

MATERIALISMO E TEOLOGIA EM ADORNO: SOBRE O JUDAÍSMO

Materialism and theology in Adorno: on Judaism

RESUMO O artigo introduz o leitor ao lado prático e teórico do materialismo de Theodor Adorno, apresentando suas fontes mais explícitas, para, em seguida, deter-se na leitura que o filósofo propõe do papel do judaísmo na história do Esclarecimento. Ao observarmos sua simpatia pelo judaísmo e antipatia pelo cristianismo, procuramos, primeiramente, entender as causas deste tratamento diferenciado. Depois, refletimos sobre a importância que a retomada de uma transcendência negativa, baseada na proibição judaica das imagens, tomou no pensamento materialista adorniano. Sua distinção entre imagem e transcendência inicia uma teologia negativa que, conjugada com a diferença kantiana entre o empírico e o transcendental, se torna a base da dialética negativa. Com essa crítica filosófica, Adorno se contrapõe à interpretação hegeliana do judaísmo como unidade abstrata do absoluto, inferior à da unidade espiritual entre o concreto e o abstrato do cristianismo. O artigo conclui ao observar que a herança religiosa está por trás das críticas mais avançadas à religião. Para se praticar a crítica à religião, é preciso estar mais atento às armadilhas que rodeiam a dialética moderna do materialismo e da religião, da filosofia e da teologia.

PALAVRAS-CHAVE MATERIALISMO; TEOLOGIA NEGATIVA; JUDAÍSMO; CRISTIANISMO.

ABSTRACT The paper introduces the theoretical and practical materialism of Theodor Adorno presenting his more explicit sources relating to his theories. It presents Adorno's proposals about the role of Judaism in the history of the Enlightenment. Observing his appreciation for Judaism and antipathy for Christianity, we seek to examine and understand the causes of this differential attitude. Afterward, we reflect upon the impact that the resumption of a negative transcendence, based upon the Jewish prohibition of images, had on the materialistic thought of Adorno. His distinction between image and transcendence has started a negative theology, which, coupled with the Kantian difference between the empirical and the transcendental approaches, becomes the basis of negative dialectics. With this philosophical criticism, Adorno opposes the Hegelian point of view about Judaism's belief in the abstract unity of the absolute and shows it to be inferior to the Christian view of the spiritual unity between the concrete and the abstract. The paper ends by observing that religious heritage is behind the most advanced criticism of religion. To criticize religion we need to become more aware of the pitfalls surrounding the dialectics in modern materialism and religion, and also in philosophy and theology dialectics.

KEYWORDS MATERIALISM; NEGATIVE THEOLOGY; JUDAISM; CHRISTIANITY.

**EDUARDO GUERREIRO
BRITO LOSSO**

Universidade Federal Rural do
Rio de Janeiro (UFRRJ)
edugbl@msn.com

ADORNO, ESCOLA DE FRANKFURT E MATERIALISMO DIALÉTICO

Não há dúvida de que Adorno é um filósofo materialista. Opondo-se aos extremos do positivismo cientificista e do idealismo filosófico, ele faz uma opção metodológica e epistemológica que de início é herdeira direta do materialismo dialético marxista. Contudo, ele introduz um aspecto teológico de consequências éticas e estéticas de difícil compreensão.

Adorno inverte o precipitado primado marxista da necessidade da filosofia de transformar a realidade e propõe como investimento principal o aspecto teórico para uma abordagem mais lúcida da análise e da crítica social, somado a um desvinculamento da luta armada e um engajamento central na educação e na arte moderna. Marx, nas “Teses sobre Feuerbach”, conceitua o materialismo não só como dado sensível, mas como ação objetiva do homem, e coloca em primeiro plano a práxis crítica e revolucionária, apta a mudar o mundo, como função privilegiada da filosofia, e não só a teoria e interpretação idealista dela desvinculada.¹ Adorno vai, depois da experiência histórica dos diversos fracassos da práxis revolucionária, repensar a necessidade primordial da teoria somada a uma releitura crítica, mas especialmente reformuladora do idealismo.

A retomada da teoria conduz a um retorno de conceitos teológicos de “redenção” e “esperança” indisfarçadamente transcendentes, abandonando a ideia de uma utopia concreta e sustentando, por meio dessas categorias teológicas secularizadas, uma “utopia negativa”. Por outro lado, há nele a constante afirmação de uma análise imanente da realidade social e da obra de arte. Uma transcendentalidade “negativa” do plano utópico e uma materialização sociológica e imanente do plano estético são estratégias hermenêuticas

¹ [MARX, 1968, t. 3, p. 5-7.]

simultâneas. Esse deslocamento filosófico de noções e valores vindos de diferentes áreas do conhecimento, com categorias por vezes conflitantes e, no entanto, por isso mesmo rearticuladas, formam uma constelação teórica específica, de difícil absorção e que provoca interpretações bem diferentes. Logo, é necessário pensar como se dá essa dialética entre materialismo e teologia. Para isso abordaremos, à guisa de introdução, duas faces do conceito de materialismo: a prática e a teórica.

MATERIALISMO E PRÁXIS

A escola de Frankfurt desde o princípio tinha uma orientação materialista e marxista. Em seu início havia ainda um direcionamento revolucionário, mas logo ocorreu um movimento autocrítico em relação ao engajamento marxista e uma crítica ao regime comunista. Adorno, mesmo antes de sua entrada no Instituto de Pesquisa Social² (*Institut für Sozialforschung*, cuja direção Horkheimer assumiu em 1931 e no qual Adorno iniciou sua colaboração entre 1934 e 1935³), deslocava a ânsia de transformação da sociedade por meio da práxis política e da luta de classes, investindo sempre suas atividades teóricas no estudo da filosofia moderna e atividades “práticas” no estudo do papel da indústria cultural, educação e das artes, especialmente a literatura e a música erudita.⁴

² [MÜLLER-DOOHM, 2003, p. 199-203.]

³ [WIGGERSHAUS, 2002. Para uma abordagem da direção do instituto de Horkheimer, ver p. 125; sobre a negociação com Horkheimer e a entrada de Adorno, ver p. 188-191. É digno de nota lembrar que já no início, para não dar a impressão de um projeto concorrente ao de Kautsky, o coordenador social democrata da teoria marxista em 1924 (ano de fundação do instituto), Carl Grünberg, então diretor, “insistira no fato de que não se tratava, para ele, da discussão teórica então corrente na vanguarda do movimento operário, mas da história do movimento operário e da história de suas origens”, p. 61.]

⁴ [JAEGER, 2003, p. 74. Jaeger explica a mudança do *Institut für Sozialforschung* do chamado *Marxismus* para a *kritische Theorie* e o papel de Adorno nessa virada.]

A entrada de Adorno no Instituto de Pesquisa Social tinha como objetivo principal a elaboração teórica de uma crítica social de base filosófica e de análise de objetos culturais. Não discutiremos neste trabalho em detalhe a polêmica relação de Adorno com a categoria da prática, mas podemos afirmar que sua atividade se concentrou desde então na própria elaboração teórica de uma crítica social tão intensamente fundamentada numa reflexão filosófica da modernidade quanto desvinculada, na medida do possível, de ideologias e instituições quaisquer (religiosas, partidárias, comunitárias etc). Seu objetivo era obter análises bem precisas da cultura contemporânea, seja no âmbito da arte modernista, seja no da indústria cultural, seja no aspecto sociológico, seja no plano sistêmico e ontológico do “estado falso”.

Esse exercício de desvinculação ideológica, que imediatamente desligou claramente o Instituto do movimento comunista, não foi feito sem reações críticas violentas por parte da esquerda partidária, da mesma maneira que não compactuou com o capitalismo liberal – mesmo quando seus integrantes fixaram residência nos EUA e transferiram o Instituto para lá – radicalizando todo o investimento crítico direcionado a ele.

Esse tipo de prática – que genuinamente deve ser chamada *teoria crítica*, por mais que tenha se deparado com o difícil impasse até hoje em vigor e cada vez mais grave diante da prática política – produziu um dos mais contundentes exemplos de prática crítica e reflexão teórica da história da filosofia e das ciências humanas. Penso que é nesse sentido, antes de mais nada, que devemos entender o materialismo de Adorno direcionado ao plano prático: trata-se de um materialismo dialético que reavaliou a noção de luta de classes e a práxis revolucionária. O materialismo de Adorno é essencialmente educacional, estético e ético, crítico e teórico, man-

tendo a necessidade da práxis revolucionária embora diminuindo sua possibilidade formal imediata. A revolução foi se tornando um nome impronunciável, fantasmagórico, mas pressuposto.

MATERIALISMO E TEORIA: RETOMADA DA CRÍTICA À RELIGIÃO

A dimensão teórica do materialismo de Adorno herda e desdobra a crítica à religião e à metafísica feita pelos “mestres da suspeita”, Marx, Nietzsche e Freud.⁵ De Marx, ele incorpora a crítica à ideologia burguesa em geral, especialmente a contida nos sistemas filosóficos do idealismo alemão⁶, assim como a crítica à alienação religiosa⁷, a religião como ópio do povo. A metodologia da “constelação” de conceitos para interpretar o objeto e a fragmentação passa longe do sistema marxiano, contudo ela e a elaboração de uma crítica filosófica à ideologia burguesa a partir de um materialismo dialético⁸, – que usa a dialética hegeliana de forma crítica para a análise do mundo concreto – são princípios metodológicos centrais de Adorno.⁹

⁵ [FOUCAULT, 2001, p. 564-79. Foucault vê nesses três autores a introdução de diferentes técnicas de interpretação em que ela mesma se torna uma tarefa infinita a partir de uma recusa do começo, da origem, levando a uma circularidade hermenêutica.]

⁶ [MARX; ENGELS, 1968, t.1, p. 321-30.]

⁷ [Ibid., sobre fetichismo na religião, ver t. 1, p. 90-91; sobre misticismo, ver t. 1, p. 417-419; t. 7, p. 344-46.]

⁸ [Penso especialmente na crítica da “pseudonatureza” da sociedade. DAHMER, 1994, p. 93.]

⁹ [Há também a influência de Marx na elaboração de uma teoria sociológica da sociedade antagonônica e na relação dialética entre sociedade e indivíduo. Sobre isso, ver WIGGERSHAUS, 1987, p. 91. Para uma problematização da herança marxista e sobre até que ponto ela existe, há posições bastante divergentes. Guinchard acredita na “inexistência do marxismo de Frankfurt”, embora veja no movimento uma contribuição decisiva para a sobrevivência do marxismo depois do regime soviético, posição dificilmente defensável. GUINCHARD, 1985, p. 202, 206. Para uma posição a favor do marxismo em Adorno, ver DUARTE, 1997, p. 115.]

A Nietzsche a teoria estética adorniana é devedora de uma contemplação estética do mundo (“ästhetische Welt-Betrachtung”¹⁰) que, em vez de aceitá-lo passivamente como “natureza”, convoca a uma leitura histórica do mundo “decadente” moderno. Com essa desconfiança da arte, que põe em suspenso a realidade, obtém as “cifras”¹¹ da crítica aguda da sociedade na obra de arte. Logo, o olhar estético é um modo de materialismo crítico: a verdade estética se torna melhor que a exigência de uma verdade doutrinária ou metafísica porque não impõe nem limita sua visão à pretensão de controle e à garantia da moral.

A crítica da moral cristã como fonte metafísica privilegiada da filosofia moderna e a desnaturalização dos valores ideológicos são essenciais para Adorno.¹² Além disso, o modo aforístico e fragmentário de se lidar com a escrita filosófica como estratégia retórica e metodológica para uma crítica da cultura possui raízes em Nietzsche (há quem diga que também em Schlegel¹³).

De Freud, é também decisiva toda a crítica à ilusão coletiva religiosa e a abordagem do indivíduo, que descobre as verdades da sociedade individualista justamente por meio dessa atomização analítica do sujeito isolado. O conceito de “mito” no livro *Dialética do Esclarecimento* tem muito do conceito de “ilusão” freudiano.¹⁴

¹⁰ [NIETZSCHE, 1972, p. 867. BOLZ, 1980, p. 380.]

¹¹ [ADORNO, 1970, p. 40, 178; sobre arte como cifra do não existente contendo a crítica da sociedade existente, ver p. 127-28, 144, 425; sobre crítica na imanência da forma, p. 227-28.]

¹² [FISCHER, 1999, p. 38.]

¹³ [Não são poucos os que defendem essa filiação da ideia de constelação e fragmentação a Adorno, embora tal referência, caso exista, só possa ser mediada pela amizade com Benjamin e sua releitura do pré-romantismo alemão. HÖRISCH, 1980, p. 400. GOEHR, 2004, p. 287. Este livro me parece especialmente esclarecedor sobre o aforismo e o pensamento fragmentado em Adorno ao analisar trechos dos *Minima Moralia*, ver ESDERS, 2000, p. 297. O problema é abordado especialmente no artigo de Klaus Peter: PETER, 1987, p. 219-35.]

¹⁴ [Ver em “Die Zukunft einer Illusion (1927)”. FREUD, 1974, p. 135-90. Ao comentar o *credo quia absurdum* dos primeiros padres (*Kirchenvaters*), Freud critica

São ilusões as construções imaginárias tidas como reais que proporcionam uma sensação de apaziguamento do desamparo e tentam se assenhorar do que é da ordem do desconhecido: o elemento ilusório é próprio do “mito”, e o esforço dominador do Esclarecimento já faz parte integrante, em seus primórdios, do mito.¹⁵ O princípio e o engano da razão e a “racionalização” vista no interior do “mito” ou da “ilusão” são componentes comuns a Freud e Adorno.

Além de toda essa absorção fundamental dos hermeneutas da suspeita, o papel de Hegel e Kant para Adorno é igualmente decisivo, e foi objeto de um incansável investimento filosófico. A separação kantiana entre sujeito e objeto, instância inteligível e empírica¹⁶, transcendência e imanência, bem como a formulação da abordagem transcendental, é basilar para uma abordagem materialista do objeto e uma crítica da subjetividade idealista¹⁷ que decorre das coordenadas de seu próprio nascimento. A constatação da inacessibilidade fundamental do

essa suspensão da razão e assevera: “Es gibt keine Instanz über der Vernunft”, p. 162; Sobre o conceito de ilusão, ver p. 164-7; ilusão e religião, ver p. 168.]

¹⁵ [ADORNO, 1981, p. 14, 16, 25, 27-8, 89, 91.]

¹⁶ [Adorno adota tal separação, própria da história da filosofia, mas reformulada por Kant em termos transcendentais, ainda e sempre indispensável para uma filosofia materialista, não idealista. Contudo, se ela impossibilita uma visão mais abrangente da *experiência*, como é o caso do Kant teórico, ele a recusa. É o que se passa na crítica à Kant da “Meditationen zur Metaphysik” da *Dialética negativa*, ADORNO, 1973, p. 363-5. WELLMER, 1988, p. 767-8.]

¹⁷ [Na filosofia kantiana essa separação é estrutural. Podemos observá-la em dois momentos nas considerações sobre a diferenciação entre “coisa-em-si”, fenômeno e *noumenon*. KANT, 1977, t. 7, p. 288. No campo teórico, no momento da analítica transcendental, a apreensão do objeto da intuição é feita pela intuição empírica e pura (espaço e tempo) mas seu conteúdo depende da existência do objeto como coisa que, em si mesma, permanece inapreensível. O objeto, como apreensão da coisa pelo sujeito, não existe sem o sujeito, mas o sujeito não pode a partir de si mesmo produzi-lo. Ver *Kritik der reinen Vernunft* KANT, t. 3, p. 95. Sobre a crítica da “coisa-em-si” na analítica transcendental, ver STAHL, 1991, p. 112-7; sobre o *noumenon* como entendimento negativo, ver p. 126-34.]

sujeito transcendental em relação ao conteúdo empírico é condição para um pensamento crítico que não se ilude com as possibilidades, que são finitas, do abstrato sobre o concreto e instaura a negatividade transcendental. A famosa crítica de Kant às provas de Deus (cosmológica, teológica e ontológica)¹⁸ argumenta que não é possível provar a existência concreta de um ser transcendental, mesmo que ela seja necessária à estrutura do conhecimento humano, ou seja, o que é necessário não é necessariamente real e o conceito de uma coisa não implica a existência da mesma verificável pela experiência empírica.¹⁹

É justamente com base nessa negatividade kantiana que Adorno vai instaurar um materialismo que, contudo, mantém uma determinada negatividade teológica no plano transcendental e transcendente de difícil compreensão, pois mantém o dualismo da transcendentalidade kantiana, porém introduz em certos aspectos o monismo dialético hegeliano²⁰, de modo que há uma implicação do transcendente no imanente.

Por isso o método dialético hegeliano é importante para tratar da contradição teórica e concreta no momento em que há uma implicação mútua de um plano sobre o outro; não (se deve) evitá-la, antes, incorporá-la criticamente num movimento sempre negativo. Adorno fez uma leitura dos dois filósofos para avaliar a validade teórica e metodológica de ambos juntamente com uma crítica ao sistema idealista.²¹ Ao contrário de vários outros

pensadores do século XX, não fazer essa simultânea decantação crítica e releitura de Kant e Hegel termina sempre por recair, como numa maldição, nos erros e ilusões do idealismo; foi o caso, segundo Adorno, de Bergson²², Husserl²³, Heidegger²⁴ e outros.

Essa rápida e meramente introdutória exposição das fontes de Adorno na história moderna da crítica à religião não pretende ser mais do que um pano de fundo para o que faremos adiante. Abordaremos um pouco mais de perto a leitura do judaísmo, em especial a contida na *Dialética do Esclarecimento*, de Adorno e Max Horkheimer. Não é nosso interesse aqui aprofundar a teoria da religião em Adorno, nem chegaremos a abordar a influência da antropologia em Adorno e Horkheimer, a interpretação das sociedades pré-animistas e a estrutura da magia²⁵, ou o conceito de *mana*²⁶, astúcia de Ulisses²⁷ etc.²⁸ Apenas focaremos algumas declarações em torno da contribuição do judaísmo para o Esclarecimento para depois nos aprofundarmos melhor na problemática do potencial crítico da teologia a partir do judaísmo.

É importante deixar claro qual o papel que Adorno viu no judaísmo em relação ao Esclarecimento, o que na teologia foi objeto de crítica, como essa crítica foi feita.

Philosophie selbst vollzieht sich in der permanenten Disjunktion von Wahrem und Falschem“. Para fazer justiça a Hegel (e também Kant), para interpretar seu valor histórico e atual, não adianta primeiro tentar entender e depois, numa segunda etapa, criticar, antes, participar do movimento contraditório do conceito sempre de modo crítico; não há separação pedagógica dos momentos dialéticos na leitura, tais momentos já são sempre simultâneos e, por assim dizer, contrapontísticos. De forma semelhante, no plano estético, uma compreensão real de Bach ou Beethoven não existe sem a audição de Schönberg, Webern, Boulez, Cage etc.]

¹⁸ [Ver o escrito *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseyns Gottes*, KANT, t. 2, p. 619-737, ainda do período pré-crítico; *Kritik der reinen Vernunft*, KANT, t. 4, 529-55; *Kritik der praktischen Vernunft*, KANT, t. 7, p. 254-63; *Kritik der Urteilskraft*, t. 10, p. 408. Sobre o conceito de metafísica negativa em Kant, STAHL, 1991, p. 40-50; sobre a relação entre o não idêntico de Adorno e a “coisa-em-si”, p. 179-99.]

¹⁹ [PALMQUIST, 1992, p. 88.]

²⁰ [LIEDKE, 1997, p. 308.]

²¹ [Ver *Drei Studien zu Hegel*, ADORNO, 1971, p. 373: „Das sagt aber nicht weniger, als daß keine Lektüre Hegels, die ihm Gerechtigkeit widerfahren läßt, möglich ist ohne Kritik an ihm. Falsch ist allgemein die von pädagogischen Convenus und dem autoritären Vorurteil abgeleitete Vorstellung, Kritik baue als zweite Schicht auf dem Verständnis sich auf.

²² [ADORNO, 1973, p. 20-1, 64, 327.]

²³ [Ibid, p. 20-1, 76-78, 85-8.]

²⁴ [Ibid, p. 69-104, 414-531.]

²⁵ [ADORNO, 1981, p. 22-46.]

²⁶ [Ibid., p. 31-37.]

²⁷ [Ibid., p. 61-99.]

²⁸ [O livro de Ulf Liedke foi um dos que mais se deteve no assunto. LIEDKE, Ulf. 1997, p. 85-224. VON REIJEN, 1989, p. 100-13.]

JUDAÍSMO

Ao pensar sobre o judaísmo, Adorno aplica a crítica da religião em geral ressaltando as características emancipatórias dos judeus. Podemos chegar a afirmar que Adorno diminui consideravelmente uma possível dose crítica em favor de um reconhecimento das melhores contribuições judaicas para o Esclarecimento (se o compararmos, por exemplo, com o peso de falsificação ideológica mais ou menos equivalente que Nietzsche julga conter no sacerdote judeu e cristão²⁹). Como judeu, no momento histórico em que vivia – não só para ser solidário diante dos acontecimentos, antes, para resgatar algo da participação judaica no Esclarecimento, que durante a primeira fase da modernidade manteve-se ignorada – Adorno tinha razões de sobra para dar um valor especial ao judaísmo. Contudo, embora no caso do cristianismo o peso dialético se inverta, não há uma condenação unilateral do cristianismo e a dosagem dialética em ambos, embora desigual, não é simplesmente pró-judaica e anticristã.

No capítulo “O conceito de esclarecimento” (“*Begriff der Aufklärung*”) ele teoriza a ligação intrínseca entre o aparecimento da sociedade e a dominação³⁰ para em seguida afirmar que toda a ênfase metafísica em produzir sanções por meio de ideias e normas é

um rastro do exercício de comando feito na sedimentação que a “comunidade dos dominantes” impregnou na própria linguagem.³¹ Nessa discussão, afirmando que o “esclarecimento nominalista”³² detém-se diante do nome próprio, aparece uma interpretação da religião judaica como momento privilegiado de “destruição (*Vernichtung*) do mito”.

Na religião judaica, onde a ideia do patriarcado culmina na destruição do mito, o liame entre o nome e o ser permanece reconhecido através da proibição de pronunciar o nome de Deus. O mundo desencantado do judaísmo reconcilia a magia através de sua negação na ideia de Deus. 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 infinito, a mentira como verdade. O penhor da salvação consiste na recusa de toda fé que se substitua a ela, o conhecimento da denúncia da ilusão. A negação, todavia, não é abstrata. [...] O direito da imagem é salvo na execução fiel de sua proibição.³³

A “proibição de invocar o falso como Deus”, que salva o direito de existência da própria imagem sem que ela contribua para a ilusão mítica, não é outra coisa senão o *Bilderverbot*, a proibição de imagens. A proibição de imagens é, antes de mais nada, a medida mais decisiva da grande ruptura monoteísta do judaísmo em relação a qualquer outra mitologia: nela está contido o momento em que o esclarecimento se desprende claramente do mito, pois, mesmo que este contenha já o esclarecimento em forma de ordenação do mundo, o esforço de racionalização e dominação da natureza por meio de uma narrativa de origem, o estabelecimento de leis divinas, a astúcia de evitá-las e já delas se desligar em

29 [NIETZSCHE, t. 5, 1980, sobre os padres ascéticos, p. 379, sobre judeus e cristãos, p. 412; em que se concentra a crítica do interesse dos sacerdotes judeus por seu mecanismo de culpa diante de Javeh e castigo, *Antichrist*, af. 26, t.6, p. 191-5. Cito a crítica aguda de Nietzsche à falsificação ideológica na interpretação do mundo feita pelo sacerdote judeu: ele impõe uma suposta “ordem moral” (“*sittliche Weltordnung*”) da vontade de Deus que culpabiliza e castiga a custa da formação saudável do povo, mantendo seu poder de modo “parasita” (*eine parasitische Art der Mensch*”). Para Nietzsche o sacerdote judeu abusa do nome de Deus. É importante manter essa interpretação em mente para, como efeito de contraste, analisar o quanto Adorno foi, em termos críticos, condescendente para com a religião judaica e implacável para com a cristã; para um estudo da relação entre Nietzsche e o judaísmo, GOLOMB, 1997, para uma leitura da crítica ao sacerdote judeu, ver p. 124-8.]

30 [ADORNO, 1981, p. 38.]

31 [ADORNO, 1981, p. 39. ADORNO, 1986, p. 35.]

32 [ADORNO, 1981, p. 39. ADORNO, 1986, p. 36.]

33 [ADORNO, 1986, p. 36. ADORNO, 1981, p. 40.]

Ulisses, a negação completa da sacralidade das imagens e a abstração negativa do absoluto, isto só se tornou possível no judaísmo.³⁴ Não só há uma negação do poder mágico ou divino das imagens como também das palavras, que não devem por si mesmas consolar a essência mortal e limitada do homem. O desespero (*Verzweiflung*; substantivo originado do verbo *zweifeln*, duvidar) humano se encontra, no judaísmo, posto a nu e só consigo mesmo, sem os consolos ilusórios produzidos pelo imaginário mítico nem os tabus irracionais que o acompanham, quase a ponto de se deparar com o niilismo. Não é à toa que Adorno aqui compara o judaísmo ao budismo³⁵ como nulidade

³⁴ [Adorno (e Horkheimer) não levam em consideração o início do monoteísmo no Egito nem a necessidade de uma comparação mais cuidadosa do judaísmo com os gregos e outras culturas religiosas (bramanismo, budismo etc.). ÖELMÜLLER, 1999, p. 12-22; sobre *Bilderverbot*, p. 22-45. Como exemplo de uma interpretação diversa para uma revisão do conceito de monoteísmo e do papel dos primórdios do monoteísmo egípcio de Echnaton – que tolerava outros deuses, religiões e culturas – na “memória cultural” ocidental, ver ASSMANN, Jan. *Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur*. Munique, Viena: Hanser, 1998; sobre a tolerância, ver p. 41; sobre a relação entre passado, memória e presente, p. 213-4; sobre a diferença da tolerância egípcia perante uma revelação monoteísta intolerante do Deus único em Moisés, ver p. 281-2, herdada pelo cristianismo, p. 82.]

³⁵ [ADORNO, 1981, p. 40: “Die unterschiedslose Bestreitung jedes Positiven, die stereotype Formel der Nichtigkeit, wie der Buddhismus sie anwendet, setzt sich über das Verbot, das Absolute mit Namen zu nennen, ebenso hinweg wie sein Gegenteil, der Pantheismus, oder seine Fratze, die bürgerliche Skepsis. Die Erklärungen der Welt als des Nichts oder Alls sind Mythologien und die garantierten Pfade zur Erlösung sublimierte magische Praktiken”. É constante um uso escapista e irracional do orientalismo direcionado contra o racionalismo ocidental que se torna com isso sempre mal avaliado e termina por não compreender tanto manifestações culturais do oriente quanto do próprio ocidente. Daí surge uma reação racionalista laica contra o budismo. A abordagem antipática ao budismo é corrente em muitos representantes do Esclarecimento europeu. A referência ao budismo na obra de Adorno é rara, breve e passageira e sugere que Adorno não tinha boa impressão do que pouco conhecia. Neste ponto pode-se supor que ele está sendo exagerado e questionável: o budismo contém uma forte reflexão e prática ética e não generaliza o conceito de “vacuidade”. Dessa forma, trata-se de um estado meditativo que propicia um aspecto – essencial, derradeiro, mas não o único – da realidade. HOPKINS, 1988, p. 111-129. Nesse artigo, há uma

(*Nichtigkeit*) generalizada de tudo ou ao seu contrário, ao panteísmo, e sua caricatura³⁶, ao ceticismo burguês, sugerindo que ambos petrificam o momento da negação e indiferenciam qualquer conteúdo positivo.³⁷ O judaísmo, ao contrário, pressupõe na negatividade do absoluto a fundamentação de um critério ético, a lei, e sua concepção a um só tempo distinta e irrepresentável. A negatividade é a garantia da ética, mas não oferece nenhuma garantia de si mesma. Kant irá posteriormente inverter a ordem e pensar a necessidade da ética como garantia da liberdade e negatividade.³⁸

Representantes do mais antigo patriarcado ainda existente, encarnação do monoteísmo, eles transformaram os tabus em máximas civilizatórias, enquanto os outros se encontravam ainda no estágio da magia. Os judeus pareciam ter conseguido aquilo que o cristianismo em vão buscava: destituir a magia de seu poder por meio de sua própria força, que se volta contra si mesma no culto religioso. Mais do que extirpar a assimilação da natureza, o que fizeram foi *superá-la conservando-a*

passagem esclarecedora que reflete precisamente sobre julgamentos precipitados como o de Adorno, p. 115: “Given that another meaning of ‘ultimate reality’ is ultimate existence (which phenomena are said lack), it again is no wonder that many scholars have thought that Great Vehicle Buddhism is nihilistic to the point of denying that phenomena exist or, at best, agnostic in the sense that nothing can be posited about anything”; mais adiante ele argumenta, p. 116, “Thus, truths-for-a-concealing-consciousness such as chairs, tables, and bodies exist, and their existence is certified by conventional valid cognition. If this is kept in mind, you will not think that just because emptiness is the ultimate truth, only emptiness exists.”]

³⁶ [Essa é a tradução de Guido de Almeida para *Fraze*, que a rigor significa algo como “careta horrorosa” com sentido negativo.]

³⁷ [ADORNO, 1981, p. 40.]

³⁸ [Sobre a crítica de Adorno a Kant, ver ADORNO, 1973, p. 257-8, quando a lei moral se torna maior que própria razão por ser uma falsa garantia da mesma, logo, uma “autoridade irracional”. Ela se torna argumento para uma coerção interna e dominação da natureza implicada no conceito de identidade. STAHL, 1991, p. 188-90.]

nos puros deveres do ritual. Desse modo, conservaram dela a memória expiatória, sem recair pelo símbolo na mitologia. [...] Eles foram inculcados daquilo que foram os primeiros, primeiros burgueses que foram, a romper em seu íntimo: a tendência a se deixar seduzir pelo inferior, a ânsia da animalidade e da terra, do culto das imagens (itálico meu).³⁹

Essa operação hegeliana de não extirpar (*ausrotten*), mas sim superar conservando (*aufheben*), mostra que a regressão fascista dos anti-semítas ao animalizarem os judeus é a reação regressiva inversa ao modo como os judeus foram progressistas.

Mas ao lado do *Bilderverbot* há a “proibição de pronunciar o nome de Deus” (“das Verbot, den Gottesnamen auszusprechen”⁴⁰) que mantém o efeito mágico no nome ao proibi-lo, mesmo que o negue na ideia de um Deus absoluto que proíbe práticas mágicas e impõe leis essencialmente éticas. Os autores pensam que esse resquício mágico do nome no judaísmo é uma reconciliação da magia no momento em que se tenta de modo mais decisivo superá-la. Logo, ela ainda se mantém, o que prova a impossibilidade da superação total.⁴¹

A “denúncia da ilusão” (“Denunziation des Wahns”) é feita contra qualquer tentativa de manter práticas mágicas, mas mesmo assim carrega uma proibição mágica, um “tabu” que permaneceu em vigor frente às “máximas civilizatórias”.⁴² Banindo qualquer representação falsa de Deus, do infinito ou da verdade, ainda é necessária uma operação de manutenção do falso.

Todo o trecho mostra que os autores expuseram a contradição para depois procurar reforçar a conquista emancipatória do judaísmo, mas não deixaram de registrar o quanto a proibição do nome carrega do medo da natureza ameaçadora transposto para o vazio desesperador da negatividade e que, portanto necessita de um resquício mágico.⁴³ Assim, a proibição do nome patenteia a dificuldade de se postular a proibição de imagens ao mesmo tempo em que a reforça magicamente, ou seja, por meio de seu contrário.⁴⁴

A tentativa de dominar em vão a negatividade instaurou e condensou a força dominadora do próprio nome (que carrega toda a história já existente de dominação social). Uma associação profunda entre dominação, terror e linguagem⁴⁵ na proibição do nome contrasta com “o mundo desencantado” (“Die entzauberte Welt”) introduzido pelo *Bilderverbot*. Essa mesma associação será desenvolvida pelo Esclarecimento na metafísica e na ciência até culminar no positivismo e na economia política.

³⁹ [ADORNO, 1986, p. 173-4. ADORNO, 1981, p. 211.]

⁴⁰ [ADORNO, 1981, p. 40.]

⁴¹ [LIEDKE, 1997, p. 229. Liedke chama atenção para o desencantamento (Weber) dos judeus como *Aufhebung hegeliana*. Mesmo assim, nesse momento a ideia de reconciliação na proibição do nome, ainda utilizando outro conceito hegeliano, impregna-o de crítica negativa, diminuindo o caráter judeu de superação. Liedke afirma no judaísmo da *Dialética do esclarecimento* que existe “uma reconciliação com a magia em sua negação” (“die Versöhnung der Magie in deren Negation”, p. 232). Essa negatividade está a serviço da uma “reconciliação messiânica” (p. 235). Embora Liedke tenha desse modo analisado com precisão, ainda assim penso que ignorou que a proibição do nome é um momento privilegiado de resquício mítico não superado, a imposição de um tabu irracional, fruto da necessidade de imposição do temor ao deus irrepresentável.]

⁴² [ADORNO, 1981, p. 211. ADORNO, 1986, p. 175.]

⁴³ [ADORNO, 1981, p. 201. ADORNO, 1986, p. 165: “O terror que tem origem no passado pré-animista passa da natureza para o conceito do eu absoluto que submete inteiramente a natureza como seu criador e dominador [...] Mas ao mesmo tempo, a abstração e a distância desse deus reforçou o terror do incomensurável”.]

⁴⁴ [TIEDEMANN, 1997, p. 123-46. Tiedemann comenta essa mesma passagem para observar que o nome em Adorno ocorre como uma chave que guarda o que é prometido, retendo-o, p. 139.]

⁴⁵ [Curiosamente observamos aqui uma abordagem mais concreta sobre o caráter “fascista” da língua, como quer Barthes. BARTHES, 1997, p. 14.]

Há uma segunda passagem importante sobre o judaísmo na *Dialética do Esclarecimento*. O capítulo “elementos do antissemitismo” realiza uma análise sociológica, psicológica e filosófica do fenômeno. No calor dos acontecimentos da 2ª Guerra Mundial, os autores se esforçam por pensar as causas do antissemitismo dentro da história moderna do progresso burguês. Em torno desse tema principal, o texto atravessa a história do judaísmo e do cristianismo e propõe uma interpretação das duas religiões em relação à dialética entre esclarecimento e barbárie, racionalidade e magia.

Quando se aborda o papel de intermediário que os judeus convertidos fizeram entre o estado absolutista e as massas – “que tinham de pagar a conta do progresso” – o foco narrativo da análise filosófica introduz uma digressão abrupta, um recuo histórico, forçando a abordagem dos judeus em Roma e identificando neles os “representantes de condições citadinas, burguesas e, por fim, industriais”:

Nenhum dos grandes feitos dos que se destacaram levou os povos da Europa a serem acolhidos ao judeu; não se permitiu que lançasse raízes sendo, por isso, acimado de desenraizado. Eis por que o judeu permaneceu sempre um tutelado, dependente dos imperadores, dos príncipes ou do Estado absolutista. Todos eles foram, em certa época, economicamente adiantados em face da população atrasada. Na medida em que podiam usar o judeu como intermediário, eles o protegiam das massas que tinha de pagar a conta do progresso. Os judeus foram os colonizadores do progresso. Desde a época em que ajudaram, como comerciantes, a difundir a civilização romana entre os gentios europeus, eles sempre foram, em consonância com sua religião patriarcal, os representantes de condições citadinas, burguesas e, por

fim, industriais. Eles introduziram formas de vida capitalistas nos diversos países e atraíram sobre si o ódio dos que tinham de sofrer sob elas. Por causa do progresso econômico, que é hoje sua perda, os judeus foram sempre um espinho na carne dos artesãos e camponeses que o capitalismo desclassificara.⁴⁶

Trata-se de um delicado momento ético no texto em que é necessário explicar historicamente a fonte do ódio do qual os judeus foram vítimas. Ao contrário da outra passagem, aqui a questão não é religiosa, mas sim étnica, ligada à função do povo judeu na formação da sociedade burguesa. Não se esconde que os judeus ocuparam a função de comerciantes, que eram economicamente avançados em relação ao povo, que juntamente com a tarefa de introduzir o progresso econômico foram os verdadeiros representantes das relações burguesas e industriais em conformidade com sua religião patriarcal e que por isso introduziram camponeses e artesãos no mundo da exploração capitalista. Contudo, fizeram esse papel em geral na qualidade de mediadores daqueles que realmente tinham o poder e ainda os protegiam, para, mais tarde, muitos deles entrarem na situação pequeno-burguesa e carregarem o ódio de séculos não só sem a proteção de outrora, mas com o estímulo do estado fascista.

O que nos interessa aqui é especialmente a função progressista, cidadina, que se liga à tarefa esclarecedora do *Bilderverbot*. Como afirma Liedke, o judaísmo é tido aqui como “paradigma da dialética do Esclarecimento”.⁴⁷ Além da exposição teórica ter dado um desvio digressivo ao passado histórico, fê-lo com uma estranha afirmação: “Die Juden waren Koloniatoren des Fortschritts”. Se eles foram colonizadores do progresso, é porque o progresso estava anteriormente em outro lugar, a saber, depois ou paralelamente a Moisés, nos

⁴⁶ [ADORNO, 1986, p. 163. ADORNO, 1981, p. 199.]

⁴⁷ LIEDKE, 1997, p. 226.]

gregos, em Roma, no cristianismo, para só então desembocar na dita “colonização”. Ainda que sem dúvida os judeus nunca tenham formado um poder civil e armado concreto, constituído, e, portanto sempre tenham estado na dependência dos romanos ou dos reis e senhores feudais cristãos, eles colonizaram o progresso em si mesmo, foram agentes constantes daquilo que foi se configurando como mundo burguês. A palavra “colonizadores”, portanto, é empregada de modo metafórico, pois não há como o próprio progresso ser objeto de colonização. Todavia, tal metáfora serve para descrever um processo histórico bem concreto. O que Adorno parece sugerir aqui é que, ao lado da progressiva racionalidade da teologia católica e de outras manifestações culturais (filosofia árabe, literatura oral e escrita etc.) os judeus deram o passo decisivo, no plano cultural, comercial e econômico, para a efetividade do progresso burguês que vai resultar no Renascimento.

Logo, já há nos judeus, como mediadores de outros poderes, a dupla face do Esclarecimento e da burguesia: emancipação e dominação, empreendimento e economia, avanço espiritual e razão instrumental etc. Isso significa que, desde a abstração do *Bilderverbot* e a reconciliação da proibição do nome com a magia, os judeus desenvolveram tanto a abstração econômica e sua magia racionalizada (de proporcionar o progresso à custa de muitos) quanto troca cultural (por meio do comércio) e autonomia espiritual (pelas ideias religiosas).

Eles não eram necessariamente os burgueses (não se tornaram a maioria, muito menos os únicos), mas foram os primeiros, (“als die ersten Bürger[...]”⁴⁸; curiosamente Ulisses também é uma espécie de primeiro burguês⁴⁹), seus representantes e agentes principais: não tiraram a maior vantagem, mas tomaram a rédea do progresso. Isso ocorreu longe de terem sido os grandes beneficiários e controladores ocultos do progresso e do

capitalismo, como a demonização dos propagandistas antissemitas nos querem fazer crer. Eles foram os primeiros por introduzirem os princípios patriarcais, a desmitologização e o desencantamento⁵⁰; foram os grandes representantes, agenciadores. Foram protegidos, mas não foram os grandes beneficiários porque estiveram sempre sob a dependência dos poderosos em termos políticos e militares, e não controlavam porque não eram mandantes. Essa diferença é complexa, mas não é tão sutil e, para o debate sobre Auschwitz e Shoah, é decisiva.

De qualquer modo, é o fundo patriarcal de característica dominadora da sociedade judaica que está por trás da ideia de um deus único todo poderoso e que aparece igualmente na introdução do progresso burguês.⁵¹

Por fim, há uma carta de Adorno a Horkheimer em que ele observa um fator essencial para a utopia judaica no fato de que os judeus nunca extirpavam os traços de nomadismo.

A imagem dos judeus é daqueles que não se civilizaram e não se deixaram se submeter ao primado do trabalho. Eles não foram perdoados por isso e por isso são uma pedra

⁴⁸ [ADORNO, 1981, p. 211. ADORNO, 1986, p. 174.]

⁴⁹ [ADORNO, 1981, p. 51.]

⁵⁰ [Não podemos deixar de observar que essa operação judaica de afastamento do mito e sua relação com o Esclarecimento e o capitalismo (ligado ao protestantismo) foi teorizada em toda sua extensão por Max Weber, que liga precisamente esse fenômeno judaico a seu conceito de “desencantamento do mundo”, saindo do paradigma da contemplação para o da ascese interior de racionalização de postulados éticos. WEBER, 1986, t. 1, p. 94-5, “Jener große religionsgeschichtliche Prozeß der Entzauberung der Welt, welcher mit der altjüdischen Prophetie einsetzte und, im Verein mit dem hellenischen wissenschaftlichen Denken, alle magischen Mittel der Heilssuche als Aberglaube und Frevel verwarf, fand hier seinen Abschluß.”; comparação do rigor judaico com o católico: “Die »Entzauberung« der Welt: die Ausschaltung der Magie als Heilmittel, war in der katholischen Frömmigkeit nicht zu den Konsequenzen durchgeführt, wie in der puritanischen (und vor ihr nur in der jüdischen) Religiosität”; ver também, t.1, p. 262-3, 564.]

⁵¹ [ADORNO, 1986, p. 175; ADORNO, 1981, p. 211.]

para o impulso à sociedade de classes. Eles não se deixaram expulsar senão, por assim dizer, de má vontade do paraíso.⁵²

Se por um lado eles foram os introdutores do mundo comercial e burguês, por outro se converteram a isso de má vontade, pois de início não quiseram se submeter ao primado do trabalho e mantiveram uma ideia utópica constante vinda de sua existência nômade. Mesmo que tenham se tornado

uma imagem antecipatória dos futuros burgueses, fizeram-no resistindo à sociedade de classes. Podemos supor que seria por isso que só tardiamente, no século XX, constituíram um estado civil que, contudo, manteve sua existência espalhada pelo mundo. Assim, mantiveram socialmente algo do imaginário mítico e mágico⁵³ que resultou em termos filosóficos e teológicos na ideia de utopia e redenção. É curioso observar que esse imaginário tenha se conservado ao mesmo tempo em que os judeus operaram o desencantamento do mundo. Mesmo que na maioria das vezes Adorno tenha pensado os conceitos de mito e magia num sentido regressivo, quando eles servem à própria proibição das imagens já pressupõem a perda da inocência e trabalham para o desejo de reconciliação. Logo, o que Adorno valoriza nos judeus não é só o puro desencantamento, mas a tensão galvanizadora que neles os desilude dos desejos para realimentá-los a partir da autonomia racional.

A utopia judaica é a retenção da mais antiga imagem da felicidade (“Dies Festhalten am ältesten Bild des Glücks ist die jüdische Utopie”⁵⁴). Quando Adorno escreve sobre felicidade, há sempre uma ligação intrínseca da mesma com a infância. Não é raro encontrar na obra essa ligação entre messianismo

judaico, felicidade infantil⁵⁵ e utopia. Adorno não disfarça nesses casos uma identificação filosófica com o judaísmo nesse ponto: a noção de felicidade infantil será desenvolvida na experiência estética, em especial a musical, e a busca da, ou o reencontro com, essa felicidade se tornará uma espécie de motor da prática estético-teórica adorniana. Importante nesse sentido é sublinhar que a “infância” do Esclarecimento nos princípios do judaísmo guarda uma determinada saudade (*Sehnsucht*) de seu estágio não esclarecido traduzido como “paraíso” e que se associa com a infância individual.

CRISTIANISMO

A discussão em torno do judaísmo está sempre ligada às categorias de progresso e regressão. A razão disso está no fato de que, ao longo da teologia cristã e da filosofia moderna, o judaísmo foi visto como um estágio inferior e preparatório para o cristianismo. Logo, vale abordar como Adorno pensa o cristianismo e se contrapõe a tal interpretação dominante.

⁵² [JAEGER, 2003, sobre o que significa ser judeu e a implicação da esperança messiânica, ver p. 14; sobre a “kindisch-befriedeten Version” da infância em Amorbach, p. 16-17: “Noch im amerikanischen Exil war es die mainfränkische Landschaft die als Sehnsuchtsbild in Adornos Träumen wiederkehrte”. Jaeger relaciona trechos dos *Minima Moralia* com a infância de Adorno. Mas melhores observações da experiência biográfica com a obra são feitas por MÜLLER-DOOHM, 2003, p. 51-2. Ele cita, comenta e analisa os rastros de lembranças de infância que inspiraram de forma intrínseca o pensamento de Adorno, “Erinnerungen der Kindheit [...] wirkten zugleich zeitlebensinspirierend innerhalb von Adornos Gedankenwelt”, p. 44. Para uma análise do próprio Adorno sobre o lado trágico de sua precocidade, encarnado na resistência da fantasia narcisista à vida adulta, ver ADORNO, 1980, p. 101; uma crítica da vida adulta e o potencial da infância ADORNO, 1974, p. 408; nesse trecho Adorno afirma que o que se tenta realizar em vida não é outra coisa senão alcançar o que foi atingido na infância, ADORNO, 1986a, p. 395. ESDERS, 2000, sobre a infância e suas imagens de pensamento, ver p. 333; sobre a ligação da infância com a luz messiânica, a utopia e a metaforicidade do texto em Adorno, p. 345-6. BRÄNDLE, 1980, Brändle argumenta como a infância, momento de felicidade, é o modelo da experiência metafísica, p. 227.]

⁵² [Tradução minha. Adorno, carta a Horkheimer de 18.09.1940; HORKHEIMER, 1995, p. 763.]

⁵³ [LIEDKE, 1997, p. 229.]

⁵⁴ [HORKHEIMER, 1995, p. 763.]

A singularidade do cristianismo é suavizar o temor ao deus judaico por meio de uma mediação humana que, desse modo, procura aproximar o homem de Deus por um meio afetivo. Isto se espiritualiza na experiência da fé, fundando ao mesmo tempo uma nova crença, também, como no judaísmo, de forma negativa, contudo encorajada pela existência positiva do Filho, mantendo em suspenso a instância espiritual.

Mas, as mesmas ideias, que permitem ao cristianismo reabilitar a religião natural, ressuscitam a idolatria sob uma forma espiritualizada. Na mesma medida em que o absoluto é aproximado do finito, o finito é absolutizado. Cristo, o espírito que se tornou carne, é o feiticeiro divinizado. A auto-reflexão humana no absoluto, a humanização de Deus por Cristo é o *proton pseudos*. O progresso para além do judaísmo tem por preço a afirmação de que o homem Jesus era Deus. É justamente o aspecto reflexivo do cristianismo, a espiritualização da magia, que está na raiz do mal. Apresenta-se como tendo uma essência espiritual justamente aquilo que, diante do espírito, se revela como tendo uma essência natural.⁵⁶

Aqui se introduz a tese de que há um retrocesso do cristianismo simultâneo ao progresso que ele simboliza em relação ao judaísmo. O elo do vocabulário e das questões de Adorno com Hegel está presente em toda a argumentação. Há uma crítica implícita às conferências sobre filosofia da religião, quando Hegel afirma que o judaísmo ainda é um estágio de unidade abstrata da concepção do absoluto, e, ao lado da religião grega, antitético à concretude da religião natural. Só no cristianismo há uma superação sintética que reúne o concreto e o abstrato na realização de uma

⁵⁶ [ADORNO, 1986, p. 166. ADORNO, 1981, p. 201-2.]

individualidade espiritual e terrestre do absoluto, que se torna determinado.⁵⁷ Jesus se coloca como unidade da humanidade inteira. Se o judaísmo ainda não possui um fato no interior da natureza, a própria vida aparece de maneira estranha e ferida (“Auftreten des ‘verletzten Lebens’”), pois há uma separação da natureza em relação a si mesma. No cristianismo, porém, há uma vida da divindade e da natureza.⁵⁸

A inversão adorniana de Hegel está na tese de que Cristo é a primeira mentira (*proton pseudos*), a tentativa impossível de espiritualização da carne, que leva a uma falsa absolutização do humano e força um retorno regressivo da magia no cerne do monoteísmo.

RELIGIÃO: ENTRE IDEOLOGIA E EMANCIPAÇÃO

Não cabe, nesse artigo, um exame acurado da crítica do Adorno ao cristianismo, mas esse trecho é um dos mais importantes e evidencia a diferença de tratamento do filósofo entre uma religião e outra. Finalmente, cabe a pergunta: independente do fato de Adorno ser materialista e estar isento de uma luta entre teologias, tal preferência pelo judaísmo não é um fato ideologicamente condicionado de sua filosofia? Não está ele, indubitavelmente, mingando claramente sua crítica à religião, de um lado, e investindo, com toda radicalidade, em outro? Sim, e não há como evitar tal constatação. Por trás de uma filosofia da história laica, aparecem interesses ideológicos políticos. O pano de fundo da preferência não é outro senão o massacre dos judeus. Ele condiciona análises e conclusões teóricas de amplo alcance. Parece até que não há alienação na religião judaica, não há fanatismo, crença e ilusão. Sabemos que, por mais solidários que devamos ser, em última instância tanta simpatia encobre dogmatismos patentes. O atual debate sobre semitismo e antisemitismo em torno da questão

⁵⁷ [LIEDKE, 1997, p. 253-6. HEGEL, t. 17, p. 54; t. 16, p. 86. Em Hegel o judaísmo é a “religião da sublimidade (*Erhabenheit*)”, inferior à “religião da beleza” cristã.]

⁵⁸ [KUBO, 2000, p. 65-74.]

Israel e Palestina, que envolve filósofos como Finkielkraut e Badiou, está explorando esse problema e mostra a atualidade da questão.

Por outro lado, uma vez apontando tal tendenciosidade, precisamos também reconhecer que o rebaixamento do judaísmo na história da filosofia moderna foi, ao longo dos séculos, igualmente tendencioso, até chegar a seu ápice em Hegel. Adorno está lutando contra sua própria influência de Hegel. O débito desejado e assumido com o introdutor da dialética moderna encontra aqui um ponto sensível que motiva toda a inversão negativa que Adorno faz de seu método. Não exageramos em afirmar que o pressuposto filosófico da inversão negativa da dialética hegeliana é motivado por sua existência itinerante judia. A dialética hegeliana é sistemática, enraizada e positiva; a de Adorno, fragmentária, nômade, itinerante e negativa, isto é, profundamente judaica. Aquilo que Adorno afirma de Heine, com quem ele tanto se identifica diante de Goethe, vale *ipsis literis* para sua relação com Hegel.

A raiva dos que percebem o segredo da própria humilhação na confissão da humilhação dos outros se fixa, com sádica segurança, no ponto fraco de Heine: o fracasso da emancipação judaica. Pois sua fluência e compreensibilidade, emprestadas da linguagem comunicativa, constituem o oposto da segurança nativa na linguagem. Somente dispõe da linguagem como um instrumento aquele que, na verdade, nela não se encontra. Se esta fosse inteiramente sua, ele teria de suportar a dialética entre suas próprias palavras e as já previamente dadas, e o sutil arranjo lingüístico se despedaçaria em suas mãos. Mas, para o sujeito que utiliza a linguagem como uma edição esgotada, a própria linguagem é estranha. A mãe de Heine, que ele tanto amou, não dominava

completamente o alemão. A docilidade de Heine diante da palavra corrente é o excessivo zelo mimético do excluído.

A linguagem assimiladora é a linguagem da identificação mal-sucedida. Há uma anedota bem conhecida segundo a qual o jovem Heine, questionado pelo velho Goethe sobre o que andava fazendo, lhe respondeu que escrevia “um Fausto”, sendo por isso convidado a se retirar, de modo pouco gentil.⁵⁹

Estamos diante de uma verdadeira luta entre pais e filhos, entre a linguagem de um e outro, entre pais vencedores e pais assassinados, entre filhos de posse da palavra e filhos calados. É exatamente assim que Adorno se sente diante não só da dialética moderna, como também de toda a filosofia e cultura alemã. Tal impasse com a língua alemã é o mesmo pelo qual passou Kafka, Benjamin e todos os judeus durante o nazismo. A cultura alemã, base de todo o Iluminismo, precisava ser reavaliada e reestruturada por dentro. A dialética negativa é uma linguagem filosófica que estranha a si mesma e, ao contrário de Heine, assume seu distanciamento vanguardista como dissonância voluntária. O judeu que está dentro e fora de uma cultura nacional e europeia, cristã e ocidental, começou, com Heine, procurando ser compreendido, deparou-se com a impossibilidade de suas pretensões épicas e terminou, com Adorno, assumindo seu projeto como negativo, fragmentário e dissonante, não para descartar, mas para salvar o estado em ruínas da cultura alemã. A proibição das imagens é também proibição de incluir-se nas imagens de uma nação, de uma nacionalidade, de uma identidade: não é uma mera coincidência tal pano de fundo filosófico nômade, defensor de uma infância sem pátria, ser diametralmente oposto ao enraizamento camponês de Heidegger. O materialismo dialético adorniano,

⁵⁹ [ADORNO, 2003, p. 130-1.]

baseado nos mestres da suspeita, recusou a crítica à religião indiferente ao monoteísmo como um todo, especialmente de Nietzsche (o único que não era judeu), e tomou partido daquilo que ele estava vendo se “despedaçar em suas mãos”.

Por isso, devemos observar que tal defesa da herança judaica é um signo superficial perto de suas profundas implicações, que não podemos analisar em detalhe, mas que devemos sinalizar como conclusão. O ateísmo heideggeriano reabilita o conceito de mito e instaura uma espécie de panteísmo pré-socrático contra a entificação do ser monoteísta e o fundamento da razão. Essa é base de sua crítica à metafísica e à religião. Benjamin, Adorno e Horkheimer, ao contrário, reabilitam a negatividade do *Bilderverbot* aplicada à recusa do mito para operar uma autocrítica da razão. Duas diferentes escolas interpretativas emergiram de dois diferentes projetos cuja base está na recusa ou na retomada de pressupostos monoteístas. Curiosamente, Adorno e Benjamin, ao retomarem a proibição das imagens, estão mais próximos do – e são mais dialéticos com o – monoteísmo do que de um retorno à Grécia. São mais desconfiados da retomada moderna da cultura grega que da redenção monoteísta. Conjugam a negatividade da recusa da imagem com a negatividade da recusa da própria arrogância do conceito, do pensamento, sobre o objeto. Em outras palavras, interligam a proibição das imagens ao respeito de Kant pela “coisa-em-si”. A separação essencial entre o empírico e o transcendental tornou-se a base epistemológica que, por sua vez, deita raízes na base teológica da diferença entre imagem e transcendência. Não foi à toa que Kant, na *Crítica da faculdade do juízo*, escreveu a famosa passagem que liga o sentimento estético ao feito iluminista dos judeus:

Talvez não haja no Código Civil dos judeus nenhuma passagem mais sublime que o mandamento: “Tu não deves fazer-te nenhuma efígie nem qualquer prefiguração, quer

do que está no céu ou na terra ou sob a terra” etc. Este mandamento por si só pode explicar o entusiasmo que o povo judeu em seu período civilizado sentia por sua religião quando se comparava com outros povos, ou aquele orgulho que o maometismo inspirava.⁶⁰

O próprio Kant, portanto, motiva, no âmbito da discussão estética, a conexão entre a separação que resguarda a negatividade espiritual e o entusiasmo de um avanço do Esclarecimento pela negatividade teológica. Adorno, na *Teoria estética*, ao analisar o sublime, não se esqueceu dessa ligação entre teologia e obra de arte, interpretando-a como, digamos assim, a solidariedade da arte com a teologia no instante de sua queda: “O sublime assinala a ocupação imediata da obra de arte pela teologia, que reivindica o sentido da existência, uma última vez, em virtude do declínio desta”.⁶¹ A estética, que como esfera da faculdade do juízo já era em Kant o lugar de mediação entre a razão teórica e a prática, torna-se, aqui, a mediação entre natureza e espírito (ou liberdade) e, por isso, refúgio do último alento da teologia. Mas esse pai assassinado *ressurge*, em todas as esferas do conhecimento, mais do que suspeitaríamos. Kant valoriza a proibição das imagens judaica como um feito que suscita, por si só, o sentimento sublime, e mais, como a origem mesma do sublime. Benjamin e Adorno, por sua vez, são filósofos judeus que valorizam a semelhança sublime de Kant com o judaísmo. Não é sem motivo que Adorno e Horkheimer, ironizando o cristianismo, escreveram: “Moisés e Kant não pregaram o sentimento, sua lei fria não conhece nem o amor nem a fogueira”.⁶²

A base teológica e a epistemológica se somam, por sua vez, aos dois mestres da suspeita judeus: à crítica freudiana da ilusão,

⁶⁰ [KANT, 1993, p. 121. KANT, 1977, t. 10, p. 201.]

⁶¹ [ADORNO, 1982, p. 224. ADORNO, 1970, p. 295.]

⁶² [ADORNO, 1986, p. 108. ADORNO, 1981, 135.]

traduzida como mito, e à crítica marxiana da abstração idealista e da naturalização burguesa da diferença de classe. Heidegger, por sua vez, desse ponto de vista, herdaria o pior do monismo hegeliano, reproduzindo o idealismo – por mais que o negue – ao generalizar tudo como advindo da linguagem e do ser, e não salva tal separação a partir da diferença ontológica entre o ser e o ente.

Por isso mesmo, surpreendentemente, os pensadores judeus não jogam fora o bebê com a água: não descartam a razão e o esclarecimento, base do Iluminismo alemão, porque, justamente, não estão comprometidos com sua carga de dominação histórica. Resumindo: a recusa ateia do cristianismo e a retomada do mito grego originaram-se de um fundo cultural cristão, que negociou com

sua própria decadência dogmática. A retomada da negatividade monoteísta para reavaliar a dialética entre razão e mito, originou-se de um fundo cultural judaico, que precisava reformular sua fonte sem mistificá-la.

Nesse caso, é importante frisar que Adorno nos ajuda a entender que, ao contrário de uma tendência dominante da universidade laica moderna e pós-moderna de valorizar o legado grego e desprezar os monoteísmos, dependemos da teologia mais do que gostaríamos, até para criticá-la e, nesse ponto, Adorno é, de longe, mais perspicaz do que aqueles que meramente recusam o judaísmo e o cristianismo. Em segundo lugar, quando reconhecemos a importância do monoteísmo para o Esclarecimento, especialmente o papel da Escolástica, por exemplo, esquecemo-nos do legado judaico ou o diminuímos. Adorno torna-se então importante como aquele que lutou a favor da vitória, e não do fracasso, da emancipação judaica, como elemento histórico essencial da emancipação em geral. Na reavaliação das origens do Esclarecimento, a Grécia está longe de ser a única ou a privilegiada. Mais importante ainda é constatar que o distanciamento laico das religiões, que motivou o culto alemão à Grécia, foi feito no seio de uma cultura cristã. Até que ponto tal

fenômeno está enredado à oposição entre protestantismo e catolicismo na Alemanha, é uma questão social importante, da qual aqui não daremos conta.

CONCLUSÃO

Carlos Drummond de Andrade escreveu um intrigante poema no livro *Boitempo* intitulado “A incomoda companhia do judeu errante”, contando uma história de infância do poeta que o assedia:

Não durmo sem pensar no Judeu
Errante.
[...]
Não sei se é pena ou medo
ou medopenamedo
o que sinto por ele.
Sei que me atinge. Me fere. Não há
banco
nem cama para o judeu Errante.
[...]
Deixa marca de pés? Como é a sua
voz?
E anda e anda e pisa no meu sonho.
Que mal fiz eu
para viver acorrentado à sua
imagem?⁶³

O poema nos convida a contrariá-lo: por que ter pena, ou medo, do judeu, ou do judaísmo? Adorno nos ensina a entender que a melhor maneira de ser justo com ambos é não cair nem em um sentimento, nem em outro; nem o perigosíssimo temor violento da teoria da conspiração, nem a compaixão hipócrita pelos campos de concentração. Adorno mesmo nos ensinou a usar a razão e o sentimento sem temores míticos ou beatos, dentro ou fora da religião, dentro ou fora da universidade. Ao pensamento atual, o melhor é não viver acorrentado à imagem do judeu, do judaísmo, e de Adorno, como filósofo judeu, mas libertar-se da imagem por meio de um exercício crítico emancipatório que sem o judaísmo e Adorno não teríamos conquistado, nem poderíamos, agora, a partir deles, avan-

⁶³ [ANDRADE, 2001, p. 940.]

çar. Esse é o melhor modo de praticar teoria crítica hoje, especialmente para mostrar que, sob a superfície de suas tendenciosidades, há e haverá sempre muito a se retirar do tesouro de suas densas constelações.

Por fim, nosso propósito, com essas considerações, é mostrar o quanto não só o fundo cultural religioso e suas distintas inten-

ções impregnam diferentes filosofias, mas, principalmente, o quanto a herança religiosa está por trás das críticas à religião mais avançadas, o que nos leva a crer que, para se praticar a crítica à religião, é preciso estar mais atento às armadilhas que rodeiam a dialética moderna do materialismo e da religião, da filosofia e da teologia.

REFERÊNCIAS

ADORNO, Theodor W. *Band 5: Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*. Drei Studien zu Hegel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1971.

_____. *Band 11: Noten zur Literatur*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974.

_____. *Notas de literatura I*. São Paulo: Duas Cidades, Ed. 34, 2003.

_____. *Teoria estética*. Lisboa: Edições 70, 1982.

_____. *Band 20,1: Vermischte Schriften I*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986a.

_____. *Band 4: Minima Moralia*. Reflexionen aus dem beschädigten Leben. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1980.

_____. *Band 6: Negative Dialektik*. Jargon der Eigentlichkeit. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973.

_____. *Band 7: Ästhetische Theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970.

_____.; HORKHEIMER, Max. *Band 3: Dialektik der Aufklärung*. Philosophische Fragmente. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981.

_____.; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1986.

ANDRADE, Carlos Drummond de. *Poesia completa*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2001.

ASSMANN, Jan. *Moses der Ägypter*. Entzifferung einer Gedächtnisspur. Munique, Viena: Hanser, 1998.

BARTHES, Roland. *Aula*. São Paulo: Cultrix, 1997.

BOLZ, Norbert W. “Nietzsches Spur in der ästhetischen Theorie“ In: LINDNER, Burkhardt. LÜDKE, W. Martin. *Materialen zu ästhetische Theorie Theodor W. Adornos. Konstruktion der Moderne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1980, p. 369-396.

BRÄNDLE, Werner. „*Rettung des Hoffnungslosen*“. Die theologischen Implikationen der Philosophie Theodor W. Adornos. Hochschulschrift Munique (Westfalen): Univ., Diss., 1980.

DAHMER, Helmut. *Pseudonatur und Kritik*. Freud, Marx und die Gegenwart. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994.

DUARTE, Rodrigo. “Adorno marxista”. In: *Adornos. nove ensaios sobre o filósofo frankfurtiano*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1997, p. 109-115.

ESDERS, Michael. *Begriffs-Gesten*. Philosophie als kurze Prosa von Friedrich Schlegel bis Adorno. Frankfurt am Main: Lang, 2000.

- FISCHER, Karsten. “*Verwilderte Selbsterhaltung*”. Zivilisationstheoretische Kulturkritik bei Nietzsche, Freud, Weber und Adorno. Berlin: Akad.-Verl., 1999.
- FOUCAULT, Michel. “NIETZSCHE, FREUD, MARX”. In: *Dits et écrits: 1954 – 1988*. Paris: Gallimard, 2001, p. 564-79.
- FREUD, Sigmund. Band IX. *Fragen der Gesellschaft*. Ursprünge der Religion. Frankfurt am Main: S. Fischer, 1974.
- GOLOMB, Jacob. *Nietzsche and jewish culture*. Londres: Routledge, 1997.
- GUINCHARD, Jean-Jacques. “Marx à Francfort: notes de travail sur la réception de Marx et du marxisme dans la théorie critique de l’École de Francfort”. In: LABICA, Georges. (org.) 1883-1983. *L’Oeuvre de Marx, un siècle après*. Paris, PIA, 1985.
- HEGEL, Werke: in 20 Bd. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.
- HEINE, Heinrich. *Werke und Briefe in zehn Bänden*. Hans Kaufmann (org.). Berlin: Aufbau, 1972.
- HOPKINS, Jeffrey. “Ultimate reality in Tibetan Buddhism”. In: *Buddhist-Christian Studies*, Hawaii, v. 8, p. 111-129, 1988.
- HÖRISCH, Jochen. „Herrscherwort, Geld und geltende Sätze. Adornos Aktualisierung der Frühromantik und ihre Affinität zur poststrukturalistischen Kritik des Subjekts“. In: LINDNER, Burkhardt. LÜDKE, W. Martin. *Materialien zu ästhetische Theorie Theodor W. Adornos. Konstruktion der Moderne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1980, p. 397-414.
- HORKHEIMER, Max. *Gesammelte Schriften. Band 16. Briefwechsel, 1937-1940*. SCHMID NOERR, Gunzelin (org.). Frankfurt am Main: Fischer, 1995.
- JAEGER, Lorenz. *Adorno. Eine politische Biographie*. Munique: Dt. Verl.-Anst., 2003.
- KANT, Immanuel. *Crítica da faculdade do juízo*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1993.
- _____. *Immanuel Kant: Werke in zwölf Bänden*. Wilhelm Weischedel (org.). Frankfurt am Main: Suhrkamp: 1977.
- KUBO, Yoichi. *Der Weg zur Metaphysik. Entstehung und Entwicklung der Vereinigungsphilosophie beim frühen Hegel*. Munique: Fink, 2000.
- LIEDKE, Ulf. *Naturgeschichte und Religion, Eine theologische Studie zum Religionsbegriff in der Philosophie Theodor W. Adornos*. Frankfurt am Main: Lang, 1997.
- MARX, Karl. ENGELS, Friedrich. *Karl Marx, Friedrich Engels: Werke (MEW)*. Vom Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED (org.). Berlin: Dietz, 1956-1968.
- MÜLLER-DOOHM, Stefan. *Adorno. Eine Biographie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003.
- NIETZSCHE, F. *Werke. Vol. III*. K. Schlechta (org.). Frankfurt am Main: Ullstein, 1972.
- _____. *Sämtliche Werke*. Giorgio Colli und Mazzino Montinari (org.). Munique: Dünndr.-Ausg., 1980.
- ÖELMÜLLER, Willi. *Negative Theologie heute. Die Lage der Menschen vor Gott*. Münschen: Fink, 1999.
- PALMQUIST, Stephen. “Kant’s ‘appropriation’ of Lampe’s God”. *The Harvard Theological Review*, Cambridge, v. 85, n. 1, p. 85-108, Jan. 1992.

PETER, Klaus. „Friedrich Schlegel und Adorno. Die Dialektik der Aufklärung in der Romantik und heute“. In: BEHLER, Ernst (org.). *Die Aktualität der Frühromantik. Kolloquium vom 28.-30. Aug.* 1986. Paderborn: Schöningh, 1987, p. 219-35.

STAHL, Joachim. *Kritische Philosophie und Theorie der Gesellschaft: zum Begriff negativer Metaphysik bei Kant und Adorno*. Frankfurt am Main: Lang, 1991.

TIEDEMANN, Rolf. “Concept, image, name: on Adorno’s utopia knowledge”. In: HUHN, Tom (org.). *The semblance of subjectivity. Essays in Adorno’s Aesthetic theory*. Cambridge: MIT Press, 1997, p. 123-146.

VON REIJEN, Willem. „Der Flaneur und Odysseus“. In: KUNNEMAN, Harry. DE VRIES, Hent. *Die Aktualität der Dialektik der Aufklärung. Zwischen Moderne und Postmoderne*. Frankfurt am Main: Campus, 1989, p. 100-13.

WEBER, Max. *Max Weber: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. Tübinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1986.

WELLMER, Albrecht. “Metaphysik in Augenblick ihres Sturzes”. In: HENRICH, Dieter. HORSTMANN, Rolf-Peter (org.). *Metaphysik nach Kant?. Stuttgarter Hegel-Kongreß 1987*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1988.

WIGGERSHAUS, Rolf. *A escola de Frankfurt: história, desenvolvimento teórico, significação política*. Rio de Janeiro: Difel, 2002.

_____. *Theodor W. Adorno*. Munique: Beck, 1987.

DADOS DO AUTOR:

EDUARDO GUERREIRO BRITO LOSSO
Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro .
Doutor em Ciência da Literatura (UFRJ),
Pós-doutor em Literatura comparada (UERJ).

Recebido: 24-11-2011
Aprovado: 23-04-2012