativo sujeito a um código de comportamento e de boas maneiras tão rigoroso que, em comparação a vida nas cortes de Versalhes e do Escorial parece bastante informal”. MALINOWSKI, Bronislaw. “Argonautas do Pacífico Ocidental”. In: *Os pensadores*. p.23.

²³ “Uma comparação entre a ‘psicologia dos povos da natureza’, tal como é ensinada pela etnografia, e a psicologia dos neuróticos, tal como foi revelada pela psicanálise, mostrará numerosas coincidências”. FREUD, Sigmund. *Totem e Tabu*. p.7.

animal”²⁴. Também, ele nos fala de figuras do feudalismo que retornam, como o industrial mais bajulador que um eunuco²⁵, ou ainda, para tempos pré-históricos em que a moradia do trabalhador transforma-se em caverna. E uma das imagens mais intrigantes que Marx nos lega é o contraste da evolução tecnológica com a involução intelectual dos trabalhadores, estes são idiotizados e infantilizados quando “a simplificação da maquinaria e do trabalho, porém, é utilizada para fazer operários dos que ainda estão crescendo, que ainda estão imaturos, crianças, enquanto o operário converteu-se em uma criança desatendida de qualquer cuidado”²⁶. Os *Manuscritos* não representam a única fonte, embora seja uma das mais ricas, dessa justaposição entre o passado e presente na extensa obra de Marx. A figura da regressão, seja ela a uma etapa histórica, seja à animalidade ou a uma fase da vida de um homem, Marx não faz um uso metódico ou assimila a sua filosofia da história.

Pode-se dizer o mesmo de Nietzsche. Seus cruzamentos entre o presente e o passado são muito mais a tentativa de descaracterizar a ideia de civilização que de mostrar o caráter cíclico da história. Na verdade, as justaposições em Nietzsche são peculiares. Com sua visão descontínua de história, o passado nem sempre tem imediatamente a conotação de algo bárbaro ou reprovável como no caso de Marx. O passado pode ser superior como prova da degradação moral de seu tempo, como em seu ataque à compaixão: “Entre os selvagens, evoca-se com um arrepio moral a ideia de que se possa ser objeto de compaixão: seria a prova de que se está privado de toda virtude. Ter compaixão equivale a desprezar”²⁷. Nesse caso, o selvagem se eleva acima dos contemporâneos de Nietzsche no trato com o sofrimento próprio e o dos outros: compaixão para o selvagem é vício e não virtude. De outro lado, Nietzsche ataca a civilização de seu tempo também usando os selvagens. No livro *Aurora*, Nietzsche nos narra uma arbitrariedade que se tornou um costume entre os Kamtchadales, “jamais raspar com uma faca a neve grudada nos calçados²⁸” pois sua desobediência conduziria à morte. No fim do aforismo ele conclui: “o grande princípio pelo qual a civilização começa: todo costume vale mais que a ausência de costume”²⁹. Portanto, Nietzsche torna confuso e indecidível diferenciar a civilização do que é bárbaro, assim também, ele não releva o passado, mas parece anular ambos: os bárbaros já eram civilizados na arbitrariedade de seus costumes, nós, os civilizados, somos bárbaros por sua continuidade arbitrária.

²⁴ MARX, Karl. “Manuscritos econômicos-filosóficos”. In: FROM, Erich. *O conceito marxista de homem*. p.98.

²⁵ MARX, Karl. “Manuscritos econômicos-filosóficos”. In: FROM, Erich. *O conceito marxista de homem*. p.135.

²⁶ MARX, Karl. “Manuscritos econômicos-filosóficos”. In: FROM, Erich. *O conceito marxista de homem*. p.136.

²⁷ NIETZSCHE, Friedrich. *Aurora*. p.107.

²⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *Aurora*. p.29

²⁹ NIETZSCHE, Friedrich. *Aurora*. p.29

Chocar a imagem contraditória do presente, ali onde ele se diz mais avançado, com a imagem de um passado longínquo e bárbaro tem a função, tanto em Nietzsche quanto em Marx, de uma crítica imanente. Em Adorno, não é diferente. Porém, seu uso é mais amplo e é aí que reside sua radicalidade. Nossa tentativa aqui é fazer dessa justaposição não só um instrumento na linha tradicional da filosofia, como *Ideologiekritik*, mas um instrumento que não encontra na tradição um uso correspondente. *Ideologiekritik* como aparece aqui, significa, abstraindo do próprio uso de Adorno, chocar um conceito como ele crê ser com aquilo que ele é na realidade, como um comentário de Adorno feito a Marx confirma: “Em Marx, isso já era crítica da ideologia: devia expor o quão pouco o conceito que a sociedade burguesa tecia sobre si mesma coincidia com a realidade”³⁰. Em vista disso, não se trata, para Adorno, de usar imagens remotas da sociedade para negar a ideia de progresso. Se assim fosse, ainda estaria preso somente ao paradigma da *Ideologiekritik*. O centro da justaposição é o caráter cíclico, estático, não do momento atual, mas de toda a história. Ele, com isso, não só abala a ideia de progresso, mas também do mito da origem, ou ainda, de que existiu verdade em qualquer período da história. Ou seja, a justaposição adorniana faz da história um calvário que abala não só o modelo do progresso como outros heterogêneos a este como p.ex. a genealogia de Nietzsche e a morfologia de Spengler.

A genealogia nietzschiana, p. ex., nega a existência do progresso, mas não nega que existam períodos históricos e que alguns períodos, como o pré-socrático e o renascimento, representem a verdade³¹. Já as justaposições adornianas não respeitam período algum, ele não abre uma brecha por onde a verdade se viu redimida. Por isso, chamamos atenção para uma visão matizada que impele as justaposições adornianas, o que uma crítica imanente restrita ao progresso não alcançaria. Isso nos leva ao ponto central: a justaposição como meio de provar o *continuum* não é só um adversário de qualquer outro modelo adjacente, mas ele próprio põe em *xequê* a história mesma.

1.1.1 Justaposição e analogia: a história cíclica

Quando na seção anterior adicionamos à ideia de justaposição a noção de história cíclica, o fizemos com o intuito de desvelar o significado da justaposição como sendo *Ideologiekritik*,

³⁰ ADORNO, Theodor. “Capitalismo tardio ou sociedade industrial”. In _____. *Sociologia*. p.73.

³¹ “O Europeu de hoje, em sua essência, possui muito menos valor que o Europeu da Renascença; o processo da evolução não significa necessariamente elevação, melhora, fortalecimento”. “Os alemães impediram a Europa de colher os últimos grandes frutos de cultura – a Renascença”. NIETZSCHE, Friedrich. *O Anticristo*. p.21.

mas ao mesmo tempo sendo mais que *Ideologiekritik*. Contudo, resta esclarecer que tipo de justaposição é essa, o quão a sério Adorno leva este entrelaçamento do arcaico e do novo, pois isso tornará ainda mais forte e inteligível a posição do *continuum*. Uma comparação com Spengler será muito produtiva, visto que tal autor foi um dos precursores desse método que ele nomeou de *analogia* e do qual assumiu sem meio termo. Assim, mostraremos a distância que Adorno se encontra de uma caricatura da história que poderia se deduzir dessa justaposição que à primeira vista tende ao relativismo e a anulação da diferença na história. Desta forma, responderemos ao problema, através do contraponto com Spengler, se a justaposição do arcaico e do novo representa uma identidade entre os elementos justapostos ou se guardam alguma diferença.

Oswald Spengler tem consciência do seu papel pioneiro. Ele reconhece que o modo como foram usadas as justaposições entre presente e passado, antes dele, eram apenas expedientes casuais, que só através de sua morfologia as justaposições tomaram a forma de um método. Spengler chama atenção para a forma fortuita que até então as justaposições foram realizadas, como p. ex. entre César e Napoleão que são “apenas fragmentários e resultava de um capricho momentâneo, obedecendo ao impulso de expressar-se poética ou espiritualmente, antes do que ao senso profundo de forma histórica”³². Podemos identificar essa alusão de Spengler ao próprio Marx em sua comparação de César e Napoleão na obra *18 do Brumário*³³, do qual sua utilização em todo o *corpus* marxiano representa apenas um fragmento. Em verdade, comparado ao vasto uso que Spengler faz da analogia, que beira quase a monomania, até mesmo Adorno seria acusado de um “capricho momentâneo”. Como dissemos antes, a justaposição é um momento dentre muitos outros no *continuum* de Adorno. O fato é que Spengler pôs a analogia no centro de seu modelo de história universal e que ela emerge de forma consciente e não mais fortuita. Além disso, a analogia de Spengler tem a vantagem de ser um método em que ele delimita e esclarece seu uso específico, afastando qualquer uso arbitrário.

Tal uso específico provém da diferença que Spengler faz entre *analogia* e *homologia*. Nessa distinção, Spengler delimita o papel da comparação, que não pode ser usada desmesuradamente em qualquer caso em que haja semelhanças entre dois fatos. Diz Spengler: “A biologia chama homologia dos órgãos sua equivalência morfológica [...] em oposição à analogia que se refere à equivalência das suas funções”³⁴. Spengler decide-se definitivamente

³² SPENGLER, Oswald. *A decadência do ocidente*. p.2.

³³ MARX, Karl. *O 18 de Brumário*. p.18.

³⁴ SPENGLER, Oswald. *A decadência do ocidente*. p.74.

por este último, porém, demonstra que é possível uma forma mista em que homologia e analogia podem coexistir: “em certos fenômenos podem coincidir a homologia e a analogia, como sucede nos casos de Alexandre Magno e Napoleão”³⁵.

O sentido em que Spengler usa tais analogias difere totalmente daquele crítico de Nietzsche e Marx. Ele não pretende anular um ou ambos os lados da comparação. Sua pretensão, e neste ponto ele tem afinidade com Adorno, é demonstrar o estado cíclico da história universal: “Sempre se teve consciência da limitação do número de formas as quais se manifesta a história universal, e do fato de que se repetem, no que se refere a seu tipo, idades, épocas, situações, pessoas”³⁶. Spengler tinha um grande talento em observar a “limitação do número de formas as quais se manifesta a história”, sua obra é recheada das mais fascinantes e, ao mesmo tempo, horripilantes justaposições. Mas onde Spengler deixa de lado o uso crítico da analogia é precisamente ali que ele se mostra apologético da história cíclica e é nesse ponto em que acaba toda afinidade com Adorno. Por isso, vemos que só na síntese entre a analogia de Spengler e na *Ideologiekritik* de Marx é que a justaposição de Adorno toma corpo e torna o *continuum* um termo antes crítico que apologético.

Portanto, o erro de Spengler seria o de naturalizar esse estado cíclico, não o de descrevê-lo, já que esse é o seu grande acerto que segundo Adorno: “Não há dúvida de que sua filosofia [a de Spengler] comete violências com o mundo. Mas trata-se da mesma violência que lhe é feita a cada dia”³⁷. Spengler demonstra o crescimento e a decadência das culturas, as figuras limitadas que se repetem em todas elas, as funções que também tornam a aparecer. Suas analogias vão em busca destes momentos que as mais variadas épocas e culturas tocam-se como se fossem contemporâneas. Como dito antes, tais analogias não são encaradas como retóricas, mas como sendo de caráter metafísico, como se elas descrevessem o movimento do universo. Para o *continuum* de Adorno essas figuras vistas como mais que elementos simbólicos, como justaposições reais, exemplificam essa história que se move mas nunca sai do lugar, que acaba sempre voltando para o seu início - “a violência que lhe é feita a cada dia”, que para Spengler é a decadência inevitável de qualquer cultura. É justamente essa capacidade de Spengler de se aliar à tendência histórica que faz dele o porta-voz dela, sua insensibilidade perante o particular subjugado na história é do mesmo naipe que o da história real. Spengler mostra-se para Adorno mais fascinante quando aquele relata a decadência das culturas. O que Adorno e Horkheimer farão depois na *Dialética do Esclarecimento* é transformar toda a história neste momento de

³⁵ SPENGLER, Oswald. *A decadência do ocidente*. p.75.

³⁶ SPENGLER, Oswald. *A decadência do ocidente*. p.2.

³⁷ ADORNO, Theodor. *Prismas*. p.57.

decadência, suprimindo o momento de ascensão proposto por Spengler, sendo mesmo neste, já decadência. Mas para tornar essa justaposição explosiva seria necessário tomar uma posição concreta frente a abstrata de Spengler. Portanto, seria necessário, para resistir a Spengler, antes de olhar para as grandes realizações da cultura, ver no particular que ela deformou seu lado bárbaro. Ou seja, o caráter abstrato das analogias de Spengler, segundo Adorno, não encontra correspondência na realidade que só poderia ser redimida “quando a força do todo penetra inteiramente no conhecimento do particular”³⁸.

A justaposição de Adorno não só assimila a *Ideologiekritik* e o caráter cíclico, como ultrapassa a analogia de Spengler quando acusa que “o seu pensamento fisiognômico está ligado, na verdade, ao caráter totalitário de suas categorias”³⁹. Ou seja, mesmo que essas categorias tenham seu momento de verdade, há um instante em que Spengler abandona a realidade para que ela se encaixe arbitrariamente em suas categorias. Assim sendo, a justaposição de Adorno não é a união arbitrária de dois momentos por uma categoria, mas tal justaposição, quando sintetizada por uma imagem, ela mesma é a materialização desses dois momentos.

1.1.2 A justaposição adorniana entre o moderno e o arcaico

Para Susan Buck-Morss, a justaposição adorniana tem um sentido diverso do que empreendemos aqui. Para ela, os polos da justaposição são as formas as quais Adorno separaria de modo adequado e reenquadraria os elementos antagônicos nos seus devidos lugares. Diz Buck-Morss:

Está claro a razão que levou Adorno a entender o conhecimento do presente requeria justaposição de conceitos contraditórios cuja tensão mutuamente negadora não poderia dissolver-se. [...] Cada vez que a teoria burguesa afirmava a primazia do indivíduo autônomo, Adorno demonstrava como o indivíduo refletia a totalidade social⁴⁰.

Buck-Morss, claramente neste trecho, equipara a justaposição à *Ideologiekritik*, onde ela desenvolve o papel de chocar a imagem de uma ideia que a burguesia faz de si mesma com aquilo que ela realmente é, ou seja, “aquilo que aparecia como ordem racional na sociedade burguesa, era mostrado por Adorno como caos irracional, porém quando se afirmava que a realidade era anárquica e irracional, Adorno expunha a ordem da classe subjacente a esta

³⁸ ADORNO, Theodor. *Prismas*. p.55.

³⁹ ADORNO, Theodor. *Prismas*. p.55.

⁴⁰ BUCK-MORSS, Susan. *Origen de la Dialectica Negativa*. p.130.

aparência”⁴¹. Nesse caso, a *Ideologiekritik* que Buck-Morss faz referência tem muito mais a intenção de desfazer uma falsa consciência que apenas mostrar um antagonismo na realidade no qual a teoria não pode fazer mais que apontar e cuja solução imediata é impotente como transparece na passagem supracitada: “conceitos contraditórios cuja tensão mutuamente negadora não poderia dissolver-se”. Assim, fica confuso saber se Buck-Morss faz da justaposição a exposição de uma aporia ou de uma falsa consciência. Em todo caso, descartamos o uso aporético da justaposição entre o arcaico e o moderno. A aporia, enquanto contradição, seja ela no âmbito prático ou teórico, retêm uma distinção fundamental entre ambos os polos. Já a finalidade da justaposição entre o arcaico e o moderno é tirar as distinções do caminho para ressaltar as semelhanças, enquanto a aporia cria abismos, sejam eles momentâneos ou não.

Antes de tudo, vamos dar um exemplo do uso que Adorno faz dessa justaposição a qual fazemos referência:

A postura que todos são forçados a assumir, para comprovar continuamente sua aptidão moral a integrar essa sociedade, faz lembrar aqueles rapazinhos que, ao serem recebidos na tribo sob as pancadas dos sacerdotes, movem-se em círculos com um sorriso estereotipado nos lábios. A vida no capitalismo tardio é um contínuo rito de iniciação. Todos têm que mostrar que se identificam integralmente com o poder de quem não cessam de receber pancadas.⁴²

Transpor o rito de iniciação para os nossos dias não é um recurso da *Ideologiekritik*. Adorno não está fazendo uso do mais antigo para desmistificar uma ideia moderna de adaptação. Claramente, neste trecho, ele demonstra um processo e uma semelhança em que ambos os polos são reprováveis. O sacerdote, cujos galhos assoam os rapazinhos, são já o protótipo da ideologia da indústria cultural, e não apenas um suporte para refutar os mecanismos de adaptação hodiernos. Muito menos essa justaposição seria uma aporia, já que tanto o arcaico, sob a imagem do ritual de iniciação, como o moderno, sob o sorriso estereotipado, antes aproxima polos muito longínquos do que os distanciam.

Ao longo da *Dialética do Esclarecimento* fica evidenciado que este trecho está longe de se configurar um caso isolado. Aparece, entretantes, de modo mais latente nas seções *Conceito de Esclarecimento* e no *Excurso I*. Especialmente nesta última, a justaposição resulta praticamente em um *modus operandi*. Nada melhor que o retorno constante ao mito no *Excurso I* para demonstrar nossa hipótese do *continuum* de maneira mais clara. No prefácio da *Dialética do Esclarecimento*, Adorno e Horkheimer deixam claro um dos temas centrais da obra: “Em linhas gerais, o primeiro estudo pode ser reduzido em sua parte crítica a duas teses: o mito já é

⁴¹ BUCK-MORSS, Susan. *Origen de la Dialectica Negativa*. p.130.

⁴² ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento*. p.127.

esclarecimento e o esclarecimento acaba por reverter à mitologia”⁴³. Em cada fase da humanidade, desde a fase mágica ao animismo, da antiguidade clássica à idade moderna, a tentativa de se libertar do jugo da natureza fez o homem se submeter novamente aos seus desígnios e, portanto, um regresso ao arcaico, ao mito. Por ora, não nos importa tanto ainda o conteúdo dessas justaposições e o que as animam, pretendemos nos ater ao seu caráter formal.

A recaída constante no mito significa a recaída no sempre igual (*Immergleich*)⁴⁴. Isso quer dizer que a repetição do sempre igual não se dá *ipsis litteris*. Ou seja, a recaída no mito nada tem a ver com o uso dos seus motivos num novo contexto como segue o texto: “a causa da recaída do esclarecimento na mitologia não deve ser buscada tanto nas mitologias nacionalistas, pagãs e em outras mitologias modernas especificamente idealizadas em vista dessa recaída, mas no próprio esclarecimento paralisado pelo temor da verdade”⁴⁵. Assim, o *continuum* nada mais é que a recorrência do mito sob novas vestes e não necessariamente o neo-paganismo dos belicistas alemães que retornavam aos velhos temas mitológicos⁴⁶. Portanto, contrapor o rito de iniciação aos mecanismos de adaptação da indústria cultural quer dizer que 1) trata-se do mesmo fenômeno e não um uso retórico, 2) tem a pretensão de ressaltar o estado cíclico da história e 3) por fim, como recurso da *Ideologiekritik* em que os dois lados contrapostos são dissolvidos.

1.2 *URGESCHICHTE E VORGESCHICHTE*: PROTO-HISTÓRIA E PRÉ-HISTÓRIA

Podemos considerar que os termos *Vorgeschichte* e *Urgeschichte* não só são muito bem delimitados e possuem sua carga conceitual própria como elas possuem presença e estabilidade no pensamento adorniano. Contudo, a mesma ambiguidade que goza na língua portuguesa proto e pré-história, também é sentida na língua alemã os termos *Vorgeschichte* e *Urgeschichte*. Por isso, recorrer ao uso que é feito na língua alemã tais expressões podem ajudar, mas temos em mente que são os textos de Adorno que dão a última palavra.

Se tomarmos as definições dadas no *Grimmsche Deutsche Wörterbuch*, veremos que ainda assim subsiste ambiguidades entre os termos *Urgeschichte* e *Vorgeschichte*. Mas o que fica claro é o seu amplo uso pelo romantismo e idealismo alemão de *Urgeschichte* ao invés de *Vorgeschichte*. Segundo os muitos sentidos que possui *Vorgeschichte*, aquela que mais se

⁴³ ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento*. p.15.

⁴⁴ “O mítico é o sempre igual”. ADORNO, Theodor. *Dialética Negativa*. p.56.

⁴⁵ ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento*. p.13.

⁴⁶ ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento*. p.38.

aproxima do que aparece na *Dialética do Esclarecimento* no GDW é 1) a pré-história, não como ela realmente foi, mas imaginada a partir do contexto presente e também 2) tem a conotação do temporalmente preceder um momento histórico⁴⁷. Já *Urgeschichte* sempre refere-se à origem de algo somado com uma narrativa evolutiva dele⁴⁸. Contudo, essas definições não são rígidas e podemos muito bem ver grandes autores as invertendo como p.ex. Nietzsche na *Genealogia da moral*:

Foi então que, como disse, pela primeira vez apresentei as hipóteses sobre origens a que são dedicadas estas dissertações, de maneira canhestra, como seria o último a negar, ainda sem liberdade, sem linguagem própria para essas coisas próprias, e com recaídas e hesitações diversas. Confira-se, em particular, o que digo em **Humano, demasiado humano** (parágrafo 45) sobre a dupla pré-história do bem e do mal [*über die doppelte Vorgeschichte von Gut und Böse*].⁴⁹

Nessa passagem, a pré-história tem o sentido de origem e continuidade com o nosso tempo, e não uma etapa histórica lendária ou existente já ultrapassada. Na próxima seção veremos de modo mais aprofundado a estreita relação entre a genealogia nietzschiana com a *Urgeschichte* adorniana. Apenas salientamos de momento o quão próximo estão a *Vorgeschichte von Gut und Böse* de Nietzsche com a *Urgeschichte der Moderne* de Adorno e Horkheimer. Aqui nos detemos somente em demonstrar a maleabilidade conceitual dos termos *Vorgeschichte* e *Urgeschichte* que, ao fim, dependem mais do modo como estão postos no texto do que sua significação etimológica. Esta última, contudo, é mais usada à título de ponto de partida e contextualização.

Sendo assim, a *Dialética do Esclarecimento* é a que dará a última palavra se faz sentido ou não uma tal separação dos termos e qual a melhor forma de traduzi-los. A narrativa de Ulisses que passa por diversas provações até chegar à Ítaca faz da *Odisseia*, ela mesma a proto-história da modernidade. Desta forma, proto-história seria para Adorno uma imagem sintética de toda a história da modernidade condensada na *Odisseia*. Portanto, se *Urgeschichte* pode ser resumida em uma única imagem das quais as posteriores a ela a reproduzem, então, podemos dizer que *Urgeschichte* significa proto-história. Isso porque o prefixo *proto*, não pretende dizer

⁴⁷ "In neuerer Zeit Verbindet sich leicht mit dem Worte die Vorstellung des früher geschehenen mit dem, worauf die Aufmerksamkeit gelenkt wird; es kann damit auf eine Natürliche Verknüpfung hingedeutet werden, doch immer natürlich auch nur zeitliches vorgehen gemeint sein; der Gegenstand der v. kann auf verschiedene Weise bezeichnet". In: <http://woerterbuchnetz.de/DWB/?sigle=DWB&mode=Vernetzung&hitlist=&patternlist=&lemid=GU13996#XGU13996>

⁴⁸ "auch einige Beiträge zur Urgeschichte seiner lieben' 2) im entwicklungsgeschichtlichen sinne, Geschichte 7 folgend. seltener im Plur.: Catos Urgeschichten (origines)". In: <http://woerterbuchnetz.de/DWB/?sigle=DWB&mode=Vernetzung&lemid=GV13095#XGV13095>

⁴⁹ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral*. p.10.

que algo é anterior a história como sugere o prefixo *pré*. Ao contrário do que parece, os prefixos *pré*⁵⁰ do latim e *proto* do grego não são sinônimos. *Proto* tem sentido de o primeiro, fundador, original⁵¹. Talvez o que melhor defina o prefixo *proto* seja a expressão francesa *avant la lettre*. Esta quer dizer, antes do estado definitivo, antes do seu inteiro desenvolvimento, antes de o termo existir. Assim, Ulisses como o *protótipo* [*Urbild*] do indivíduo burguês⁵², significa não algo que precedeu o verdadeiro indivíduo burguês, mas ele mesmo já era burguês antes da existência do termo.

Já pré-história possui um termo específico no pensamento adorniano: *Vorgeschichte*. Este diz muito mais respeito ao mundo primitivo, compreendido empiricamente como um período histórico, do que o sentido simbólico que as imagens proto-históricas ganham na *Dialética do Esclarecimento*. Como está exemplificada na passagem seguinte, Adorno e Horkheimer se utilizam da face bárbara que, com o tempo, foi fantasiada a pré-história para fazerem uma justaposição:

A subsunção do factual, seja sob a pré-história lendária [*sagenhafte Vorgeschichte*], mítica, seja sob o formalismo matemático, o relacionamento simbólico do presente ao evento mítico no rito ou à categoria abstrata na ciência, faz com que o novo apareça como algo predeterminado, que é assim na verdade o antigo⁵³.

Os ritos sacrificiais já eram idealismo em sua nascente e conseqüentemente o idealismo filosófico torna-se um instrumento sacrificial. Não podemos, porém, confundir essa “pré-história lendária” com algo imaginado ou fabulado como a *Odisseia* de Homero. É evidente, por meio dessa passagem, notar o cruzamento entre o ritual bárbaro do sacrifício de um período histórico específico com o formalismo matemático. Enquanto a *Odisseia* serve ela mesma de núcleo por onde essas imagens pré-históricas lendárias são mediadas. Ou seja, a proto-história torna-se um relato sintético em que não podemos delimitar um período histórico.

Para concluir e deixar mais claro o que está por trás da ideia de proto-história e sua diferença em relação à pré-história, vejamos brevemente o caráter genérico e amplo que ela encerra em si. Para Adorno e Horkheimer, mito e desencantamento são duas faces da mesma moeda. O desencantamento reproduz o mito ao invés de destruí-lo. Assim, a *Dialética do Esclarecimento* mostra na alternância dos mitos um processo contínuo que sempre mantém intocado algo do mito anterior e assim sucessivamente. É justamente essa trilha em que une

⁵⁰ “præ: como partícula componente, indica ora adiantamento, avançamento; ora situação na extremidade; ora a situação de preceder, precedência [o grifo é nosso]”. SARAIVA, F. R. dos Santos. *Novíssimo dicionário latino-português*. p.925.

⁵¹ “Proto: Primeiro elemento dos compostos científicos com a ideia de inicial, primitivo, primeiro”. BUENO, Francisco da Silveira. *Grande dicionário etimológico-prosódico da língua portuguesa*. p.3231.

⁵² ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento*. p.47.

⁵³ ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento*. p.35.

todos os mitos e que podem ser resumidos em um só – na Odisseia – que podemos denominar de *Urgeschichte*.

O que pretendemos ao enfatizar *Urgeschichte* é não só entendê-la como está explicitamente descrita na *Dialética do Esclarecimento – Urgeschichte der Subjektivität* (proto-história da subjetividade), mas tomá-la em seu sentido mais geral possível. Com isso, queremos dizer que não podemos reduzir a *Urgeschichte* somente à subjetividade, mas ela se estende a uma série de motivos: a relação entre o homem e a mulher, o homem e a natureza, o homem com os demais homens e o homem consigo mesmo. Essas relações se petrificam e formam o fundo da história em que se mantém intactas no processo de desencantamento, do qual o desencantamento só contribui para dissimular um falso devir. O *continuum* da história, portanto, poderia ser colocado em termos psicanalíticos de compulsão à repetição, como a criança que recria eternamente sua condição de carência, o jogo masoquista do desaparecimento e retorno do brinquedo apresentado em *Além do princípio de prazer*⁵⁴, o desencantamento como sendo a um só tempo a desmitologização e o retorno ao mito. Em outras palavras, este processo incorporado na proto-história da modernidade representa o jogo frustrante de se abrir a possibilidade de romper o *continuum* e logo após voltar a afirmá-lo, no constante regresso ao pré-histórico.

1.2.1 A proto-história como método genealógico

Para delimitarmos com maior precisão a linha que separa *Vorgeschichte* de *Urgeschichte* será mister relacionarmos *Urgeschichte* com a genealogia de Nietzsche. Em todos os momentos que Adorno faz referência a *Urgeschichte* assemelha-se a uma busca das variantes que um conceito ou uma categoria teve ao longo dos tempos. Assim, Adorno e Horkheimer escrevem na *Dialética do Esclarecimento* uma *Urgeschichte der Subjektivität*⁵⁵ (proto-história da subjetividade) e *bürgerlichen Urgeschichte*⁵⁶ (proto-história da burguesia), na *Minima Moralia* aparecerá *Urgeschichte des Luxus*⁵⁷ (proto-história do luxo) e *Urgeschichte der Moderne*⁵⁸ (proto-história da modernidade) e por último na *Dialética Negativa*, de forma irônica, uma *Urgeschichte des Objekts*⁵⁹ (proto-história do objeto). Portanto, todas as categorias

⁵⁴ FREUD, Sigmund. *Além do princípio de prazer*. p.26.

⁵⁵ ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialektik der Aufklärung*. p.62.

⁵⁶ ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialektik der Aufklärung*. p.67.

⁵⁷ ADORNO, Theodor. *Minima Moralia*. p.432.

⁵⁸ ADORNO, Theodor. *Minima Moralia*. p.456.

⁵⁹ ADORNO, Theodor. *Negative Dialektik*. p.184

ou conceitos que Adorno põe ao lado da proto-história tem o aspecto de uma genealogia daquele termo.

Em verdade, a genealogia de Nietzsche não é o termo que traduz fielmente o sentido de proto-história. O que pretendemos retirar dessas comparações é um aspecto do qual estes modelos de investigação histórica compartilham: a busca de sentidos subterrâneos, ocultos da história. Nietzsche, em sua genealogia, faz algo que assemelha-se com a *Urgeschichte* de Adorno. Para Nietzsche, grosso modo, um termo é apropriado ao longo da história conforme um jogo de poder, de continuas ressignificações e reinterpretações de um conceito ou objeto.

Há muito se acreditava perceber no fim demonstrável, na utilidade de uma coisa, uma forma, uma instituição, também a razão de sua gênese, o olho tendo sido feito para ver, e a mão para pegar. Assim se imaginou o castigo como inventado para castigar. Mas todos os fins, todas as utilidades são apenas *indícios* de que uma vontade de poder se assenhoreou de algo menos poderoso e lhe imprimiu o sentido de uma função.⁶⁰

A genealogia nietzschiana demonstra que os nomes são fachadas de significados mutáveis que cumprem funções derivadas de seu uso de dominação. Assim, derivar do conceito de bem como compreendido em uma determinada época a todas às demais ou como sua evolução inevitável é um movimento em falso. O embaraçoso dessa intrigante proposta nietzschiana é o quão rápido ele desiste de levá-la até o fim. Sua genealogia dos sentidos cambiantes acaba se tornando numa monótona linha em que a violência é a regra contínua na qual se “imprime o sentido de uma função” por “uma vontade de poder” que “se assenhoreou de algo menos poderoso”. Ou seja, aquilo que era no início uma tentativa de provar que o sentido final que a moral tomou não está diretamente ligado a sua origem acaba se transfigurando exatamente no que ela era em sua origem: o moderno não consegue se desvencilhar do arcaico.

Desta feita, Nietzsche subverte o significado auto-evidente de moral já em seu ponto de partida, o que ela diz ser por aquilo que ela oculta, ou melhor, sua utilidade por sua função: “Ah, a razão, a seriedade, o domínio sobre os afetos, toda essa coisa sombria que se chama reflexão, todos esses privilégios e adereços do homem: como foi alto o seu preço! Quanto sangue e quanto horror há no fundo de todas as ‘coisas boas’!”⁶¹. Nesse trecho, Nietzsche põe de cabeça para baixo a moral e a razão emancipadora da *Aufklärung*. O bem-estar, o conforto, a compaixão e a generosidade ocultam a história cruel que a humanidade levou até chegar aos seus conceitos de bem e mal. A genealogia só ganha em verdade, para os nossos anseios, pela

⁶⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral*. p.61.

⁶¹ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral*. p.47.

desistência de sua proposta inicial, quando ela se transforma em história subterrânea da moral da *Aufklärung*, demonstrando o *continuum* da violência na história.

O que parecia, em princípio, um método que enfatizaria o descontínuo, acaba se tornando em Nietzsche seu contrário. A única descontinuidade nessa história da crueldade e do poder é a transvaloração exercida por aqueles que Nietzsche considera, um juízo muito subjetivo neste caso, fracos. Ele acaba suspendendo seu próprio princípio - “uma vontade de poder se assenhoreou de algo menos poderoso” - ao cristianismo quando este não se adéqua a sua ideia de poder. O forte de Nietzsche, que se deixou enganar pela astúcia do cristão, parece que só tinha a força e não a inteligência para justificar sua posição. Com exceção disso, muito se assemelha a genealogia de Nietzsche à *Urgeschichte* da *Dialética do Esclarecimento*. Em *Adorno: A Guide for the Perplexed* Alex Thomson diz: “Seguindo Nietzsche, eles [Adorno e Horkheimer] procedem genealógicamente: eles solapam as afirmações feitas em nome dos valores modernos mostrando que elas são o produto de desenvolvimentos históricos violentos específicos, esquecidos no uso moderno do conceito”⁶². Nessa passagem, Thomson adiciona um novo elemento nessa relação entre Nietzsche e Adorno além da que mencionamos ser a *Ideologiekritik*. Este novo elemento, a saber, seria aquela história esquecida no conceito, algo como uma história oculta e nefasta que a modernidade afasta de si como incômoda.

Em seu ensaio “Lógica de la descomposición”, Antonio Aguilera faz uma pertinente relação do método de investigação histórica de Adorno com a do detetive que segue os rastros de sangue da história semelhante a Nietzsche que seguiu o “sangue e horror [que] há no fundo de todas as ‘coisas boas’”:

Como um Sherlock Holmes persegue a pista dos detalhes que Watson não é capaz de perceber, porém sua estratégia não é a da metapolícia intelectual, se parece à do delinquente: segue as pistas onde a pretensão da cultura por encontrar sentido ao existente desfalece. A apatia de Holmes ou o idealismo de Pearce pelo Freud influenciado por Morelli. [...] Adorno se apoia nas rupturas, nos detalhes que se escapam ao geral, porém traça a pista que os enlaça historicamente, busca a continuidade entre as rupturas. [...] Adorno toma como paciente ou como caso singular desamparado, leva a vítima ao lugar de seu assassinato⁶³.

A *Urgeschichte* de Adorno é, como bem colocou Aguilera, não a estratégia da metapolícia, que acredita que ao achar o assassino apaziguará a injustiça. Não se pode, porém, dizer que Adorno se identifica com o delinquente, esse está mais próximo com a estratégia da genealogia de Nietzsche⁶⁴. No fim, Aguilera acerta quem o método proto-histórico adorniano toma pelo braço

⁶² THOMSON, Alex. *Compreender Adorno*. p.136.

⁶³ AGUILERA, Antonio. “Lógica de la descomposición”. In: ADORNO, Theodor. *Actualidad de la filosofía*. p.47-8.

⁶⁴ Vale lembrar que na *Genealogia da moral*, Nietzsche, em muitos momentos, é tomado por uma simpatia pelo criminoso. Este último demonstra indiferença diante da moral do ressentimento – má consciência, além de seu

e leva, ao invés das grandes batalhas da história, às prostitutas enforcadas por Ulisses⁶⁵ - “a vítima ao lugar de seu assassinato”: o particular engolido pela história universal, o *Vae victis* [ai dos vencidos].

No fim, a genealogia de Nietzsche traça a proto-história do moderno-civilizado em relação ao primitivo-bárbaro em que este último torna-se o seu protótipo. É neste ponto que genealogia e *Urgeschichte* convergem, não só como simples justaposição do arcaico com o moderno, mas também como história subterrânea, seja da moral, como no caso de Nietzsche, seja da subjetividade e da modernidade, como no caso de Adorno. A ideia de história subterrânea aqui, neste momento, teve de ser limitada ao conceito de *Urgeschichte*, já que ela tem um papel nuclear neste trabalho e terá seu devido aprofundamento quando falarmos sobre o calvário (Cf. seção 2.3.1). Nos reservamos somente aos elementos que a *Urgeschichte* assimilou para traçar seus limites em relação à *Vorgeschichte*.

1.2.2 *Vorgeschichte*: a história antes da história

Nossa intenção de manter *Urgeschichte* e *Vorgeschichte* separados não foi arbitrário. Conseguimos tornar claro o significado de *Urgeschichte*, porém, ainda falta demonstrar o peso específico de *Vorgeschichte* para então deixar visível a relevância dessa delimitação. O que percebemos é que *Vorgeschichte* não está ligado àquela concepção tradicional de pré-história no sentido de anterior à escrita⁶⁶. Não é possível delimitar com precisão qual é a era que Adorno e Horkheimer se referem com pré-história. Ela atravessa um amplo espaço temporal na *Dialética do Esclarecimento* que vai da narrativa de Polifemo – “a era propriamente bárbara”⁶⁷ até a parábola das Sereias na “despedida do mundo pré-histórico”⁶⁸. *Vorgeschichte* tem a acepção na *Dialética do Esclarecimento* de uma época difusa, mas mesmo assim existente. A pré-história seria o momento em que o homem já não se identifica mais com a natureza. Deste momento em diante, o homem apreende a natureza por meio do discurso. Essa é uma característica que permeia não só o período descrito na *Dialética do Esclarecimento* como pré-histórico mas algo que se estende até nossos dias. Isso torna ainda mais difícil entender o

heroísmo diante da sentença como pondo em prática o *amor fati* nietzschiano. NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral*. p.65.

⁶⁵ ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento*. p.70.

⁶⁶ “A história estuda o passado humano, a partir da invenção da escrita, dedicando-se superficialmente à pré-história – período anterior ao aparecimento da escrita”. RAMOS, Luciano. *História do Brasil*. São Paulo: Ed. do Brasil, 1977. p.16.

⁶⁷ ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento*. p.60.

⁶⁸ ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento*. p.40.

significado de pré-história, já que não conseguimos delimitar o que a diferencia da história como período posterior.

A questão que fica suspensa é se que a pré-história não seria o momento anterior ao surgimento da linguagem. A crítica da filósofa americana Judith Butler a Lacan, como havíamos apresentado na introdução, toca exatamente esta matéria. Judith Butler faz uma contundente crítica que afeta não só as teorias *queers* mas qualquer discurso utópico que distinga um momento pré-discursivo de outro discursivo. Diz Butler: “Em outras palavras, não só a narrativa reivindica um acesso a um ‘antes’ do qual está por definição excluída (em virtude de seu caráter linguístico), mas a descrição do ‘antes’ ocorre nos termos do ‘depois’”⁶⁹. Com isso, Butler se refere aos discursos utópicos que pretendem restaurar ou regressar para aquele período anterior ao surgimento da linguagem. Na *Dialética do Esclarecimento*, o instante fundador do discurso, como aquele que fica subentendido na cisão entre o homem e a natureza, não seria propriamente o *Vorgeschichte*. Nem mesmo o regresso constante à pré-história poderia ser considerado como o estabelecimento de uma lei. Muito pelo contrário, o que precede a cisão entre o homem e a natureza está vedado o conhecimento para nós e muito menos um regresso a este momento seria desejável para os autores da *Dialética do Esclarecimento*: “o que há de correto no antropomorfismo é que a história natural, por assim dizer, não contava com o lance de sorte que ela logrou criando o homem”⁷⁰. A ideia de “lance de sorte” desfaz qualquer relação causal ou verificável da passagem do pré-discursivo para o discursivo. Portanto, o discurso utópico de Adorno não aponta para além da história, ela é imanente ao processo histórico. Por isso, o que parece ser uma lacuna na *Dialética do Esclarecimento*, é, enfim, a recusa em se arriscar neste período pré-discursivo anterior ao *Vorgeschichte*, a do momento irrevogável da cisão entre sujeito e objeto.

Como dito anteriormente, *Vorgeschichte* (pré-história) não representa um período anterior à história enquanto anterior ao surgimento da linguagem ou cultura. A *Vorgeschichte*, representa um período nebuloso, em que a subjetividade estava começando a se cristalizar, do qual só recebe esse *Vor* (pré), como anterior à história, porque os autores da *Dialética do Esclarecimento* pretendiam justamente contaminar toda a história com esse pré. Em outras palavras, *Vorgeschichte* é o momento do qual ainda não superamos e, portanto, estamos presos na pré-história: a história ainda não teria começado. No fim das contas, não é a pré-história que possui um emprego performático na obra adorniana para ressaltar a barbárie da história

⁶⁹ BUTLER, Judith. *Problemas de gênero*. p.113.

⁷⁰ ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento*. p.184-5.

presente, mas a história, que ainda não existe, que é empregada performativamente diante da pré-história que vivemos.

Mais um ponto prova nossa perspectiva que, ainda que não estivesse explicitamente pronunciada na *Dialética do Esclarecimento*, pode ser demonstrada por outros meios. Em carta a Benjamin, sob o pretexto de comentar seu monumental ensaio sobre Kafka, Adorno aproveita o ensejo para fazer uma digressão sob seu entendimento da filosofia da história:

Eu diria assim: que para nós [Adorno e Benjamin] o conceito de era histórica é meramente inexistente (da mesma maneira que não conhecemos decadência e progresso no sentido próprio que você destrói nesse contexto [o ensaio sobre o Kafka]), e só apreendemos a era histórica como extrapolação do presente petrificado⁷¹.

Portanto, aquilo que havíamos dito sobre a ilusória separação entre a *Vorgeschichte* (pré-história) e a *Geschichte* (história) é corroborada com a passagem acima. Se não existe eras históricas, decadência nem progresso, logo podemos deduzir que, para Adorno, as divisões correntes de pré-história, história antiga, idade média, modernidade são arbitrárias, ou nas suas palavras, “extrapolação do presente petrificado”. Logo, não seria nenhum salto se ousássemos colocar as coisas nestes termos: o presente petrificado não é tanto o presente *hic et nunc*, mas o presente pré-histórico, em outras palavras, o *continuum* histórico. O *continuum* é esse momento de absurdidade no qual Adorno demonstra que somos contemporâneos dessa pré-história.

1.3 A GÊNESE DO *CONTINUUM* E SUA CONTINUIDADE NO PENSAMENTO ADORNIANO

A carta de Adorno a Benjamin, que data de 17 de dezembro de 1934, é um importante documento que registra claramente a gênese da ideia de *continuum*. Ela antecede dez anos à redação da *Dialética do Esclarecimento*. Anterior a essa correspondência estão já escritos de grande envergadura como “Atualidade da filosofia” (1931), “Ideia de história natural” (*Idee der Naturgeschichte*) (1932) e *Kierkegaard* (1933). Em nenhum deles encontraremos uma ideia que destoa ou que não seja coerente com a ideia de *continuum* da história. Mesmo assim, sua aparição se dá, para nós, de modo incontestável, na *Dialética do Esclarecimento*. A razão para sua aparição tardia, mesmo que já estivesse virtualmente presente em suas correspondências com Benjamin, não é de toda clara, mas nos arriscamos a uma hipótese.

Primeiramente, Adorno acreditava que somente Benjamin poderia levar a cabo tal projeto que seria exposto naquilo que seria sua *magnus opus*, *Passagens*. A morte precoce de

⁷¹ ADORNO, Theodor; BENJAMIN, Walter. *Correspondência 1928-1940*. p.130.

Benjamin o impediu de dar o acabamento necessário às *Passagens*. Com certeza, esse não foi nem de longe o único motivo que impeliu Adorno a pôr em prática o projeto inacabado de Benjamin. Por isso, temos que ter cuidado quando se diz que Adorno simplesmente só aplicou o método benjaminiano⁷². A ideia de uma continuação do projeto benjaminiano pode dar a entender isso. As críticas de Adorno, no contexto da publicação do ensaio sobre Baudelaire a Benjamin, demarcam exatamente onde termina a influência benjaminiana e onde se dá a originalidade adorniana.

Na correspondência de Adorno a propósito do ensaio sobre Kafka de Benjamin, já se prefigura alguns pontos da futura crítica que será feita ao ensaio sobre Baudelaire. Adorno critica a falta de concretude e dialética do ensaio nas justaposições entre o arcaico e o moderno de Benjamin.

A anamnese – ou o 'esquecer' – da história primeva em Kafka é interpretada em seu trabalho num sentido arcaico, e não inteiramente dialético, com o que o trabalho regride ao início das *Passagens*. Sou a pessoa menos indicada a julgar aqui, pois sei muito bem que posso ser acusado da mesma regressão, da mesma articulação insuficiente do conceito de mito no meu *Kierkegaard*, onde esse conceito foi dialeticamente superado, mas não de forma concreta⁷³.

Essa crítica ainda nutre alguma esperança de que o ensaio sobre o Kafka fosse apenas uma prévia na qual os erros apontados por Adorno seriam reparados nas *Passagens*. Adorno tinha total consciência das dificuldades de tal projeto, como prova sua honestidade ao assumir a insuficiência de seu *Kierkegaard*, ao mesmo tempo que parece depositar suas esperanças que Benjamin conseguisse fazer o que o próprio Adorno não foi capaz. Então, quando realmente chegou o momento de Benjamin apresentar o protótipo do que seria as *Passagens*, através do ensaio sobre Baudelaire, foi com grande decepção que Adorno o recebeu. Diz Adorno sobre sua frustração: “Tal decepção tem seu fundamento essencialmente no fato de que o trabalho, nas partes que me são conhecidas, não representa tanto um modelo quanto um prelúdio para as *Passagens*. Temas são reunidos mas não elaborados”⁷⁴.

De antemão, salientamos a superficialidade que exige a consideração dessa polêmica que por si só renderia um outro trabalho. Nos reservamos apenas a seguir os passos que levaram Adorno a se arriscar a uma incursão própria e original naquilo que já podemos denominar com todas as letras: um projeto materialista da proto-história da modernidade. Desta forma, a crítica

⁷² “A Dialética do Esclarecimento é a tentativa de se escrever, no estilo benjaminiano, as aventuras e desventuras da razão ocidental”. PUCCI, Bruno. “Walter Benjamin confidente de Adorno e Horkheimer na Dialética do Esclarecimento”. p.6. <http://www.unimep.br/~bpucchi/walter-benjamin-adorno.pdf>

⁷³ ADORNO, Theodor; BENJAMIN, Walter. *Correspondência 1928-1940*. p.131.

⁷⁴ ADORNO, Theodor; BENJAMIN, Walter. *Correspondência 1928-1940*. p.399.

a Benjamin ao seu ensaio sobre o Kafka, de falta de dialética e concretude, volta novamente para demonstrar que este não cumprira o tal projeto como Adorno imaginava.

Quando Buck-Morss diz que “Adorno se encontrou na paradoxal posição de defender a ortodoxia benjaminiana contra o próprio Benjamin”⁷⁵, notou o desvio que Benjamin havia feito de suas posições iniciais com a descoberta do Surrealismo. Benjamin, segundo Buck-Morss, havia assimilado o método surrealista de “justaposição de ‘duas realidades distantes’ da qual surgia ‘uma luz particular... a luz da imagem’”⁷⁶. Esse método destacava tão somente a apresentação das imagens, sem a mediação da interpretação, do qual o antigo Benjamin do *Conceito de crítica do romantismo alemão* não abriria mão. Essa é justamente a grande crítica de Adorno em sua carta a propósito do ensaio sobre Baudelaire: “Panorama e ‘vestígios’, *flâneur* e passagens, modernidade e sempre-igual, tudo isso sem interpretação teórica, será esse um material que pode aguardar paciente por interpretação sem que seja consumida por sua própria aura?”⁷⁷. A *luz da imagem* de Breton⁷⁸ e a aura das imagens de Benjamin tinham a mesma inspiração mística as quais Adorno viu o perigo de abandoná-las justamente àquela embriaguez que o próprio Benjamin havia recriminado na dialética da iluminação profana: “Sabemos que um elemento de embriaguez está vivo em cada ato revolucionário, mas isso não basta. Esse elemento é de caráter anárquico. Privilegiá-lo seria sacrificar a preparação metódica e disciplinada da revolução a uma práxis que oscila entre o exercício e a véspera da festa”⁷⁹. Assim como Benjamin, nesse trecho, demonstra o temor de que as forças da revolução se vissem perdidas sob o domínio da embriaguez, que se confunde com o próprio momento da realização da revolução, Adorno temia que as imagens de Benjamin fossem tomadas por sua aura embriagadora e não por seu conteúdo.

Depois das inúmeras críticas, o ensaio corrigido de Benjamin foi recebido com grande entusiasmo por Adorno que chegou a dizer sobre um dos capítulos denominado *teoria dos jogadores* que se tratava de “o primeiro fruto maduro a cair da árvore totêmica das *Passagens*”⁸⁰. Essa carta já data de fevereiro de 1940, alguns meses antes do suicídio de Benjamin. Os frutos das *Passagens* haviam sido a muito custo amadurecidos com o esforço abissal de Adorno para convencer Benjamin a modificar o primeiro manuscrito sobre Baudelaire. Com a morte de Benjamin parecia enterrado para sempre qualquer intento no

⁷⁵ BUCK-MORSS, Susan. *Origen de la Dialectica Negativa*. p.279.

⁷⁶ BUCK-MORSS, Susan. *Origen de la Dialectica Negativa*. p.255.

⁷⁷ ADORNO, Theodor; BENJAMIN, Walter. *Correspondência 1928-1940*. p.400.

⁷⁸ BRETON, André. *Manifestos do surrealismo*. São Paulo, Brasiliense, 1985, p.71.

⁷⁹ BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política*. p.32.

⁸⁰ ADORNO, Theodor; BENJAMIN, Walter. *Correspondência 1928-1940*. p.449.

sentido de esperar por uma solução a proto-história materialista da modernidade. Mas os dois grandes críticos do Baudelaire de Benjamin, Adorno e Horkheimer, levaram adiante na *Dialética do Esclarecimento*, como desde o início, já no ensaio sobre Kafka, havia ficado delineado: um projeto dialético na qual as justaposições entre o moderno e o arcaico se dariam de forma concreta e interpretativa. Já na carta de Adorno sobre o Baudelaire de Benjamin, havia ficado no ar o propósito de dar continuidade à teoria benjaminiana caso ele mesmo não o fizesse: “Você pode ter fé em que estamos [Adorno e Horkheimer] aqui preparados para fazer nossos os avanços mais extremos de sua teoria. Mas também é nossa fé que você fara de fato esses avanços”⁸¹. Assim, podemos afirmar que as críticas de Adorno ao Kafka de Benjamin já o colocava na posição de certa independência e que, por isso, não podemos reduzir a *Dialética do Esclarecimento* a aplicação do método benjaminiano, mas a cristalização e o surgimento de uma posição autônoma do pensamento adorniano frente a Benjamin.

1.3.1 A persistência do *continuum* histórico e o *continuum* do pensamento adorniano

A apenas alguns meses antes da morte de Adorno, em abril de 1969, a *Dialética do Esclarecimento* foi reeditada pela primeira vez na Alemanha após vinte e dois anos depois da primeira impressão. O que poderia ser um ótimo atalho para provar a continuidade das ideias de Adorno e Horkheimer tornou-se antes um enigma. Da apresentação ambígua à nova edição alemã de 1969 não podemos tirar nenhuma conclusão acerca das ideias que resistiram ao tempo para então fazermos o enlace da continuidade de suas posições. A ambiguidade reside em duas passagens em específico, a primeira diz o seguinte: “Mas não são poucas as passagens em que a formulação não é mais adequada à realidade atual. E, no entanto, não se pode dizer que, mesmo naquela época, tenhamos avaliado de maneira excessivamente inócua o processo de transição para o mundo administrado”⁸². Em “não são poucas” fica uma advertência abstrata da qual fica a cargo do leitor descobrir “as passagens em que a formulação não é mais adequada à realidade”. Ao finalizar a apresentação os autores da *Dialética do Esclarecimento* alertam sobre a decisão de manter inalterado o escrito: “Contentamo-nos, no essencial, com a correção de erros tipográficos e coisas que tais. Semelhante reserva transforma o livro numa documentação; temos a esperança de que seja, ao mesmo tempo, mais do que isso”⁸³. Novamente ficam sob

⁸¹ Carta de Adorno a Benjamin de 10/11/1938. ADORNO, Theodor; BENJAMIN, Walter. *Correspondência 1928-1940*. p.406.

⁸² ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento*. p.9.

⁸³ ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento*. p.10.

nossa conta até onde interpretamos esse livro como uma documentação ou como “mais que isso”.

Não são poucos os comentadores de Adorno que viram um enlace entre um de seus primeiros escritos, “Atualidade da filosofia”, com um de seus últimos escritos publicado em vida, *Dialética Negativa* (1966)⁸⁴ ou de forma mais genérica, com o percurso intelectual de Adorno como um todo⁸⁵. Como dito anteriormente, por mais que “Atualidade da filosofia” esteja em estreita relação com a tese do *continuum* da história, foi apenas na *Dialética do Esclarecimento* que ela tomou clareza definitiva. Portanto, para nossos desígnios, desta relação entre “Atualidade da filosofia” e *Dialética Negativa*, infelizmente, não podemos deduzir a persistência do *continuum*.

O tom utópico nunca abandonado por Adorno, algo que é consenso entre seus comentadores⁸⁶, é um indício, mas não uma prova definitiva da persistência do *continuum* da história em seu pensamento. Pode muito bem existir um discurso utópico sem o *continuum*, o inverso, porém, não é possível. A forma de lidar com isso é demonstrando em um dos seus últimos escritos o aparecimento direto ou indireto do *continuum*. Encontramos, então, na *Dialética Negativa*, no contexto em que Adorno está criticando como o idealismo alemão, em particular Kant e Hegel, fizeram de suas concepções de tempo sua impossibilidade, fica evidente seu comprometimento com a ideia de *continuum*: “Eles [Kant e Hegel] glorificam o tempo como atemporal, a história como eterna; e isso a partir do temor de que ela comece”⁸⁷. Kant e Hegel tornam-se cúmplices do “antigo mal” [*alte Übel*] ao fixar o tempo no conceito. Essa passagem tem o mérito da clareza que não obstante pode-se dizer que acompanha toda sentença utópica de Adorno. Clareza essa que poucas vezes Adorno foi capaz de formular, nem mesmo na *Dialética do Esclarecimento* isso ocorre. O aparecimento tão transparente do *continuum* surge como para carimbar, sem meias palavras, a radicalidade de sua filosofia da história em uma de suas últimas obras.

⁸⁴ Lê-se na nota de rodapé do livro de Buck-Morss: “Este discurso [Atualidade da filosofia] de 1931, que continha em forma embrionária la posición teórica de su testamento filosófico de 1966, *Negative Dialektik*, no fue publicado en vida de Adorno”. BUCK-MORSS, Susan. *Origem de la Dialectica Negativa*. Pág. 70. Também Jameson é da mesma opinião: “Atualidade da filosofia poderia sob muitos aspectos, ser vista como um esboço para todo o programa escrito trinta anos depois na *Dialética Negativa*”. *Marxismo tardio*. p.127.

⁸⁵ “Em seus primeiros ensaios 'The Actuality of Philosophy' e 'The Idea of Natural History' Adorno já está de posse de boa parte do que caracterizará seu trabalho posterior”. THOMSON, Alex. *Compreender Adorno*. p.156.

⁸⁶ “Assim, a despeito do pessimismo aparentemente compacto de trabalhos como *Dialectic of Enlightenment* e *Minima Moralia*, Adorno jamais abandonou por completo a esperança de que uma mudança radical ainda fosse possível”. JAY, Martin. *As ideias de Adorno*. p.42.

⁸⁷ ADORNO, Theodor. *Dialética Negativa*. p.276.

Essa coerência, da qual ideias no fim da vida de Adorno podem ser ligadas sem prejuízo às mais antigas, não foi percebido sem algum desconforto. Como dito antes, muitos comentadores perceberam essa espécie de *continuum* do pensamento adorniano. Nosso ponto, porém, coincide com o destes comentadores, mais especificamente de Aguilera⁸⁸, que vê em Adorno uma coerência que quase desafia um dos princípios fundamentais de seu pensamento de “uma teoria que atribui à verdade um núcleo temporal, em vez de opô-la ao movimento histórico como algo de imutável”⁸⁹. O desconforto residiria especificamente nisso, como conciliar uma filosofia que “atribui à verdade um núcleo temporal” e ao mesmo tempo permanece tão constante, sem grandes rupturas.

Entrementes, concordamos antes na coerência do pensamento adorniano que com a resposta que Aguilera e mesmo Buck-Morss dão a esta aparente contradição entre uma “teoria que atribui à verdade um núcleo temporal” com a continuidade do pensamento adorniano, que tomamos a liberdade de denominar de uma espécie de *continuum* de seu pensamento ao longo de sua vida:

Com Adorno ‘se tem a impressão que sua formulação dos conceitos é anterior a própria compreensão plena de suas potencialidades’⁹⁰, parece como se toda sua obra fosse feita de uma só peça, sem mudanças. Certamente é uma ilusão, porque Adorno vai integrando e refinando seu pensamento a partir de seu trabalho, tanto em história da filosofia como em sociologia e arte, porém se baseia em algo real: as pretensões de invariabilidade, por abstratas que sejam, são as mais efêmeras, entretanto que a entrega ao efêmero, ao variável, tende a perdurar⁹¹.

A análise de Aguilera passa longe de responder a contradição anteriormente assinalada com a dialética entre o efêmero e o invariável. Dizer que o invariável é desmentido por Adorno como sendo na verdade o efêmero e o efêmero como aquilo que tende a perdurar é demasiado mecânico. Aguilera acerta, porém, que a teoria de Adorno não é descolada da realidade, que ela “se baseia em algo real”. Nossa posição é justamente essa: é porque Adorno se fixa no real que ele não alterou radicalmente seu pensamento. Pois, como um pensamento pode se alterar bruscamente se a história mesma não rompeu com seu *continuum*? Não importa tanto as máscaras que são permutadas entre o efêmero que se esconde por trás do invariável ou vice-versa, mas justamente o jogo que eles se prestam e no qual em grande parte o presente trabalho propõe a mostrar: por trás dessa realidade cambiante persiste um *continuum* histórico em que

⁸⁸ “Existe aqui um paradoxo: uma filosofia aberta como nenhuma a experiência, entregue a medula temporal da verdade, que exige não rebaixar o domínio do que quer decifrar, que se nega a postular qualquer transmundo e que inclusive toma os conceitos como feridas históricas, parece não mudar em absoluto”. AGUILERA, Antonio. “Lógica de la descomposición”. In: ADORNO, Theodor. *Actualidad de la filosofía*. p.29.

⁸⁹ ADORNO, Theodor. *Dialética do Esclarecimento*. p.9.

⁹⁰ BUCK-MORSS, Susan. *Origen de la Dialectica Negativa*. p.151.

⁹¹ AGUILERA, Antonio. “Lógica de la descomposición”. In: ADORNO, Theodor. *Actualidad de la filosofía*. p.29-30.

os objetos podem mudar suas funções mas sempre continuam a reproduzir o sempre-idêntico e o pensamento que conceitue realmente essa realidade vai acabar refletindo esse mesmo *continuum* no nível teórico.

Já Buck-Morss, quando diz que “se tem a impressão que sua formulação [a de Adorno] é anterior a própria compreensão plena de suas potencialidades” esquece que o pensamento adorniano não é do tipo de se chegar a algum esgotamento ou do desenvolvimento pleno de um objeto. Podemos demonstrar, inclusive, que muitas formulações presentes na *Teoria estética* já estão contidas na *Filosofia da Nova Música* e na *Minima Moralia* de modo que não perdem em nada em exposição e profundidade. Na *Filosofia da Nova Música*, publicado em 1949, mas com a primeira parte – *Schönberg e o progresso* - terminada em 1940-41 da qual extraímos a seguinte passagem, aparece de forma clara e impactante sua formulação do progresso do material estético:

As exigências impostas ao sujeito pelo material provêm antes do fato de que o próprio ‘material’ é espírito sedimentado, algo socialmente preformado pela consciência do homem. E esse espírito objetivo do material, entendido como subjetividade primordial esquecida de sua própria natureza, possui suas próprias leis de movimento⁹².

Na *Teoria Estética*, publicado em 1970 logo após a morte de Adorno, novamente aparece uma variação, com algumas adições, da mesma ideia de progresso do material estético:

Que uma tal arte moderna seja mais do que um vago «espírito do tempo» ou um versado *up-to-date* deve-se ao desencadeamento das forças produtivas. Ela é tão determinada socialmente pelo conflito com as relações de produção como intrasteticamente enquanto exclusão de elementos gastos e de procedimentos técnicos ultrapassados⁹³.

Não podemos dizer que a mesma ideia tenha sido potencializada na *Teoria Estética*, como se antes não houvesse sido devidamente trabalhada. Menos ainda podemos dizer que Adorno está sendo redundante no reaparecimento da mesma ideia. Ambas ocorrem em momentos muito específicos: no desmentir de obras que tentam ressuscitar regras ou modelos composicionais já assimilado e superados na arte. E essas formulações não surgem como um *Deus ex machina*, mas de um contexto concreto de análises de obras de arte particulares. Assim, antigas ideias voltam, não de forma *ipsis litteris*, mas emergindo da produção sempre atual e renovada de obras de arte. Tais ideias são, ao contrário, erigidas para se contrapor a uma certa produção artística que tende ao redundante, no trazer de volta o que já foi superado. Portanto, não são tanto as ideias de Adorno que regressam de forma teimosa e arbitrária às suas antigas formulações, elas só refletem a ordem social que está constantemente regredindo ao antigo.

⁹² ADORNO, Theodor. *Filosofia da Nova Música*. p.36.

⁹³ ADORNO, Theodor. *Teoria Estética*. p.47.

Aqui reside nossa conclusão: o *continuum* do pensamento adorniano acompanha e reflete o *continuum* da história.

1.4 DIALÉTICA DO ESCLARECIMENTO: A PROTO-HISTÓRIA MATERIALISTA DA MODERNIDADE

Até agora nos ativemos aos aspectos formais da proto-história de Adorno: o que significam as justaposições do arcaico e do moderno, a proto-história enquanto narrativa e arquétipo da modernidade, a história transfigurada em pré-história. Falta, porém, aquilo sem a qual a filosofia de Adorno se transformaria em idealismo: concreção. Assim, podemos demonstrar se até que ponto são manipulados os fatos para que caibam perfeitamente na proto-história e então são parte de uma história idealista ou se Adorno leva a sério sua tão falada primazia do objeto e a proto-história é antes consequência do objeto que da ideia.

A *Dialética do Esclarecimento* tem ela mesma seu contexto material. Escrito durante o exílio nos EUA em 1944, quase que blindado aos ataques alemães e num contexto que segundo Adorno e Horkheimer “já se podia enxergar o fim do terror nacional-socialista”⁹⁴, essa experiência poderia mitigar o pessimismo de seus autores. Assim, a forma como se imagina esses dois intelectuais redigindo em Santa Mônica a *Dialética do Esclarecimento* poderia ser confundida como anos mais tarde Georg Lukács representou Adorno: como um intelectual frívolo que usava de um propósito íntegro para “elevar o prazer desse requintado conforto”⁹⁵ a beira do Hotel Abismo. Mas ao contrário do que ocorreu ao seu amigo Kracauer, que acabou por se radicar nos EUA e tomou a experiência do fascismo como um fenômeno muito específico da Europa e mais particularmente da Alemanha⁹⁶, Adorno e Horkheimer elevaram-na a fenômeno universal. Adorno numa conversa com Umberto Eco confidenciou-lhe que “se a *Dialética do Esclarecimento* não tivesse sido escrita nos Estados Unidos dos anos 1940 [...] mas na Alemanha do pós-guerra, e sua análise considerasse a televisão nesse país, seus juízos seriam menos pessimistas e radicais”⁹⁷. O fascismo, portanto, atravessava fronteiras espaciais e temporais.

⁹⁴ ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento*. p.9.

⁹⁵ LUKÁCS, Georg. *Teoria do romance*. p.18.

⁹⁶ O livro de Kracauer, *De Caligari a Hitler*, não pretende, em nenhum momento, generalizar a experiência nazista como um fenômeno mundial como fica claro na proposta inicial do livro: “Em outras palavras, este livro não se ocupa de estabelecer uma imagem do caráter nacional supostamente projetada por cima da história, senão que trata da fisionomia psicológica de um povo em um momento determinado”. KRACAUER, Friedrich. *De Caligari a Hitler*. p.16.

⁹⁷ Umberto Eco apud Francisco Rüdiger: *Theodor Adorno e a crítica à indústria cultural*. p.16.

Os autores da *Dialética do Esclarecimento* haviam, portanto, acumulado um extenso material. Adorno participou de pesquisas tanto sobre rádio⁹⁸ quanto de cinema⁹⁹ nos EUA. Conseqüentemente, seu contato, tanto com os espectadores quanto com os distribuidores, produtores e executores não se deu de forma diletante. O *Institut für Sozialforschung* estava ligado com as mais variadas disciplinas. Antes mesmo de estourar a guerra eles integraram um estudo, com exceção de Adorno, interdisciplinar cujo tema era o fascismo, os *Estudos sobre a autoridade e a família (Studien über Autorität und Familie)* que foi publicado em 1936, fruto de cinco anos de trabalho de dados colhidos na Europa¹⁰⁰. Já no segundo grande projeto do *Institut* sobre *A personalidade autoritária*, terminado em 1944 mas publicado somente em 1950, teve essencial contribuição de Adorno que participou ativamente e que, segundo Martin Jay “escreveu memorandos frequentes, metodológicos e substantivos ao longo do trabalho [*A personalidade autoritária*]”¹⁰¹. O trabalho havia sido patrocinado por duas associações judaicas, a Comissão Judaica Norte-Americana e a Comissão Judaica do Trabalho. Entretanto, ao final, o estudo foi direcionado, não para o antissemitismo e a guerra no outro lado do Atlântico, mas para as manifestações autoritárias nos EUA, particularmente entre a classe operária¹⁰². Deste modo, Adorno e Horkheimer, juntos, somavam um material que se estendia por um longo período e atravessava os continentes sob um amplo espectro de disciplinas, de psicologia, sociologia, música, literatura, economia à filosofia.

Mais relevante para eles que a reunião de um extenso material, principalmente para Adorno, era o momento subjetivo e especulativo. Com subjetivo, queremos dizer que a experiência do horror nazista e do exílio nos EUA, em especial de Adorno, era o material mais imediato e importante. Já com especulativo, queremos dizer que a filosofia, enquanto o momento genuinamente reflexivo, não capitularia diante das ciências particulares, como bem frisaram Adorno e Horkheimer na nota à segunda edição da *Dialética do Esclarecimento*:

⁹⁸ Adorno, em 1938, se muda para os EUA com o propósito de entrar no Escritório de Pesquisas Radiofônicas de Princeton sob a direção de uma pesquisa de Paul Lazarsfeld. Lá, ele participou de três pesquisas empíricas e sob a tensão das diferenças metodológicas acabou se desligando do projeto. Segundo Martin Jay, mesmo assim, Adorno acabou aproveitando o tempo em que ficou ligado à pesquisa e escreveu quatro trabalhos. JAY, Martin. *Imaginação Dialética*. p.249.

⁹⁹ “Na década de 1940, Adorno também colaborou com outro refugiado residente na Califórnia, o compositor Hans Eisler, em um livro que tratava de música no cinema”. *Imaginação Dialética*. Pág. 255. Essa participação, como consta no Prólogo do livro escrito por Eisler e Adorno – *Komposition für den Film*, não foi um trabalho contemplativo, mas estavam “em imediato contato com a produção cinematográfica” e que contaram com material proporcionado por “uma série de produtores diretores, roteiristas e *experts* da indústria do cinema”. ADORNO, Theodor; EISLER, Hans. *El cine y la música*. p.11 e 12.

¹⁰⁰ JAY, Martin. *Imaginação Dialética*. p.175-6.

¹⁰¹ JAY, Martin. *Imaginação Dialética*. p.287.

¹⁰² JAY, Martin. *Imaginação Dialética*. p.287.

“Nossa concepção da história não presume estar livre disso [mito dos fatos do positivismo], mas, certamente, não está à cata de informações à maneira positivista. Crítica da filosofia que é, não quer abrir mão da filosofia”¹⁰³.

A confiança de Adorno a Umberto Eco sob o caráter catalizador de seu pessimismo que o contato com a cultura norte-americana lhe causou não pode ser reduzida a um preconceito elitista. A importância delas é que une a democracia norte-americana com o estado de exceção vivido pelos europeus durante a segunda guerra. Ou melhor, coloca, p.ex. a indústria cultural americana num nível acima da propaganda estatal dos países totalitários. Também, o choque do modo de fazer pesquisa do europeu para o norte-americano. O *Institut* possuía a facilidade que outros centros de pesquisa não tinham. Sua independência financeira garantida, embora não pudessem esbanjar seus recursos, os mantinham numa posição de autonomia intelectual que eles sabiam rara nos EUA. Como disse Horkheimer numa carta endereçada a Leo Löwenthal: “as instituições científicas daqui exercem uma pressão constante sobre os membros mais jovens, que não podem ser minimamente comparadas à liberdade que tem operado em nosso instituto”¹⁰⁴. Assim, eles tiveram a experiência de que a democracia, da qual eles vivenciaram de forma inócua na Alemanha num breve período, elevava o nível de integração a um novo patamar mais lamentável no qual a cultura e a ciência, sob a fachada de liberdade, escondiam uma ideologia mais astuciosa que a ditadura pura e simples.

Aqueles que fizeram profissão de fé ao não-idêntico¹⁰⁵ poderiam ser acusados de hereges por sua aparente inflexibilidade diante de uma nova cultura. Tudo dava a entender as coisas dessa forma, como p. ex. o fato de o *Institut* editar a *Zeitschrift für Sozialforschung* [revista do *Institut*], em alemão prioritariamente. Martin Jay infere do fato de o *Institut* continuar a editar a revista *Zeitschrift* em alemão “como uma contribuição vital para preservar a tradição humanista na cultura alemã, que estava sob ameaça de extinção”¹⁰⁶. A questão central está muito mais ligada a quase uma paranoia do *Institut* em se manter autônomo como depreciativamente certa vez Lazarsfeld se referiu a eles como “a derradeira ilha da cultura alemã”¹⁰⁷ do que um preconceito com a língua inglesa e a cultura americana. Esse ilhamento, com certeza, foi um recurso de autopreservação, mas essencialmente refletia uma situação que Adorno veio depois a coroar na *Minima Moralia*: “Faz mesmo parte da minha felicidade não

¹⁰³ ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento*. p.10.

¹⁰⁴ Carta de Max Horkheimer a Leo Löwenthal apud JAY, Martin. *Imaginação Dialética*. p.166.

¹⁰⁵ “O esclarecimento expulsa da teoria a diferença”. ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento*. p.74

¹⁰⁶ JAY, Martin. *Imaginação Dialética*. p.80

¹⁰⁷ JAY, Martin. *Imaginação Dialética*. p.282

ser proprietário de casa', já escrevia Nietzsche na *Gaia Ciência*. A isso caberia acrescentar hoje: faz parte da moral não estar em casa na própria casa”¹⁰⁸. Adorno usou a casa para o qual podemos vislumbrar uma situação existencial que pode se estender tanto para seu exílio nos EUA como mesmo dentro de sua pátria mãe Alemanha. Esse ilhamento, conseqüentemente, era mais uma atitude frente às fintas da cultura em integrar o indivíduo ao todo. À vista disso, não se tratava de uma desconfiança seletiva, mas de uma exigência utópica que guiava cada sentença da *Dialética do Esclarecimento*, que se recusava a aceitar a democracia americana como a realização do paraíso na terra.

O que poderia ser denominado de inflexibilidade dos autores da *Dialética do Esclarecimento* pode ser revertido numa fidelidade máxima com o conceito de utopia: era muito mais com relação às posições anti-utópicas, como os EUA, e com a paródia da utopia, como a União Soviética da época, das quais emergia a radicalidade de suas críticas do que com um conceito de cultura alemã sofisticada. Não esqueçamos, porém, que Adorno, muito antes de Benjamin se decepcionar com o *Molotov-Ribbentrop Pakt*, já demonstrava seu desprezo ao apoio e defesa feitos por Lukács e Bloch¹⁰⁹ à União Soviética. O fato de nesses anos seus escritos oficiais não denunciarem isso pode ser creditado à observação de Leandro Konder: “faziam [Adorno, Horkheimer, Marcuse] restrições ao modelo soviético, evitavam se identificar com o ‘marxismo-leninismo’, porém tinham a preocupação de não levar, na época, água para os moinhos dos inimigos da União Soviética”¹¹⁰.

Essa breve contextualização nos dá as bases para entender esse beco sem saída desesperador em que Adorno se encontrava. Seu pessimismo era generalizado: nem Europa, nem União Soviética, nem EUA representavam a possibilidade de engendrar o novo. Desta forma, a ênfase nos EUA estava muito mais ligada com a percepção de uma nova fase do capitalismo da qual eles se adiantaram de forma impressionante como Fredric Jameson fez notar: “Nessa década que acabou de terminar mas ainda é nossa, as profecias de Adorno do ‘sistema total’ se tornaram verdade, de formas inteiramente inesperadas. [...] Porém, há alguma chance de que ele possa se revelar ter sido o analista de nosso próprio período, o qual ele não viveu para ver”¹¹¹.

¹⁰⁸ ADORNO, Theodor. *Minima Moralia*. p.35.

¹⁰⁹ Carta de Adorno à Benjamin de 27/11/1937. “A leitura do número *Tagbuch* em que o indizível senhor Schwarzschild denuncia a Rússia, e do número da *Weltbühne* que um igualmente indizível sr. Georg [Lukács], mas Ernst Bloch também, assume uma defesa da Rússia verdadeiramente digna de Schwarzschild, dá bem a ideia da aporia em que estamos enredados”. ADORNO, Theodor; BENJAMIN, Walter. *Correspondência 1928-1940*. p.336.

¹¹⁰ KONDER, Leandro. *Walter Benjamin: o marxismo da melancolia*. p.70.

¹¹¹ JAMESON, Fredric. *O marxismo tardio*. p.18.

Jameson, porém, equivocou-se ao nomear de profecias as críticas de Adorno, quando de fato já eram uma realidade. Tudo o que houve para minimizar as drásticas consequências dessa integração rumo a sua completude - “sistema total” - não foram mais que espasmos que, também, desde o início, foi alertado por Adorno: era necessário tomar folego na teoria antes de se atirar desesperado na práxis¹¹². Não podemos simplesmente dizer que a *Dialética do Esclarecimento* foi um exercício de futurologia. Segundo a premissa deste trabalho, sua atualidade não reside tanto em sua profecia, mas em que ela fornece arquétipos que nos dizem respeito hoje como nos tempos primevos. Como dito no início desta seção, os autores já tinham consciência do iminente fim da guerra quando redigiram a *Dialética do Esclarecimento*. Assim sendo, não era mais o fascismo na Europa o grande alvo deles, mas uma nova etapa que suas experiências no exílio, por coincidência nos EUA e ainda por cima em Los Angeles, diziam respeito.

Até agora, vimos o ponto de partida das análises da *Dialética do Esclarecimento*, o seu contexto histórico, o sentimento de *permanent exiles*¹¹³, além de uma visão geral dos trabalhos empíricos realizados ao longo de mais uma década e em dois continentes. Isso nos coloca na posição de que o livro não foi escrito sobre a torre de marfim. O que falta é apontar se esse material foi devidamente aproveitado e se a crítica de Adorno ao Kafka de Benjamin, por sua falta de concretude, não acabou por malograr sua própria proto-história da modernidade.

1.4.1 Os arquétipos da modernidade e suas mediações: a concretude da proto-história

Como bem percebeu Jay, a *Dialética do Esclarecimento* tem uma grande dívida com *História e consciência de classe* de Georg Lukács¹¹⁴. A união de Marx e Weber e a história universal como a história da crescente racionalização tem importância vital para Adorno e Horkheimer. Mas não seria exagero algum dizer que isso já estava virtualmente presente na *Teoria do romance*, fortemente inspirada pelo romantismo alemão que combatia igualmente a racionalização. Mais que isso, a *Teoria do romance* de Lukács traz algo mais essencial para a metodologia adorniana: a literatura oculta de modo privilegiado a verdadeira história. Por isso, ler a *Odisseia* e as obras de Marquês de Sade do modo como o fizeram Adorno e Horkheimer,

¹¹² A ideia da primazia da interpretação já está presente em *Atualidade da filosofia*, mas tem na *Dialética Negativa* sua “O que há de desesperador no bloqueio da prática da qual tudo dependeria confere paradoxalmente a pausa de respiração ao pensamento; não utilizar essa pausa seria um delito no plano prático”. ADORNO, Theodor. *Dialética Negativa*. p.206.

¹¹³ Em referência ao livro de Martin Jay *Permanent Exiles: Essays on the Intellectual Migration from Germany to America*.

¹¹⁴ JAY, Martin. *Imaginação Dialética*. p.324.

não era, de modo algum, um recurso metafórico da mesma forma como na *Teoria do romance* também não era. Acaba aí toda a semelhança entre a *Teoria do romance* e a *Dialética do Esclarecimento*. Na *Teoria do romance*, Lukács faz dos romances das *illusions perdues* de Balzac, Stendhal e Dostoievski o arquétipo da história universal e a grande épica, da qual a *Odisseia* está incluída, seria a forma utópica a se atingir; ao contrário disso, na *Dialética do Esclarecimento*, a *Odisseia* já era as *illusions perdues*, ou seja, a Ítaca de Ulisses não difere do jardim de David Séchard das *Ilusões perdidas* de Balzac.

Fora essas distinções, não só a literatura, mas a arte como um todo se torna uma fonte preciosa para ler a história. Desta forma, a *Teoria do romance* abria um precedente em ver a arte como uma mediação privilegiada para ressuscitar a história soterrada. Assim sendo, não era mais as questões formais que importavam, mas o que elas refletiam: problemas fundamentalmente éticos¹¹⁵. O método materialista de Adorno não precisava buscar concreção somente em fatos empíricos ou documentações históricas. Até mesmo um acorde musical poderia ser uma mediação válida como Adorno faz menção na *Filosofia da nova música*: “Nenhum acorde é falso ‘em si’, pelo simples fato que não existem acordes em si e porque cada acorde leva consigo o todo e até toda a história”¹¹⁶.

Sendo assim, qual a razão para Adorno ter criticado tanto o ensaio de Benjamin sobre o Kafka e sobre o Baudelaire pela falta de mediações? Se Benjamin, assim como Adorno e Horkheimer, tomou a literatura como fonte histórica privilegiada, o que diferia a mediação destes com o daquele? Podemos dar voz a um dos ilustres defensores de Benjamin nessa querela, Giorgio Agamben, para ver como é entendida essa mediação, tanto adorniana quanto benjaminiana. No ensaio intitulado “O príncipe e o sapo”, Agamben expõe a carta de Adorno e Benjamin, não na íntegra, mas apenas no aspecto que para nós é essencial, a crítica à mediação. Segundo Agamben, a acusação de Adorno à falta de mediação do ensaio de Benjamin sobre Baudelaire incorre num marxismo vulgar. Isso porque Adorno, segundo Agamben, separa infraestrutura da superestrutura cuja união entre elas se daria sob a forma da mediação dialética. Para Agamben, Benjamin toma corretamente essa distinção entre infra e superestrutura como falsa e por isso não faz nenhuma mediação entre os dois polos. Diz Agamben:

O farisaísmo implícito na separação entre estrutura econômica e superestrutura cultural permanece, de fato, idêntico se fazemos do processo econômico a causa determinante, que a mediação se encarrega em seguida de encobrir com seu pudico véu dialético. Verdadeiro materialismo é somente aquele que suprime radicalmente

¹¹⁵ “Mas esse problema estético é um problema ético em sua raiz última; a sua solução artística, portanto, como pressuposto – em relação com as leis formais do romance – a superação da problemática ética que lhe dá causa”. LUKÁCS, Georg. *Teoria do romance*. p.120.

¹¹⁶ ADORNO, Theodor. *Filosofia da nova música*. p.38.

essa separação e não vê jamais na realidade histórica concreta a soma de uma estrutura e de uma superestrutura, mas a unidade imediata dos dois termos na práxis.¹¹⁷

Não importa aqui se a identidade entre infraestrutura e superestrutura é correta ou não, mas saber se o próprio Adorno a entende da forma como Agamben a pintou. Na carta a qual Agamben faz referência Adorno diz:

Contento-me com lhe dar *en passant* um torrão de açúcar e, de resto, tento indicar o fundamento teórico da minha aversão a esse particular tipo de concretude e seus laivos behavioristas. Outra não é a razão disso senão que reputo metodologicamente infeliz dar emprego ‘materialista’ a patentes traços individuais da esfera da superestrutura ligando-os de maneira imediata, e talvez até causal, a traços análogos da infraestrutura. A determinação dialética de caracteres culturais só é possível se mediada pelo *processo total* [grifo do autor].¹¹⁸

Para nós, antes de tudo, é imprescindível, ao contrário do que parece neste trecho, desdobrar a mediação pelo processo total que pela separação de infra e superestrutura. Não estamos deslocando o problema da mediação aqui arbitrariamente, pois a ênfase ao *processo total* na carta foi dada pelo próprio Adorno. Acreditamos, porém, que arbitrário seria deslocar o problema da mediação para a separação entre infra e superestrutura. Por processo total, não se entende como Agamben o “processo econômico a causa determinante”. A mediação não se dá por esta última, mas por um processo muito mais complexo que tal divisão. Como Adorno e Horkheimer expõem no prefácio da *Dialética do Esclarecimento*, suas análises seriam restringidas “pelo menos tematicamente, às disciplinas tradicionais: à sociologia, à psicologia e à teoria do conhecimento”¹¹⁹. Portanto, a concretude ficaria a cargo destas disciplinas e não sob a mediação entre base econômica e superestrutura cultural. A compreensão mais acertada da querela entre Adorno e Benjamin, no que toca às medições, foi feita por Leandro Konder:

A perspectiva sofisticada que Adorno e Horkheimer adotavam, em matéria de teoria do conhecimento, se policiava contra a infiltração do irracionalismo, exigia uma complexa articulação dos processos e dos fenômenos em todas as suas múltiplas - infundáveis! - mediações. Era preciso que as ligações das coisas, umas com as outras, fossem reconstituídas em todos os seus estágios. Benjamin se dispunha a acompanhá-los até certo ponto: a partir de um determinado nível se deixava possuir por certa urgência por certa avidez, que o impelia na direção de um encontro direto com a realidade prática.¹²⁰

Konder parece ter compreendido que as análises de Benjamin estavam sedentas por uma aplicação política imediata e que se demorar na parte teórica só o distanciaria de seus objetivos

¹¹⁷ AGAMBEN, Giorgio. “O príncipe e o sapo”. In: _____. *Infância e história*. p.145.

¹¹⁸ Carta de Adorno a Benjamin de 10/11/1938. ADORNO, Theodor; BENJAMIN, Walter. *Correspondência 1928-1940*. p.402-3.

¹¹⁹ ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento*. p.11.

¹²⁰ KONDER, Leandro. *Walter Benjamin: o marxismo da melancolia*. p.72-3.

mais urgentes. Enquanto Adorno e Horkheimer temiam que uma interpretação sem mediações, não só por seu caráter concreto, caísse em mãos erradas e fossem tomadas por seu irracionalismo: ou seja, a teoria sem a parte concreta correria o perigo de cair na magia assim como os fatos sem teoria poderia cair no positivismo¹²¹. Era esse problema que as mediações tinham que resolver e que era o centro da crítica de Adorno a Benjamin.

Contudo, nossa análise, ainda assim, não conseguiu dar conta de qual a razão de que enquanto em um o uso da literatura é válido como mediação e no outro não. Nem Agamben nem Konder se ativeram a isso. Isso porque tanto Agamben quanto Konder não compreenderam que a mediação é tomada por Adorno, nas correspondências, em um sentido duplo. O primeiro sentido é aquele que Konder fez referência na passagem citada acima de forma tão precisa: a mediação pelo processo total seria a tentativa de reconstruir “as ligações das coisas, umas com as outras, [...] em todos os seus estágios”. O segundo sentido vê simplesmente mediação como o momento interpretativo, conceitual diante de uma obra de arte ou de um dado empírico como fica claro nesta passagem da carta a Benjamin: “A ‘mediação’ de que sinto falta e julgo encoberta pela evocação ‘materialista-historiográfica’ não é outra coisa senão a própria teoria de que seu trabalho se abstém. Abstenção da teoria afeta o material empírico”¹²². Assim, a crítica de Adorno a Benjamin no primeiro sentido de mediação era o temor de a teoria ficar suspensa sob o idealismo sem concreção, enquanto no segundo aspecto, o temor de que ele ficasse preso a um descritivismo sem interpretação. Então, confirmando o que foi dito antes, o problema da mediação reside na dialética entre o material empírico e a interpretação e não entre a infraestrutura e superestrutura. Portanto, segundo Adorno, como essa falta de interpretação do material empírico as partes literárias tornavam-se meras metáforas ao invés de serem assumidas em toda sua literalidade:

Sou tomado da sensação de tal artificialidade sempre que a obra dá lugar a expressões metafóricas em vez das obrigatórias. Exemplo disso é sobretudo o trecho sobre a transformação da cidade *intérieure* para o *flâneur*, onde uma das concepções mais poderosas de sua obra [o ensaio sobre Baudelaire de Benjamin] parece ser apresentada como um mero *como se*.¹²³

¹²¹ Carta de Adorno a Benjamin de 10/11/1938. “Dito de outro modo: o tema teológico de chamar as coisas pelo nome tende a se tornar uma apresentação estupefata de meras faticidades. Se se pudesse falar em termos drásticos, poder-se-ia dizer que seu trabalho [o de Benjamin sobre Baudelaire] situa-se na encruzilhada de magia e positivismo”. ADORNO, Theodor; BENJAMIN, Walter. *Correspondência 1928-1940*. p.403.

¹²² Carta de Adorno a Benjamin de 10/11/1938. ADORNO, Theodor; BENJAMIN, Walter. *Correspondência 1928-1940*. p.403.

¹²³ Carta de Adorno a Benjamin de 10/11/1938. ADORNO, Theodor; BENJAMIN, Walter. *Correspondência 1928-1940*. p.402.

O que fica de tudo isso é, segundo Adorno, o caráter apologético das afirmações de Benjamin em seu Baudelaire que abdicam do uso argumentativo e pretendem chamar o leitor por seu caráter mágico antes que racional. Na *Dialética do Esclarecimento* a percepção de que as imagens literárias da *Odisseia*, *Justine* e *Julliete* são antes arquétipos que metáforas residem na demonstração de seu reflexo na realidade da mesma forma como na *Teoria do romance* a mudança das formas literárias são acompanhadas passo-a-passo com os eventos históricos. O texto da *Odisseia* no *Excursus I* é seguido de comentários filológicos que tratam de delimitar o espaço histórico de suas figuras literárias. O lótus, o ciclope, a conversão de homens em porcos p.ex., não são tratados livremente pela interpretação “como um mero *como se*”. No *Excursus I* p.ex., ao tentar compreender o caráter inevitável da rota escolhida por Ulisses, mesmo sabendo dos perigos, Adorno e Horkheimer inferem: “A impossibilidade, por exemplo, de escolher uma rota diversa da que passa por entre Cila e Caríbdis pode ser compreendida de maneira racionalista como a transformação mítica da superioridade das correntes marítimas sobre as pequenas embarcações da antiguidade”¹²⁴.

Porém, essas interpretações têm sua contrapartida da qual eles fazem questão de preservar o lado imagético e sobrenatural de algumas passagens, aceitando seus pressupostos para então chocá-las contra si mesmas. Assim, Adorno e Horkheimer não se dão por convencidos do caráter inevitável da rota e aceitam a teimosia de Ulisses em seus próprios termos: “Ele está obrigado a se subtrair às relações jurídicas que o encerram e o ameaçam e que, de certa maneira, estão inscritas em cada figura mítica. Ele satisfaz o estatuto jurídico de tal sorte que este perde seu poder sobre ele, na medida mesmo em que lhe concede esse poder”¹²⁵. O fato de Ulisses escolher uma rota pré-determinada diz respeito ao seu autoproclamado poder soberano sobre a natureza e na sua capacidade de, mesmo mais frágil que essa, superá-la. Mas, como dito na passagem acima, justamente por acolher uma rota pré-determinada, cessa aí toda a soberania de Ulisses que se desfaz de sua liberdade ao se impor um desafio que já lhe era supérfluo.

A mediação da interpretação do texto com o estudo filológico do contexto histórico-material somado muitas vezes com o aprofundamento antropológico são os fundamentos da proto-história materialista da modernidade na *Dialética do Esclarecimento*. A figura de Ulisses deixa seu aspecto ficcional para despertar seu conteúdo histórico do qual contém virtualmente o nosso instante atual. Tal interpretação é literal porque ela não é somente uma ponte para

¹²⁴ ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento*. p.56.

¹²⁵ ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento*. p.56.

pensar nossa época, já que ela reflete também o contexto da qual foi retirada. O contexto, a saber, não é propriamente o da época de Homero, mas, segundo os autores da *Dialética do Esclarecimento*, anterior a este: “Cantar a ira de Aquiles e as aventuras de Ulisses já é uma estilização nostálgica daquilo que não se deixa mais cantar”¹²⁶. Em outras palavras, os cantos que fazem reverência às proezas de Ulisses é um recurso nostálgico de Homero trazendo à tona aquilo “que não se deixa mais cantar”. Desta feita, além da crítica de Adorno a Benjamin ter sido devido à falta de contextualização de seu Baudelaire, o que dava o tom de metáfora, ele também reclamava o âmbito limitado de sua proto-história. Ao invés de proto-história do século XIX Benjamin teria feito a proto-história no século XIX¹²⁷. Em outras palavras, Benjamin teria ficado restrito ao século XIX ao invés de retroceder suas análises a tempos mais remotos. Por essa razão a *Dialética do Esclarecimento* não faz da *Odisseia* uma imagem que serviria tão somente à nossa época, ela tanto diz respeito a uma época anterior a sua concepção, como referido na passagem “Ulisses já é uma estilização nostálgica”, quanto pode ser trazida sem danos à nossa.

Entretanto, a forma como são expostos na *Dialética do Esclarecimento* as conclusões não soarão transparentes nem a um historiador nem a um filósofo. Os dados não são lançados de forma isolada, já são acompanhados por sua devida interpretação. Dessa forma, nem a teoria é exposta em sua forma pura, nem o dado em sua forma bruta, ambos estão mesclados, mergulhados um no outro. Aquilo que é entendido como “exemplos” para dar um estatuto de cientificidade não aparecerá nas obras adornianas. A objetividade que Adorno faz alusão não guarda nenhuma relação com a demonstração científica. A objetividade e concretude de sua proto-história estão muito distante de um inventário de casos. Seu grande pressuposto sempre esteve implicitamente presente em sua obra mas só veio aparecer claramente na *Dialética Negativa*: “Não há nenhuma intelecção quantificada que não receba de início seu sentido, seu *terminus ad quem*, na retradução para o elemento qualitativo. A meta cognitiva mesmo da estatística é qualitativa, a quantificação não passa de seu meio”¹²⁸. Em verdade, o próprio esvaziamento do objeto de suas qualidades é algo que atravessa toda a *Dialética do Esclarecimento* na descrição do processo de desencantamento do mundo. O que queremos dizer com isso tudo é que a proto-história é um intento de trazer justamente aquele elemento que não

¹²⁶ ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento*. p.47.

¹²⁷ “Se na terceira parte, para retomar a antiga formulação, a história primeva do século XIX [Urgeschichte des neunzehnten] passar à história primeva no século XIX [...] então essa é apenas outra expressão do mesmo problema”. Carta de Adorno a Benjamin de 10/11/1938. ADORNO, Theodor; BENJAMIN, Walter. *Correspondência 1928-1940*. p.401.

¹²⁸ ADORNO, Theodor. *Dialética Negativa*. p.45.

pode ser quantificado e que foi, sem dúvida, uma das tarefas mais importante do pensamento adorniano: trazer o elemento singular de um objeto ao conceito sem pervertê-lo em sua abstração. É aqui que se encontra todo o peso da mediação. A mediação é entre o particular e o universal na história. Portanto, mesmo que não seja imediatamente perceptível, o papel do elemento material é tentar, através do conceito, dar voz a esse particular ao longo da história, acompanhá-lo desde o seu nascimento, quando se deu a individuação até nossos dias.

Por isso a importância de Ulisses como arquétipo desse particular. Sua travessia, de Troia à Ítaca, não simboliza a travessia de dois espaços imaginários. Ao contrário, de acordo com os estudos filológicos apresentados na *Dialética do Esclarecimento*, cada etapa da *Odisseia* apresenta seu estágio histórico correspondente. No canto IX da *Odisseia*, no episódio dos lotófagos, Adorno e Horkheimer fazem questão de demonstrar a procedência dessa história: “A tentação que lhe é atribuída [a flor de lótus], não é talvez, outra coisa senão a da regressão à fase da coleta dos frutos da terra e do mar, anterior à agricultura, à pecuária e mesmo à caça, em suma, a toda a produção”¹²⁹. O episódio de Polifemo é atribuído a uma fase posterior a dos lotófagos: “Mas ele representa, no entanto, em face dos lotófagos, uma era posterior, a era propriamente bárbara, que é a dos caçadores e pastores”¹³⁰. Já a “história mágica da Circe remete a fase mágica propriamente dita”¹³¹. A descida do herói ao mundo dos mortos e suas imagens seriam provenientes de uma fase matriarcal¹³². Com essas contextualizações Adorno e Horkheimer não querem só dar concreção à *Odisseia*, mas demonstrar que a história que se seguiu a estas eras primitivas não representa uma superação, mas sua continuação.

Ele representa a compulsão dessa eterna travessia repetida na história e até mesmo no indivíduo: “A humanidade teve que se submeter a terríveis provações até que se formasse o eu, o carácter idêntico, determinado e viril do homem, e toda infância ainda é de certa forma a repetição disso”¹³³. Portanto, o eterno retorno se dá tanto na história como um todo como no indivíduo. Esse é o carácter universal negativo do particular. Nele pode ser lida a história pois ele é produto do universal que o integra desde cima.

Cada um destes estágios apresentam uma promessa de felicidade mas eles mesmos já estão corrompidos em suas relações de propriedade e de dominação com a natureza e entre os

¹²⁹ ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento*. p.60.

¹³⁰ ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento*. p.60.

¹³¹ ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento*. p.64.

¹³² “É o Hades. As figuras que o aventureiro enxerga na primeira *nekya* são antes de mais nada as imagens matriarcais banidas pela religião da luz”. ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento*. p.68.

¹³³ ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento*. p.39.

homens. No episódio de Circe¹³⁴ e dos lotófagos¹³⁵ é com muito custo que os companheiros de Ulisses seguem o curso da viagem. Enquanto estes enxergam a imagem da reconciliação, Ulisses fareja a da regressão completando a dialética: “Em compensação, o violento sortilégio que lhes recorda a proto-história idealizada produz não só a animalidade, mas também – como no idílio dos lotófagos – a ilusão da reconciliação”¹³⁶. E o fato mais intrigante são as razões que levam Ulisses a forçá-los: não é por um impulso racional de cair no domínio cego da natureza, na animalidade, mas sua incapacidade de ver a natureza para além de sua forma de apoio ou apêndice para seus desígnios.

Essa dialética entre se deixar levar e dominar a natureza não é oriunda deste ou daquele episódio. Como dito antes, elas se repetem em todos os estágios, ao mesmo tempo em que apresentam algo novo, sempre mantém o mesmo princípio. Podemos dizer, então, que existe um arquétipo do qual todos os demais participam. Com isso, queremos dizer que a *Dialética do Esclarecimento* encontra no mais remoto passado, sintetizados nas imagens da *Odisseia*, um sem-número de imagens que reaparecem ao longo da história, mas existe um princípio que as unifica. O fato de Jameson fazer uso apenas da parábola das sereias não significa uma estreiteza de pensamento ou que somente essa seja pertinente aos nossos dias. Esta, como qualquer outra das parábolas, demonstra o princípio que se repete em todas as demais: o princípio da renúncia. A história, então, poderia ser reduzida a história da ascese: “A história da civilização é a história da introversão do sacrifício. Ou por outra, a história da renúncia”¹³⁷. Ao contrário do que propõe Nietzsche que diz que o cristianismo teria levado a civilização à ascese, Adorno e Horkheimer demonstram que essa não foi uma etapa de nossa história, mas que toda ela estaria sob a égide da ascese. Esse aspecto tem a força de expressar o fato de que a história toda teria passado ao largo de nós, que não a vivemos definitivamente, mas ficamos a contemplá-la.

Jameson se utiliza da parábola das sereias, corretamente, porque ela exemplifica de forma precisa o dilema marxista da divisão de trabalho como expresso na *Ideologia alemã* e *Manuscritos econômico-filosóficos*. Não que outros episódios da *Odisseia* não pudessem atestar o mesmo problema. Mas enquanto nos outros se trata do tema de fundo, nesse toma a frente como tema central. O que salta os olhos na interpretação de Jameson é o seu uso metafórico,

¹³⁴ Após os homens de Ulisses saírem do palácio de Circe, mesmo recompostos e renovados, sentem-se tristes: “Mas os homens assim confirmados e fortalecidos em sua masculinidade não são felizes: ‘Todos estavam tomados de uma melancolia agridoce e o palácio ressoava com suas queixas’.”. ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento*. p.67.

¹³⁵ ‘assim prosseguimos a viagem com o coração amargurado’. ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento*. p.60.

¹³⁶ ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento*. p.65.

¹³⁷ ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento*. p.54.

descartando as implicações da filosofia da história de Adorno. A parábola das sereias seria apenas uma imagem que testemunha a atualização para os nossos dias do pensamento marxiano e não a refutação de uma parte importante de seu passado teórico, a saber, seu historicismo claramente ligado a Hegel. Jameson desloca a parábola das sereias para dentro da discussão da indústria cultural, de forma inusitada, consegue unir o que aparentemente no contexto da *Dialética do Esclarecimento* parecia uma análise fora da temática da dominação da natureza em relação aos demais excursos I e II. Assim, ele consegue retirar de uma única imagem, o das sereias, uma infinidade de elementos sem precisar fazer referências às demais parábolas, embora tenha tomado num sentido metafórico.

Jameson percebeu na *Dialética do Esclarecimento* que a indústria cultural iria dar fim ao dilema expresso na parábola das sereias da forma mais funesta possível. Ela iria unir o filisteísmo encarnado no Ulisses com uma arte que recalca seu sentido negativo encarnado nos remadores com os ouvidos cerrados de cera. A síntese desse processo é a falsa harmonia que redundava na continuidade intocada da divisão de classes. Não só Jameson faz questão de trazer para o marxismo a relação do homem com a natureza presente na *Dialética do Esclarecimento* e sua relevância para nossos dias, como também demonstrar, sobretudo, o caráter de mercadoria velado nos bens culturais e sua base na divisão de classes.

Como a obra de Jameson toma a *Teoria estética* como o momento revolucionário de Adorno, o *locus* da práxis, nas palavras de Safatle, o momento positivo de sua dialética¹³⁸, o pessimismo do *continuum* abre passagem para o único refúgio da dinâmica que se configurava na estética em meio à estática do *continuum*. “A experiência estética também nos conduz de volta à história – à história do capitalismo do qual a obra emergiu, e à constelação de classes e racionalidade instrumental que é seu conteúdo semântico e torna possível sua dimensão utópica”¹³⁹. A síntese de Ulisses e dos remadores empurravam, portanto, nossa época para um momento sem-história. Com sem-história, queremos dizer apenas que produz-se um estado de coisas sem saída, da qual não existe um horizonte próximo para sua alteração. No fim das contas, Jameson só expõe a parábola das sereias, que tomamos a liberdade de chamar de arquétipo, para demonstrar sua caducidade nesse novo estágio histórico que abole quase definitivamente a história. Não sabemos, ao final, se não é mais arbitrário chamar de arquétipo algo que perdeu seu peso substancial.

¹³⁸ SAFATLE, Vladimir. “Os deslocamentos da dialética”. In: ADORNO, Theodor. *Três estudos sobre Hegel*. p.49.

¹³⁹ JAMESON, Fredric. *Marxismo tardio*. p.291.

Uma nova parábola talvez tivesse que ser reescrita, pois aquela que Jameson soterra, Ulisses teria se juntado aos seus companheiros remadores e posto também cera nos próprios ouvidos, se debatendo ouvindo o silêncio como se fosse o canto das sereias¹⁴⁰. Mas um fato se torna insuperável e faz desta parábola atual até que se quebre o encanto: a divisão de trabalho persiste sem que enxerguemos Ulisses, que parece, homem de carne e osso que era, foi substituído pela função que se tornou autônoma. Compreendemos a adaptação que Jameson fez dessa parábola, que imprime a situação paradigmática da cultura pós-moderna¹⁴¹. Mas essa é uma leitura, nem concorrente nem contraditória com outras possíveis. Jameson ainda mantém os dois pontos elementares dessa análise, a natureza e a divisão de classes.

Podemos ver que a escolha da parábola dos remadores tem um sentido que para o marxismo poderia desviá-lo de suas premissas caso fosse escolhida outra, como p.ex. a de Circe ou dos lotófagos. O primeiro discute a questão da mulher ao longo da história e o segundo dos paraísos artificiais. Mas se bem entendemos, Adorno representa essa guinada em relação a Marx, da qual pode-se somar às antigas premissas marxianas novas e com pesos equivalentes. Outras questões, como a do feminismo e do colonialismo tem seu lugar na constelação, nem mais nem menos distante do centro. Por isso, a parábola dos remadores tende a ser arbitrária quando olhada isoladamente, pois ela não pode dar conta do que foi necessário à interpretação de toda a *Odisseia* para ser efetuado e transforma-se numa metáfora. A análise de Jameson de nossos dias não perde em nada por causa disso, a única coisa que acontece é que a parábola dos remadores se transfigura numa figura retórica, o que não se coaduna com nossos intentos histórico-filosóficos aqui apresentados. Para nós, ela é mais que uma figura retórica, Ulisses é o arquétipo [*Urbild*] do burguês não pela coincidência da ficção com a realidade, mas por Homero ser ele mesmo sujeito histórico que transpôs sua realidade para a ficção:

A distância do sujeito com relação ao objeto que é o pressuposto da abstração, está fundada na distância em relação à coisa, que o senhor conquista através do dominado. Os cantos de Homero e os hinos do *Rigveda* datam da época da dominação territorial e dos lugares fortificados, quando uma belicosa nação de senhores se estabeleceu sobre a massa dos autóctones vencidos¹⁴².

O Homero aqui tratado nesta passagem não é um mero ponto de referência histórico, para situar um fato, mas ele mesmo torna-se uma mediação dentro desse contexto histórico. Podemos dizer, sem danos, que Ulisses personagem faz parte dessa *belicosa nação de senhores*

¹⁴⁰ JAMESON, Fredric. *Marxismo tardio*. p.181.

¹⁴¹ Segundo Jameson: “o pós-modernismo não é a dominante cultural de uma ordem social totalmente nova, mas é apenas reflexo e aspecto concomitante de mais uma modificação sistêmica do próprio capitalismo”. JAMESON, Fredric. *Pós-modernismo*. p.16.

¹⁴² ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento*. p.24.

da época de Homero. Ulisses como a *belicosa nação de senhores* já são os colonizadores, não só da natureza, mas dos homens autóctones e das mulheres vistos como natureza. O texto de Homero estava cheio de cifras do indivíduo histórico Homero, ao mesmo tempo que também continha o passado dos povos dominados visto como atrasados. Estes pertencem aos diversos estágios históricos, e seu atraso torna-se a justificação da dominação. O que queremos dizer é que a *Odisseia* não é usada como um apêndice ou uma figura retórica da história universal que Adorno e Horkheimer querem contar para demonstrar que não evoluímos, mas que a *Odisseia* nas figuras históricas sedimentadas em seus cantos são os arquétipos das limitadas figuras que sempre voltam na história. Em outras palavras, não se pode usá-las sem fazer referência a este elemento material de onde provêm, sendo elas mais que ficção, sendo elas também documentos históricos.

Assim, Adorno e Horkheimer fazem na *Dialética do Esclarecimento* a narrativa da história universal sem em nenhum momento precisar passar por surgimentos e quedas de impérios e culturas como fazem Hegel e Spengler respectivamente. E como bem notou Buck-Morss¹⁴³, Adorno não pensava sob os moldes marxistas de sujeito histórico – o proletário, por consequência, a história não seria contada como alternância de classes no poder, embora mantivesse uma afinidade indiscutível com essa na sua visão a partir das classes, gêneros e etnias subjugadas. Também, e talvez esse seja o grande trunfo de sua filosofia da história, Adorno prioriza o particular na história e por isso pode perambular pelas descontinuidades de Nietzsche sem enxergar ruptura alguma.

Uma filosofia da história tão incomum como essa que apresentamos aqui, sintetizada pelo *continuum*, parece guardar mais em comum com as correntes messiânicas do judaísmo¹⁴⁴ que com a tradição filosófica. Em vista disso, pareceria mais deveror, ao fim, da influência de Benjamin. Mas todos esses filósofos que tratamos de delimitar suas diferenças em relação a Adorno poderiam muito bem reconstituir passo-a-passo essa mesma filosofia da história. A visão de história universal de Hegel, o caráter cíclico da história de Spengler, a história sob o ponto de vista dos vencidos de Marx, os rastros de sangue na história em Nietzsche, todos estes elementos vêm de dentro da tradição filosófica. Uma síntese disso pode muito bem coincidir com o pensamento de Benjamin, mas acreditamos que eles convergem e dizem mais a respeito de uma situação objetiva que uma descoberta creditada a um indivíduo. Mas o que não se pode

¹⁴³ BUCK-MORSS, Susan. *Origen de la Dialéctica Negativa*. p.70.

¹⁴⁴ Tomando a divisão de tipos de messianismo de Gershom Scholem, a saber, as correntes restaurativas, conservativas e utópicas, Adorno poderia ser identificado neste último que, segundo Scholem “pretende criar uma situação que ainda não existiu”. GERSHOM SCHOLEM apud MUSSNER, Franz. *Tratado sobre os judeus*. p.89.

negar é que *Teoria do romance e Origem do drama trágico alemão* foram o prenúncio disso, embora ainda não fossem a sua concretização.

Para concluir, proto-história materialista que é, *Dialética do Esclarecimento*, mesmo não fazendo menção uma única vez se quer a Marx, cumpre sua finalidade dentro da tradição marxiana. Podemos vislumbrar como Adorno e Horkheimer levaram às últimas consequências as *Teses sobre Feuerbach I e V*. Na quinta tese especificamente Marx diz: “Feuerbach não se dá por satisfeito com o pensamento *abstrato* e recorre à contemplação; mas não concebe o sensorial como atividade sensorial-humana prática”¹⁴⁵. A *Dialética do Esclarecimento* toma num sentido mais amplo possível essa crítica de Marx a Feuerbach. Nela, Adorno e Horkheimer demonstram o quão antigo data a separação entre *atividade sensorial-humana* e o *pensamento abstrato*. O homem que impera sobre a natureza externa só o faz quando já reificou sua própria natureza.

O eu abstrato, o título que dá o direito a protocolar e sistematizar, não tem diante de si outra coisa senão o material abstrato, que nenhuma outra propriedade possui além da de ser um substrato para semelhante posse. A equação do espírito e do mundo acaba por se resolver, mas apenas com a mútua redução de seus dois lados¹⁴⁶.

Ou seja, o homem transformou sua própria atividade sensorial-humana em um pensamento abstrato, anulando tanto a natureza externa quanto a interna com a “mútua redução de seus dois lados”. Um problema encarado como epistemológico na *Dialética do Esclarecimento* tem um fundo totalmente marxista. O primado do objeto de Adorno, portanto, tem sua raiz marxiana exposta. Ela é o objeto que não pode se confundir com seu conceito e que se desviar disso é sacrificá-lo. Não podemos, porém, simplesmente dizer que Adorno deu continuidade ou atualizou Marx para nossos dias. É necessário apontar onde ele rompeu com este se quisermos falar seriamente em atualização. A filosofia da história do jovem Marx, ela mesmo acaba por cair na abstração que sua epistemologia criticava. Não cair em reduções frágeis como aquela de Martin Jay, do qual dizia que Marx pretendia fazer do mundo uma imensa oficina¹⁴⁷ e que a teoria crítica teria rompido com isso é um dos primeiros passos para acabar com a acusação de que Marx teria sido partícipe do imperativo do trabalho e da dominação da natureza. A proto-história materialista, então, não quer dizer uma total partilha dos pressupostos marxistas. Mesmo um humanista como Marx, vê na história as mortes cometidas pelo colonialismo inglês como sacrifício necessário - “quaisquer que tenham sido os crimes da Inglaterra, ela foi

¹⁴⁵ MARX, Karl. “Teses sobre Feuerbach”. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Ideologia alemã*. p.101.

¹⁴⁶ ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento*. p.34.

¹⁴⁷ JAY, Martin. *Imaginação Dialética*. p.324.

instrumento inconsciente da história ao provocar essa revolução”¹⁴⁸, o homem como carne de canhão. Diz Edward Said a esse respeito com relação a Marx: “como material humano o Oriente é menos importante do que como um elemento num projeto redentor romântico [...] ainda que a humanidade de Marx, a sua simpatia pela miséria do povo, esteja claramente envolvida”¹⁴⁹. Desta forma, Said quer chamar atenção para o ponto, pasmem, abstrato e formal de Marx. O materialismo que pretendia pôr o idealismo de cabeça para baixo agora é ele mesmo invertido, ao substituir o homem de carne osso por sua abstração em meio ao progresso histórico. Marx diluiu o particular da mesma forma como Hegel havia feito¹⁵⁰. Em vista disso, podemos concluir que a proto-história materialista de Adorno teve que fazer com Marx o mesmo que fez com Benjamin: defender a ortodoxia do materialismo contra ele próprio, ou seja, Marx não foi materialista o suficiente quando diluiu o particular em sua filosofia da história.

¹⁴⁸ MARX, Karl. “A dominação britânica na Índia”. In: SAID, Edward. *Orientalismo*. p.216.

¹⁴⁹ SAID, Edward. *Orientalismo*. p.217.

¹⁵⁰ HEGEL, G.W.F. *Filosofia da história*. p.35.

2 A HISTÓRIA COMO O SEMPRE IDÊNTICO E O CALVÁRIO DA HISTÓRIA

E então nós, os sete, erguemo-nos de nossas cadeiras, horrorizados, trêmulos, enregelados, espavoridos. Porque o tom de voz da sombra não era o tom de voz de nenhum ser individual, mas de uma multidão de seres, e, variando de cadência, de sílaba para sílaba, ecoou confusamente aos nossos ouvidos, com os acentos familiares e inesquecíveis das vozes de amigos mortos.

Edgard Allan Poe¹⁵¹

O que pretendemos demonstrar neste capítulo é o que acreditamos ser uma das bases da filosofia da história de Adorno, a experiência do sempre idêntico¹⁵² (*Immergleiche*). Dessa questão emerge o problema central: o fim da experiência. Com fim da experiência não se quer dizer, em absoluto, que algum dia ela existiu, mas que se chegou no capitalismo tardio a um ponto extremo de cercamento, de asfixia. A filosofia da história na *Dialética do Esclarecimento* e a experiência do exílio na *Minima Moralia* se contorcem para comunicar isso. A experiência na *Dialética do Esclarecimento* é a perturbadora sensação de não se ter saído do lugar. Na *Minima Moralia*, da impotente solidão do exílio como a regra geral. Portanto, nos movemos em duas frentes para demonstrar a relevância e o peso do conceito de sempre idêntico para sua filosofia da história: a primeira é a experiência dessa mesmice da história, de vê-la como realmente é, como cíclica, o eterno retorno do sempre idêntico; a outra é trazer a própria experiência cotidiana sua face desoladora, nauseante do sempre idêntico.

Outro problema que abordaremos mais ao fim deste capítulo é o calvário, a história como sofrimento contínuo. Enquanto o sempre-idêntico seria a experiência repetitiva que por sua vacuidade acabaria por tornar-se uma forma de martírio como o de Sísifo, o calvário seria o sofrimento do não-idêntico na história, daquele que se recusou a ser neutralizado, e por isso paga com um tipo de martírio muito distinto daquele da pobreza de experiência, com violência. O que pretendemos é demonstrar a mutação deste sofrimento para um tipo mais sublimado, em que a violência acaba por transmutar-se numa forma menos direta e evidente. Além disso, queremos mostrar que a filosofia da história de Adorno aspira não só mostrar que a história seria esse *continuum* de sofrimento ainda não rompido, mas que uma de suas tarefas é justamente a de recordar o sofrimento na história, sua função *anamnética* (Cf. seção 2.3.1).

¹⁵¹ POE, Edgar Allan. *Histórias extraordinárias*. p.145.

¹⁵² Tal palavra não possui no português um paralelo fidedigno, por isso é possível encontrar ela traduzida de diferentes formas, das quais, acreditamos, todas são adequadas, mas que preferimos optar pelo *sempre idêntico*. Outras usadas também são *mesmice* e *sempre igual*. Como filosofia que se autodenomina advogada da não-identidade, acreditamos que sempre idêntico é uma opção que lhe reforça o sentido.

2.1 A SITUAÇÃO SEM HISTÓRIA: UM NOVO ESTÁGIO DO SEMPRE IDÊNTICO

A situação em que vivemos é o verdadeiro fim do mundo: a situação estável.

Karl Kraus¹⁵³

A vivência nos Estados Unidos da América foi o ápice da experiência do sempre idêntico. Não é à toa que a maioria de suas obras tiveram tal ambiente como pano de fundo: *Dialética do Esclarecimento*, *Minima Moralia*, *Filosofia da nova música* e grande parte dos ensaios do *Prismas*. Fredric Jameson notou que a experiência americana de Adorno representava uma mudança de paradigma¹⁵⁴. Sua perspectiva fixa-se em especial no papel que a indústria cultural terá nesse novo processo. Os Estados Unidos da América não seriam apenas mais um *player* numa competição por mercados com a Europa e os países emergentes. Seu modelo se difundiria e se tornaria hegemônico. Assim, a tão esperada ruptura e o surgimento da história ficariam cada vez mais distantes com uma padronização cada vez mais intensa e sob todas as esferas e lugares. Em verdade, com essa nova fase o espírito do *Aufklärung* tomaria livre voo, tornando-se independente até mesmo de uma matriz nacional. Por isso, não faz sentido nomear as críticas de Adorno como mero preconceito de um Europeu temente da perda de sua hegemonia¹⁵⁵.

A ideia de fim da experiência, sem dúvida, em Adorno, está irremediavelmente ligada a esta nova situação histórica. Esta situação seria uma espécie de ruptura dentro do *continuum* histórico. O que queremos dizer é que ela elevou à potência a situação asfixiante da história, tornando o *continuum* ainda mais forte e sua ruptura mais difícil. O fim da experiência coincide com a mesmice da experiência. A mesmice da experiência intenciona retratar a situação de uma experiência que é sempre controlada, sem espontaneidade, que tem o aval da administração. Temos que ter em conta que este processo de perda da experiência foi gradativo e culmina naquele processo descrito na *Dialética do Esclarecimento* de cada vez mais tudo estaria sob o signo da troca, da equivalência.

O que Marx falava nos *Manuscritos de 1844* de até o homem se transformou em mercadoria, e uma mercadoria das mais desvalorizadas, é levado por Adorno a todas as manifestações da vida do qual tudo é etiquetado para a venda. O que torna essa situação tão insuportável é que aqueles mecanismos que permitiam a libertação e emancipação da sociedade,

¹⁵³ KRAUS, Karl. *Aforismos*. p.192.

¹⁵⁴ JAMESON, Fredric. *Marxismo tardio*. p.142.

¹⁵⁵ JAY, Martin. *Imaginação dialética*. p.80.

a saber, a arte e a filosofia, estavam a ponto de ser liquidados. É a isso que se refere o capítulo da *Dialética do Esclarecimento* intitulado *Indústria cultural*, a transformação de cultura em mercadoria e o reflexo disso no processo de padronização e integração das pessoas. A indústria cultural poderia reproduzir ao seu bel prazer “o triunfo das corporações gigantescas sobre a livre iniciativa empresarial” como se fosse “eternidade da livre iniciativa empresarial”¹⁵⁶. Ou seja, a indústria cultural tolhe os antagonismos da sociedade e reproduz em seus produtos uma realidade harmônica.

A perda de experiência mediante a experiência do sempre idêntico, seria a de que estes produtos, por mais distintos que pudessem parecer, produzem uma padronização nos bens culturais. Tal padronização seria, por consequência, transferido para as pessoas. Evidente que tal processo em Adorno é bem mais complexo do que poderia parecer. As pessoas não são tão passivas nem recebem algo de forma forçada. A indústria cultural se apoderaria das massas através de seus impulsos reprimidos¹⁵⁷. Nisso, ela está totalmente de acordo com a propaganda fascista¹⁵⁸. Nesse novo estágio do capitalismo tardio através da cultura mercantilizada, as pessoas se integrariam de forma “espontânea”.

A grande questão situa-se também na forma como as coisas são consumidas e preparadas para o consumo. A experiência do sempre idêntico está ligado, como já dissemos, a perda de espontaneidade. Desta forma, as coisas já são preparadas para serem consumidas de acordo com o fim que a fábrica lhe imputou. Não resta autonomia nem liberdade do sujeito com o objeto, seja ele um filme ou uma máquina: “Entre os culpados da morte da experiência encontra-se a circunstância de que, segundo a lei de sua eficácia, as coisas assumem uma forma que restringe a lida com elas à mera manipulação, sem um excedente, seja de liberdade de conduta seja de tolerância pela independência da coisa”¹⁵⁹. O sujeito se submete ao objeto e limita sua liberdade aos meios impostos por suas possibilidades. A experiência fica reduzida a estas possibilidades.

Em relação aos filmes e às músicas a perda da experiência está ligada a passividade que elas exigem do ouvinte e do telespectador. A música que Adorno tanto admirava, a de Schönberg, fazia justamente o contrário, ela exigia uma atenção e um trabalho mental ativo do

¹⁵⁶ ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento*. p.123.

¹⁵⁷ ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento*. p.115.

¹⁵⁸ “Se os fascistas alemães lançam um dia pelo alto-falante uma palavra como ‘insuportável’, no dia seguinte o povo inteiro estará dizendo ‘insuportável’. Foi segundo o mesmo esquema que as nações visadas pelo *Blitzkrieg* (guerra-relâmpago) alemão acolheram esse termo em seu jargão. A repetição universal dos termos designando as decisões tomadas torna-as por assim dizer familiares, do mesmo modo que, na época do mercado livre, a divulgação do nome de uma mercadoria fazia aumentar sua venda. A repetição cega e rapidamente difundida de palavras designadas liga a publicidade à palavra de ordem totalitária”. ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento*. p.137.

¹⁵⁹ ADORNO, Theodor. *Minima Moralia*. p.36.

ouvinte, ela representava a sobrevida da experiência: “De fato, a música de Schönberg exige desde o início uma participação ativa e concentrada; a mais aguçada participação à multiplicidade do simultâneo; a renúncia às muletas habituais de um ouvinte que sempre sabe o que vai acontecer; uma atenta percepção do único e do específico;”¹⁶⁰. Isso seria totalmente avesso à indústria cultural que, segundo Adorno e Horkheimer, cobram uma atitude padrão diante de uma exibição de um filme: “Os outros filmes e produtos culturais que deve obrigatoriamente conhecer tornaram-no tão familiarizado com os desempenhos exigidos da atenção, que estes têm lugar automaticamente”¹⁶¹. O espectador não experimenta espontaneidade alguma e assim “ele se contenta com a reprodução do que é sempre o mesmo (*Immergleiche*)”¹⁶².

Se a cultura havia se tornado parte da indústria, a filosofia também estava pronta para pôr seus pensamentos à venda. E isso não quer dizer que os filósofos lhe fossem coniventes. Esse processo que Adorno designou como “liquidação da filosofia”¹⁶³ era algo que se dava com ou sem consentimento dos próprios filósofos. Portanto, a arte e a filosofia como a reserva crítica para transformar a realidade, via-se sob o constante ataque do mercado para neutralizá-las. As saídas para uma transformação radical da sociedade eram cada vez mais barradas sob a hipóstase do princípio da equivalência. Como tudo era posto à venda no mercado, inclusive a filosofia e a arte, o potencial explosivo inerente ao âmbito cultural se perdia de modo inequívoco.

No entanto, surge aqui um problema: por que transformar um anátema a mercantilização da cultura e da filosofia quando isso pode ter um significado positivo, isto é, o da democratização e abertura de espaços antes fechados para uma minoria? Em primeiro lugar, Adorno não entra no debate da abertura da cultura para o povo, e sim em relação ao fato dessa cultura ter sido deformada como mercadoria e tenha sua finalidade deformada pela heteronomia do seu público. Ou seja, a cultura transformada em mercadoria faz com que a arte seja feita para lucrar como sua grande finalidade, não tendo nada a ver com levar cultura para todos os cantos. Além disso, é justamente essa suposta democratização que faz da indústria cultural americana, com o monopólio que ela acompanha, um estágio novo e sem precedentes. Em segundo lugar, a democratização não é um bem em si, e é por isso que Adorno pensa antes nos efeitos sobre os ouvintes e as características formais das obras, que acaba por colocar um desmentido ao caráter

¹⁶⁰ ADORNO, Theodor. *Prismas*. p.146.

¹⁶¹ ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento*. p.105.

¹⁶² ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento*. p.110.

¹⁶³ ADORNO, Theodor. *Actualidad de la filosofía*. p.83.

democrático da indústria cultural. Por isso que Adorno e Horkheimer almejam colocar um fim ao caráter necessário dos produtos da indústria cultural: “Se a maior parte das rádios e dos cinemas fossem fechados, provavelmente os consumidores não sentiriam tanta falta assim”¹⁶⁴. Portanto, democratizar algo do qual não faria falta a ninguém caso deixasse de existir põe em xeque a suposta virtude democrática da indústria cultural.

O formalismo, tanto no cinema e na música, quanto na filosofia e na ciência, excluiria qualquer espontaneidade e experiência do pensamento. Adorno e Horkheimer percebem que se chegou num novo estágio no qual a crítica é eliminada do pensamento e transforma este em mero órgão que cumpre uma função. Esse formalismo tornaria arbitrário qualquer conteúdo dentro. A fórmula seria a repetição, o sempre idêntico, o invariante. Seu conteúdo seria arbitrário, sem vida e sem qualidades próprias. Ela seria a manifestação do pensamento pragmático, de não alterar aquilo que se mostra efetivo na realidade. Quando Adorno diz na *Dialética Negativa* que “a filosofia é essencialmente não relatável. De outra forma, ela seria supérflua; o fato de ela se deixar na maioria das vezes relatar fala contra ela”¹⁶⁵ quer dizer que o conhecimento se dá sobre formas irrepetíveis, assim como a experiência que ele desdobra. Esse contraponto, nos permite vislumbrar a experiência sujeita à conceituação e à experiência deformada pelo conceito, enquanto fórmula ou representação estereotipada. Em outras palavras, filosofia e cultura convergem no seu formalismo:

Os sentidos já estão condicionados pelo aparelho conceptual antes que a percepção ocorra, o cidadão vê *a priori* o mundo como a matéria com a qual ele o produz para si próprio. Kant antecipou intuitivamente o que só Hollywood realizou conscientemente: as imagens já são pré-censuradas por ocasião de sua própria produção segundo os padrões do entendimento que decidirá depois como devem ser vistas¹⁶⁶.

Para Adorno, a experiência não é dominada somente sob a coação da economia, ela é limitada desde seu princípio pela incorporação de um modo de pensar e perceber o mundo. Os “mil olhos do partido”¹⁶⁷, que tomam a frente do processo de castração da experiência, são substituídos por uma forma mais velada, porém não menos poderosa e até mais eficiente, em seu objetivo que coincide com os daquele. O aforismo de Kafka expressa de forma precisa essa transformação: “o animal arranca o chicote das mãos do dono e chicoteia a si mesmo, sem saber que isso é apenas uma fantasia produzida por um novo nó na correia”¹⁶⁸. O nó na correia seria aquilo que é erroneamente tido como uma ruptura quando são apenas novas e mais eficientes

¹⁶⁴ ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento*. p.114.

¹⁶⁵ ADORNO, Theodor. *Dialética Negativa*. p.36-7.

¹⁶⁶ ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento*. p.73.

¹⁶⁷ ADORNO, Theodor. *Dialética Negativa*. p.47.

¹⁶⁸ KAFKA, Franz. *Essencial Franz Kafka*. p.193.

formas de dominação. Portanto, o formalismo da indústria cultural que se via refletido no sujeito transcendental de Kant e que se encontra agora incorporado aos indivíduos é justamente esse nó na correia.

É necessário frisar que este formalismo da razão não representa uma novidade na história. O grande paradoxo, segundo Adorno, é exatamente por que numa época em que o pensamento está liberado de sua função de domínio da natureza ele é constrangido ainda mais decididamente a reduzir-se a essa função. A nossa época, então, não seria um corte em relação ao passado, mas a superação de um modo defasado de integração através de meios mais eficientes de anular a possibilidade de novas experiências pelos sujeitos.

2.1.1 O sempre idêntico da filosofia

Na seção anterior, discorremos sobre o novo estágio do sempre-idêntico que acarretava na era do capitalismo tardio, naquele modelo que emerge da experiência americana, com seus mecanismos de integração. A filosofia, como a arte, teria sofrido uma neutralização nessa fase devido a sua liquidação. Isso faz parecer que a filosofia é apenas vítima do sempre-idêntico, mas encobre o quanto ela mesmo é parte deste estado de coisas. Nesta seção, pretendemos apresentar precisamente isso, o quanto a filosofia ajudou a perpetuar o pensamento identitário e, por conseguinte, o *continuum* da história.

O caráter compulsório do idêntico enquanto *modus operandi* do pensamento foi tratado por Adorno de duas maneiras distintas. Num primeiro momento, na *Dialética do Esclarecimento*, onde é rastreado nos tempos mais longínquos o ponto extremo de abstração que a ciência e a filosofia chegaram. Já na *Dialética Negativa*, esse rastreamento será muito mais dentro da tradição filosófica que em suas manifestações apócrifas como ocorre na *Dialética do Esclarecimento*. Com isso queremos dizer que a *Dialética do Esclarecimento* tomava mitos e obras literárias como documentos relevantes para o diálogo, enquanto na *Dialética Negativa*, é hegemonicamente um diálogo com a tradição filosófica e seus problemas internos. Portanto, de um lado, existe o sempre idêntico na tradição filosófica, a qual se mostra complacente e até apologética em relação à realidade e proclama a partir de cima a identidade do pensamento com a realidade. Por outro, existe a filosofia da história, que, ao invés de libertar o tempo de sua mesmice, assimila e justifica o sempre idêntico como princípio. Por isso, tomamos aqui a história da filosofia e a filosofia da história como comprometidas com o *continuum* da história ao invés de com o seu rompimento.

Creditar à filosofia seu comprometimento com o *status quo* não teria a ver com o fato

de ela não ter conseguido modificar a realidade, porque “os filósofos só interpretaram o mundo de diferentes formas”. Ao dizer que ela foi conivente com a realidade, não significa também que a filosofia só a afirmou. Neste contexto, poderia parecer que Adorno, como Habermas disse¹⁶⁹, se colocaria como o último filósofo. O princípio da não-identidade não seria de Adorno, mas da filosofia. Ou seja, onde a filosofia foi realmente filosofia, ela foi fiel ao não-idêntico. Portanto, Adorno não seria o último filósofo, mas aquele que procurou levar o princípio eminentemente filosófico, o da não-identidade, até o fim. Como Alex Thomson diz, “poderia ser mais fácil pensar no pensamento de Adorno mais como um padrão de interferência dentro da filosofia mais tradicional do que uma abordagem filosófica distinta”¹⁷⁰. Assim, ao contrário do que poderia se supor da divisão entre teoria crítica e teoria tradicional, tanto Adorno quanto a *teoria crítica*, não representam uma cisão absoluta com a tradição filosófica, eles nunca deixaram de dialogar com ela criticamente.

A defesa de Adorno contra os filósofos de sua época que aplicavam a terapêutica do sentido para curar a filosofia dos falsos problemas era justamente o conhecimento de que a filosofia trazia nos seus problemas tanto a culpa de a realidade ser como é, como a possibilidade de transformá-la. “O fato de, segundo um cânone lógico, ele relegar as antinomias objetivas ao âmbito dos falsos problemas tem, por sua vez, uma função social: cobrir contradições por meio de denegação”¹⁷¹. O diálogo com a tradição, a contrapelo da tendência positivista de sua época, consistia na percepção de que os problemas herdados eram “antinomias objetivas” e que negá-las seria o mesmo que encobrir as contradições da realidade.

A filosofia refletiria, então, os problemas da realidade, nisso consistia sua virtude. Seu estigma, contudo, seria justamente fundamentá-los. Com fundamentar, queremos dizer que ela pode fazer isso até mesmo contrária as suas boas intenções. Kant e seu imperativo categórico desmentiam sua proposta emancipadora *sapere aude* de sua resposta à pergunta “O que é esclarecimento?”. O problema não estaria em algum erro de cálculo, numa contingência dentro do pensamento. A filosofia, por mais progressista que fosse, estava desde o início comprometida com o princípio de identidade. Este princípio, como vemos na *Dialética Negativa*, acompanha a filosofia desde seus primórdios aos nossos dias. Esse princípio afirma duas coisas aparentemente inconciliáveis: o pensamento é idêntico ao real e, ao mesmo tempo, o pensamento é independente do real. Nesse último, o pensamento poderia resolver os problemas

¹⁶⁹“Todos eles [Heidegger, Adorno e Derrida] se defendem de modo tal como se ainda vivessem, como a primeira geração dos discípulos de Hegel, sob a sombra do <<último>> filósofo;”. HABERMAS, Jürgen. *Discurso filosófico da modernidade*. p.199.

¹⁷⁰ THOMSON, Alex. *Compreender Adorno*. p.53.

¹⁷¹ ADORNO, Theodor. *Dialética Negativa*. p.182-3.

sem que fossem solucionados na realidade, afirmando assim sua autossuficiência. Já em relação à identidade do pensamento e da realidade, a filosofia proclamaria a primazia ao sujeito, como se ele não tivesse nenhuma dependência em relação à realidade. A não-identidade inverteria esses dois momentos, decretando a primazia do objeto e a práxis como instância que definiria a verdade ou inverdade de um pensamento.

Com base em sua situação histórica, a filosofia tem o seu interesse verdadeiro voltado para o âmbito em relação ao qual Hegel, em sintonia com a tradição, expressou o seu desinteresse: o âmbito do não-conceitual, do individual e particular; aquilo que desde Platão foi alijado como perecível e insignificante e sobre o que Hegel colou a etiqueta de existência pueril¹⁷².

Toda a tradição, de Platão a Hegel, por mais ligado que a dialética estivesse com o princípio da não-identidade, acabava por eliminá-la na ênfase do universal sobre o particular ou do elemento heterogêneo, não conceitual, sobre a subjetividade que reduz tudo ao mesmo, a sua projeção. Por isso Adorno diz que: “A regressão da filosofia a uma ciência particular, imposta pelas ciências particulares, é a expressão mais evidente de seu destino histórico”¹⁷³. A estreita relação entre a tradição filosófica e o uso do conceito enquanto abstração do objeto que se quer fazer mais importante que o próprio objeto seria algo que levaria irremediavelmente a filosofia ao positivismo. Ou seja, a razão se transforma em razão instrumental, não por um desvio da filosofia de sua trajetória, mas por levar até às últimas consequências o princípio da identidade.

Desta feita, entrelaçam-se o universal, a abstração, o princípio da não-identidade, idealismo e *ratio* autônoma. Na *Dialética do Esclarecimento*, tais componentes são tratados de modo distinto, eles aparecem tanto em sua forma concreta como em suas manifestações teóricas para demonstrar o absurdo e as contradições imanentes ao discurso do *Aufklärung*. Já na *Dialética Negativa*, Adorno irá criticar imanentemente a razão identitária sem fazer uso direto da realidade como foi o caso da *Dialética do Esclarecimento*: “À consciência do caráter de aparência inerente à totalidade conceitual não resta outra coisa senão romper de maneira imanente, isto é, segundo o seu próprio critério, a ilusão de uma identidade total”¹⁷⁴.

Na *Dialética do Esclarecimento*, o diálogo se dá com os diversos estágios da civilização que se assemelham entre si, sendo essa semelhança seu caráter sempre idêntico. Assim, poderia se mostrar, dentre outras coisas, o uso da abstração como um meio de dominação da natureza, desde o sacrifício das ovelhas ao formalismo da matemática. Isso foi o que denominamos de proto-história materialista da modernidade. Na *Dialética Negativa*, são raros os momentos que

¹⁷² ADORNO, Theodor. *Dialética Negativa*. p.15.

¹⁷³ ADORNO, Theodor. *Dialética Negativa*. p.12.

¹⁷⁴ ADORNO, Theodor. *Dialética Negativa*. p.13.

podemos falar de uma proto-história da identidade na filosofia. Nessa obra, Adorno fixa-se num diálogo com as correntes contemporâneas e só regride historicamente até o idealismo alemão, especialmente Kant e Hegel. Contudo, sempre que dialoga com essas correntes, enfatiza o caráter conservador e a recaída no idêntico como aquilo que marca definitivamente a história da filosofia.

Ricardo Timm de Souza deixa claro nessa passagem de seu ensaio “Adorno e a razão do não idêntico” o quanto a filosofia desdenhou o não-idêntico: “É preciso, após dois mil e quinhentos anos de sofisticada especulação filosófica, que alguém afirme novamente que o pensar só pode existir, *se se referir ao que não é ele*”¹⁷⁵. Ao destacar os “dois mil e quinhentos anos de sofisticada especulação filosófica”, Timm não está fazendo uma afirmação que não diz respeito a Adorno. Este pensar que toma consciência que só pode existir ao “se referir ao que não é ele” é justamente o que Thomson havia se referido como o “padrão de interferência dentro da filosofia tradicional”: “a crítica filosófica da identidade ultrapassa a filosofia”¹⁷⁶. É essa falta de concreção, o caráter abstrato e autônomo da razão, sua identidade consigo mesma, que perpassa a *Dialética Negativa* como a mácula da tradição filosófica que, embora não possamos falar de uma proto-história como na *Dialética do Esclarecimento*, faz da história da filosofia um reflexo do *continuum* histórico.

2.2 PROGRESSO E *CONTINUUM*: UMA RECONCILIAÇÃO IMPOSSÍVEL

*O imortal experimenta a calamidade de todas as épocas.
Para a eternidade, a evolução é um passa tempo. Não é coisa que leve a sério.*

Karl Kraus¹⁷⁷

Acreditamos que até aqui já conseguimos demonstrar que para Adorno nossa história é uma paródia da verdadeira história, que esta ainda não começou. Não podemos, porém, deduzir disso que o progresso, segundo Adorno, não pode se dar sem esse início da história. O maior indício, embora não definitivo, é que o conceito de sempre idêntico quer pôr às claras justamente essa falsa dinâmica da história. Segundo assinala Aguilera, como Adorno enfatizou que dentro de uma constelação de conceitos nenhum pode sofrer uma hipóstase, pois todos estariam na mesma distância do centro¹⁷⁸, o próprio conceito de sempre idêntico pode ter um peso relativo dentro dessa mesma constelação. É a isso que talvez Vladimir Safatle faz

¹⁷⁵ SOUZA, Ricardo Timm de. “Adorno e a razão do não idêntico”. In: _____. *Razões plurais*. p.112.

¹⁷⁶ ADORNO, Theodor. *Dialética Negativa*. p.18.

¹⁷⁷ KRAUS, Karl. *Aforismos*. p.143 e p.148.

¹⁷⁸ AGUILERA, Antonio. “Lógica de la descomposición”. ADORNO, Theodor. *Actuaidad de la filosofía*. p.32.

referência em seu ensaio “Os deslocamentos da dialética”:

Notemos p. ex. que esta presença de tendências contrárias no interior de um mesmo conceito, tendências que fazem com que ele tenha valência distinta de acordo com a situação sócio-histórica na qual se encontra, pode nos explicar porque Adorno nunca nega completamente conceitos filosóficos complexos como o de “progresso”¹⁷⁹.

Que Adorno não negue totalmente o conceito de progresso, isso estamos de acordo, mas deduzir disso que houve progresso é um grande equívoco. Só não é negado por inteiro o progresso porque ele ainda pode vir a acontecer. Desta forma, Safatle pretende demonstrar o contrário do que nós defendemos, qual seja, que é possível progresso dentro do pensamento adorniano. No mesmo ensaio de Adorno intitulado “Progresso”, há uma negação categórica que refuta a tese de Safatle segundo o qual “Adorno nunca nega completamente conceitos filosóficos complexos”: “Quando a humanidade fica confinada pela totalidade que ela mesma configura, então não existiu, no dizer de Kafka, nenhum progresso”¹⁸⁰. A totalidade neste contexto pode ser revertido sem perdas para o conceito de universal como aquele que sufoca o particular. Sendo assim, somente numa sociedade livre dessa totalidade poderia se falar seriamente em progresso:

Ao conceito de totalidade pertence, como nos sistemas políticos totalitários, o antagonismo persistente; assim as orgias míticas das fábulas se definem por aqueles não são convocados. Só onde desaparecesse esse princípio, limitante, de totalidade, ou ainda o mero mandato de assemelhar-se a ela, haveria humanidade e não seu especismo¹⁸¹.

Este trecho, retirado do mesmo ensaio “Progresso”, confirma que tal totalidade aparece como “antagonismo persistente”, portanto, seu aspecto sempre idêntico, ao mesmo tempo que demonstra que, não importa nossos avanços, enquanto não nos desvencilharmos dessa totalidade asfíxiante não se efetivará a humanidade. Evidente que Safatle não pensa num uso desmedido do progresso como fica claro nesta passagem: “Ser fiel ao espírito anti-mitológico do progresso exige uma crítica à mitologia do progresso”¹⁸². O progresso seria um conceito dialético tão relativo quanto qualquer outro dentro da constelação adorniana segundo Safatle. O problema, para nós reside em fazer uma identidade entre progresso e desmitologização. Diz Safatle: “A ideia de progresso, enquanto realização da consciência do caráter produtivo da liberdade humana, constitui-se em oposição à natureza como sistema fechado e estático de leis. Eis sua matriz ‘antimitológica’”¹⁸³. Nessa passagem, Safatle discorre sobre o progresso como

¹⁷⁹ SAFATLE, Vladimir. “Os deslocamentos da dialética”. In: Adorno, Theodor. *Três estudos sobre Hegel*. p.20.

¹⁸⁰ ADORNO, Theodor. *Palavras e sinais: modelos críticos 2*. p.40.

¹⁸¹ ADORNO, Theodor. *Palavras e sinais: modelos críticos 2*. p.41.

¹⁸²SAFATLE, Vladimir. “Os deslocamentos da dialética”. In: Adorno, Theodor. *Três estudos sobre Hegel*. p.21.

¹⁸³SAFATLE, Vladimir. “Os deslocamentos da dialética”. In: Adorno, Theodor. *Três estudos sobre Hegel*. p.21.

forma de alcançar certa independência da natureza e assim não ficar preso sob sua tutela e, portanto, tornar-se livre. A questão é que o caráter antimitológico nunca chega a ser cumprido plenamente, essa é uma das conclusões da *Dialética do Esclarecimento*. Mal se sai de um mito para se enredar em outro. Por conseguinte, o aspecto progressivo da desmitologização é ilusório. E mesmo assim, só poderia se falar em progresso após completado o processo de desmitologização. Ao que parece, segundo Safatle, a liberdade nos moldes adornianos se assemelharia ao hegeliano¹⁸⁴, que se daria por diversos momentos, pequenos passos em direção à consciência de liberdade e sua concretização na realidade: “a ideia de progresso, enquanto realização da consciência do caráter produtivo da liberdade humana”¹⁸⁵.

Para Adorno, história seria aquela dos que foram excluídos dela e não a da efetivação da liberdade como expressa na sua tão citada frase: “Não há nenhuma história universal que conduza do selvagem à humanidade, mas há certamente uma que conduz da atiradeira até a bomba atômica”¹⁸⁶. Assim, não importa se houve um aumento da liberdade como Hegel propõe em *Filosofia da história*, da qual “o oriente sabia - e até hoje sabe - apenas que *um* é livre; o mundo grego e o romano que *alguns* são livres; o mundo germânico sabe que *todos* são livres”¹⁸⁷, mas que enquanto uma pessoa sequer não for livre as ideias de progresso e de liberdade ficarão suspensas. Tal relação entre particular e universal e a persistência dessa relação é um dos fundamentos dessa filosofia da história. Que ela é o ponto de inflexão contra o progresso, isso nós sabemos, mas precisamos ver se ela consegue se sustentar a ponto de, ao fundamentar este *continuum*, não castrar a possibilidade de rompê-lo.

2.2.1 A refutação do progresso mediante o “mínimo rastro de sofrimento”

“Por que Deus criou um só Adão e não muitos de uma vez?” Ele o fez para demonstrar que o homem é um universo inteiro. Ele também quis ensinar à humanidade que aquele que mata um ser humano é tão culpado como se tivesse destruído o mundo inteiro.

Sanhedrín, 37a¹⁸⁸

Adorno em suas lições *Problemas da filosofia moral (Probleme der Moralphilosophie)* fez a seguinte pergunta: será possível uma vida boa na ruim? Sua resposta é negativa. As razões

¹⁸⁴“A história universal representa, pois a marcha gradual da evolução do princípio cujo conteúdo é a consciência da liberdade”. HEGEL, G.W.F. *Filosofia da história*. p.55.

¹⁸⁵ SAFATLE, Vladimir. “Os deslocamentos da dialética”. In: Adorno, Theodor. *Três estudos sobre Hegel*. p.21.

¹⁸⁶ADORNO, Theodor. *Dialética Negativa*. p.266.

¹⁸⁷HEGEL, G.W.F. *Filosofia da história*. p.93.

¹⁸⁸ Sanhedrín, 37a. apud Henrique Lusim *Breve introdução ao Talmud*. p.69.

aqui não são necessárias desdobrar. *Mutatis mutandis* poderíamos nos perguntar: haveria progresso dentro do *continuum* histórico? Esta pergunta é mais que uma mera paródia, ela está unida à primeira por uma grande afinidade. O princípio que leva à resposta negativa de Adorno na primeira pergunta é exatamente a mesma que a impulsiona na segunda: a saber, o particular que se tornou uma função, um apêndice dentro do universal. A história como violação do particular pelo universal que não deixa esse particular se afirmar como particular, mas o limita de cima, não permite uma ideia de progresso assim como de uma vida boa dentro dela. O peso desse particular é tão alto no pensamento de Adorno que ela pode refutar todo o resto como embuste, a existência privada mais correta como falsa felicidade. O indivíduo, com sua vida boa, não consegue se afirmar enquanto exceção que confirma a regra, dessa forma, não há vida boa na ruim, do mesmo modo, quando todo avanço técnico e moral se dá em apenas uma parte do mundo, estando todos os demais apartados dela, também não existe progresso dentro deste *continuum*.

Porém, uma distinção se faz necessária neste ponto antes de qualquer reprovação do universal frente ao particular. O universal não seria limitador em si, pois ele também possui sua figura positiva. É essa distinção que queremos ressaltar, Adorno não é um anti-universalista como bem notou Fredric Jameson: “Os universais são tão afetados como os particulares pela crise. Trata-se, agora, de: ‘maus’ ou funestos universais, e talvez tenham sido sempre assim”¹⁸⁹. Nessa passagem, Jameson percebe a distinção entre bons e maus universais. Por esta razão, o universal que violenta o particular é distinto do universal presente em cada fragmento como promessa de felicidade. Isso fica mais claro na forma dialética que Adorno trata o conceito de mônada: “Só os fragmentos enquanto forma da filosofia seriam capazes de entregar às mônadas projetadas de maneira ilusória pelo idealismo o que lhes é devido. Elas seriam representações no particular da totalidade irrepresentável enquanto tal”¹⁹⁰.

A mônada, enquanto particular, fragmento da realidade, pode ser tanto um princípio hostil em consequência de sua subordinação ao universal, ou melhor, pelo fato de refleti-lo, como pode alocar possibilidades que só em seu elemento mais íntimo, heterogêneo, poderia liberar o universal de sua mácula. No início do aforismo *Palhaço*, na *Minima Moralia*, pode-se ver mais claramente essa dupla significação do universal expresso na mônada: “Pensar a inteira liquidação do indivíduo é demasiado otimista. Pois seria na sua acabada negação, na eliminação da mônada pela solidariedade, que estaria simultaneamente a salvação do ente singular, que

¹⁸⁹JAMESON, Fredric. *Marxismo tardio*. p.122.

¹⁹⁰ADORNO, Theodor. *Dialética Negativa*. p.32.

justamente se tornaria particular na sua relação com o geral”¹⁹¹. Ou seja, o geral pode ter um outro aspecto quando liberar o particular de sua dependência dele e de sua autonomia diante das demais mônadas. Mais à frente, na *Minima Moralia*, em um aforismo intitulado *Mônada*, Adorno demonstra que não é o indivíduo enquanto particular que ele ataca, mas seu processo de individuação, este seria o de ser-humano determinado de cima e deformado em sua individualidade: “Sua dissolução [a do indivíduo] na fase contemporânea deve ser derivada de modo não individualista, mas a partir da tendência da sociedade, tal como ela afirma graças à individualização¹⁹² [*Individuation*] e não como hostil a ela sem mais”¹⁹³. Portanto, por mais paradoxal que pareça, Adorno não é nem nominalista nem anti-nominalista, pois o particular enquanto mônada é tanto signo da coação do universal como ele mesmo também é o portador de um universal possível liberado de toda a pressão.

O indivíduo estigmatizado pelo universal, como dito antes, é não só ele, em sua aparente insignificância, aquele que refuta a vida boa na ruim, como também aquele que nega o progresso dentro do *continuum*. A mácula que todo o indivíduo tem que sofrer para se integrar não é a única fonte que nega a conciliação entre o particular e o universal. Aquele que sofre uma violência aparentemente casual de um policial, com ou sem o apoio do Estado, tem sobre ele todo peso do universal. Em verdade, nem é preciso apelar a exemplos mais extremos como torturas em plena democracia, conflitos que repetem as mesmas intolerâncias étnicas do nazismo ocultada por supostas diferenças religiosas, estado de exceção em bairros pobres, para demonstrar o que significa a violência mais cotidiana sofrida mediante um universal anônimo. Podemos dizer, invertendo e, ao mesmo tempo, ampliando a máxima de Novalis a quem “um homem perfeito é um pequeno povo”¹⁹⁴, que, para Adorno, o homem tido como mais insignificante representa em sua pessoa a humanidade inteira e que feri-lo ou humilhá-lo é o mesmo que rebaixar toda a humanidade personificada nele.

Na *Dialética Negativa*, p.ex., Adorno retomará uma ideia que já havia aparecido muito tempo antes no aforismo *Regressões* da *Minima Moralia*, tal ideia é, a saber, de que o mendigo seria o suficiente para pôr abaixo qualquer tentativa de que já rompemos com o mito:

O mais mínimo rastro de sofrimento sem sentido no mundo experimentado infringe um desmentido a toda a filosofia da identidade que gostaria de desviar a consciência da experiência: "Enquanto ainda houver um mendigo, ainda haverá mito"; é por isso que a filosofia da identidade é, enquanto pensamento, mitologia”¹⁹⁵.

¹⁹¹ADORNO, Theodor. *Minima Moralia*. p.131.

¹⁹² A tradução correta de *Individuation* seria *individuação* e não *individualização* que seria em alemão *Individualisierung*.

¹⁹³ADORNO, Theodor. *Minima Moralia*. p.145.

¹⁹⁴ NOVALIS. *Pólen*. p.63.

¹⁹⁵ ADORNO, Theodor. *Dialética Negativa*. p.173.

O “desmentido a toda a filosofia da identidade” através do “mínimo rastro de sofrimento sem sentido” pode ser aplicado não só à filosofia da identidade, mas também à história enquanto sempre idêntico. O mendigo mítico da *Odisseia* e o dos grandes e pequenos centros urbanos de hoje unem ambas as pontas, do período mais remoto aos nossos dias, e negam, assim, a história como sendo apenas a persistência do mito.

A história e a filosofia do sempre idêntico são suspensas pelo mendigo porque, mesmo com todos os aparelhos institucionais e ideológicos, não conseguem neutralizar o distinto, o elemento heterogêneo que resiste à integração. O trecho supracitado é rico em referências, do qual extraímos as consequências do mendigo enquanto não-idêntico que nega a identidade. Além disso, é o sofrimento do mendigo que põe em *xequê* a felicidade a qual ele está excluído.

O poder do “mais mínimo rastro de sofrimento sem sentido” ter a capacidade de negar uma felicidade não é só de cunho teórico. Ela é capaz de gerar, por sua teimosia em não se assemelhar ao universal e por ser uma má consciência em cada felicidade possível, o ressentimento daquele que se vê confrontado por esta diferença. Tal desconforto é mais que uma mera metáfora, ele se traduz no ressentimento ao fraco e no azedar a satisfação completa. O sentimento que provém desse “mais mínimo rastro de sofrimento” oscila entre o ressentimento e a culpa. Em sua palestra proferida em 1959 sob o título “O que significa elaborar o passado?”, Adorno diz:

A humanidade não se permite uma satisfação visivelmente paga às custas da miséria da maioria; o ressentimento afeta qualquer bom êxito, até mesmo a felicidade própria de cada um. Estar saciado tornou-se a priori um palavrão, embora o mal que há em relação à saciedade e que existe quem não tem o que comer¹⁹⁶.

Portanto, a filosofia da história de Adorno que refuta o progresso e a possibilidade da vida boa na ruim não está ancorada somente pela crítica imanente aos conceitos de história e felicidade, mas ela traz ao conceito justamente as contradições presentes no objeto: “somente é fecundo o pensamento crítico que libera a força armazenada em seu próprio objeto”¹⁹⁷. Tal energia liberada do objeto pode ser tanto suas frustrações, ressentimentos, culpas quanto suas promessas.

É possível falar da claustrofobia das pessoas no mundo administrado, um sentimento de encontrar-se enclausurado numa situação cada vez mais socializada, como uma rede densamente interconectada. Quanto mais densa é a rede, mais se procura escapar, ao mesmo tempo em que precisamente a sua densidade impede a saída.¹⁹⁸

¹⁹⁶ADORNO, Theodor. *Educação e emancipação*. p.41.

¹⁹⁷ADORNO, Theodor. *Três estudos sobre Hegel*. p.165.

¹⁹⁸ADORNO, Theodor. *Educação e emancipação*. p.122.

O processo civilizatório que leva o particular a se integrar mediante essa densa rede que gera tal claustrofobia, torna todos idênticos sobre o princípio nivelador do universal. O simples fato da impotência de todo o indivíduo ser afirmada como princípio já torna sua felicidade suspeita. O ressentimento não tem sua fonte exclusiva no sofrimento do outro, mas também no próprio sofrimento, na própria condição sem saída em que cada um se encontra. Por isso a mônada torna-se a imagem perfeita dessa situação. Cada particular tem em si marcado na frente o sinal do universal, a partir de cada um pode se ler o todo. Assim, não é arbitrário se utilizar de um particular qualquer para refutar o todo. Diz Adorno: “ao seguir o interesse absolutamente particular de cada qual se estuda com maior precisão a essência do coletivo na sociedade falsa”¹⁹⁹.

O que tentamos aqui foi demonstrar como até mesmo indivíduo mais irrelevante, em sua infelicidade, pode minar a felicidade de cada um e o progresso. Isso, devido, em primeiro lugar, ao princípio nivelador do universal, sua capacidade de integrar e subtrair as diferenças em si; em segundo, que o princípio da identidade, que é a quintessência deste universal, não foi rompido em meio a todo progresso material e técnico; em terceiro, que o particular, enquanto reflexo negativo do universal, traz a marca da impotência e do ressentimento pelo todo por isso; em quarto, o *mais mínimo sofrimento sem sentido*, refuta o fim do mito como embuste. Este último ponto, pretendemos analisá-lo separadamente por sua importância na próxima seção.

2.3 O CALVÁRIO DA HISTÓRIA

Um dos problemas que tentaremos responder nesta seção é como Adorno fez para representar adequadamente o sofrimento sem diluí-lo no conceito. Outro, diretamente ligado ao da representação, é como Adorno narra o sofrimento na história, ou seja, qual a fonte de onde são retirados os fatos e qual o critério para escolher um em detrimento de outro. Mas nossa intenção, acima de tudo, é demonstrar o caráter arcaico do sofrimento, seu *continuum* na história, portanto, como os objetos, os conceitos e os hábitos modernos repousam sobre um ininterrupto sofrimento ignorado.

Escreve Adorno na *Dialética Negativa*: “O pudor ordena à filosofia não reprimir a intelecção de Georg Simmel segundo a qual é espantoso o quão pouco os sofrimentos da humanidade são observados na história da filosofia”²⁰⁰. Essa virada da filosofia da história para

¹⁹⁹ADORNO, Theodor. *Minima Moralia*. p.41.

²⁰⁰ADORNO, Theodor. *Dialética Negativa*. p.133.

o sofrimento recalcado da tradição filosófica é, para nós, juntamente com a categoria de redenção, àquilo que diferencia Adorno dos demais. Já demonstramos no primeiro capítulo como muitas categorias de Adorno foram pegadas de empréstimo e que, no mais, elas não teriam nada de tão original. Assinala Thomson a este respeito: “Isto [a relação entre filosofia e história] apresenta a principal dificuldade para um exame da abordagem de Adorno desta relação: suas visões parecem, de modo geral, similares a várias posições menos refinadas, embora, na verdade, acarretem uma rejeição total delas”²⁰¹. Thomson acerta no que diz respeito à semelhança com outras perspectivas de história, mas erra na ênfase que dá ao refinamento. Não podemos dizer que Hegel, Nietzsche, Marx, Veblen e Spengler pequem pela erudição e refinamento. O que “acarretam uma rejeição total delas”, como ficará mais claro a seguir, é justamente o desvio empreendido por Adorno rumo ao sofrimento na história.

Na seção anterior demonstramos apenas periféricamente o imbricamento entre o particular e o universal, assim como o sofrimento consequente dessa relação. Se o sempre idêntico na história comunica a experiência angustiante do ponteiro que não sai do lugar, o sofrimento amplifica esta angústia. Não é mais o sempre idêntico como as horas vazias, mas o sempre idêntico preenchido pelo martírio, pela dor. Na *Dialética do Esclarecimento* é reproduzida a metáfora de Schopenhauer: “A doutrina de Schopenhauer segundo a qual o pêndulo da vida oscila entre a dor e o tédio, entre instantes punctuais de satisfação do instinto e uma ânsia infinita aplica-se ao animal, que não pode pôr termo à fatalidade pelo conhecimento”²⁰². A situação do animal não difere, em absoluto, da nossa. De um lado, o sempre idêntico nos leva ao tédio: “Se as pessoas pudessem decidir sobre si mesmas e sobre suas vidas, se não estivessem encerradas no sempre-igual [*Immergleiche*], então não se entediariam”²⁰³. De outro lado, o sofrimento, que a história tentou recalcar. No fim das contas, os dois lados que oscila o pêndulo se assemelham, o tédio seria um tipo atenuado de sofrimento, da angústia do tempo sem história; a dor, a violência direta, sem mediações.

O calvário não pode ser resumido por uma cisão social do tipo pobres e ricos, como foi demonstrado. Mas não só porque ambos seriam vítimas do universal. Os rastros de sofrimento seriam muito mais complexos. Com isso, queremos chamar atenção para o fato de que até mesmo o trabalhador poderia exercer algum tipo de violência a outro mais desabrigado que ele. O sofrimento seria de todos que foram forçados a se integrar e aqueles que, ao não se integrar, sofreram as consequências com prisões, à proscrição para fora do círculo social, o banimento

²⁰¹ THOMSON, Alex. *Compreender Adorno*. p.153-4.

²⁰² ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento*. p.203.

²⁰³ ADORNO, Theodor. *Industria cultural e sociedade*. p.66.

para a marginalidade ou pagando com a morte. O sofrimento, então, teria uma infinidade de manifestações e não poderia ser reduzido a um aspecto, de modo linear, compondo todos os casos semelhantes para, enfim, neutralizá-los dentro de uma categoria. É justamente esse aspecto que Adorno quer chamar atenção, o caráter explosivo, a rebeldia de todo sofrimento para ser captado pelo conceito e pela história que faz da própria história, uma mentira.

A grande questão que fica é saber qual a razão Adorno na *Dialética Negativa* parecer regredir a uma visão de sofrimento que não pode ser subsumida numa categoria ao se comprometer com a ideia de espírito do mundo. Isso significa que o sofrimento seria transposto para dentro de uma narrativa da qual a diversidade dos sofrimentos estariam, por assim dizer, nivelados. A passagem que nos referimos é a seguinte:

Seria preciso definir o espírito do mundo, objeto digno de definição, como catástrofe permanente. Sob o jugo universal do princípio de identidade, aquilo que não imerge na identidade e que se subtrai à racionalidade planificante no reino dos meios torna-se algo angustiante, revanche pela desgraça que aconteceu com o não-idêntico por meio da identidade²⁰⁴.

Vemos aqui que a ideia de calvário, que aparece em “Ideia de história natural”, tem seu reaparecimento sob uma nova expressão – “catástrofe permanente”. Contudo, neste mesmo trecho é explicado o motivo de o sofrimento desigual ser expresso pela identidade que o espírito do mundo incorpora. Ao invés de o sofrimento estar à mercê de uma narrativa caótica, descontínua, Adorno prefere a “revanche pela desgraça que aconteceu com o não-idêntico por meio da identidade”.

Com tomar a identidade em nome do sofrimento parece que Adorno quer se apropriar de um modo distinto do mesmo princípio que causou o sofrimento ao não-idêntico. O que Adorno pretende com esse movimento é, ao fazer de toda a história, história do sofrimento, dar à sua natureza negativa a figura que lhe corresponde. Uma narrativa que tratasse o sofrimento de modo isolado, daria a ele um peso particular impossível de comunicá-lo. Ao contrário, Adorno ao dar ao sofrimento uma importância universal sob a ideia de espírito do mundo, faz do sofrimento algo que ultrapassa e o retira de sua clausura e o torna explosivo. O sofrimento teria sua particularidade ainda intocada precisamente por transcender sua imediatidade e demonstrando suas dependências sociais, políticas, culturais e, principalmente, históricas. A isso, conclui Adorno: “Mas esse sofrimento deve sua origem ao desconcerto geral e só pode ser elevado a meio de conhecimento de maneira abstrata e ‘mediada’”²⁰⁵.

O sofrimento na história seria, portanto, o da identidade que se sobrepõe à não-

²⁰⁴ ADORNO, Theodor. *Dialética Negativa*. p.266.

²⁰⁵ ADORNO, Theodor. *Prismas*. p.86.

identidade, dos indivíduos particulares. Caso a história fosse representada, ao contrário, sob a perspectiva da não-identidade, para assim não nivelar o sofrimento sobre um princípio universal, ela estaria falsificando a história. Isso porque uma história sob o signo do não-idêntico seria a verdadeira história, positiva. Dessa forma, o sofrimento estaria em meio ao positivo da não-identidade tão nivelado como sob o princípio da identidade. A representação do sofrimento no conceito é apenas um problema entre tantos outros. Ele é apenas uma etapa para imergirmos no sofrimento na história. A forma como Adorno faz isso é o que nos ocuparemos daqui em diante.

O sofrimento na história, como veremos, é apresentado por Adorno, na maior parte dos casos, em relação ao presente. Com isso, queremos dizer que Adorno desdobra de um fato presente seu sofrimento oculto, sua origem arcaica. Por isso, não existe a possibilidade de uma sistematização histórica do sofrimento de modo linear. O que fazemos aqui é compor aquilo que acreditamos ser os casos mais modelares, da violência que aparece no presente como algo insuspeito. Portanto, o *continuum* da história seria a tentativa de, através da justaposição do arcaico e do moderno, demonstrar o sofrimento que o objeto acumulou na história.

Em diálogo com Veblen, Adorno demonstrará a proto-história da cultura e sua afinidade com a barbárie passada e presente. Veblen, em seu livro *Teoria da classe ociosa* apresenta nas mais variadas esferas os estigmas da dominação, nas mais insuspeitadas as mais latentes. Desde a etiqueta dos modos à mesa, a caça, o esporte até o casamento, os rituais de iniciação que representa a escola e os jogos de azar. Em cada um destes componentes, Veblen fareja sua barbárie correspondente, o sofrimento necessário para sua cristalização. Não só o ensaio dedicado a Veblen dá indícios da influência que Adorno sofreu deste livro, mas muitos momentos da *Minima Moralia* e da *Dialética da Esclarecimento* testemunham isso. Um exemplo disso é o lugar que a crítica de Veblen ao esporte tem na obra de Adorno:

A autoconservação e a força física separaram-se: as habilidades atléticas de Ulisses são as do *gentleman*, que, livre dos cuidados práticos, pode treinar de uma maneira ao mesmo tempo senhoril e controlada. A força dissociada da autoconservação reverte em proveito da autoconservação: no *agon* com o mendigo fraco, voraz, indisciplinado, ou com os que vivem no ócio, Ulisses inflige simbolicamente aos atrasados aquilo que a dominação territorial organizada há muito já fizera com eles na realidade, e assim prova sua nobreza²⁰⁶.

Ulisses representa o senhor que faz uso de suas funções ociosas como algo que possui um valor social e assim pode justificar sua posição. A dialética de Adorno não se restringiria ao lado negativo, mas também nas promessas que o esporte contém: o jogo lúdico do esporte poderia

²⁰⁶ ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento*. p.54-5.

“restituir ao corpo uma parte das funções que lhe forma retiradas pela máquina”²⁰⁷. O uso aparentemente inofensivo do esporte tem, porém, sua marca bárbara, ele ainda guarda aspectos arcaicos: “Mas nada é mais moderno do que esse arcaísmo: as organizações esportivas foram os modelos das manifestações de massas dos Estados totalitários. Enquanto excessos tolerados, elas combinam o momento de crueldade e da agressão com os conteúdos disciplinadores”²⁰⁸.

Adorno extrai através de Veblen aquela mesma insurreição de Adolf Loos em relação ao ornamento arquitetônico como crime: “As imagens da barbárie agressiva que ele [Veblen] viu no *kitsch* do século XIX [...] representavam resquícios de épocas passadas ou indícios de regressão dos que não produziram por si mesmos, dos que não participavam do processo de trabalho industrial”²⁰⁹. Adorno assim procede, não computa exemplos de um sofrimento contraído a esmo. Ele antes vê sua manifestação no presente, seja num elemento arquitetônico fora de moda ou num sorriso estereotipado de uma capa de revista. Quando falamos em sofrimento na história a imagem que vem é algo semelhante aos martírios e torturas descritas por Nietzsche na *Genealogia da moral*²¹⁰. Mas o que assistimos é a uma forma bem menos crua de narrar os sofrimentos, por meio de suas fachadas.

O sofrimento como Adorno o descreve na história vem condensado numa imagem em que é refletido suas diversas manifestações, mas que, ao final, conserva a dominação que lhes é comum, a do *continuum* do sofrimento na história. Estas várias manifestações unidas por um mesmo fenômeno, como p.ex. o esporte ou a mulher, são aqueles símbolos que ainda é possível no presente reconstituir seu passado através de seus traços. A maneira de um arqueólogo, ou, como dito antes, de um detetive, Adorno vai atrás dos rastros de sangue da história. Assim, quando fala dos processos de castigo, não vê neles uma virada humanista, quando os martírios são substituídos por prisões: “Seus supliciados não morrem mais amarrados à roda após longos dias e noites, mas apodrecem espiritualmente, como um exemplo invisível e silencioso, dentro dos enormes prédios das prisões, que só o nome, na prática, separa dos manicômios”²¹¹. Outras formas de martírio, menos estrondosas, teriam como resultado a mesma proscrição do não-idêntico.

Como Nietzsche na *Genealogia da moral*, Adorno vê na fachada limpa e incontestada do presente o pretexto para sacar o sofrimento que ele oculta: “Na Alemanha, a paz sepulcral

²⁰⁷ ADORNO, Theodor. *Prismas*. p.76.

²⁰⁸ ADORNO, Theodor. *Prismas*. p.75-6.

²⁰⁹ ADORNO, Theodor. *Prismas*. p.74.

²¹⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral*. p.47.

²¹¹ ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento*. p.188.

da ditadura já pairava sobre os mais alegres filmes da democracia”²¹². Mesmo as obras de arte, que Nietzsche via a *promesse de bonheur*²¹³, Adorno via por trás de seu encantamento a participação na barbárie: “Toda obra de arte é um crime regateado”²¹⁴. Sobre esse ponto, Marc Jimenez é enfático ao interpretar, na *Filosofia da nova música*, em relação à mácula da arte: “ela [a música tradicional] era ideologia a serviço da dominação, querendo fazer crer, por seu caráter uno, na inexistência das lutas sociais e conflitos de classe”²¹⁵. Não só o lugar do artista nas relações de trabalho caracterizava sua obra como criminosa. A própria obra manteria sedimentada estes momentos violentos de não-liberdade. Diz Jimenez em relação a isso: “Elas [as obras de arte] não ‘falam’ no sentido da linguagem, mas traduzem de maneira gestual, na configuração íntima de sua estrutura, as transformações da sociedade”²¹⁶. Desta forma, a tonalidade, como uma estrutura ligada a um momento histórico reflete sem o querer este contexto²¹⁷. Ao mesmo tempo em que a virada da obra de arte nas vanguardas europeias ora se apresentam como negação da sociedade ora são assimiladas aos seus anseios: “os gestos das obras são respostas objetivas a constelações sociais objetivas, muitas vezes adaptadas às necessidades do consumidor, mais frequentemente em contradição com este, mas nunca suficientemente definidas por ele”²¹⁸. O crime da obra de arte seria, conseqüentemente, não só de ela ser produto de uma sociedade que a permite a conta-gotas para uns poucos desfrutarem e a criarem, mas ela mesmo apresenta, como um documento histórico, a dor deste processo em sua estrutura formal.

Outro aspecto da história como sofrimento reside na importância da natureza. A dignidade desta foi tão abalada quanto a do homem ao longo da história. A ideia de sua dignidade e de seu sofrimento não é algo tão excepcional na filosofia. O romantismo alemão, Goethe, Novalis, Schlegel no qual, principalmente o primeiro, pode-se ver alguma influência sobre o jovem Marx dos *Manuscritos*. Nesta obra, Marx diz algo que terá grande eco na *Dialética do Esclarecimento*, que amplia consideravelmente o projeto materialista que se alça para além dos conflitos humanos:

Dizer que o homem vive da natureza significa dizer que a natureza é o corpo dele, o qual deve se manter em contínuo intercâmbio a fim de não morrer. A afirmação de que a vida física e mental do homem e a natureza são interdependentes, simplesmente

²¹² ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento*. p.104.

²¹³ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral*. p.86.

²¹⁴ ADORNO, Theodor. *Minima Moralia*. p.107.

²¹⁵ JIMENEZ, Marc. *Para ler Adorno*. p.55.

²¹⁶ JIMENEZ, Marc. *Para ler Adorno*. p.56.

²¹⁷ ADORNO, Theodor. *Filosofia da nova música*. p.19.

²¹⁸ ADORNO, Theodor. *Filosofia da nova música*. p.106.

significa ser a natureza interdependente consigo mesma, pois o homem é parte dela²¹⁹.

Marx, nesse trecho, demonstra a afinidade do idealismo e da dominação da natureza que só na *Dialética do Esclarecimento* tomará completa consciência. A relação de violência começaria na identidade entre sujeito e objeto. Mas a ideia de uma natureza que sofre, que está de luto, só de maneira muito forçada poderia ser deduzida de Marx. É no ensaio de Benjamin *Sobre a linguagem geral e sobre a linguagem do homem* que Jeanne Marie Gagnebin pressente a procedência do luto da natureza:

A ideia de tristeza da Natureza, presente neste ensaio e também na filosofia da nova música de Adorno, remete a um estado de luto da Natureza após a queda e o fim do paraíso [...] Quando o homem [...] não consegue mais reconhecer, através do nome, a significação essencial e boa da Natureza, mas a transforma num objeto a ser dominado e explorado, a Natureza é condenada ao silêncio e ao luto²²⁰.

Dessa forma, Adorno parece ter feito uma síntese da negação da natureza no homem, que Marx havia chamado atenção, e ao luto da natureza pelo esquecimento de sua dignidade própria nos nomes, da teoria da linguagem de Benjamin. Uma síntese, principalmente, porque Adorno conseguiu unir dois campos, o da tradição filosófica alemã a que pertencia Marx e a corrente extra-acadêmica judaica e do romantismo alemão de Benjamin.

A ideia de calvário na história ou aquela que aparece na *Dialética Negativa, catástrofe permanente*, tem na dominação da natureza sua expressão mais arquetípica. Nela, aparece o entrelaçamento entre sacrifício e dominação dos homens e da natureza ao longo da história. O *continuum* da história seria marcado por este sofrimento: “a instituição do sacrifício é ela própria a marca de uma catástrofe histórica, um ato de violência que atinge os homens e a natureza igualmente”²²¹. O sacrifício se daria nos mais diversos níveis: desde o mais literal, do sacrifício humano e dos animais, como os holocaustos descritos na *Odisseia*, aos seus modos mais sublimados, como no autocontrole burguês de Ulisses em não se entregar a qualquer prazer ao longo de sua travessia.

Na *Dialética do Esclarecimento*, o livre mercado e a imagem do empresário de sucesso, são produtos do mesmo fenômeno, do sacrifício. O mais antigo retorna no mais novo. O livre mercado caracteriza-se pela indiferença em relação aos objetos de troca, todos eles são permutáveis entre si. É precisamente isso que Adorno e Horkheimer vão assinalar nesse processo de troca atual que assinala uma violência antiquíssima que regressa como a

²¹⁹ MARX, Karl. “Manuscritos econômicos-filosóficos”. In: FROM, Erich. *Conceito marxista do homem*. p.99-100.

²²⁰ Nota número 31 de Jeanne Marie Gagnebin a propósito do ensaio de Benjamin - *Sobre a linguagem geral e a linguagem do homem*. p.70.

²²¹ ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento*. p.52.

*secularização do sacrifício*²²². Em relação à indiferença ao objeto do sacrifício, Adorno e Horkheimer falam da substituição do primogênito pelo animal nos ritos sacrificiais: “Embora a cervas oferecida em lugar da filha e o cordeiro em lugar do primogênito ainda devessem ter qualidades próprias, eles já representavam o gênero e exibiam a indiferença do exemplar”²²³. Dessa forma, o sacrifício surge ao mesmo tempo como o sacrifício das especificidades do objeto, da natureza, dos animais e dos homens, todos são intercambiáveis entre si como equivalentes.

A violência aparece cada vez mais de modo sublimado, silencioso, através de um sacrifício que chega ao nível subjetivo. O próprio sujeito efetua o sacrifício em si mesmo: “O eu que persiste idêntico e que surge como superação do sacrifício volta imediatamente a ser um ritual sacrificial duro, petrificado, que o homem se celebra para si mesmo opondo sua consciência ao contexto da natureza”²²⁴. Aqui vemos que ocorre aquela síntese entre Marx e Benjamin: quando o homem vê a natureza como seu oposto e ao mesmo tempo é posta sob o signo da abstração, o que segue disso é a mutilação dos homens e da natureza. Alex Thomson faz uma relevante interpretação da figura do animal na obra adorniana que diz respeito a esta oposição entre homem e natureza:

A tentativa de o homem situar-se separadamente dos animais nunca convence ninguém inteiramente: o homem continua a ser um animal, e secretamente sabe disso, de modo que a distinção que serve para legitimar sua desumanidade para com outras criaturas sempre fracassará como justificativa²²⁵.

A proscricção do outro, do diferente, não significa somente, para Adorno, o animal, ou a natureza, mas aquele que não quis sacrificar-se ou adaptar-se na história. O diferente é estigmatizado como uma ameaça por não ter tido o bom senso de se integrar. Aqueles que não se submetem a isso, ao invés do dissimulado, são levados ao sacrifício explícito: “O assassinato é então a tentativa de sempre de novo distorcer como se fosse razão a insânia dessa percepção falsa mediante uma insânia maior: o que é ser humano sem ser visto como tal é convertido em coisa, para que não mais possa refutar no menor gesto o olhar maníaco”²²⁶. Toda a proto-história da modernidade descrita na *Dialética do Esclarecimento* expressa que a abstração do capitalismo é fruto de uma violência arcaica que oculta os sacrifícios passados e presentes.

Não há, portanto, diferença dos sacrifícios humanos na pré-história daqueles dos

²²² ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento*. p.51.

²²³ ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento*. p.22.

²²⁴ ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento*. p.53.

²²⁵ THOMSON, Alex. *Compreender Adorno*. p.111.

²²⁶ ADORNO, Theodor. *Minima Moralia*. p.101.

colonizadores que logram os nativos com contas de vidro²²⁷ ou dos espectadores da indústria cultural que sacrificam o pensamento e seu tempo livre para estar em condição para o trabalho no dia seguinte²²⁸ ficando surdos aos seus próprios sofrimentos e dos outros. O simbólico e o material, nessa história do sofrimento, não são dicotomias. Por mais sublimadas que elas possam ser, sua marca é a morte. O homem que vira coisa sob o olhar maníaco, bem ou mal, simbolicamente ou não, está morto. Segundo consta na *Dialética do Esclarecimento*, uma nova espada se ergue da qual não precisa mais arrancar cabeças para neutralizar o não-idêntico: “A humanidade deixa-se escravizar, não mais pela espada, mas pela aparelhagem que acaba, é verdade, por forjar de novo a espada”²²⁹.

2.3.1 Anamnese ou a interpretação como cura das cicatrizes do conceito

Nós, os vivos, os que ficarmos até à vinda do Senhor, de modo algum precederemos os que dormem.

1 Tessalonicenses 4:15.

Para concluir este capítulo, é importante apontar a função anamnética da filosofia da história de Adorno. Nossa ideia é de que a partir da interpretação da realidade atual emerge o sofrimento passado. Assim, esta interpretação não seria apenas explosiva pelo fato de expressar o sofrimento presente na sua justaposição com o sofrimento passado, mas por trazer à lembrança o sofrimento recalcado na história.

Até aqui, não nos preocupamos em dar a referência onde aparece a palavra calvário na obra de Adorno. Pode parecer que é algo externo ao seu pensamento, uma metáfora. Este não é o caso. Em “Ideia de história natural”, Adorno dialoga com Lukács e Benjamin. Lá, ele se depara, primeiramente, com o calvário na *Teoria do romance* de Lukács e, posteriormente, em *Origem do drama trágico alemão* de Benjamin. Neste ensaio, escrito um ano antes do nazismo entrar no poder, Adorno aponta as contribuições de Lukács e Benjamin à filosofia da história. Segundo Adorno, em Lukács, a história somente como calvário leva ao fatalismo, já em Benjamin acontece a virada desse calvário que a filosofia da história toma forma revolucionária através da interpretação:

Em seu discurso [o de Lukács] sobre o calvário se encontra o momento da cifra; que tudo isso significa algo que, entretanto, ainda se deve extrair dali. Lukács não pode pensar esse calvário a não ser sob a categoria da ressurreição teológica, sob o horizonte escatológico. A mudança decisiva frente ao problema da história da natureza, que

²²⁷ ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento*. p.50.

²²⁸ ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento*. p.113.

²²⁹ ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento*. p.192.

Walter Benjamin anteviu, foi ter trazido a ressurreição da segunda natureza da distância infinita para a proximidade infinita, e o fez objeto da interpretação filosófica²³⁰.

Neste ensaio, o calvário tem duas perspectivas, que Adorno concebe como convergentes. Em primeiro lugar, a de Lukács, o calvário como sendo a segunda natureza, com seus significados petrificados e carente de sentido: “ela [a segunda natureza] é um conjunto de sentido paralisado, alienado, que não desperta mais a interioridade; ela é um calvário de interioridades corrompidas, que só poderiam estar despertas – se isso fosse possível – através do ato metafísico de uma ressurreição do anímico”²³¹. Em segundo lugar, na perspectiva de Benjamin o calvário seria a “mundana exposição da história como história do sofrimento do mundo; significativa apenas nas estações de suas ruínas”²³². Adorno une essas duas dimensões, o caráter petrificado e enigmático do calvário em Lukács e a história como sofrimento e ruínas de Benjamin.

A grande guinada, como foi dito, de Lukács a Benjamin, é a tentativa de superar esse calvário da história por meio da interpretação, ao invés de um salto metafísico, como o da ressurreição de Lukács. A filosofia da história, ou melhor, a interpretação do calvário, das ruínas, toma em Adorno um sentido anamnético. A interpretação não seria mero exercício de erudição, como diria Nietzsche, do “ocioso passeador pelos jardins da ciência”²³³. Muito menos a leitura conceitual de seu tempo como em Hegel. Em Adorno, a interpretação teria sentido semelhante que a anamnese no vocabulário médico. Ela rastrearía o histórico da doença, não só da sua origem, mas de suas cicatrizes e manifestações ao longo de sua vida. Como o indivíduo na psicanálise da qual a anamnese biográfica o ajuda a desvelar as causas ocultas de suas frustrações e assim se libertar, a interpretação do calvário teria o mesmo caráter curativo.

Tal ensaio, “Ideia de história natural”, fazendo coro a Jameson²³⁴, permanece um enigma. Nele, não encontramos de modo definido como seria aplicada a interpretação na história. Tudo o que temos são alguns indícios que deixam mais a cargo do leitor que tem que buscar em outras obras as lacunas que ficaram abertas. Sabemos, ao menos, que, para Adorno, história é um calvário e que sua superação se dá por meio da interpretação. Mas como a interpretação conseguiria romper o *continuum* desse calvário, essa lacuna especificamente que nos importa, não é respondida em “Ideia de história natural”. Outro ensaio, anterior a esse,

²³⁰ ADORNO, Theodor. “Ideia de historia natural”. In: _____. *Actualidad de la filosofía*. p.121.

²³¹ ADORNO, Theodor. “Ideia de historia natural”. In: _____. *Actualidad de la filosofía*. p.121.

²³² ADORNO, Theodor. “Ideia de historia natural”. In: _____. *Actualidad de la filosofía*. p.124.

²³³ NIETZSCHE, Friedrich. *Da utilidade e do inconveniente da História para a vida*. p.15.

²³⁴ JAMESON, Fredric. *Marxismo tardio*. p.127.

“Atualidade da filosofia”, pode se mostrar revelador como seu complemento. Nele, Adorno define seu modelo interpretativo dentro do materialismo.

A tese central de tal ensaio fixa-se sobre o abismo que se abriu entre a filosofia e a realidade: “A filosofia, que hoje se apresenta como tal, não serve para nada, a não ser para ocultar a realidade e perpetuar sua situação atual”²³⁵. A caducidade da pergunta pelo ser tornou-se símbolo da impotência e neutralização da filosofia enquanto fonte de transformação. O que Adorno denominou de *crise do idealismo* está totalmente ligada a sua contraparte, como solução, do materialismo. A distância da filosofia em relação aos problemas mais imediatos estaria fundada no seu modelo de *ratio* autônoma. Esta *ratio*, cria um mundo fechado em si, no qual sua justificação independe dos problemas dos quais ela mesmo reflete em sua teoria de modo inconsciente. O materialismo devolveria à realidade sua dignidade perdida, tirando antes da primazia do objeto sua vida que das ideias que os refletem.

Conforme a terceira tese das “Teses sobre Feuerbach”, que diz que “é na práxis que o homem precisa provar a verdade”²³⁶, Adorno acompanha Marx no caráter transformador do momento interpretativo: “No aniquilamento da pergunta se confirma a autenticidade da interpretação filosófica e o puro pensamento não é capaz de levá-la a cabo a partir de si mesmo; por isso leva à práxis forçosamente”²³⁷. Não seria exagero dizer que consiste aí o caráter anamnético da interpretação que havíamos feito referência no ensaio “Ideia de história natural”. Como neste ensaio, em “Atualidade da filosofia”, Adorno enfatiza a interpretação como a práxis por excelência. À filosofia ficaria a tarefa de formular a pergunta enquanto à práxis a resposta. Com isso, a interpretação toma um rumo muito distante de uma teoria como representação fidedigna da realidade ou mesmo num sentido pragmático de dar a solução imediata ao problema. Sua função seria formular o problema do qual a resposta só se daria fora do “espaço fechado do conhecimento”:

A resposta está em estrita antítese com o enigma; necessita ser construída a partir dos elementos do enigma e destrói o enigma – que não é algo pleno de sentido, e sim desprovido de sentido – tão logo lhe seja dada a resposta convincente. O movimento que aqui se executa como jogo, o materialismo executa com seriedade. Seriedade significa, aqui, que a resposta não permanece no espaço fechado do conhecimento e sim que é a práxis que lhe dá²³⁸.

Portanto, o caráter anamnético da interpretação não se daria no conhecimento da doença, este seria o primeiro passo, não o definitivo, caso contrário, Adorno cairia no mesmo idealismo

²³⁵ ADORNO, Theodor. *Actualidad de la filosofía*. p.73.

²³⁶ MARX, Karl. “Teses sobre Feuerbach”. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Ideologia alemã*. p.100.

²³⁷ ADORNO, Theodor. *Actualidad de la filosofía*. p.94.

²³⁸ ADORNO, Theodor. *Actualidad de la filosofía*. p.93-4.

que critica, o do círculo fechado da *ratio*. Como trazer esta concepção de interpretação para dentro da filosofia da história? Não existe problema filosófico, para Adorno, que sua raiz não seja histórica. Da mesma forma que o Lukács da *História e consciência de classe* via nas antinomias da razão burguesa o reflexo dos antagonismos sociais, para Adorno, essa carga social do conceito, o constrangia a dialogar com a tradição que, mesmo ocultando a realidade sob o véu idealista, trazia em si, de modo exemplar, as contradições da realidade. Por essa razão, ele criticou as correntes filosóficas que serviam de propedêutica à ciência:

Ao perderem [as filosofias científicas] a relação com os problemas históricos da filosofia, esqueceram-se de que suas próprias experimentações estão indissociavelmente vinculadas, em cada um de seus pressupostos, aos problemas históricos e à história do problema. Não podem solucioná-las independentemente deles²³⁹.

A história do problema, a anamnese, seria, portanto, condição de toda resolução. O que o impelia a isso era mais que tomar consciência das determinações históricas, como Marx se refere em *18 de Brumário*: “Os homens fazem sua própria história, mas não a fazem como querem; não a fazem sob circunstâncias de sua escolha e sim sob aquelas com que se defrontam diretamente, legadas e transmitidas pelo passado”²⁴⁰. Se fosse somente isso, a interpretação adorniana perderia todo seu caráter anamnético, que ganha sua vitalidade ao trazer ao presente o sofrimento passado oculto e recalcado. Assim sendo, uma filosofia totalmente desvinculada dos problemas da história da filosofia estaria, por seu turno, recalcando os sofrimentos passados sedimentados em seus conceitos. Por outro lado, uma filosofia que se utiliza dos fatos passados somente como impulso revolucionário ou como apêndice para o progresso, reduzindo o sofrimento passado a determinações históricas do presente, não fará mais que novamente ocultar este sofrimento sob a forma materialista do historicismo, seja ele lukácsiano ou mesmo do jovem Marx.

O modelo epistemológico de constelação de Adorno se encaixa perfeitamente na ideia de anamnese. Segundo Antonio Aguilera, as constelações de Adorno são uma espécie de alternativa ao sistema filosófico e uma forma de salvar aquilo que não cabe no conceito²⁴¹. Podemos adicionar a isso, dentre outras coisas, a forma de apreender o processo histórico acumulado no objeto: “Perceber a constelação na qual a coisa se encontra significa o mesmo que decifrar aquilo que ele porta em si enquanto algo que veio a ser”²⁴². Mas essa constelação não seria um mero empilhar de fatos e processos que o objeto acumulou na história. A

²³⁹ ADORNO, Theodor. *Actualidad de la filosofía*. p.76.

²⁴⁰ MARX, Karl. *18 de Brumário*. p.17.

²⁴¹ AGUILERA, Antonio. “Lógica de la descomposición”. ADORNO, Theodor. *Actualidad de la filosofía*. p.43-4.

²⁴² ADORNO, Theodor. *Dialética negativa*. p.141.

constelação esforça-se por montar um quebra-cabeça histórico que pretende exatamente salvar e libertar a história reprimida nele:

O conhecimento do objeto em sua constelação é o conhecimento do processo que ele acumula em si. Enquanto constelação, o pensamento teórico circunscreve o conceito que ele gostaria de abrir, esperando que ele salte, mais ou menos como os cadeados de cofres-fortes bem guardados: não apenas por meio de uma única chave ou de um único número, mas de uma combinação numérica²⁴³.

Os números reunidos, enquanto cifras históricas, seriam uma espécie de antídoto que curariam a enfermidade da história ao mesmo tempo em que toma consciência do sofrimento recalcado. Na prática, a constelação se mostraria um método que exigiria tantas mediações para liberar o processo histórico presente no objeto, que o tornaria restrito a uns poucos intelectuais. Essa seria a perspectiva de Judith Butler e Susan Buck-Morss. Butler, no discurso em ocasião ao recebimento do *Theodor Adorno Preis*, critica o modelo de interpretação adorniano como algo em que poucos dominariam, ficando a mercê de uma elite intelectual²⁴⁴. Em verdade, essa crítica converge com a que Buck-Morss havia feito em seu livro *A origem da Dialética Negativa* (*The Origin of Negative Dialectics*), segundo a qual a teoria adorniana autointitulada *avant-garde* careceria de retaguarda²⁴⁵, havendo um abismo entre os intelectuais e os demais. O tom delas não se dá em razão de Adorno tentar trazer a luz do dia o sofrimento da história e o impulso de romper com essa lógica. Grosso modo, a interpretação seria tão sofisticada e tão poucos a dominariam, que estaria cerrada a possibilidade de ter seu uso prático e, enfim, o sofrimento passado se reproduziria a contragosto de sua intenção. O fato de o movimento estudantil alemão de 1968 ter sido fortemente influenciado pela *Dialética do Esclarecimento*²⁴⁶ demonstra o contrário. Porém, as reservas de Adorno diante dessa apropriação dos estudantes²⁴⁷ de suas ideias parece reverter o caso em prol de Butler e Buck-Morss.

²⁴³ ADORNO, Theodor. *Dialética negativa*. p.142.

²⁴⁴ “There is both the idea of resistance as a form of critique that only the elect few can undertake and the idea of resistance as a resistance to a part of the self that seeks to join with what is wrong, an internal check against complicity. These claims limit the idea of resistance in ways that I myself would not finally be able to accept”. BUTLER, Judith. “Can one lead a good life in a bad life? Adorno Prize Lecture”. p.17.

²⁴⁵ “La dificultad cinsístia que este grupo [o de intelectuais capazes de crítica] seguiría siendo siempre ‘pocos’ [...]Debido a la elitista naturaleza de clase dela educación, entonces, la relación entre la *avant-garde*, la práxis intelectual y la formación de um ‘verdadero colectivo’ seguiria bloqueada”. *Origen de la dialéctica negativa*. p.100.

²⁴⁶ Habermas vai ainda mais longe na influência de Adorno e Horkheimer na Alemanha: “A história da recepção do livro através do qual Horkheimer e Adorno influíram sobre o desenvolvimento intelectual da República Federal, sobretudo nos primeiros dois decênios, encontra-se em curiosa relação com o número dos seus compradores”. HABERMAS, Jürgen. *Discurso filosófico da modernidade*. p.109.

²⁴⁷ “Adorno chegou a afirmar durante sua polêmica com os estudantes no final dos anos 1960 que os conceitos por eles empregados, visto o cunho populista, deviam mais à indústria da cultura do que à sua teoria crítica”. RÜDIGER, Francisco. *Theodor Adorno e a crítica à indústria cultural*. p.12.

O que tanto Buck-Morss e Butler parecem não terem notado é que a interpretação não seria somente um meio para acabar com o sofrimento presente, mas também do sofrimento passado. Além disso, a interpretação pretende ser a expressão que faz justiça ao sofrimento. Com isso, Adorno pretende assimilar o sofrimento ao conceito e não só ser um meio para comunicá-lo ou para apaziguá-lo. Segundo Thomson, “o materialismo de Adorno significa enraizar o pensamento em uma consciência dos corpos em sofrimento sobre cujas frágeis carcaças ele repousa”²⁴⁸. A filosofia seria uma forma de transformar dor em conceito e, por sua representação, criar meios para ultrapassá-la. Escrevem Adorno e Horkheimer: “Mas toda expressão é o eco doloroso de um poder superior, a violência que se exprime na lamentação”²⁴⁹. Como é extraído esse conteúdo dos objetos é papel da interpretação que toma tudo como documento de onde o sofrimento é tirado de sua mudez.

A interpretação, portanto, tem uma dupla tarefa: absorver o sofrimento no conceito sem trair sua matéria e, ao mesmo tempo, fornecer os meios adequados para transcendê-lo. Butler e Buck-Morss parecem duvidar especificamente deste segundo ponto do pensamento adorniano, sua capacidade de emancipar as pessoas de seus sofrimentos. Principalmente Buck-Morss que compreende todos os malabarismos conceituais de Adorno como uma forma de inserir a dor na sua representação²⁵⁰. Isso faz com que pareça haver duas esferas, o problema da representação do sofrimento e o de sua superação. O que ocorre é que a expressão do sofrimento e os meios para transcendê-lo não são dimensões distintas, mas uma só coisa. Adorno não faz a distinção weberiana entre meios e fins. A própria interpretação seria um fim para o sofrimento no sentido de ser um esforço colossal para que ele tenha como expressão uma figura que lhe corresponda. O que queremos trazer com a apresentação desse aspecto é demonstrar que a interpretação teria outro traço anamnético, a saber, o de ser ele mesmo lembrança do sofrimento passado e não só meio para ultrapassá-lo. Dar voz ao sofrimento é também uma maneira de recordá-lo, assimilando-o no conceito.

A necessidade adorniana de dialogar com os problemas filosóficos herdados do passado não seria por razões puramente lógicas, mas também por seus problemas guardarem uma carga histórica, da dor e das contradições que a sociedade cristalizou neles. Ignorar o conteúdo histórico das coisas seria o mesmo que esquecer o sofrimento contido nelas. A ideia de esquecimento dos sofrimentos passados seria, então, a causa da história cair constantemente no

²⁴⁸ THOMSON, Alex. *Compreender Adorno*. p.198.

²⁴⁹ ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento*. p.150.

²⁵⁰ BUCK-MORSS, Susan. *Origen de la dialéctica negativa*. p.179.

sempre-idêntico, de continuamente regressar ao ponto de partida. Adorno e Horkheimer falam sobre isso no fragmento *Sobre a teoria dos fantasmas da Dialética do Esclarecimento*:

A maneira pela qual muitas pessoas reorganizam a vida após a morte de um parente, dedicando um culto ativo ao morto ou, ao contrário, racionalizando o esquecimento como prova de tato, é a contrapartida moderna da aparição de fantasmas, que, não sublimada, continua a grassar no espiritismo. Só a perfeita conscientização do horror que temos pelo aniquilamento estabelece um verdadeiro relacionamento com os mortos: a unidade com eles. Pois, como eles, somos vítimas das mesmas condições e da mesma esperança decepcionada²⁵¹.

A lembrança dos mortos não só restituiria parte de sua perda, mas, ao mesmo tempo, significaria um basta ao princípio que continuamente os gera. O recalque do passado teria um papel fundamental no prosseguimento do sofrimento no presente. O esquecimento pretende evitar o mal de um lado, ao afastar de si o fantasma demoníaco, mas acaba por abrir uma brecha para sua entrada por outra via. Como o recalque que culmina nas neuroses obsessivas de Freud, é interdito uma lembrança que acaba por se mostrar compulsiva justamente pela ofuscação do objeto interdito²⁵²: “As pessoas recalcam a história dentro de si mesmas e dentro das outras, por medo de que ela possa recordar a ruína de sua própria vida, ruína essa que consiste em larga medida no recalque da história”²⁵³.

A recordação dos sofrimentos passados seria, então, para Adorno, muito mais que um mero pretexto para sua justaposição entre o arcaico e moderno. Em outras palavras, demonstrar o regresso constante ao primitivo é uma forma de absorver o sofrimento passado no conceito, de não recalcar-lo e, assim, transformá-lo num elemento explosivo da história. Entretanto, como todas as ideias adornianas, a rememoração possui um conteúdo ético mais que de uma política emancipatória, mesmo que, ao final, elas convirjam. A explosão do *continuum* não usaria a recordação como estratégia, racionalizando, por conseguinte, o sofrimento.

Adorno, num dos fragmentos reunidos sob o nome *Regressões da Minima Moralia*, demonstra o caráter ético intrínseco da rememoração das vítimas do passado, mesmo, hipoteticamente, sendo abolido o sofrimento no presente. De um modo distinto de como é apresentado na *Dialética Negativa*, Adorno reverte a fórmula de Benjamin “enquanto ainda houver um mendigo, ainda há mito”²⁵⁴. Adorno não descorda disso, mas amplia consideravelmente esta máxima com uma série de perguntas retóricas da qual a seguinte parece

²⁵¹ ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento*. p.178.

²⁵² “O afeto desaparecido volta transformado em angústia social, angústia da consciência, recriminação desmedida, a ideia rejeitada é trocada por um substituto por deslocamento, com frequência deslocamento para algo menor, indiferente. Em geral há uma tendência inegável para restabelecer intacta a ideia reprimida”. FREUD, Sigmund. “A repressão”. In: _____. *Introdução ao narcisismo, ensaios de metapsicologia e outros textos*. p.72.

²⁵³ ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento*. p.178.

²⁵⁴ ADORNO, Theodor. *Minima Moralia*. p.195.

ser a mais sintética: “Não será que afinal o desaparecimento do último mendigo indenizaria tudo o que lhe foi infligido sem indenização possível?”²⁵⁵. A partir disso podemos inferir que, para Adorno, nenhuma redenção poderia restituir o sofrimento passado. Entretanto, a redenção seria incompleta sem a rememoração das vítimas. A recordação do sofrimento passado seria a única coisa que restou a nossa impotência diante desta fatalidade²⁵⁶. Estamos diante de uma antinomia: chegar a redenção para fazer justiça às vítimas mas a impossibilidade de redimi-las; lembrar delas mesmo sabendo da inutilidade dessa lembrança para devolver a felicidade que lhes foi roubada.

A anamnese, portanto, não seria mero expediente para dar cabo ao sofrimento presente, mas também seria, mesmo depois de eliminado o sofrimento, mesmo sem nenhum tipo de ganho imediato nessa lembrança, a aporia insuperável: “O primeiro clarão da razão, que se anuncia nesse impulso e se reflete no pensamento recordante do homem, encontrará, mesmo em seu dia mais feliz, sua contradição insuperável: a fatalidade que a razão sozinha não consegue mudar”²⁵⁷. De certa forma, Adorno parece sugerir que absorver parte dessa infelicidade passada no presente seria a condição de toda a verdadeira felicidade.

²⁵⁵ ADORNO, Theodor. *Minima Moralia*. p.196.

²⁵⁶ ADORNO, Theodor. *Educação e emancipação*. p.32.

²⁵⁷ ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento*. p.185.

3 FILOSOFIA APÓS AUSCHWITZ E O CARÁTER APOCALÍPTICO NA FILOSOFIA DA HISTÓRIA DE ADORNO

Guardei a lembrança, uma noite, perto da Bahia, de ter sido envolvido por um fogo de artifício de pirilampos fosforescentes; suas luzes pálidas reluziam, se extinguíam, brilhavam de novo, sem romper a noite com verdadeiras claridades. Assim são os acontecimentos: para além de seu clarão, a obscuridade permanece vitoriosa.

Fernand Braudel²⁵⁸

Que Auschwitz teve um forte impacto na filosofia de Adorno parece quase uma unanimidade entre seus comentadores²⁵⁹. Por este fato, o que se deixa de fora muitas vezes é que sua filosofia não se alterou abruptamente nem aumentou seu pessimismo. Basta olhar textos que antecedem Auschwitz e aqueles que o sucedem. “Atualidade da filosofia” (1931), “Ideia de história natural” (1932) e *Kierkegaard* (1933) são exemplos crassos disso. Mesmo em obras essenciais, como *Dialética do Esclarecimento* e *Minima Moralia*, Adorno parece muito mais preocupado com uma nova e mais imponente manifestação do fascismo, a *American way of life*, do que a repetição dos mesmos mecanismos da propaganda nazista. E se falarmos de *Dialética Negativa*, fica mais evidente uma volta à “Atualidade da filosofia”, coisa que muitos comentadores concordam²⁶⁰, um escrito de 1931, anterior até mesmo a tomada de poder dos nazistas. O que queremos não é ofuscar o fato de que Auschwitz teve um impacto profundo sobre Adorno, mas que hipostasiar este fato representa uma deformação de seu pensamento.

Nossa hipótese é que não só sob o contraponto de obras de Adorno antes e depois de Auschwitz, o que pode ser facilmente comprovado, mas, sobretudo, pela crítica à diferenciação entre pequenos e grandes acontecimentos, mesmo nas obras tardias, demonstra que Auschwitz não pode ser considerado um divisor de águas ou um corte epistemológico em sua obra. Nossa ideia é a de que a filosofia da história de Adorno olha para o passado como um caminhar contínuo e ininterrupto em direção à destruição total e que seguidamente a humanidade renova essa destruição, no qual Auschwitz teria sido mais um capítulo desse calvário sem fim. Alex Thomson vê que essa concepção de história de Adorno precede o holocausto: “Pode ser um tanto espantoso descobrir que o entendimento de Adorno da história, como desastre sem fim,

²⁵⁸ BRAUDEL, Fernand. *Escritos sobre a história*. p.23.

²⁵⁹ “De fato, não são poucos aqueles que dirão que a filosofia de Adorno é marcada, sobretudo, por Auschwitz, isto a ponto de estabelecer como imperativo categórico para a contemporaneidade”. SAFATLE, Vladimir. “Os deslocamentos da dialética”. In: Adorno, Theodor. *Três estudos sobre Hegel*. p.42.

²⁶⁰ “‘Atualidade da filosofia’, na verdade, jamais foi publicado durante a vida de Adorno, mas constitui uma declaração da abordagem que Adorno usaria em seus trabalhos subsequentes”. JAY, Martin. *As ideias de Adorno*. p.31.

na verdade precede os acontecimentos do Holocausto”²⁶¹.

Um dos problemas disso é como moderar uma questão tão delicada sem profaná-la ou sacralizá-la (sendo a sacralização, como escreveu Agamben, uma forma ainda mais abominável de profanação de Auschwitz²⁶²). Se Auschwitz for apenas mais uma categoria dentro da filosofia da história de Adorno, sua experiência traumatizante fica reduzida a uma abstração. De outro lado, se reduzirmos tudo a este funesto acontecimento para tentar passar para o conceito esta experiência traumática, corre-se os riscos que Alain Badiou alertou, de transformar Auschwitz em uma chantagem política²⁶³. Acreditamos que nenhum dos dois equívocos Adorno cometeu, porém, não negamos que sua filosofia tenha se colocado em posição de risco por seu caráter polêmico e hiperbólico.

3.1 BADIOU E AS CRUZADAS HUMANITÁRIAS DO OCIDENTE

O diálogo entre Badiou e Adorno que aqui em empreendemos parece, à primeira vista, forçado por se tratarem de autores tão distantes teoricamente e historicamente. Mas os argumentos de Badiou em relação à sacralização das vítimas e do uso político de Auschwitz para invasões imperialistas que se ocultam por trás de uma suposta bandeira humanista, se não aprofundados, podem dar a entender que o imperativo adorniano “que Auschwitz não se repita” tornou-se não só antiquado como politicamente suspeito. Primeiramente, vamos aprofundar a crítica de Badiou em relação à sacralização das vítimas para depois nos debruçarmos em suas consequências para o pensamento de Adorno.

O argumento de Badiou sobre a sacralização da vítima estaria ancorado em duas bases: o primeiro, de que o mal é uma manifestação singular, irrepitível, e que não pode ser renovada ou imitada. Essa seria a crítica ao mal radical kantiano que teria, segundo Badiou, reaparecido em sua manifestação moderna “no extermínio dos judeus da Europa pelos nazistas”²⁶⁴. Assim, para o filósofo francês, as novas manifestações do mal poderiam ser reduzidos a uma raiz comum, como por exemplo, dizer que toda ameaça pode ser equiparada com o nazismo: “Sob a coação de ver Hitler em todo o lugar, a gente esquece que ele morreu e que sob nossos olhos passam o aparecimento de novas singularidades do mal”²⁶⁵. O segundo argumento, e o mais

²⁶¹ THOMSON, Alex. *Compreender Adorno*. p.155.

²⁶² “Dizer que Auschwitz é ‘indizível’ ou ‘incompreensível’ equivale a *euphemein*, adorá-lo em silêncio, como se faz com um deus; significa, portanto, independente das intenções que alguém tenha, contribuir para a sua glória”. AGAMBEN, Giorgio. *O que resta de Auschwitz*. p.42.

²⁶³ BADIOU, Alain. “The use of the word jew”. <http://www.lacan.com/badword.htm>

²⁶⁴ BADIOU, Alain. *L’Étique: Essai sur la Conscience du Mal*. p.55-6.

²⁶⁵ BADIOU, Alain. *L’Étique: Essai sur la Conscience du Mal*. p.58.

importante, é que Auschwitz é utilizado com fins políticos e ideológicos, para justificar invasões que possuem interesses escusos que se ocultam por trás de fins humanitários.

Esse argumento ganha força quando somado ao segundo, o do uso político e ideológico de Auschwitz. Segundo Badiou, os que fazem uso deste argumento taxam toda tentativa de transformar radicalmente a realidade de sangrenta e recorrem aos estereótipos do nazismo e estalinismo. Assim sendo: “os que imaginam poder regular estas questões através de algumas piruetas sobre ideologia totalitária seriam mais convincentes se não parecessem que fizeram o seu luto da ideia de justiça e de emancipação à corte eterna dos conservadores do ‘mal menor’”²⁶⁶. O mal menor são as coisas como estão, e o novo, o desconhecido, a utopia, sempre enquadrada sob a ideia de totalitarismo, o mal radical. Portanto, todo espaço que se abre a possibilidade de uma grande ruptura é logo taxada de a reencarnação do nazismo.

Segundo Badiou, aqueles que manuseiam o totalitarismo afirmam vê-lo por toda a parte, menos, porém, em si mesmos. É o que Badiou chama de “ilha do direito e da liberdade”²⁶⁷, uma ilha da qual o diferente está apartado e é encarado, quando imigrante, como “inimigo interior”, quando externo, trata-se do novo Hitler. No fim das contas, Badiou, a contragosto de seus detratores, está muito mais em defesa e resguardo das vítimas de Auschwitz quando se opõe a mensuração e comparação de um evento irreparável na história daqueles que o profanam sob falso humanismo:

Não há dúvida que o extermínio dos judeus na Europa é um crime de Estado atroz, cujo horror é tal que não se pode, sem entrar em uma repugnante sofística, duvidar que se trata, de qualquer modo que se veja, de um Mal que nada o redimirá nem permitirá classificá-lo tranquilamente (hegelianamente) no capítulo das necessidades transitórias do movimento histórico²⁶⁸.

Mas é exatamente este aspecto paradoxal que é aproveitado da tragédia: por ela ser incomensurável, ela pode ser apontada para qualquer direção sem que o acusado possa contra argumentar. O poder está nas mãos do acusador que pode mover a opinião pública sob o monopólio do discurso:

O extermínio, precisamente, é a um tempo a medida de todo o Mal do qual nossa época é capaz -e como tal, resulta em si mesma incomensurável; como também -e isto supõe medi-la sem cessar- aquilo ao que deve comparar-se tudo quanto requer ser jugado segundo a evidencia do Mal. Esse crime, como exemplo negativo supremo, é inimitável, porém ao mesmo tempo qualquer crime é sua imitação²⁶⁹.

O que leva à utilização do extermínio dos judeus como justificativa para o que Badiou

²⁶⁶ BADIOU, Alain. *Compêndio de metapolítica*. p.86.

²⁶⁷ BADIOU, Alain. *L'Étique: Essai sur la Conscience du Mal*. p.31-2.

²⁶⁸ BADIOU, Alain. *L'Étique: Essai sur la Conscience du Mal*. p.57.

²⁶⁹ BADIOU, Alain. *L'Étique: Essai sur la Conscience du Mal*. p.57.

chama ironicamente de *cruzadas humanitárias do ocidente* não é uma real empatia. A forma ardilosa de projetar a tragédia em qualquer canto sabendo de sua singularidade já desmente seus impulsos humanitários. Partindo disso, não será que Adorno facilitou esta manipulação com suas frequentes incursões sobre a possibilidade de renovar o velho horror de Auschwitz? Não será que a ideia subjacente a palestra “O que significa elaborar o passado” foi cumprida de forma inusitada?

3.1.1 Contextualizando o imperativo de “que Auschwitz não se repita”

Antes de Badiou chamar atenção para a manipulação do medo de que despontasse uma nova catástrofe com intuito conservadores, Marc Jimenez havia identificado essa mesma tendência na obra de Adorno. O argumento de Jimenez toca especificamente a Auschwitz, a crítica é feita logo após a citação dessa passagem do ensaio “Notas marginais sobre teoria e práxis”: “Após a experiência do nazismo e horror do stalinismo - e diante à longevidade da repressão total, inextrincavelmente imbricada naquilo que deveria ser modificado - ou a humanidade renuncia à violência da lei de talião, ou a pretendida práxis política radical renova o terror passado”²⁷⁰. Este ensaio de Adorno sobre a relação entre teoria e práxis estava cheia das mais desalentadoras críticas à esquerda radical que usava de violência para seus fins revolucionários. É provável que fosse um ensaio mais de autodefesa e justificação acerca da razão que levou Adorno a chamar a polícia para retirar os alunos que estavam impedindo de dar sua aula em 1969. A citação empregada por Jimenez, fora de contexto, pode parecer que Adorno havia tomado aquela posição conservadora que Badiou faz referência: “que nada querer para além do que existe era o meio mais seguro de não falhar”. Isso não passa despercebido de Jimenez que diz:

Leitmotiv obsessivo, a perspectiva da catástrofe inibe o pensamento dialético. O pensamento de Adorno abandona seu rigor, parecendo aceitar um argumento manifestamente irracional: a angústia. O *Ohne Angst zu Leben* [viver sem angústia] é a expressão deste medo impreciso quanto à situação atual, o medo de que tudo recomece como no passado²⁷¹.

O medo que paralisa a práxis em Adorno, segundo Jimenez, era motivado pelo receio “de que tudo recomece como no passado”. Com isso, Jimenez se adianta muitos anos a Badiou em sua crítica à manipulação do medo e da tragédia como forma de manter intocado o *status quo*. Contudo, ela se mantém limitada, pois não desdobra e aprofunda os reflexos dela na

²⁷⁰ JIMENEZ, Marc. *Para ler Adorno*. p.26.

²⁷¹ JIMENEZ, Marc. *Para ler Adorno*. p.26-7.

realidade como faz Badiou, já que Jimenez se limita às consequências do caráter apocalíptico de Adorno. Os dois argumentos, de Badiou e Jimenez, convergem e mutuamente se fortalecem.

A obra de Adorno pode não ser preenchida do início ao fim de citações e referências à Auschwitz, mas as vezes em que foi feito sempre revelou-se bombástico. Por isso, a sensação que dá é que Auschwitz teria mesmo se transformado no centro da constelação adorniana. Passagens como essa: “Em seu Estado de não-liberdade, Hitler impôs aos homens um novo imperativo categórico: instaurai o vosso pensamento e a vossa ação de tal modo que Auschwitz não se repita, de tal modo que nada desse gênero aconteça”²⁷², sugere exatamente isso. Ou ainda, uma das frases mais polêmicas da obra adorniana: “escrever um poema após Auschwitz é um ato bárbaro”²⁷³ corrobora para a imagem de que Adorno tenha se tornado um filósofo mais apocalíptico do que da redenção ou da utopia.

Qualquer citação de Adorno fora de lugar estará cometendo uma séria violação de seu pensamento que é arredo à comunicação fácil e literal. Sua argumentação dialética é fiel ao Hegel da *Fenomenologia* para o qual todo conhecimento é antes um processo que o seu resultado. Adorno leva a sério o dito de Benjamin do texto como tecido, sua escrita é intrincada. Ao final de seus aforismos ou de seus ensaios, o momento explosivo, expressivo, irrompe apoteótico em meio à carga densa de sua dialética. Desse modo, recortar uma citação de Adorno pressupõe já uma compreensão dos inúmeros aspectos do seu pensamento, sua relação com outras categorias, o movimento imanente ao objeto, a estilística do qual está intimamente ligada à filosofia da linguagem, etc. Tudo isso pode soar como uma blindagem às críticas, mas isso é mais um alerta aos desavisados que sua filosofia faz questão de intimidar como Karl Kraus. Este dizia: “Prefiro, porém, que não sejam lidos [os aforismos] do que o sejam apenas uma vez. Não pretendo me responsabilizar pelas congestões de um imbecil que não tem tempo”²⁷⁴. Por essa razão, o tom deliberadamente polêmico de frases como “Toda cultura depois de Auschwitz, inclusive a sua crítica urgente, é lixo”²⁷⁵ se torna antes um desafio ao leitor se debruçar uma e outra vez sobre o texto que se contentar com seu conteúdo imediato.

Esse pequeno interlúdio não quer refutar as críticas remetendo ao estilo aforístico de Adorno. Ela só lança, em primeira instância, um pequeno estardalhaço e abertura para o diálogo. A crítica de Jimenez, somadas as de Badiou, necessitam que nos aprofundemos ao seu conteúdo específico. Este seria, a saber: Adorno teria se tornado um catastrofista ao modo de

²⁷² ADORNO, Theodor. *Dialética Negativa*. p.302.

²⁷³ ADORNO, Theodor. *Prismas*. p.26.

²⁷⁴ KRAUS, Karl. *Aforismos*. p.72.

²⁷⁵ ADORNO, Theodor. *Prismas*. p.304.

Spengler? Auschwitz teria realmente alterado seu tom utópico para o apocalíptico? Tais perguntas que no começo havíamos feito, após o estabelecimento do argumento de Badiou e Jimenez, lançam agora uma nova luz. Não escondemos também desde o início a antecipação a essa resposta. Mas o que parecia muito mais simples no princípio, após averiguarmos a consistência dos argumentos, torna-se agora menos evidente.

Independente de se suas citações são tiradas ou não fora de seu contexto, Adorno sempre chamou atenção para o fato de que o pensador tem que lutar contra as possíveis apreensões equivocadas de seu texto. Muito da querela em relação ao ensaio de Benjamin sobre Baudelaire girou em torno disso. Não quer dizer que o texto tenha que ter um sentido unívoco ou controlar as reações de antemão de seus leitores, mas que ele tem de se defender contra a legitimação de atos e ideias que lhe podem estar subjacentes. Sendo assim, como diz Martin Jay: “os efeitos de um texto, desejados ou não desejados, são parte do sentido desse texto, então a ‘obra’ de Adorno inclui agora o impacto histórico que provocou”²⁷⁶. Este impacto histórico, porém, pode ter seu quinhão mais nos desejos de seus leitores do que dos elementos indesejados do texto.

Com relação a isso, Fredric Jameson nos esclarece o banho de água fria que Adorno representava para a práxis revolucionária das décadas de sessenta e setenta, precisamente esta última, a década em que Jimenez cunhou tal crítica a Adorno em seu livro *Theodor Adorno: art, idéologie et théorie de l'art*:

Na época das guerras de libertação nacional [anos sessenta], a noção de Apocalipse de Adorno parecia de fato muito retrógrada, centrado como ele estava no momento de Auschwitz, e obcecado com o fatal e maléfico encantamento de um “sistema total” que bem poucos – em um momento “pré-revolucionário” definindo notoriamente pela noção de *tout est possible!* - sentiam iminente em nosso futuro a médio prazo²⁷⁷.

Na década de setenta não foi muito diferente, momento esse que, segundo Jameson, foi “essencialmente francesa” e que Adorno se mostrava “um estorvo, durante as lutas dessa época”²⁷⁸. Jimenez, como um autor assumidamente marxista, num livro escrito nos anos setenta e ainda por cima na França, pode ter deixado de lado seus determinantes sociais e tomado *à la lettre* as provocações de Adorno. Como veremos, Adorno está muito mais próximo desse impulso emancipatório de Badiou e Jimenez do que poderia se esperar do que do fatalismo.

Que Auschwitz não se repita, não quer dizer, em absoluto, para Adorno, manter as coisas como estão, como Badiou argumenta, e com razão, sobre o recorrente uso político do extermínio dos judeus nas *cruzadas humanitárias do ocidente*. Se pararmos para pensar que somente nos

²⁷⁶ JAY, Martin. *As ideias de Adorno*. p.15.

²⁷⁷ JAMESON, Fredric. *Marxismo tardio*. p.17.

²⁷⁸ JAMESON, Fredric. *Marxismo tardio*. p.18.

últimos anos as empresas alemãs envolvidas com o nazismo, como BMW, Daimler, Volkswagen, Dr. Oetker, Deutsche Bank²⁷⁹, têm aberto seu passado insólito e inclusive financiado pesquisas com intuito de que historiadores “enxeridos” não o façam primeiro, podemos visualizar melhor o contexto histórico no qual Adorno estava inserido. Ele se referiu a este contexto com a frase irônica: “Em casa de carrasco não se deve lembrar a força”²⁸⁰. O que significa dizer que na Alemanha o passado era um tabu e o esquecimento para Adorno simbolizava uma segunda tragédia ou a possibilidade de renová-la. Houve uma grande mudança dos tempos de Adorno no qual ele se esforçava para que a tragédia não fosse esquecida, para o nosso tempo. Badiou, de certa forma, demonstra que Auschwitz é hoje, ao contrário que na época de Adorno, referida excessivamente. E com excessivamente, não queremos impor um limite aceitável para lembrar as vítimas. Só que esta lembrança é muito diferente daquela anamnética de Adorno. Esse uso excessivo tende a se tornar uma fórmula vaga, com um significado deteriorado pela profanação da memória para o uso político escuso.

Uma filosofia que proclamou que a verdade possui um núcleo temporal quer dizer, entre outras coisas, que sua força advém do diálogo absolutamente moderno com sua época e nela reside sua substância. Ao mesmo tempo que esse núcleo temporal faz de suas verdades efêmeras e que vê a história como circunstâncias sempre em constante mutação. Sendo assim, não podemos simplesmente tirar do contexto do qual Adorno estava inserido se não quisermos atropelar a própria base de suas sentenças. A respeito disso, diz Jameson:

No que se refere ao marxismo de Adorno, ele é, de igual modo, obviamente determinado (vale dizer, limitado) por todas essas coisas, que costumavam ser chamadas de “fatores”. [...] Reconhecer o marxismo de Adorno nesse espírito não significa endossar suas posições como um programa²⁸¹.

Tais fatores, reforçando o que havíamos dito antes, era a Alemanha querendo recalcar seu passado. Arrancar deste contexto tudo o que Adorno fala de Auschwitz seria o mesmo que pressupor algo que era estranho para sua filosofia: verdades eternas. Evidente que grande parte do que Adorno escreveu, inclusive sobre Auschwitz, ainda mantém sua atualidade, de forma surpreendentemente intocada. Martin Jay nos esclarece o que significou para Adorno o regresso à Alemanha e seu posicionamento diante dessa situação: “As implicações de Auschwitz, na realidade, tornaram-se quase uma obsessão para ele [Adorno], especialmente após seu retorno final, em 1953, a uma Alemanha sem vontade de enfrentar e eliminar o seu ‘passado

²⁷⁹ <http://www.dw.de/empresas-buscam-melhor-forma-de-lidar-com-passado-nazista/a-17174253>

²⁸⁰ ADORNO, Theodor. *Educação e emancipação*. p.29.

²⁸¹ JAMESON, Fredric. *Marxismo tardio*. p.19-20.

incontrolado”²⁸². O papel pedagógico que Adorno teve na Alemanha em seu regresso explica essa sua “quase uma obsessão” pelas implicações de Auschwitz. Sua participação em programas de rádio, televisão e palestras, das quais foram reunidas numa coletânea de conversas transcritas e textos entre 1959 e 1969 chamado *Educação e emancipação*, comprovam este papel militante de Adorno para trazer à tona o passado.

Não há dúvidas de que a referência constante de Adorno a Auschwitz tinha a intenção de, através da memória, não estorvar uma práxis revolucionária, mas romper com o *continuum* histórico. O esquecimento, então, se mostraria complacente com o princípio que gerou Auschwitz. Portanto, a barbárie não seria tanto o regresso à Auschwitz, mas a continuidade do princípio que o gerou:

Fala-se da ameaça de uma regressão à barbárie. Mas não se trata de uma ameaça, pois Auschwitz foi a regressão; a barbárie continuará existindo enquanto persistirem no que tem de fundamental as condições que geram esta regressão. É isto que apavora. Apesar da não visibilidade atual dos infortúnios, a pressão social continua se impondo²⁸³.

Os infortúnios invisíveis a que se refere Adorno na passagem acima não seria um “apesar de” Auschwitz, como se eles tivessem uma importância menor em comparação com o extermínio dos judeus, mas é a falta de questionamento em relação a grande tragédia que tornam as “pequenas” tragédias como sendo meros fatos contingentes reunidos em estatísticas. Tendo isso em vista, lembrar Auschwitz não seria uma forma de manter as coisas como estão, como se o “mal menor”, do qual havia falado Badiou, fosse preferível em relação ao maior. Trata-se, ao contrário, de transformar as condições atuais que são fruto da falta de reflexão sobre o passado e que continua reproduzindo a todo instante, “na não visibilidade atual dos infortúnios”, o calvário da história.

3.1.2 Filosofia após Auschwitz

Ensaio e lições com títulos como “Educação após Auschwitz”, a seção *Depois de Auschwitz* da *Dialética Negativa*, sua aula “Metafísica após Auschwitz” (*Metaphysik nach Auschwitz*) em *Metaphysik: Begriff und Problem*, atestam a mesma problemática, de saber se ainda era possível manter uma relação contínua com a tradição sem um estremecimento, sem ver nela uma cumplicidade com os acontecimentos passados. Em suma, essa problemática representa um prolongamento dos questionamentos de Adorno anterior mesmo a chegada dos

²⁸² JAY, Martin. *As ideias de Adorno*. p.20.

²⁸³ ADORNO, Theodor. *Educação e emancipação*. p.119.

nazistas ao poder. Tal preocupação seria, a saber, a possibilidade ou não da sobrevivência da cultura, da arte e da filosofia sob condições em que toda contemplação soaria como participação na barbárie.

Essa preocupação está presente já em um dos primeiros escritos de Adorno, “Expressionismo e verdade”, que data de 1920, quando ele tinha apenas dezessete anos. Neste texto, o fim da arte, *leitmotiv* da *Teoria estética*, aparece de forma clara, escreve Adorno:

A arte de nosso tempo enfrenta a questão de sua existência tardia. Sua necessidade corre o risco de desbotar-se em ilusão e tornar-se uma mentira quando posta em altos brados. O que se tornou subjetivo e contingente permanece apenas como efeitos subjetivos e contingentes. Corremos todos o perigo de tornarmo-nos culpados em relação ao espírito. É hora de reconhecer isto. Os dias que estão por vir, aos quais olhamos fascinados, nos dirão se o novo terá força para dar nascimento a uma nova veracidade²⁸⁴.

Este texto guarda grande semelhança com *Teoria do romance* de Lukács, do qual Adorno nesta mesma época mostrava um grande entusiasmo²⁸⁵. Ambos, sob ângulos distintos, põem em relevo a mudez da subjetividade em comunicar qualquer verdade objetiva, e isso acarretaria no abalo da arte em geral. Essa subjetividade era presa, não por causa de um esgotamento do material estético, mas em virtude das malhas das condições históricas concretas.

Na filosofia, a crise histórica refletia-se nela, só que de forma distinta que na arte. “Atualidade da filosofia” pretendia justamente lutar contra a apatia da filosofia e averiguar sua possibilidade. Enquanto na arte, os artistas se esforçavam e assimilavam o problema da crise da tradição, como Schönberg e Picasso, na filosofia, o idealismo em seus elementos mais representativas como a *ratio* autônoma e a categoria de totalidade, continuavam sem repensar os anacronismos de suas categorias. Ou seja, a filosofia nem sequer se dava conta da crise em que vivia, e o ensaio de Adorno de 1931 pretendia precisamente apontar este problema.

Quem hoje em dia escolhe o trabalho filosófico como profissão, deve, de início, abandonar a ilusão de que partiam antigamente os projetos filosóficos: que é possível, pela capacidade do pensamento, se apoderar da totalidade do real. Nenhuma razão legitimadora poderia se encontrar novamente em uma realidade, cuja ordem e conformação sufoca qualquer pretensão da razão; apenas polemicamente uma realidade se apresenta como total a quem procura conhecê-la, e apenas em vestígios e ruínas mantém a esperança de que um dia venha a se tornar uma realidade correta e justa. A filosofia, que hoje se apresenta como tal, não serve para nada, a não ser para ocultar a realidade e perpetuar sua situação atual²⁸⁶.

Adorno neste ensaio faz à filosofia exatamente o mesmo que a vanguarda europeia na arte. Luta com as armas da tradição contra a tradição e assimila a crise que a filosofia se

²⁸⁴ ADORNO, Theodor. “Expressionismo e verdade”. <http://adorno.planetaclix.pt/tadorno7.htm>

²⁸⁵ THOMSON, Alex. *Compreender Adorno*. p.24.

²⁸⁶ ADORNO, Theodor. *Actualidad de la filosofia*. p.73.

recusava a ver. A crise da filosofia que Adorno se refere é a da pergunta pelo ser²⁸⁷ que refletia em sua alienação a crise europeia.

Auschwitz, portanto, não representa nenhuma ruptura com a maneira de Adorno pensar a realidade e sobre a crise que ela veio a implantar na filosofia, na arte, na educação e cultura. A crise, por assim dizer, seria seu prolongamento, a continuação da crise que a história como um todo simboliza. Evidente que a crise da filosofia que Adorno diagnosticava não era produto somente da sua distância em relação à realidade. Ela dizia respeito também aos seus problemas iminentes dos quais o idealismo nunca conseguiu dar uma resposta apropriada. Muito semelhante às conclusões de *História e consciência de classe* de Lukács, entretanto, com soluções diametralmente opostas, “Atualidade da filosofia” bradava a incapacidade da filosofia idealista de responder aos problemas cardeais da filosofia. Assim sendo, *atualidade da filosofia* era saber se ela, a filosofia, estava à altura de suas questões e principalmente à altura da realidade que ela não podia deixar como estava. Auschwitz não transformou radicalmente esta circunstância, a filosofia e a arte continuavam a ser tão problemática quanto antes. Ou seja, a arte e a filosofia continuavam lutando contra a sua liquidação pelo mercado, contra o seu fim. O que ela veio a trazer foi o caráter incontestável da falência do tipo de racionalidade e projeto emancipatório do qual “Atualidade da filosofia” já apontava sua ruína.

3.2 PRÉ E PÓS-HISTÓRIA DE AUSCHWITZ

O que transparece é que, para Adorno, Auschwitz não seria uma falha, mas algo que já estava contido na lógica universal da história. Como a lógica hegeliana de que “como a semente carrega em si toda a natureza da árvore, o sabor e a forma dos frutos, assim os primeiros traços do espírito já contêm também, virtualmente, toda a história”²⁸⁸, os anos que antecederam a vinda do nazismo, como a infância de Adorno, eram já a prefiguração do que estava por vir. Nela, como no aforismo *O colega malvado* da *Minima Moralia*, os colegas de escola de Adorno já são os oficiais da Gestapo ou os simpatizantes do regime nazista: “Pensando bem, eu poderia derivar o fascismo das recordações da minha infância. Como um conquistador nas províncias mais afastadas, ele enviara para lá os seus mensageiros muito antes de ocupar o território: meus colegas de escola”²⁸⁹. A violência de seus colegas aos mais fracos ou os “inteligentes enrustidos” que “contribuíram com a terrível eficiência do Terceiro Reich”, demonstravam que

²⁸⁷ ADORNO, Theodor. *Actualidad de la filosofia*. p.82.

²⁸⁸ HEGEL, G.W.F. *Filosofia da história*. p.24.

²⁸⁹ ADORNO, Theodor. *Minima Moralia*. p.188.

as circunstâncias que deram vazão ao fascismo remontavam muito antes de sua aparição. A mesma coisa pode se dizer da *Dialética do Esclarecimento*, que pretendia traçar a proto-história da modernidade (*Urgeschichte der Moderne*). Evidente que o modo necessário que Adorno via essa história universal era completamente distinta que Hegel. Necessário não quer dizer que a história tinha que inevitavelmente ser o calvário que foi, como uma teodiceia. A razão hegeliana só passa a refletir perfeitamente a realidade e ser o modelo adequado para história porque ela assimilou seu princípio, o da identidade entre sujeito e objeto que testemunha o *continuum* da história ainda não rompido. Em nenhum momento Hegel tenta maquiagem os grandes desastres da história, os excluindo do espírito absoluto. Inclusive, eles são tidos como necessários para que a liberdade se efetive na história. É justamente esse princípio de identidade do qual nada escapa as suas teias que faz com que tanto a proto-história da modernidade retroceda aos tempos homéricos e que Auschwitz seja a apoteose dessa história. O particular sob o signo da identidade total torna-se o arquétipo dos prisioneiros dos campos de concentração do qual ele prova a sua insignificância enquanto fungibilidade absoluta:

O genocídio é a integração absoluta que se prepara por toda parte onde os homens são igualados, apumados, como se costuma dizer em linguagem militar, até que as pessoas literalmente os exterminam, desvios do conceito de sua perfeita nulidade. Auschwitz confirma o filosofema da pura identidade como morte²⁹⁰.

Enquanto Hegel via na necessidade histórica a efetivação da ideia liberdade não como “apesar das” catástrofes mas graças a elas, Adorno invertia essa lógica, embora não a eliminasse de todo. A liberdade era uma fraude graças a estas tragédias que, como Hegel bem viu, eram tidas como necessárias. Além disso, a ideia de liberdade como Hegel a pintava estava para Adorno muito longe de sua efetivação na realidade. Por isso, não haveria identidade alguma entre real e racional como diz Adorno no ensaio “Aspectos” de *Três estudos sobre Hegel*: “Liberdade e razão uma sem a outra são absurdas. Apenas na medida em que o real deixa transparecer a ideia de liberdade, a autodeterminação real da humanidade, ele pode valer como racional”²⁹¹. Seria equivocado usar Auschwitz ou acreditar que ela tem essa função no pensamento de Adorno, de negar tão somente a filosofia da história de Hegel. Temos que ter em mente que, para Adorno, Auschwitz representava o princípio da história universal elevado *ad absurdum*.

A ideia de pré e pós-história como apresenta Hegel, de que na semente já está presente os frutos, lembra a teodiceia²⁹² de Leibniz, do qual o próprio Hegel não nega a semelhança,

²⁹⁰ ADORNO, Theodor. *Dialética Negativa*. p.300.

²⁹¹ ADORNO, Theodor. *Três estudos sobre Hegel*. p.123.

²⁹² “Deus governa o mundo, e o conteúdo de seu governo, a realização de seu plano, é a história universal”. HEGEL,

embora este critica o caráter abstrato daquele²⁹³. Para Adorno, a pós-história da semente é sempre ainda sua pré-história. Em relação a isso, diz Martin Jay sobre essa teodiceia invertida de Adorno no qual Auschwitz representava o contrário quase exato da redenção: “Auschwitz foi, na realidade, um messianismo invertido, diabólico e não divino, o que lhe permitiu [a Adorno] falar de ‘depois de Auschwitz’ mais ou menos de forma portentosa pela qual um cristão falaria ‘depois de Cristo’”²⁹⁴. Segundo essa passagem, a própria ideia de *continuum* da história estaria ameaçada. Auschwitz teria feito um rombo tão grande em todas as ideias tradicionais que não haveria simetria cabível entre ela e as demais tragédias. Ela seria uma espécie de *descontinuum* em meio ao *continuum* do calvário da história. Esse problema é bem colocado por Thomson que diz:

Se Auschwitz deixa de ser um nome para um acontecimento singular e passa a ser identificado com a história como um todo, a especificidade desse acontecimento é ela própria obliterada. Além disso, ao ser incluído no balanço do juízo histórico, aceitamos o horror do holocausto no contínuo da história normal²⁹⁵.

Por mais irracional e refratário à representação, Auschwitz estaria dentro do *continuum* histórico precisamente porque ele seria fruto da racionalidade, da *ratio* autônoma. Qualquer tipo de interdição por sua suposta irracionalidade manteria Auschwitz no campo do extrapolítico, do inacessível, que o faria mais inofensivo do que integrá-lo no *continuum*. O fato é que Auschwitz só representa uma descontinuidade das proporções das novas tragédias em face das antigas tragédias como p.ex. as invasões coloniais na América e o quase total desaparecimento da população nativa. Desta forma, a proto-história da modernidade, enquanto sua utopia deformada teria já sido efetivada. O problemático é que tudo continua intocado e sem superação real. Seu tom apocalíptico não tem absolutamente nada a ver com que é melhor deixar tudo como está sob a pena de causar uma nova tragédia, mas que continuar da forma que estamos iremos inevitavelmente desembocar numa nova catástrofe que tenderia a superar as anteriores:

Entretanto, por mais que possa ter sido sempre o mesmo – ainda que Tamerlão nem Gengis Khan nem tampouco a administração colonial da Índia tenham enviado de modo planejado milhões de pessoas ao extermínio por gás – então a eternidade do horror ainda se manifesta em que cada nova forma dele supera a anterior. O que persiste não é um *quantum* invariante de sofrimento, mas o seu avanço rumo ao inferno: este é o sentido da fala sobre o crescimento dos antagonismos²⁹⁶.

G.W.F. *Filosofia da história*. p.38.

²⁹³ “Nossa observação é, em certa medida, uma teodiceia, uma justificação de Deus que Leibniz tentou ao seu modo, metafisicamente, mediante categorias indeterminadas e abstratas”. HEGEL, G.W.F. *Filosofia da história*. p.21.

²⁹⁴ JAY, Martin. *As ideias de Adorno*. p.98.

²⁹⁵ THOMSON, Alex. *Compreender Adorno*. p.159.

²⁹⁶ ADORNO, Theodor. *Minima Moralia*. p.231.

Falar de uma pré e pós história de Auschwitz significa dar-lhe, por mais absurdo que pareça, um sentido lógico dentro do *continuum*, ao invés de dizer que trata-se apenas de um desvio da história universal. Ou seja, o “avanço rumo ao inferno” seria o verdadeiro *telos* da história universal, e as tragédias expressas no aforismo como a administração colonial na Índia, e o crescendo destas tragédias não seriam apenas inevitáveis, mas sua própria essência.

3.3 ENTRE O CATASTROFISMO E O APOCALÍPTICO

Nesta seção, pretendemos apresentar o que entendemos por caráter apocalíptico da obra adorniana e a função que ela tem no *continuum* da história. Primeiramente, faremos uma desambiguação do termo “apocalíptico” diante de outros significados concorrentes. P.ex. que tipo de relação teria com aquele derivado da teologia. Depois, seu sentido no interior da filosofia da história de Adorno, como o *telos* da própria história, seu fim trágico. Por último, abordaremos se Adorno teria focado excessivamente a autodestruição da humanidade e esquecido de sua emancipação. Tentaremos desmistificar a ideia de que o filósofo foi, acima de tudo, um apocalíptico e de que esta categoria acabou por tornar-se o centro de sua constelação. Por isso iremos fazer o contraste entre o catastrofismo que Adorno acusava Spengler com o apocalíptico.

Após o livro *Apocalípticos e integrados* de Umberto Eco, ser chamado de apocalíptico tornou-se uma censura. Embora não seja tão claro, Eco enquadra Adorno no primeiro grupo, dos apocalípticos²⁹⁷. O argumento de Eco é de que os apocalípticos veriam na mercantilização da arte sua decadência inevitável e a impossibilidade *a priori* de ter um uso positivo²⁹⁸. A ideia subjacente ao termo apocalíptico aqui é a de um pessimismo unilateral, exagerado, ao que os americanos costumam chamar de *alarmista*. O sentido apocalíptico que pretendemos tornar claro, porém, é muito distinto deste. Em primeiro lugar, não diz respeito à indústria cultural, mas ao *continuum*. Em segundo lugar, seu emprego que aqui fazemos não é pejorativo.

O uso que Eco faz de apocalíptico é tomado num sentido mais retórico, jornalístico. Apocalíptico, porém, pode significar tanto um gênero literário, presente sobretudo no Antigo (Tanakh) e Novo Testamento, marcado pela ênfase escatológica quanto, etimologicamente,

²⁹⁷ ECO, Umberto. *Apocalípticos e integrados*. p.87.

²⁹⁸ “O crítico apocalíptico escarnece da pretensão de considerar os meios de massa (como as máquinas) instrumentos, e, como tais, instrumentalizáveis. Na realidade, já de partida ele se recusou a examinar o instrumento e ensaiar-lhe as possibilidades, a única verificação que efetuou foi do outro lado da barricada, e escolhendo a si próprio como cobaia”. ECO, Umberto. *Apocalípticos e integrados*. p.27.

revelação²⁹⁹. As revelações podem ser relacionadas “à natureza do cosmo, ao conteúdo dos céus, ao reino dos mortos, ao problema do sofrimento e da teodiceia, ao plano divino da história ou ao futuro escatológico do mundo e dos indivíduos”³⁰⁰. O que nos importa é a relação do plano divino da história com o apocalipse. Neste tipo de revelação se destaca a profecia da vinda do messias no final dos tempos tida como iminente no qual são derrotadas as forças malignas³⁰¹. Esse caráter apocalíptico se diferencia do adorniano por ocultar uma justificação da catástrofe como inevitável e ao mesmo tempo por enfatizar após a calamidade a garantia do reino dos céus. Mas é importante notar a duplicidade do apocalíptico: a catástrofe como final trágico e a catástrofe como um novo início, como redenção.

O que entendemos por caráter apocalíptico nos escritos de Adorno seria as forças destrutivas das quais somos reféns e que preparam para um final sem qualquer tipo de consolo. Estas forças destrutivas seriam de um tipo distinto daquelas sobrenaturais, fora do alcance dos homens. Eduardo Losso faz uma pertinente relação do caráter apocalíptico do gnosticismo com o de Adorno que resume perfeitamente o teor secular destas forças autodestrutivas:

Assim como os gnósticos, os teóricos apocalípticos [Adorno e Boorstin] não são a favor do apocalipse, porém contra ele. De um lado, herdaram dos gnósticos o ódio às condições existentes de opressão existencial, e, de outro, de certo modo acreditam-se protagonizar já o fim da história, ou testemunhar algo muito perto dele, clamando para que consigamos reverter o resultado final, porém já dispostos a aceitar a trágica derrota. É daí que advém toda sua dramaticidade: da condição trágica judaico-cristã secularizada na forma de derrota do iluminismo, da revolução ou da democracia. A teoria se coloca no fim dos tempos para fornecer o balanço final, a grande narrativa do já feito³⁰².

Essa dimensão apocalíptica de Adorno é algo que aparece a partir de seus escritos no exílio, certamente, diante do impacto das catástrofes que o fez emigrar para os EUA. O início da *Dialética do Esclarecimento* atesta isso claramente: “No sentido mais amplo do progresso do pensamento, o esclarecimento tem perseguido sempre o objetivo de livrar os homens do medo e de investi-los na posição de senhores. Mas a terra totalmente esclarecida resplandece sob o signo de uma calamidade triunfal”³⁰³. Desde então, a ideia de “calamidade triunfal” aparecerá sob diversas formas nos escritos de Adorno até o fim de sua vida.

Quando Adorno diz “que Auschwitz não se repita” ele não se fixa tanto naquilo que Badiou havia ironicamente dito de que Hitler estaria escondido sob novas máscaras como

²⁹⁹ ANDRADE, Claudio Correa de. *Dicionário teológico*. p.47.

³⁰⁰ FERGUSON, Sinclair B.; WRIGHT, David F. *Novo dicionário de teologia*. p.76.

³⁰¹ FERGUSON, Sinclair B.; WRIGHT, David F. *Novo dicionário de teologia*. p.77.

³⁰² LOSSO, Eduardo Guerreiro Brito. “Aspectos teológicos da teoria da cultura de massa: retomando Umberto Eco e dois apocalípticos (Adorno e Boorstin)”. p.154.

³⁰³ ADORNO, Teodoro W.; HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento*. p.17.

Saddam Hussein, Muammar al-Gaddafi ou Slobodan Misolevic³⁰⁴. A repetição de Auschwitz não estaria disposta num contexto que apareceria como um *Deus ex machina*. O núcleo da questão reside em que no cotidiano mais tranquilo, na democracia ou mesmo num país desenvolvido, novas catástrofes estariam esperando o beijo do príncipe encantado para acordá-lo. Esse discurso beira àquilo que o próprio Adorno chamou de “o jogo da desgraça” ou de “catastrofismo à maneira de Spengler”³⁰⁵. Tal jogo da desgraça seria, ao prever o desastre, ocultar um leve desejo que ele ocorra ou de, sem que haja uma intenção latente, levantar uma possibilidade que antes não se mostrava aberta.

Primeiro, se faz necessário demonstrar o que é esse “jogo da desgraça” que Adorno acusa Spengler de realizar. O catastrofismo, como dito antes, não se trata apenas de um prognóstico. Aliás, ela beira a profecia de algo do qual se deseja que se cumpra. No caso de Spengler, sua visão de surgimento de uma cultura, ascensão e declínio, sendo esta última etapa a que ele estaria presenciando em sua época, seria a destruição que possibilitaria o surgimento de uma nova cultura.

O fundo destes prognósticos que Adorno criticava não era somente por sua inevitabilidade. O principal dessa crítica era o erro de transformar a história numa teleologia, em que tudo estava de acordo com uma providência divina ou uma lógica inevitável que, conseqüentemente, o sofrimento da história estaria justificado e os rumos da história alheios à vontade dos homens. Ou seja, uma teodiceia. Era isso que o historicismo marxista, com o caráter inevitável do sofrimento até a efetivação da utopia, e que a morfologia de Spengler, com seu ciclo de surgimento e decadência de culturas, ambas caíam. Isso quer dizer que a história não é algo acima das vontades humanas, mas que dependem delas. Entretanto, quando a vontade é diluída sob o curso autônomo da história, elas tomam a expressão de um destino. Portanto, o prognóstico não é algo que irá ocorrer mesmo sob nossa resistência, ele só ocorre por sua falta, pela apatia. As condições seriam essas: ou utopia ou um novo desastre. Não existiria meio termo. Dessa forma, Adorno parece afastar-se de qualquer enquadramento do tipo que Badiou faz de que o uso de Auschwitz seria a fundamentação do mal menor em vista do maior.

Mas Adorno parece obedecer ao próprio *crescendo* das tragédias e à lógica ainda não rompida da história. Portanto, o *continuum* da história e o impulso à autodestruição estariam intimamente entrelaçados. A partir desta perspectiva, o caráter apocalíptico seria função do *continuum*: “O horror consiste em que ele sempre permanece o mesmo – a persistência da pré-

³⁰⁴ BADIOU, Alain. *L'Étiqúe: Essai sur la Conscience du Mal*. p.56.

³⁰⁵ ADORNO, Theodor. *Educação e emancipação*. p.44.

história – mas incansavelmente se efetiva como algo diferente, insuspeitado, que supera toda preparação; sombra fiel das forças produtivas em desenvolvimento”³⁰⁶. A “persistência da pré-história”, mantendo as pessoas submetidas às “forças produtivas em desenvolvimento” prepararia para catástrofes que superariam os campos de concentração e as bombas atômicas.

Entretanto, como vimos, Auschwitz não é só uma função do *continuum*. Ela também vale por si mesmo, enquanto memória anamnética, de empatia com relação às vítimas. Essa tragédia simplesmente não desaparece como mais um acontecimento em meio ao *continuum*. Por conseguinte, não só o pensamento de Adorno é fragmentário e multifacetado demais para ser reduzido à Auschwitz, como Jay chama de “quase uma obsessão”, como próprio Auschwitz tem inúmeros significados dentro de sua obra, sendo o apocalíptico apenas um destes.

De qualquer forma, há sim, dentro do pensamento adorniano, algo como uma tendência da civilização à autodestruição. Essa tendência, porém, é sempre acompanhada pelo seu contrário, a emancipação da sociedade. Em vista dessa dialética, seria unilateral chamá-lo simplesmente de apocalíptico. Segundo consta na *Dialética do Esclarecimento* a frase de Hölderlin “Mas onde há perigo, cresce também o que salva”³⁰⁷, expressa essa dialética, embora de modo ambíguo. Ela significa esse jogo macabro executado na história de brincar com suas forças destrutivas para arrancar o maior lucro possível. Nesse jogo, expresso simbolicamente na *Dialética do Esclarecimento*, Ulisses passa raspando pela morte, assim como a civilização, e sempre lhe tiram algo, como a perda de seus servos ou a chegada já idoso à Ítaca. Adorno e Horkheimer dirão que com tais perdas é suspeito que haja tido uma conciliação autêntica como representa o regresso de Ulisses à pátria.

A frase de Hölderlin só teria sentido, para Adorno, quando, ao invés de Ulisses ludibriar a natureza em seu distanciamento que beira ao auto-sacrifício, ele tomar parte no objeto, no caso em questão, da natureza, se aproximando dela ao invés de se afastar para dominá-la. A salvação de que fala Hölderlin estaria, para Adorno, em evadir-se deste falso dilema, entre auto-sacrifício ou perecer que teria imperado, como consta na *Dialética do Esclarecimento*, em toda a história³⁰⁸. O perecer, segundo essa lógica histórica, seria precisamente deixar levar-se pelo objeto, enquanto que para Adorno, esse deixar levar-se pelo objeto seria a coragem do conhecer, largar mão de uma postura segura frente ao objeto³⁰⁹, contrariamente a atitude de Ulisses, que calcula o perigo e as perdas que ele pode aguentar. Esse distanciamento que o sujeito dominador

³⁰⁶ ADORNO, Theodor. *Minima Moralia*. p.231.

³⁰⁷ FRIEDRICH HÖLDERLIN apud ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento*. p.50.

³⁰⁸ ADORNO, Teodoro W.; HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento*. p.54.

³⁰⁹ ADORNO, Theodor. *Três estudos sobre Hegel*. p.77.

fica do objeto destrói não só conceitualmente aquilo que representa, mas concretamente. Este seria o ponto autodestrutivo da *Aufklärung*: o sacrifício de si já estaria prefigurado o de toda a humanidade.

Portanto, o perigo do qual Ulisses representa enquanto personificação da civilização inteira estaria, por seu turno, tanto neste jogo no qual ele dispõe de seus companheiros como sacrifício necessário como pelo princípio de distância frente ao objeto. Em verdade, segundo a *Dialética do Esclarecimento*, um seria função do outro. Ulisses só sacrificaria seus companheiros porque eles já não são mais homens, mas peças de seu jogo, do qual dispõe de forma abstrata. O mesmo distanciamento que Ulisses tem com a natureza, ele teria com seus companheiros. Com isso, a representação da natureza no conceito e sua consequente violência se veem refletida na realidade. A tendência à autodestruição estaria ligada a esta dominação da natureza que acaba por se estender aos homens. Mas o que antes era o sacrifício de alguns, como na *Odisseia* em que somente os companheiros de Ulisses são mortos para que ele prossiga viagem acaba se transformando no capitalismo tardio ampliando-se em escalas cada vez maiores no qual envolve já toda humanidade.

O que ouvimos hoje sobre essa tendência autodestrutiva da civilização está muito ligada a algumas teses da *Dialética do Esclarecimento*. Uma delas é a de que a dominação da natureza, fruto de um consumo desenfreado (ironicamente, a culpa estaria do lado da demanda e não da produção)³¹⁰, provoca danos colaterais que se voltam contra os próprios homens, como a vingança da natureza. Essa é a perspectiva de Jay, que diz: “O fascismo, afirmava Adorno e Horkheimer, poderia ser parcialmente entendido, na realidade, como retorno do passado mítico reprimido do homem e como a vingança da natureza dominada”³¹¹. Como o próprio Jay deixa claro, o fascismo só poderia ser “parcialmente entendido” como efeito colateral da natureza dominada.

Através da leitura de Adorno, podemos identificar outras fontes para essa tendência à destruição, como p. ex.: o crescente incremento nas forças de produção e a técnica que se emancipa como meio neutro para quaisquer fins; a economia monopolista que tende a se tornar anônima, no sentido de sem sujeito, e faz com que o curso do mundo seja autônomo em relação à vontade dos homens; e por último, no nível psicológico, uma integração crescente, acelerada por uma cultura que segue seu rumo “natural” ao invés de resistir. Todas estas razões que

³¹⁰ “Não tenho dúvidas com relação ao mundo da mercadoria: provavelmente, em algum instante, vai nos destruir. Não por conta exatamente da mercadoria (aí erram todos os marxistas), mas porque nosso desejo é insustentável”. PONDÉ, Luiz Felipe. <http://www1.folha.uol.com.br/colunas/luizfelipeponde/2014/12/1565740-riquinhos-contra-o-capitalismo.shtml>

³¹¹ JAY, Martin. *As ideias de Adorno*. p.37.

encadeamos tem estreita relação com um novo tipo de sociedade da qual guarda pouco parentesco com aquele que gerou o fascismo na Europa. Por isso, talvez seja equivocado chamar atenção para um padrão de condições de surgimento do fascismo tendo por base a Alemanha, mas como seriam as novas formas de integração e dominação dessa nova realidade. O que não quer dizer, é claro, que muitas formas de dominação do nazismo não continuem a ter um uso ainda hoje.

O uso dialético que fizemos aqui do caráter apocalíptico de Adorno, de um termo que possui dimensões antagônicas, a saber, a tendência a autodestruição presente no *continuum* e aquela de Spengler que faz “o jogo da desgraça”, foi a forma que encontramos de tornar mais claro conceitualmente a função que ela possui na filosofia da história do pensador alemão. O caráter autodestrutivo, como tentamos mostrar, seria intrínseco ao *continuum*, às suas leis imanentes. Exploramos, então, propositalmente a ambiguidade desta categoria com a teologia ao mesmo tempo em que salientamos as semelhanças e distinções em relação a esta.

3.4 PEQUENAS E GRANDES CATÁSTROFES: AUSCHWITZ E O ÚLTIMO MENDIGO

*Longe dos túmulos famosos,
Num cemitério já sepulto,
Meu coração, tambor oculto,
Percute acordes dolorosos.*

Charles Baudelaire³¹²

Das muitas frases polêmicas de Adorno na *Dialética Negativa* a que teve efeito mais duradouro parece ser definitivamente “que Auschwitz não se repita”. Num recorte que pouco lhe favoreceu e que não representa seu pensamento em absoluto, acabou, sem o querer, causando os efeitos descritos por Badiou: o da sacralização da vítima. Como havíamos dito, a sacralização não era bem da vítima, pois ela morreu nos campos de concentração. O que importa, contudo, é o conteúdo do qual Badiou estava interessado em questionar, o da possibilidade, com ou sem intenção, de justificar que a antiga vítima se esconda por trás de seu passado e possa legitimar sua violência sem freios. Uma outra frase da *Dialética Negativa* parece ter sido esquecida e cujo conteúdo talvez seja mais explosivo que o de “que Auschwitz não se repita”. Em verdade, tal frase não nega a anterior, ela apenas aprofunda seu conteúdo deturpado pelo recorte. A frase que nos referimos já foi apresentada no presente trabalho, a saber: "Enquanto ainda houver um mendigo, ainda haverá mito". No capítulo 2 esta frase foi

³¹² BAUDELAIRE, Charles. *Flores do mal*. p.153.

utilizada com um intuito diferente do que pretendemos agora. Naquele contexto o mendigo era o símbolo da identidade que o excluiu e do qual o mendigo seria a prova incontornável da persistência da mitologia e, portanto, do *continuum* histórico. Agora nossa pretensão é distinta, mas não radicalmente diferente. Seu uso, lá como aqui, será para demonstrar que a filosofia de Adorno se perde no pequeno, fragmentário, aquilo que ficou de fora da história e do conceito. A diferença situa-se especificamente na relação entre os grandes e pequenos acontecimentos, para então, fazermos o desvio necessário da suposta ênfase de Adorno em Auschwitz.

O horror de Auschwitz não seria produto somente de seu aspecto grandioso, pelo número incontável de vítimas ou mesmo na articulação de grandes massas, seja em sua atividade ou passividade, para o extermínio dos judeus³¹³. Com isso, queremos chamar atenção para que o caráter numérico acaba dando prioridade para o mal maior e este seria, supostamente, culpa apenas de regimes totalitários. Isso acaba ocultando os pequenos desastres, fragmentários, sob os regimes democráticos. O mendigo seria este outro lado, que na verdade não difere daquele. O lado não contabilizado por nenhum regime político mas que é fruto necessário de todos eles. Além disso, o mendigo seria o particular tido como contingente mas que carrega em si o peso do universal. É precisamente este o ponto que queremos trazer, para Adorno, não existe uma separação entre grandes e pequenos acontecimentos, o mendigo já seria um grande desastre e um acontecimento não menos importante na história.

A mudança de ênfase dos grandes para os pequenos acontecimentos foi uma virada no rumo na historiografia contemporânea. Max Weber havia realizado um importante avanço nessa direção, quando avaliava os fenômenos em seus múltiplos aspectos, desde a esfera erótica à religiosa sem enfatizar excessivamente os acontecimentos políticos e históricos³¹⁴. Mas foi na França que houve um giro definitivo com Marc Bloch e Lucien Febvre no *Movimento dos Annales*. Semelhante giro não quer dizer que as antigas correntes historiográficas perdessem sua hegemonia ou importância. Mesmo que, como apresenta Peter Burke em seu *A escola dos Annales, a Nouvelle histoire*, tais elementos já estavam em sua forma embrionária nos historiadores do *Iluminismo*. Na filosofia da história, porém, ela continuava, mesmo em Marx,

³¹³ “Todos conhecemos a disposição atual em negar ou minimizar o ocorrido — por mais difícil que seja compreender que existem pessoas que não se envergonham de usar um argumento como o de que teriam sido assassinados apenas cinco milhões de judeus, e não seis. Além disto, também é irracional a contabilidade da culpa, como se as mortes de Dresden compensassem as de Auschwitz. Na contabilização de tais cálculos, na pressa de ser dispensado de uma conscientização recorrendo a contra-argumentos, reside de antemão algo de desumano”. ADORNO, Theodor. *Educação e emancipação*. p.31.

³¹⁴ Em *Sociologia da religião* uma das teses defendidas por Weber é justamente contrária a de que a religião teria tido somente um uso político como Nietzsche supunha, como ideologia para manobra de uma elite de sacerdotes para atrair os fracos e lograr os fortes.

refêm dos grandes eventos e das chamadas grandes rupturas. Desta forma, não se pode falar de uma virada em termos de originalidade, mas de um movimento com linhas bem definidas³¹⁵ e principalmente por sua oposição às correntes hegemônicas³¹⁶.

Essa virada simbolizava uma mudança na ênfase política das narrativas e seu acesso pelas mais variadas disciplinas. Antes os personagens centrais da história eram alguns poucos homens que resumiam o complexo histórico e o destino que estavam em suas mãos. Mesmo na era burguesa não foi modificado a preponderância dessa tradição. O que parecia ser uma virada para que o povo tomasse a dianteira da história permaneceu sob o comando ainda restrito de uns poucos homens. Esse tipo de história acreditava, como Hegel, que eram alguns homens que tomavam a história em suas mãos e a executavam. A mudança historiográfica veio a alterar, fundamentalmente, a ideia de uma história central, onde todas as histórias privadas teriam em contraste menor valor. Essa mudança na historiografia provavelmente não teve a influência de Adorno que não teve grande repercussão no cenário onde surgiu este movimento, na França. Em verdade, nem na Alemanha, na época em que se desenvolveu a revista *Annales* nos anos trinta, Adorno e a *Teoria crítica* não tiveram qualquer papel na formação e na discussão filosófica. Além disso, o surgimento das ideias, do que se convencionou chamar *Movimento dos Annales*, é paralelo ao do próprio Adorno. Ela se guiou, sobretudo, pela antropologia – Febvre e sociologia e psicologia - Bloch, do qual a própria escola francesa tomou as vezes emprestado o nome de antropologia histórica³¹⁷. O contrário também não pode ser dito, de que a *Nouvele histoire* teve alguma influência nessa época sobre Adorno e mesmo na Alemanha, que, segundo Burke, o *Movimento dos Annales* mal tivera em sua época uma grande influência em seus conterrâneos devido ao seu tom apócrifo e polêmico³¹⁸.

A visão adorniana estaria ao mesmo tempo contra e a favor dessa perspectiva. Ele concordava com a negligência que a tradição havia relegado o ínfimo, o invisível na história, porém, discordava de que houvessem histórias paralelas a esta central. Aqui se faz importante a dialética entre Hegel e a *Nouvelle histoire* e ela incide respectivamente sobre Auschwitz e o último mendigo. Justamente o elemento que fez com que a *Nouvelle histoire* tivesse dificuldade

³¹⁵ “Em outras palavras, [Marc] Bloch não criou o novo método [método regressivo]. Sua tarefa foi empregá-lo de uma maneira mais consciente e sistemática do que os seus predecessores”. BURKE, Peter. *A escola dos Annales*. p.25.

³¹⁶ “Pouco a pouco os *Annales* converteram-se no centro de uma escola histórica. Foi entre 1930 e 1940 que Febvre escreveu a maioria de seus ataques aos especialistas canhestros e empiricistas, além de seus manifestos e programas em defesa de ‘um novo tipo de história’ associado aos *Annales* –postulando por pesquisa interdisciplinar, por uma história voltada para problemas, por uma história da sensibilidade”. BURKE, Peter. *A escola dos Annales*. p.26.

³¹⁷ BURKE, Peter. *Escola dos Annales*. p.21.

³¹⁸ BURKE, Peter. *Escola dos Annales*. p.79.

de aceitação era se apropriar de temas marginais para a academia e tidos como apolíticos. O que para Hegel seriam “particularidades acidentais”, que deveriam ser evitados para alcançar “pontos de vistas gerais”³¹⁹ seria para a *École des Annales* o *coup de coeur*. A visão do detalhe, do particular, lembra muito o método micrológico de Adorno. Este se aproximava do elemento “carente de sentido”, aparentemente apolítico, e tira dele conclusões que refletiam de modo fidedigno o contexto social. O elemento acidental, particular, sem um significado político evidente, seria o de maior valor. Essa seria uma das razões de o marxismo manter uma atitude ambígua, tanto diante da historiografia francesa quanto de Adorno, por seu aparente distanciamento da política e se dirigindo para os fenômenos mais privados. O problema da história micrológica situa-se no ponto de que ela não possui uma aplicação universal. Burke admite isso quando refere-se aos estudos historiográficos na Alemanha que continuaram, apesar de sua tradição weberiana, na ênfase sobre os acontecimentos e na política:

Depois das experiências traumáticas dos anos 1914-18 e 1933-45, torna-se difícil negar a importância quer da política, quer dos acontecimentos; em consequência, as principais controvérsias históricas concentraram-se em Hitler e no papel desempenhado pela Alemanha nas duas guerras mundiais³²⁰.

A relação de Hegel com o particular não é de todo evidente. Deixemos claro, portanto, que aqui nos debruçaremos em sua fase tardia de *Filosofia da história*. Num primeiro momento, assistimos a um Hegel simpático ao particular:

Quem está empenhado em alguma coisa não está interessado apenas no geral, mas também no particular. [...] Por isso nada acontece, nada é realizado sem que os indivíduos ativos também se satisfaçam; eles são os homens particulares, ou seja, têm necessidades e características próprias, instintos e interesses especiais³²¹.

Aqui, Hegel está em total conformidade com a *École des Annales*, rompendo com a ideia de história como a dos grandes homens que abrem os caminhos para os pequenos, sendo em última instância dependente das paixões dos indivíduos particulares. Logo depois, em outra passagem, Hegel deixa claro quem realmente faz a história, “os homens históricos-universais, os heróis de uma época”: “é por isso que outros homens seguem esses guias de almas, por sentirem neles a força irresistível de seu próprio espírito vindo ao seu reencontro. Se observarmos o destino de tais homens na história universal, vemos que tinham a profissão de administradores do espírito universal”³²². Estes homens não seriam somente aqueles que por sua ideia os demais se sentiriam atraídos e, então, o seguiriam. Como dito na passagem acima, eles seriam, não metaforicamente, mas literalmente “os administradores do espírito universal”. Como bons

³¹⁹ HEGEL, G.W.F. *Filosofia da história*. p.16.

³²⁰ BURKE, Peter. *Escola dos Annales*. p.78.

³²¹ HEGEL, G.W.F. *Filosofia da história*. p.28.

³²² HEGEL, G.W.F. *Filosofia da história*. p.33.

subalternos, teríamos que aceitar a grandiosidade destes homens sob o risco de ao encontrar neles um defeito, segundo Hegel, sermos classificados como invejosos³²³. Mais frágil torna-se a dignidade do particular quando Hegel concede o poder soberano aos “homens históricos-universais” de dispor dos indivíduos: “Tão grande figura precisa, inevitavelmente, esmagar algumas flores inocentes e destruir algo mais em seu caminho”³²⁴. Mas quando nos deparamos que o particular é meio para atingir o universal, que ele é o momento concreto das paixões para se chegar à ideia de liberdade, e ainda por cima que o sacrifício do particular só tem como consolo sua participação no processo de efetivação da ideia, já não resta dúvida de que seu valor regrediu ao grau zero: “O particular geralmente é ínfimo perante o universal, os indivíduos são sacrificados e abandonados. A ideia recompensa o tributo da existência e da transitoriedade, não por ela própria, mas pelas paixões dos indivíduos”³²⁵. Toda a crítica que até aqui cingimos acaba por ofuscar a grande contribuição da fase tardia de Hegel, a saber, a de ter descrito com precisão o universal que se impõe sobre o particular. Se a sua filosofia da história não respeitou a dignidade do particular, pode-se remeter a isso o próprio fato de a história não tê-lo feito. Na verdade, o problema do particular como aparecia na teoria era somente o prolongamento de como ocorria na realidade.

Assim, a dialética encerrada entre os grandes e pequenos acontecimentos, entre os grandes e pequenos homens, não poderia ser escolhido entre um lado ou outro ou mesmo um meio termo. É a isso que se refere Burke quando faz um balanço do que representou a *Nouvelle histoire* para a historiografia e qual a sua relevância para os nossos dias: “A conclusão paradoxal a que chegou um observador alemão simpático ao movimento é a de que uma história, ao estilo dos *Annales*, sobre a história de nosso século é, ao mesmo tempo, necessária e impossível”³²⁶. Tal antinomia, “ao mesmo tempo, necessária e impossível” não poderia ser mais pertinente para o nosso trabalho. Ela demonstra que os fatos históricos exigem uma dupla explicação que são mutuamente excludentes. É neste ponto que Adorno se mostra de grande importância.

Para Adorno, como para Benjamin, “a verdade está nos extremos”, ou seja, os dois lados têm igualmente um conteúdo de verdade. Errado estaríamos em ver que Adorno encontra-se no meio termo do micro-histórico da *École des Annales* e do macro-histórico de Hegel. No aforismo da *Minima Moralia* chamado *Legado*, Adorno sintetiza essa mediação pelos extremos aplicado à história:

Quando Walter Benjamin dizia que a história até hoje foi escrita da perspectiva do

³²³ HEGEL, G.W.F. *Filosofia da história*. p.34.

³²⁴ HEGEL, G.W.F. *Filosofia da história*. p.35.

³²⁵ HEGEL, G.W.F. *Filosofia da história*. p.35.

³²⁶ BURKE, Peter. *Escola dos Annales*. p.80.

vencedor e deveria ser escrita daquela dos perdedores, seria o caso de acrescentar que, embora o conhecimento deva expor a sequência linear de vitória e derrota, deve igualmente voltar-se para aquilo que se subtraiu a essa dinâmica, restou no caminho – de certo modo os resíduos e pontos cegos que escaparam à dialética. É da essência do derrotado parecer acessório, lateral, estranho. O que transcende a sociedade dominante não é apenas a potencialidade desenvolvida por ela como também aquilo que não se ajustou bem às leis do desenvolvimento histórico³²⁷.

Nesse trecho, Adorno ressalta a necessidade de manter o conhecimento da “sequência linear de vitória e derrota” e, ao mesmo tempo, “igualmente voltar-se aquilo que se subtraiu a essa dinâmica”. O termo “igualmente” equilibra os dois polos dessa dialética, sem priorizar um lado em detrimento de outro. Isso porque ambas apontam aspectos que “transcendem a sociedade dominante”, enquanto cada uma isolada seria impotente para fazê-lo. Não é forçado identificar, de um lado Hegel, na “sequência linear de vitória e derrota” e de outro os *Annales*, nos “resíduos e pontos cegos que escaparam à dialética”. Enquanto Hegel se apega exclusivamente “a potencialidade desenvolvida” pela sociedade, relegando o negativo na história a “reflexões sentimentais que se satisfazem, melancolicamente, com a nobreza vazia e estéril [deste] resultado negativo”³²⁸, os *Annales* fixam-se naquilo que “não se ajustou bem às leis do desenvolvimento histórico”.

É difícil mensurar o quão equilibrado foi a tentativa empreendida na *Dialética do Esclarecimento* de oscilar entre o universal e o particular, entre as rupturas e as continuidades, os acontecimentos privados e históricos sem sublinhar mais um lado que o outro. É improvável que qualquer tradição historiográfica se reconheça na *Dialética do Esclarecimento*, embora possa identificar alguns elementos comuns. Isso, por si só, já seria um bom indício de que foi mantida a antinomia sem dar mais atenção para um polo da dialética. Até porque a forma como Adorno desenvolve aqueles dois aspectos destacados do aforismo *Legado*, a saber, processo histórico como grande narrativa e aquilo que lhe foi excluído, são assimilados de forma que seria difícil percebê-los imediatamente. Por exemplo, o espírito do mundo nas mãos de Adorno e Horkheimer foi posto de cabeça para baixo e ao invés de anunciar a redenção, ele traria o apocalipse: “A sociedade não se mantém viva apesar de seu antagonismo, mas graças a ele; os interesses ligados ao lucro, e, com isso, a relação de classes, são objetivamente o motor do processo de produção do qual depende a vida de todos, e seu primado tem o seu ponto de fuga na morte de todos”³²⁹. Conquanto esta passagem seja da *Dialética Negativa*, ela expressa perfeitamente o processo descrito na *Dialética do Esclarecimento*. Por outro lado, é possível

³²⁷ ADORNO, Theodor. *Minima Moralia*. p.148.

³²⁸ HEGEL, G.W.F. *Filosofia da história*. p.27.

³²⁹ ADORNO, Theodor. *Dialética Negativa*. p.266.

enxergar na *Dialética do Esclarecimento* aquelas micro-histórias que os *Annales* gastaram considerável energia. Entre elas estão a história das mulheres³³⁰, dos entorpecentes, do esporte, ou mesmo em alguns ensaios do *Prismas*, em especial o dedicado a Veblen, que fala brevemente sobre o luxo. Com certeza, os espíritos predominantemente especulativos destes escritos causariam assombro aos historiadores dos *Annales* ou mesmo de outros movimentos historiográficos. Além disso, na *Dialética do Esclarecimento* como nos demais escritos, Adorno tende a não esgotar o tema e nem sistematiza-lo, por isso, a impressão que um historiador ou mesmo um filósofo poderia ter de seu trabalho é de que sua análise seria superficial ou reducionista. Então, não só a interdisciplinaridade de Adorno acaba o afastando daqueles ramos rigidamente especializados, neste ponto não é o caso da *École des Annales*, mas a forma flexível que ele perambula entre especulação e os fatos, acaba por torná-lo um anátema para os filósofos e historiadores.

O que faz da filosofia da história de Adorno ligado ao calvário e ao apocalíptico seria respectivamente essa dupla relação com o sofrimento do particular excluído da história expresso pelo mendigo e a linha contínua e crescente da história universal que aumenta as catástrofes expresso por Hiroshima e Nagasaki e Auschwitz. Como visto no trecho citado da *Minima Moralia*, a dialética abre as potencialidades e conjuga o elemento marginal da história com o central, se evadindo de um fatalismo sem saída do qual o isolamento de ambas levaria. Um aspecto ainda não abordado aqui e que dá a radicalidade que soa às vezes como fatalismo diante da negatividade de Adorno é a sua interpretação a luz da redenção. Este tema foi propositalmente evitado até aqui para ser tratado apropriadamente no capítulo subsequente. No que tange a relação entre o capitalismo e Auschwitz, esta seção representa mais uma preparação da qual a próxima tratará de aprofundar.

3.4.1 Auschwitz e a neutralização de seu caráter explosivo no *continuum*

Alguém se espantava com o fato de andar com facilidade pelo caminho da eternidade; na verdade ele o percorria para baixo.

Franz Kafka³³¹

Algumas questões se interpõem sobre o imbricamento entre Auschwitz e o problema do *continuum*. Que, para Adorno, Auschwitz não foi um evento fortuito na história e que ela não

³³⁰ Georges Duby e Michelle Perrot escreveram a quatro mãos os cinco volumes dedicados a história das mulheres intitulado *Histoire des femmes en Occident*.

³³¹ KAFKA, Franz. "Aforismos". In: _____. *Kafka Essencial*. p.194.

está ligada somente às contradições da modernidade, acreditamos já termos esclarecido. Que a resposta já esteja contida no imbricamento entre Auschwitz e o problema do *continuum* não torna menos obscuro como é resolvido o caráter universal de Auschwitz. Dito de forma mais clara, a questão consiste em saber como algo que aconteceu na Alemanha, numa dada época, sob a perseguição de um grupo específico³³², tenha tamanha universalidade como Adorno afirma ter. Para que a ideia de *continuum* possa ser defensável é necessário demonstrar que Auschwitz seria a tentativa de efetivação do *telos* histórico, a saber, a autodestruição da humanidade e não um evento atípico. Em primeiro lugar, temos de demonstrar que Auschwitz não é um problema alemão e judeu. Em segundo lugar, que ele não é resultado de uma época, mas que ele é produto do *continuum* da história. Em terceiro, que Auschwitz não é consequência exclusiva do totalitarismo, mas também de regimes democráticos e do capitalismo. Acreditamos que superando estes tipos de enquadramentos conseguiremos demonstrar como Adorno eleva Auschwitz a apoteose do *continuum*.

Em *Eichmann em Jerusalém*, Hanna Arendt faz um exame minucioso das reações na Europa diante da perseguição aos judeus. Ela não afirma de maneira peremptória, mas deduz-se de sua análise, que tal fenômeno não foi homogêneo. Em cada país foi encarado de modo diferente, desde regimes fascistas como Itália e Espanha que negavam, às vezes de modo subentendido, deportar judeus³³³, a casos exemplares de países neutros como a Dinamarca, dos quais os judeus tiveram amplo apoio da população, desde o rei aos cidadãos ricos que ajudaram a custear viagens de judeus para Suécia³³⁴. Desses casos que nos relata Arendt, podemos concluir que o fascismo não estava necessariamente ligado ao fenômeno do antissemitismo ou perseguição a um grupo étnico ou religioso, e, ao mesmo tempo, a forma como Dinamarca se comportou diante do assunto abala a ideia de um ambiente de culpabilidade geral ao qual Adorno se compromete.

A tentativa de equacionar todo este complexo ambiente do qual se estabeleceu o horror de Auschwitz num resultado universal irá provavelmente parecer uma caricatura ou uma simplificação grosseira. No fim das contas, parece que poucos são herdeiros das consequências. Os judeus são os que ficaram com a memória das vítimas sob seu resguardo, enquanto os alemães, com a culpa. Assim, ficaria supostamente resolvido facilmente aquela equação que

³³² Sabemos que outros grupos além dos judeus foram perseguidos pelos nazistas, como homossexuais, ciganos, comunistas, anarquistas, idosos, deficientes físicos e mentais. O uso do termo "grupo específico" pretende apenas enfatizar como as consequências de Auschwitz foram neutralizadas para absolver seu horror e seu caráter sócio-histórico.

³³³ ARENDT, Hanna. *Eichmann em Jerusalém*. p.190.

³³⁴ ARENDT, Hanna. *Eichmann em Jerusalém*. p.192-3.

queria evadir-se de toda simplificação para cair num outro tipo ainda pior. Auschwitz seria tão somente um episódio particular no tempo e no espaço, de um certo país, de um dado período e de vítimas de um certo grupo. Nem nós hoje teríamos nada a ver com isso nem quem não sofreu ou quem não participou das perseguições tem que se envolver. Não queremos dizer, de modo algum, que esta seja a opinião de Arendt, apenas que esta seria uma visão diametralmente antagônica a de Adorno.

Com relação a isso, Bauman, de quem as conclusões se aproximam muito de Adorno, fala sobre a tentativa de menosprezar as consequências do Holocausto para a ideia de civilização em *Modernidade e Holocausto*. Bauman enumera duas destas tentativas das quais uma delas é pertinente aos nossos anseios: “Uma [das duas maneiras de subestimar a importância do Holocausto] é apresentá-lo como algo que aconteceu aos judeus, como um evento da história judaica. Isso torna o Holocausto único, confortavelmente atípico e sociologicamente inconsequente”³³⁵. Era justamente essa a tese de Adorno e Horkheimer. Eles queriam demonstrar que a culpa, não querendo esquecer o momento subjetivo, era das condições históricas, sociais, culturais e econômicas.

Na seção *Elementos do antissemitismo* da *Dialética do Esclarecimento*, porém, Adorno e Horkheimer afirmam que “perseguidores e vítimas pertencem ao mesmo círculo funesto”³³⁶. Desta forma, vítimas e perseguidores não formariam uma real oposição, mas compartilhariam de muitos pressupostos. Desaparece, então, um antissemitismo do tipo substancial, do qual o ódio provém de uma diferença intransponível entre judeus e os europeus como Jay parece creditar ao fascismo: “Os judeus, segundo alegaram Horkheimer e Adorno, eram o principal alvo do princípio totalitário da identidade da racionalidade instrumental, graças ao fato de constituírem o mais definido repositório de diversidade e da diferença no mundo ocidental”³³⁷. O verdadeiro repositório de diferenças, o judeu e muçulmano do oriente próximo³³⁸, eram e continuam sendo o não-idêntico, uma falha diante do princípio da identidade que tudo quer assimilar. Já o judeu europeu mantinha o estereótipo, antes pela tradição antissemita da Europa que pelos seus traços particulares. É a isso que se refere Adorno quando diz:

Elas partem do pressuposto de que o antissemitismo tenha em sua essência algo a ver com judeus, podendo assim ser combatido por meio de experiências concretas com judeus, quando, ao contrário, o verdadeiro antissemita é definido pela completa incapacidade de fazer experiências, por ser inteiramente inacessível. Se o

³³⁵ BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade e Holocausto*. p.19.

³³⁶ ADORNO, Teodoro W.; HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento*. p.141.

³³⁷ JAY, Martin. *As ideias de Adorno*. p.38.

³³⁸ “Só se poderia falar de características judaicas a propósito dos judeus orientais e, em todo caso, unicamente em propósito dos que ainda não foram inteiramente assimilados”. ADORNO, Teodoro W.; HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento*. p.139.

antissemitismo existe primariamente em bases sociais e objetivas, e a seguir nos antissemitas, então haveria sentido na piada nazista de que, se os judeus não existissem, os antissemitas teriam que inventa-los³³⁹.

Disso se deduz que o princípio que impele o antissemita estaria antes no antissemita que no judeu. Aquilo que estaria nos judeus é irrelevante para o antissemita, pois é nele, e não no judeu, que reside o problema. O fato é que, de acordo com o que vimos, o judeu europeu não significava uma oposição em relação ao antissemita. A perseguição não estaria assentada, por sua vez, numa suposta diferença essencial. Isso quer dizer que o judeu não era desligado da cultura europeia, que dela compartilhava do “mesmo círculo funesto”. É o que Bauman se refere quando comenta o triste caso das elites judias que auxiliaram na “incapacitação dos judeus”, em frear suas resistências: “Em notável medida, *os judeus eram parte do arranjo social que iriam destruí-los* [grifo do autor]”³⁴⁰. Assim Auschwitz, e tanto Bauman quanto Adorno concordam nisso, foi produto de um processo objetivo e histórico.

Tal proximidade entre Adorno e Bauman não é imediatamente perceptível em *Modernidade e Holocausto*. Isso se deve à crítica feita nessa obra a Adorno. Semelhante crítica, entretanto, que Bauman faz a Adorno, de que este havia transferido a culpa objetiva para o subjetivo, no fim das contas, se mostra equivocada. Diz Bauman:

A maneira pela qual Adorno e sua equipe formularam o problema foi importante não tanto pelo modo como a culpa era atribuída, mas pela forma abrupta com que absolvía todo o resto da humanidade. A visão de Adorno dividia o mundo em protonazistas de nascença e suas vítimas. Suprimia o triste e sombrio conhecimento de que muitas pessoas gentis podem se tornar cruéis se tiverem uma chance³⁴¹.

Existem muitos problemas na crítica de Bauman. Uma delas é não ter ao menos uma citação ou referência de Adorno para verificarmos a procedência de suas críticas. Outra, que Bauman, que conhecia a *Dialética do Esclarecimento*³⁴², não faz menção a nenhum outro escrito, tomando a “Personalidade autoritária” como a única visão de Adorno sobre Auschwitz. Seja qual for a crítica de Bauman, Adorno mesmo admite a ênfase excessiva no subjetivo cuja “Personalidade autoritária” viu-se exposta desde o princípio e, por certo, “não de todo imerecido”³⁴³. Esse “não de todo imerecido” admite parte da culpa. Isso porque, para Adorno, não passou de “um mal entendido”. Segundo Adorno, o lugar da psicologia no projeto era apenas “um momento da explicação” e conclui dizendo: “mas nunca duvidamos da primazia

³³⁹ ADORNO, Theodor. *Educação e emancipação*. p.41.

³⁴⁰ BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade e Holocausto*. p.147.

³⁴¹ BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade e Holocausto*. p.180.

³⁴² Há mais de uma citação de *Dialética do Esclarecimento* num livro anterior a *Modernidade e Holocausto* (1989), *Socialism: The Active Utopia* (1976) que confirma o conhecimento de Bauman acerca do livro. Pág. 116 e 125.

³⁴³ ADORNO, Theodor. *Palavras e sinais: modelos críticos 2*. p.160.

dos fatores objetivos sobre os psicológicos”³⁴⁴.

Alemães e judeus não seriam iguais uns aos outros nem seriam diferentes, eles somente refletiriam a realidade social: “Na sociedade contemporânea, as instituições e tendências objetivas de desenvolvimento adquiriram tal predomínio sobre as pessoas individuais, que elas se transformaram, aliás em medida visivelmente crescente, em funcionários da tendência que se impõe sobre suas cabeças”³⁴⁵. A universalidade de Auschwitz, estaria, portanto, dissociado ao caráter nacional particular, pois as nações como os indivíduos seriam apenas “funcionários da tendência”.

Outra tentativa de tornar Auschwitz “confortavelmente atípico” é transformá-lo numa questão característica do totalitarismo. Dentre os problemas disso é forçar uma relação necessária entre utopia e totalitarismo. Essa posição é expressa de forma exemplar numa entrevista concedida a Juremir Machado da Silva por François Furet, no qual o historiador francês lança uma série de argumentos que possuem mais valor por se tratarem do reflexo do discurso hegemônico em torno de Auschwitz que por seu valor intrínseco. Dentre estes, aqueles que tocam mais de perto nosso assunto seria o de que o nazismo seria um fenômeno mais próximo do marxismo que do liberalismo burguês. Diz Furet:

Estou convencido de que a interpretação mais imbecil do fascismo é justamente essa que o transforma em produto do universo burguês. [...] Se Hitler era marionete do grande capital não há como compreender o genocídio dos judeus, algo que nunca fez parte do programa liberal. [...] Algumas das paixões que alimentaram o fascismo eram comparáveis às do comunismo, entre elas o ódio ao individualismo burguês³⁴⁶.

Furet, que chama de a “interpretação mais imbecil” aquela que transforma o fascismo em “produto do universo burguês”, auxilia a interpretação contrária, de que o marxismo estaria mais próximo do fascismo. Sendo ou não sua intenção, ele contribui para aquela união de dois regimes distintos, como o de Stalin e Hitler, pertençam ao mesmo fenômeno. Tal atitude não tem subjacente um anti-utopismo, ela é declaradamente anti-utópica, como fica claro no seguinte trecho da entrevista: “Não conheço nenhum homem sensato – filósofo, político ou mesmo partido – que proponha outra economia que não seja a capitalista” e mais adiante “os salvadores do século XX levaram-nos a fracassos apocalípticos. Não estou feliz com a nossa realidade, embora não seja o inferno, e prefiro-a às utopias sangrentas”³⁴⁷. Novamente, o discurso de Furet vale mais por sua transparência como agente do *status quo* que por seu conteúdo. Este último argumento só vem desdobrar o que já estava presente no argumento

³⁴⁴ ADORNO, Theodor. *Palavras e sinais: modelos críticos 2*. p.160.

³⁴⁵ ADORNO, Theodor. *Palavras e sinais: modelos críticos 2*. p.160.

³⁴⁶ SILVA, Juremir Machado. *Visões de uma certa Europa*. p.30.

³⁴⁷ SILVA, Juremir Machado. *Visões de uma certa Europa*. p.32.

anterior a este em que ele aproxima o marxismo do fascismo e inocenta o programa liberal. Seu argumento tem grande riqueza por declarar abertamente suas intenções.

Podemos dizer que Furet seria o verdadeiro apocalíptico, naquele sentido pejorativo que Adorno foi taxado por Jimenez. A defesa que Furet faz do *status quo* no qual uma evasão ao capitalismo enquanto modelo econômico levaria a novos “fracassos apocalípticos” é justamente o que Jimenez havia dito sobre que “a perspectiva de catástrofe inibe o pensamento dialético”. Furet serve como contraponto a Adorno nesse sentido. Enquanto aquele diz que a atitude segura é se mover o mínimo possível em relação às coisas como estão sob a alegação de que novas catástrofes podem ser renovadas, Adorno diz que caso nos mantenhemos parados a inércia vai nos chocar contra a parede.

Primeiro, podemos ver no argumento de Furet um típico falso dilema: ou *status quo*, o mal menor – “embora não seja o inferno” - ou as “utopias sangrentas” dos “fracassos apocalípticos”. Como ficariam, então, as posições intermediárias como a de um Adorno ou Camus que muito cedo se mostraram avessos aos rumos da extinta União Soviética mas não largaram mão de uma transformação radical do mundo sem cair numa falsa terceira via do tipo rawlsiano? Tanto Camus, em *O homem revoltado*, quanto Adorno, em *Notas marginais sobre teoria e práxis*, deixam claro suas aversões aos modos violentos de instaurar uma nova ideia com antigas armas. Enquanto Camus dizia: “deve-se responder que assassinato e revolta são contraditórios. Basta que um único senhor seja morto para que o revoltado, de certa forma, não esteja mais autorizado a afirmar a comunidade dos homens, da qual no entanto ele tirava sua justificação”³⁴⁸. Adorno, de forma semelhante fala “O que há de falso no primado da práxis, hoje exercido, manifesta-se na primazia da tática sobre qualquer outra coisa. Os meios independizaram-se até o extremo. Enquanto servem irrefletidamente aos fins, alienaram-se destes”³⁴⁹. Camus e Adorno demonstram, sob perspectivas distintas, a mesma coisa, de que o desejo de justiça é traído no exato momento em que os meios estão desligados dos fins, no momento em que fogem ao seu próprio conceito.

Embora Camus tenha identificado Marx com muitos pontos cegos das revoluções sangrentas³⁵⁰, Adorno recusava-se a seguir nesta linha. A tentativa de aproximar Marx e o marxismo com o fascismo não havia procedência em suas obras, diz Adorno: “O pudor de Marx

³⁴⁸ CAMUS, Albert. *O homem revoltado*. p.323.

³⁴⁹ ADORNO, Theodor. *Palavras e sinais: modelos críticos 2*. p.216.

³⁵⁰ “A revolução racional quer por sua vez realizar o homem total de Marx. A lógica da história, a partir do momento em que é aceita totalmente, leva-a pouco a pouco, contra a sua paixão mais elevada, a mutilar o homem cada vez mais e a transformar a si mesma em crime objetivo”. CAMUS, Albert. *O homem revoltado*. p.282-3.

ante as receitas teóricas para a práxis mal foi menor que o de descrever positivamente uma sociedade sem classes. *O Capital* contém um sem-número de invectivas, em sua maior parte, aliás, dirigidas contra economistas e filósofos, mas nenhum programa de ação³⁵¹. Por mais que na *Dialética Negativa* houvessem ataques ao regime soviético e alas do marxismo ocidental (Lukács e Sartre) e, às vezes, ao próprio Marx, ao contrário do que Alex Thomson tenta passar³⁵², Adorno mantém-se dentro do quadro de marxistas heterodoxos.

Primeiramente, se Auschwitz não foi um fenômeno atribuível ao “universo burguês”, como pretende Furet, o que faz de Hiroshima e Nagasaki não serem um “fracasso apocalíptico”? Se caso os dois sejam igualmente “fracassos apocalípticos”, por que preferir, ainda assim, o programa liberal ao invés de uma utopia? Furet não pode nos dar essa resposta, pois, em todo caso, o capitalismo parece ser, para ele, dos mundos possíveis o menos pior. O fato é que Adorno e Horkheimer não precisaram recorrer a este ardil para provar o quanto o universo burguês tinha em comum com o mesmo fenômeno fascista da Europa. Pelo menos para Adorno, seja qual for o regime, democrático ou ditatorial, seriam antes manifestações da *Aufklärung* que de ideias acabadas ou planejadas por teóricos marxistas.

Talvez este seja o aspecto problemático. Um dos fatos marcantes é o de Adorno chamar de forma ampla em demasia a palavra burguês para os mais variados tipos e tempos históricos, como se tudo pudesse ser colocado na conta de uma ideia de liberalismo que dataria da pré-história da humanidade. Siegfried Kracauer chama atenção nessa passagem para isso:

Isso se aplica, em especial, ao seu termo burguesia, que ele usa constantemente. Pensamento ontológico, ideologia de formação, etc. tudo isso ele estabelece com a sociedade da mercadoria burguesa, que ele também faz responsável pela reificação de valores específicos, abstração na nossa abordagem para o mundo, o relativismo injustificado, e a perda de substância em geral. Da mesma forma que ele, em outra ocasião, declarou que Politeia de Aristóteles, com sua ênfase na moderação, o caminho do meio, etc. resultou de mentalidade burguesa³⁵³.

O termo *burguesia* utilizado, segundo Kracauer, em demasia por Adorno, ultrapassaria um tempo específico e, mesmo não dizendo nesta passagem, um espaço determinado. Aqui o que nos importa em especial é se é possível atribuir à Auschwitz, à Hiroshima e Nagasaki e ao

³⁵¹ ADORNO, Theodor. *Palavras e sinais: modelos críticos 2*. p.228.

³⁵² Alex Thomson trata de desconstruir um suposto Adorno marxista, demonstrando outras influências possíveis para suas categorias marxistas, inclusive uma tentativa sem paralelos de demonstrar que *reificação* não se deve nem a Marx nem a Lukács: “não será possível, suspeito, estabelecer claramente a extensão em que Adorno deriva sua descrição de reificação de Lukács ao invés da leitura em comum de outras fontes”. THOMSON, Alex. *Compreender Adorno*. p.191. Além disso, algo que tem um papel central para Jimenez e Jameson a categoria *forças de produção* retiradas da *Teoria estética* não é nem sequer tocado por Thomson.

³⁵³ KRACAUER, Siegfried. “Talk with Teddie”. In _____. *Siegfried Kracauer’s American Writings*. p.130.

mesmo tempo ao stalinismo, a mesma raiz burguesa. É mister saber, inicialmente, o que Adorno entende por burguês.

O burguês por excelência, o arquétipo, Ulisses, como Adorno e Horkheimer o denominam³⁵⁴, possui uma série de características que faz dele “o burguês”. Mas a característica essencial é ele ser o agente do *Aufklärung*. Ele corporifica a imagem do colonizador, do homem que domina a natureza, as mulheres em geral e os demais homens, o que é estranho, o frágil, o diferente: “Tudo deve ser usado, tudo deve lhes pertencer. A mera existência do outro é motivo de irritação. Todos os outros são ‘muito espaçosos’ e devem ser recolocados em seus limites, que são os limites do terror sem limites”³⁵⁵. Ele pode ser visto nos mais variados fenômenos porque ele mesmo não consegue distingui-los em suas qualidades, em tudo ele vê o mesmo objeto. A *ratio* burguesa seria definida por sua tendência a destituir as qualidades dos objetos, anulando-os: “A sociedade burguesa está dominada pelo equivalente. Ela torna o heterogêneo comparável, reduzindo-o a grandezas abstratas”³⁵⁶. Portanto, o ódio pelo particular, ou aquilo que Furet havia dito ser uma propriedade do comunismo “o ódio ao individualismo burguês”, seria antes um produto da “sociedade burguesa [...] dominada pelo equivalente”, pelo ódio ao heterogêneo. A forma como ele, o burguês, percebe objeto, não pertence somente ao indivíduo dominador, mas a qualquer um que se aproprie deste *modus operandi*, independentemente de sua nacionalidade, classe social, gênero, etnia ou época. Por isso, Adorno pode aplicar aos mais distantes e diferentes regimes políticos a mesma raiz burguesa.

Kracauer, em seu *De Caligari a Hitler*, deixa claro seu modo distinto de Adorno de analisar o fenômeno nazista. Sua ênfase é estreitamente ligada à história da Alemanha e seus reflexos inconscientes no cinema alemão e dessa análise não universaliza ou expande suas conclusões para outros países. Toda a interpretação de Kracauer fica restrita a este ambiente. Seria razoável acreditar que a posição de Kracauer é mais precisa, minuciosa, enquanto a de Adorno, grosseira, generalizante. Mas Adorno, quando diz que o burguês existe desde os tempos primevos e que seu fenômeno se estende por todo o planeta, não quer dizer, em absoluto, que são todos iguais uns aos outros. O que podemos concluir na *Dialética do Esclarecimento* é que o *Aufklärung* tende a uniformização de tudo e possui a característica de se expandir em todas as direções rumo a integração total. É interessante notar a semelhança dessa perspectiva com a de Lukács em *História e consciência de classe*. Nela, Lukács nos fala sobre a crescente

³⁵⁴ ADORNO, Teodoro W.; HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento*. p.47.

³⁵⁵ ADORNO, Teodoro W.; HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento*. p.151.

³⁵⁶ ADORNO, Teodoro W.; HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento*. p.20.

racionalização do mundo e de como o capitalismo³⁵⁷ representa uma ruptura em direção a uma mais elevada racionalização de todas as coisas: desde qualidades psicológicas³⁵⁸, a sistematização racional de todas as regulamentações jurídicas da vida³⁵⁹, a racionalização da administração pela burocracia³⁶⁰ e as faculdades espirituais objetivadas e coisificadas³⁶¹. No que se refere a este ponto, sobre a crescente racionalização, pode ser aplicado sem prejuízos ao caso de Adorno. Embora Adorno seja mais minucioso neste contínuo aumento da racionalização ao longo da história, já que Lukács parece se prender especificamente na idade moderna³⁶². Cada novo estágio histórico não representaria uma ruptura com seu princípio motriz, mas um maior enredamento e aperfeiçoamento de seu princípio. As rupturas nada mais seriam que um grande salto na direção de uma integração ainda mais intensa. É justamente por isso que Adorno pode apontar para os mais diversos fenômenos à ideia de burguês, devido à crescente integração e a sua expansão para as mais variadas esferas.

O que Kracauer desejava, grosso modo, parece ser o de tornar Auschwitz um problema doméstico alemão, no máximo europeu. Adorno, por outro lado, quer transformar num problema geral, do qual todos participaram, seja pela passividade do apático ou pela atividade dos fascistas. Mas acima de tudo, que este fenômeno não é acidental e possui estreita relação com o capitalismo. O que não significa que Adorno não fosse capaz de fazer interpretações ligadas às particularidades de um acontecimento, como em *Elementos do antissemitismo* em que, juntamente com Horkheimer e Löwenthal, faz um pequeno resumo do papel mediador que o judeu teve entre o povo e os imperadores, príncipes e do Estado absolutista, atraindo assim, a suspeita do povo e ao mesmo tempo a impossibilidade de ligar-se em definitivo a um grupo social, estando sempre à margem³⁶³. Mas acaba por sublinhar que Auschwitz está acima de um evento com causas regionais, como fosse simplesmente europeu, como evidencia-se nessa passagem também presente em *Elementos do antissemitismo*:

Eles achavam que era o antissemitismo que vinha desfigurar a ordem, quando, na verdade, é a ordem que não pode viver sem a desfiguração dos homens. A perseguição

³⁵⁷ “A diferença entre uma sociedade em que a forma mercantil é a dominante que influencia decisivamente todas as manifestações da vida e uma sociedade em que ela aparece apenas episodicamente é, antes, uma diferença qualitativa”. LUKÁCS, Georg. *História e consciência de classe*. p.195.

³⁵⁸ LUKÁCS, Georg. *História e consciência de classe*. p.202.

³⁵⁹ LUKÁCS, Georg. *História e consciência de classe*. p.216.

³⁶⁰ LUKÁCS, Georg. *História e consciência de classe*. p.219.

³⁶¹ LUKÁCS, Georg. *História e consciência de classe*. p.222.

³⁶² Isto não significa que Lukács não tenha identificado em outras épocas este processo de racionalização: “o que há de novo no racionalismo moderno é que ele reivindica para si – e sua reivindicação vai crescendo ao longo do desenvolvimento – a descoberta do princípio da ligação entre todos os fenômenos”. LUKÁCS, Georg. *História e consciência de classe*. p.245. Lukács só não se demora nesse desenvolvimento como Adorno e Horkheimer na *Dialética do Esclarecimento*.

³⁶³ ADORNO, Teodoro W.; HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento*. p.145.

dos judeus, como a perseguição em geral, não se pode separar de semelhante ordem. Sua essência, por mais que se esconda às vezes, é a violência que hoje se manifesta³⁶⁴.

Essa tese já estava presente no *Excurso II* da *Dialética do Esclarecimento* quando Adorno e Horkheimer analisam a leitura precisa que Sade fez do espírito burguês e sua violência intrínseca. Uma ordem a todos comum que oculta uma violência que na verdade seria sua verdadeira essência. No trecho supracitado podemos notar que a referência a “eles achavam que era o antissemitismo que vinha desfigurar a ordem” apresenta a típica perspectiva de quem quer transformar um problema geral em algo particular, dos alemães. Logo depois é negado essa posição e ampliada para uma culpabilidade geral: “Na verdade, é a ordem que não pode viver sem a desfiguração dos homens”.

Até aqui, porém, protelamos a relação entre Auschwitz e Hiroshima e Nagasaki com o fascismo e a democracia. Não podemos esquecer do stalinismo. Em verdade, essa tríade já é muito simplista e Adorno nem tocou nela de modo aprofundado, sempre que o fez, foi de modo breve ou indireto. Numa dessas raras vezes disse sobre a polarização entre os dois blocos:

Quando ainda se deixa uma aparência de decisão ao indivíduo, esta já se encontra essencialmente predeterminada. A incompatibilidade das ideologias, trombeteada pelos políticos dos dois blocos, não passa ela própria da ideologia de uma cega constelação de poder. A mentalidade do *ticket*, produto da industrialização e de sua propaganda, adapta-se às relações internacionais³⁶⁵.

A posição de Adorno é estabelecida nessa passagem com relação aos dois blocos, os EUA e a União Soviética. Qualquer escolha, entre um ou outro bloco, faz parte de uma falsa sensação de escolha, de nutrir ilusões em relação a sua impotência política, quando nenhum dos dois lados representam uma real oposição. Entretanto, prevalece, sobretudo, as críticas de Adorno ao capitalismo na figura que os EUA representavam. Em alguns momentos, Adorno mostrou claramente sua intenção por trás disso: “o discurso da luta contra o bolchevismo desde sempre serviu de fachada para aqueles que não são melhores adeptos da liberdade do que o próprio bolchevismo”³⁶⁶. E acrescenta a isso o fato de não haver diferenças reais entre o genocídio dos judeus e as centenas de milhares de japoneses mortos pelas bombas nucleares: “Além disso não podemos evitar ponderações no sentido de que a invenção da bomba atômica, capaz de matar centenas de milhares literalmente de um só golpe, insere-se no mesmo nexo histórico que o genocídio”³⁶⁷.

³⁶⁴ ADORNO, Teodoro W.; HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento*. p.140.

³⁶⁵ ADORNO, Teodoro W.; HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento*. p.168.

³⁶⁶ ADORNO, Theodor. *Educação e emancipação*. p.37.

³⁶⁷ ADORNO, Theodor. *Educação e emancipação*. p.120.

Não se pode dizer ao certo o que fez Adorno se decidir pela crítica ao modelo americano em detrimento ao russo. Ao que parece, podemos inferir isso do avanço que os EUA representavam em relação ao modelo capitalista europeu e ao fascismo um modo mais eficiente de integração do particular ao universal, um novo ardil:

A crença de que a barbárie da indústria cultural é uma consequência do *cultural lag*, do atraso da consciência norte-americana relativamente ao desenvolvimento da técnica, é profundamente ilusória. Atrasada relativamente à tendência ao monopólio cultural estava a Europa pré-fascista. Mas era exatamente esse atraso que deixava ao espírito um resto de autonomia e assegurava a seus últimos representantes a possibilidade de existir ainda que oprimidos³⁶⁸.

Os Estados Unidos da América representavam um avanço no sentido da dominação, um modelo mais sofisticado, e, ao mesmo tempo, mais difícil de romper. Delineia-se que isso habilitava Adorno a dar prioridade a este novo modelo, que em comparação ao antiquado modo de integração representado pela URSS, parecia ser o herdeiro natural do *Aufklärung*. Seja qual for seu agente, a utopia negativa da *Aufklärung*, para Adorno, é o fim da história em seu sentido perverso. O tom apocalíptico adotado nos seus mais diversos trabalhos era por ver nessa nova etapa um possível último estágio do *continuum* que Auschwitz e Hiroshima e Nagasaki falharam em completar³⁶⁹. A transformação radical tem este componente também como impulsionador da mudança, e não somente ele. Vimos que o sofrimento do particular seria esse outro componente. Porém, ainda falta outro e, seguramente, o principal, a redenção. Nele se encontra o lado positivo de sua *Dialética Negativa*, a quebra do *continuum*.

³⁶⁸ ADORNO, Teodoro W.; HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento*. p.109.

³⁶⁹ “A recaída já se produziu. Esperá-la para o futuro, depois de Auschwitz e Hiroshima, faz parte do pobre consolo de que ainda é possível esperar algo pior”. ADORNO, Theodor. *Palavras e sinais: modelos críticos 2*. p.214.

4 A QUEBRA DO CONTINUUM: A LEITURA DA HISTÓRIA A PARTIR DA REDENÇÃO E OS RASTROS DO NOVO

Darwin faz a observação de que somos menos ofuscados pela luz, ao acordar – quando tivermos sonhados com objetivos visíveis. Afortunados, portanto, aqueles que já aqui sonharam com ver – poderão mais cedo suportar a glória daquele mundo!

Novalis³⁷⁰

Adorno, no famoso aforismo que encerra a *Minima Moralia* intitulado *Final*, começa dizendo: “Da filosofia só cabe esperar, na presença do desespero, a tentativa de ver todas as coisas tal como se apresentam do ponto de vista da redenção”³⁷¹. É sob esta exigência que toda sua filosofia, inclusive a história, deveria ser interpretada, pois, segundo Adorno, “não tem luz o conhecimento senão aquela que se irradia sobre o mundo a partir da redenção”. Todo conhecimento que não satisfaça essa exigência seria falso, até mesmo a história. De certa forma, a redenção seria uma das raízes da dialética negativa. O problema disso é que, como Adorno supostamente recusou-se a dar uma forma concreta para o que ele queria dizer por redenção, uma das críticas que lhe fizeram, em particular seu amigo Kracauer, era de que sua crítica dependia de um *Deus ex machina*:

Relatei este argumento contra a sua dialética [negativa] para minha afirmação sobre a formalidade, o vazio de seu conceito de utopia: de fato, se o movimento que ele desencadeia gravita em direção a um objetivo utópico, ainda permanece sem orientação do começo ao fim porque o termo utopia, como usado por você [Adorno], é nada mais que um conceito tapa-buraco³⁷².

Isso significa que a redenção, por seu caráter indemonstrável, deixava a própria crítica sem credibilidade ou fundamento. Grosso modo, esta era a essência da crítica habermasiana em *O discurso filosófico da modernidade* cristalizada pelo termo “contradição performativa”:

Horkheimer e Adorno decidem-se por uma outra opção, atíçando e deixando em aberto a contradição performativa de uma crítica da ideologia que se ultrapassa a si própria, que já não fazem questão de superar teoricamente. Uma vez que ao nível da reflexão alcançado, qualquer tentativa de montar as bases de uma teoria estaria condenada a derrapar para o infundado, desistem da teoria e praticam ad hoc a negação determinada, erguendo-se, assim, firmes contra aquela fusão entre razão e poder que preenche todas as lacunas: ‘A negação determinada rejeita as representações imperfeitas do absoluto, os ídolos, contrariamente ao rigorismo, na medida em que lhes opõe a ideia, com a qual não podem rivalizar’³⁷³.

³⁷⁰ Novalis. *Pólen*. p.45.

³⁷¹ ADORNO, Theodor. *Minima Moralia*. p.245.

³⁷² [nossa tradução] KRACAUER, Siegfried. “Talk with Teddie”. In _____. *Siegfried Kracauer’s American Writings*. p.128.

³⁷³ HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade*. p.127.

No que nos toca deste trecho, segundo Habermas, Adorno e Horkheimer ao rejeitarem “as representações imperfeitas do absoluto” se aferram numa “contradição performativa”, pois “já não fazem questão de superar teoricamente”, já que essa própria teoria já teria o carimbo de uma representação imperfeita. Ambos, Kracauer e Habermas, apontam para o mesmo problema que, embora convirjam, tocam dois pontos distintos. Habermas aponta para o caráter fatalista de uma aporia que *não existe qualquer saída*³⁷⁴ e, por isso, acaba anulando o próprio conteúdo da crítica. Existem outras nuances ligadas ao caráter totalitário que Habermas atribui à “crítica totalizante”³⁷⁵ do *Iluminismo* que ele reivindica a mesma expressão “contradição performativa” que, por ora, não nos interessa. Kracauer, por outro lado, aponta para o sentido arbitrário da dialética negativa de Adorno por ela ocultar um conceito vazio de utopia, “um tapa-buraco”, que não pode sustentar a crítica. Os dois conseguem entender o aspecto fundamental da utopia para a dialética negativa de Adorno, da dependência do conteúdo crítico em relação à base que o anima, a redenção. Habermas e Kracauer não reclamam uma contradição no conceito de redenção ou de utopia, mas a ausência de qualquer conteúdo que possa ser verificável. Eles fazem referência à *Bilderverbot*, à interdição de imagens judaica do qual o conceito de utopia estaria protegido de uma definição. Segundo Kracauer, o conceito de utopia para Adorno “é um conceito que desaparece assim que é citado; ele desaparece se você quiser soletrá-lo”³⁷⁶. Como a *Bilderverbot* judaica no qual proíbe, não só a imagem, mas até mesmo o pronunciar o nome de Deus, a utopia provaria o mesmo destino. Na ortodoxia judaica, não só cunhar a imagem de Deus em metal, madeira ou pedra era vedado, mas até mesmo o tetragrama YHWH lhes era proibido pronunciar³⁷⁷. Por enquanto, esse esboço superficial de *Bilderverbot* nos é suficiente, mais adiante, ele terá seu devido aprofundamento.

Uma crítica que atinja a dialética negativa e a utopia faria com que outras posições adornianas fossem postas abaixo, inclusive a do *continuum* da história. O início da história, que a utopia realizaria, seria, na mesma medida, o fundamento da crítica à falsa história. Assim sendo, o *continuum* histórico, a imagem invertida da história, seria também refutada. As críticas de Kracauer e Habermas têm um alcance intuitivo imediato e não podem ser desprezadas com uma explicação superficial. Mas não podemos esquecer que o próprio conceito de novo merece *per se* um tratamento especial dentro do pensamento adorniano, principalmente por seu

³⁷⁴ HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade*. p.128.

³⁷⁵ HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade*. p.120.

³⁷⁶ [nossa tradução] KRACAUER, Siegfried. “Talk with Teddie”. In _____. *Siegfried Kracauer’s American Writings*. p.127.

³⁷⁷ “In orthodox Jewish practice, one avoids mentioning even the name of God, YHWH (the ‘Tetragrammaton’), replacing it with *Hashem*, ‘the name’. All in order to ensure that the commandment on banning images is observed”. BOER, Roland. “Adorno’s Vacillation”. In: _____. *Criticism of Heaven*. p.431.

cruzamento com as mais diferentes disciplinas, desde metafísica, teologia, estética e, evidentemente, ética.

4.1 ARTE MODERNA E DE VANGUARDA: A CRÍTICA ADORNIANO AO NOVO ABSTRATO

A ideia de uma utopia formal, abstrata, como Kracauer critica Adorno, já havia sido atacado por este último na *Minima Moralia* e, novamente, na *Teoria estética* sob a ideia do novo abstrato. Assim, temos que investigar o que seria esse novo, já que ele não é nem abstrato e, ao mesmo tempo nega, pela *Bilderverbot*, “toda falsa representação do absoluto”. O que pretendemos demonstrar nesta seção é que a *Bilderverbot* não significa a negação de todo e qualquer conteúdo em relação a como será o mundo emancipado, mas que ela tem uma função de negar as falsas representações que reivindicam que a utopia já se realizou. Portanto, a própria *Bilderverbot* já parece ter por trás de si a referência do que seria esse mundo redimido pela qual pode medir as outras representações.

O conceito de novo foi, na maioria dos casos, relacionado por Adorno a um tema estético. O que nos conduz a uma dupla observação: o novo na arte, que aparece constantemente em seu desenvolvimento, não é esse *novum* da história, ainda inédito; a arte não conteria o modelo do novo, mas apenas um vislumbre de como poderia ser o mundo redimido; tendo isso em vista, qualquer curto-circuito entre o novo estético e o novo na história implicaria na anulação deste último. Indício evidente disso vemos no final da interpretação da narrativa das sereias em *O conceito de Esclarecimento*, no momento em que Ulisses, amarrado, escuta ao canto das sereias enquanto sua tripulação, com os ouvidos tapados com cera, rema: “Amarrado, Ulisses assiste a um concerto, a escutar imóvel como os futuros frequentadores de concertos, e seu brado de libertação cheio de entusiasmo já ecoa como um aplauso. Assim a fruição artística e o trabalho manual já se separam na despedida do mundo pré-histórico”³⁷⁸. A fruição da arte seria apenas um reflexo frágil de como ela seria sem as condições pré-históricas das quais ainda vivemos como acentua “como os futuros frequentadores de concertos” “seu brado de libertação cheio de entusiasmo já ecoa como um aplauso”. Portanto, mesmo a arte carrega sua mácula da divisão do trabalho e a forma como a percebemos e a fruímos é somente um vislumbre de seu verdadeiro potencial. O conceito de novo dentro da arte, conseqüentemente, também tem o mesmo destino.

³⁷⁸ ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento*. p.40

A divisão entre arte moderna e vanguarda, como bem percebe Alex Thomson³⁷⁹, não foi uma oposição que Adorno teria realizado. Essa discussão, algumas vezes, veio a público pelos seus comentaristas. Thomson vê duas funções nessa distinção: a de que a arte de vanguarda põe em *xequê* a ideia de autonomia da esfera artística, coisa que a arte moderna não realizaria³⁸⁰, e a segunda função, esta que realmente nos importa, é a relação da arte moderna com a tradição e a de vanguarda com a destruição dela: “Como a música de Schönberg, ela pode parecer difícil porque confronta sua própria relação com a tradição e busca libertar-se de convenções estabelecidas, mas a ideia de arte extrema de Adorno não é simplesmente de uma arte de excesso ou de obscenidade”³⁸¹. Em verdade, os artistas da vanguarda, como Adorno demonstra em *Filosofia da nova música*, não haviam rompido absolutamente com a tradição³⁸². Sua crítica a Stravinsky consistia neste aspecto autoritário de fundar na subjetividade, rompendo todo diálogo com a tradição, seu valor musical: “O triunfo da subjetividade sobre a tradição heterônoma, a liberdade de permitir que todo momento musical seja exclusivamente ele mesmo, vem custar demasiado caro”³⁸³. O que a vanguarda teria a dizer de original frente à arte moderna estaria relacionado ao conceito abstrato de novo que esta última sustenta.

No aforismo *Edição extra da Minima Moralia*, Adorno expõe, de forma semelhante à *Teoria estética*, porém, mais prolongada, o que ele entende por novo abstrato da arte moderna. O *nouveau* de Baudelaire, segundo Adorno, seria fruto do desespero diante do sempre idêntico, que acaba novamente por reproduzi-lo: “O novo, um ponto cego da consciência, esperando como de olhos fechados, parece ser a fórmula pela qual do horror e do desespero se obtém valor de estímulo. Ele transforma mal em flor”³⁸⁴. Adorno se refere nesta passagem especificamente ao *shock*, a novidade como estímulo fetichizado, não importa seu valor moral, mas, antes de tudo, deve ser novidade. Dessa forma, o novo pelo novo, pode ser o velho, ou ainda, pode ser, ao invés da redenção, a autodestruição. Essa seria a imagem negativa da *Bilderverbot*, o novo sem conteúdo, o desconhecido que não tem nada daquele conteúdo moral da não-identidade adorniana, a redenção posta de cabeça para baixo: “Talvez se declare nisso a renúncia da humanidade a ter filhos, porque a todos cabe profetizar o pior: o novo é a figura secreta de todos

³⁷⁹ THOMSON, Alex. *Compreender Adorno*. p.79.

³⁸⁰ THOMSON, Alex. *Compreender Adorno*. p.79.

³⁸¹ THOMSON, Alex. *Compreender Adorno*. p.81.

³⁸² “Somente a força de esquecer, próxima a esse momento bárbaro da hostilidade pela arte, mantém o equilíbrio do domínio magistral da técnica e salva para si a tradição. Porque, na realidade, a tradição consiste no esquecido que está sempre presente, e a vigilância de Schoenberg é tão grande que consegue criar até uma técnica de esquecimento”. ADORNO, Theodor. *Filosofia da nova música*. p.100.

³⁸³ ADORNO, Theodor. *Filosofia da nova música*. p.86.

³⁸⁴ ADORNO, Theodor. *Minima Moralia*. p.222-3.

os não nascidos. Malthus pertence aos patriarcas do século XIX, e Baudelaire enalteceu com razão a mulher estéril”³⁸⁵.

Em relação às vanguardas europeias, Adorno vê o uso diferente dos *shocks*. Em Baudelaire, os *shocks* seriam como uma negação indeterminada, utilizada em qualquer direção, sem qualquer critério moral. Nas vanguardas, em especial Schönberg, Adorno via nos *shocks* a expressão não transfigurada do sofrimento. Seu uso, portanto, seria a de uma negação determinada, pois teria um critério moral:

Os *shocks* do incompreensível, que a técnica artística distribui na época de sua falta de sentido e insensatez, se invertem. Dão um sentido ao mundo sem sentido. E a nova música se sacrifica a tudo isto. A nova música tomou sobre si todas as trevas e as culpas do mundo. Toda a sua felicidade apoia-se em reconhecer a infelicidade; toda a sua beleza, em subtrair-se à aparência do belo³⁸⁶.

Quando Adorno diz que “os *shocks* [...] na época de sua falta de sentido e insensatez, se invertem” quer dizer que Schönberg refuncionalizou os *shocks*, dando um novo sentido que expressa “aquilo que a angústia torna rígido”³⁸⁷ ao invés do uso regressivo de Baudelaire que “transforma mal em flor”. O conceito de novo sofre uma alteração enorme do modernismo para a vanguarda. O que antes era um estímulo, transforma-se em um elemento do material estético, sendo o novo agora um conceito muito mais rico e complexo. Como este conceito é desenvolvido será mais posteriormente elaborado. O que nos importa é de que a proibição de imagens não seria para Adorno como Kracauer o pintou, o *tapa-buraco* que oculta uma ideia vazia de utopia. Pelo contrário, o novo abstrato, seria a proibição de imagens de ponta cabeça. Assim sendo, o próprio Adorno é contrário a fetichização da ideia de novo. O novo pelo novo, sem qualquer conteúdo ético, apareceria no final como o mais antigo.

4.2 Bilderverbot: crítica às falsas utopias

*Você presume algo mais alto também em mim e pergunta por que me calo
justamente no limite? – Isso ocorre porque o dia ainda amanhece.*

Friedrich Schlegel³⁸⁸

Para Kracauer e Habermas, a *Bilderverbot* transformaria a negação determinada adorniana “apenas num mostrar, à maneira de um exercício”. O fato de não poder soletrar utopia sob o perigo de desaparecer, como havia sublinhado Kracauer, não quer dizer que ela não possa

³⁸⁵ ADORNO, Theodor. *Minima Moralia*. p.236.

³⁸⁶ ADORNO, Theodor. *Filosofia da nova música*. p.107.

³⁸⁷ ADORNO, Theodor. *Filosofia da nova música*. p.42.

³⁸⁸ SCHLEGEL, Friedrich. *Dialeto dos fragmentos*. p.161.

ser prefigurada como sugere Adorno nesta passagem: “Caberia construir perspectivas nas quais o mundo se ponha, alheado, com suas fendas e fissuras à mostra tal como alguma vez se exporá indigente e desfigurado à luz messiânica”³⁸⁹. A utopia encontraria já presente no *hic et nunc*, não inteira, mas fragmentada, aos pedaços, “com suas fendas e fissuras”. Todo fragmento, mesmo que seja um vestígio de como será o mundo redimido se mostra “à luz messiânica” “indigente e desfigurado”. O prefigurar diferencia-se do adiantar concretamente a utopia, do qual a *Bilderverbot* põe limites.

Quando Habermas argumenta que Adorno e Horkheimer “já não fazem questão de superar teoricamente” as contradições que eles só podem apontar, sendo isso um dos aspectos da “contradição performativa”, devido a “negação determinada” que “rejeita as representações imperfeitas do absoluto”, está querendo dizer que a crítica só possui substância quando ligada a uma teoria que tente superar as contradições que ela aponta. A crítica de Habermas, no fundo, soa como um elogio a Adorno. “Não superar teoricamente” as questões é, desde “Atualidade da filosofia”, o ponto de inflexão de seu pensamento. A *Bilderverbot* seria, nesse sentido, a herança marxiana da crítica aos hegelianos de esquerda que queriam emancipar pela teoria a sociedade. Isso não significa que Habermas tenha feito o mesmo que os hegelianos de esquerda, de transformar a teoria em fim em si mesmo, ao invés de um meio para emancipar a sociedade. Contudo, a *Bilderverbot* não teria nada a ver com a negação da teoria em si. Ela só indiretamente negaria um certo idealismo de reconciliar pela teoria o que só a prática pode dar cabo. Ou seja, a crítica adorniana em “Atualidade da filosofia”, à *ratio* autônoma residia em apontar a possível idolatria da teoria como fim em si mesmo: “A *ratio* autônoma, tal foi a tese de todo sistema idealista, devia ser capaz de introduzir a partir de si mesma o conceito da realidade e de toda realidade. Tal tese dissolveu a si mesma”³⁹⁰. Nestes moldes, a teoria só poderia existir se assimilasse a sua dependência em relação à realidade.

Em duas oportunidades Adorno se manifestou em relação à *Bilderverbot* de forma clara, na *Dialética do Esclarecimento* e na *Dialética Negativa*. Nas duas obras é ressaltado a interdição de imagens como a negação de qualquer consolo que a imagem de utopia poderia adiantar. A imagem da utopia teria um encanto tão arrebatador que paralisariam como hipnotizado diante dela.

A religião judaica não tolera nenhuma palavra que proporcione consolo ao desespero de qualquer mortal. Ela associa a esperança unicamente à proibição de invocar o falso como Deus, o finito como o infinito, a mentira como verdade. O penhor da salvação

³⁸⁹ ADORNO, Theodor. *Minima Moralia*. p.245.

³⁹⁰ [nossa tradução] ADORNO, Theodor. *Actualidad de la filosofía*. p.74.

consiste na recusa de toda fé que se substitua a ela, o conhecimento na denúncia da ilusão³⁹¹.

Nessa passagem a *Bilderverbot* possui muitos aspectos a serem desdobrados. Ela tanto serve como um banho de água fria sobre qualquer tentativa de abrandar a angustia deste mundo sob uma transcendência, como a imagem da utopia antes de sua efetivação. Ela também pode ser o fundamento da negação determinada que a impulsiona “na denúncia da ilusão”. O não adiantar a imagem da utopia pode ser melhor compreendida sob o que Adorno diz na *Minima Moralia* em relação ao otimismo da esquerda de sua época o qual “sob a tentação constante de advogar ‘tendências objetivas’ por amor a elas e, num ato de desespero, esperar a salvação do inimigo mortal, o qual, como ‘antítese’, cega e misteriosamente deve ajudar a preparar o bom final”³⁹². O desespero, antes, impele o sujeito à resignação diante da inevitabilidade do processo histórico e a utopia já se vê cumprida antes de sua efetivação.

Interessante notar que Kracauer, que crítica a atitude de Adorno em se negar a definir detalhadamente a utopia, adotou semelhante posição em outra oportunidade. É provável, inclusive, que essa atitude tenha sido herdada de Kracauer por Adorno, a quem o livro *Der Detektiv Roman* é dedicado. Neste livro aparece uma passagem que está totalmente alinhado com a visão adorniana de não adiantar o feliz desfecho: “o triunfo final que ratifica a *ratio* está definida de antemão. Em lugar de ser o resultado do fazer ou não fazer, as ações se levam a cabo de maneira tal que o triunfo é obrigatório. Em vez de permanecer na pergunta, se dá como uma certeza que supera toda pergunta”³⁹³. O próprio Kracauer parece sugerir uma resposta que nem Adorno havia suposto como justificção de sua *Bilderverbot*: o estabelecer de antemão a solução para a pergunta seria abstrato, e não o contrário. Pintar a utopia antes que ela se efetive para suprir uma falsa concretude só “ratifica a *ratio*”: “é característico do pensamento idealista que começa pelo final”³⁹⁴. Kracauer também chama atenção para o poder hipnótico da antecipação: “Se tomar por antecipado o outro lado, se perderia no incondicionado”³⁹⁵. A força que tanto Adorno quanto Kracauer parecem conferir à sublimação da utopia, da sua atração quase irresistível, é somente uma das justificções da *Bilderverbot*.

A *Bilderverbot* seria a capacidade de pensar o negativo até o fim, sem autoenganos. A fidelidade à utopia consistiria nessa obstinação. O conteúdo da *Bilderverbot* seria o mais precioso, aquele em que mesclam de forma quase indistinguível estética, ética e teologia: o não-

³⁹¹ ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento*. p.32.

³⁹² ADORNO, Theodor. *Minima Moralia*. p.40.

³⁹³ [Tradução nossa] KRACAUER, Siegfried. *La novela policial*. p.164-5.

³⁹⁴ [Tradução nossa] KRACAUER, Siegfried. *La novela policial*. p.166.

³⁹⁵ [Tradução nossa] KRACAUER, Siegfried. *La novela policial*. p.164.

idêntico, aquilo que não pode ser dito, porque não pode ser representado, pois fica fora do conceito. Portanto, o Outro, o não-ente, utopia, o começo da história, são estes os conteúdos da *Bilderverbot* no qual Adorno nunca fez questão de esconder. É esse conteúdo essencialmente ético que agita a crítica adorniana. Nem Habermas, nem Kracauer, possuem razão na crítica que fazem a Adorno em relação ao vazio que se esconde por trás da dialética negativa. Agora, se este conteúdo é irracional ou não representa um fundamento adequado, isso já é outro problema.

4.2.1 *Bilderverbot*: a convergência entre materialismo e teologia

Algo que devemos trazer aqui, antes de tudo, é o que significa a *Bilderverbot* para a filosofia. Ou melhor posto, seria a *Bilderverbot* uma categoria teológica, mais especificamente de origem judaica, ou seria ela, para Adorno, uma mera secularização, despida de toda sua carga teológica? Ou ainda, seria ela algo heterogêneo à filosofia? Assim como Adorno tomava como ponto de partida a terminologia dos filósofos, seus termos idiossincráticos como aquilo que traduz de forma mais clara suas posições filosóficas³⁹⁶, podemos aplicar o mesmo método a Adorno. O uso de palavras como *Erlösung*, *Bilderverbot*, *Schädelstätte*, *Messianischen Lichte*, *Unterpfand der Rettung* não podem ser encaradas como metáforas, ainda mais pela recorrência, pelo uso que já deixou de ser casual para se tornar parte do arsenal teórico de Adorno.

Em “Adorno’s Vacillation”, Roland Boer pretende, como o próprio título sugere, ver até que ponto Adorno flerta com a teologia ou se ele a toma sob um sentido essencialmente filosófico. Sua tentativa é mostrar que o ato de secularizar categorias teológicas, do qual o próprio Adorno teria engendrado, é criticado em outros autores³⁹⁷. Ou seja, Boer quer demonstrar que existe um limite para a secularização, do qual, para Adorno, a teologia não teria apenas um aspecto secundário ou mera função para seus propósitos. Nisso residiria a vacilação de Adorno que não parece se comprometer totalmente com a teologia, porém, não larga mão dela e de suas categorias. O núcleo dessa vacilação seria, para Boer, o uso da *Bilderverbot*, a secularização da categoria teológica judaica, e a crítica a Heidegger em sua fuga ao

³⁹⁶ Exemplo fundamental disso é a obra *Kierkegaard: construção do estético*, do qual Adorno se utiliza dos termos empregados por Kierkegaard, de suas alegorias e terminologia, como ponto de partida para compreender sua obra.

³⁹⁷ “Theological suspicion will lead me on to the second element I want to draw from Adorno – the criticism of secularized theology. This may come as a surprise to those who have read at least some of the critical appraisal of Adorno’s work, for one of the commonplaces is that he too operates with secularized theological terms such as the Fall, redemption and grace”. BOER, Roland. “Adorno’s Vacillation”. In: _____. *Criticism of Heaven*. p.394.

enredamento entre teologia e ontologia³⁹⁸. Mas o argumento de Boer tem uma reviravolta. A *Bilderverbot* seria a categoria teológica que impede a possibilidade da própria teologia ser secularizada: “O problema é que a crítica da teologia secularizada faz parte de todo o pacote da *Bilderverbot*, que, em certo sentido, se baseia a própria proibição”³⁹⁹.

O problema de Boer é que existe uma certa timidez em pronunciar aquilo que de modo tão cuidadoso ele costurou com seus argumentos: a secularização das categorias teológicas era um disfarce, não para ocultar seus motivos políticos que nunca precisaram desse tipo de ardil, mas para conservar a teologia. O acanhamento de Boer aparece no não levar até o final suas conclusões: “Eu poderia argumentar que Adorno nunca fez uso de um conceito teológico secularizado, mas deixe-me tomar a posição mais modesta que, embora ele tem uma propensão a cair em tal modo às vezes, ele também desenvolve uma crítica extraordinária de tal teologia secularizada”⁴⁰⁰. O problema é que o próprio Boer não examina o que Adorno tomaria por secularização. Parece que a secularização seria para Boer tirar das categorias teológicas seu conteúdo teológico com um novo uso, seja político ou metafísico.

Voltando ao argumento de Boer de que a *Bilderverbot* seria ela mesmo um argumento contra a secularização da teologia, faltou ele seguir mais à frente essa ideia. A *Bilderverbot* colocada nestes termos, não modificaria somente a ideia de seu uso pela filosofia, mas da própria teologia. Ela seria tão radical que negaria qualquer “transcendência”, qualquer além mundo. Assim, seria tolo falar em secularização de categorias teológicas quando a própria teologia já se dá dentro deste espaço secular, e não fora dele. Essa provavelmente não seria, se ele ousasse dizer, a conclusão de Boer de que “Adorno nunca fez uso de um conceito teológico secularizado”.

Fredric Jameson é mais claro com relação ao que pensa sobre a função da *Bilderverbot*. Jameson diz que Adorno ressuscitou a metafísica, mas que essa seria agora transformada em teologia. Só que com o papel dado às satisfações do corpo e à proibição de imagens pela *Bilderverbot*, Adorno teria esvaziado a teologia de seu conteúdo teológico⁴⁰¹. Dessa forma, Adorno volta são e salvo de um possível desvio do marxismo – “sua relação ambígua com o materialismo” retorna à normalidade. Nem a metafísica transforma-se em teologia, nem a teologia é esvaziada de conteúdo teológico. Jameson, como Buck-Morss, apontam para a

³⁹⁸ “Out of these texts, three moments of the criticism of secularized theology emerge, two from the jargon book and one from the metaphysics lectures: the attack on existentialism and especially Adorno’s favorite punching bag, Heidegger; the danger of a metaphysics that seeks to base its authority in thought alone; and the partial secularization of liberal theology”. BOER, Roland. “Adorno’s Vacillation”. In: _____. *Criticism of Heaven*. p.423.

³⁹⁹ BOER, Roland. “Adorno’s Vacillation”. In: _____. *Criticism of Heaven*. p.430.

⁴⁰⁰ BOER, Roland. “Adorno’s Vacillation”. In: _____. *Criticism of Heaven*. p.422.

⁴⁰¹ JAMESON, Fredric. *Marxismo tardio*. p.158.

remodelação da metafísica empreendida por Adorno. A ideia dualista de que existe um mundo real por trás da fachada caótica da realidade que não cessa de transformar-se quando rebatida, não põe fim à metafísica. Buck-Morss diz que Adorno é “o metafísico sem fé na metafísica”⁴⁰², podemos dizer que, para Adorno, a metafísica continuaria existindo só que sem o *μετα*, da mesma forma que a teologia existiria sem o além mundo.

A possível convergência entre teologia e materialismo, que Jameson não parece conceber, ao contrário de toda a história do materialismo, desde os hegelianos de esquerda até as leituras mais rasas sobre as obras de Marx, talvez não seja tão impossível como pareça *prima facie*. A outra passagem que aparece bem definido a *Bilderverbot* de Adorno, na *Dialética Negativa*, nos deixa aberto essa possibilidade:

A nostalgia materialista de conceber o objeto quer o contrário: só sem imagens 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 estranha⁴⁰³.

A *Bilderverbot* judaica, ao negar uma transcendência na imagem da coisa, ela afirma a transcendência na própria coisa, assim, materialismo e teologia convergem em devolver a dignidade perdida do objeto, do não-idêntico. Ou seja, a *Bilderverbot* não nega toda a transcendência, mas aquela que quer se substituir à coisa. O ressuscitar da carne é não só devolver o prazer recalcado, estigmatizado, como o desligar-se de todo idealismo que se interponha à imagem, ou seja, à ideia, entre o sujeito o objeto, ao invés de sua relação “direta”. Como diz Adorno na *Minima Moralia*: “Na consciência prevalecente, contudo, perde-se a verdade e falsidade da sua dignidade, não por força da esperança no além e sim em face da desesperançada fraqueza do aquém”⁴⁰⁴. O além só se tornaria um bloqueio à felicidade e ao acesso à coisa quando o aquém é esvaziado e permutado por sua representação.

4.2.2 Os limites da *Bilderverbot*

O leitor atento de a *Minima Moralia* sabe que Adorno rompeu muitas vezes os limites impostos pela *Bilderverbot*. Isso demonstra, de certa forma, que o problema não residiria em pintar como seria o mundo pós redenção, mas que a *Bilderverbot* seria um freio às ilusões, às

⁴⁰² BUCK-MORSS, Susan. *Origen de la Dialéctica Negativa*. p.148.

⁴⁰³ ADORNO, Theodor. *Dialéctica Negativa*. p.176.

⁴⁰⁴ ADORNO, Theodor. *Minima Moralia*. p.229.

falsas representações, portanto, um freio a *algumas* representações, não a todas. Deste antecipar temos nada mais que uma mera penumbra, uma fragrância do que seria a utopia realizada. Dos quais podemos citar essa passagem da *Minima Moralia*: “Não será outro, algum dia, a aparência do mundo, quase intacto na luz firme do seu feriado, quando não mais estiver sob o imperativo do trabalho e no retorno ao lar o dever for tão leve como o jogo nas férias”⁴⁰⁵.

Este sopro só com muito esforço torna-se uma antecipação do mundo redimido. Todo seu poder de sugestão reside nessa imagem impossível de tê-la entre as mãos. Podemos dizer, parodiando o que Kracauer havia dito sobre a *Bilderverbot* de que “ele desaparece se você quiser soletrá-lo”, que Adorno nunca ousou dizer o nome completo da utopia, soletrando apenas letra por letra sob longos intervalos entre uma e outra para não espantar a sensível imagem e desfazê-la em fumaça. É tentador fazer a fundamental pergunta: o que aconteceria caso juntássemos cada letra dessas prefigurações presentes na obra de Adorno, poderíamos, quem sabe, na união delas representar a Utopia? Será que isso poderia se configurar numa imagem concreta da utopia como Kracauer tanto deseja de Adorno? Precisamos invocar aqui, para erradicar qualquer equívoco, a segunda função da *Bilderverbot*, do qual não diz respeito somente a sinalizar falsas representações, mas a proibir qualquer sublimação da utopia, que novamente, confunda a sua imagem com a felicidade que só a sua realização poderia nos proporcionar. Montar este mosaico representa, no atual contexto, não detalhar a utopia, mas dar seus contornos, como condições e limites de sua realização. Admitamos que isto soa um tanto atrevido, mas que, visto mais de perto, são intenções inerentes ao texto adorniano e ao seu conteúdo.

Para Buck-Morss, Adorno esteve a um passo de romper com a *Bilderverbot*⁴⁰⁶. Isso porque, segundo Buck-Morss, o modelo atonal de Schönberg representaria para Adorno a imagem da utopia pois:

A liberação dos doze tons da dominação do tom dominante, que o conduzia, não à anarquia, senão à construção da fileira dodecafônica, na qual cada nota teria um papel igualmente significativo, ainda que único, na tonalidade musical, análogo aos cidadãos ainda que não-idênticos na ansiada sociedade sem classes⁴⁰⁷.

Buck-Morss adiciona um importante componente ao que significaria esse aventurar-se de Adorno em delinear a utopia. Ela nos fala que ao tomar o modelo atonal como representação da sociedade pós-revolucionária, Adorno distancia-se do projeto da *Teoria crítica da Ideologiekritik*. Este projeto consistiria na obstinação da negação determinada, sem qualquer

⁴⁰⁵ ADORNO, Theodor. *Minima Moralia*. p.108.

⁴⁰⁶ BUCK-MORSS, Susan. *Origen de la Dialéctica Negativa*. p.265.

⁴⁰⁷ BUCK-MORSS, Susan. *Origen de la Dialéctica Negativa*. p.265.

tipo de apontamento do positivo, seguindo o famoso aforismo de Kafka, presente no ensaio *Anotações sobre Kafka* de Adorno, “ainda nos impõe fazer o que é negativo; o positivo já nos foi dado”⁴⁰⁸. Porém, apontar as brechas da utopia não seria contraditório com a *Ideologiekritik*. A própria utopia diante do “positivo já nos foi dado” seria o negativo, pois o que é, o que existe, seria o positivo, e a utopia, o que ainda não existe, seria a negação do *status quo*. Ou seja, a *Ideologiekritik* baseada em contrapor diante da ideia que a sociedade faz de si sua realidade negativa, teria na utopia sua máxima negação.

Por outro lado, Alex Thomson parece não perceber em Adorno nada como o ultrapassar os limites da *Bilderverbot*. Segundo Thomson, que não usa o conceito de *Bilderverbot* para apoiar sua conclusão, diz que não se pode representar a utopia pois ela estaria determinada por aquilo que existe, não conseguindo se libertar deste círculo funesto. Diz Thomson: “A crítica utópica, que imagina como o mundo seria caso houvesse um plano racional para que sua melhoria fosse executada corretamente, deve igualmente ser prisioneira de sua própria época”⁴⁰⁹. Nem precisamos, neste caso, apresentar um contraexemplo de como Adorno ultrapassou os limites da *Bilderverbot* inúmeras vezes para refutar o argumento de Thomson. Thomson parece se valer do argumento positivista que diz que só tem importância o que existe. Não percebe que Adorno não via o *status quo* como uma superfície livre de fissuras, mas que ele mesmo possui brechas e prefigurações de como será a utopia. Assim, o que transcende o existente não estaria totalmente fora dele, mas estaria espalhado como fragmentos onde o não-identico não foi anulado. Diz Adorno em seu ensaio “O ataque de Veblen à cultura”: “Não há duas verdades, a da sociedade existente e a da outra sociedade; a verdade desta é inseparável do movimento real no interior do existente, e de cada um de seus movimentos”⁴¹⁰. A ideia de Thomson de que o existente determinaria rigidamente nossa visão de utopia, não sendo essa pretensão mais que a reprodução de nossa época, seria tão absurda a ponto de ela mesmo impedir o pensamento utópico caso não resplandecesse nos fragmentos do presente sua imagem.

Outros comentadores, além de Buck-Morss, notaram essas prefigurações da utopia em Adorno. Martin Jay observou muito bem que o método micrológico de Adorno, com a sua ênfase no fragmento, não era um método circunstancial, momentâneo: “O método micrológico [...] não era, por conseguinte, um mero expediente temporário adequado, tão só, a esse atual mundo caído de fragmentação. Tal como Ernst Bloch, Adorno encarava esses fragmentos como

⁴⁰⁸ KAFKA, Franz. *Essencial Franz Kafka*. p.193.

⁴⁰⁹ THOMSON, Alex. *Compreender Adorno*. p.27.

⁴¹⁰ ADORNO, Theodor. *Prismas*. p.89.

prefiguração ou traços de uma possível utopia”⁴¹¹. Isso quer dizer que a ideia lukácsiana presente na *Teoria do romance* da fragmentação da totalidade grega não seria algo negativo, mas teria um potencial positivo que no estado atual de coisas estariam deformados. Além disso, Jay não faz nenhum alarde sob as supostas fugas de Adorno ao princípio da *Bilderverbot*: “Adorno que sempre insistiu quanto à importância do pensamento utópico como negação do *status quo*, mesmo quando argumentou contra a possibilidade de esboçar-lhe os contornos, só poderia aludir de forma bastante imprecisa à resposta a essa pergunta”⁴¹². Jay nessa passagem faz referência ao trecho do ensaio “Sujeito e objeto” que cita a seguinte passagem: “A paz é o estado de distinção sem dominação, em que cada elemento distinto participa de cada um dos outros”. Jay não se aprofunda muito no significado que tem na obra de Adorno, como o fez Buck-Morss, essa quebra de contrato com a *Bilderverbot*. A única coisa que ele menciona, que soa como uma desculpa, é que, embora Adorno “argumentou contra a possibilidade de esboçar-lhe os contornos” da utopia ele só o faz sob a condição de “aludir de forma bastante imprecisa”. E por que não pensar essas alusões de Adorno como uma forma precisa de esboçar a utopia? Ou para ser bastante preciso seria necessário pintar a utopia em minúcias como Tommaso Campanella ou Thomas Morus? Se formos apurar os diversos momentos que Adorno se refere ao estado utópico, podemos dizer muita coisa, exceto que ele carece de precisão. Talvez Jay quisesse dizer que Adorno é muito genérico ou abstrato em seus delineamentos da utopia. Mesmo assim, acreditamos que isso não seria justo às suas pontuações.

Até agora só falamos de forma lateral das prefigurações do novo que Adorno fez uso em sua obra. Se o modelo atonal e sua estrutura como uma representação da sociedade já excederem os limites da *Bilderverbot*, o que falar sobre todas as imersões de Adorno em relação ao pluralismo étnico, religioso, ou ainda sobre o amor livre e o prazer sexual, o defender acima de tudo a subjetividade, a ideia de liberdade e ao mesmo tempo conciliar com a alteridade existente no ato de presentear. O que podemos dizer é que Adorno adianta a utopia até onde o materialismo pode sonhar, quando se levanta o muro do idealismo, onde o devaneio transforma-se logo em vertigem. Contudo, a utopia seria uma forma de negar o *status quo*, como aquilo que poderia ser, e dessa forma, contrapõe com a medíocre imagem que o presente lhe reflete como resposta. Mas, como dito antes, acreditamos que essa não seria sua única função. Essas arriscadas imersões de Adorno bem que poderiam ser interpretadas como o se deixar levar pelas promessas de felicidade contidas nos fragmentos do presente, como aquilo que subjaz às

⁴¹¹ JAY, Martin. *As ideias de Adorno*. p.80.

⁴¹² JAY, Martin. *As ideias de Adorno*. p.60.

intensões mais urgentes dos objetos. Algumas dessas imersões, como aquela mesma que Jay fez menção – “a paz é o estado de distinção sem dominação” – tiram seu conteúdo do presente, mas também parecem excedê-lo, transpassá-lo, como *conditio sine qua non* da utopia. A paz como estado de distinção sem dominação não parece ser algo fortuito, mas perene, que atravessaria toda representação possível de utopia. Tendo isso em vista, algumas dessas prefigurações ofereceriam, dentro da própria terminologia adorniana, modelos para a utopia. Portanto, a utopia passa a representar sob sua fugaz imagem tanto a *Ideologiekritik* em relação ao *status quo*, além dos potenciais liberados dos objetos, dos fragmentos, e, por último, os modelos extraídos desses fragmentos, como condições e limites da utopia.

O problema de ver as prefigurações como limites e condições da utopia é o aspecto formal que dela se deduz. Outro é que tais componentes podem vir a ser no futuro, sob a astúcia da razão, a transformarem-se no seu contrário. Tanto este último ponto como o primeiro já foram alvos de crítica de Adorno, o que não impede que ele também tenha sido vítima deles. Destes, tomamos como um sério concorrente o risco de cair num formalismo. O formalismo, segundo o próprio Adorno, tende a transformar conteúdos intra-históricos em essências supra-históricas. Entretanto, Adorno não parece se opor aos modelos quando eles extraem sua verdade da coisa, quando eles não são adquiridos antes de sua experiência com os objetos: “o fato de o sistema não desejar formar conceitos superiores abstratos em face de seus momentos, mas apenas alcançar sua verdade nos momentos concretos e por meio deles”⁴¹³. Nessa defesa que Adorno faz a Hegel ele identifica uma ideia de sistema que não seria deformada por aquele “que procede de cima para baixo”. É bom deixar claro que essa defesa é parcial, ou seja, ela não perdoa Hegel por completo, pois, segundo Adorno, “Hegel às vezes se enfraquece, satisfaz-se com indicações formais, com teses segundo as quais algo é assim lá onde ainda não foi realizado”⁴¹⁴. Portanto, a abstração não seria o pecado capital, só o seria se sua representação não levasse em conta o objeto, o esvaziando de suas qualidades e de sua dignidade irrepetível.

A ideia de sistema que Adorno alude não é literalmente a mesma que a tradicional da filosofia. Não é de surpreender sua diferença abismal. A defesa do ensaio como forma - *Prismas*, do aforismo – *Minima Moralia*, e dos fragmentos – *Dialética do Esclarecimento*, fazem da filosofia adorniana assistemática por excelência. A ideia de modelo condiz muito mais com seu pensamento do que a de sistema, embora não seria nada absurdo sê-la empregada aqui sob uma nova perspectiva. A ideia de modelos é aberta ao heterogêneo, ao particular, a tipos

⁴¹³ ADORNO, Theodor. *Três estudos sobre Hegel*. p.179.

⁴¹⁴ ADORNO, Theodor. *Três estudos sobre Hegel*. p.180.

distintos de racionalidade e pensamentos, ela antes se perde na coisa do que impõe de cima sua função. Ela não exige que as diferenças sejam suprimidas para que a coerência interna seja estabelecida. Assim sendo, os modelos fariam justiça a partir do particular àquela paz como “distinção sem dominação”. Diz Adorno na introdução da *Dialética Negativa*:

A exigência de ser vinculante sem sistema é a exigência por modelos de pensamento. Esses modelos não são de um tipo meramente monadológico. O modelo diz respeito ao específico e mais do que específico, sem fazê-lo volatilizar-se em seu conceito mais genérico supraordenado. Pensar filosoficamente significa o mesmo que pensar em modelos é um *ensemble* de análises de modelos⁴¹⁵.

Adorno poderia, então, em suas prefigurações extrair modelos do que seria o início da história. Por isso é possível aquele grau de abstração, de generalidade, presentes em suas arriscadas penetrações no que poderia ser a utopia. Essa é uma de nossas pretensões, de demonstrar que muitas dessas prefigurações e nos modelos críticos de Adorno, já se estabelece, não somente um meio de se chegar a utopia, mas como ela parecerá. Em outras palavras, a não-identidade adorniana, suas aporias, não seriam somente parte integrante de suas críticas, mas elas mesmas prefiguram a utopia. Por isso, toda aquela discussão no início do capítulo em torno do vazio crítico de Adorno, dos conceitos “tapa-buracos”, como se a dialética negativa fosse só um apontar para os erros e não tivesse nenhum potencial emancipador, demonstra que seus modelos conseguem por cabo à relação embaraçosa entre meios e fins, que ela assimila na própria crítica o conteúdo utópico. É a isso que Adorno se refere quando escreve “é também nessa medida que a teoria filosófica designa seu próprio fim: por meio de sua realização”⁴¹⁶. Ou seja, a filosofia seria mais que mera estratégia, teria em si os elementos que se veriam realizados na utopia.

4.3 AS PREFIGURAÇÕES DO NOVO

Estamos próximos de despertar, quando sonhamos que sonhamos.

Novalis⁴¹⁷

Fora aquelas imagens que já mencionamos, a do sistema atonal de Schönberg que Buck-Morss havia se referido, a paz como “distinção sem dominação” da qual Jay apresentou, e o “dever [...] tão leve como o jogo nas férias” existem outros momentos que Adorno cruza os limites da *Bilderverbot*. Pretendemos apresentar, não de forma consistente e detalhada, mas os fragmentos em que aparecem e tentar montar este mosaico com a observação de ser apenas os

⁴¹⁵ ADORNO, Theodor. *Dialética Negativa*. p.32-33.

⁴¹⁶ ADORNO, Theodor. *Dialética Negativa*. p.33.

⁴¹⁷ NOVALIS. *Pólen*. p.43.

contornos da utopia, ou seja, uma caricatura que não corresponde inteiramente a sua concretização. Assim, poderemos compreender melhor de onde Adorno retirava toda a radicalidade de suas interpretações, inclusive da história. Enxergar as coisas como aparecem sob a luz messiânica da redenção fazia com que Adorno não se contentasse com o mínimo desvio em direção ao reformismo, não por intransigência ou capricho, mas por entender que o mínimo desvio significava uma violência sobre o não-idêntico. Consequentemente, apresentar suas prefigurações servirão para tornar claro o conteúdo correspondente de cada crítica de Adorno, o lado positivo de seu pessimismo, a esperança que sobrevive na desesperança: “a esperança está mais do lado dos inconsolados”⁴¹⁸.

Em outros momentos, Adorno refere-se, mesmo que não literalmente, de modo poético em relação à felicidade, aludindo ao jogo proustiano da infinita distância dos nomes e da infinita proximidade das vilas⁴¹⁹. O nome, enquanto conceito, e o objeto, enquanto vila, estariam enfim interligados sem uma falsificação por sua representação. O nome possuía uma aura e levava a prefigurar a felicidade que só aquela vila poderia lhe proporcionar. Só que a vila, assim que visitada, parecia trair a promessa contida no nome. Apenas depois, sob o relampejar da recordação, a experiência da vila mostra-se conforme ao seu nome. Com isso, Adorno enfatizava sua perspectiva da felicidade como o oposto do que se possui, do palpável e, ao mesmo tempo, a esperança contida no nome, aquilo que está distante mas possui em si uma pulsante verdade que não se encontra imediatamente *hic et nunc*. Segundo Adorno, essa experiência do que se extraiu do mais singular, obtida ainda na infância⁴²⁰, é aquela que de onde se retira a imagem da felicidade, o que para nós pode ser traduzido sem danos por utopia.

Se faz mister ressaltar o caráter prefigurador dessa visão dos nomes e vilarejos em relação à felicidade. Isso quer dizer que ela não poderia ser aplicada ao momento atual, mas somente após a realização da utopia. Esta seria a felicidade não deformada pela má totalidade. Por isso, Adorno recomenda nas atuais circunstâncias a renúncia que “expressa a insuficiência da felicidade individual em face da utopia. A felicidade não seria senão a redenção da particularidade enquanto princípio universal, irreconciliável com a felicidade humana individual aqui e agora”⁴²¹. Essa seria uma das razões de Adorno interditar o positivo e pronunciá-lo sob esse tipo de observação muito conforme a passagem da *Teoria estética* que diz: “A arte é a promessa de felicidade que se quebra”⁴²². O mesmo se aplica as suas

⁴¹⁸ ADORNO, Theodor. *Mínima Moralia*. p.220.

⁴¹⁹ ADORNO, Theodor. *Dialética Negativa*. p.309.

⁴²⁰ ADORNO, Theodor. *Mínima Moralia*. p.174.

⁴²¹ ADORNO, Theodor. *Dialética Negativa*. p.292.

⁴²² ADORNO, Theodor. *Teoria estética*. p.157.

prefigurações, no momento em que estamos prestes a confundir a imagem da felicidade com sua possível concretização, Adorno vem logo mostrar a impossibilidade imediata de realizá-la, interditando a sua imagem, porém, não antes de pronunciar a promessa. Portanto, parece que a *Bilderverbot*, pelo menos em alguns casos, tem a função de quebrar o feitiço que a imagem utópica pode ter.

A ideia de não-idêntico permeia toda a imagem de felicidade contida na relação proustiana entre nomes e vilas. A força do não-idêntico não pode ser assimilada na experiência imediata, no presente caso, nas promessas contidas no nome em si ou na experiência a visita às vilas. Assim, Adorno pretender proteger o não-idêntico do mesmo. O não-idêntico continua sendo ele próprio, um em si, e não um para si do sujeito, feito especialmente para que este o contemple. Na *Minima Moralia* diz Adorno em relação a essa proximidade perfeita: “A pretensão à proximidade impecável é já alcançada, justamente a negação do alheamento, inflige ao outro a injustiça suprema ao virtualmente negá-lo como pessoa singular e nisso negar sua humanidade. Ela o ‘inclui na conta’ e incorpora-a no inventário da propriedade”⁴²³. A ideia de felicidade como algo mediado, dependente do outro mais que de si mesmo, aponta para a utopia do não-idêntico, mesmo que ela só possa se concretizar plenamente no mundo já redimido.

Com isso, Adorno queria fugir de uma ideia abstrata de alteridade, da qual depende exclusivamente de uma decisão interna do indivíduo para se entregar ao outro. Jameson percebe esse balizamento de Adorno: “Sabidamente, porém, Adorno esforça-se por distinguir essa dialética existencial e metafísica (justamente com a ética) de um materialismo político: ‘que ninguém mais passe fome’. Somente depois disso é que podemos acalentar a utopia”⁴²⁴. A alteridade teria seus limites materiais – “que ninguém passe mais fome” - e era exatamente aí que Adorno se emancipava de qualquer teoria existencialista da alteridade. Essa seria a crítica de Adorno a Martin Buber, tomar a relação entre o *eu* e o *tu* como algo possível imediatamente⁴²⁵. Claro que sua crítica a Buber não se restringia a este ponto. Mas o essencial para nós é demarcar a diferença de Adorno em relação às posições que fixam-se exclusivamente na alteridade e esquecem de apontar como ela estaria deformada pelas situações materiais que a determinam.

A imagem da utopia, quando Adorno se arrisca a pintá-la, sempre vem com seu contraponto, com a imagem fria e cinzenta do cotidiano. É sempre nesta perspectiva que temos que lê-lo. A ideia de multiculturalismo, de pluralismo religioso, também foi assimilada à sua

⁴²³ ADORNO, Theodor. *Minima Moralia*. p.177-8.

⁴²⁴ JAMESON, Fredric. *Marxismo tardio*. p.154.

⁴²⁵ ADORNO, Theodor. *La jerga de la autenticidade*. p.403.

utopia. Como a ideia de felicidade e alteridade anteriormente relatadas, Adorno também fugirá de uma imagem muito abstrata ou genérica, contrapondo-a com sua imagem deformada. A emancipação não de uma região ou estado particular, mas de toda sociedade como se revela em seus escritos, não continha uma ideia unitária de emancipação. Com isso queremos dizer que ela não pretendia expandir uma forma de pensar para outras culturas, assim, justificando um imperialismo sob a bandeira da emancipação dos povos. Diz Adorno na *Minima Moralia*: “Uma sociedade emancipada, contudo, não seria um estado unitário, mas a realização do universal na reconciliação das diferenças. Assim, uma política que ainda cogitasse a sério disso não deveria propagar a igualdade de raças nem mesmo como ideia”⁴²⁶.

Seria um equívoco dizer que a ideia de paz “como distinção sem dominação” que atravessa esse pensamento multiculturalista seja um bem europeu. Tanto que logo após o trecho acima colhido da *Minima Moralia* Adorno completa: “Os defensores da tolerância unitária sempre estão inclinados, de resto, a voltar-se com intolerância contra todo grupo que não se adapte”⁴²⁷. Quase como uma correção ou aprofundamento da primeira posição, esse trecho ocupa-se de limitar qualquer ambição etnocêntrica ou imperialista sob um falso humanismo. Acrescenta-se a isso a passagem do mesmo aforismo que diz sob a alegação abstrata de igualdade: “Quando asseguramos ao negro que ele é igual ao branco, quando afinal não o é, secretamente tornamos a fazer-lhes injustiça”⁴²⁸. Esse pensamento, entretanto, possui seu lado oposto. Isso quer dizer que de um lado existiria a tentativa de encerrar as diferenças étnicas sob a alegação abstrata de igualdade de raças, ou seja, haveria somente uma raça, a humana, de outro, tentam passar a ideia de diferenças quando ainda impera a mesma ideia de fundo em todas.

Em relação a este último ponto, Adorno e Horkheimer fixaram-se neste falso pluralismo na *Indústria cultural*. Eles falam sobre a neutralização das religiões, todas podem conviver amigavelmente pois elas abdicaram de suas identidades.

Todos são livres para dançar e para se divertir, do mesmo modo que, desde a neutralização histórica da religião, são livres para entrar em qualquer uma das inúmeras seitas. Mas a liberdade de escolha da ideologia, que reflete sempre a coerção econômica, revela-se em todos os sectores como a liberdade de escolher o que é sempre a mesma coisa⁴²⁹.

Nessa passagem, Adorno e Horkheimer ocupam-se de como a coerção econômica influencia nas decisões das pessoas, inclusive de suas crenças religiosas. Esse pluralismo se apresentaria

⁴²⁶ ADORNO, Theodor. *Minima Moralia*. p.99.

⁴²⁷ ADORNO, Theodor. *Minima Moralia*. p.99.

⁴²⁸ ADORNO, Theodor. *Minima Moralia*. p.99

⁴²⁹ ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento*. p.138.

como uma caricatura em comparação às diferenças religiosas após a realização da utopia. A religião neutralizada estaria apartada de seu potencial político imanente, e como diz Adorno em “Outra vez Kierkegaard”, agora ela é fruída como bem cultural⁴³⁰. Assim, tanto a igualdade abstrata como o falso pluralismo reproduziriam o princípio do sempre idêntico, o avesso do verdadeiro pluralismo presente no não-idêntico.

Se em relação às etnias e religiões Adorno procede dentro daquele espírito da paz como “distinção sem dominação”, em relação à família e casamento ele não parece modificar sua posição. A diferença é que Adorno nestes casos parece proceder sob sua concepção de amor, presente, sobretudo, em seu ensaio “A doutrina kierkegaardiana do amor”. Neste ensaio, Adorno contrapõe à ideia kierkegaardiana de amor cristão, que passa inevitavelmente pela mediação do amor a Deus, ao amor pelo não-idêntico do objeto sem mais. A argumentação de Adorno tem muitos desdobramentos que, infelizmente, não podemos detalhar aqui, assim, é necessário tomar a crítica a Kierkegaard a título de exposição dialética do que Adorno entende por amor, e não como uma crítica, sem mais, a Kierkegaard. Segundo Adorno, o amor ao próximo de Kierkegaard se mostraria indiferente ao objeto amado por justamente olhá-lo não como ele realmente é, nas suas perfeições e imperfeições, mas tão somente como um humano igual a todos os demais. Diz Adorno:

O objeto do amor se torna, em certo sentido, indiferente. As diferenciações entre os homens individuais e as diferenças dos comportamentos reais para com os homens se reduzem a meras ‘determinações diferenciais’ que no sentido autenticamente cristão devem ser indiferentes, dado que ‘nesse homem’ o que importa é só e unicamente ‘o humano’ tal como se manifesta nesse determinado homem⁴³¹.

Entretanto, segundo Adorno, Kierkegaard se redime de sua concepção abstrata de amor quando fala sobre o amor aos mortos. O amor diante do moribundo seria a contraparte negativa, o resquício que ainda permanece de uma alteridade que o capitalismo ainda não conseguiu reprimir. Segundo Adorno, essa concepção de amor de Kierkegaard é o que “exclui tudo o que seja pensar em troca: na recompensa, e assim o último amor não mutilado que a sociedade da troca permite”⁴³². Ainda que essa ideia de amor aos mortos possua forte carga do que Adorno compreende por amor, parece que ele não toca o essencial. Aqui Adorno se limita a demonstrar o aspecto refratário do amor a qualquer tipo de posse. Porém, falta ainda aquele elemento que refuta a ideia de amor abstrato. Pois mesmo o amor abstrato poderia, e com certeza em Kierkegaard também é assim, desinteressado. O componente utópico do amor seria, para

⁴³⁰ ADORNO, Theodor. “Kierkegaard outra vez”. In: _____. *Kierkegaard*. p.362.

⁴³¹ ADORNO, Theodor. “A doutrina kierkegaardiana do amor”. In: _____. *Kierkegaard*. p.314.

⁴³² ADORNO, Theodor. “A doutrina kierkegaardiana do amor”. In: _____. *Kierkegaard*. p.334.

Adorno, exatamente aquele elemento particular pertencente somente ao objeto amado e a mais ninguém, o não-idêntico. O amor seria o contrário da *unio mystica*, no sentido de dissolução das diferenças, diz Adorno na *Minima Moralia*: “Verdadeira seria se o amor pressionasse no sentido da dissolução de toda aparência de imediatidade, claro que isso tornado inconciliável com o objeto do conhecimento”⁴³³. Ser inconciliável com o objeto e ao mesmo tempo diluir a imediatidade permite não ter qualquer tipo de poder sobre o objeto amado, nem uma apreensão conceitual, cessa toda forma de dominação em relação ao objeto e ele existe por si só e não para o nosso desfrute. Esse seria o verdadeiro amor, a liberdade do outro ser ele mesmo. Só que Adorno aprofunda ainda mais essa posição: “Somente é fecundo o pensamento crítico que libera a força armazenada em seu próprio objeto”⁴³⁴. O sujeito pode auxiliar ao objeto desenvolver suas potencialidades e também sofrer a sua influência. Portanto, não seriam mônadas sem janelas, mas elas estariam abertas, finalmente, para o outro.

Toda a concepção adorniana sobre o amor ainda parece muito genérica, por mais que ele retire de sua experiência com o particular tais modelos. Entrementes, Adorno nos fornece alguns exemplos de como este amor seria na prática. Em alguns aforismos da *Minima Moralia*, Adorno se debruça sobre a mundaneidade das relações amorosas, principalmente em sua deformação. Desde rompimentos cheios de conflitos, o luto de um amor passado, o surgimento de um novo amor, a monogamia e a fidelidade até a tristeza *post coitum*. Porém, dentro da crítica de como o capitalismo distorce as relações amorosas sempre emergem as possibilidades ainda abertas no presente, onde o amor ainda resiste ao seu desfigurar. Nesses fragmentos, existe a prefiguração da utopia livre das coerções materiais.

A estrutura social, segundo Adorno, deformaria até mesmo aqueles que, teoricamente, estariam livres das pressões econômicas e poderiam viver o amor longe de seus reflexos nefastos. Sinal disso seria a verdadeira face do relacionamento surgindo após a separação:

Quanto mais ‘generosa’ era a conduta dos casados entre si, quanto menos pensavam em propriedade e obrigações, tanto mais abominável se torna a indignidade. Pois é precisamente no domínio do juridicamente indefinido que medram a discórdia, a difamação, o interminável conflito de interesses⁴³⁵.

Quase na mesma época em que Adorno finalizava a *Minima Moralia*, Camus escreve algo muito semelhante no que se refere a como o amor torna-se um luxo, quando não impossível, sob uma realidade material indigente: “o excesso de pobreza encurta a memória, retém a energia das amizades e dos amores. Quinze mil francos por mês, a vida na fábrica, e Tristão não tem

⁴³³ ADORNO, Theodor. *Minima Moralia*. p.195.

⁴³⁴ ADORNO, Theodor. *Três estudos sobre Hegel*. p.165.

⁴³⁵ ADORNO, Theodor. *Minima Moralia*. p.28.

nada a dizer a Isolda”⁴³⁶. Tanto na dependência quanto na independência econômica, os efeitos sobre o amor seriam igualmente trágicos. Não se trata de nenhum tipo de antipatia pelo casamento em si, embora Adorno pareça sancionar uma ideia de amor livre. Em verdade, o casamento ou a monogamia seria, no fim das contas, quase um mal necessário, como forma de resistência, de oposição à tendência geral. O mal necessário não quer dizer o sacrifício absoluto, mas um manter o máximo possível a dignidade do não-idêntico sob as mais variadas constelações sociais que pretendem neutralizá-lo. Mas o que fica subentendido é que o ideal, aquilo que o amor promete enquanto utopia, seria o amor livre: “Se as pessoas não mais fossem propriedade também não poderiam mais ser permutadas. A verdadeira afeição seria aquela que se dirige especificamente ao outro, se liga a traços amados e não ao fascínio da personalidade, essa reflexão da propriedade. O específico não é exclusivo”⁴³⁷. A ideia de infidelidade como uma nova experiência que se sobrepõe a velha ou mesmo a macula, só ocorreria porque as pessoas seriam propriedades e assim seriam permutadas como equivalentes. Portanto, segundo Adorno, somente quando as pessoas fossem compreendidas em razão de seu caráter singular, não intercambiável, cessaria qualquer ideia de um amor equivalente a outro que sobreporia à antiga afeição, e assim não precisariam de “temer a infidelidade, porque estaria[m] livre[s] da falta de fidelidade”⁴³⁸.

A ideia de amor dentro do pensamento adorniano atravessa as mais variadas relações, desde sujeito e objeto, o matrimônio, a família, questões de gênero, homem e natureza, homem e animais. Não podemos, por sua vastidão, dar conta de seus mínimos aspectos. Apenas apontamos, até onde foi possível, de modo mais abrangente, como um modelo aplicado somente a um aspecto específico e não a todos os casos imagináveis. Nossa intenção nesse caso foi apresentar o conteúdo utópico do amor enquanto vislumbre e abertura para o que será após a realização da utopia. Embora o papel do amor no pensamento adorniano pareça ter sido negligenciado pelos comentadores que dialogamos neste trabalho, contudo ele aparece muitas vezes cifrado nos comentários sobre a relação de não-identidade entre sujeito e objeto.

Algo, porém, que não passou despercebido a nenhum comentador de Adorno é o fim da divisão de trabalho⁴³⁹. Essa ficou sendo compreendida quase como a grande bandeira utópica adorniana, guiando seus mais diversos trabalhos e críticas. Dele também se desdobram os mais

⁴³⁶ CAMUS, Albert. *A inteligência e o cadafalso*. p.59.

⁴³⁷ Encerramos abruptamente este trecho para enfatizar a ideia proposta de um amor sem propriedade subjacente a ela. Isso porque após esta passagem Adorno aprofunda a ideia de que este específico é também exclusivo, mas não no sentido de reproduzir a ideia monogâmica, mas de sublinhar o caráter singular, que não pode ser repetido desta especificidade do outro. ADORNO, Theodor. *Minima Moralia*. p.75.

⁴³⁸ ADORNO, Theodor. *Minima Moralia*. p.75.

⁴³⁹ JAY, Martin. *As ideias de Adorno*. p.87.

adversos problemas, como a relação entre teoria e práxis que rendeu as mais variadas críticas⁴⁴⁰ a Adorno, e não menos polêmica que a ideia de fim das classes sem sujeito revolucionário.

O fim da divisão de classes não significa, para Adorno, algo como todos os indivíduos devem se elevar até a classe alta, como a emancipação dependesse de uma classe em especial, no presente caso, dos pobres. Nem, por outro lado, a perspectiva do proletário como o contraponto verdadeiro em relação à perspectiva burguesa como se delineia em *História e consciência de classe* de Lukács. Uma observação se faz necessário antes de tudo. Adorno não-identifica proletários e donos dos meios de produção como aqueles que incorporariam as classes antagônicas. Muito menos a divisão grosseira entre ricos e pobres⁴⁴¹. Ele o faz de forma mais genérica, que se evade até mesmo a velha divisão marxiana presente na *Ideologia alemã* entre trabalho intelectual e material⁴⁴². A divisão marxiana certamente já se mostrava antiquada na época de Adorno. O trabalho intelectual se apresentaria tão reificado e funcionalizado quanto o manual. E mesmo a divisão marxiana entre o gozo e o trabalho, assim como a produção e o consumo, já não poderiam ser tão rigidamente separados. Martin Jay, ao contrário do que pensamos, sugere que Adorno vê precisamente nesta divisão original do marxismo entre trabalho intelectual e manual o pecado original do processo de troca⁴⁴³.

Buck-Morss não articula o que significaria o fim da divisão de trabalho nem o que Adorno entende por isto de forma clara. O máximo que podemos concluir de suas observações é que ela parece tomar a mesma direção que Jay em relação a separação entre trabalho intelectual e manual. Principalmente quando Buck-Morss diz que Adorno foi influenciado pelos *Manuscritos econômicos-filosóficos* do qual Marx “afirmava que o trabalho – não só o manual senão também o trabalho intelectual – era práxis social concreta”⁴⁴⁴. Embora Adorno, como bem notou Buck-Morss, realmente concordasse com a ideia de Marx de o trabalho espiritual participar do trabalho social, como atesta seu ensaio “Aspectos” sobre Hegel⁴⁴⁵ não conduz necessariamente a deduzir disso a divisão de trabalho, apenas que o trabalho intelectual é uma práxis.

Em o *Marxismo tardio*, Fredric Jameson consegue sintetizar de forma impressionante uma série de posições adornianas mediante a análise da parábola dos remadores da *Dialética do Esclarecimento*. Nela, Jameson consegue demonstrar perfeitamente o que está em jogo na

⁴⁴⁰ Ver crítica de Butler e Buck-Morss na seção 2.3.2.

⁴⁴¹ ADORNO, Theodor. *Dialética Negativa*. p.25.

⁴⁴² MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Ideologia alemã*. p.27.

⁴⁴³ JAY, Martin. *As ideias de Adorno*. p.63.

⁴⁴⁴ BUCK-MORSS, Susan. *Origen de la dialéctica negativa*. p.83

⁴⁴⁵ ADORNO, Theodor. *Três estudos sobre Hegel*. p.93.

dialética simbolizada por Ulisses e os remadores que corresponde a divisão de trabalho. Estariam envolvidos nessa dialética, não o trabalhador intelectual em oposição ao manual, mas aqueles que dispõem do trabalho dos outros e aqueles que só tem seu trabalho como meio de sobreviver. Isso põe a questão em outra perspectiva. Aqui não há mais um destaque para o intelecto como justificativa da dominação. O comando de Ulisses assim como a dos grandes empresários sobre seus funcionários não vem de seus intelectos ou de qualquer outro suposto mérito. Em verdade, não existiria justificativa para sua posição, sendo ela totalmente arbitrária. Mesmo sendo arbitrária as diferenças existem, ambos assimilam papéis bem delimitados, o de comando e o de servidão. Entretanto, Adorno e Horkheimer demonstram o essencial dessa relação, não existe uma superioridade de Ulisses em relação aos seus remadores, ambos são escravos do princípio da autoconservação e cada um cumpre uma função para sua manutenção.

Concluindo, diversamente de Jay e Buck-Morss, vemos que a divisão de trabalho para Adorno não seria a distinção entre trabalho intelectual e manual. Com algumas alterações, no fim das contas, Adorno acaba se aproximando de Marx na divisão entre gozo e trabalho. Como veremos, e nisso reside o caráter utópico de cada extremo dessa divisão, Jameson demonstra que para Adorno a divisão de trabalho se daria sob duas formas distintas de trabalho e gozo que cada um ao seu modo reproduz. Ambos não chegam a uma satisfação plena do gozo pois ambos estão enredados no mesmo princípio de autoconservação⁴⁴⁶.

Jameson percebe essa dialética baseada no sacrifício dos dois lados, de Ulisses e os remadores. Ele vê que essa divisão de trabalho encarna a dialética do senhor e do escravo de Hegel da qual ambos os lados carregam tanto a verdade quanto a falsidade.

Esse admirável recontar a dialética senhor/escravo de Hegel reproduz sua flexão irônica (a ‘verdade’ do escravo revelando ser a do senhor enquanto a verdade do senhor ‘apenas’ se revela ser a do escravo): com efeito Ulisses tem a experiência da Arte, enquanto seus trabalhadores que não ouvem aprendem algo mais profundo sobre a ‘obra individual de arte’ à qual eles mesmos estão surdos⁴⁴⁷.

Ou seja, não existe o emancipar-se de uma posição em direção a outra, traduzindo dentro da terminologia marxista, não seria necessário o burguês virar proletário nem o proletário virar burguês para pôr fim a divisão de trabalho. A ideia utópica que resplandece do fim dessa divisão de trabalho é algo que nem mesmo Adorno ultrapassa, parece que reside aí a limitação mais inflexível da *Bilderverbot*, aquele absolutamente outro que ainda não existe nem nunca existiu.

⁴⁴⁶ “Os neopagãos e belicistas alemães querem liberar de novo o prazer. Mas como o prazer, sob a pressão milenar do trabalho, aprendeu a se odiar, ele permanece, na emancipação totalitária, vulgar e mutilado, em virtude de seu autodesprezo. Ele permanece preso à autoconservação, para a qual o educara a razão entrementes deposta”. ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento*. p.138.

⁴⁴⁷ JAMESON, Fredric. *Marxismo tardio*. p.172.

Jameson põe em relevo essa imagem para demonstrar que, no fim das contas, tanto a arte séria como a arte leve são imagens débeis em relação àquilo que Ulisses amarrado se recusa a fruir, sendo seu grito, não de gozo, mas de desespero, da dor de não poder se entregar totalmente.

“Pois não é meramente a diferença radical da obra individual que gera teorias da beleza, ou da arte, ou da estética, ambas negligenciadas e reprimidas; é também a vontade da transestética, de uma verdade além da obra e de uma referencialidade mundana em algum sentido mais geral”⁴⁴⁸.

Infelizmente, Jameson não se aprofunda o que seria essa transestética. A verdade que ambos carregam, Ulisses e os remadores, quando enfim reunidas e realizada a superação dessa divisão, a forma como cada um frui a canção das sereias, os libertará daquela contemplação de Ulisses que escuta mas não pode se mexer e dos remadores que trabalham, mas não podem ouvir. Assim, podemos concluir que o fim da arte que toda obra, segundo Adorno, traz em si, quando realizado, colocaria em prática o início da arte como nós nunca conhecemos. Portanto, a imagem utópica seria esta de Ulisses enfim solto para ouvir a canção das sereias, do qual seu privilégio de estar livre das coerções materiais e da pressão da autoconservação se estenderiam para os remadores. Como seria escutar essa música e o que significa isso, Adorno nunca esclareceu e sempre que o fez foi de forma metafórica, poética⁴⁴⁹. A canção das sereias não seria fragmento do que seria a utopia, mas seu poder de sugestão reluz algo mais abrangente, e por isso, impossível de se delinear.

Teríamos muitos outros pontos da prefiguração da utopia a mostrar sob o qual repousa a dialética negativa de Adorno. Ao apresentarmos apenas alguns casos, não pretendíamos dar a entender que estes seriam prioridade em seu pensamento. Muitos menos desejávamos esgotar o assunto nem sistematizá-lo, o que seria uma traição ao próprio trabalho de Adorno que quando prefigurou a utopia, como dito antes, o fez de modo pontual e fragmentário. Nossa intenção era mostrar o quanto Adorno estava longe de situar-se idealisticamente diante da utopia como sugeriu Kracauer e aproveitar para penetrarmos um tema pouco desenvolvido. Contudo, não discordamos da ideia de fundo dos comentadores que afirmam que a *Bilderverbot* seria o limite da representação da utopia. Tal ideia de fundo seria que esse *qualitativamente novo*, só pode ser intuído muito debilmente, por mais que o presente contenha as imagens de conciliação, o todo permaneceria impenetrável:

Se sua própria fantasia permitisse imaginar tudo radicalmente transformado, essa fantasia mesma permaneceria ainda acorrentada àquele que imagina e tudo daria errado. No Estado de liberdade, mesmo o homem mais crítico possível seria

⁴⁴⁸ JAMESON, Fredric. *Marxismo tardio*. p.173.

⁴⁴⁹ ADORNO, Theodor. *Minima Moralia*. p.154.

totalmente diverso, exatamente como aqueles para os quais ele deseja a transformação⁴⁵⁰.

Parece que Adorno devotou à utopia o mesmo cuidado que ao objeto, de não partir de categorias pré-estabelecidas, se negando a conhecê-la antes de travar qualquer relação com ela. Mas essa utopia que ele se recusava a representar era “tudo radicalmente transformado” ou como ele disse numa em conversa com Ernst Bloch, conceber certas utopias detalhadamente⁴⁵¹.

⁴⁵⁰ ADORNO, Theodor. *Dialética Negativa*. p.291-2.

⁴⁵¹ Passagem descoberta graças ao apontamento de Roland Boer no livro *Criticism of Heaven*. Bloch and Adorno. p.10-11.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Diz Adorno em seu ensaio sobre Spengler: “Resistir a Spengler significa portanto suspender historicamente o ‘ponto de vista da história real’ que não é nenhuma história, mas natureza ruim, e realizar o historicamente possível, chamado por Spengler de impossível, porque ainda não se realizou”⁴⁵². Nossa intenção neste trabalho foi demonstrar, mediante a leitura de Adorno da história, todos os desdobramentos que a frase acima comporta. Como por exemplo, o que seria este “historicamente possível”, o que Adorno entendia por “ponto de vista da história real” e por que ela “não é nenhuma história, mas natureza ruim”. Acreditamos, então, que a quebra do *continuum* da história traduz adequadamente a paradoxal ideia de uma história que ainda não é história e do seu início.

O eixo de nosso trabalho girou, num primeiro momento, em torno de apresentar o *continuum*, ou seja, “o ponto de vista da história real”. Logo em seguida, negar esse *continuum* como uma caricatura da verdadeira história, portanto, demonstrar que o *continuum* “não é nenhuma história”. Para então concluir que, por trás dessa crítica ao *continuum*, existe a utopia que anima o filósofo alemão a “realizar o historicamente possível”. Contudo, em cada um destes momentos acabam surgindo novos desdobramentos. Destes, tivemos o cuidado de selecionar os pontos mais importantes da filosofia da história de Adorno: o sofrimento na história, o impulso à autodestruição da humanidade, o caráter sempre idêntico da história e a proto-história da modernidade. Todos estes elementos são ao mesmo tempo exposição e crítica do *continuum*.

Fizemos questão de separar o sofrimento na história do impulso à autodestruição por ver que as catástrofes seriam o próprio sofrimento elevado à potência e teriam ocorrências mais esporádicas. Já o sofrimento na história, mais especificamente do particular, teria um caráter ininterrupto e cada vez mais sublimado. Em relação ao sempre-idêntico, tentamos apresentar que nele também existe um outro tipo de sofrimento, da vida vazia, sem nenhuma substância, no qual Adorno ironicamente usou para expressar este fenômeno o termo “matar tempo” como oposição a *vivê-lo*⁴⁵³. A proto-história, enfim, seria a justaposição do fenômeno mais moderno em relação a sua mais antiga aparição, no qual Adorno os tomam como se estes fenômenos fossem contemporâneos uns aos outros. Desta forma, o filósofo alemão prova que ainda não superamos a pré-história do qual continuamente regredimos.

Como nos referimos a um filósofo materialista como Adorno, no qual sua discussão com Benjamin fixou-se precisamente no problema das mediações, não poderíamos ter nos

⁴⁵² ADORNO, Theodor. *Prismas*. p.65.

⁴⁵³ ADORNO, Theodor. *Indústria cultural e sociedade*. p.63.

prendido somente aos conceitos. Por isso, dialogamos constantemente com o contexto histórico da obra de Adorno que estava diretamente ligado ao exílio nos Estados Unidos, à Auschwitz e ao seu retorno à Alemanha. Assim, cada um destes momentos da biografia de Adorno refletiam um aspecto do *continuum*: a tentativa de dizimar o não-idêntico que representava Auschwitz, sendo esse o próprio *telos* do *continuum*; a experiência sufocante de novas formas mais eficientes de integração do particular nos Estados Unidos; e por último, no regresso de Adorno à Alemanha, a forma como seus conterrâneos recalçavam o passado e o papel do esquecimento para sobreviver novas catástrofes.

Contudo, nosso trabalho fez questão de enfatizar que Adorno ocupou-se quase exclusivamente nas consequências que o modelo norte-americano teria como uma nova etapa do *continuum*. Muito dessa interpretação que realizamos se deve à obra de Fredric Jameson *Marxismo tardio* de 1992, o qual trouxe Adorno como um autor atual graças a este entendimento de que os Estados Unidos seria o modelo hegemônico após a guerra. Por essa razão trouxemos Auschwitz para o debate afinado com este sentimento de que a tragédia representada nesta catástrofe ainda não foi superada e que guarda afinidades com este novo estágio no *continuum*.

A dialética entre pequenos e grandes acontecimentos que realizamos neste trabalho mediante a filosofia da história de Adorno procurava expressar que não existe um abismo entre o sofrimento do particular e aquele das grandes catástrofes. Na balança de Adorno, não existe contabilização das vítimas, a morte, a violência ao não-idêntico, por si só já são inaceitáveis:

Para ela [a filosofia], diferentemente dos jornais, o assassinato em massa, apesar de suas proporções gigantescas, não é mais interessante do que a eliminação de alguns internados em asilos. Ela não dá à intriga do estadista envolvido com o fascismo nenhuma prioridade sobre um simples linchamento, nem privilegia a vertiginosa publicidade da indústria cinematográfica de preferência a um simples anúncio funerário O pendor à grandeza é algo que está longe da filosofia⁴⁵⁴.

Com isso, tencionamos manifestar que para Adorno “o mais mínimo sofrimento sem sentido” não só seria capaz de pôr um desmentido à filosofia da identidade, mas também a toda a história. Passar esta fidelidade de Adorno ao fragmento, ao não-idêntico, foi sem dúvida aquilo que nosso trabalho se esforçou por comunicar.

A ideia por trás do *continuum* não ocultaria, como tentamos demonstrar, um fatalismo, mas sua radicalidade consistiria na imagem de felicidade que não aceitaria ser negociada por nenhum tipo de caricatura. O que essa felicidade simboliza em contraste com aquele do *continuum* é não só pôr fim à submissão do princípio da identidade que reinou na história, mas

⁴⁵⁴ ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento*. p.200.

a própria felicidade que emerge deste não-idêntico. Portanto, o não-idêntico não seria apenas uma negação da identidade, mas ela mesma seria a concretização da utopia.

Segundo seus críticos Kracauer e Habermas, o problema dessa ideia de não-identidade seria que ela é demasiada abstrata. Dessa forma, assumimos os riscos e tentamos exibir a concretude dessa não-identidade. Para isso, expomos as críticas que Adorno sofreu por esta suposta concepção abstrata de utopia apoiado na interdição de imagens (*Bilderverbot*). *Bilderverbot*, segundo apresentamos, não seria negação de toda e qualquer imagem de utopia, mas a negação das falsas utopias. Em vista disso, indicamos os pontos em que Adorno se arriscou nessa imagem utópica a partir de seus modelos críticos. Estes modelos, como foi posto, emergem dos fragmentos da realidade, onde o não-idêntico ainda não foi aniquilado. Como assumimos a ideia de modelos adorniana, não esgotamos todos os casos possíveis, mas apresentamos apenas alguns de onde podemos visualizar a concretude da utopia adorniana.

Contudo, em momento algum ultrapassamos a linha entre *continuum* da história e seu fim. Isso por reconhecer que, por mais que Adorno tenha dado os contornos da utopia, ele jamais passou disso. Segundo expomos, a história, a verdadeira e não a falsa do *continuum*, só poderia ser exposta de forma fragmentária. Por mais que estes fragmentos adiantassem aspectos de como o mundo redimido apareceria, eles nada mais seriam que uma frágil imagem perto de como as coisas irromperão sob uma mudança radical. Isso não quer dizer que lhe falta concretude em sua utopia, mas que Adorno recusa-se a sistematizar a utopia por ver que isso a anularia: “o sistema é lógico do início ao fim e, como qualquer sistema, desprovido de sentido”⁴⁵⁵. O que a história seria após seu início, o absolutamente outro, nisto a *Bilderverbot* mostraria sua aplicação: “O nome da história não deve ser pronunciado pois aquilo que seria história, o outro, ainda não se iniciou”⁴⁵⁶.

⁴⁵⁵ ADORNO, Theodor. *Prismas*. p.252.

⁴⁵⁶ ADORNO, Theodor. *Prismas*. p.254.

REFERÊNCIAS

Referências de Adorno

HORKHEIMER, Max; ADORNO, Theodor. *Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 2006.

_____. *Dialética do Esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Trad. Guido de Antonio Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1985.

ADORNO, Theodor. *Actualidad de la filosofía*. Trad. José Luiz Aratengui Tamayo. – 1. Ed. Barcelona – Espanha: Paidós, 1991.

_____. “Capitalismo tardio ou sociedade industrial?” Trad. Flávio Kothe. In:_____. Theodor W. Adorno: Sociologia. Seleção e organização Gabriel Cohn. São Paulo: Editora Ática, 1986.

_____. *Negative Dialektik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1966.

_____. *Dialética Negativa*. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

_____. *Dialéctica Negativa e La jerga de la autenticidade*. Trad. Alfredo Brotons Muñoz. Madrid – Espanha: Akal, 2005.

_____. *Educação e emancipação*. Trad. Wolfgang Leo Maar. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995.

_____. “Expressionismo e verdade: uma crítica da literatura recente”. Trad. Newton Ramos de Oliveira. <http://adorno.planetaclix.pt/tadorno7.htm>. Acesso em: 13/02/2015.

_____. *Filosofia da nova música*. Trad. Magda França. São Paulo: Perspectiva, 2011.

_____. *Industria cultural e sociedade*. Tradução Maria Helena Ruschel. In:_____. São Paulo: Paz e Terra, 2002.

_____. *Kierkegaard: construção do estético*. Trad. Alvaro L. M. Valls. São Paulo: Editora Unesp, 2010.

_____. *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*. Frankfurt am Main : Suhrkamp 2001.

_____. *Minima Moralia: reflexões a partir da vida lesada*. Trad. Gabriel Cohn. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2008.

_____. *Palavras e sinais: modelos críticos 2*. Tradução Maria Helena Ruschel. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.

_____. *Kulturkritik und Gesellschaft I: Prismen. Ohne Leitbild*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag ,196

_____. *Prismas*. Trad. Augustin Wernet e Jorge Mattos Brito de Almeida. São Paulo: Editora Ática, 2001.

_____. *Teoria estética*. Tradução Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1982.

_____. *Três estudos sobre Hegel*. Trad. Ulisses Razzante Vaccari. – 1. ed. São Paulo: Editora Unesp, 2013.

ADORNO, Theodor; BENJAMIN, Walter. *Correspondência 1928-1940*. Trad. José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Editora Unesp, 2012.

Referências complementares (comentadores)

AGAMBEN, Giorgio. “O príncipe e o sapo: o problema do método em Adorno e Benjamin”. In: _____. *Infância e história: destruição da experiência e origem da história*. Trad. de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005.

AGUILERA, Antonio. “Lógica de la desintegración”. In: _____. *Actualidad de la filosofía*. Trad. José Luiz Aratengui Tamayo. – 1. Ed. Barcelona – Espanha: Paidós, 1991.

BOER, Roland. “Adorno’s Vacillation”. In: *Criticism of Heaven: On Marxism and Theology*. Leiden – Holanda: Brill, 2007.

BUCK-MORSS, Susan. *Origen da la dialéctica negativa: Theodor w. Adorno, Walter Benjamin y el Insituto de Frankfurt*. Trad. Nora Rabotnikof Maskivker. Siglo veituno editores. México, 1981.

HABERMAS, Jürgen. “O entrosamento entre o mito e o iluminismo: Horkheimer e Adorno”. In: _____. *O discurso filosófico da modernidade*. Lisboa – Portugal: Publicações Dom Quixote, 1998.

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

JAY, Martin. *As ideias de Adorno*. Trad. Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Cutrix, 1988.

_____. *Imaginação dialética: História da Escola de Frankfurt e do Instituto de Pesquisas Sociais, 1923-1950*. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

JIMENEZ, Marc. *Para ler Adorno*. Trad. Roberto Ventura. Rio de Janeiro: F. Alves, 1977.

KRACAUER, Siegfried. “Talk with Teddie”. In: _____. *Siegfried Kracauer's American Writings: Essays on Film and Popular Culture*. Edited by Johannes von Moltke and Kristy Rawson. University of California Press, 2012.

LOSSO, Eduardo Guerreiro Brito. “Aspectos teológicos da teoria da cultura de massa: retomando Umberto Eco e dois apocalípticos (Adorno e Boorstin)”. *Revista Trama Interdisciplinar*: v.1, n.1. (2010). Acesso em: 13/02/2015. <http://editorarevistas.mackenzie.br/index.php/tint/article/view/2148/1498>.

LÖWY, Michael. “Ernst Bloch e Theodor Adorno: luzes do romantismo”. Cadernos cemarx - <http://www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/cemarx/article/view/1084/794>, nº 6 – 2009. Acesso em: 13/02/2015.

PUCCI, Bruno. “Walter Benjamin confidente de Adorno e Horkheimer na Dialética do Esclarecimento”. <http://www.unimep.br/~bpucci/walter-benjamin-adorno.pdf>. Acesso em: 13/02/2015.

RÜDIGER, Francisco. *Theodor Adorno e a crítica à indústria cultural: Comunicação e teoria crítica da sociedade*. – 3. Ed. rev. e atual. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

SAFATLE, Vladimir. “Os deslocamentos da dialética”. In:_____. *Três estudos sobre Hegel*. Trad. Ulisses Razzante Vaccari. – 1. ed. São Paulo: Editora Unesp, 2013.

TIMM, Ricardo de Souza. “Adorno e a razão do não-idêntico”. In:_____. *Razões plurais: itinerários da racionalidade ética do século XX*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

THOMSON, Alex. *Compreender Adorno*. Trad. de Rogério Bettoni. Petrópolis – RJ: Editora Vozes, 2006.

Demais obras consultadas

AGAMBEN, Giorgio. *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha (Homo Sacer III)*. Trad. Serlvino J. Assman. São Paulo: Boitempo, 2008.

ANDRADE, Claudio Correa de. *Dicionário teológico*. Rio de Janeiro: Casa Publicadora das Assembleias de Deus, 1998.

ARENDT, Hannah. *Eichmann em Jerusalém*. Trad. José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das letras, 1999.

BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política*. Trad. Sergio Paulo Rouanet. – 7. Ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.

BAUDELAIRE, Charles. *As flores do mal*. Trad. Ivan Junqueira. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012.

BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade e Holocausto*. Trad. Marcus Penchel. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

BADIOU, Alain. *Compêndio de metapolítica*. Trad. Felipe Duarte. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.

_____. *L'étique: essai sur la conscience du mal*. Paris: Hatier, 1993.

_____. “The use of the word jew”. <http://www.lacan.com/badword.htm>. Acesso em: 13/02/2015.

BUENO, Francisco da Silveira. *Grande dicionário etimológico-prosódico da língua portuguesa*. São Paulo: Saraiva, 1963-1967.

BURKE, Peter. *A Revolução Francesa da historiografia: a Escola dos Annales 1929-1989*. Trad. Nilo Odália. – São Paulo: Editora Universidade Estadual Paulista, 1991.

BUTLER, Judith. *Problemas de gênero*. Trad. Renato Aguiar. - 9. Ed. – Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.

BUTLER, Judith. “Can one lead a good life in a bad life? Adorno Prize Lecture”. https://thats1.files.wordpress.com/2012/10/butler_adorno_prize.pdf. Acesso em: 13/02/2015.

CAMUS, Albert. *A inteligência e o cadafalso*. Trad. Manuel da Costa Pinto e Cristina Muracho. Rio de Janeiro: Record, 1998.

_____. *O homem revoltado*. Trad. Valerie Rumjanek. – 9. Ed. Rio de Janeiro: Record, 2011.

ECO, Umberto. *Apocalípticos e integrados*. Trad. Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 1970.

FERGUSON, Sinclair B.; WRIGHT, David F. *Novo dicionário de teologia*. São Paulo: Hagnos, 2009.

FREUD, Sigmund. *Além do princípio de prazer*. Trad. Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996. (Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, v. 18).

_____. *Totem e tabu: Algumas concordâncias entre a vida psíquica dos homens primitivos e dos neuróticos*. Trad. Paulo de César de Souza. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2013.

HEGEL, G. W. F. *Filosofia da história*. Trad. Maria Rodrigues e Hans Harden. – 2. Ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1999.

IUSIM, Henrique. *Breve introdução ao Talmud*. Brasil: Editora B'nai B'rith, 1968.

KOTHE, F. R., *Benjamin & Adorno: confrontos*. São Paulo, Editora Ática, 1978.

KRACAUER, Siegfried. *De Caligari a Hitler: História psicológica del cine alemán*. Trad. Héctor Grossi. Barcelona – Espanha: Paidós, 1985.

_____. *La novela policial: Um tratado filosófico*. Trad. Silvia Villegas. 1. Ed. Buenos Aires – Argentina: Paidós, 2010.

KONDER, Leandro. *Walter Benjamin: o marxismo da melancolia*. – 3 ed. – Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.

LUKÁCS, Georg. *História e consciência de classe: estudos sobre a dialética marxista*. Trad. Rodnei Nascimento. – 2. Ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012.

_____. *Teoria do romance: um ensaio histórico-filosófico sobre as formas da grande épica*. Tradução, posfácio e notas José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Duas Cidades: Ed. 34, 2000.

KAFKA, Franz. *Essencial Franz Kafka*. Trad. Modesto Carone. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2011.

KRAUS, Karl. *Aforismos*. Trad. Renato Zwick. Porto Alegre: Arquipélago Editorial, 2010.

MARX, Karl. “Manuscritos econômicos-filosóficos”. In: FROMM, Erich. *Conceito marxista de homem*. Trad. de Otávio Alves Velho. – 2. Ed. – Rio de Janeiro: Zahar editores, 1962.

_____. *18 de Brumário e cartas a Kugelmann*. Trad. Leandro Konder. - 3. Ed. – Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Ideologia alemã*. Trad. Luis Cláudio de Costa e Castro. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

MATE, Reyes. *Meia-noite na história: comentários às teses de Walter Benjamin Sobre o conceito de história*. Trad. Nélio Schneider. São Leopoldo, RS: Unisinos, 2011.

MUSSNER, Franz. *Tratado sobre os judeus*. Trad. Frederico Dattler. São Paulo: Edições Paulinas, 1987.

NIETZSCHE, Friedrich. *Aurora*. Trad. Antonio Carlos Braga. São Paulo: Escala, 2007.

_____. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2009.

_____. *O anticristo: ensaio de crítica do cristianismo*. Trad. Antonio Carlos Braga – 2.ed. São Paulo: Escala, 2008.

NOVALIS. *Pólen*. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Editora Iluminuras, 2001.

SAID, Edward. *Orientalismo*. Trad. Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das letras, 2007.

SARAIVA, F. R. dos Santos. *Novíssimo dicionário latino-português*. Rio de Janeiro: Garnier, 2000.

SILVA, Juremir Machado da. *Visões de uma certa Europa*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998.

SCHLEGEL, Friedrich. *Dialeto dos fragmentos*. Trad. Márcio Suzuki. São Paulo: Editora Iluminuras, 1997.

SPENGLER, Oswald. *A decadência do ocidente: esboço de uma morfologia da história universal*. Trad. Hebert Caro. – 4. Ed. condensada / por Helmut Werner. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

WHITMAN, Walt. *Folhas de relva*. Trad. Geir Campos. São Paulo: Brasiliense, 1993.