

ADORNO E A RELIGIÃO

JOSÉ ANTONIO ZAMORA

*Não resta outra transcendência
além do desejo*

Th. W. Adorno

Bastaria fazer referência ao significado de certos theologumena como à 'proibição de imagens' ou à 'idéia de reconciliação' para destacar a importância da herança teológica na filosofia de Theodor W. Adorno. Nesta questão parece existir um amplo consenso. Ele mesmo considera a vinculação da filosofia com a teologia uma evidência histórica dificilmente negável, que apenas se converte em uma vinculação inaceitável para a primeira quando permanece inconsciente, ou quando é afirmada por amor de si mesma. 'Estou totalmente consciente', expunha Adorno (1982, p. 127) em suas aulas no semestre de verão de 1962,

do que por outro lado também manifestou o Anti-Cristo Nietzsche, que não existe nada no reino do espírito que não tenha sua origem no âmbito teológico e que definitivamente não remeta a ele. Não corresponde à filosofia fingir que pode tirar tudo impuramente de si mesma. Muito ao contrário, isto forma parte das ilusões da filosofia, que ela mesma deve destruir.

Esta atitude em relação aos temas teológicos remonta, no caso de Adorno, à fase mais inicial do seu pensamento. Sua primeira fonte importante de inspiração filosófica foi sem dúvida o livro de Walter Benjamin sobre o Drama barroco, no qual os motivos temáticos de caráter teológico possuem uma importância fundamental². Logo Adorno (1994) passaria a assumir o papel de advogado das 'intencões teológicas' de Benjamin contra a influência do que ele considerava o marxismo

escolar de B. Brecht. Adorno (1994) fala nessa primeira fase de seu pensamento de uma teologia inversa, diretamente aparentada com a literatura kafkiana, ou seja, com a percepção da vida terrena como inferno ou, o que dá no mesmo, como imagem invertida de uma vida redimida. A defesa a todo custo desta teologia tem sua origem no convencimento de que apenas uma polaridade mantida entre as categorias sociais e as teológicas permite penetrar a dialética do moderno e do arcaico, tão essencial para uma proto-história do século XIX, quer dizer, da sociedade capitalista e burguesa tal como a pretendia realizar Benjamin na sua obra sobre as Passagens. Com isso se conseguiria, segundo Adorno, um acesso às questões sociais que a assunção abstrata das categorias marxistas não faria senão impedir.

Não é que Adorno pretenda sem mais uma restauração das categorias teológicas na filosofia. Seu ponto de partida, como o de tantos outros pensadores cujo horizonte está marcado pela ruptura da modernidade com a tradição religiosa, é o da constatação de uma dissolução da transcendência, fruto do processo de emancipação social e de desmitologização ilustrada. O triunfo da imagem racional do mundo e do sistema capitalista de produção leva consigo uma derrubada das pretensões racionais da fé revelada. Mesmo que Adorno (1970)3 não exclua a possibilidade de uma experiência religiosa individual séria, considera que a religião positiva perdeu no plano geral seu caráter de validade objetiva, omnicomprensiva, inquestionável e apriorística. Por isso é necessário desmascarar as tentativas de reabilitar socialmente a revelação como alternativa às aporias da razão ilustrada, como uma projeção dos sentimentos de impotência gerados por essas mesmas aporias (Adorno, 1970)4. O fato de que o processo emancipador se manifesta como entronização de um poder desenfreado sobre a natureza e de um domínio social destruidor dos indivíduos, não quer dizer que a alternativa seja um retorno à religião positiva, entre outras coisas, porque tal religião também há sido cúmplice da dialética do Esclarecimento (Horkheimer, Adorno, 1985).

Adorno observa ainda como no contexto moderno se impõe uma tendência à pragmatização da religião, que a funcionaliza a serviço da higiene psíquica ou da integração do indivíduo no conjunto social, o que só faz reforçar a incapacitação crescente da consciência para pensar o incondicionado e o ilimitado, ou seja, a transcendência, em uma sociedade que se apresenta a seus membros como um sistema aparentemente fechado e sem alternativas. O recorre instrumental da

razão afetou também a religião, que não vê outra possibilidade para assegurar sua relevância social que recomendando-se como meio para assegurar o equilíbrio anímico e social. Os conteúdos religiosos substantiais são dessa forma neutralizados e a tensão entre realidade existente e desejo de transcendência se desvanece.

Entretanto, apesar de sua negativa a uma restauração seja substantiva ou pragmático-funcional da religião, Adorno considera a superação negadora e, ao mesmo tempo, conservadora da religião, cuja figura clássica ilustrada encontramos na dialética hegeliana, ainda que apareça em muitas outras figuras filosóficas ou sociológicas da modernidade, como produção autodestrutiva da razão. Por isso, Adorno tenta desencantar novamente e ilustrar com base em si mesmo o processo auto-poiético do gênero humano e o movimento supostamente desencantador de tal superação negadora da religião, já que esta superação foi realizada apenas ironicamente: o conteúdo racional [da religião] não foi transportado a um meio mais livre quando se destruiu a idéia anterior. Os resultados históricos do processo emancipador moderno mostram, pois, os limites da secularização ilustrada da tradição teológica, cujos conteúdos de razão talvez possam ser mobilizados novamente contra a marcha catastrófica deste processo. Esta é a razão por que, sem desconhecer nem deixar de criticar a função legitimadora da religião, o interesse de Adorno se centra sobretudo na dimensão de verdade dos potenciais críticos da religião. O que se deveria herdar seriam, portanto, seus momentos de protesto e resistência diante de uma imanência acabada, que fecha toda possibilidade de saída e exclui toda alternativa à realidade constituída e injusta.

TEOLOGIA 'INVERSA' E PROTO-HISTÓRIA DA MODERNIDADE CATASTRÓFICA

Em um diálogo não isento de tensões e mal-entendidos, mantido durante os anos trinta, Benjamin e Adorno foram perfilando uma série de categorias — imagem dialética, fantasmagoria, proto-história etc. — e julgando o papel do pensamento alegórico, das montagens de fragmentos e ruínas do processo histórico ou da dialetização dos elementos que compõem as constelações de tais montagens, da relação entre o arcaico e o moderno, entre história e natureza etc., para decifrar o presente catatráfico que lhes foi tocado viver. O resultado é um modelo epistemológico original, que tenta escapar tanto das garras potentes do idealismo, como

daquelles teoremas da modernidade catastrófica que, por comungar com sua própria lógica, são incapazes de percebê-la, pensá-la e criticá-la em todas as suas dimensões e com suficiente radicalidade.

Uma categoria chave deste modelo epistemológico é a de imagem dialética, que parte do procedimento conceitual de dissociação; aplicado aos fenômenos, opera repetidamente uma polarização dos elementos singulares até seus extremos: por fim, tenta expressamente salvar os fenômenos numa nova configuração. A imagem dialética é a ferramenta fundamental do pensamento constelativo e monadológico. Sua virtualidade consiste em estabelecer em primeiro lugar uma perspectiva diferente, estranhadora, e apenas desta maneira, reveladora do momento de verdade nos fenômenos. A perspectiva mediante a qual a imagem dialética agrupa os fenômenos é a de uma revelação deslocadora e surpreendente, o que guarda um certo parentesco com a 'imagem surrealista':

A Teologia Inversa: o mundo 'sub specie redemptionis'

Contudo, precisamos para manter esta perspectiva, capaz de proporcionar uma sacudida no instante de reconhecibilidade, na hora do perigo, é imprescindível, segundo Adorno, a teologia. A teologia inversa de que fala Adorno (1970) em suas cartas a Benjamin e que considera o aporte mais genuíno deste último, é para ele a garantia da objetividade de um conhecimento capaz de penetrar a aparência enganosa do ser social na constelação de elementos que constitui a imagem dialética e, ao mesmo tempo, a expressão do desejo de que poderia ser de outra maneira, que é possível escapar à maldição do capitalismo. A teologia figura neste modelo epistemológico como uma espécie de lente que captura e focaliza a luz do conhecimento. Ela mesma não é um conteúdo da imagem, mas possibilita que a imagem como tal se produza e assim a realidade se torne decifrável. Esta teologia, cuja função não é outra que a de colocar a imanência do mundo numa perspectiva deslocada e estranha, e assim colocá-la em apuros, cumpre o desideratum adorniano de um conhecimento não ontológico, consciente da impossibilidade de abarcar conceitualmente a totalidade do real. Trata-se de um conhecimento com uma dupla determinação: a de captar a negatividade da realidade constituída e a de captar a possibilidade de que exista algo completamente diferente ante a esta negatividade.

Como vimos, esta teologia inversa é diretamente aparentada com a literatura kafkiana. Numa carta escrita a Benjamin em 17 de dezembro

de 1934, na qual comenta o artigo de Benjamin (1994, p. 90) sobre Kafka, Adorno compara a obra deste último com

uma fotografia da vida terrena a partir da perspectiva da vida redimida, da qual aparece unicamente a ponta do pano negro, não sendo a horrível ótica descentrada da imagem, mas a ótica da própria câmera obliquamente situada.

A teologia inversa não proporciona nenhum olhar a um além, seja este do tipo que for. Ela, em certo sentido, adota uma perspectiva que volta as costas à transcendência para poder captar prismaticamente a luz que dela procede e torná-la utilizável para essa fotografia do mundo como inferno. É isso que proporciona a sucudida sem o que não há conhecimento verdadeiro. A teologia é a 'câmara situada obliquamente'; a horrível ótica descentrada, enquanto ótica capaz de revelar a verdade, não tem outra garantia que a verdade da salvação, que mesmo assim aparece apenas como uma 'ponta do pano negro':

Salta à vista o parentesco desta passagem com o conhecido afiorismo com que Adorno (1998) termina a *Mínima Moralía*. Nele exige Adorno que a filosofia contemple todas as coisas do ponto de vista da salvação. Entretanto, paradoxalmente, sob sua luz essas coisas não aparecem salvas, mas indigentes e desfiguradas. Elas não são o resplendor proléptico do absoluto mediante sua participação nele, tal como pretendia a metafísica tradicional. Ao contrário, sob esta perspectiva aparece com muito mais claridade o abismo que separa sua existência real do estado de salvação. A utopia da eliminação do sofrimento histórico tem sua origem na desesperança, mais ainda, na desesperação pela situação em que o mundo se encontra, uma situação na qual o sofrimento determina a vida de tantos seres humanos⁵.

Assim, apenas uma contemplação do mundo sub specie redemptionis revela a verdadeira magnitude da deformação e da deteriorização da existência, que toda ideologia encobre negando-a, contribuindo clinicamente para subestimá-la ou simplesmente distraíndo a atenção de sua presença. Entretanto da mesma forma se revela também a esta contemplação o desejo inscrito na existência danificada de uma transformação radical de sua situação constituída e injusta. Adotar o ponto de vista da salvação não significa, portanto, ser dono dele, mas antes assumir a única perspectiva que pode fazer justiça aos objectos, ou seja, que tanto pode dar expressão à sua desfiguração sob a negatividade acabada, como

à necessária eliminação da mesma. Essa perspectiva desmascara o-que-existe como o-que-não-deve-existir e apresenta a salvação como o único estado que faria justiça aos desfigurados e maltratados na história, se é que um dia isso se realizará⁶.

Ainda que esta seja a perspectiva mais evidente, quando se contempla detidamente a negatividade da história, ela é ao mesmo tempo uma perspectiva totalmente impossível. Nenhuma filosofia pode adotar de modo realista o ponto de vista da salvação, pois nenhuma escapou do âmbito da existência. A filosofia não possui o ponto de vista de que necessita para contemplar o mundo a partir da salvação. Antes, ela se encontra marcada pela mesma indignação que alimenta as exigências de salvação que ela precisa articular. Mais ainda, a mesma razão subjetiva está comprometida na lógica de dominação subjacente à negatividade social e histórica e que em Auschwitz apresenta seus traços mais horripelantes⁷.

Por isso, para que ela seja possível, a filosofia tem que tentar compreender e articular sua própria impossibilidade. O exercício impossível do pensamento de adotar o ponto de vista da salvação, sem poder realmente realizá-lo, é a tarefa de toda filosofia empenhada com a verdade. O único caminho que resta ao pensamento, segundo Adorno, é o da crítica da negatividade existente. Embora pareça espreitar-se outro caminho, que não se pode percorrer sem esta crítica, em uma empatia com os objetos, livres de violência e arbitrariedade. Nesse caso, esta empatia teria de perceber em sua indignação e desfiguração o desejo infinito, cuja realização não pode ser pensada nem afirmada com sentido desde a perspectiva da finitude da existência e de sua capacidade de conhecer levada radicalmente a sério, mas à qual o pensamento não pode renunciar sem com isso converter-se numa simples reprodução do que existe, ou em sua confirmação ideológica.

Este caminho permite a Adorno ultrapassar os limites que ele mesmo colocou ao pensamento, para conjecturar, não sem uma pitada de ironia, sobre o estado de reconciliação:

'Se fosse permitido' especular sobre o estado de reconciliação, não se deveria imaginar nele nem a unidade indistinta de sujeito e objeto, nem a antítese hostil entre um e outro; antes a comunicação dos diferentes. Apenas então encontraria seu lugar apropriado o conceito de comunicação, enquanto conceito objetivo. O atual é tão vergonhoso porque trairia o melhor, o potencial de um entendimento entre homens e coisas, em favor de uma comunicação entre

sujeitos segundo as exigências da razão subjetiva. A relação entre sujeito e objeto estaria em seu devido lugar, também do ponto de vista da teoria do conhecimento, na paz realizada tanto entre os homens como entre eles e o seu diferente. Paz é o estado de uma diferença sem dominação, no qual os diferentes participam um do outro (Adorno, 1970, p. 743).

Longe de definir a reconciliação, tal como pretende Habermas (1988), 'em conceitos de uma intersubjetividade sem desprezo, que se constitui e mantém na reciprocidade do entendimento baseado no livre reconhecimento mútuo Adorno (1985) estabelece como condição para uma subjetividade e, como não, também para uma subjetividade sem desprezo, o acordo entre os homens e as coisas, assim como 'a rememoração da natureza no sujeito', quer dizer, uma relação que não despreza a natureza interna e externa. O que Adorno propõe não são, portanto, as determinações formais da infra-estrutura comunicativa (Habermas, 1984), mas a dimensão material da emancipação, a felicidade e a plenitude da vida, que resiste a uma reconstrução científico-discursiva. A idéia de reconciliação universal não é realizada no discurso livre de domínio entre pessoas emancipadas. Ela pretende ajudar a natureza a alcançar aquilo que em vão deseja e que apenas as obras de arte lhe ajudam a realizar: 'abrir os olhos'⁸.

Verdade, Justiça, Esperança

Isso converte o programa de pensamento constelativo em um programa de crítica e salvação dos fenômenos. O segredo de sua dialética é a conexão entre verdade e justiça. Por isso Adorno (1970) afirma em sua *Mínima Moralía* que sem esperança seria impossível pensar a idéia de verdade. Ainda que Adorno coincida com Nietzsche, que criticava a teologia por confundir a esperança com a verdade -- a partir da impossibilidade de viver sem o absoluto, quer dizer, sem salvação, a teologia passa a afirmar sua existência a partir do desejo de Deus. Nesta crítica coincide todo o pensamento ilustrado, que se opôs por meio da crítica da religião e das ideologias a uma tendência generalizada na história: a de inibir a existência de algo partindo da necessidade que se sente dele. Não obstante,

seja não pensamos desde a necessidade, se pensamos portanto de tal maneira que em nossos pensamentos foi totalmente reprimido o 'wishful thinking' e o desejo como pai do pensamento, então não podemos pensar verdadeiramente

nada em absoluto. Porque então não poderíamos ir além do que existe, porque já não seríamos capazes de transcender o puramente existente (Adorno, 19 ___, p. 129).

Por isso, seria preciso considerar que o conceito nietzscheano de *amor fati* representa uma ideia tão questionável como a afirmação especulativa da existência de Deus da velha metafísica, ainda que em sentido contrário; ou seja: a afirmação do que existe só porque aquilo que seria radicalmente diferente pode ser apenas desejado e esperado. Afirmar por princípio a impossibilidade de realizar a utopia não é uma violação menor da proibição de fazer imagens que a tentativa de pintá-la em todos os seus detalhes. Nem se pode atribuir realidade ao desejo, nem tampouco atribuir sentido à marcha absurda das coisas. Ao fechismo do *é- assim-e-não-de-outra-maneira*, se opõe o olhar que examina detidamente o caráter do que se tornou o existente e as possibilidades não realizadas daquilo que existe: 'Aquilo com que a dialética negativa penetra seus objetos petrificados é a possibilidade de que sua realidade os tenha enganado, e que, ainda assim, assoma em cada um deles' (Adorno, 1970, p. 62).

Adorno opta portanto por um pensamento que assume em si a esperança como uma dimensão essencial que o acompanha e, ao mesmo tempo, lhe mostra seus limites, já que o pensamento sozinho vai além de si mesmo por meio da esperança, sem que com isto suponha poder atribuir realidade ao que se espera:

No fim é a esperança, tal como ela consegue escapar da realidade, ao negá-la, a única figura na qual a verdade aparece. Sem esperança a ideia da verdade seria quase impensável, e é a falsidade mais arrebatada fazer passar por verdade a existência reconhecida como má, apenas porque uma vez foi assim conhecida (Adorno, 1970, p. 110).

Conseqüentemente, apenas o pensamento que nega a injustiça é expressão da verdade (Adorno, 1985). A verdade não é possível para Adorno a não ser na esperança de que a opressão e a ausência de liberdade não tenham a última palavra (Buchholz, 1991). O absoluto se converte dessa forma no indicador de uma possibilidade de salvação, pela qual o pensamento fica responsabilizado, apesar de suas possibilidades ou inclusive contra elas, pela negatividade do existente e pela desesperação que ela provoca. Ainda que, naturalmente, a desesperação não garanta a

existência do desesperadamente ausente' (Adorno, 1970, p. 363). Ainda mais, como tal se tornaria impermeável frente ao sofrimento, que obriga antes à desesperação, e assim trabalharia contra ele, que é o único motivo pelo qual se deve seguir tendo esperança.

Esta vinculação entre verdade, justiça e esperança não pretende restaurar a dialética idealista. Pelo contrário, repousa na impossibilidade radical de pensar que a morte seja o absolutamente último. Se a metafísica idealista tentava transfigurar ilusoriamente a morte, consolar de forma enganadora sobre sua incomensurabilidade com a vida, ou introduzi-la na imanenência do espírito, que na realidade deveria ser seu adversário, a metafísica transformada de modo materialista deseja sobretudo mobilizar toda a força de resistência contra a integração civilizadora da morte e contra a coisificação que se manifesta em tal integração, uma força de resistência que não se expressa nos altos vãos especulativos, mas que se anuncia na percepção somática de sua incomensurabilidade.

Para a metafísica negativa, a morte não é uma magnitude invariante, mas está determinada historicamente até em sua dimensão biológica, tal como Auschwitz nos colocou diante dos olhos:

Ao não conceber-se a morte mais do que como a separação de um ser vivo do consórcio da sociedade, esta acabou por domesticá-la: morrer confirma apenas a irrelevância absoluta do ser vivo natural frente ao absoluto social [...] O que os nacional-socialistas perpetraram com milhões de pessoas, a catalogação dos vivos como se fossem mortos e depois a produção massiva e barateada da morte, lançou premonitoriamente sua sombra sobre aqueles que se inspiram em cadáveres para provocar risadas. O decisivo é assumir a destruição biológica na vontade social consciente. Apenas uma humanidade, para a qual a morte se tornou tão indiferente quanto [a existência] de seus próprios membros, que morreu para si própria, pode condenar a morte, de forma administrativa, os incontroláveis seres humanos (Adorno, 1970, p. 266).

Por esta razão, a impossibilidade de pensar a morte até o fim, que se impõe ao espírito de forma tão enérgica como a impossibilidade de pensar a imortalidade, não apenas expressa o auto-engano de uma subjetividade conjugada com o interesse pela autoconservação, mas é também o ponto de partida da resistência contra a situação social de que depende a figura histórica e concreta da morte.

A *Crítica da razão prática* de Kant deixa entrever algo deste conteúdo objetivo do postulado da imortalidade, conteúdo este que não se esgota em pura construção subjetiva.

Que nenhuma melhora intra-mundana alcance fazer justiça aos mortos; que nenhuma toque na injustiça da morte, isto move a razão kantiana a esperar contra a razão. O segredo de sua filosofia é a impossibilidade de pensar o desespero até o fim (Adorno, 1970, p. 378).

Kant articula em sua filosofia de modo incomparável a aporética da esperança, abrindo espaço para que ela possa existir, o que uma teoria melhorada da ação coletiva reduz ao factível e produzível. Kant, no entanto, não cai na tentação de querer fixar seu objeto, a transcendência, pois isto significaria na realidade tratá-lo. O caráter de postulado não assegurável protege esta esperança de ser confundida com um argumento cognitivamente concludente. Assim, a doutrina dos postulados da razão prática respeita os limites postos pela razão teórica e resiste à tentação de dar o salto e afirmar especulativamente o absoluto. Não obstante, acrescenta Adorno, a fronteira que Kant traça entre as idéias da razão e a experiência objetiva, se por um lado preservava seu afã de salvação de degenerar em afirmação, também o impede, por outro lado, de penetrar até a esfera da experiência viva que resiste à proibição de pensar o absoluto: tal experiência quer escapar para espaços abertos (Schiller, 1997, p. 78)¹⁰.

Assim, mesmo que os postulados da razão prática não sejam juízos de existência, eles exigem por outro lado a salvação de sua objetividade passando através do sujeito. Isso não se consegue reabilitando a metafísica falsamente afirmativa, mas fazendo valer um conceito enfático de experiência, quer dizer, mediante uma reabilitação da dignidade do corporal na experiência. O estrato do somático, talvez o mais distante de toda as formas de sentido, é precisamente o 'cenário do sofrimento'. Tudo o que não seja vontade de dar-lhe expressão, 'acaba sendo de antemão da mesma espécie que a música de acompanhamento, com que a SS gostava de cobrir os gritos de suas vítimas' (Adorno, 1970, p. 358). Para Adorno (1970, p. 29), 'a necessidade de tornar eloqüente o sofrimento é condição de toda verdade'.

No entanto para chegar a entender a verdade como expressão do sofrimento, o pensamento tem que perceber em si mesmo o instinto, a necessidade e o desejo. Apenas então se converte a duração em sua forma necessária, ou seja, em rememoração, o impulso de salvar o passado como

vivente. A transcendência à qual o impulso salvador do espírito se refere e até o qual uma experiência em sentido enfático pretende chegar, é de uma salvação que penetra até esse estrato do somático, do sofrimento experimentado corporalmente. Aqui se encontra ancorada a necessidade de que a experiência tenha de alcançar a esfera do inteligível. Esta não é a pura negação abstrata da esfera do existente. Seu conceito seria 'de algo que não é, e todavia não simplesmente não é' (Adorno, 1970, p. 377-385).

Esta pretensão de alcançar o inteligível não abandona o pensamento nas mãos da dialética idealista, que tinha na identidade entre pensamento e objeto seu pressuposto. Referindo-se a esta dialética diz Adorno (1970, p. 82):

É precisamente esse avançar e não poder deter-se, esse reconhecimento tácito do primado do universal frente ao singular em que consiste não apenas o embuste do Idealismo, que hipostasias os conceitos, mas também sua inumanidade, que apenas capta o singular e já o degrada a mera estacão de passagem, para finalmente conformar-se demasiado rápido com o sofrimento e a morte, por causa de uma reconciliação que só acontece na reflexão. Trata-se em última instância daquela frieza burguesa, que com excessiva complacência subverte o inevitável. O conhecimento só consegue ampliar-se onde se aferra de tal modo ao individual, que através de sua insistência desfaz o seu isolamento...

Para distingui-la da dialética idealista, Adorno (1970, p. 143) se refere a esta outra dialética, que insiste no individual, qualificando-a de dialética *intermitente*, 'cujo instante verdadeiro não é o ir adiante, mas o deter-se; não o processo, mas o corte. É uma dialética que não se manifesta no todo, mas nas fissuras, nas gretas. É a crítica da continuidade idealista.

As imagens dialéticas que agrupam constelativamente os fragmentos e as ruínas portadoras do estigma da desfiguração, revelam o caráter coercitivo da mediação social pela totalidade antagonica. Não tomam, portanto, como ponto de partida uma totalidade realizada, mas o concreto, como mediado pela totalidade negativa: por isso as imagens dialéticas não têm um caráter ilustrativo ou exemplificador. Antes, procuram construir no singular fragmentado o todo herméutico como inferno. No entanto a rememorabilidade do objeto, sua concreção, sua singularidade, não apenas são traídas e desfiguradas pela rigidez das definições conceituais e por sua cumplicidade com a totalidade coercitiva, mas também pela suposição de uma identidade do objeto consigo mesmo

para além do pensamento. A deformação, o dano e a não-reconciliação do real, que estão tão unidos à concreção temporal dos fenômenos como seus potenciais não realizados, suas possibilidades e suas pretensões de justiça ainda não cumpridas, são reconhecidas apenas com base em uma idéia enfática de verdade, pois sua desfiguração foi produzida pelo universal social, e portanto, só pode vir à luz em relação ao universal conceitual, por sua crítica.

Ao mesmo tempo, essa desfiguração só é perceptível e criticável a partir da pretensão de verdade enfática própria do universal, pois apenas a idéia de absoluto inerente à tal pretensão oferece o excesso, que permite pensar a possibilidade de que o existente seja outra coisa do que é.

Assim, o pensamento não pode prescindir da idéia de verdade sem dissolver-se a si mesmo, sem assimilar-se à realidade constituída, sem submeter-se a ela e converter-se em sua pura reprodução. Entretanto a desfiguração do real e as possibilidades não realizadas do existente gritam por sua vez contra toda identificação entre absoluto e ser, e obrigam até mesmo a filosofia a proibir-se a idéia de absoluto, para não traí-la. A contradição entre essa proibição e a insistência em um conceito enfático de verdade constitui, segundo Adorno, o elemento em que se move a filosofia e a determina como negativa. O núcleo temporal da verdade obriga, portanto, a uma nova figura de salvação do singular no universal.

A Idéia de História Natural: crítica e salvação

A 'ciência de origem', de que fala Benjamin em seu livro sobre o *Drama barroco alemão*, está a serviço desta salvação. Uma idéia é origem não no sentido de que represente a fonte da qual se deriva o que posteriormente chegou a ser, mas no sentido de algo que é consequência do devenir e do perecer, que no agora da reconhecibilidade, na atualização simultânea de determinados elementos, na configuração de elementos extremos, conduz a verdade a representar-se a si mesma. Origem não é começo, não tem nada a ver com o início de alguma coisa e seu amarramento numa cadeia causal que chega até o presente. Não procura a explicação genérica do fenômeno. A origem, como inacabada e presente, se encontra no meio do fático, no fluxo do vir a ser.

Uma consideração da história que pensa em cadeias causais e tenta conceber as épocas como construções inevitavelmente subjetivas

não é capaz de captar a origem; isso fica reservado a uma consideração que problematiza seriamente os limites entre história natural e história universal, e com isto percebe em ambas a repetição como tema essencial de toda periodização (Benjamin, 1974, p. 935).

A idéia de história natural, formulada por Adorno em sua conferência de 1932 na sede da Sociedade Kantiana de Frankfurt, foi elaborada com base na idéia benjaminiana de ciência da origem. O que pretende é captar as formas estruturais objetivas da modernidade: a dialética histórico-natural entre a construção do eu e sua negação, entre domínio da natureza e sua destruição, entre progresso e regressão, entre o arcaico-mítico e o novo, entre a universalidade da troca e a liquidação do indivíduo.

Nessa idéia se tenta captar a 'metamorfose do histórico em natureza', mas também a caducidade de tudo o que se instala na aparência de imobilidade natural.

Uma das chaves para interpretar esta idéia é, pois, a categoria de mercadoria. Nela se cristaliza, segundo Marx, o poder mítico do princípio de troca. A relação entre as mercadorias é a lei que de maneira misteriosa tem nas mãos as rédeas da sociedade e ao mesmo tempo tudo encobre com a aparência mítica de uma relação natural. Ante a esse domínio do universo vital objetivo da sociedade, os sujeitos se convertem em apêndices impotentes e despojados de sua livre autodeterminação. A astúcia da razão é na realidade a astúcia do capital que se impõe como destino mítico. A repetitividade, a prepotência, a opacidade e a inexorabilidade do existente outorgam a este o poder que um dia possuíram os mitos. Nesse sentido a crítica da sociedade capitalista é prolongamento da crítica da religião.

Entretanto na idéia de história natural intervem outra dimensão, cuja procedência não é a análise da mercadoria no *Capital*, mas o conceito benjaminiano de *alegoria*. O que se expressa na alegoria, segundo Benjamin, é a face da história como pergunta enigmática. A história adquire esse caráter enigmático precisamente mediante sua recada na natureza: natureza e história convergem no elemento da caducidade que no drama barroco é representado no cenário por meio das ruínas. Para o autor alegórico, essas ruínas são como uma escritura que é preciso decifrar, uma escritura que fala de 'tudo o que a história desde o princípio tem de intempetivo, de doloroso, de falido' (Benjamin, 1974, p. 343). Nas ruínas e fragmentos de realidade é possível reconhecer o que desmoronou e se descompôs, aquilo que não suportou a marcha e

se desvaneceu no caminho, aquilo que foi vítima do processo histórico no seu progresso. Este aspecto do conceito benjaminiano de alegoria é estreitamente aparentado com o de teologia inversa adorniana. Com base na interpretação alegórica do mundo que desmorou e se desfez em ruínas, manifesta-se algo que deve ser pensado de forma completamente diferente ao conceito de segunda natureza. Ali onde algo histórico faz sua aparição, o histórico remete ao natural que nele caduca (Adorno, 1970, p. 359). A história não pode ser interpretada como uma marcha triunfal do espírito, ao qual a natureza se submete. A natureza é, justamente por causa deste submetimento, antes de tudo uma histórica de sofrimento, história da descomposição e do desmononamento. A alegoria abre portanto os olhos para a dimensão catastrófica da história e da vida individual, tal como de fato ambas transcorrem.

O *status quo*, estabelecido como segunda natureza, encobre portanto não apenas o processo social de sua constituição, para assim poder perpetuar-se melhor, mas oculta com o brilho deslumbrante do supostamente novo os sofrimentos e catástrofes que em tal processo afetam tanto a natureza como os seres humanos. O estabelecido possui o poder de ocultar do olhar aquilo que foi machucado e se perdeu, e assim configurar a maneira de perceber a história por meio da evidência da marcha vitoriosa do que se impôs em última instância. A injustiça que sofreram os oprimidos e maltratados se ajunta a eliminação dos vestígios que podem recordá-la. Apesar disso, segundo Benjamin, o olhar alegórico não é vítima desta cegueira. Para ele não são significativas as vitórias, que segundo a historiografia dominante fazem aparecer a história como um processo de avanço e ascensão, mas as estações de sua descomposição, as quebras catastróficas que fazem saltar pelos ares o contínuo da superfície lisa do progresso, com que esta historiografia tentou remendar as gretas e rupturas. Não se trata de uma teoria que interprete a história como decadência. O progresso é afirmado e negado ao mesmo tempo. De fato acontece, mas ao acontecer e por essa razão, segue sendo a reprodução do mesmo. A idéia de progresso não deve ser criticada porque seria completamente falsa, mas porque reflete a realidade falsa e como puro reflexo, compartilha sua falsidade. Por isso Benjamin (1974) exige fundamentar o conceito de progresso na idéia de catástrofe.

Assim, a idéia de história natural não pretende nem integrar e superar teoricamente a contradição, nem tampouco apresentar o sofrimento como caracterização teórica da essência da história, mas exige

antes uma mudança de perspectiva. Trata-se da perspectiva das vítimas da história, para cujos sofrimentos o progresso não oferece nenhum desagravo. Muito ao contrário, ele prolonga em sua marcha inexorável a injustiça. A história não apenas transcorre de modo pseudo-natural por causa de seu caráter coercitivo e sua rigidez, que se subtrai ao poder de determinação dos seres humanos; também é pseudo-natural como história da descomposição, que a interpretação alegórica é capaz de ler nas ruínas e fragmentos do mundo.

Para conhecer a figura mais recente da injustiça, é preciso destruir a fachada ilusória do novo:

Conhecer o novo não significa acomodarse a ele e à sua motilidade, mas resistir à sua rigidez, vislumbrar na marcha dos batalhões da história universal um pisar sem sair do lugar. A teoria não conhece outra força construtiva que a de iluminar com o clarão da iniquidade mais recente os contornos da pre-história destrugada, para nela dar-se conta da sua correspondência. O mais novo, e sempre apenas ele, é o velho espanto, o mito... (Adorno, 1970, p. 375).

Para que surja algo verdadeiramente novo é necessário desmascarar o mais recente como o mesmo de sempre. Por isso, a idéia de história natural não suaviza e muito menos elimina o paradoxo da dialética entre o novo e o sempre igual, mas ao contrário, o radicaliza.

Nos sofrimentos da história reina o feitiço mítico, que se prolonga na negativa em perceber tais sofrimentos. Só esta percepção é capaz de atravessar a crosta que se formou sobre os objetos do mundo e que ajuda a imanência mítica do sofrimento a perdurar. Perceber a caducidade é o melhor antídoto contra a aparência da segunda natureza, a melhor ajuda para comprovar que o que é, certamente não foi sempre e pode e deve ser de outra maneira.

Para Adorno, o olhar melancólico do autor alegórico é o indicador de uma mudança necessária de perspectiva. Ele não se fecha à caducidade e à mortalidade na natureza e na história. A dor por aquele que desaparece, por aquele que não chegou a realizar-se, preserva paradoxalmente uma idéia de felicidade sem desprezo, que permite manter distância ante a realidade dada, diante do *status quo*.

A idéia de natureza como história sedimentada do sofrimento, que se reproduz inconscientemente no mitológico e se expressa na imagem da terra em ruínas, é a assinatura invertida do desejo de salvação e de liquidação do feitiço que pesa sobre todo histórico.

Na interpretação que Adorno (1970, p. 180) faz de uma passagem do ensaio de Kierkegaard sobre Maria Beaumarchais encontramos formulada o que bem poderia chamar-se a *dialética alegórica da melancolia*: 'Na melancolia comungam a natureza e a reconciliação; dela se eleva dialético o 'desejo', cuja ilusão é o reflexo da esperança'. As imagens nas quais se expressa o desejo não são transcendentes com respeito à natureza e à história, mas histórico-dialéticas. Entretanto na fantasia, em sua incapacidade de 'conceber concretamente a imagem última da desesperação, a natureza vai além de si mesma, pois ela 'na mínima transposição através da fantasia se apresenta como salva' (Adorno, 1970, p. 196).

É a fantasia, inspirada pela lembrança e pelo desejo, aquela que transforma os vestígios da decomposição em signos de esperança. O futuro perdido dos que foram pisados pela história aponta na lembrança à libertação da coação que impediu e impede a felicidade realizada. Por isso, o possível não cumprido, as esperanças baldias dos que morreram, torna-se critério e norma da consciência histórica: 'Assim como os mortos estão entregues sem defesa à nossa lembrança, escreve Adorno comentando 'As canções para as crianças mortas de Mahler,

[...] assim também a nossa memória é a única ajuda que lhes sobra; nela experimentam, e se todo morto se assemelha a alguém que foi liquidado pelos vivos, assim certamente também a alguém que os vivos tem de salvar, sem saber se alguma vez ainda o conseguirão. A memória aponta para a salvação do possível, mas não realizado' (Adorno, 1970, p. 235).

Aquilo que sob o ponto de vista alegórico poderia quebrantar a negatividade do existente não são as perspectivas vitoriosas do que possui poder histórico, que só reforça o domínio do poder, mas aquele que foi derrotado e aniquilado e, de modo negativo, reclama sua redenção pendente. Os fragmentos da história, dirá Adorno, 'mostram as rachaduras da destruição como signos codificados da promessa' (Adorno, 1970, p. 198).

A caducidade é portanto a dimensão histórica da natureza: ela não apenas dissolve a suposta rigidez da segunda natureza, mas é de modo negativo a assinatura do seu desejo de salvação histórica. E certamente que histórica, pois, segundo Adorno, tal desejo só pode ser saciado na história; não é desejo de imortalidade, mas de ressurreição da carne. No entanto não existe nenhuma garantia de salvação nem imanente à natureza mesma, nem transcendente a ela. Aquilo que tem validade para a natureza como criação, tanto mais vale para a segunda natureza.

Assim, não basta para Adorno mostrar que motivos arcaicos estão presente na história. A protohistória é atual na história como caducidade. Além disso, a protohistória mesma tem como caducidade a dimensão histórica. O desmontamento que documenta o caráter quase natural e arcaico-mítico da história, desmente ao mesmo tempo a rigidez coercitiva e pseudonatural do processo social e estabelece na natureza vencida, que perece na e pela história, enquanto dor e desejo de salvação, um sinal contra o horror da pré-história persistente. A caducidade é um conceito dialético no sentido eminente de que mostra tanto o caráter natural da história como a historicidade da natureza (segunda) e impede a ambas de estabelecer-se como uma realidade última ou primeira.

A DIALÉTICA DA DESMITOLOGIZAÇÃO E A SECULARIZAÇÃO DA TEOLOGIA

O mito, no entanto, é também uma realidade eminentemente dialética, que não se esgota na reprodução da rigidez e no destino coercitivo de uma natureza prepotente, seja esta natureza primeira ou segunda. O mito não é mera tautologia do horror. Ele não apenas testemunha a queda do homem na natureza, mas também a possibilidade de escapar (Adorno, Horkheimer, 1985, p. 461).

A Ambigüidade da Religião e de sua Desmitologização

Do mesmo modo que a natureza segunda responde ao esforço dos seres humanos de escapar ao horror da violência da natureza primeira, e isso significa que não existe salvação através de um retorno ao estado natural, também o mito é já ilustração, é formulação lingüística, e como tal instraura a diferença que lhe permite ser mais que mera tautologia do horror. O mito contém a esperança de que o espírito, na consciência de seu contraste, poderia quebrar a tautologia da representação cega. A religião seria pois, a feticização de uma natureza e de uma sociedade como poderes opacos, impenetráveis e prepotentes, eco do medo que eles produzem, mas também transcendimento da tautologia de uma imanência sem saída.

A sociedade absolutamente socializada se apresenta como 'uma densa trama de imanência sem saída, quer dizer, com a aparência mítica de uma natureza dominada pela repetição hermética. Ao transformar-se num sistema que se reproduz e cresce sob condições estabelecidas

em sua crítica da consciência constitutiva com a supressão do não-identico. Uma filosofia transformada, longe de crer-se capaz do infinito, como pretendia a *prima philosophia*, teria que abandonar-se e fundir-se em seu heterogêneo, despossuída de categorias pré-fabricadas. Tal filosofia não submeteria a diversidade de seus objetos a um esquema, mas tentaria literalmente ajustar-se a eles, para poder ser no *medium* da reflexão conceitual *experitência* plena e sem recortes. 'Não de outro modo logra o conceito defender a causa daquela que ele reprimitu, da Mimesis, a não ser que ele, na sua própria maneira de ser, incorpore algo dela, sem nela se perder.'

O *telos* da possível reconciliação é o não-identico, esse indissolúvel que o conceito não pode recuperar completamente e fazer desaparecer em si mesmo, isto ao qual a utopia de uma experiência não tolhida nem regulamentada quer fazer justiça, convertendo-se assim em outra expressão da idéia de reconciliação. Apenas o conhecimento que se esforça por destruir a violência exercida sobre seu objeto, ao desmanchar o véu que fecer continuamente em torno dele, é capaz de entregar-se confiante à própria experiência numa passividade livre de medo. Mediante a rememoração do reprimido no e pelo sujeito, este pode opor-se ao domínio que lhe serve de fundamento.

Essa rememoração é um ato de reflexão do espírito sobre si mesmo enquanto natureza cindida. Nessa autoreflexão 'a natureza invoca a si mesma [...] como algo mutilado (Adorno; Horkheimer, 1985, p. 57). Não se trata, portanto, de um retorno romântico à natureza (primeira), mas de uma crítica da razão instrumental enquanto função da autoconservação. Trata-se, enfim, da busca dos rastros do reprimido e desfigurado por ela, das pretensões da natureza viva no sujeito e dos impulsos do corpo, para além de sua figura deformada sob as condições repressivas.

Não se trata de que a natureza ou sua indignência sejam agora uma garantia de salvação. Antes, é a fantasia na qual, como vimos, a natureza se supera e vai além de si mesma, que transforma, por meio da memória, os vestígios do desmoronamento em signos de esperança.

Os fragmentos da realidade desmoronada só podem ser transformados em signos codificados da promessa por meio de uma lembrança que aspira à redenção. Nas imagens que a fantasia resgata das fissuras abertas pela desintegração, vive o desejo, que não está garantido ou baseado em nenhuma salvação, mas que poderia abrir caminho para que um dia ele se tornasse realidade. Aqui é onde se situa a tentativa de Adorno de salvar a aparência/ilusão da metafísica e da arte.

Esta salvação da aparência/ilusão da metafísica somente é possível por sua transformação materialista. 'A marcha da história obriga a metafísica ao materialismo, ela que foi tradicionalmente seu oposto direto. De modo que a pergunta metafísica já não pode situar-se longe do material, do somático e inferior, tal como pretendia sua antiga versão, mas tem de introduzir-se em tudo isto, na existência material enquanto cenário do sofrimento, se não quiser perder o direito de existência junto à cultura com que esteve fundida e que em Auschwitz demonstrou irrevogavelmente seu fracasso: 'Nenhuma palavra que ressoe desde o alto, tampouco uma palavra teológica, tem direito depois de Auschwitz, se não for transformada. Apenas na marcha danificada e sobressaltada do mundo se anuncia de modo perceptível a exigência experimentada pelo pensamento, de não só eliminar o sofrimento presente, mas também de uma tal substituição do mundo, em que 'até mesmo o sofrimento irrevogavelmente acontecido fosse revogado (Adorno, 1970, p. 358, 360, 395).

Como Adorno (1970, p. 400) percebeu, a fé na ressurreição da carne está muito mais perto deste desejo não garantido das criaturas, do que todas as idéias sublimes da metafísica especulativa. Tal desejo, presente em toda consciência utópica, não se projeta no céu das idéias, mas busca abrigo nas constelações de elementos da realidade, nos quais o esplendor/aparência de algo diferente promete o que não é aparência. Então, mesmo os traços intramundanos mais pequenos teriam relevância para o absoluto.

Não é de estranhar, portanto, que a experiência corporal se converta em modelo de comunicação com a natureza (interna e externa) e no cenário privilegiado para tematizar a idéia de reconciliação. Adorno sustenta que é no sofrimento onde a dimensão corporal do conhecimento se faz presente de forma singular, dimensão esta reprimida por sua identificação com o pensamento discursivo. Por isso é também na experiência do sofrimento que se encontra a fonte do desencantamento do conceito e da identidade com o seu outro. A inervação somática se comporta como um sismógrafo que registra nas experiências de sofrimento a negatividade da sociedade e faz perceber o caráter ideológico de suas legitimaciones. Ainda que não seja possível constituir as necessidades e experiências derivadas do sofrimento em um princípio primeiro, já que também elas podem ser objetivamente ideologia, nas

necessidades, mesmo dos seres humanos manipulados e administrados alguma coisa regge [...] naquilo em que eles não foram totalmente atropados: a profusão

de sua participação subjetiva, da qual o sistema todavia não se apoderou por completo (Adorno, 1970, p. 99).

Esta é a razão pela qual o sofrimento, enquanto fator corporal da experiência, quebre, ainda que não sem mediação subjetiva, a tendência do *status quo* de perpetuar-se. Na frase de Nietzsche – ‘A dor diz: passar!’ – se expressa aquilo que a dimensão corporal do conhecimento continuamente reclama, ‘que o sofrimento não deve ser, que deveria ser de outra maneira’ (Adorno, 1970, p. 203). Por essa razão, também as fantasias, os anelos, sonhos e desejos poderiam ser vistos como mensageiros do impulso somático-natural, que dá o ‘estímulo exterior’ pelo qual o espírito, impulsionado e modificado, se torna consciente de sua base natural. A dialética negativa não faz senão acolher em seu seio e mobilizar produtivamente tanto os sofrimentos como as fantasias, porque sua meta, ao contrário da dialética idealista, não é a identidade absoluta de identidade e não-identidade, mas a libertação do não-ídêntico: apenas esta inauguraria verdadeiramente a multiplicidade do diferente que representa a idéia de reconciliação.

O estado de reconciliação não anexaria o alheio com imperialismo filosófico, mas encontraria sua felicidade em que o distante e diferente continuam sendo-o na proximidade outorgada, para além do heterogêneo e do próprio (Adorno, 1970, p. 192).

O fato de que esta idéia de reconciliação resista à assimilação por parte do reino do discurso argumentativo, quer dizer, que resista de modo irreconciliável à sua afirmação no conceito (Adorno, 1970, p. 163), não faz senão mostrar o caráter aporético, mas irrenunciável, de um pensamento que quer ser mais do que a pura reconstrução do que existe. Não obstante, Adorno não busca uma alternativa na *mimesis* como outro do conceito, para fixar nela a possibilidade de acesso à idéia de reconciliação, tal como repetidamente se afirma¹, mas assume o trabalho de Sisifo da auto-reflexão do conceito sobre sua própria falsidade, para dessa forma tentar libertar o não-conceitual com a ajuda do conceito. O que Adorno definitivamente pretende é ir além dos conceitos, mas através deles. Sua filosofia é movida pela esperança de destruir ‘em uma reflexão de segundo grau a supremacia do pensamento sobre seu outro’ (Adorno, 1970, p. 21, 27 e 201).

A Arte como Completa Profanização da Religião

O valor da arte consiste, aos olhos de Adorno, em dar expressão a esse *desidêntum*. Ele se atém ao teologúmeno judaico, segundo o qual numa situação justa tudo seria minimamente de outra maneira do que o que existe. As obras de arte são linguagem da vontade deste outro. Seus elementos se encontram congregados na realidade, necessitam apenas ser reordenados minimamente para encontrar seu lugar autêntico em uma nova constelação. Desta maneira indicam ‘que o não existente poderia ser’ (Adorno, 1970, p. 200).

A antítese estética se diferencia da totalidade funcional e sua elevação idealista a identidade, porque ela não elimina nem subsume o singular, os momentos singulares e os detalhes. Ela é uma dimensão e não a totalidade da obra de arte. Nas obras de arte moderna que conservam um caráter fragmentário, na configuração paratáctica de seus elementos, o individual e concreto não fica submetido a uma totalidade estabelecida. Tais obras de arte apontam desta forma para uma convivência do diferente livre de domínio. Por isso podem ser vistas como modelos do não-ídêntico.

A experiência do não-ídêntico na arte expressa uma relação de aproximação paradoxal, uma distância que sendo insuperável, se encurta até a vizinhança mais próxima. Precisamente aqui se vê que o não-ídêntico não é a pura facticidade, mas a utopia de uma relação sem domínio com a natureza externa e interna. Esta utopia não é o completamente outro do fáctico. Antes, alimenta-se da indigência de todo o existente, que se manifesta na rememoração de sua gênese e da história de sofrimento vinculada a ela. O que é ‘mais’ do que o que existe, se manifesta naquilo que existe como passado não liquidado, que insta a tornar efetivas suas pretensões e expectativas, sem que se possa dizer se isso vai se cumprir.

As obras de arte não tem que expressar abstratamente a luz da reconciliação e muito menos representar a realidade como se ela estivesse reconciliada. Antes, tem que permitir aos elementos da realidade falsa e injusta constituir-se em novas constelações, de tal maneira que tal realidade apareça sob a luz da reconciliação. A intenção de uma vida verdadeiramente humana se articula na arte apenas de um modo negativo, como expressão da experiência de sofrimento. Por isso, a arte deve ‘testemunhar o irreconciliado e ao mesmo tempo reconciliá-lo tendencialmente’ (Adorno, 1970, p. 450, p. 450, 263 e 251).

O qualitativamente novo e diferente só aparece na arte em correspondência com o passado através de sua negação determinada, que se articula como dialética entre a expressão mimética e a construção racional. A arte é expressão do sofrimento por meio de sua dimensão expressiva. Entretanto por meio da construção racional, que também lhe é própria, tenta resistir ao sofrimento e manter aberto o horizonte utópico de sua superação. Desta maneira a arte se converte em recordação de uma promessa: da 'promessa de felicidade, que é rompida' (Adorno, 1970, p. 205).

A lembrança da felicidade enquanto felicidade perdida, recebe na arte o mesmo valor crítico que a lembrança do sofrimento: é 'reflexo da esperança passada, de possibilidades perdidas, que são acolhidas pelo presente como um futuro prometido. Esta esperança se transforma no seio da recordação em anelo e ânsia de plenitude dirigidas ao presente. Mesmo logrando realizar este paradoxo, o resultado da arte seguirá sendo aparência e não reconciliação real. No entanto, porque a arte não mascara esta antinomia, quer dizer, ser aparição da reconciliação e ao mesmo tempo ser aparência ilusória, porque não encobre seu caráter irreal e aparente, por isso promete na aparência o que não é de fato: a reconciliação real.

Tradução do espanhol e do alemão (Adorno): Alberto da Silva Moreira

Notas

- 1 Um recurso usado repetidamente por certa linha de críticos de Adorno consiste precisamente em qualificar sua filosofia de criptoteologia ou de teologia com outros meios.
- 2 Sobre a importância da relação com Walter Benjamin na origem do pensamento de Adorno.
- 3 Adorno chega inclusive a constatar em seus *Estudos sobre o caráter autoritário* que as convicções religiosas seriamente internalizadas se convertem em uma fonte de resistência frente aos preconceitos étnicos [Nota do Tradutor Os textos de Adorno foram traduzidos diretamente para o português, utilizando a edição dos *Gesammelte Schriften* de Adorno (1997), e sempre co-rejando com a tradução para o espanhol utilizada pelo autor].
- 4 A formulação teológica mais atrevida de Adorno se encontra em uma carta de 25 de fevereiro de 1935 a M. Horkheimer: '... é surpreendente', - es-

creve Adorno - 'de que maneira tão plena coincidem as consequências de seu 'ateísmo' (no qual eu tanto menos acredito quanto mais é explicitado, pois com cada explicação aumenta seu impeto metafísico) com as minhas intenções teológicas, por muito que estas o desgostem, mas cujas consequências em qualquer caso certamente não se diferenciam em nada das suas - eu poderia estabelecer como a intenção central de todos os meus esforços o tema da salvação do que carece de esperança, sem que me ficasse alguma coisa mais por dizer; a não ser que, além do registro histórico do sofrimento e do que não chegou a ser, eu pense no leitor sobre o qual o senhor silencia e que não obstante seria o único leitor a quem essa história do sofrimento das criaturas poderia ser dirigida. E além disso creio que assim como nenhum dos meus pensamentos teria direito de existir se, confrontado com seu ateísmo, não se mostrasse sincero e verdadeiro, tampouco se poderia pensar nenhuma de suas idéias sem esse 'para onde' enquanto fonte de energia através da morte, que tanto mais atrai em seu pensamento quanto mais o senhor intenta impermeabilizá-lo contra ele; como uma espécie de raios que não apenas não são detidos por nenhum muro, mas que além disso possuem a força de iluminar o mais íntimo do próprio muro'. Horkheimer (1995, p. 382). Contudo, esta maneira de falar de um 'leitor' ou de uma 'fonte de energia' de um modo tão personalizado não se encontra em Adorno em nenhum outro lugar. Mais ainda, parece que o problema do sofrimento que transita por estas linhas e exige um destinatário a quem apresentá-lo ou de quem reclamá-lo, se converteria na maior dificuldade para aceitar a idéia de um Deus revelado. 'Depois de Auschwitz um sentimento se opõe a qualquer afirmação de positividade da existência, como conversa fiada e injustiça contra as vítimas; se opõe a que se arranque do destino delas um sentido, por mais elaborado que seja; esse sentimento tem seu momento objetivo depois de acontecimentos, os quais condenam ao escárnio a construção de um sentido da imanência irradiado por uma transcendência estabelecida de forma afirmativa'.

- 5 Aqui se pode reconhecer facilmente a idéia de Benjamin, da 'salvação do que carece de esperança', que sempre acompanhou os esforços críticos de Adorno. Nessa idéia se unem de forma condensada tanto uma vinculação radical com o intra-mundano, como um desejo de salvação sem concessões. Sobre o conceito de salvação em Adorno, Schweppenhäuser, (1971) Koch, T. - Kodalle, K.-M. e Schweppenhäuser. Adorno (1973); Hrachovec (1976); Ries (1976); Steinacker (1981). Diante das tentativas de explicar teologicamente a idéia adorniana de salvação, cremos que ela representa muito mais uma interpretação materialista da teologia e deve ser reconhecida

enquanto tal. O que pretendia Adorno era repassar à filosofia materialista e à teoria da sociedade, uma vez transformados, os conteúdos de verdade dos temas teológicos:

6 Para Adorno, a negatividade é a 'escritura invertida' de seu oposto. Assim, ele reformula a conhecida frase de Spinoza 'verum index sui et falsi', convertendo o falso em 'index sui et veri'. Isto significa que partindo do falso, ou seja, daquilo que se conhece como falso, se determina o verdadeiro. E assim, como não devemos 'desenhar em todos os seus detalhes' a utopia, tampouco sabemos como seria o verdadeiro, mas sabemos sim exatamente o que é falso. ('Etwas fehlt... Über die Widersprüche der utopischen Sehnsucht') Traub (1975).

7 Não se pode entender a crítica do pensamento identificador realizada por Adorno se não se percebe sua conexão com a organização social e os processos históricos que o geraram e que ele, enquanto sua expressão, reforça e mantém. 'O genocídio é a integração absoluta, que se prepara em todos os lugares onde os homens são uniformizados, polidos – como se dizia no exercício – até que, como desvios do conceito de sua completa nulidade, se os extermina literalmente. Auschwitz confirma o filosofema da pura identidade como a morte.' Adorno (1970, p. 355).

8 Habermas (1978) vê esta proposta com grande ceticismo. A idéia de uma 'natureza que abre os olhos', ou a de uma 'ressurreição da natureza', não são para ele mais do que resíduos românticos de uma fantasia utópica, não passíveis de concretização conceitual. A respeito da crítica da idéia de uma ressurreição da natureza. Não podemos renunciar, escreve Habermas, 'à exploração necessária da natureza externa por causa da eliminação de uma repressão social evitável. O conceito de uma ciência e uma técnica categorialmente distintas é tão vazio como carece de fundamento a idéia de uma reconciliação universal. Esta idéia tem outra razão de ser: a necessidade de consolo e de confiança frente à realidade da morte, necessidade de esta à qual a crítica mais fervente não pode dar satisfação'. Mas seria necessário, uma vez que se abre espaço à idéia de uma comunicação livre de coações, considerar além disso a dialética de dominação da natureza exterior e interior, se a idéia de emancipação poderá permanecer sem ir além de si mesma, ou se, pelo contrário, não terá que ampliar-se e incluir um tratamento fraterno com a natureza. O próprio Habermas admite a relevância de uma relação estético-moral com a natureza em vista do comportamento moral, ainda que ela não tenha, segundo ele, valor cognitivo: 'O impulso que nos leva a prestar ajuda, a solidarizar-nos com a criatura

ferrida e humilhada, a compaixão diante de seus tormentos, a repugnância diante da crua instrumentalização da natureza para fins que são nossos, mas que não são os seus, em uma palavra: as intuições que com toda razão as éticas da compaixão fazem passar ao primeiro plano, não deveriam ser eliminadas em termos antropocêntricos'. Só que Habermas considera que neste tipo de experiência e em sua formulação o que se manifesta não é outra coisa que os limites da ética discursiva, e assim o desterra para o âmbito pré-discursivo do mundo da vida ou para a esfera estético-expressiva.

9 Adorno (1970, p. 465). A conexão entre verdade e salvação se torna compreensível se se interpreta a verdade como redenção definitiva dos fenômenos.

10 Kant parte em sua teoria dos postulados da razão prática da insuficiência da práxis humana para realizar uma justiça completa, aquela que alcançaria também os mortos. É esta incapacidade que justifica o postulado da idéia de transcendência, idéia que carece por sua vez de significado cognitivo. Adorno, pelo contrário, deixa aberta a questão da possibilidade de uma realização histórica da justiça e reclama o significado da idéia de transcendência para conhecer a negatividade histórica na qual se encontra entredada a práxis humana. Apenas em uma sociedade libertada seria possível decidir se a idéia de transcendência é mais do que um reflexo de nossa esperança. Adorno quer salvar na aparência/ilusão metafísica de transcendência algo mais do que uma idéia reguladora da razão, ou seja, quer salvar a possibilidade real de transcendência no existente. Mas tal possibilidade apenas se manifesta no instante mesmo da demolição da metafísica. 'O impulso transcendente não busca um além do mundo histórico, mas antes uma constituição diferente do mundo.'

11 N. do T. Jogo de palavras sem equivalente no português: o cinza (grau) é também o terror (Grauen).

12 Um aspecto importante da crítica de Habermas (1988) à 'antiga' Teoria Crítica consiste precisamente na afirmação de que esta opõe à universalização exagerada da racionalidade de meios-fins, uma teoria contraditória da mimesis. O conceito de mimesis de Adorno e Horkheimer designa, segundo Habermas, o outro da razão instrumental e por isso não pode ser recuperada no discurso. A mimesis teria mesmo assumido 'o papel de lugar-tenente de uma razão originária, cujo lugar foi usurpado pela razão instrumental'. Mas isto é precisamente o que ela não pode fazer, posto que a mimesis representa o outro da razão. Acertadamente rechaça H. Hesse esta interpretação habermasiana, pois um motivo constante do pensa-

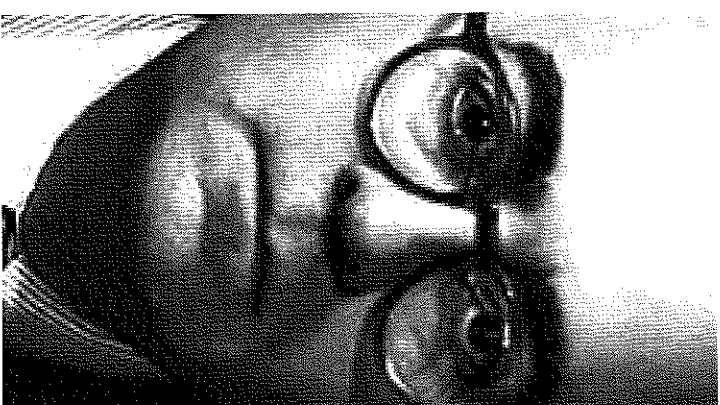
mento de Adorno e Horkheimer é a crítica de toda filosofia de origem ou *prima philosophia* e a recusa da ideia de uma origem incólume, de modo que para eles também a mimesis foi afetada pela mesma ambivalência que o pensamento conceitual. A interpretação que Habermas faz do conceito adorniano de mimesis é no fundo uma projeção de seu próprio esquema de pensamento. Ele busca um ponto de apoio arquimédico e inatacável para a crítica e até poder alcançá-lo estabelecendo uma separação originária de dois âmbitos logicamente diferentes: 'trabalho' e 'interação'. A partir desta perspectiva se pode explicar sua designação da mimesis como 'lugar-tenente da razão'. Não obstante, para Adorno mimesis e pensamento são dois aspectos da subjetividade que participam de modo igual na lógica do domínio da natureza e que apesar disso não se esgotam em tal domínio. Ambos estão ativos na mesma medida em que os fenômenos culturais que interrompem o contínuo da autoconservação selvagem e irreflexiva. Para uma elaboração mais completa do conceito de mimesis em Adorno, Fríchtl (1986).

Referências

- ADORNO, T. W. *Ästhetische Theorie*. GS, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1970, v. 7, p. 104.
- ADORNO, T. W. Característica Walter Benjamins. GS, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1970, v. 10, p. 252.
- ADORNO, T. W. Die Idee der Naturgeschichte». In: GS, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1970, v. 1, p. 359.
- ADORNO, T. W. In: HORKHEIMER, M. *Gesammelte Schriften*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1985, p. 461. V. 12
- ADORNO, T. W. *Kierkegaard*. GS, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1970, v. 2, p. 180.
- ADORNO, T. W. Marginalien zu Mahler. In: GS, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1970, v. 18, p. 235.
- ADORNO, T. W. *Negative Dialektik*. GS, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1970, v. 6, p. 62.
- ADORNO, T. W. Reflexionen zur Klassentheorie». In: GS, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1970, v. 8, p. 375.
- ADORNO, T. W. *Studies in the Authoritarian Personality*. In: GS, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1970, v. 9, p. 437.
- 57 José Antonio Zamora
- ADORNO, T. W. WALTER BENJAMIN. *Briefwechsel 1928-1940*. LONITZ, H. (Org.) Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1994, p. 90.
- ADORNO, T. W. Zu Subjekt und Objekt. GS, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1970, v. 10-2, p. 743. (O destaque em itálico é nosso).
- ADORNO, T. W.; WALTER BENJAMIN. *Briefwechsel 1928-1940*. (Org.) Lonitz, H. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1994, p. 72ss.
- ADORNO, T. W. Theses Upon Art and Religion Today. *Notas zur Literatur. Gesammelte Schriften*. In: TIEDEMANN, R. et al. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1970ss., [citado a seguir sempre como GS] v. 11, p. 647.
- ADORNO, T.W. Die Aktualität der Philosophie. In: GS, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, v. 1, p. 325, 1970.
- ADORNO, T.W. *Gesammelt Schriften*. Adorno da Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft. 1. ed. Frankfurt a.M.: 1997.
- ADORNO, T.W. *Minima Moralia*. GS, Frankfurt Suhrkamp, 1970, v. 4, p. 107.
- ADORNO, T.W. *Vernunft und Offenbarung*. In: GS, Frankfurt a.M.: 1970, V. 10.
- ADORNO, T.W. Wozu noch Philosophie? GS, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1970, v. 10, p. 465.
- ADORNO, T. W. *Philosophische Terminologie*. I. Zur Lippe, R. (Org.) Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1982, p. 127.
- ALLKEMPER, A. *Rettung und Utopie. Studien zu Adorno*. Paderborn: Schöningh, 1981, p. 240.
- AMASON, J. P. Die Dialektik der Aufklärung und die postfunktionalistische Gesellschaftstheorie. In: HONETH, A. (Org). *Die Frankfurter Schule und die Folgen*. Berlin/New York: De Gruyter, 1986, 214s. FRÜCHTL, J. *Mimesis. Konstellation eines Zentralbegriffs bei Adorno*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1986.
- BENJAMIN, W. *Gesammelte Schriften*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1974, Tomo V, p. 592.
- BENJAMIN, W. *Ursprung des deutschen Trauerspiels*. In: _____. *Gesammelte Schriften*, 1974, p. 343.
- BENJAMIN, W.; TIEDEMANN, R. et al. (Org.). *Gesammelte Schriften*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1974, Tomo V/3, p. 935.
- BRUMLIK, M. Theologie und Messianismus im Denken Adornos. In: SCHRÖTER, H.; GÜRTLER, S. (Org). *Parabel Ende der Geschichte. Abschied von der Geschichtskonzeption der Moderne Münster*: Edition Libération, 1986, p. 36.

- BUCHHOLZ, R. *Zwischen Mythos und Bilderwort. Die Philosophie Adornos als Anstoß zu einer kritischen Fundamentalthologie im Kontext der späten Moderne*. Frankfurt a.M.: Lang, 1991, p. 126.
- BUCK-MORSS, S. *The Origin of Negative Dialectics*. Th. W. Adorno, Walter Benjamin and the Frankfurt Institute. Hassocks/Sussex: Harvester Press, 1977.
- GÓMEZ, V. *El pensamiento estético de Theodor W. Adorno*. Madrid: Fronesis, 1998, p. 195ss.
- HABERMAS, J. *Philosophisch-politische Profile*. 2. ed. Frankfurt a.M. 1991, p. 163ss.
- HABERMAS, J. *Theorie des kommunikativen Handelns*. 4. ed. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1988, v. I, p. 523.
- HABERMAS, J. *Theorie und Praxis*. Frankfurt: Suhrkamp, 1978, p. 348ss.
- HABERMAS, J. *Vorstudien und Ergänzungen*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1984, p. 489.
- HEPPE, H. *Vernunft und Selbsterhaltung. Kritische Theorie der neuzeitlichen Rationalität*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1984, p. 143 (nota 20).
- HORKHEIMER, M. *Gesammelte Schriften*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1995, p. 382). v. 15.
- HORKHEIMER, M.; ADDORNO, T.W. *Dialektik der Aufklärung*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1985, p. 248.
- HORKHEIMER, M.; ADDORNO, T.W. *Dialektik der Aufklärung*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1985, p. 58.
- HORKHEIMER, M.; ADDORNO, T.W. *Dialektik der Aufklärung*. Philosophische Fragmente. In: GS Frankfurt a.M.: Suhrkamp, v. 3, p. 239ss. e 253ss, 1985.
- HRACHOVEC, H. Was läßt sich von Erlösung denken? Gedanken von und über Th. W. Adornos Philosophie. *Philosophisches Jahrbuch*, n. 83, 1976, p. 357-370.
- KOCH, T. - KODALLE, K.-M.; SCHWEPPENHÄUSER, H. *Negative Dialektik und die Idee der Versöhnung. Eine Kontroverse über Th.W. Adorno*. Stuttgart: Kohlhammer, 1973.
- KOCH, T.; KODALLE, K.-M., Negativität und Versöhnung. Die negative Dialektik Th. W. Adornos und das Dilemma einer Theorie der Gegenwart". In: Koch, T., KODALLE, K.-M.; SCHWEPPENHÄUSER, H. *Negative Dialektik und die Idee der Versöhnung. Eine Kontroverse über Theodor W. Adorno*. Stuttgart: Kohlhammer, 1973, p. 23.

- RIES, W. Die Rettung des Hoffnungslosen. Zur „theologia occulta, in der Spätphilosophie Horkheimers und Adornos. *Zeitschrift für Philosophische Forschung* 30, 1976, p. 69-81.
- SCHILLER, H.-F. Zergehende Transzendenz. Theologie und Gesellschaftskritik bei Adorno. In: LUTZ-BACHMANN, M. (Org.), *Kritische Theorie und Religion*. Würzburg: Echter, 1997, p. 78. WEILLER, A. Metaphysik im Augenblick ihres Sturzes. In: HENRICH, D.; HORSTMANN, D.-P. (org.), *Metaphysik nach Kant?* Stuttgart: Hegel-Kongress 1987. Stuttgart: Klett-Cotta, 1988, p. 771.
- SCHWEPPENHÄUSER, H. Die Religion in der Kritischen Theorie. *Evangelischer Erzähler*. Stuttgart: Kohlhammer, v. 23, 1971, p. 173-181.
- STEINACKER, P. Verborgenheit als theologisches Motiv der Ästhetik. *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie*, n. 23, 1981, p. 254-271.
- THEUNISSEN, M. *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politisches Traktat*. Berlin: De Gruyter, 1970, p. 33.
- THEUNISSEN, M. *Negativität bei Adorno*. In: FRIEDBURG, I.V.; HABERMAS, J. (Org.). Adorno-Konferenz 1983. FRANKFURT A.M.: SUHRKAMP, 1983, p. 60.
- TRAUB, R.; WIESER, H. (Org.). *Gespräche mit Ernst Bloch*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1975, p. 70.



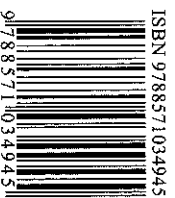
ADORNNO

EDUCAÇÃO E RELIGIÃO

ALBERTO DA SILVA MOREIRA
BRUNO PUCCI
JOSÉ ANTONIO ZAMORA

ADORNNO: EDUCAÇÃO E RELIGIAO

ALBERTO DA SILVA MOREIRA • BRUNO PUCCI • JOSÉ ANTONIO ZAMORA



ISBN 9788571034945



ALBERTO DA SILVA MOREIRA
BRUNO PUCCI
JOSÉ ANTONIO ZAMORA



Grão-Chanceler
Dom Washington Cruz, CP
Reitor
Prof. Wolnir Therezio Amado

Editora da UCG
Pró-Reitor da Prope
Presidente do Conselho Editorial
Prof. José Nicolau Heck
Coordenador Geral da Editora da UCG
Prof. Gil Barrero Ribeiro
Conselho Editorial

Membros

Profa. Dra. Regina Lúcia de Araújo
Prof. Dr. Aparecido Divino da Cruz
Profa. Dra. Elaine Ribeiro Peixoto
Profa. Dra. Heloisa Capel
Profa. Dra. Maria do Espírito Santo Rosa Cavalcante
Prof. Dr. Cristóvão Giovanni Burgarelli
Ms. Heloisa Helena de Campos Borges
Iuri Rincon Godinho
Maria Luisa Ribeiro
Ubirajara Galli

ADORNO: EDUCAÇÃO E RELIGIÃO



GOIÂNIA
2008

© 2008, Alberto da Silva Moreira

Editora da UCG
Rua Colônia, Qd. 240-C, Lt. 26 - 29
Chácara C2, Jardim Novo Mundo
CEP: 74.713-200 – Goiânia – Goiás – Brasil
Secretaria e Fax (62) 3946 1814 – Revistas (62) 3946 1815
Coordenação (62) 3946 1816 – Livraria (62) 3946 1080
www.uceg.br/editora

Comissão Técnica

Biblioteca Central da UCG
Normatização

Mary Teresinha da S. Machado
Preparação de Originais e Revisão

Célio Oracílio da Silva
Editoração Eletrônica e Arte-Final de Capa

Esta obra contém o conteúdo do
**CONSENSO SUPLENTORE DE FUNDAMENTOS
CENTRO DA EDUCAÇÃO**

MS38a Moreira, Alberto da Silva

Adorno – educação e religião / Alberto da Silva Moreira, Bruno
Pucci, José Antonio Zamora. – Goiânia: Ed. da UCG, 2008.
126 p.

ISBN 978-85-7103-494-5

1. Sociologia da Educação. 2. Sociologia da Religião. 3. Escola de
Frankfurt – tendência. I. Pucci, Bruno. II. Zamora, José Antonio. III.
Título.

CDU 316.257

Impresso no Brasil
Printed in Brazil
2008

SUMÁRIO

- 7 APRESENTAÇÃO
ALBERTO DA SILVA MOREIRA
- II EDUCAÇÃO DEPOIS DE AUSCHWITZ
JOSÉ ANTONIO ZAMORA
- 26 Referências
- 29 ADORNO E A RELIGIÃO
JOSÉ ANTONIO ZAMORA
- 56 Referências
- 61 TECNOLOGIA, CRISE DO INDIVÍDUO E FORMAÇÃO
BRUNO PUCCI
- 76 Referências
- 79 A ATUALIDADE DA FILOSOFIA EM THEODOR ADORNO
BRUNO PUCCI
- 90 Referências
- 91 CULTURA MIDIÁTICA E EDUCAÇÃO
ALBERTO DA SILVA MOREIRA
- 113 CONCLUSÃO