

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

Felipe Silva Terto

**História, sofrimento e expressão: a crítica de Theodor Adorno à Filosofia
da História de Hegel**

**MARINGÁ
2025**

Felipe Silva Terto

História, sofrimento e expressão: a crítica de Theodor Adorno à Filosofia da História de Hegel

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Estadual de Maringá, como condição parcial para a obtenção do grau de Mestre em Filosofia, sob a orientação do Prof. Dr. Robespierre de Oliveira.

MARINGÁ
2025

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)
(Biblioteca Central - UEM, Maringá - PR, Brasil)

T332h	<p>Terto, Felipe Silva</p> <p>História, sofrimento e expressão : a crítica de Theodor Adorno à Filosofia da História de Hegel / Felipe Silva Terto. -- Maringá, PR, 2025. 149 f.</p> <p>Orientador: Prof. Dr. Robespierre de Oliveira. Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Maringá, Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Departamento de Filosofia, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2025.</p> <p>1. Adorno. 2. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 1770-1831. 3. Filosofia da História. 4. Sofrimento. 5. Expressão. I. de Oliveira, Robespierre, orient. II. Universidade Estadual de Maringá. Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes. Departamento de Filosofia. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.</p> <p>CDD 23.ed. 109</p>
-------	--

Ademir Henrique dos Santos - CRB-9/1065



Universidade Estadual de Maringá
Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes
Programa de Pós-Graduação em Filosofia

FELIPE SILVA TERTO

“HISTÓRIA, SOFRIMENTO E EXPRESSÃO: A CRÍTICA DE THEODOR ADORNO À FILOSOFIA DA HISTÓRIA DE HEGEL”

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Estadual de Maringá, como condição parcial para a obtenção do grau de *Mestre em Filosofia* sob a orientação do Prof. Dr. Robespierre de Oliveira.

Este exemplar corresponde à versão definitiva da dissertação defendida perante a Banca Examinadora.

Aprovado em 15 de julho de 2025.

Banca Examinadora:

Documento assinado digitalmente



ROBESPIERRE DE OLIVEIRA
Data: 16/07/2025 18:02:44-0300
verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof. Dr. Robespierre de Oliveira
Presidente

Documento assinado digitalmente



ROSALVO SCHÜTZ
Data: 16/07/2025 17:58:50-0300
verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof. Dr. Rosalvo Schütz
Membro (UNIOESTE)

Documento assinado digitalmente



LUIZ PHILIPPE ROLLA DE CAUX
Data: 15/07/2025 17:34:29-0300
verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof. Dr. Luiz Philipe Rolla de Caux
Membro (UFRRJ)

*À vó Silvia,
pelo bolo com granulado colorido que ficou apenas no campo das Ideias. Talvez daí meu
problema com questões metafísicas.*

AGRADECIMENTOS

Elencar pessoas e/ou instituições sempre tem em conjunto uma certa dificuldade. Nomear quem fez e faz mais parte deste trabalho do que seu próprio autor é, de certa forma, angustiante. Mas há caminhos que, mesmo com uma pedra, temos de passar. De todo modo, desculpo-me de antemão caso a memória falhe neste instante de vendaval de sensações - e repito - angustiantes.

Em primeiro lugar, agradeço à minha mãe, Ligiane, cujo amor e ternura não conseguiria medir, e agradeço não somente como pessoa privada, como mãe, mas também como SILVA (s.d), como a intelectual que é e que, imagino eu, me colocou nessa emboscada de se aventurar no ácaro dos livros. E te amo, apesar disso! Muito!

Ao meu pai, Márcio, pelo companheirismo e amor também incomparável, pelas risadas e tudo o que acompanha sua companhia, até mesmo das loucas iluminações que vêm da sua cabeça, se me cabe mais uma piada sobre a ausência de cabelo tão típica entre nós. Te amo!

Ao meu orientador e amigo Robespierre, que aceitou também embarcar neste projeto em conjunto mesmo com meus problemas para avisar as coisas antecipadamente. Pelas conversas, “duras” e correções ortográficas, obrigado!

Gostaria de agradecer também alguns professores em especial, quais sejam: José Antônio, Cristiano Perius e Alexandre Flory. Ao Zé, pelos conselhos sempre precisos e afiados, sempre com aquela “pena da galhofa” machadiana; ao Cris, cujo jeito excêntrico de ministrar - quem conhece sabe o que estou dizendo - e pensar me são, cada qual a seu modo, um exemplo a seguir; por fim, ao Alê, tanto pelos papos de corredores, grupos de estudo e afins, como também acredito que foi quem me mostrou a dimensão artística da filosofia.

Aos meus amigos e familiares, que sempre me apoiaram nos estudos e/ou na assim chamada boemia - o momento filosófico por excelência! - nessa difícil estrada no decorrer desses anos, como também àqueles que repentinamente apareceram. Tentei citar um por um e falhei, mas acredito que vocês sabem que estão contemplados. Muito obrigado! Amo vocês!

Agradeço também a todos os membros do Departamento de Filosofia da UEM, como também a todos os participantes do Grupo de Estudos de Teoria Crítica e Educação (UEM), e aos do Crítica Literária Materialista (UEM).

Por fim, gostaria de agradecer à CAPES, pela possibilidade da realização deste trabalho com auxílio financeiro.

*“Um dia tudo estará bem”, eis aí a nossa esperança;
“Tudo está bem hoje em dia”, eis aqui a ilusão.*

Voltaire

*“Filosofia da história”, por exemplo, é uma locução que deves empregar com frequência,
mas proíbo-te que chegues a outras conclusões que não sejam as já achadas por outros. Foge
a tudo que possa cheirar a reflexão, originalidade, etc., etc*

Machado de Assis (Teoria do Medalhão)

*É preciso viver com os homens,
é preciso não assassiná-los,
é preciso ter mãos pálidas
e anunciar o FIM DO MUNDO
Carlos Drummond de Andrade*

*tudo misticismo, apesar da atitude antimística. e desse modo se adapta a concepção
materialista da história! é bastante assustador
Bertolt Brecht, Diário*

RESUMO

Esta pesquisa tem como objetivo explorar a crítica da Filosofia da História na obra *Dialética Negativa*, de Theodor Adorno. No primeiro momento buscou-se compreender a nova geocultura da experiência histórica da modernidade para expor a gênese de um gênero filosófico novo até então, a Filosofia da História. A partir da compreensão de que o mundo moderno se constitui por meio de uma temporalidade não mais circular, mas ascendente, investigou-se as implicações disso à própria forma de pensar dos autores, cuja nascença é francesa, com destaque para Voltaire. Tendo em vista a aclimação alemã das novas ideias francesas pode-se compreender como ela ganhará corpo em seu principal expoente nesse novo gênero filosófico, a saber, Hegel. O trabalho busca, então, explicitar as questões basilares da filosofia hegeliana da história para explicar a crítica que Adorno faz a ele. A exposição do contexto em que se situava a própria obra adorniana - após a primeira metade do século XX - iluminava o sentido de sua divergência e convergência com o ideário hegeliano. Procurou-se expor como Adorno não rechaça Hegel pura e simplesmente, mas encontra na obra hegeliana a expressão da falsidade do mundo, como se o motivo da crítica a Hegel fosse, na verdade, porque ele estava certo, mas o mundo errado. As reconciliações propostas no sistema hegeliano revelam-se uma racionalização do sofrimento presente na História, e caberia à crítica dar expressão a isso. O terceiro momento elucida como a própria questão da forma pela qual se fala desse sofrimento torna-se uma questão na obra de Adorno, o que faz com que a filosofia tenha que lidar com a questão de sua expressão. A partir do reconhecimento do caráter excessivamente violento de um evento como Auschwitz, o pensamento deve saber criticar a si mesmo e não impor-se autarquicamente sobre o objeto, como se fosse próprio de tais acontecimentos resistirem a uma representação precisa devido à sua desmesura. Por fim, buscou-se expor como Adorno encontra na obra de Samuel Beckett, em especial na peça *Fim de partida*, uma forma de expressão desse momento histórico e da própria experiência histórica do pós-guerra. Concluiu-se que a crítica da Filosofia da História de Adorno é uma tentativa de fazer com que o sofrimento inerente da história ganhe expressão para que a possibilidade de sua superação ainda mantenha-se possível.

Palavras-chave: Adorno; Hegel; Filosofia da História; Sofrimento; Expressão.

ABSTRACT

The aim of this research is to explore the critique of the Philosophy of History in Theodor Adorno's *Negative Dialectics*. At first, we sought to understand the new geoculture of the historical experience of modernity to expose the genesis of a new philosophical genre until then, the Philosophy of History. Based on the understanding that the modern world is constituted through a temporality that is no more circular, but ascending, we investigated the implications of this for the form of thinking of the authors, whose birthplace is French, especially Voltaire. In view of the German acclimatization of the new French ideas, it is possible to understand how it will take shape in its main exponent in this new philosophical genre, namely Hegel. The work then seeks to explain the basic issues of the Hegelian philosophy of history in order to explain Adorno's critique of it. The context in which Adorno's work was situated - after the first half of the 20th century - illuminated the meaning of his divergence and convergence with the Hegelian ideas. The aim was to show how Adorno did not reject Hegel outright, but found in Hegel's work an expression of the falsity of the world, as if the reason for criticizing Hegel was actually because he was right, but the world was wrong. The reconciliations proposed in the Hegelian system turn out to be a rationalization of the suffering present in history, and it would be up to critic to give expression to this. The third moment elucidates how the question of form how to talk about this suffering becomes a question in Adorno's work, which means that philosophy has to deal with the question of your expression. Recognizing the excessively violent nature of an event like Auschwitz, thought must be able to criticize itself and not impose itself autarchically on the object, as if such events could resist precise representation due to their excessiveness. Finally, we sought to show how Adorno finds in the work of Samuel Beckett, especially in the play *Endgame*, a way of expressing this historical moment and the post-war historical experience itself. It was concluded that Adorno's critique of the Philosophy of History is an attempt to give expression to the inherent suffering of history so that the possibility of overcoming it is still possible.

Keywords: Adorno; Hegel; Philosophy of History; Suffering; Expression.

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO

1 - GÊNESE E ESTRUTURA DA FILOSOFIA DA HISTÓRIA

- 1.1 - Contexto e lastro social
- 1.2 - Uma nova geocultura
- 1.3 - Filosofia hegeliana da história

2 - A CRÍTICA ADORNIANA À FILOSOFIA DA HISTÓRIA

- 2.1 - Digressão sobre um aforismo: o tempo de Adorno
- 2.2 - Para além da facticidade: crítica imanente e especulação
- 2.3 - Espírito do mundo e história natural: Adorno contra e a favor de Hegel

3 - SOBRE “UMA QUESTÃO HISTÓRICO-FILOSÓFICA”

- 3.1 - A questão do sentido da existência após Auschwitz
- 3.2 - Tornar o sofrimento eloquente
- 3.3 - Beckett como força expressiva, como grito do inaudito

4 - À GUIA DE CONCLUSÃO

5 - REFERÊNCIAS

APRESENTAÇÃO

“Na luta entre você e o mundo, apoie o mundo” (KAFKA, 2011, p. 76). Há algo neste pequeno e irônico aforismo de Kafka que extrapola uma compreensão literal e imediata, como se se tratasse de uma escolha de times de futebol na qual tal escolha determinasse o lado do estádio e em qual torcida organizada ficar e torcer. Os dois pólos colocados em conflito ali - você x mundo - possuem uma discrepância evidente, algo que está presente nas próprias obras do tcheco, que recusam a expressão do mundo pelo eu interior, o que lhe contrapõe a um expressionismo subjetivo, como já notara Theodor Adorno ao afirmar que “Épica expressionista é um paradoxo. Ela narra aquilo que não se deixa narrar, o sujeito inteiramente voltado sobre si mesmo e ao mesmo tempo privado de liberdade, um sujeito que na verdade não existe enquanto tal” (ADORNO, 1998, p. 262). Essa diferença de tamanho, ou melhor, essa *desmedida*, não é somente em termos quantitativos, na verdade, é justamente uma discrepância qualitativa que permite que o mundo seja recomendado como melhor a se torcer, pois se você ainda não decidiu ou possui um time, recomenda-se torcer por aquele que vai ganhar. Mas qual o sentido da vitória do mundo aqui? Em outros termos, se o jogo ainda não aconteceu, por que devemos torcer para o mundo? Qual sua força e estratégia que nos permite recomendá-lo como vitorioso?

O “mundo” que diz Kafka no pequeno aforismo é algo que se configura em suas obras, como em *O processo*, como no já conhecido até no senso comum a partir de um adjetivo como “mundo kafkiano”. Como explica Gunther Anders, “Não somos nós que o olhamos, é ele, antes, que nos olha”, mas um olhar não de mero espectador ou de contemplação, mas um viver “[...] *sob os olhos do mundo*, isto é, não como quem olha, mas como quem é olhado; em suma - *sob controle*” (ANDERS, 2007, p. 82). Esse olhar de alguém grande, alto e imperioso, como quem olha *de cima*, se configura como um olhar controlador frente a pequenez do “você” do aforismo - no limite, *nossa* pequenez. Fica claro, assim, que tal discrepância de tamanhos - um peso pesado contra um peso pena - mostra quem é o (mais que) provável vencedor da luta. No entanto, qual o sentido desta digressão inicial?

Em seu livro *A dialética negativa de Theodor W. Adorno*, Marcos Nobre faz uma pequena afirmação esparsa de que o pensamento do frankfurtiano, desenvolvido em determinadas circunstâncias históricas, em especial o pós Segunda Guerra, com suas respectivas concepções teóricas acerca do mundo, formula uma “visão kafkiana da história” (NOBRE, 1998, p. 41). Porém, o livro de Nobre não tem como objetivo discutir tais pontos na

obra adorniana. Seria o caso, então, de se perguntar o que configura essa “visão kafkiana da história” adotada por Adorno. De acordo com ele,

A história torna-se em Kafka o inferno, porque a salvação possível foi perdida. Esse inferno foi inaugurado pela própria burguesia tardia. Nos campos de concentração do fascismo aboliu-se a linha demarcatória entre a vida e a morte, o que gerou uma situação intermediária, esqueletos vivos e em estados de decomposição, vítimas que falham na sua tentativa de suicídio, a gargalhada de Satanás diante da esperança da abolição da morte (ADORNO, 1998, p. 256)

Essas *Anotações sobre Kafka* foram escritas entre 1942 e 1953, publicadas somente neste ano. O que abre um campo de questionamento acerca da cronologia dos fatos: Kafka morreu em 1924 e a maioria de suas obras foram publicadas postumamente por seu amigo Max Brod, mas Adorno o lê em retrospecto, a partir dos olhos de quem presenciou o nazi-fascismo - aliás, tinha acabado de voltar de seu exílio norte-americano -, o que o permite encontrar na própria obra do tcheco um “criptograma da fase final e resplandecente do capitalismo” (1998, p. 252). Essa postura adorniana de lê-lo “fora de seu tempo” acarretaria em uma discussão de crítica estética sobre a autonomia da obra de arte¹, o que não é objetivo deste texto. Porém, o pensamento de Adorno não se configura como uma reação a um acontecimento que se impõe sobre o pensamento de tal modo que ele precise repensar sua própria configuração? Ou ainda, acontecimentos históricos como os que Adorno presenciou não obrigam o pensamento a repensar sua própria condição de possibilidade? É como se as categorias que estavam habituadas ao fazer filosófico passassem por uma necessidade de autocrítica para manter a própria filosofia viva e revelar algo como a verdade com seu “núcleo temporal” (ADORNO & HORKHEIMER, 1985, p. 9) a partir da própria história.

Não seria esse, afinal, um dos pontos nodais da *Dialética negativa*? Afinal, como afirma o próprio autor na frase inicial do livro, “A filosofia, que um dia pareceu ultrapassada, mantém-se viva porque perdeu o instante de sua realização” (ADORNO, 2009, p. 11). A própria reflexão aqui ganha corpo a partir da perda de sua realização, isto é, aquilo que fora pensado por Marx da realização da filosofia como superação do mundo existente, não aconteceu, fora perdido. Nesse sentido, a configuração histórica que sucedeu tal perda exige, ou melhor, impele a filosofia a rever seus pressupostos, ela “[...] se viu obrigada a criticar a si mesma sem piedade” (2009, p. 11).

¹ Ver: *Teoria estética* (ADORNO, 2008).

Se assim for, este texto busca tentar explicar tal reviravolta crítica da filosofia em um de seus temas, o da filosofia da história. Desse modo, o intuito será expor tal crítica de Adorno em um livro específico, na *Dialética negativa*, obra “madura” do autor, de 1966, centrada sobretudo no capítulo intitulado *Espírito do mundo e história natural* e, em decorrência da própria especulação deste como limiar para o último capítulo, certas reflexões contidas em *Meditações sobre a metafísica*. Dessa maneira, o texto tentará refletir sobre diferentes modos a partir dos capítulos: 1) no primeiro, o objetivo será expor a gênese da filosofia da história enquanto gênero filosófico, como tema que possui um lastro social específico e que possibilita seu desenvolvimento até a forma que Hegel tratará o tema; 2) no segundo momento, centrar-se-á mais no texto de Adorno, no intuito de expor as críticas do autor a partir de sua própria apresentação - no sentido de *Darstellung* - e seu debate com a filosofia hegeliana; 3) o terceiro capítulo tentará demonstrar como Adorno encontra na obra de Samuel Beckett um conteúdo de verdade que dá expressão à situação aporética que se encontra o próprio pensamento no pós Segunda Guerra.

De maneira geral, este texto busca conjugar análise do próprio texto filosófico com crítica social, isto é, explicar como a própria construção especulativa do autor em questão é um processo de reflexão crítica de seu próprio tempo. No entanto, intenta-se manter em mente que o “seu próprio tempo” possui muitas diferenças em relação ao nosso, mas também muitas proximidades pois suas bases e alicerces ainda persistem. De maneira sumária, tal nexos entre filosofia e teoria social, ou melhor, filosofia *como* teoria social é algo que está na própria gênese daquilo que se conhece como teoria crítica. Se tal meta obtiver êxito, o objetivo de explicar a “visão kafkiana da história” de Adorno estará cumprido.

CAPÍTULO 1 - GÊNESE E ESTRUTURA DA FILOSOFIA DA HISTÓRIA

1.1 Contexto e lastro social

*“Entedio-me na França, sobretudo porque todo mundo se parece com Voltaire”
Baudelaire*

Há um livro cujo título é *Filosofia da história*, de autoria de Voltaire, no qual ele introduz a discussão com uma passagem que nos é interessante, qual seja: “Pode ser que o nosso mundo tenha sofrido tantas mudanças quantas revoluções os Estados experimentaram. Parece provado que o mar cobriu imensos terrenos, repletos hoje de grandes cidades e ricas searas. Não há orla que o tempo não tenha afastado ou aproximado do mar” (VOLTAIRE, 2007, p. 39). Isto posto, ela torna evidente o caráter moderno de seu pensamento. Falar de “tantas mudanças quantas revoluções”, termos que ganham proeminência e sentido no léxico da modernidade, como também a compreensão desse afastar ou aproximar do mar, isto é, alguém que escreve em termos de “nosso mundo” porque o “Novo mundo” do processo de colonização ultramarina já acontecera e o próprio mundo vai se constituindo em um sistema de interdependência - no limite, Voltaire sabe que escreve como alguém de um período diferente até então.

Não será por acaso que a primeira vez que o termo “filosofia da história” aparece, de sua lavra e grafado em francês, como *la philosophie de l’histoire*, em 1756, com o intuito de dissertar na *Encyclopédie*, de Diderot e D’Alembert, o verbete *Histoire*. Há quem aponte, como Theodor Adorno (1992), que, no Ocidente, desde Santo Agostinho tem-se o desenvolvimento de uma compreensão da história que se dá pelo processo de queda e salvação. No entanto, há controvérsias sobre quem fora o primeiro autor que intentou realizar algo do gênero na modernidade, como Rossano Pecoraro (2009, p.16), que verá em Montesquieu essa forma de fundar um pensamento filosófico acerca da história, como também Max Horkheimer, em *Origens da filosofia burguesa da história*, dirá que Vico foi “o primeiro verdadeiro filósofo da história da modernidade” (HORKHEIMER, 1984, p. 91). Para além de tais controvérsias, nos é interessante notar como existe uma espécie de *espectro* entre os filósofos modernos para compreender a história a partir da filosofia.

Já em Voltaire, sua empreitada possui um impulso, que é a construção de um termo que já nasce como uma tentativa de tentar dar conta de compreender a caoticidade dos fatos

esparcos em um horizonte de sentido para além de relatos soltos dos mesmos². No entanto, como explica ainda Torres a partir de René Pomeau, o objetivo de Voltaire com esse novo conceito não era o mesmo que terá futuramente com os alemães alguns anos depois, o próprio termo “*philosophie*” ali possui mais a alcunha de buscar tratar a própria história de uma forma não dogmática, não teológica, e se contrapor à compreensão de Leibniz da teodiceia da história. Como afirma Jéverton Soares dos Santos (2019), a crítica de Voltaire a Leibniz marca um ponto de ruptura na história da filosofia, pois é o ponto de virada para uma leitura secular da teologia da história. Cito o autor:

E não é difícil notar que um dos acontecimentos mais trágicos da história europeia serviu de Leitmotiv de toda a crítica voltaireana à ideia clássica de que a vontade de Deus comanda a história. Refere-se, aqui, ao terremoto de Lisboa, ocorrido em 1 de novembro de 1755, o qual ocasionou não apenas a destruição quase que completa da cidade portuguesa, senão também a morte de milhares de pessoas, inclusive a de peregrinos e fiéis católicos que lotavam as ruas e igrejas naquela fatídica manhã “santa” – para o azar dos defensores do teísmo na história, como Leibniz, o terremoto aconteceu, exatamente, no feriado do “Dia de Todos-os-Santos” (SANTOS, 2019, p. 181-2)

Acontecimentos trágicos como esses fazem com que o pensamento tenha de rever seus pressupostos, como notara o próprio Adorno ao afirmar, na *Dialética negativa*, que “O terremoto de Lisboa foi suficiente para curar Voltaire da teodiceia leibniziana” (2009, p. 299). Como aponta Santos (2019, p. 182), é evidente o caráter ríspido de Adorno para com Leibniz, pois só se pode “curar” algo que estava doente, como se a construção da teodiceia do autor alemão fosse índice de morbidez.³ Diferente, por exemplo, de Kant, que apenas desperta do sono dogmático ao ler Hume, Voltaire é curado, tornado são novamente, sem também desconsiderar o teor teológico de cura implícito na afirmação.

Assim, Voltaire inaugura o questionamento acerca do sentido ou não sentido da história a partir de uma crítica à compreensão teológica da Providência e da teodiceia. Essa crítica não dogmática de Voltaire e dos iluministas franceses num geral será a antessala daquilo que, anos depois, marca um dos acontecimentos mais importantes da era moderna, a Revolução Francesa. Reinhart Koselleck, historiador alemão que investigou a “patogênese do mundo burguês”, como consta no subtítulo, *Crítica e crise* (1999), buscou compreender os

² De acordo com Acrísio Torres (2007), na apresentação brasileira ao livro *Filosofia da história*, de Voltaire, o autor francês foi instigado por questões que sua amante, Madame du Châtelet, que o recebeu em período de exílio, e que era uma estudiosa de química, física e filosofia, porém a história e seu estudo lhe oprimia a mente porque não se encontrava sentido que iluminassem os fatos e seu caos.

³ Para uma discussão mais pormenorizada entre Voltaire e Leibniz, ver SANTOS (2019), p. 180-7.

fundamentos sociais para o nascimento de categorias que irão dar corpo e justificativa teórico-política tanto da crítica esclarecida como para a derrubada do sistema Absolutista.

É evidente que aqui não podemos reconstruir todo seu argumento do livro, mas uma apresentação sumária nos é central. De acordo com o autor, a teoria do Estado de Hobbes nasceu como uma resposta às guerras religiosas inglesas, segundo Koselleck, para o autor inglês

[...] não havia outro objetivo a não ser evitar a guerra civil (que lhe parecia iminente na Inglaterra) ou, se ela fosse deflagrada, encontrar meios de terminá-la. Em sua obra da maturidade, observava que não havia nada mais instrutivo em matéria de lealdade e justiça do que a recordação da guerra civil. Em meios às agitações revolucionárias, procurava um fundamento sobre o qual se pudesse construir um Estado que garantisse paz e segurança (KOSELLECK, 1999, p. 26)

E a tentativa hobbesiana de construir uma teoria do estado que garantisse, que parassem as efervescências políticas é de fazê-la por meio de uma separação entre moral e política, isto é, o apontamento sobre o que é justo ou injusto não está em pé de igualdade da razão do Estado [*raison d'État*], não cabendo àquela o jugo desta. Separadas, a soberania do Estado se afirma ante o descontentamento público moralizado. Como afirma Koselleck,

Hobbes introduz o Estado como uma construção política em que as convicções privadas são destituídas de sua repercussão política [...] Às teorias morais tradicionais, Hobbes opõe uma moral cujo tema é a razão política. As leis desta moral se realizam na construção do Estado (1999, p. 31-2)

Destituída então de seu lugar, o espaço público, os espaços da reflexão moral e da crítica foram relegados ao âmbito privado. Processos esses conjuntos da secularização e racionalização do século XVIII, a força política do Estado não se sustenta somente pela justificação transcendente teológica, o que acarreta na dissociação entre moral e política do espaço público. Como sintetiza o historiador alemão,

O advento da inteligência burguesa tem como ponto de partida o foro interior privado ao qual o Estado havia confinado seus súditos. Cada passo para fora é um passo em direção à luz, um ato de esclarecimento. O Iluminismo triunfa na medida em que expande o foro interior privado ao domínio público” (1999, p. 49)

Esses diversos setores confinados, que iam de maçons a sueco-protestantes, associações de ingleses a iluminados alemães formam a moderna burguesia pensante que, longe da “sujeira” da política e do espaço público, formulam uma espécie de crítica moral purificada que radicaliza a antítese entre Estado e sociedade civil. Essa dialética presente entre os polos que fundamenta os conflitos que se fortalecem até 1789, como sintetiza Koselleck:

A dissimulação da ação política contra o Estado identifica-se à acentuação polêmica da antítese entre Estado e sociedade. A antítese acentua-se moralmente, mas é encoberta politicamente, numa dinâmica que faz parte da dialética da crise [...] o processo crítico a reforçou, e a tomada indireta do poder a fez avançar. Sob o signo dessa dialética, o Estado absolutista foi destruído” (1999, p. 87)

Para essa passagem para o público da crítica é ressaltada a importância de Voltaire por Koselleck (1999, p. 102): “A partir de Voltaire, os antigos objetos da crítica tornam-se as armas de uma crítica política”. A moral enquanto antigo objeto da crítica ganha força crítica quando esta passa a ser crítica moral. É notória a presença do autor parisiense no contexto da ilustração francesa e em suas implicações políticas, mesmo que ele tenha falecido em 1778, mas o que se quer aqui expor é que o vocabulário que ele coloca em circulação - em especial, *la philosophie de l'histoire* - tem uma extrema força política contra a ordem absolutista vigente.

A compreensão da burguesia ilustrada que o momento em que viviam era um momento de *crise* - termo médico que ganha verniz político justamente nesse período - e que um momento de crise exige uma *crítica* e que se tenha uma *decisão*. Dessa decisão, então, que pulsava o utopismo do século XVIII e que permitiu que o presente fosse julgado do ponto de vista do futuro, de que as mazelas do presente em crise se solucionariam após a decisão. Como sintetiza novamente o autor alemão,

No rigoroso processo da crítica - que era, ao mesmo tempo, um processo de efervescência social - formou-se a filosofia da história: todos os domínios tratados pela crítica contribuíram para promover o advento da filosofia burguesa da história. A crítica da arte e a crítica da literatura foram as primeiras a articular, na república das letras, a oposição entre antigos e modernos e a elaborar uma concepção de tempo que separava o futuro e o passado (1999, p. 14)

Seja como for, vê-se então como o nascimento da filosofia da história francesa passa por uma construção de uma temporalidade que faz do futuro o ponto de vista para julgar o presente a partir da própria condição apartada que a própria intelectualidade ilustrada formou-se na posição antitética para com o Estado, como descrito por Koselleck (1999). No entanto, cabe investigar a passagem para o outro lado do Reno, a aclimação alemã dos ideários franceses e das implicações políticas da Revolução Francesa. Cabe lembrar que Hegel vira o espírito do mundo a cavalo em Iena na figura de Napoleão enquanto estava a terminar a redação da *Fenomenologia do espírito*. Desse modo, a reconstrução “genealógica” das origens do renascimento moderno da dialética na Alemanha é exposta de maneira pormenorizada no livro *Ressentimento da dialética*, de Paulo Arantes (1996).

De acordo com Arantes (1996), tal renascimento do pensamento dialético na modernidade pode ser diagnosticado a partir do que ele chamou de “paradoxo do intelectual”, isto é, a condição errante que o ilustrado francês tinha em relação à sociedade, qual seja: dada a “pureza” de sua crítica, longeva do Estado e de seus princípios no interior do espaço público, então como crítica apolítica, virou-se no seu contrário enquanto crítica politizada que possibilitou a destruição do Estado Absolutista em solo francês. A partir desse paradoxo, então, a Alemanha importará tais concepções em um contexto histórico desidêntico da França. Como explica Arantes, seguindo as pistas de Lukács,

o singular efeito de conhecimento produzido no plano cultural e teórico pelo desenvolvimento desigual e combinado do capitalismo. No caso que nos ocupa, o da crítica ‘idealista’ da cultura da divisão capitalista do trabalho, notadamente na sua versão schilleriana (em particular, a das *Cartas sobre a Educação Estética da Humanidade*), dá-se, conforme assinala Lukács, uma inversão literal do problema, que de econômico-social, se transfigura a ponto de reduzir-se à dimensão epistemológica das relações entre razão e sensibilidade - cuja relevância, aliás, provém em grande parte dessa inversão (ARANTES, 1996, p. 22)

A posição “atrasada” do desenvolvimento do capitalismo no conjunto das nações europeias - em especial, França do ponto de vista político, e Inglaterra do ponto de vista econômico -, a Alemanha teve de lidar com as ideias importadas em um solo não tão fértil para as mesmas. É como se a pureza e a abstração da teoria francesa não encontrasse chão material e sustentação para produzir a força política que possuíram na origem. Como afirma Lukács sobre Hegel:

[...] em um ponto decisivo de seu desenvolvimento, a saber, no período em que *se desiludiu com os ideais revolucionários da grande revolução contemporânea*, foi exatamente o estudo da economia política, das condições econômicas da Inglaterra, que lhe proporcionou a *bússola para sair desse labirinto e encontrar o caminho que o levaria à dialética* (LUKÁCS, 2018, p. 62, grifos nossos)

Em suma, a condição disparatada que as ideias ilustradas chegam em solo alemão fazem com que “*essa disponibilidade social configur[e] uma certa predisposição para a dialética*” (ARANTES, 1996, p. 29, grifos do autor). No entanto, a predisposição impele a uma forma de relação para com tais ideias que extrapolam a literalidade do texto e/ou a importação pura e simples. De certa forma, há de se ter um certo ceticismo para com as Ideias se elas parecem girar em falso em seu contexto. Arantes (1996) irá notar como certa relação “duvidosa” em relação à força das ideias coloca as análises de Hegel *pari passu* com a de conservadores ingleses, como Edmund Burke e Alexis de Tocqueville, que viram na Revolução Francesa uma revolução que parte do campo ideal, do abstrato⁴. Em síntese, “diante do exclusivo político próprio do absolutismo e antes de consumir-se a Revolução Burguesa, era inelutável a abstração inerente à divisão social, de sorte que a política burguesa era a um tempo abstrata e concreta” (1996, p. 77). Desse modo, Arantes encontra na descrença do intelectual alemão em relação ao caráter abstrato do *lumièrre* francês o fundamento daquilo que chamou de ressentimento:

além da abstração, à denúncia do *ressentimento* basta um passo, que a interpretação conservadora de Revolução Francesa não hesitou em dar [...] sendo de resto a experiência intelectual da Dialética inseparável desse elenco de motivos anti-intelectualísticos típicos da tradição conservadora (1996, p. 79).

Essemisto de ressentimento e crítica do pensamento negativo da abstração se dá pela dissonância de as ideias lhes parecerem fora do lugar, de seu lugar.⁵ Desse modo, a crítica hegeliana do pensamento meramente abstrato dos franceses expõe como a relação dos

⁴ “Ao afirmar esse lado formal da liberdade - essa abstração -, o grupo em questão impede que qualquer organização política se estabeleça firmemente” (HEGEL, 1995, p. 370).

⁵ Para uma explicação do fio da meada que o pensamento de Arantes possui entre a intelectualidade alemã do século XIX e o pensamento brasileiro, sobretudo de Roberto Schwarz, ver: *A passagem do dois ao zero: dualidade e desintegração no pensamento dialético brasileiro* (Paulo Arantes, leitor de Roberto Schwarz) (CAUX; CATALANI, 2019); como também o próprio autor da noção de “ideias fora do lugar”, ver: *As ideias fora do lugar*, in. *Ao vencedor as batatas: formas literárias e processo social nos inícios do romance brasileiro*, (SCHWARZ, 2012).

alemães para com as ideias passa por uma nova relação até mesmo formal. Vejamos no próprio Hegel.

No seção sobre *Liberdade da consciência de si*, da *Fenomenologia do espírito*, o autor alemão desenvolve uma crítica ao ceticismo a partir de uma análise de que a atitude do cético não passa de uma “atitude polêmica para com a múltipla independência dos fatos”, “atitude negativa para com o ser-Outro” (HEGEL, 2014, p. 155), o caráter abstrato de seu pensamento para com o mundo das coisas, essa atitude meramente negativa que se configura como “[...] apenas uma confusão puramente casual - a vertigem de uma desordem que está sempre se reproduzindo” (2014, p. 156). Desse modo, é próprio da crítica abstrata essa “recaída na *inessencialidade*”: “Seu falatório é, de fato, uma discussão entre rapazes teimosos” (2014, p. 157). Vê-se, então, como a crítica hegeliana do pensamento ensimesmado passa por ironizar aquilo que na França ganha força política justamente pelo caráter apolítico que assume.

Não será por acaso que Hegel vê justamente nessa liberdade absolutizada em sua redução ao Si-mesmo da crítica francesa um dos motivos centrais para análise do período do Termidor da Revolução. Na seção *Liberdade absoluta e o terror* Hegel dirá que “Essa substância indivisa da *liberdade absoluta* se eleva ao trono do mundo sem que poder algum lhe possa oferecer resistência” (2014, p. 393), isto é, “em virtude de sua própria abstração, divide-se em extremos igualmente abstratos: na universalidade fria, simples e inflexível, e na rigidez dura, discreta e absoluta, e pontilhismo egoísta, da consciência-de-si efetiva” (2014, p. 396), o “puro terror do negativo” (2014, p. 399). A compreensão de que “pureza” da crítica moral ilustrada se politiza e torna-se violenta é o que Arantes (1996, p. 93) chamou atenção ao que aproxima Hegel dos conservadores: “Tal era o sentimento de Hegel, nisto vibrando em unísono com a reação conservadora”. É como se esse momento negativo da crítica que não passa ao seu próximo momento, que não passa pela negação determinada e fixa-se no movimento pendular da negatividade fosse o problema que a dialética hegeliana deveria enfrentar: “[...] do ângulo da especulação hegeliana, que não há destruição sem negação, uma e outra enfeixadas pela abstração [...] [revela que esta] é um dos traços da ‘dialética negativa’” (1996, p. 94).

Desse modo, como havíamos dito, a própria relação com as ideias passa por uma mudança formal, ou melhor, uma mudança de *postura*⁶. Essa mudança é sintetizada por

⁶ É interessante notar a relação entre *postura* e *moral* que encontramos em uma das *Histórias do sr. Keuner*: “Um professor de filosofia foi ao sr. K e lhe falou de sua sabedoria. Depois de um momento, o sr. K lhe disse: ‘Você está sentado de modo incômodo, fala de modo incômodo, pensa incomodamente’. O professor de filosofia se irritou e disse: ‘Não era sobre mim que eu queria saber, mas sobre o conteúdo do que falei’. ‘Não tem conteúdo’, disse o senhor K. ‘Vejo que anda grosseiramente, e não há objetivo que alcance ao andar. Você fala

Arantes (1996, p. 109): “Quando passamos do ciclo francês para o ciclo alemão da inteligência européia, passamos também do radicalismo à ironia [...] do *homo ideologicus* ao intelectual refratário. Ironia e radicalismo: o par é antitético e diante da alternativa o intelectual precisa escolher”. Da crítica moral radical da França passa pela ironia alemã pois esta precisa tomar certa postura com as ideias dada sua incompatibilidade com o próprio solo histórico que a Alemanha se encontrava. Em síntese, “a ironia é uma das formas fundamentais da existência malograda do intelectual alemão” (1996, p. 115).

De certa forma, “A ironia é um pouco essa desconfiança do ideal que se desprende do realismo ingênuo” (1996, p. 112). Justamente porque vê seu girar em falso em sua dinâmica histórica que se põe a ironizar tais normas e horizontes judicativos e valorativos produzidos pela inteligência. Essa maneira então, “alemã”, de se portar com o ideário precisa de conceituação para chegarmos em nosso ponto. Vejamos como Hegel conceitua a ironia em seus *Cursos de estética*:

A Forma mais imediata desta negatividade da ironia é, por um lado, a *vaidade* de toda coisa concreta [*Sachlichen*], de toda eticidade e de tudo o que é em si mesmo pleno de Conteúdo, isto é, a nulidade de tudo o que é objetivo e válido em si e para si [...] A insatisfação desta quietude e falta de vigor - que não consegue agir nem tocar em nada porque implicaria em abrir mão da harmonia interna e que, contudo, no desejo por realidade e pelo caráter absoluto permanece não efetiva e vazia, mesmo que em si mesma pura - permite o nascimento do culto doentio da bela alma e da nostalgia (HEGEL, 2015, p. 83)

Lembremos que tais afirmações sobre a ironia são feitas em um contexto em que Hegel está em diálogo com Friedrich von Schlegel, Fichte e Schelling, isso revela que tratar da ironia não é somente algo com objetivos de discussões do ponto de vista da estética, mas é algo como uma “vaidade”, “agir”, “quietude e falta de vigor” - no limite, categorias antes somáticas, comportamentais, ou melhor, dizem respeito a uma forma de postura para com o mundo. Como sintetiza Pedro Duarte de Andrade (2009),

Para Hegel, a ironia era o poder do intelecto que, ao voltar-se para si, fazia do mundo exterior simples brincadeira, perdendo toda a seriedade e legitimidade. Nesse sentido, a ironia, ao contrário da dialética que ele prezava, não conciliava os opostos,

obscuramente, e nada esclarece ao falar. Vendo sua postura, não me interessa o seu objetivo” (BRECHT, 2013, p. 11).

no caso, a subjetividade e a objetividade. Presa na autoria do sujeito que faria do objeto o que quisesse, a ironia não daria o passo até a junção daquela oposição, como faria a dialética ao concretizar a síntese final do conhecimento (2009, p. 200)

Desse modo, o evidente caráter negativo que Hegel nos descreve no *Curso de estética* supracitado passa por citar uma das figuras conhecidas da *Fenomenologia do espírito*, a bela alma, ali descrita como “culto doentio”. Neste capítulo citado de Hegel - *A boa consciência - a bela alma, o mal e o seu perdão* - temos uma análise mais pormenorizada. A partir do que ele chamou de “antinomia da visão moral do mundo” (HEGEL, 2014, p. 420), descreve-se ali uma figura da consciência ensimesmada, autoidêntica e como que apartada do curso das coisas. Em seus termos: “A consciência é para si mesma o que é plenamente válido em sua contingência, o que sabe sua singularidade como puro saber e agir, como a verdadeira efetividade e harmonia” (2014, p. 421). Desse modo, é próprio da “boa consciência” se limitar em seu puro Si e destacar-se do mundo dos valores, ela “[é] uma passagem do puro conceito sem alteração do conteúdo” (2014, p. 422), pois é como se sua postura negativa não “sujasse as mãos” com a multiplicidade caótica dos fatos.

Essa crítica hegeliana que antecede a seção sobre a *Religião*, isto é, como se tal apresentação [*Darstellung*] e construção especulativa acerca do caráter inefetivo daquele que se destitui do curso do mundo e não se reconcilia com o universal fosse a antessala também para o que virá na próxima figura, em que as relações entre Eu e universal são recolocadas (2014, p. 446). No entanto, para nosso objetivo cabe nos ater a essa figura da inessencialidade, que Hegel sintetiza com claro verniz pejorativo:

O objeto vazio, que para si produz, enche-o assim com a consciência de sua vacuidade; seu agir é o anelo que somente se perde no converter de si mesmo em objeto carente-em-essência. Ultrapassando essa perda e tornando a cair em si, encontra-se somente como perdido. Nessa transparente pureza de seus momentos arde, infeliz, uma assim-chamada *bela alma* consumindo-se a si mesma, e se evapora como uma nuvem informe que no ar se dissolve (2014, p. 437)

Não se deixa de notar como a própria crítica da postura irônica passa por ironizá-la - “enche-o assim com consciência de sua vacuidade”; “cair em si”; “transparente pureza”; “evapora como nuvem informe que no ar se dissolve”. Essa postura que conjuga ironia como postura em relação às ideias abstratas e uma forma estilizada e racionalizada de lidar com elas é o que Arantes compreende como “tomar o raciocínio de consolação” (ARANTES, 1996, p.

152), como se o momento positivo racional da dialética fosse o consolo frente a “dialética negativa” do pensamento abstrato: “*se nossas conjecturas fazem sentido, por que não chamar esse processo intelectual de Dialética?*” (1996, p. 133, grifos do autor).

No limite, será esse processo de condição de intelectual isolado e supérfluo, sem uma conexão real entre suas ideias e o seu contexto, em uma situação histórico-política de atraso em relação aos centros desenvolvidos, que a própria postura irônica de lidar com contrários impulsiona o próprio pensamento a pensar pela contradição - em suma, à dialética. Assim, a dialética moderna tem seu renascimento a partir dessa condição errante que busca compreender a caoticidade dos contrários convergindo no mesmo solo. Em síntese, diz Arantes, “Digamos que a ironia apresenta exatamente essa estrutura bifronte: por um lado, afina com a dialética (negativa, como voltaremos a lembrar); por outro, anima e dá forma às flutuações de uma intelligentsia convencida (por razões muito plausíveis) de que paira acima das classes” (1996, p. 158). Assim, o lastro social de tal renascimento do pensamento da contradição organizada que rearticula a experiência vivida com o ideário importado fora de seu lugar não seria uma figura de uma “ironia objetiva”, isto é, o prisma da periferia que aclimata as ideias do centro não será o mesmo que possibilitará a própria crítica da “contradição em processo” (MARX, 2011, p. 588)? No mais:

Resta saber se esta mesma ironia que articula o conjunto da vida ideológica nacional também vigora, sob outra forma, do lado mais abrangente e elementar do processo social; enfim, se ela não é uma das cifras do capitalismo, visto precisamente do ângulo privilegiado do seu desenvolvimento retardatário - enfim, *ironia objetiva*. Ironia que retornará, desta vez com plena presença de espírito, na articulação interna da prosa da Crítica da Economia Política, sobretudo nos momentos em que Marx ressalta sua descoberta da natureza metafísica do capital, mistério resolvido da filosofia especulativa, na figura, é claro, de seu principal representante, o momento positivo-racional da Dialética (ARANTES, 1996, p. 158)

Isto posto, essa própria possibilidade de articulação entre pólos aparentemente díspares não seria também a condição de possibilidade da filosofia da história alemã? Em síntese, como vimos anteriormente, a filosofia da história francesa não possui a mesma forma e conteúdo que aquela que fora realizada na Alemanha, e que o que caracteriza aquela é sua conceptualização do tempo e da crítica do presente a partir de um futuro por vir, uma crítica *progressista*, nos amplos sentidos da palavra. Seria o caso então de se perguntar qual a diferença e o que a marca quando deixamos de falar em *philosophie de l’histoire*, tipicamente

da segunda metade do século XVIII, para falarmos em *Philosophie der Geschichte*, do início do século XIX.

1.2 Uma nova geocultura

O pecado sempre chega abertamente e pode ser captado logo pelos sentidos. Ele vai às raízes destes e não precisa ser arrancado
Franz Kafka

Em um dos fragmentos de um livro recém publicado, fragmento este intitulado *Lar*, Vladimir Safatle (2024) especula sobre uma imagem de uma porta projetada pelo engenheiro e filósofo Ludwig Wittgenstein, cuja diferença entre as portas comuns é que a maçaneta da parte interior é diferente da exterior. Essa diferença, na verdade, passava pelo reconhecimento de que as pessoas se dirigem de certa maneira para manuseá-las, o que acarretou que a parte exterior possuía um formato próprio para alguém que abre no intuito de empurrar, por isso possui uma espécie de botão que o polegar se dirige para realizar essa ação, diferentemente de quem parte do interior que a puxa para seu próprio dorso.

No entanto, o ponto de Safatle não é discutir acessibilidade e/ou as habilidades do filósofo austríaco, mas sim lembrar algo que parece ser renegado à filosofia devido ao seu caráter aparentemente “abstrato”, hermético e autorreferente, lembrar aquilo que ele chamou de “gênese material das ideias”, de reconhecer “a materialidade que elas efetivamente portam” (SAFATLE, 2024, p. 26). Desse modo, seu ponto é explicar como uma ideia não nasce do nada, *ex nihilo*, mas possuem uma referência ao campo da materialidade, do mundo. Evidente que aqui não se trata de uma vulgarização da relação traçada pelo pensamento marxista entre infraestrutura e superestrutura, como se este fosse mero reflexo daquele, mas de reconhecer que o caráter aparentemente hermético da filosofia quer responder a questões muito concretas da vida social, daí sua *aparência* abstrata.

Desse modo, tentou-se expor no tópico anterior como o alvorecer da filosofia alemã passou por uma relação de certo ceticismo e ironização em relação aos ideais importados da França pré e pós Revolução, justamente por sua condição atrasada no conjunto da divisão do trabalho europeia, e uma dessas ideias que ganhará uma característica própria em solo alemão será a própria filosofia da história. Em um ensaio de 1976, *Nota sobre a Crítica da Filosofia da História*, Paulo Arantes (1996) irá discutir sobre o eclipse desta compreensão filosófica da história a partir dos acontecimentos da metade do século XIX, como as lutas sociais de 1830, mas sobretudo em 1848, acontecimentos que mudam a história da burguesia enquanto classe

que destituiu o poder Absolutista mas não “cumpru com o combinado”, isto é, o ideário da Liberdade, Igualdade e Fraternidade ficara circunscrito a sua própria classe, acarretando em um período violento entre o Estado e a sociedade civil francesa, e cujas consequências são discutidas por Marx, em *18 de Brumário de Luís Bonaparte*.

Para além de discutir o conteúdo presente no ensaio de Arantes neste momento e relegando-o para o segundo capítulo, o que se coloca em questão aqui é a seguinte afirmação de Arantes (1996, p. 371, grifos nossos): “Esquemmatizando ao extremo: um gênero não cai em desuso sem que entre em declínio a *constelação histórico-social que lhe serve de pressuposto e atmosfera*”. Como o mesmo já anuncia que se trata de um esquema, pois não é o caso de um mero cair em “desuso”, isto é, Arantes não quer insistir numa concepção utilitária do pensamento, mas expor que um gênero filosófico possui uma “constelação histórico-social que lhe serve de pressuposto e atmosfera”, há então uma “gênese material das ideias”, como disse Safatle. Desse modo, o objetivo agora é buscar compreender qual será essa constelação que permite a filosofia da história enquanto gênero profícuo e notório no contexto alemão do início do século XIX, para então nos atermos no principal autor que a expressa e a representa: “A obra de Hegel marca, pois, o *apogeu* e o *fim* da historiografia filosófica crítica” (MARCUSE, 1978, p. 209, grifos nossos).

Dessa maneira, Reinhart Koselleck (2006), em sua obra *Futuro Passado*, possui uma explicação que ~~nos~~ é interessante para nosso objeto. De acordo com o autor, há uma palavra que ganha proeminência no vocabulário alemão nesse período que expressa uma mudança no regime de historicidade própria da modernidade em ascensão. Já existia no léxico da Alemanha a palavra de origem latina “*Historie*”, traduzida por história, mas que tem como objetivo semântico falar sobre histórias, relatos, narrar algo que aconteceu em outro momento. É evidente que sempre se contou histórias, se transmitiu experiências de fatos vividos.

No entanto, a partir da gênese de um termo germânico no vocabulário alemão também significando “história”, Koselleck explica como se constitui uma espécie de diferença semântica radical em comparação com a *Histoire*. Cito Koselleck:

A palavra estrangeira que o léxico nacional tomou de empréstimo, ‘*Historie*’, que significava predominantemente o relato, a narrativa de algo acontecido, designando especialmente as ciências históricas, foi sendo visivelmente preterida em favor da palavra ‘*Geschichte*’. O abandono do termo ‘*Historie*’ e o subsequente emprego de ‘*Geschichte*’ completou-se por volta de 1750 com uma veemência que pode ser estatisticamente comprovada. ‘*Geschichte*’ significou originariamente o acontecimento em si ou, respectivamente, uma série de ações cometidas ou sofridas.

A expressão alude antes ao acontecimento [*Geschehen*] em si do que a seu relato (KOSELLECK, 2006, p. 48)

Essa mudança exposta por Koselleck marca não somente uma mudança de vocabulário, mas antes uma “verdadeira revolução nas maneiras de se conceber a vida em geral”, como diz Marcelo Jasmin (2006, p. 11) na *Apresentação* brasileira do livro do historiador alemão. Mas o que caracteriza essa diferença entre os termos? Que filósofos antigos já haviam escrito sobre a história é de notório saber, como vemos em Heródoto e Políbio, mas a mudança é expressa no termo: *Historie* é o relato de histórias dispersas, narrações sobre fatos passados que servem como lições para aquele que escuta, Koselleck (2006) até nomeia esse tipo de história com caráter didático como *historia magistra vitae*, do latim, como história mestra da vida, aquela história que serve como um ensinamento passado para os que escutam no presente. Aqui, então, vemos uma história compreendida num regime de temporalidade próprio de um tempo circular, no qual o passado ensina porque o futuro não lhe aparece como que dissociado por um “fosso entre a experiência anterior e a expectativa do que há por vir” (KOSELLECK, 2006, p. 294).

A *Geschichte*, então, possui uma estrutura interna que a diferencia: trata-se aqui de um “coletivo singular” (2006, p. 50), isto é, a própria história engloba os indivíduos como um todo, “Acima das histórias está a história”, como diz Droysen, citado por Koselleck (2006, p. 49). Será essa nova relação entre indivíduos e história (agora universal), entre experiência individual e experiência história, que Paulo Arantes dará o nome de “geocultura da economia-mundo capitalista” ou “geocultura legitimadora capitalismo histórico”, pois

[...] este ‘mundo’, até então abarcado apenas na definição de um espaço econômico descentralizado, passa a ser intelectualmente reclamado como o mundo inteiro, porém na condição de mundo novo, incluído neste último, como se viu, o Novo Mundo, cujo ‘descobrimento’, alargando o futuro, igualmente novo, pela igualação com a perspectiva desvendada no Ultramar, vinha realçar ainda mais o universalismo profético que subiu à cabeça dos *philosophes de l’histoire*; a partir do espaço político europeu, a sociedade que o viu nascer desenvolveu uma filosofia do progresso à medida que se desligava daquele núcleo embrionário (2014, p. 53)

A história aqui passa a ser compreendida em termos de mundo, em “história-universal”, uma compreensão da história como sistema, pois “Somente a história

compreendida como sistema possibilita a existência de uma unidade épica⁷, capaz de trazer a luz e ao mesmo tempo de consolidar as relações internas” (2006, p. 52). Esse “coletivo singular” que caracteriza a *Geschichte* marca uma ruptura com os meros relatos singulares para ganhar atributos que são comumente atribuídos à subjetividade:

No período que se seguiu aos acontecimentos da Revolução Francesa, a história tornou-se ela própria um sujeito, ao qual foram designados atributos divinos como ‘todo-poderosa’, ‘justa’, ‘equânime’ e ‘sacra’. *O ‘trabalho da história’, para usarmos as palavras de Hegel, é uma espécie de agente que domina os homens e fragmenta sua identidade natural* (2006, p. 50, grifos nossos)

Essa passagem terminológica, ou melhor, essa emancipação da História sobre as pequenas histórias possui sua constelação histórico-social e política específica, pois somente a partir de um mundo que se consolida como sistema que permite conceituá-la. É o alvorecer da modernidade e a entronização da forma-mercadoria em termos de sistema-mundo, para usarmos os termos de Immanuel Wallerstein⁸, que possibilita a ascensão da história que será objeto da filosofia da história. De maneira geral, Marx já notara esse processo: “A história universal não existiu sempre; a história como história universal é um resultado” (MARX, 2011, p. 62) Em suma, uma especulação filosófica cujo cerne é ser expressão dessa nova geocultura do mundo moderno, ou ainda como diz Arantes,

[...] o seu marco zero, a maturação cultural que os eventos de 1789⁹ a 1815 consumaram na esteira de um vendaval político até então desconhecido no mundo moderno, a cristalização inaugural de um sistema de valores avalizador da compulsão capitalista à acumulação interminável (2014, p. 92)

Desse modo, vê-se então como há uma relação congênita entre a compreensão da história como sistema, do próprio mundo enquanto sistema, como também da proliferação do

⁷ Kayque de Souza, em sua dissertação sobre o conceito de história em Marx, ressalta justamente essa dimensão épica do relato que a burguesia faz de si mesma: “[...] se tomarmos a revolução burguesa já como uma dissimulação, como ficou claro anteriormente, pois, no palco da história, a história da burguesia é contada nesse ritmo épico” (SOUZA, 2025, p. 118).

⁸ É de Paulo Arantes (2014) a referência de ver na mudança de regime da temporalidade exposta por Koselleck um correlato com a constituição do mundo enquanto sistema mundial, enquanto mundo capitalista: “O tempo do mundo que nos interessa, porém, como ficou dito, é o da economia-mundo europeia em expansão na forma de ciclos sistêmicos de acumulação, para falar agora na linha de um outro teórico dos sistemas mundiais. Mais exatamente, o transcurso das hegemonias do capitalismo histórico” (ARANTES, 2014, p. 30-1). Para além da passagem, é-nos importante toda a compreensão de Arantes no ensaio *O novo tempo do mundo: a experiência da história numa era de expectativas decrescentes* (2014, p. 27-97).

⁹ “Foi a Revolução Francesa que colocou em evidência o conceito de história [*Geschichte*] da escola alemã” (KOSELLECK, 2006, p. 52)

novo termo alemão. “Não é por acaso que, nas mesmas décadas nas quais o conceito coletivo singular de história [*Geschichte*] começou a se impor, *emergiu também o conceito de filosofia da história*” (2006, p. 53, grifos nossos). Essa emergência conjunta, então, permite que Koselleck compreenda como a mudança terminológica expõe uma mudança no regime de historicidade própria da modernidade em relação aos tempos passados. Mudança essa que marca também uma ruptura dos próprios conceitos políticos e sociais que caracterizam a modernidade em termos de pensamento e de práticas. Tratar-se-á de explicar a especulação koselleckiana.

O historiador alemão parte de duas categorias e as coloca como “condição humana universal” (2006, p. 308), isto é, duas categorias ontológicas que permitem a análise não somente da história, mas da própria forma que os seres humanos se compreendem em determinado regime de historicidade. De acordo com ele, “espaço de experiência” e “horizonte de expectativas” são dois pares antitéticos que indicam como se alteram e se estruturam compreensões temporais acerca do passado, presente e futuro, e que tais compreensões se modificam com o passar do tempo, sobretudo na modernidade.

O alvorecer do mundo moderno, portanto, é marcado por um processo de ruptura entre o espaço de experiência e o horizonte de expectativa. Do seguinte modo: a experiência, que comporta determinados valores, fatos, histórias singulares, etc., do indivíduo circunscrito em seu presente se dissocia de maneira radical com o horizonte de expectativa, com o futuro. O que faz com que a modernidade possua uma temporalidade singular é que o futuro ganha uma condição de algo por vir e em escala ampliada, não somente como o amanhã ou uma estação do ano, compreensão essa típica de um tempo marcado pela sua relação com os ciclos do mundo natural. Como afirma Koselleck, “[...] na era moderna a diferença entre experiência e expectativa aumenta progressivamente, ou melhor, só se pode conceber a modernidade como um tempo novo a partir do momento em que as expectativas passam a distanciar-se cada vez mais das experiências feitas até então” (2006, p. 314).

Esse processo diagnosticado por Koselleck da ruptura entre as duas categorias é condição de possibilidade daquilo que o mesmo conceituou como “temporalização da história” (2006, p. 23), isto é, a própria história passa a ser compreendida como um tempo histórico porque sua relação com o tempo se alterou, se dinamizou. No entanto, compreende-se tal temporalização se se rompe com uma dinâmica temporal ancorada em explicações teológicas do tempo. É claro que a relação entre teologia e história é algo indissociável da própria filosofia da história como gênero filosófico, mas somente a partir da secularização e do abandono da história terrena como mera passagem para o mundo celeste

que a história ganha caráter, digamos, *humanos*. A história passa a se imiscuir com a política mundana porque ela se torna “independente da história sacra” (2006, p. 29), e o futuro não é somente pensado em termos transcendentais, mas como um futuro *aberto*¹⁰.

Radicalizadas em sua separação, a expectativa desse por vir abre um campo de reflexão que antes não era permitida pela própria estrutura e compreensão do tempo.

Se o futuro da história moderna abre-se para o desconhecido e, ao mesmo tempo, torna-se planejável, então ele tem de ser planejado. A cada novo plano, introduz-se um novo elemento que não pode ser objeto da experiência. O aspecto arbitrário da história cresce paralelamente à sua capacidade de realização. Uma sustenta a outra e vice-versa. Ambos compartilham da destruição do espaço tradicional da experiência, o qual, até então, parecia ser determinado a partir do passado (2006, p. 57)

Essa espécie de desconhecimento que o futuro porta possibilita também a própria emergência do pensamento acerca da história porque a imprevisibilidade do que virá permite que o passado seja revisto em retrospecto, pensado a partir dos acontecimentos que vieram depois. Isso do ponto de vista da análise histórica, mas não somente. A amplitude também se dá no campo da política. A modernidade, enquanto ruptura da experiência em relação à expectativa, permite que os próprios termos políticos ganhem tempo, se *temporalizem*. De maneira geral, o léxico do pensamento político da modernidade é marcado pelas ideias de movimento que os conceitos portam:

“[...] expressões que conseguiram se impor nos decênios em torno de 1800, ou às quais estavam associados novos sentidos: revolução, progresso, desenvolvimento, crise, espírito do tempo - *expressões que continham indicações temporais que, antes, nunca haviam existido dessa maneira*” (2006, p. 282, grifos nossos).

Dessa maneira, com esse novo léxico político dos conceitos em relação ao futuro - até a contra-revolução tem uma dinâmica temporal, pois quer evitar que o tempo se realize de forma, digamos, revolucionária - abre um campo para o que ele designou como “batalha em torno de conceitos” (2006, p. 300). O futuro em aberto para a construção do diferente em relação à experiência passa a ser objeto de construção política, de *antecipação*. Essa

¹⁰ Sobre essa relação de nascença entre tempo e forma literária, Arantes diz ser a gênese daquilo que ficou conhecido como “análise de conjuntura”, pois a tentativa de prognóstico só se faz possível se aquilo que está por vir é desconhecido, aberto: “Com uma diferença crucial, sem precisar recorrer diretamente ao exemplo máximo, o *18 de brumário de Luís Bonaparte*, de Marx: a nova arte política do prognóstico já incorporara ao seu cálculo, que aliás deixará de ser meramente tal, a linha de força de uma história temporalizada” (2014, p. 68).

antecipação do por vir é que caracteriza a proliferação dos “ismos” no vocabulário moderno: comunismo, socialismo, conservadorismo etc., pois cada um contém em seu conceito uma compreensão a respeito do que se tem como horizonte de realização futura. Essa ideologização dos conceitos políticos é o que permite, em conjunto, o nascimento mesmo daquilo que ficou conhecido como crítica da ideologia. De acordo com o autor,

[...] só nessa situação a arte da crítica ideológica pôde desenvolver-se de maneira específica. Teorias, conceitos e atitudes, programas ou formas de comportamento que em nossa modernidade são classificados como ideológicos se diferenciam claramente das manifestações consideradas como erro, mentira ou preconceito. Mentiras podem ser descobertas, erros esclarecidos, preconceitos eliminados. A refutação do adversário se realiza por meio de critérios cuja aceitação se pode supor, e que se esperam também do interlocutor [...] *A crítica ideológica procede de maneira distinta: ela se distancia da miséria que pretende desmascarar.* Seu pressuposto, *condicionado pelo tempo*, é antes de tudo o crescente grau de generalidade dos conceitos, sem o qual a experiência moderna não pode ser dominada. *A perda das relações visíveis entre denominação e fato social ou político, evocada antes pela moderna historiografia universal, é cada vez mais característica do nosso cotidiano* (2006, p. 301, grifos nossos)

Exatamente pelos conceitos referirem-se ao futuro ainda desconhecido é que se aumentam seus graus de abstração que parecem perder o lastro na realidade, “da miséria que pretende desmascarar”. Como se vê, o que permite o nascimento da crítica da ideologia é justamente a experiência moderna com o tempo, com o futuro, que exige um trato mais abstrato da especulação, e não será por acaso que Koselleck dirá que será esse o período em que “*teorias e filosofias da história passaram a brotar do chão como cogumelos.* Tinham a missão de fornecer as categorias adequadas para ultrapassar a limitada experiência diária rumo ao seu contexto universal” (2006, p. 292, grifos nossos).

Se assim for, mais uma especulação sobre essa abertura nos é importante para o entendimento da gênese e da estrutura do objeto. Se conseguimos elucidar o lastro social que assentou a possibilidade do pensamento do tempo em um novo horizonte, estamos também no período de alvorecer do *progresso* enquanto categoria central. Dessa maneira, essa categoria que tem como núcleo o futuro enquanto algo melhor que o presente, enquanto mais desenvolvido - em ambos sentidos da palavra, pois a Revolução Industrial aqui se encontra em pleno vapor -, tem-se novamente uma relação entre passado, presente e futuro. Esses três pólos pensados em conjunto devem “ultrapassar a limitada experiência diária rumo ao seu

contexto universal”, como afirma Koselleck, citado acima, mas essa passagem ao contexto universal impõe-se que se ultrapasse o espaço circunscrito do presente, não somente em termos temporais como também espaciais. De maneira geral, falar em *progresso* nos obriga a falar em termos relativos, “progresso em relação a quem?”, “progresso em relação a o quê?”. É interessante notar como Koselleck nota como essa categoria serve como uma espécie de medida ao dissertar sobre o “padrão do progresso, segundo o qual toda a história pôde ser interpretada universalmente” (2006, p. 286).

Desse modo, se investigarmos a dimensão temporal que comporta seu conceito, o progresso se coloca então em relação ao presente e ao passado, superior em relação a essas duas categorias. Koselleck nota, então, como é própria da temporalização da história possuir uma compreensão da “simultaneidade do não-simultâneo” (2006, p. 286), isto é, possuir dinâmicas que não se identificam no interior de um mesmo processo pois estão sempre em correlação, sempre compreendidas em termos de sistema, como havíamos dito. Ou em outros termos, a modernidade e sua constituição enquanto um sistema-mundo de difusão em escala mundial da forma social mercantil necessita que a reflexão sobre a história passe por levar em conta as diferenças dos “centros” e das “periferias”, do “avançado” e do “atrasado” - deve-se levar em conta o “padrão do progresso”. Assim, talvez pelo senso de alguém que escreve do ponto de vista da periferia, Paulo Arantes parece até mesmo ressaltar que a colonização ultramarina é a condição de possibilidade da experiência histórica moderna, colocando como ponto nodal a violência desse processo ao invés da falsa pretensão de universalismo político da Europa, como se esse não pudesse nem mesmo existir sem aquele:

Dada, no entanto, a centralidade da expansão colonial para consolidação da economia-mundo capitalista, será plausível afirmar que, *sem o combustível daquela acumulação atlântica de experiências realizadas em uma Fronteira histórica inédita, não se constituiria no continente europeu um novo* ou, por outra, propriamente dito horizonte de expectativa, sem a abertura do qual - se os esquemas de Koselleck estão corretos - não se poderia falar de um *Neuzeit* (2014, p. 44, grifos nossos)

Se tais digressões sobre o pensamento de Arantes e de Koselleck se sustentam, então algumas conclusões podem ser feitas: de maneira geral, a filosofia da história é um gênero filosófico que nasce na modernidade pois ela se constitui como um novo regime de temporalidade que permite que o futuro seja colocado como um campo aberto em relação ao presente, ou em termos koselleckianos, a era moderna se caracteriza pelo “fosso” aberto entre

espaço de experiência e horizonte de expectativas. Ainda: essa nova relação do pensamento em relação ao tempo produziu uma força política central no contexto francês como especulação e crítica do presente em prol do futuro por vir melhor do que o domínio absolutista, destituído após a Revolução Francesa. No entanto, a condição atrasada da Alemanha em relação a divisão do trabalho europeia fez com que as ideias que importaram do lado de baixo do Reno passassem por um verniz, digamos, alemão, de ironização que revelava a dissociação entre tais ideias e o lugar disparatado do contexto histórico-político prussiano, como explica Arantes (1996). Desse modo, segundo o filósofo paulista, o renascimento moderno da dialética - de Hegel, em especial - se dá justamente por essa condição do pensamento de ter de lidar com contrários, com pólos díspares e em meio a “simultaneidade do não-simultâneo”. Assim, a diferença evidente apontada por René Pomeau, citado na apresentação brasileira de *Filosofia da história*, de Voltaire (2007), entre as filosofias da história francesa e a alemã, não podem ser explicadas justamente pela condição apontada por Arantes (1996)? De acordo com o mesmo,

“[...] a Filosofia da História desaparece de cena filosófica no momento em que a Alemanha ingressa, ao seu modo, na cena histórica moderna. Ou, noutra escala: o desenvolvimento capitalista, ao produzir a história mundial como resultado histórico, provoca o envelhecimento precoce da ‘história mundial filosófica’ enquanto forma simbólica da articulação da experiência do ‘curso do mundo’ que, por seu turno, toma progressivamente a feição de um processo unificado sob a égide da ‘razão’ (ARANTES, 1996, p. 373)

Evidente que não tratamos ainda de seu eclipse, mas o ponto de Arantes pode ser interpretado do seguinte modo: justamente lá onde a filosofia da história ganha notoriedade é marcada pelo atraso econômico em relação ao centro, pois essa especulação sobre o curso do mundo possui um lastro social na condição de prospectar um futuro por vir por meio de um “tomar o raciocínio de consolação” (1996, p. 153), isto é, dar conta de pensar justamente a “simultaneidade do não-simultâneo” - como sintetiza Arantes, “[...] *rastrear a filiação da geocultura - entendida nos termos da World-System Theory - até o advento da Filosofia da História*” (2014, p. 51, grifos nossos). Ou melhor, como afirma Adorno sobre Hegel, na *Dialética negativa*:

A filosofia da história hegeliana não foi, senão em uma medida bastante diminuta, independente do fato de nela, já se afastando, ressoar o badalar do sino de uma

época em que a realização da liberdade burguesa era movida por um tal sopro que chegava a ultrapassar a si mesma e a abrir a perspectiva de uma reconciliação do todo na qual a sua violência se aniquilaria (ADORNO, 2009, p. 255)

Vê-se, então, como Adorno compreendia como essa filosofia era expressão de uma nova forma de relação dos indivíduos com o tempo histórico, expressão essa circunscrita ao período ascensional burguês, isto é, o “sopro que chegava a ultrapassar a si mesma” do ideário de realização de liberdade que não demorou muito para mostrar a “sua violência” e que “se aniquilaria”, como também reconhecia a posição atrasada da Alemanha em relação a França¹¹ no período em questão. Por fim, investigaremos então a compreensão hegeliana da história.

1.3 Filosofia hegeliana da história

*“A ironia é a forma do paradoxo”
Friedrich Schlegel*

*“Eu me atenho à ideia de que o espírito do tempo deu a ordem para avançar”
G. W. F. Hegel*

Essa frase de Hegel, que consta em uma carta de 5 de julho de 1816 para Niethammer, também é usada como epígrafe em um grande - nos dois sentidos - ensaio de Jean-François Kervégan, intitulado *A instituição da liberdade* (2022), que foi publicado na nova edição brasileira de *Linhas fundamentais da filosofia do direito*, do próprio Hegel. O intuito do texto do filósofo francês é discutir as formulações hegelianas acerca do Estado a partir dos debates políticos e filosóficos que travara em sua época, a partir de correspondências até a lavra hegeliana. No entanto, a palavra é dúbia: “a instituição” [*l’institution*] pode ser compreendida do ponto de vista do Estado enquanto uma instituição que possibilita a efetivação da liberdade no campo social, como também a partir do sentido do verbo “instituir”, como se a reflexão de Hegel fosse um processo de compreensão da maneira pela qual veio a se instituir a liberdade em seu tempo. Isto posto, seria o caso deste texto de analisar como a filosofia da história hegeliana também é uma reflexão do processo de instituição da liberdade na modernidade, algo que o próprio Kervegán estaria de acordo, apenas não era o objeto de seu ensaio. Porém, cabem algumas considerações iniciais.

¹¹ “Os próprios momentos que são contrários ao todo histórico e que, como no caso da Revolução Francesa, certamente o fomentam efetivamente, só conquistam no todo o seu valor conjuntural. Até mesmo aquilo que fica para trás nas forças produtivas de uma classe não é absoluto, mas relativo unicamente ao progresso dos outros momentos” (ADORNO, 2009, p. 252).

Este texto tem como objetivo centrar-se na crítica de Adorno à filosofia da história hegeliana. Desse modo, as implicações disso são algumas: não cabe aqui discutir, por exemplo, se Hegel estava correto em suas análises historiográficas sobre a China ou sobre a Guerra do Peloponeso, pois a própria historiografia já se sofisticou muito desde a publicação do texto hegeliano, como também seria uma proposta mais ligada ao campo da história do que da filosofia - ou melhor, mais do campo da história do que da filosofia da história. Assim, o objetivo desta seção será compreender os pressupostos das formulações de Hegel acerca da filosofia da história que serão criticadas por Adorno, em especial na *Dialética negativa*. Como se vê no texto adorniano, o intuito é, na verdade, uma meta-reflexão acerca do conceito de história que alicerça a filosofia da história hegeliana¹², isto é, sua crítica não é feita pelo viés da veracidade ou não dos fatos históricos apontados por Hegel, antes é uma reflexão sobre o próprio sustentáculo que ampara a especulação hegeliana, sustentação essa que ele busca demolir. No mais, um sintoma dessa demarcação entre os campos pode ser notada na própria publicação separada apenas da Introdução como *A razão na história*, tanto no Brasil (2001) como em Portugal (2013), e até mesmo em alemão, *Die Vernunft in der Geschichte*, usada e citada pelo próprio Adorno na redação do texto. Encerro aqui as considerações iniciais.

Como se sabe, Hegel não possui um livro publicado por ele mesmo sobre filosofia da história, como por exemplo a *Ciência da lógica*, o que temos publicados são compilados de seus cursos junto a manuscritos e anotações de alunos, como aconteceu também com os *Cursos de estética*. Desse modo, como aponta Salvador Rus Rufino (2005, p. 42-3), em seu *Estudo preliminar* da edição espanhola das *Lições sobre a filosofia da história universal*, Hegel começou seu projeto dessas aulas no semestre de inverno de 1822-1823, quando já era professor da Universidade de Berlim. Com o passar dos anos, o filósofo alemão ministrou outros cursos sobre o tema, nos anos de 1824-1825, 1826-1827, 1828-1829 e 1830-1831, o que demonstra como “Hegel se ocupou da Filosofia da História até sua morte que ocorreu em novembro de 1831. Parece que estava trabalhando com o manuscrito para dá-lo à imprensa como um trabalho terminado, mas não pôde concluí-lo” (RUFINO, 2005, p. 43). Complicação para os editores desses cursos até hoje, pois é necessário organizá-los de modo a sintetizar tal conteúdo lecionado de quase uma década.

Dessa maneira, precisamos expor como o próprio Hegel (1995) demarca certas abordagens da história para diferenciá-las da sua, a “filosófica”, como o mesmo diz. De

¹² Tomo de empréstimo um comentário de Sommer, acerca da mudança de perspectiva da reflexão sobre a história presente na *Dialética do Esclarecimento* para a *Dialética negativa*: uma “meta-reflexão sobre o conceito de história que sustenta a filosofia histórica narrativa da *Dialética do esclarecimento*” (2016, p. 286).

acordo com o autor, existem três tipos de abordagem: a história original, a história refletida e a história filosófica. Logo no início de suas aulas o autor conceitua o que seria, então, o que ele adjetiva como original, como algo típico dos antigos historiadores da Antiguidade, como Heródoto e Tucídides, que se caracteriza pela apreensão dos fenômenos exteriores e sua interiorização na representação: “Os historiadores fixam o que transcorre de uma forma fugaz e inscrevem-no no templo de Mnemósine para a imortalidade” (1995, p. 11), isto é, apreendem certos acontecimentos esparsos, singulares e breves, que eles próprios participam ou ao menos vivenciam e formulam em uma obra que dê conta de tais relatos, de forma com que as explicações da invasão persa na Grécia, em Heródoto por exemplo, se afaste do campo mitológico e ganhe força no interior dos valores daquela organização social por meio dos discursos públicos:

Nesses discursos, essas pessoas exprimem as máximas de seu povo e de sua própria personalidade, a consciência de seus relacionamentos políticos, como sua natureza ética e moral, os princípios de suas metas e atos. O que o historiador faz falar não é uma consciência emprestada, mas sim o próprio caráter do orador (1995, p. 12)

Vê-se, então, que a hierarquia traçada por Hegel entre as abordagens históricas não é de todo pejorativa, pois reconhece a importância do historiador no complexo sócio-cultural na formação daquele campo político, o helênico aqui em específico. Nota-se um evidente caráter didático dessa forma: “Nossa cultura é essencialmente compreensiva e, ao representar todos os acontecimentos, transforma-os em resenhas informativas” (1995, p. 13). Resenhas essas que não passam pela reflexão sobre o próprio material histórico a partir do historiador, há uma imediatidade entre a obra e o autor.

O que a difere daquilo que chamou de história refletida, que é subdividida em algumas ramificações. Em primeiro lugar, Hegel chama atenção para o que chamou de “história geral”, isto é, essa forma de reflexão do material histórico se diferencia da “original” porque “assinala a diferença entre *espírito* e *conteúdo*” (1995, p. 13), pois o grau de abstração aumenta em relação à outra, pois cabe ao historiador pensar acontecimentos que ultrapassam o relato individual de fatos singulares, e assim “[...] englobar longos períodos ou toda a história universal, precisa abdicar, de fato, da apresentação individual da realidade e reduzir-se a abstrações, não apenas no sentido de que devam ser eliminados eventos e ações, mas também porque o pensamento é o mais poderoso abreviador” (1995, p. 14). É como se o papel que o historiador aqui assume é antes de analisar grandes períodos que possibilitam uma

compreensão de seus contemporâneos como partícipes daqueles acontecimentos. Como exemplo enigmático, Hegel cita Tito Lívio, como também nota a diferença de tratamento entre esse tipo de história com a de Políbio, esta “original”, mesmo que ambos os autores tivessem tratado de períodos iguais.

Isto posto, uma outra subdivisão da história refletida é o que o filósofo alemão conceitua como “história pragmática”, isto é, seu objetivo não é compreender grandes períodos históricos de um povo ou relatar fatos vivenciados, mas antes procura a partir de acontecimentos remotos questões passadas que ensinem as pessoas no presente, são “reflexões pragmáticas” de cunho moralizante: “[...] devem ser ressaltados, principalmente, o ensino moral e as reflexões morais, auferidos pela história, o que foi muitas vezes a finalidade desse labor” (1995, p. 14). Os exemplos históricos então servem para a formação moral tanto de crianças, governantes, estadistas, etc., é uma forma de os “povos instruírem-se por meio da experiência da história” (1995, p. 15), uma forma que pode ser sintetizada na recorrente frase dos dias de hoje de que “a história ensina”.

No próximo momento, Hegel ressalta aquilo que ele chamou de história “crítica”, uma história da história - metahistória, digamos assim - um “[...] julgamento das narrativas históricas e uma investigação de sua verdade e credibilidade” (1995, p. 15). Interessante notar como Hegel insiste no caráter sobretudo alemão dessa historiografia, o que ilumina o porquê de chamá-la de “crítica”, no sentido kantiano da *Kritik* como investigação acerca das condições de possibilidade do próprio saber histórico, fortemente influenciada pelo uso da filologia. Como também pode-se notar em todas as tópicos da História Refletida, Hegel não cessa de fazer comparações entre a historiografia francesa, inglesa e alemã, pois nesse período o filósofo alemão se insere em um debate contra aquilo que ficou conhecido como a Escola Histórica Alemã, tanto em textos como *Filosofia da história* como também na *Filosofia do direito*. Desse modo, é notável que essas alusões ao pensamento alemão possuem um verniz pejorativo:

Entre nós, alemães, a reflexão e a inteligência são muito diversificadas, e cada historiador construiu para si mesmo a sua própria metodologia. Os ingleses e os franceses, geralmente, sabem como se deve escrever a história, colocando-se em nível mais genérico e nacional; em nosso país, cada um inventa uma particularidade, e, em vez de escrever história, esforçamo-nos sempre em descobrir como a história deveria ser escrita (1995, p. 13)

Com a saturação dessas histórias refletidas, recorreu-se frequentemente à imagem detalhada, ou seja, à descrição multifacetada de um acontecimento. Contudo, elas têm o seu valor, mas normalmente só oferecem materiais. Nós, alemães, nos contentamos com isso, mas os franceses, ao contrário, forjam uma realidade atual de forma engenhosa e relacionam o passado às condições presentes (1995, p. 15)

Na Alemanha, a chamada crítica superior apoderou-se da filologia em geral, bem como dos livros de história. Essa pretensa crítica superior acabou por conferir um caráter de vaidosa fantasia a todos os tipos de produtos sem valor histórico. Essa é a outra forma de apreender o passado na história, colocando-se ideias subjetivas no lugar dos dados históricos, ideias essas que são consideradas tanto mais primorosas quanto mais ousadas - isto é, quanto mais pobres e mesquinhos os fundamentos nos quais são baseadas quanto mais contradizem princípios decisivos da história (1995, p. 16)

O grande teor de ironia - afinal, ainda se trata de um intelectual alemão do início do século XIX - para com os autores da Escola Histórica, como também a auto ironia da condição alemã é notável. Desse modo, o objetivo do combate de Hegel com esses autores, como os juristas Karl Ludwig von Haller (1768 - 1854), Friedrich Carl von Savigny (1779 - 1861) e o Gustav Hugo (1764 - 1844), representantes do pensamento conservador e dos valores anti-republicanos da Prússia, contrários aos acontecimentos da Revolução Francesa e que ganham força em território germânico após o fim da era napoleônica¹³, era justamente compreender o que representavam histórica e politicamente os acontecimentos da parte inferior do Reno.

Isto posto, o último momento da história refletida é analisado por Hegel quase como uma transição para história universal filosófica, pois o que a diferencia desta é apenas por ater-se a “algo parcial” (1995, p. 16), apenas a temas e ramificações específicas do espírito, como história “da arte”, “da religião”, “do direito”, etc., e cabe à compreensão filosófica da história alçar ao grau mais abstrato, de encontrar “[...] a alma interior que dirige os acontecimentos e as ações. Como Mercúrio é o guia das almas, a *ideia*, na verdade, é que conduz os povos e o mundo, e é o *espírito*, sua vontade mais racional e mais necessária, que dirigiu e dirige os acontecimentos mundiais” (1995, p. 16). É tarefa, então, da filosofia da

¹³ Para uma discussão sobre o assunto, ver: *Apresentação* (MÜLLER, 2022, p. 7-25); *A instituição da liberdade* (KERVÉGAN, 2022, p. 27-111), in. *Linhas gerais da filosofia do direito* (HEGEL, 2022); *Hegel e a liberdade dos modernos* (LOSURDO, 2019); *O pensamento político de Hegel* (MENEZES, 1960), in. *Revista de Ciência Política*, v.3, n. I, p. 5, jan/jun, 1960.

história compreender esse processo do modo pelo qual o espírito “dirigiu” e “dirige” os acontecimentos do mundo¹⁴.

Compreender filosoficamente a história não é, segundo Hegel, tratá-la de modo meramente abstrato. De acordo com o mesmo, à filosofia é atribuída a ideia de que ela pensa por si mesma, descolada do mundo e “sem considerar o que realmente existe” (1995, p. 16). Essa consideração estaria de encontro com aquilo que se exige da história, pois esta “deve apenas considerar o que é e o que foi, acontecimentos e ações. A história é tanto mais verídica quanto mais se ativar ao dado” (1995, p. 16-7), o contrário daquilo que se pensa sobre a filosofia. No entanto, o intento hegeliano é justamente que sejam “[...] esclarecidas e refutadas essa contradição e a conseqüente acusação de especulação” (1995, p. 17), lidar filosoficamente com os fatos históricos. Assim sendo, a afirmação de que deve lidar com o que é e o que foi faz-se mister: pois “[...] a filosofia, porque ela é o *perscrutar do racional*, é, precisamente por isso, o *aprender do presente e do efetivo*, não o estabelecer de um *além*, sabe Deus onde deveria estar” (HEGEL, 2022, p. 138, grifos do autor), é “*seu tempo apreendido em pensamentos*. É tão tolo presumir que qualquer filosofia vá além de seu mundo presente como que um indivíduo salte por cima do seu tempo” (2022, p. 142-3, grifos do autor), como dizem as famosas passagens das *Linhas gerais da filosofia do direito*. Mas o que isso revela, então, para pensar a história?

Há, em Hegel, uma preocupação para que não se vá além do tempo, em alguns sentidos da palavra: tanto do ponto de vista teológico, recuperando uma compreensão do tempo que recoloca o presente enquanto mera passagem para o mundo transcendente; do ponto de vista, digamos, “metodológico”, que a consideração da história não se assente em um *dever ser* que sirva de ideal para a filosofia; como também em uma consideração que nos remete às análises de Koselleck (2006) da modernidade como um futuro aberto, como expresso na seguinte passagem:

Porém, o que a experiência e a história [*Geschichte*] ensinam é que os povos e os governos jamais aprenderam coisa alguma da história, e não seguiram o ensinamento que ela poderia ter inspirado. Cada época se encontra em circunstâncias tão peculiares, representa uma situação tão individual, que nela e dela mesma deve e pode pender a decisão. No tumulto dos acontecimentos mundiais não ajuda um princípio geral, que serve apenas de recordação de situações análogas, porque uma

¹⁴ É interessante notar a ironização que Arantes (2014, p. 60) faz com essa metáfora de “direção” ao chamar as filosofias do progresso novecentistas de “filosofias-ônibus”.

pálida recordação não tem força operante a vitalidade e a liberdade do presente (HEGEL, 1995, p. 15)

É evidente o caráter moderno que Hegel busca compreender a história, não somente pelo uso do vocabulário - *Geschichte* - que acabara de entrar em proeminência em solo alemão. Vê-se na citação: Hegel já não compreende a história como *Historie*, com seu caráter didático de aprendizado com os acontecimentos passados; ele compreende que as “circunstâncias tão peculiares” que caracterizam os processos históricos pois escreve como um pensador que reconhece que vive um tempo diferente dos outros, um novo tempo; reconhece que para o tratamento da história “não ajuda um princípio geral”, um *dever ser* ou uma transcendência; a “pálida recordação” não possui força explicativa na “vitalidade e a liberdade do presente”; em suma: o fato de que a experiência e a história não ensinam “coisa alguma da história” é justamente porque o por vir é marcado por um desconhecimento, e que o pensamento deve apreender seu próprio tempo em conceito pois não abarca a vitalidade e liberdade do presente. Daí a relação feita por Arantes, entre temporalidade e filosofia hegeliana:

Quando uma tal geocultura desponta no âmbito material do capitalismo em processo de ‘*desenclavement planétaire*’ (Jacques Alda), algo como uma *experiência da história* pode então acontecer, ou melhor, pode ser ‘feita’ - como se diria na língua da *Fenomenologia do Espírito*¹⁵ (2014, p. 67)

Essa concepção não estaria, então, a par com a concepção de Koselleck (2006) sobre a moderna concepção de história que fundamenta a filosofia da história? Talvez o caso seja diferente, como afirmam Arthur Alfaior Assix e Sérgio da Mata, no prefácio à edição brasileira do verbete “*Geschichte, Historie*”, da obra *Geschichtliche Grundbegriffe*, dos intelectuais ligados à História dos Conceitos, sendo Reinhart Koselleck seu representante mais proeminente:

Quando da publicação do verbete de Meier, [Horst] Engels, Günther e Koselleck em 1975, já não era inédita a tese central de que a ideia de história e a prática da

¹⁵ Como se vê, por exemplo, no *Prefácio da Fenomenologia do espírito*: “Aliás, não é difícil ver que nosso tempo é um tempo de nascimento e de trânsito para uma nova época. O espírito rompeu com o mundo de seu ser-aí e de seu representar, que até hoje durou; está a ponto de submergi-lo no passado, e se entrega à tarefa de sua transformação. Certamente, o espírito nunca está em repouso, mas sempre tomado por um movimento para frente” (HEGEL, 2014, p. 28), ou ainda ao final do mesmo parágrafo: “[...] a imagem do mundo novo [*neuen Welt*]” (2014, p. 29).

historiografia passaram por transformações fundamentais entre o final do século XVIII e a primeira metade do século XIX. *Na verdade, nos anos 1820, Hegel, na introdução à sua Filosofia da história, já falava na então contemporânea transição da 'história refletida' para a 'história universal filosófica', cujo fundador seria ele próprio* (ASSIS;MATA, 2013, p. 12-3, grifos nossos)

Vê-se que, na verdade, quando Koselleck (2006) analisa essa passagem terminológica como uma transformação da própria concepção de história a partir da nova configuração da estrutura da temporalidade moderna ele está, retrospectivamente, compreendendo o processo que se encontra já em Hegel, o que o justifica como o mais proeminente autor da filosofia da história para Adorno, e que será objeto de sua crítica. Destarte, compreender a fundamentação teórica que Hegel faz desse novo gênero filosófico ilumina a crítica adorniana, ou melhor, a crítica de Adorno parte do pressuposto de que a mais alta autocompreensão burguesa da história em seu período ascensional se encontra na filosofia hegeliana da história, e compreendê-la em retrospecto, isto é, a partir dos acontecimentos do século XX, o permite compreender as contradições internas que residem na modernidade enquanto tal - no limite, encontrar a dialética do esclarecimento no interior da filosofia da história. Algo que será objeto para o próximo capítulo. Mas falta-nos ainda tal explicação.

De maneira geral, então, o que seria a história para Hegel? Rufino (2005) tem razão que devemos ter algo em mente quando iremos tratar do assunto: Hegel viveu tempos de crise (KOSELLECK, 1999), isto é, foi contemporâneo de diversas transformações sociais que devemos levar em conta. Lembremos que o termo *philosophie de l'histoire* aparece em 1756, como também Hegel viveu de 1770 até 1831, então, como aponta Rufino (2005), só durante 1750 até 1830 podemos apontar alguns fatos históricos: Revolução Norte-Americana (1776), Revolução Francesa (1789), período napoleônico (1800-1815), Revolução de São Domingos (1804), vinda da família real portuguesa ao Brasil (1808) e sua Independência em 1822, o movimento romântico na Alemanha etc. É evidente então como muitos acontecimentos marcaram os 61 anos de vida de Hegel. A plethora de mudanças políticas que influenciaram o filósofo alemão permite que Rufino (2005, p. 66) venha a chamar a própria filosofia da história de Hegel como uma “história abreviada da política”. De todo modo, conclui ainda o autor do estudo que abre a edição espanhola da obra hegeliana: “A filosofia da história trata de reconstruir o conteúdo total da história universal por categorias filosóficas” (2005, p. 76).

Seja como for, o próprio Hegel possui uma definição conhecida acerca do que o mesmo entende sobre o assunto: se “*a liberdade é a única verdade do espírito*” (HEGEL, 1995, p. 24), então escrever sobre esse movimento do espírito é reconhecer que “*a história*

universal é o progresso na consciência da liberdade - um progresso cuja necessidade temos de reconhecer” (1995, p. 25). Seria o caso então de nos perguntarmos o que configura essa “história universal”, ou melhor, nos questionarmos se essa história é a história de todos os seres humanos até aqui, ou se há um momento específico em que se possa afirmar um início para essa história e, conseqüentemente, demarcar o início e então pressupor algo anterior a ela mesma, algo como uma pré-história. Desse modo, faz-se necessário compreender o que Hegel chamou de “início da história” (1995, p. 55).

De acordo com o mesmo, “É da alçada da meditação filosófica, e digna dela somente, tomar a história no ponto em que a racionalidade começa a entrar na existência mundial. Não onde ela é ainda em si apenas uma possibilidade, mas onde há um estado em que ela aparece na consciência, na vontade e na ação” (1995, p. 57). Desse modo, compreende-se então como a filosofia da história e seu conceito como progresso na consciência da liberdade deve tomar como ponto de partida justamente no momento mesmo em que “a racionalidade começa a entrar na existência mundial”. Marcuse nota como há de ressaltar a afirmação hegeliana: “Segundo a formulação de Hegel, a lei universal da história não é, simplesmente, progresso em direção à liberdade, mas o progresso ‘na autoconsciência da liberdade’. Um conjunto de tendências históricas só se torna uma lei se o homem as compreender e sobre elas atuar” (MARCUSE, 1978, p. 213), então para o entendimento rigoroso da afirmação hegeliana deve-se ter em mente que são coisas diferentes, e que a história só tem seu “início” quando a própria racionalidade aparece enquanto tal.

É notável aqui o caráter eurocêntrico das afirmações hegelianas de compreender o nascimento da história e da autoconsciência da liberdade a partir do aparecimento da razão, o que permite-o fazer afirmações desastrosas e racistas sobre os povos africanos, por exemplo, como se estivessem restritos a mera naturalidade e a não-liberdade¹⁶. No entanto, não é o caso aqui de debater a validade das afirmações hegelianas do ponto de vista historiográfico e social, pois nem será objeto por parte das objeções de Adorno justamente porque não possuem validade para além de mostrar o caráter eurocentrado do pensamento moderno. Cabe aqui então apenas explicar como a filosofia da história de Hegel parte desse “início” da História para chegar nas suas conclusões ligadas a sua realização. Mas não nos adiantemos e voltemos para a argumentação hegeliana.

¹⁶ “Pelo que nos relata a história, essa África propriamente dita ficou fechada para o resto do mundo; é a terra do ouro, voltada para si mesma, a terra-criança que fica além da luz da história autoconsciente, encoberta pelo negro manto da noite” (HEGEL, 1995, p. 82-3); “O negro representa, como já foi dito, o homem natural, selvagem, indomável. Devemos nos livrar de toda reverência, de toda moralidade e de tudo o que chamamos de sentimento, para realmente compreendê-lo” (1995, p. 84).

Paulo Arantes, em seu estudo sobre o filósofo alemão, *Hegel: a ordem do tempo*, vai direto ao ponto que buscamos elucidar: “O conceito de História, visto desta perspectiva, só se precisa à luz das instâncias que recusa, como se a nova figura da História só pudesse desenhar-se sobre o fundo neutro e indiferenciado da não-História” (ARANTES, 2000, p. 187). Só chegamos à clareza do que seria a história em Hegel se temos ciência daquilo que ela se diferencia, de sua negação, da não-História¹⁷. Assim sendo, Arantes é categórico ao afirmar que “Hegel não exita em ordená-las [as sociedades humanas] através da noção de progresso” (2000, p. 187), ou melhor, a linha demarcatória do “padrão do progresso”, como disse Koselleck (2006) citado acima, funciona em diversos sentidos, tanto do ponto de vista geográfico quando se determinam espacialmente as nações no interior da história e as que ficam de fora, como também no sentido qualitativo, no que diz respeito a racionalidade e não-racionalidade.

Dessa maneira, se a História somente vem a ser a partir do aparecer da racionalidade e da consciência, só é possível pensá-la a partir do momento em que se possa “romper o invólucro da mera natureza¹⁸” (HEGEL, 1995, p. 55). E como seria isso? Somente após a “etapa do desdobramento reflexivo” (ARANTES, 2000, p. 190) que pode-se romper a mera naturalidade para nascer algo como a história. De maneira geral, essa passagem pode ser reconhecida em uma passagem de Hegel

Em nossa língua, *história* [*Geschichte*] une o lado objetivo e o subjetivo, significando tanto *historiam rerum gestarum* quanto *res gestas*. Ela é tanto fato quanto narrativa. Essa união de ambas significações deve ser considerada como algo acima das contingências exteriores. Deve-se levar em consideração que as narrativas históricas aparecem simultaneamente às ações e aos acontecimentos históricos, pois há um fundamento comum interno que os cria juntos (HEGEL, 1995, p. 58)

A partir da própria ambiguidade do termo alemão - “*Geschichte*” significou originariamente o acontecimento em si ou, respectivamente, uma série de ações cometidas ou

¹⁷ Jasson Martins (2024), em um artigo sobre a crítica de Nietzsche sobre a questão do progresso em Hegel, demonstra como essa bifurcação entre história e não-história, isto é, história como portadora de certas dinâmicas de transformações espaço-temporais, e a não-história como apenas duração, sem dinamismo e presa à legalidade natural, marca justamente a violência que a tradição filosófica ocidental empregou na experiência individual, na vida dos indivíduos, e por isso a tentativa de Nietzsche de desenvolver uma concepção de história *para* a vida, e não somente um acúmulo de fatos passados. De todo modo, essa relação entre História como negação da vida ressoa no pensamento de Adorno, claro que cada qual a seu modo.

¹⁸ De maneira geral, esse processo e seu reverso, do esclarecimento enquanto dominação, é o cerne da *Dialética do esclarecimento*: “A dominação da natureza, sem o que o espírito não existe, consiste em sucumbir à natureza” (1985, p. 44); mantendo, já pelos frankfurtianos, seu momento crítico-utópico: “O esclarecimento é mais que esclarecimento: natureza que se torna perceptível em sua alienação” (1985, p. 44).

sofridas. A expressão alude antes ao acontecimento [*Geschehen*] em si do que a seu relato” (KOSELLECK, 2006, p. 48) - Hegel compreende como os dois momentos possuem um “fundamento comum interno”, o que o permite compreender que é próprio do nascimento da história seu correlato, o nascimento da narrativa. Arantes, ao tentar explicar essa passagem hegeliana, diz:

O saber especulativo reporta, em última instância, esse fundamento interno comum à substância espiritual em vias de cindir-se em sujeito e objeto. A representação do passado, que só pode ser provocada por uma modificação sofrida pelo objeto, repercute por sua vez sobre o objeto, exercendo sobre ele um contra-efeito que suscita a emergência de uma nova objetividade do objeto [...] Tudo se passa como se a história real só pudesse ser vivida como tal à condição de ser concebida (ARANTES, 2000, p. 191)

Essa relação congênita entre história e narração é evidenciada pelo processo de consolidação da prosa enquanto forma de linguagem. Quando Hegel fala em “prosa da história” (HEGEL, 1995, p. 58), palavras essas que dão título ao ensaio de Paulo Arantes, há algo a mais do mera metáfora, é justamente o reconhecimento de que a história só nasce quando nasce o pensamento prosaico e que possibilita a própria memória dos acontecimentos daquele campo político. “Recordações de família e tradições patriarcais encontram interesse apenas no seio da família e da tribo. O curso uniforme de tais eventos não é objeto para a memória” (1995, p. 58). Essa própria distinção entre prosa e poesia pode ser evidenciada nas considerações da *Estética* hegeliana, como recorda o próprio Arantes (2000, p. 192), não somente do ponto de vista da representação poética para a prosaica do mundo, como o próprio Hegel

[...] põe em relevo a radicação da consciência prosaica no pensamento do entendimento, assim como liga a determinação da prosa, como forma geral da representação literária do mundo, uma mutação da realidade política. E nesse ponto preciso, sobre essa nova base terrestre, que a História vem desposar a prosa, que a representação prosaica do mundo acolhe e fixa o saber da História; História que, aparecendo de início como objeto, torna-se o meio, o elemento onde banha o social (2000, p. 58)

A compreensão prosaica do mundo é que permite que a História venha a ser - a prosa possibilita a “aurora da História” (2000, p. 191). Pois é próprio dessa forma de compreender

que permite a cisão de sujeito e objeto e o alvorecer também da consciência que dá outra objetividade ao objeto: “A prosa da história só emerge no momento em que o ‘entendimento prosaico’ ocupa o lugar da primitiva representação poética” (2000, p. 194), pois abre o campo para a rememoração e o advento do Estado, de apreensão dos valores sociais como memória coletiva enquanto passado, isto é, somente com o advento da prosa que o passado - no limite, o tempo - pode ser inscrito no seio social como condição de possibilidade da própria História. A partir disso, Arantes irá afirmar que “Onde o mundo prosaico permanece em eclipse, a rememoração derrapa, resolve-se em fantasia: ela *sonha* o passado” (2000, p. 200), mas não o inscreve no campo social.

De maneira geral, não temos o intuito de reconstituir todo o argumento de Arantes (2000), no entanto, a leitura de seu ensaio ilumina a compreensão hegeliana da história pois o autor pode se centrar em outros objetos da filosofia de Hegel que não nos compete aqui, como a estrutura lógica do conceito de tempo. Seja como for, as reflexões presentes no ensaio do filósofo paulista nos possibilitam compreender algo que não está presente nas aulas que comportam a *Filosofia da história* do autor alemão, em especial, o motivo pelo qual se relacionam o nascimento da prosa e, conseqüentemente, da rememoração do passado. Desse modo, Luiz Phillipe de Caux, em um texto sobre o livro de Arantes em questão, afirma que essa passagem da prosa pode ser compreendida pelo fato de que ela é “isomórfica ao entendimento e suas categorias”, e que esse vir-a-ser prosaico permite que o a priori da correlação seja tanto possível como também apontar que, em Hegel, deve-se levar em conta que há uma pertença congênita entre tempo e subjetividade, entre temporalidade e eguidade (CAUX, no prelo). Desse modo, o que caracteriza os povos sem história - em outros termos, os povos não prosaicos - é justamente a incapacidade de interiorização do devir temporal: “Sem História, a existência no tempo só pode ser cega, um jogo arbitrário que se reproduz sob formas variadas” (ARANTES, 2000, p. 202), não realizando o “trabalho prosaico da rememoração” (2000, p. 203).

Para além das explicações pormenorizadas de Arantes, nos cabe enfatizar o seguinte ponto: o que caracteriza, então, o advento da História em Hegel é justamente o processo de interiorização do tempo, permitida a partir da compreensão prosaica do mundo como representação ligada às figuras do entendimento, não mais atadas a figurações da fantasia - “a luz da consciência torna visível a História” (2000, p. 204). Em síntese:

Explosão do imediato, abertura advinda como uma reflexão originária, objetivação da consciência pela estruturação do passado: são formas diferentes de indicar as

condições de possibilidade de desencadeamento de um *processo de mediação* que Hegel chama de História, esse lugar de produção do universal ou, o que é a mesma coisa, de manifestação da racionalidade, tornada enfim possível pelo advento dessa realidade ‘incompletamente presente’ que é o Estado (2000, p. 204)

Em suma, o processo de interiorização do devir temporal é coexistente do processo de manifestação do pensamento racional (prosaico) e é justamente a partir dessa negação da imediatez pela consciência que se pode falar em História. Assim sendo, as sociedades históricas são aquelas que se caracterizam por intuir o devir temporal: “Concebendo o tempo como *devir intuído*, Hegel nos convida assim a apreender o tempo histórico como *devir interiorizado*. O devir temporal só poderia assim ser experimentado como devir histórico sob a condição de ser interiorizado, de ser posto como momento do objeto” (2000, p. 205). Destarte, quais as consequências de compreender a História a partir dessa interiorização do tempo? Afinal, para Hegel, “a história universal é, de maneira geral, a exteriorização do espírito no *tempo*” (HEGEL, 1995, p. 67), e “O tempo é, no sensível, a negação” (1995, p. 71); ao contrário, por exemplo, da natureza, que é “o desenvolvimento da ideia no *espaço*¹⁹” (1995, p. 67).

De maneira sintética, é como se a análise hegeliana dos povos não históricos passasse por reconhecer naquelas sociedades algo como uma temporalidade ligada à natureza, no qual o tempo não passa, apenas *dura* (ARANTES, 2000, p. 207), como se se tratasse de uma figura da má-infinitude, em termos hegelianos, pois é evidente que lugares como China e Índia, analisadas por Hegel nos cursos, existiram por muito tempo - “As épocas que transcorreram para os povos antes da história escrita, representadas em séculos e milênios, podem ter sido cheias de revoluções, migrações e transformações muito violentas, mas não têm história objetiva, porque não apresentam narrativa subjetiva, narrativa histórica” (HEGEL, 1995, p. 59) -, mas não podem ser consideradas históricas justamente porque não há ali a interiorização do negativo do espírito no tempo. Em suma: a filosofia hegeliana da história é justamente a compreensão da negatividade do tempo no interior do palco da história universal.

Se estamos no caminho correto, podemos então compreender a afirmação de Arantes (2000, p. 205): “A prosa especulativa da História abre-se com uma meditação sobre as ruínas”, uma meditação sobre a negatividade que o tempo histórico faz colocar em marcha no

¹⁹ Dessa relação da história enquanto temporalização como contraposição da natureza espacializada é o que leva certas leituras a interpretarem *O novo tempo do mundo* (2014) como uma exposição da falência da temporalidade histórico-hegeliana teorizada em *Hegel: a ordem do tempo* (2000) no interior da obra de Paulo Arantes: “Com essa colonização do Lugar pelo Fluxo [regime de acumulação financeirizada pós 1970], é a própria noção moderna de Progresso - e a temporalização da história que a tornou pensável - que literalmente vai para o espaço [...] uma subversão espacial da antiga ordem predominante do tempo” (2014, p. 62).

interior das sociedades ditas históricas. O que, conseqüentemente, implica numa inversão de ponto de vista de uma historiografia que analisa os fatos passados como acontecimentos que, como uma escada, vieram de pouco a pouco de forma positiva para redundar no presente, isto é, consiste em “[...] inverter a direção dessa tendência natural de privilegiar o durável às custas do perecível” (2000, p. 205). Desse modo, a famosa afirmação de Hegel que “O povo persa é o primeiro povo histórico. [porque] A Pérsia foi o primeiro império que desapareceu” (HEGEL, 1995, p. 149) - diferentemente da China, por exemplo - ganha inteligibilidade, pois somente povos que interiorizaram o devir temporal, que possuem essa negatividade do tempo *no interior* de seu campo social é que ganham a condição de objeto para filosofia que especula sobre a História. A ruína meramente natural dos povos que apenas duram pode vir a acontecer, mas sua dissolução vem a ser a partir do *exterior*; o que implica em sua não inclusão no interior no grande palco da história universal - em suma: “A duração, enquanto tal, não é algo de superior ao desaparecimento. Os montes não valem mais do que a rosa, que todavia fenece” (HEGEL, apud. ARANTES, 2000, p. 211-2). Isto posto,

Há ruínas, portanto, que não balizam nenhuma passagem histórica; aí, com efeito, não estão presentes as categorias que permitem delimitar o campo da História: nenhuma *transformação* orientada, guiada por um fim *racional* (já que o único fim, que aí encontramos, reduz-se à pura justaposição das ‘durações’ bruscamente interrompidas), nenhum *rejuvenescimento*, isto é, nada de novo, a não ser sob a forma da repetição de um mesmo destino (ARANTES, 2000, p. 207-8)

Essas categorias que então determinam o campo de possibilidade de se especular sobre a história é porque tais transformações implicam pensar essa própria ruína em termos histórico universais. Desse modo, a “[...] a visão das ruínas remete a uma imediata identificação ao universal, pois se o desaparecimento afeta mesmo nesse nível de indeterminação, é porque estamos sempre perto de nós, em casa” (2000, p. 208), contemplar o desaparecimento dos povos que compõem a história universal é como se observássemos o caminho trilhado até então, retrospectivamente, e “[...] as ruínas tornam-se alegoria da degradação temporal, da irreversível supressão das coisas corroídas pela História” (2000, p. 208).

Esse olhar em retrospecto e identificador em relação àquilo que ruiu não implicaria em uma posição também negativa para com a passagem do tempo histórico? Vejamos uma passagem do próprio Hegel:

Que viajante, diante das ruínas de Cartago, de Palmira, de Persépolis ou de Roma, não foi levado a reflexões sobre a transitoriedade dos impérios e dos homens, a se lamentar pela perda dessa vida de outrora, tão potente e rica? Tal aflição não é devida a perdas pessoais ou à transitoriedade dos fins particulares, mas sim uma tristeza desinteressada, causada pela destruição de vidas humanas brilhantes e sofisticadas (HEGEL, 1995, p. 67)

Desse modo, vejamos como, em Hegel, esse olhar complacente para com o transitório tem um teor evidentemente negativo, um demorar-se quase que paralisante, ou nas palavras de Arantes (2000, p. 208), “tornando-se [essa] experiência negativa na inoperância da melancolia”. Caberia, então, à dialética lidar com essa inoperância por dentro, de “[...] apreende[r] esse universal no andamento dessa experiência do luto, mas trabalhando-o de modo tal que produz, ao mesmo tempo, a crítica daqueles que nela se demoram” (2000, p. 208). Lembremos, como foi dito nos tópicos anteriores, das críticas de Hegel a essa postura ensimesmada, negativa, do puro Si em relação ao curso do mundo, justamente o alvo da dialética. Assim, sintetiza Arantes (2000, p. 209), “[...] esse desprezo do aspecto negativo da mudança, relativo à significação da negação determinada, tem uma origem já bem conhecida: transformar o desenrolar da História em *Trauerspiel* [drama trágico/drama barroco], eis a obra de uma analítica da finitude”, e se a dialética é, segundo as palavras de Gerard Lebrun, a “explosão da finitude” (2006, p. 177), sua força reside justamente na passagem lógica do finito para o infinito, mas se ela “[...] não pode remediar a tristeza da finitude, é justamente porque ela se mostra capaz de habitar esse elemento” (ARANTES, 2000, p. 210), digamos, astuciosamente²⁰.

A crítica da postura negativa reaparece, então, na especulação sobre a História como um meditar sobre as ruínas. A força do conceito residirá então na capacidade superar a melancolia inoperante:

o *trabalho do Conceito*, que se opera através da meditação sobre as ruínas, aparece como o *trabalho do luto*. O luto, suscitado pela ruína, só é possível por uma identificação com o desaparecido: o desinteresse que o define nos projeta no terreno do universal, e o luto desinteressado passa a aparecer como o avesso do interesse da Razão (2000, p. 210)

²⁰ “A analítica da finitude não veria nisso, é verdade, nada senão uma *astúcia da razão*” (ARANTES, 2000, p. 210).

A caducidade que se contempla em tal meditação exige uma negação determinada, realizar o trabalho do conceito. Cabe à dialética incorporar o elemento da melancolia paralisante e suprassumí-lo - no sentido da *Aufhebung* hegeliana - sem meramente consolá-lo pela perda. Como diz o próprio Hegel, citado por Arantes, “A Filosofia não é uma consolação, mais do que isso, ela é o poder da reconciliação” (2000, p. 210), isto é, a especulação deve reconciliar-se com o objeto perdido, reconhecer sua perda - daí o sentido de Arantes de se referir como “trabalho do luto”: “O trabalho conceitual do luto culmina, também, numa liberação que igualmente torna possíveis outros investimentos: liberta-nos da tristeza da finitude por uma ruptura da ligação com o objeto suprimido”, de maneira dupla, pois trata-se da negação da negação, qual seja: não somente reconciliar-se com a perda, mas reconciliar-se essa própria reconciliação, “o desaparecimento da desapareição. É isto que Hegel chama de reconciliação com a caducidade” (ARANTES, 2000, 210-11).

Assim sendo, seu reconciliar com a marcha da história universal passa então pelo “imperativo: é preciso ligar a negatividade do tempo à negatividade do Conceito” (2000, p. 211), isto é, a especulação sobre as ruínas passa por lidar com a negatividade presente no tempo histórico de maneira tal que não se atenha somente na postura negativa para com a transitoriedade, mas sim reconhecer nesses processos de transformações seu momento positivo (da dialética) que compreende o transitório na história universal como interior do “progresso na consciência da liberdade”.

Elucidadas essas questões até aqui, agora podemos compreender as implicações dessa reconciliação com o universal pelo conceito do ponto de vista da filosofia da história hegeliana. De acordo com Hegel (1995, p. 28), “[...] *nada de grande acontece no mundo sem paixão*”, sem a força dos interesses particulares em determinados momentos históricos, deve-se reconhecer seus processos que serão rearticulados a partir da especulação filosófica da história como seus componentes internos, pois os próprios indivíduos ali não se sabem enquanto partícipes da marcha da história universal. Os dois momentos necessitam ser conjugados: “o primeiro é a ideia, o segundo, as paixões humanas; um é a urdidura do tecido, o outro, a trama do grande tapete da história universal que se desenrola perante nós. O centro concreto de ambos é a liberdade moral no Estado” (1995, p. 28).

Daqui resulta, então, o que Hegel chama de *astúcia da razão*, pois os processos no campo das existências particulares do decorrer da história não resultam naquilo que intencionavam à primeira mão, justamente porque a história universal se passa pelas suas costas, para além deles mesmos. Dado que “O interesse particular da paixão é, portanto, inseparável da participação universal, pois é também da atividade do particular e de sua

negação que resulta o universal” (1995, p. 35), não é como se o que se passasse além de si mesmos fosse meramente um teatro de marionetes, mas há uma relação dialética que porta os dois momentos no interior da marcha do espírito.

Isto posto, pode-se também elucidar o que Hegel chamou de “homens histórico-universais”, “herois” ou de “grandes homens da história”, como Alexandre, César e Napoleão, pois seus atos e intenções iniciais de conquista e poder, por exemplo, não geraram somente novas terras e/ou aumento de Impérios, mas colocam em marcha processos que resultam na realização da consciência da liberdade, mesmo que a contragosto. Mas, de todo modo, “*A história universal não é o palco da felicidade*. Os períodos felizes são as páginas em branco, são os períodos dos acordos, das oposições ausentes” (1995, p. 30), e “Se observarmos o destino de tais homens na história universal, vemos que tinham a profissão de administradores do espírito universal, e concluímos que isso não era um destino feliz” (1995, p. 33). Vê-se, então, que o curso gradual do espírito não é pensado por Hegel sob o prisma de uma escalada feliz, mas justamente pelo conflito inerente aos processos históricos, como guerras, conquistas, colonizações etc., o que resulta na sua não inclusão em uma compreensão do tempo histórico progressista meramente linear e abstrato. Todavia, quais seriam então os motivos para as críticas ao pensamento hegeliano? Afinal, ter ciência da violência inerente ao grande palco da história poderia colocá-lo, por exemplo, a par com autores como Walter Benjamin (2020a, p. 13) em suas *Teses sobre o conceito de história* e sua afirmação de que “Não há um documento de cultura que não seja também documento de barbárie”. De certo modo, voltando para o ensaio de Arantes, o autor nos dá uma pista a partir de uma esparsa pergunta que faz no texto: “Converter as ruínas em alegoria de uma interminável decadência (chamada, então, de História) não seria dobrar-se complacentemente aos poderes do tempo?” (ARANTES, 2000, p. 208). Não seria próprio da especulação hegeliana uma resposta a esses poderes do tempo, de tal modo com que deixe de se dobrar para com ele reconciliar-se? Daí o sentido da afirmação de Arantes (2000, p. 375), mais sugestiva do que desenvolvida conceitualmente, de que Hegel, “[...] ao que parece, ser o último pensador capaz de acolher e articular uma experiência épica da temporalidade”²¹.

Vejam como na *Fenomenologia do espírito* isso reaparece no capítulo sobre a virtude e o curso-do-mundo. Se a virtude em Hegel aparece como uma figura moralizante da individualidade, negativa para com o curso das coisas, e que luta contra seu inimigo - o curso-do-mundo -, o que a assemelha “[...] não só a um combatente, que na luta está todo

²¹ Buscaremos explorar essa sugestão de Arantes no Capítulo 3, a partir da articulação do tempo no romance em contraponto com a obra de Beckett.

ocupado em conservar sua espada sem mancha; e mais ainda: que entrou na luta para preservar as suas armas” (HEGEL, 2014, p. 267), a sua arma, a moral, quer manter-se sem manchas por não querer se “sujar” com o mundo que combate como também manter sua posição sem sujeira, distanciada do mundo. De acordo com Hegel, no entanto, essa postura é meramente abstrata, carente de conteúdo, vazia, uma “[...] intumescência, que faz sua cabeça e a dos outros ficarem grandes, mas grandes por uma oca flatulência” (2014, p. 269).

Dessa maneira, a crítica hegeliana dessa virtuosa “oca flatulência”, que expelle apenas gases com mau odor no mundo e nada de conteúdo, deve ser superada por meio de uma reconciliação entre os opostos em luta, da própria virtude e curso-do-mundo. Como diz o autor, a superação

[...] consiste em desembaraçar-se a consciência como de um manto vazio, da representação de um bem *em si*, que não teria ainda efetividade nenhuma. Na sua luta, fez a experiência de que o curso-do-mundo não é tão mau como aparentava, já que sua efetividade é a efetividade do universal (2014, p. 269)

Esse reconciliar-se com o universal, de lidar com os poderes do tempo que se assentava em sua época, isto é, a modernidade que se constituía ainda em 1807, é também teorizada nos cursos sobre a *Filosofia da história*, da década de 1820. Vejamos:

Essa crítica subjetiva, que visa apenas ao particular e às falhas que tem, *sem reconhecer ali a razão universal*, é coisa fácil e pode, levando a afirmação de boa vontade e do bem-estar universal, ostentando a aparência de bom coração, assumir ares arrogantes e *pavonear-se*. *É mais fácil enxergar os defeitos dos indivíduos, dos Estados e dos caminhos universais do que o seu verdadeiro alcance*. A crítica negativa paira sobranceira e altaneira acima do objeto, sem nele ter penetrado, isto é, *sem ter apreendido seus aspectos positivos*. A idade torna os homens geralmente mais tolerantes; *a juventude está sempre insatisfeita*. Com a idade, vem a maturidade do juízo, que não só recusa o mal por falta de interesse, como - ainda mais profundamente ensinado pela seriedade da vida - busca o substancial, o cerne das coisas. O conhecimento para o qual a filosofia deve ser -, o bem verdadeiro e a razão divina universal têm o poder de se realizar (HEGEL, 1995, p. 37)

Esse “pavonear-se” contra o curso das coisas, sua imaturidade que prejudica o apreender dos aspectos positivos e sua insatisfação típica do jovem que não foi não ainda ensinado pela seriedade da vida não possibilitam à crítica subjetiva esse reconhecimento da

razão universal. No limite, a filosofia e seu juízo maduro devem estar aptos para reconhecer o momento positivo da dialética no interior da negatividade do tempo.

De maneira geral, não estaria justamente nesse processo de reconciliação que se baseará a crítica de Adorno à Hegel? O projeto de uma dialética negativa não se sustentaria sobretudo por “[...] libertar a dialética de tal natureza afirmativa, sem perder nada em determinação” (ADORNO, 2009, p. 7)? Não seria o caso, então, de insistir na não-identidade, ou melhor, de reconhecer que “A contradição é o não-idêntico sob o aspecto da identidade” (2009, p. 13)? Como diz o próprio Adorno, em *Três estudos sobre Hegel*,

Enquanto reconciliação completa por meio do Espírito no seio do mundo realmente antagônico, a identidade é, entretanto, simples afirmação. A antecipação filosófica da reconciliação é um atentado contra a reconciliação real. Ela atribui aquilo que sempre contradiz a uma existência preguiçosa, ao que é indigno de filosofia. Mas sistema sem falhas e reconciliação realizada não são a mesma coisa; ao contrário, eles são contraditórios. A unidade do sistema repousa sobre a violência irreconciliável. *Apenas hoje, cento e cinquenta anos depois, o mundo compreendido pelo sistema hegeliano é revelado literalmente como sistema, nomeadamente de uma sociedade radicalmente socializada, e isso de modo diabólico* (ADORNO, 2013, p. 102-3, grifos nossos)

Se aquilo que Hegel almejava e conceituava ao dizer que “[...] o princípio da liberdade se concretizou, pois a história universal nada mais é que o desenvolvimento do conceito de liberdade” (HEGEL, 1995, p. 373), como diz na última página das *Lições sobre a filosofia da história*, não veio a ser, não se realizou, ou melhor, se realizou, mas não a partir das potencialidades inerentes ao seu conceito, mas em seu contrário, a crítica de Adorno não passaria justamente por compreender que tal momento afirmativo da dialética na especulação filosófica sobre a história é o que a torna ideológica e violenta? Por olhar em retrospecto, 150 anos depois de Hegel, a reflexão filosófica da história não deveria levar em conta os processos catastróficos que caracterizam a primeira metade do século XX, tempo em que estava inserido Adorno? De todo modo, não seria também sintomático que o descontentamento de Adorno para com o curso-do-mundo o colocasse naquela posição negativa, melancólica, que não realiza o “trabalho conceitual do luto” na especulação da história, como diz Arantes (2000, p. 210)? Em síntese, seria de importância demonstrar como a “meditação sobre as ruínas” de Adorno não pudesse mais levar em conta os momentos reconciliadores da dialética hegeliana, e que a posição melancólica e negativa em relação ao curso das coisas ganhasse força com a

falência do “trabalho conceitual do luto”²², pois se em Hegel “As feridas [*Wunden*] do espírito curam sem deixar cicatrizes” (HEGEL, 2014, p. 444), o tempo de Adorno exigia que tais chagas fossem abertas, que se colocassem os dedos exatamente das feridas incuráveis da marcha da história universal²³. Afinal, talvez não seja por acaso que Freud (2010, p. 131) dizia que o complexo da melancolia “[...] se comporta como uma ferida [*Wunde*] aberta” e que os melancólicos captam a verdade com mais agudeza que os não melancólicos. Por fim, se o mundo que Hegel pensava na forma sistema se realizou como sistema radicalmente socializado sob o princípio da troca “de modo *diabólico*”, como consta na citação adorniana acima, talvez compreenderemos porque a história, em Kafka, torna-se um *inferno*, e o que seria a chamada “visão kafkiana da história” de Adorno.

²² Felipe Catalani (2019b, p.208-9) também notara como a diferença da filosofia dos dois mandarins alemães se expressa na postura em relação ao mundo: “Nessa situação [meio do século XX], a teimosia da virtude que não aceita curso do mundo e que permanece em seu ‘protesto’ deixa de ser uma patologia da consciência, independentemente se esse protesto é fadado ao fracasso e à derrota, como diria Hegel em defesa do mundo – o importante na atual situação, segundo Adorno, é que esse momento do protesto não desapareça, que o ‘protesto do coração contra o mundo’ não defina, pois ele garantiria o último refúgio de uma promessa de felicidade e liberdade, a oposição em uma sociedade sem oposição. Aquele momento do conflito em que se percebe que o curso do mundo “não é tão mau” quanto aparentava, que aparece como um momento necessário da Fenomenologia do Espírito, deixa de existir, pois o mundo é na verdade pior do que ele aparentava ser. Com essa crise do ‘realismo hegeliano’ frente à moral, torna-se então inteligível o retorno de Adorno à moral como um ímpeto utópico de ir contra a realidade – como uma estratégia contra a história”. A ideia de “realismo hegeliano” é tirada de Jean Hyppolite.

²³ Não é novidade comparar a filosofia da história hegeliana com a de Adorno a partir da noção de cicatrização de feridas: “Contudo, a dialética hegeliana não se permite demorar na tristeza encerrada na representação da finitude das coisas. Em toda ruína ela descobre uma singular figura destinada à desapareição que carrega em si o advento de uma figura mais universal [...] Determinada a ver em toda caducidade a necessidade de uma destinação superior, não se pode dela esperar qualquer consolação redentora das feridas infligidas ao particular. Porque é sempre certa a reconciliação com a morte e com a caducidade dos fins particulares, a consolação e a piedade aparecem, para ela, como resultantes de uma visada espiritual estreita e limitada, prisioneira do âmbito da finitude; elas se revelam mesmo sem sentido desde que a totalidade das coisas venha a ser contemplada com a necessária abrangência do golpe de visada do Espírito Absoluto” (CHIARELLO, 2006, p. 141-2); “A esta altura [pós Segunda Guerra] já não se poderia mais dizer, como Hegel, que as feridas do espírito se curam sem deixar cicatrizes, visto que a história perdeu sua dimensão curativa” (CATALANI, 2019, p. 18)

CAPÍTULO 2 - A CRÍTICA ADORNIANA À FILOSOFIA DA HISTÓRIA

Ainda nos impõem fazer o que é negativo; o positivo já nos foi dado
Franz Kafka

2.1 - Digressão sobre um aforismo: o tempo de Adorno

“O aforismo requer o fôlego mais longo”
Karl Kraus

Paul Ricoeur (1997), em um texto sobre Hegel que consta em seu *Tempo e narrativa III*, partia da mesma relação colocada acima de pensar a compreensão hegeliana da história a partir do conceito de “coletivo singular” de Koselleck para chegar em suas divergências para com o filósofo alemão, qual seja: não é que a compreensão hegeliana do tempo histórico seja mero equívoco ou restituição de uma teodiceia metafísica que devemos abandonar no campo histórico, antes, “O que se desfez foi a própria *substância* de que Hegel tentara levar ao conceito” (1997, p. 351, grifos nossos), o que se esvaziou não foi sua teoria em si, mas sim os acontecimentos históricos que sucederam sua teoria que a tornaram obsoleta e que fazem com que sua teoria deixa de ser compreensão do real e suas determinações.

Desse modo, caberia então reconhecer “a condição finita da compreensão da consciência histórica por si mesma [...] é preciso ousar dizer que a consideração pensante da história tentada por Hegel era ela própria um fenômeno hermenêutico, uma operação interpretante, submetida à mesma condição de finitude” (1997, p. 253), devemos passar pelo reconhecimento que a teoria tem seus limites em seu próprio tempo, e o lastro que dava chão possível para emergência da especulação hegeliana que se perdeu: “o que abandonamos é o próprio canteiro de obras” de Hegel (1997, p.252), “[...] já não pensamos conforme Hegel, mas *depois* de Hegel” (1997, p. 253, grifos nossos). De maneira geral, essa também é a tese de Paulo Arantes, em *Para a crítica da Filosofia da História*, na qual encontra o fundamento da falência do gênero nos processos violentos dos levantes sociais de 1848: “Os que ‘apostaram’ nas promessas ‘filosóficas’ da História viram-se, portanto, ultrapassados pelos acontecimentos”, o que o leva a afirmar que a “[...] *crítica da Filosofia da História* [foi] *demonstrada pela contra-revolução*” (ARANTES, 2000, p. 373), isto é, os autores que criticavam já as considerações hegelianas sobre a história, como Schopenhauer, ganham sentido justamente porque o tempo histórico havia mudado, não se podia mais pensar sob o

prisma das reconciliações hegelianas, algo que Adorno também notou no campo literário: “O que Hegel chamava de espírito do mundo, o grande movimento histórico, foi a ascensão da burguesia capitalista. Balzac o pinta como caminho da devastação” (2003b, p. 154).

De maneira geral, o diagnóstico não se alterou em seu fundamento, pois as ilusões foram perdidas. Podemos notar, por exemplo, como a crítica de Nietzsche em *Segunda consideração intempestiva* à história “monumental” se fundamenta nessa ironização da história universal:

Que os grandes momentos na luta dos indivíduos formem uma corrente, que como uma cadeia de montanhas liguem a espécie humana através dos milênios, que, para mim, o fato de o ápice de um momento já há muito passado ainda esteja vivo, claro e grandioso - este é o pensamento fundamental da crença em uma humanidade, pensamento que se expressa pela exigência de uma história *monumental* [...] Quem poderia suspeitar neles [indivíduos particulares] esta difícil corrida de tochas característica da história monumental, onde apenas o que é grande sobrevive! (NIETZSCHE, 2003, p. 19)

Se nos é permitido uma data específica para esse ponto de virada de crítica dos ideários burgueses de seu período ascensional, do período de Hegel, podemos remontar aos conflitos que se iniciam em 1848, em que “[...] tudo desapareceu como se fosse uma quimera” (MARX, 2011, p. 31), as noções basilares da Revolução Francesa de Liberdade, Igualdade e Fraternidade não se realizaram no interior do todo social, o que essas lutas políticas tinham como exigência era exatamente aquilo que fora prometido, mas apenas prometido. Desse modo, a análise marxiana marca essa ruptura, o momento em que as ideias burguesas não encontram realização no campo prático e a própria burguesia precisa se utilizar de outros mecanismos para legitimar-se, como o Estado, o exército, o sistema penal - em suma, a violência, nada livre, fraterna e igualitária.

Marcuse, já em 1965, mais de 100 anos depois da publicação de *18 de brumário de Luís Bonaparte*, publicou um epílogo à uma nova edição alemã deste texto de Marx, em que ele invertia a fórmula marxiana que, comentando Hegel, dizia que a história se repete, a primeira vez como tragédia e a segunda como farsa; segundo Marcuse, reformulando o próprio Marx: “a farsa é mais terrível que a tragédia” (2011, p. 9). Essa inversão marcuseana não é mera retórica, pois segundo o autor, essa dinâmica da burguesia de utilizar-se dos meios violentos para conter as contradições inerentes de sua própria sociabilidade é algo que Marx soube notar no século XIX, mas perdurou no século XX, sobretudo no nazi-fascismo: ele “[...]”

antecipa a dinâmica da sociedade burguesa tardia: a liquidação de seu período liberal que se consuma em razão de sua própria estrutura” (2011, p. 9).

Seja como for, vê-se como o século XX, no olhar de autores como Marcuse, iluminam aquilo que estava presente na contraditória dinâmica interna do capitalismo do século XIX, como se os acontecimentos históricos do século das duas grandes guerras rompessem de maneira radical com aqueles ideais propostos pelo período ascensional burguês. De certa maneira, esse é fundamento daquilo que ficou conhecido como crítica da ideologia: a discrepância entre a norma que promete e a realidade que não cumpre fundamentam o ponto de partida da crítica. De certa maneira, Adorno reconhece que seu século exige que o próprio pensamento se volte contra a si mesmo, que critique seus próprios pressupostos que fundamentam o ideário da modernidade e, por conseguinte, a filosofia da história será um desses temas.

Em um aforismo extenso intitulado *Longe do tiro* (§33) e que consta na *Minima moralia*, de outubro de 1944, Adorno (2008) tem uma das afirmações categóricas mais radicais acerca do pensamento de Hegel sobre a história: de que a experiência histórico-política da Segunda Guerra “[...] refuta a filosofia da história de Hegel” (2008, p. 51). No entanto, o texto de Adorno possui uma peculiaridade, que é pensar tal refutação não do ponto de vista teórico, pois não há especulações filosóficas acerca da tradição nesse texto, apenas considerações de cunho histórico e social, sua percepção não é que a filosofia da história hegeliana seja refutada em seus pressupostos lógicos, mas é *a realidade que refuta a filosofia da história de Hegel*.

Isto posto, temos de nos perguntar qual realidade é essa que refuta Hegel, que tempo histórico é esse que faz com que a especulação hegeliana da história caia por terra - em suma, qual o tempo de Adorno? Em síntese, marcado sobretudo pelo fascismo, guerras, holocausto e a destruição humana em massa, faz com que, logo no primeiro parágrafo, Adorno afirme que “O mecanismo de reprodução da vida e o da sua dominação e aniquilação é inteiramente o mesmo, e nisso fundem-se o Estado, a guerra e a propaganda” (2008, p. 49), isto é, aquilo que aparecia como campos separados em tempos anteriores, como a sociedade civil e o Estado, como a própria guerra restrita ao setor militar da organização política, como a propaganda enquanto mercantilização da esfera apartada da cultura tipicamente do século XVIII e XIX, imiscuem-se de tal modo que não se consegue mais diferenciá-los: a guerra se espalha no meio civil, torna-se *total*, como diz Ernst Jünger. A afirmação antes exagerada de que “a guerra é um negócio, realizou-se”, não se pode mais distinguir desenvolvimento econômico de

desenvolvimento bélico²⁴, nem do ponto de vista produtivo, pois a indústria alemã se desenvolveu de maneira congênita do aparato militar - “o poder estatal abriu mão até da aparência de independência do interesse lucrativo particular” (2008, p. 49) -, e se dispõe tanto para fazer a guerra como para realizar melhores contratos para construção civil após a destruição generalizada²⁵.

No entanto, essa “grandeza” quantitativa e qualitativa que tomam as proporções da guerra já não são figuradas pelo pensamento, “[...] o início ninguém mais se recorda” (2008, p. 49), pois os *fronts* se espraiam para todos os lados como “operações bélicas descontínuas separadas por pausas vazias” em que se distinguem apenas pelos nomes - francesas, norueguesas, russas etc. É própria dessa “desproporção entre a força corporal individual e a energia dos motores” (2008, p. 50) penetrarem no indivíduo em seu íntimo, a tecnificação dos meios e a mecanização da experiência andam de mãos dadas: “a desproporção entre o corpo e o entrechoque material tornara impossível a experiência autêntica” (2008, p. 50). O que acarreta que a própria guerra não é rememorada: “[...] a Segunda Guerra é tão remota para a experiência” pois ela extrapola a capacidade subjetiva de representação.

Essa “literal incapacidade de pensar nisso” (2008, p. 50), de que a impotência subjetiva intensificada com a catástrofe torna-se, para Adorno, o mais “fatal para o futuro”, pois o trauma passará como se nada tivesse acontecido. Essa constatação, já próximo do fim da guerra e que a aparente volta à normalidade estava a chegar faz com que Adorno afirme que “Aquilo que hoje acontece deveria ser chamado de ‘Após o fim do mundo’” (2008, p. 50), citando a peça de Karl Kraus²⁶. A própria cobertura da guerra sob o prisma da informação e da propaganda - também coligada à guerra, como dito acima - só expressa a “experiência ressecada, o vácuo entre os homens e seu destino no qual, a bem dizer, consiste o destino²⁷” (2008, p. 50-1), a contagem estatística dos acontecimentos e mortes reduzem sua violência por meio da racionalização, não alcançam o objeto e a própria proporção do acontecido aparece como falso, como algo que não está acontecendo de fato, expresso na expressão da época *phony war*, guerra de faz de conta (2008, p. 51).

“Tivesse a filosofia da história de Hegel se estendido até este tempo, então as bombas-robô de Hitler teriam encontrado o seu lugar [...] ‘Eu vi o espírito do mundo’, não a

²⁴ Olgária Matos, ao comentar acerca da formação do Estado Alemão, afirma que este era “[...] um exército que possuía um país” (2005, p. 12).

²⁵ Ver: CATALANI, 2019, p. 14-21.

²⁶ Para compreender essa afirmação adorniana, ver: MENEGAT, 2003.

²⁷ Essa relação entre necessidade no horizonte circular e fechado da noção clássica de destino e modernidade produtora de mercadorias, Matos sintetiza: “O mercado mundial é a forma moderna do destino” (MATOS, 2005, p. 28).

cavalo, mas com asas e sem cabeça, e isso no mesmo passo refuta a filosofia da história de Hegel” (2008, p. 51). Essa colocação de Adorno sintetiza aquilo que dizia em seus parágrafos anteriores: “tivesse” ela estendido até seu tempo, tempo verbal que expressa já uma situação hipotética, afinal ela não tinha possibilidade de chegar até ali, exaurida já em 1848, ela teria de se haver com categorias que seriam mais violentas do que aparentemente o eram. Essa situação exposta por Adorno decompõe a noção redentora das reconciliações hegelianas do processo na consciência da liberdade, pois o espírito do mundo é visto “com asas e sem cabeça”, isto é, com asas pois se tratam dos aviões dos ataques aéreos de Hitler, e sem cabeça porque não portam um horizonte de racionalidade pensada por Hegel; também cai por terra a antiga separação da sociedade civil e Estado dos tempos do capitalismo liberal, unidos agora tanto na violência externa quanto interna; como também a própria concepção do Estado como efetivação da liberdade e reconciliação dos contrários, do particular e do universal; ou até mesmo em seu momento formal, seu caráter épico: “Ninguém poderia narrar a respeito como ainda se podia das batalhas do general de artilharia Bonaparte²⁸” (2008, p. 50). Em suma: as concepções basilares da filosofia hegeliana da história já não se sustentam vistas de 1944.

Mas após essa afirmação, Adorno ainda continua. Segundo ele, a ideia de reconstruir a Alemanha após a guerra, de que “a vida pudesse seguir ‘normalmente’” lhe parece “idiota” (2008, p. 51). O assassinato em massas dos judeus seria como um mero momento de passagem para a volta ao normal, e não justamente a catástrofe. “O que, afinal, espera essa cultura?” (2008, p. 51), questiona. Se aquilo que passou irá voltar ao normal, isto é, se os eventos da guerra são entendidos como exceção à norma, esta que era fundamentada nos mesmos pressupostos que deram condições sociais para emergência da catástrofe, então a normalidade não iria eximir as condições para uma futura. Como também o próprio lidar com o passado resulta em uma aporia: lidar violentamente com os fascistas e institucionalizar aquilo que eles eram expressão ou não puni-los e/ou puni-los por meios jurídicos por uma violência que escapa ao aparato jurídico gerando um desprezo para com as vítimas. Adorno não responde no texto algo além de apontar tal situação aporética. No mais, o horizonte do fim guerra já figurava em Adorno, mas suas consequências ele ainda não poderia tirar no texto de 1944, apenas constatar que o normal comportaria algo de internamente violento,

²⁸ Essa relação entre acontecimentos históricos e sua representação pode ser notada do ponto de vista da estética, isto é, o momento da Revolução Francesa é correlata do romance realista burguês, e que entra em falência já no meio do século XIX com a ascensão do naturalismo e, sobretudo, nas vanguardas do século XX. Essa crise da representação no campo da estética será discutida no capítulo 3, a partir da leitura adorniana da obra de Samuel Beckett (ADORNO, 2006).

como diz na frase final: “A desumanidade plena é a realização do sonho humano de Edward Grey, da guerra sem ódio” (2008, p. 51).

De certa maneira, podemos analisar esse aforismo de Adorno como expressão de um ponto-chave para compreender o que será o pensamento adorniano nos anos seguintes. Como diz Amaro Fleck (2015, p. 77), a experiência da guerra e a compreensão de que o capitalismo entrava em uma nova fase, dita monopolista, caracterizada pela hegemonia norte americana no Ocidente e suas aspirações de uma sociedade de consumo, como também da condição bipolar do poder internacional, marcava uma diferença daquilo que fora proposto anos antes por Horkheimer em seu *Teoria tradicional e teoria crítica*, de 1937 - em suma, a assim chamada sociedade administrada. É como se o projeto teórico tivesse de se retificar a partir daquilo que se tornaram seus objetos. É evidente que não de maneira brusca, como se não fosse mais do intento dos autores criticar o modo de vida existente de maneira radical, mas há uma certa diferença exigida pelos próprios acontecimentos históricos. Podemos encontrar, no aforismo citado acima, como diversos pontos serão objeto de crítica por parte de Adorno, como por exemplo a mudanças de características que marcam o capitalismo monopolista em relação à dinâmica novecentista, o problema da reconstrução alemã, tanto do ponto de vista político-econômico como na dimensão dos valores, como também a questão de se elaborar o passado. Junto a este, a questão da possibilidade de uma nova emergência da barbárie, a constituição subjetiva de cunho fascista no interior mesmo das instituições democráticas, como solucionar os problemas ligados à justiça em relação àqueles que pereceram, a degradação e impotência dos sujeitos no interior da totalidade social, como também a violência latente no interior mesmo da normalidade. Também não menos importante, relação entre vida social e propaganda e as outras implicações que comportam o conceito de indústria cultural, a questão da técnica e, já em termos estéticos, a problemática da narração e da figuração no interior das obras, como também, que é o objeto deste trabalho, a própria filosofia da história. Em suma, os acontecimentos históricos fazem com que o pensamento de Adorno busque uma forma de *pensamento após Auschwitz*, para parafrasear o título de seu ensaio sobre educação.

Essa mudança, no entanto, não pode ser pensada como uma forma de ruptura brusca entre os textos de juventude de Adorno e os tardios, tanto é que podemos encontrar temas que perpassam os dois momentos, mesmo no que diz respeito à filosofia da história. Em um ensaio publicado postumamente, que data dos anos de 1932, intitulado *Ideia da história natural*, Adorno já trata do tema da questão da história a partir da crítica à noção de historicidade de Heidegger de *Ser e tempo*, como também a autores como Max Scheler.

Interessante notar que o filósofo frankfurtiano inicia o texto dizendo que se tratava da “discussão frankfurtiana” (2018, p. 457), como se fosse um dos núcleos mesmo dos projetos do assim chamado *Instituto de pesquisa social*. Porém, há apenas duas menções a Hegel, uma de cunho crítico, alegando que Heidegger parecia operar por um encobrimento da identidade sujeito e objeto, clássica tese do Idealismo alemão, e que isso se mostra pelo fato de “[...] recentemente vemos em Heidegger uma inflexão para Hegel” (2018, p. 468)²⁹, e outra como alusão à famosa crítica de Hegel a Schelling na *Fenomenologia*, sobre o problema da inferenciação como noite em que todos os gatos são pardos (2018, p. 478)³⁰. Desse modo, é notável essa preferência por Kant ao invés de Hegel no texto de 1932, como também na obra de juventude mesmo, tempo que Adorno ainda não tinha se dedicado tanto ao filósofo de Stuttgart, algo que acontece a partir de seu contato maior com Horkheimer, mas se nota também como já há uma defesa da dialética no texto: “Eu me coloco, por assim dizer, submetido à instância julgadora da dialética materialista. Poderia ser mostrado que o que eu apresentei é apenas uma interpretação de certos elementos fundamentais da dialética materialista” (2018, p. 483), como diz ao final do texto. A influência, aqui, é muito mais Georg Lukács, de *A teoria do romance*, e Walter Benjamin, de *A origem do drama barroco alemão*, do que propriamente Hegel, mesmo que se trate de dialética³¹.

Algo diferente do que se dá, por exemplo, na *Dialética negativa*, de 34 anos depois, em especial no capítulo *Espírito do mundo e história natural*. O motivo dessa mudança não passa somente por questões da leitura que Adorno fará de Hegel, mas o próprio tema da história natural é reformulado em conjunto com outros autores, como Marx, Freud e Nietzsche, mas também mantendo referências a Kant em diversos momentos - não tanto quanto no capítulo anterior, no modelo sobre *Liberdade*, que se centra especialmente na filosofia kantiana. Isto posto, podemos nos perguntar o que mudou em termos históricos para a formulação tardia da crítica adorniana da filosofia da história, isto é, o que configurava o tempo do pós Guerra que figura no plano do conceito na obra de 1966. Vejamos.

Uma das mudanças centrais que Adorno terá de lidar nesse contexto é com o que ficou conhecido como o debate acerca do “capitalismo de Estado”, de Friedrich Pollock. Em um ensaio publicado em 1941, intitulado *Capitalismo de Estado: suas possibilidades e limitações*, Pollock (2019) argumenta que houve uma mudança na estrutura

²⁹ A colocação adorniana provavelmente se refere ao curso sobre a *Fenomenologia do espírito* que Heidegger ministrou em 1930-1931, na Universidade de Freiburg.

³⁰ Para uma análise mais pormenorizada da crítica de Adorno a Heidegger a partir do conceito de história natural no texto em questão, ver: SANTOS (2020), *Notas sobre a ideia de história natural, ou: sobre o calvário do espírito absoluto*.

³¹ Tal influência sobre esse texto de Adorno será demonstrada nas páginas 102-5.

econômico-política marcada pela falência daquilo que ficou conhecido como fase liberal do capitalismo, isto é, fase marcada pela livre troca mercantil dos capitalistas individuais, separação da esfera estatal da sociedade civil e uma primazia do setor econômico no interior da sociedade. No entanto, a partir do século XX, Pollock argumenta que o Estado passa a assumir tal primazia antes relegada à economia, chegando mesmo a dizer que

[...] sob o capitalismo de Estado a economia como ciência social perdeu seu objeto. Os problemas econômicos do velho sentido não mais existem quando a coordenação de todas as atividades econômicas é efetuada pelo planejamento consciente em vez de pelas leis naturais do mercado” (POLLOCK, 2019, p. 109).

As implicações das teses de Pollock, pensadas tanto sob o prisma dos regimes totalitários quanto democráticos, é a de que essa nova forma de organização rompe com os antigos problemas alegados, em especial, as crises - como sintetiza o próprio autor, “[...] a sociedade em seu estágio atual pode superar as deficiências do sistema de mercado pelo planejamento econômico” (2019, p. 117). Em suma: capitalismo sem crise. O problema que se coloca para a teoria crítica é compreender se isso é de fato realidade ou, na verdade, é um oxímoro, uma contradição entre termos. Como diz Marcos Nobre (1998, p. 22-3), “[...] Pollock nos faz entrever que o tempo de preparação para a guerra e o tempo de guerra foram, na verdade, um grande laboratório de elementos estabilizadores do capitalismo a longo prazo, produzindo uma nova relação entre estado e o conjunto do processo produtivo”.

Sabe-se que a própria *Dialética do esclarecimento* foi dedicada à Pollock, e que os autores também tinham ciência do atual “colapso da civilização burguesa” (1985). No entanto, podemos notar como Nobre (1998, p. 26) afirma que “[...] a influência de Pollock não era tão grande quanto se pensa” sobre os autores da *Dialética*³², mas sim em autores posteriores, da chamada segunda e terceira geração dos frankfurtianos, como Jürgen Habermas, pois não acataram de todo modo as teses pollockianas. Todavia, não é de nossa alçada discutir os

³² Cito aqui duas cartas, cada uma de cada autor: “Pretende-se dizer com esse conceito [de capitalismo sem crise] que o capitalismo conseguiu superar suas contradições econômicas? Mas se ele é uma sociedade sem contradições, então ele não pode, a partir delas, perecer [zu Grunde gehen]. Uma sociedade sem contradições tem existência ilimitada. / Isso é uma recaída em Hegel, isso é, na afirmação de que há uma forma da sociedade capitalista que significa um destino final na história da humanidade e a qual ela foi adentrada. Claramente essa visão é absurda. Portanto, devem continuar a existir as contradições que fazem do capitalismo uma configuração transitória. Se as contradições apontadas por Marx não são mais efetivas hoje, trata-se de mostrar onde estão essas contradições” (HORKHEIMER, apud. CATALANI, 2019, p. 35); “O melhor modo em que posso resumir minha opinião sobre esse artigo é que ele representa uma inversão de Kafka. Kafka representou a hierarquia de escritórios como inferno. Aqui o inferno se transforma numa hierarquia de escritórios. Ademais, o todo é formulado de modo tão tético e, em sentido husserliano, ‘a partir de cima’, que prescinde completamente de impressividade, isso sem falar no pressuposto não-dialético de que seria possível uma economia não antagonista em uma sociedade antagonista” (ADORNO, apud. CATALANI, 2019, p. 36-7).

pormenores das diferenças entre os participantes do Instituto, apenas apontar o pano de fundo do qual certas discussões de Adorno partiram.

A persistência no primado das relações de produção e sua dinâmica contraditória, ao menos por parte de Adorno, necessitava que certas teses de Marx fossem revistas, não porque erradas, mas porque a essência dos fenômenos sociais se manifestam de outra forma quando se alteram também as dinâmicas da estrutura econômica. Como diz Nobre (1998, p. 44), “[...] não se trata em Adorno [...] de *reformular* o quadro teórico marxista, mas de interrogá-lo do ponto de vista de um estado de não-emancipação”. Essa situação de aparente paralisia que marcava o capitalismo monopolista, ou melhor, esse “capitalismo perene”, como diz Vladimir Puzone (2014), exigia que o pensamento desse conta desses pólos entre dinâmica e estabilidade, desse “caráter estacionário devido à eliminação do mercado e da concorrência, mas com a simultânea continuidade da dominação de classe” (ADORNO, 2015, p. 232).

Ao comentar sobre essa aporia histórica em que vivia Adorno, um capitalismo aparentemente sem crise e que não apontava para lugar algum além de si mesmo, Luiz Philipe de Caux (2021) aponta para uma inversão do próprio sentido da crítica que se viu diante de um objeto que lhe aparenta não contraditório, pois “[...] uma situação de bloqueio da crítica imanente, a própria razão torna-se objeto de uma autorreflexão” (2021, p. 290), pois se a crítica não encontra mais apoio para, a partir do próprio objeto ir além dele mesmo - o sentido mesmo de crítica imanente -, a razão se vê destina a julgar a si mesma, daí a relação entre lastro social e o projeto da *Dialética do esclarecimento*: “O obstáculo para a crítica imanente em Adorno e Horkheimer não é o de que não há mais terreno na imanência, mas que já não há, justamente, transcendência possível em relação a essa imanentização plena da sociedade” (2021, p. 291).

Essas conclusões históricas e contextuais irão marcar a produção de Adorno do pós Guerra. Essa dinâmica de um capitalismo sem crise, aparentemente sem limites, marcarão toda a década de 1950 e 1960, pois a dinâmica do capital nos países centrais passavam por aquilo que ficou conhecido como os “trinta anos gloriosos”, isto é, os anos que sucederam a Guerra foram marcados por uma aparente sociedade sem oposição, “unidimensional”, para usar os termos de Marcuse (2015), marcadas pelo grande desenvolvimento econômico, aumento exponencial da qualidade de vida dos indivíduos, proliferação do ideário do consumo, aumento dos direitos sociais, implementação maciça da mão de obra, entretenimento etc., a chamada “sociedade totalmente administrada” de Adorno é essa sociedade aparentemente sem conflitos, centrada na “ideologia da integração”, como diz Yasmin Afshar (2020).

Mas o que essa fachada da integração escondia? Hans Ulrich Gumbrecht (2014), em um livro chamado *Depois de 1945*, busca compreender o que era a vida após os acontecimentos da Segunda Guerra, pois ela tinha algo de diferente das outras catástrofes, até mesmo da Primeira Guerra. De acordo com o autor, havia uma “[...] diferença entre os ecos da guerra depois de 1945 e depois de 1918 [que] foram inversamente proporcionais à devastação que cada uma provocou” (2014, p. 36), pois sabe-se que a Segunda fora mais mortífera que a Primeira em termos quantitativos, comparação essa que por si só tem algo de violento de colocá-las em comparação racionalizada do número de mortes. No entanto, a diferença qualitativa que possuem é que quando a Primeira se encerrou o ser humano passou a questionar a si mesmo sobre seu mundo³³, havia uma esperança pulsante para que as coisas mudassem, não por acaso esse será o momento da emergência das vanguardas artísticas, dos processos, embora malogrados, da Revolução Alemã e Húngara, os ecos da Revolução Russa se espriavam no interior da Europa. Mesmo com aquela situação descrita por Benjamin (2020a, p. 86) na qual os soldados da guerra voltavam em estado de afasia, pobres de experiência, o espírito utópico ainda pairava naquele contexto, vide também as produções intelectuais da época de textos evidentemente utópicos, como *História e consciência de classe*, de Georg Lukács, de 1923, *O espírito da utopia*, de Ernst Bloch, de 1918-23, como no ponto de vista estético, como *Massa-homem*, de Ernst Toller³⁴, de 1919, como na política, a consolidação da República de Weimar, cidade natal de Goethe e Schiller, e que expressa também a referência cultural alemã, como também a Liga Espartaquista, de Rosa Luxemburgo e Karl Liebknecht. Ou como diz Paulo Arantes, a partir do diagnóstico benjaminiano da guerra,

A tese famosa de Benjamin acerca do empobrecimento da experiência não diz outra coisa. Não foi só a *Erwartung* [expectativa] que a guerra de trincheiras elevou a níveis esmagadores, foi também a cotação da experiência que baixou ao seu grau zero. Nunca uma geração tornou-se tão rápida e intensamente moderna como aquela

³³ Segundo Catalani (2020), a guerra é correlata com a emergência da “antropologia filosófica”, esse gênero da história da filosofia baseada na pergunta fundamental do “o que é o humano?”, pois essa determinação passa a ser cada vez mais obscura justamente pela violência acometida contra a humanidade.

³⁴ Uma mudança no espírito do tempo desse final da década de 1910 para o final da década de 1920, já com Hitler na iminência, pode ser vista na peça *Hoppla, estamos vivos!*, também de Toller, mas de 1927. O protagonista Karl Thomas era um prisioneiro revolucionário - algo que o próprio Toller também foi -, em 1919, e seria condenado à morte junto com seus outros companheiros, no entanto, é revogada a sentença de morte, mas Thomas é internado no sanatório e ficará lá até 1927. Quando volta e reencontra os antigos companheiros de luta e prisão, se depara com a caducidade daquele ímpeto revolucionário que possuía em 19, vivendo quase que em um regime de temporalidade diferente dos demais personagens, já seres humanos “de seu próprio tempo”, de 1927. Ver: TOLLER, E. *Hoppla, estamos vivos!* (2024, no prelo). Agradeço ao professor Alexandre Villibor Flory pelo acesso a sua tradução e pelas discussões acerca da peça.

que testemunhou tamanha desmoronação da experiência, comunicável e, portanto, carregada de sentido direcional (ARANTES, 2014, p. 88)

Porém, o final da Segunda Guerra foi diferente. De acordo com Gumbrecht, algo ficou em estado de “latência”, algo que queria vir à tona mas não podia, queria ser falado mas ele resistia à fala: “o passado recente do país pesava sobre todos, ainda que o assunto não fosse o dos mais falados” (2014, p. 13). A saída da guerra e a volta da “normalidade” era tão normal que era como se nada tivesse acontecido. Adorno, naquele aforismo citado acima, também dizia que “Normal é a morte” (2008, p. 52), pois é como se tudo aquilo que tivesse acontecido não tivesse passado de um interregno de 6 anos, mero acaso do curso das coisas que agora voltavam a rotina, ao cotidiano.

Esse estado de latência somado à ideologia da integração velava uma violência no próprio âmago da sociedade que não havia se resolvido com o passado - se é que ainda seria possível como antes. De acordo com Koselleck (2014, p. 256), a própria relação com a morte havia se alterado, pois perdeu-se o caráter de honra e glória militar que se tinha, por exemplo, na Revolução Francesa, os acontecimentos da guerra não mais eram vistos como algo que portavam um sentido, mas sim que “requer[em] um sentido” (2014, p. 258). Não mais se apresentam como respostas sobre a humanidade, mas sim como perguntas, questionamentos sobre qual sua condição, afinal.

Esse imbróglio que conjuga tanto ideário do *american way of life* e uma violência latente que não vem à tona é uma das características do pós Guerra, do assim chamado “capitalismo perene”. Esse capitalismo sem crises, junto a integração via a imediatez do consumo e um passado encoberto produzem algo que Gumbrecht chamou de “[...] abandono da forma que a História, desde o começo do século XIX, tomou, de modo tão dominador e insistente, que poderia ser confundido com uma *estrutura existencial eternamente válida*” (2014, p. 111, grifos nossos), “eternamente” pois se a própria história é abandonada, essa situação só poderia ser imutável. Esse abandono por conta de um mundo “fechado”, em que o futuro desaparece como horizonte de expectativa, é visto por Adorno como uma “[...] claustrofobia da humanidade dentro do mundo administrado, de uma sensação de fechamento dentro de uma rede de malha espessa, tramada de ponta a ponta pela socialização” (1995, p. 107), um sentimento geral de que não há para onde ir.

De certa maneira, esse fechamento do horizonte histórico é algo que está no interior da própria ideia de capitalismo sem crise. A noção de crise, para lembrarmos o diagnóstico de Koselleck (1999), é chave para a compreensão da política em sua relação ao tempo, pois a

crise como momento em que se exige uma decisão, em que algo terá de ser feito, é central para o pensamento que quer a transformação social. O próprio marxismo se constitui a partir dessa concepção de que o capitalismo é estruturalmente portador de crises³⁵, e esses momentos são propícios para a transformação - no limite, consolidou-se no pós guerra capitalismo coagulado, próspero e consumista. Esse diagnóstico de que o pós Guerra marca uma diferença entre aquele fosso entre espaço de experiência e horizonte de expectativa é também apontado pelo próprio Koselleck, em um ensaio em que trata justamente do “conceito moderno de Revolução”:

Desde 1945 vivemos entre guerras civis latentes ou declaradas, cujo horror pode ser ultrapassado por uma guerra atômica, por exemplo - como se as guerras civis ao redor do globo, ao contrário de seu sentido tradicional, fossem o último recurso capaz de nos preservar da destruição total. Se essa inversão infernal tornou-se de fato a lei tácita da política mundial, então é preciso propor mais uma questão: que legitimidade é essa, pretendida pela guerra civil, que se nutre tanto da permanência da revolução como do horror diante de uma catástrofe de proporções globais? Mas a tarefa de elucidar a relação oscilante entre essas duas posições foge ao escopo de uma história dos conceitos (KOSELLECK, 2006, p. 77)

Vê-se que nessa passagem de Koselleck há algo que parece marcar uma ruptura e uma falência da legitimidade das guerras civis como momentos da revolução, que é a guerra atômica. Algo semelhante está no diagnóstico de Gumbrecht, de que Hiroshima e a “imagem do suicídio coletivo de um país - estendido a toda a Humanidade [...] o mundo não poderá esquecer”, e que “[...] as mulheres e os homens que viveram aqueles momentos em Hiroshima acreditaram que tinha chegado o início do fim do mundo. Nunca haverá futuro suficiente para provar-lhes o contrário” (2014, p. 36-7). Em suma: a bomba marcava o fim da noção de futuro.

Günther Anders será um dos principais intelectuais que irão se defrontar com aquilo que chamou de “era nuclear” ou “era atômica”. Como ele mesmo diz, como epígrafe de seu livro *A ameaça atômica*, “[...] a possibilidade de nossa aniquilação definitiva é a aniquilação definitiva de nossas possibilidades” (2023, p 7), pois a bomba marcou um ponto de ruptura em relação ao passado, em especial a concepção moderna de mundo, que é um mundo em que a própria noção de futuro enquanto superação do estado presente se esvai enquanto tal. Mesmo que a explosão geral nunca ocorra, o futuro não é mais do que extensão desse evitar que a explosão ocorra, uma mudança na própria relação entre política e tempo³⁶.

³⁵ Ver: GRESPAN, J. *O negativo do capital* (2012).

³⁶ Para uma compreensão pormenorizada desta questão na obra de Anders, ver Catalani (2024).

No entanto, esse “perigo da catástrofe total” não é experienciado como tal, *de fato*, pois “acostumamos de maneira espantosa ao fato da ameaça” (ANDERS, 2023, p. 11), o pós Guerra consolidou algo que causa espanto: “estamos *apáticos diante do apocalipse*” (2023, p. 11)³⁷. Essa apatia reside na afluência da sociedade de consumo do capitalismo perene, o pós Guerra não se consolida apenas da bomba, mas *por conta da bomba*. O mundo bipolar da Guerra Fria, que consolidou uma sociedade sem oposição, “unidimensional”, comporta essa dupla relação entre desenvolvimento econômico e consumismo, de um lado, e duas potências nucleares que não podem entrar em conflito tête-à-tête porque resultaria na aniquilação de ambas - a frieza da guerra tem sua contraparte na quente fissão nuclear.

Como dirá Anders, “*quanto menos nos falta [mangel], mais deficientes [mangelhaft] nós mesmos nos tornamos*” (2023, p. 138), pois a possibilidade do consumo garantido pela afluência da produção fordista é conjunta com a possibilidade de destruição total. Essa “deficiência” também é do ponto de vista psíquico, porque a atrofia da capacidade de imaginação e de figuração da bomba e de seu perigo anda junto com a imediatez do consumismo mercantil, o presente se pereniza, “*torna-se tudo, [e] sua vista para o futuro é bloqueada*” (2023, p. 139). O que se coloca aqui, então, é a própria condição da história enquanto tal, pois o futuro é apagado como perspectiva para melhor, apenas reside nele o possível cataclisma, ou ainda: “*a compreensão de uma ausência de futuro*” (2023, p. 142).

Essa “ausência de futuro” pode ser lida de diversas maneiras, como do ponto de vista psicológico, do esvaziamento do horizonte de expectativa; no campo da política, porque a política enquanto revolução do presente para o melhor por vir também é impossibilitado; a própria noção de progresso que, a primeira mão, fundamenta o desenvolvimento tecnológico que é condição de possibilidade da existência da bomba, mina a si mesmo ao impossibilitar o futuro enquanto tal; como do futuro enquanto categoria histórica, isto é, a ausência de futuro pelo fato de a própria história não possuir mais a segurança ontológica que antes possuía, a destruição total é também a destruição da História, pois não haverá narradores para contá-la, nem passado nem quem o viveu, nem o presente nem quem o vive e nem o futuro nem quem o viverá - a História mesmo será “algo que terá sido” (2023, p. 196)³⁸.

³⁷ Segundo Catalani (2023), autor do posfácio do livro que comentamos, o livro principal de Anders, *A obsolescência do homem*, levaria inicialmente o título de *O terror suave e outros estudos sobre o conformismo*. Interessante notar o título que Catalani dá ao seu próprio texto, *Educação após Hiroshima*, parafraseando Adorno.

³⁸ Anders, a partir desse diagnóstico, ironiza Heidegger e suas proposições sobre ser e ente: “Em outras palavras: a diferença entre aquilo que é e o ser adquire uma legitimidade evidente somente no instante em que o não ser do ente aparece como uma eventualidade no horizonte; a cisão entre o ser e o ente ocorre ‘graças ao não ser’. A diferença ontológica deve sua existência unicamente à sombra gélida que o não ser possível lança hoje sobre aquilo que é. Só há ‘ser’ à diferença ‘do ente’ porque há ‘não ser’ [...] Parece-me muito mais crível que a catástrofe possível já tivesse lançado sua primeira sombra fria sobre aquele tempo em que Heidegger retomou

Em síntese: a crítica da filosofia da história de Adorno, marcada por esses acontecimentos que descrevemos acima, não teria de lidar justamente com esses temas? Lidar com um tempo em que a própria ideia de tempo está em questão, em que o futuro desaparece enquanto horizonte tanto psicológico como político, em que as catástrofes que antecederam a normalidade do pós Guerra foram relegadas ao esquecimento e a justiça para com os mortos ainda não foi feita, em que própria sociedade não expõe suas contradições de forma manifesta e aparenta não mais portar crises que a desestabilizam e que possibilitam sua transformação, o sempre-igual da valorização do valor junto a monotonia do entretenimento fornecido pela indústria cultural³⁹, a falência dos ideais que fundamentaram a modernidade em seu período ascensional, a aporia no interior que a própria noção de progresso comporta, como também da noção de utopia com a caducidade da política em seu sentido revolucionário em uma situação estacionária, a degradação do psíquica do indivíduo reduzido a mero apêndice do curso das coisas etc. Essa situação aporética de Adorno não o impele para refletir sobre a história, mas antes se perguntar se é possível a ideia de filosofia da história, e se sim, quando e de que forma, sob qual prisma, centrada em quais categorias, permeadas por quais horizontes. Assim, buscaremos agora compreender o sentido adorniano de crítica e o porquê da escolha de Hegel como objeto da crítica da filosofia da história.

2.2 Para além da facticidade: crítica imanente e especulação

*“O crítico é um estrategista no combate literário
[...]
A crítica é uma questão de moral”
Walter Benjamin*

Essas frases de Benjamin (2020b) que constam como epígrafe, retiradas de um pequeno e irônico texto chamado *A técnica do crítico em treze teses*, da *Rua de mão de única*, que expressa também a influência kantiana da noção mesmo de crítica, nos possibilita pensar a contrapelo sobre os diferentes modos em que elas se põem, isto é, tanto do lado do crítico, daquele que faz crítica, tanto do lado desta, substantivada, como que se ela mesma tivesse um

essa antiga distinção, há mais de trinta anos. Há muitos indícios de que a ontologia atual, a qual nada nas águas de Heidegger, seja uma profecia apocalíptica que se interpreta erroneamente como filosofia ou se disfarça como tal” (ANDERS, 2023, p. 198).

³⁹ No ensaio sobre Spengler, resultado de uma conferência feita em 1938, portanto antes de desenvolver o conceito de indústria cultural, Adorno ressalta essa dimensão a-histórica no interior da mercantilização generalizada da cultura: “[...] a arte de massas estandardizada exclui de antemão a história, graças a seus modelos ‘congelados’. Poder-se-ia dizer até mesmo considerar toda arte especificamente moderna como a tentativa desesperada de manter viva a dinâmica da história, ou de aumentar o horror ao imobilismo até o choque, até a catástrofe, na qual o histórico assumiria de repente um aspecto arcaico” (1998, p. 50).

sentido próprio. Da parte daquele que a realiza, Benjamin utiliza de termos que servem tanto para a guerra, o “estrategista” em “combate”, como para a política, da estratégia e do combate político. Essa ideia de política como conflito - que ressoam uma referência às leituras que o mesmo fazia de Carl Schmitt - é colocada como tarefa também do crítico, do crítico que vai à luta. Mas contra quem o crítico se põe a lutar? É evidente, é claro, contra seu objeto, o objeto que critica, de modo que a própria crítica ganha um sentido quando se passa para a segunda frase, o momento em que a noção de crítica ganha caráter moral.

Essa concepção de crítica reaparece na *Dialética do esclarecimento*, em um pequeno texto chamado *Para Voltaire*, o primeiro a formular a assim chamada *philosophie de l'histoire*. Desse modo, os autores afirmam que “Não é o bem, mas o mal, que é objeto da teoria” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 180-1), não é qualquer objeto do mundo que a teoria (crítica) se destina, antes sua escolha é determinada pela maldade que porta seu objeto, a crítica se destina justamente em apontar o mal presente nele: “Só há uma expressão para a verdade: o pensamento que nega a injustiça” (1985, p. 181). Ao que parece, a “injustiça” aqui parece ser, então, o objeto alvo para a crítica, esta destina-se a expor a injustiça, a verdade é entendida aqui não como adequação entre o juízo e o objeto, mas revelar a maldade que se manifesta, mesmo que de maneira velada. De certo modo, o núcleo do livro em questão é revelar o mal que reside no próprio Esclarecimento, em suas diversas faces. No entanto, essa percepção dos autores não será descartada por Adorno em seus textos posteriores, como podemos ver na *Dialética negativa* a afirmação: “[...] tornar o sofrimento eloquente é condição de toda verdade” (apud. CAUX; SILVA; 2025, p. 16)⁴⁰.

Isto posto, vê-se que essa concepção de crítica de Adorno elenca um objeto em específico, o sofrimento, o que já o retira de uma noção fundante de filosofia, uma concepção que parta de um princípio e constroi um sistema dedutivo e fechado, uma ontologia em sentido mais clássico, como também se contrapõe a compreender o pensamento a partir de uma transcendência que a justifique⁴¹. Essa filosofia, digamos, negativa, que não parte de um

⁴⁰ Na tradução brasileira consta “[...] dar voz ao sofrimento é condição de toda verdade” (2009, p. 24). No entanto, se utilizou a tradução de Caux e Silva por conta da sua justificativa exposta no texto dos autores: “A ideia de ‘dar voz ao sofrimento’, presente na tradução brasileira como versão de ‘Leiden beredt werden zu lassen’, sendo em si uma boa solução de tradução, pode, sobretudo no presente contexto, todavia, induzir a imaginação a figurar a teoria como um microfone que se dá a quem foi silenciado pela dor, entregando a fala a quem sofre, para que possa falar sobre seu sofrimento, ver-se representado etc. Não se trata, porém, para Adorno, de reproduzir, dentro da teoria, a pretensão levantada por quem sofre, mas, quando muito, seu grito de dor (como expressão de algo não conceitual). O sofrimento importa sobretudo enquanto “objetividade que pesa sobre o sujeito”, ou seja, enquanto algo que justamente não coincide com o modo como é vivido em primeira pessoa”. (CAUX; SILVA, p. 16). A preferência pelo “tornar o sofrimento eloquente”, isto é, ressaltar a eloquência [beredt], termo da retórica relacionado com a noção de verdade, será discutido no capítulo 3.2.

⁴¹ Para a discussão entre fundamentação, justificação, crítica e sofrimento, ver Caux; Silva (2025).

fundamento, é algo que Adorno se deteve desde seus textos da juventude. Vejamos, por exemplo, em sua aula inaugural para o *Instituto de pesquisa social*, chamada *A atualidade da filosofia*, em que ele inicia da seguinte forma: “Quem escolhe o trabalho filosófico como profissão deve começar renunciando à ilusão com a qual os projetos filosóficos se iniciavam outrora, a saber: que seria possível apreender, com a força do pensamento, a totalidade do real” (ADORNO, 2018, p. 431), para o autor, o abandono da “ilusão” da especulação de apreender o todo da realidade deve não somente a um aviso, mas exatamente o começo do trabalho filosófico, só se pode pensar filosoficamente abandonando a ilusão - renunciá-la é sua condição de possibilidade.

A análise de Adorno do fazer filosófico passa por reconhecer que algo se perdeu: “A crise do idealismo equivale a uma crise da pretensão filosófica à totalidade” (2018, p. 432), aquilo que antes era almejado pela tradição, como a pretensão enciclopedista dos iluministas franceses e, em especial, do Idealismo Alemão, a apreensão da totalidade no plano do conceito, foi-se. A crise do idealismo marca também a crise da ideia de sistema, algo que não será novo no tempo de Adorno, como já podemos encontrar em Kierkegaard, Nietzsche e Marx, mas também na filosofia do século XX, como em Walter Benjamin, a quem Adorno deve muito em sua “epistemologia”.

Essa crítica da noção de totalidade será também objeto de pensamento para Adorno nos textos do pós Guerra. No entanto, de acordo com Luiz Philipe de Caux (2021), a formulação de um pensamento que dê conta de pensar para além da identidade e da totalidade fechada, se dá por meio da insistência em um conceito diferente do hegeliano de dialética. De acordo com o autor, há dois momentos diferentes da reformulação da dialética: em um primeiro momento, resultado dos debates acerca do “capitalismo de Estado” e que resultarão na *Dialética do esclarecimento*, Adorno elogia a concepção de Horkheimer da passagem do capitalismo liberal para o capitalismo monopolista por compreendê-lo como resultado lógico-conceitual de capitalismo, e que o permite

[...] toma[r] a dialética como objeto da crítica: dialético é, de fato, o desenvolvimento imanente do capitalismo, suas leis de movimento e sua subsunção progressiva de todas as lacunas do existente à forma mesma da razão subjetiva, inscrita, como princípio da equivalência da troca, na forma-mercadoria, e que enxerta a calculabilidade em processos sociais considerados não-econômicos, tornando-os por interior como objeto de possível manipulação técnica (CAUX, 2021, p. 293)

Disso resulta que “Verdadeiramente racional seria a ruptura do desdobrar lógico imanente da razão, e verdadeiramente dialética, a abolição da dialética” (2021, p. 293), abolição do objeto dialético por excelência, do capitalismo. Essa concepção norteará o livro escrito com Horkheimer, justamente pelo caráter aporético da situação, um capitalismo perenizado, para usar o termo de Puzone (2014), que não apresenta fissuras e crises que possibilitam sua negação determinada - “Não há nada no interior do mundo que possa ser positivado pela teoria, pois sua estrutura é antinômica” (CAUX, 2021, p. 320).

A insistência do frankfurtiano em formular um pensamento que escapa a identidade e que não subsume a multiplicidade no plano do conceito resultaria o contrário de Hegel, sem a tese da identidade sujeito e objeto presente no seu sistema. Essa tentativa de uma concepção renovada de dialética para dar conta de lidar com esse objeto “fechado”, “perenizado”, pode ser atestada em um de seus cursos de 1958, *Introdução à dialética*, que logo em sua primeira aula diz o seguinte:

A dialética é, na verdade, um método que se refere ao modo do pensar, mas que, ao mesmo tempo, diferencia-se de outros métodos por meio disto: ela procura insistentemente *não permanecer estagnada*, busca recorrentemente *se corrigir a partir dos próprios dados [Gegebenheit]* das coisas mesmas. Tentativa de fornecer definição: dialética é um pensar que não se resigna à ordem conceitual, mas antes leva a termo a *arte de corrigir tal ordem conceitual por meio do ser dos objetos*. Justamente nisso reside a força vital do pensar dialético, o momento da oposicionalidade [*Gegensätzlichkeit*] // Dialética é o contrário daquilo que se representa normalmente sob esse nome: não é simples arte de operação [com conceitos], mas sim a tentativa de ultrapassar a manipulação meramente conceitual, de deflagrar, em cada um de seus níveis, a tensão entre o pensamento e aquilo que jaz sob ele. Dialética é o método do pensar, que não permanece simples método, mas que se torna a tentativa de *ultrapassar a mera arbitrariedade do método* e fazer inserir-se no conceito aquilo que não é conceito propriamente dito” (ADORNO, 2022, p. 70)

Não há aqui ainda uma concepção de dialética “negativa”, como se vê no livro que ganhará esse título em 1966, mas já se encontram alguns de seus pressupostos, uma “dialética aberta”, uma resistência contra a noção de identidade entre pensamento e coisa, a crítica a si mesmo como forma de delimitar seu campo de ação e limitar a compulsão do pensar em ultrapassar seus limites, alterar-se a si mesma a partir do movimento do próprio objeto - no limite um “anti-método”, pois sua metodologia parte de reconhecer que é o objeto que tem

primazia sobre o pensamento e não o contrário, o pensar é busca incessante de apreender o movimento do objeto pelo automovimento do conceito. De acordo com Caux, podemos notar uma diferença no plano lógico-conceitual da *Dialética do esclarecimento* para a *Dialética negativa* como a forma de pensamento que Adorno encontra para lidar com o mundo que não apresenta saídas, está integrado, o momento positivo da dialética resultaria em ideologia: “A *Dialética negativa* é a proposição adorniana de crítica imanente porque decorre do enfrentamento radical do problema da totalização e da oclusão do nexo de imanência da crítica, isto é, da sociedade” (CAUX, 2021, p. 339) Mas por que essa insistência, ou essa “persistência”, como diz Jameson (1997), da e na dialética, se ela se encontrava presa à identidade?

O problema que Adorno se defronta também é do ponto de vista da filosofia, isto é, seus adversários intelectuais de sua época, quais sejam: o positivismo, a fenomenologia, vitalismo, ontologia fundamental, existencialismo etc. Não poderemos tratar de todos aqui, mas a crítica da filosofia da história de Adorno passa pelo debate com o positivismo em específico. Em 1929, foi publicado o famoso *Manifesto do Círculo de Viena*, dos autores Hans Hahn, Otto Neurath e Rudolf Carnap, texto esse que marca o nascimento daquilo que ficou conhecido como “positivismo lógico” no interior da história da filosofia, como também a gênese do gênero “filosofia da ciência”. De acordo com os autores, seus intuítos eram construir uma “concepção científica de mundo” que recusasse bases metafísicas e especulativas, de modo que o objetivo central é “[...] a ciência unificada. Seus esforços visam a ligar e harmonizar entre si os resultados obtidos pelos pesquisadores individuais dos diferentes domínios científicos” (1986, p. 10).

Essa noção de unificação da ciência parte do princípio de relegar aos outros campos do pensamento o que escapa ao seu escopo e método dito científico, é a busca por “[...] um simbolismo *liberto das impurezas das linguagens históricas, bem como a busca de um sistema total de conceitos*” (1986, p. 10, grifos nossos). Já à primeira vista, vê-se que estamos diante de uma compreensão antípoda de Adorno e suas concepções anti-medológicas, de crítica dos sistemas, de núcleo temporal da verdade etc. No mais, esses autores também afirmam que “Em muitos círculos, o modo de pensar calcado na experiência e *avesso à especulação* está mais vivo do que nunca” (1986, p. 6, grifos nossos).

De modo geral, Adorno estaria de acordo em formular um pensamento que rejeite um fundamento metafísico. No entanto, estar “avesso à especulação” possui um fundo falso, em sua percepção. A busca incessante pelo “dado”, pela “imediatez” da experiência é cegueira perante ela mesma, pois “[...] o conceito de totalidade não pode ser apontado” (ADORNO,

1996, p. 120), não se olha para a frente e encontra conceitos, os objetos que aparecem de forma imediata são sempre mediados, a tensão entre o particular e o universal não se resolve nem pela radicalização do lado do particular, da unidade única e imediata, dada, nem do universal autárquico que subsume o particular como seu mero momento, por isso a dialética é capaz de apreender “[...] a experiência da mediação de todo singular por meio da totalidade social objetiva” (1996, p. 120), ela “[...] renuncia à distinção entre essência e fenômeno” (1996, p. 122).

Não é por meio da afirmação pura e simples do real que se pode apreendê-lo, e sim negando o imediato enquanto fundamento e expor suas mediações com o todo, e isso só se dá por meio da especulação: “Lá onde o pensamento efetivamente se eleva⁴² [...] lá onde o pensamento precisamente levanta voo, ele não vai passo a passo. E um pensamento que não é mais capaz de voar vale tão pouco quanto um pensamento que só é capaz de voar e mais nada” (ADORNO, 2022, p. 373). No entanto, esse alçar voo da especulação, essa busca da totalidade, não deve ser ingênuo nem retomar o caráter dominador do conceito que Adorno criticava:

A totalidade não constitui uma categoria afirmativa, mas sim crítica. A crítica dialética se propõe a ajudar a salvar ou restaurar o que não está de acordo com a totalidade, o que se lhe opõe ou o que, como potencial de uma individuação que ainda não é, está apenas em formação. A interpretação dos fatos conduz à totalidade, sem que esta seja, ela própria, um fato. Não há nada socialmente fático que não tenha seu valor específico nesta totalidade (ADORNO, 1996, p. 122)

O todo, a sociedade, a totalidade social, não pode ser lido de forma positiva: “A totalidade, numa formulação provocativa, é a sociedade como coisa em si, provida de toda carga de coisificação” (1996, p. 123). O problema do positivismo não é que ele rejeita a metafísica, mas sim que por meio da rejeição do pensamento especulativo é que acabam virando em seu contrário, especulação, no mau sentido do termo. Na sua ânsia pelo método para encontrar o dado, não o encontra, daí o sentido de afirmações como as de Adorno de que “[...] a lógica dialética é mais positivista que o positivismo que a despreza” (2009, p. 123), é mais próxima da experiência do que aqueles apegados em sua imediatez.

No entanto, devemos ter em mente o que Fredric Jameson diz sobre o que Adorno entende por positivismo:

⁴² Logo após isso, Adorno adverte em seu curso: “por favor, não me tomem por demasiado sentimental” (2022, p. 373).

‘Positivismo’, portanto, deve ser em geral considerado significando um compromisso com os fatos empíricos e fenômenos do mundo nos quais o abstrato - tanto a interpretação como as ideias gerais, tanto as unidades coletivas sincrônicas mais amplas como as narrativas ou genealogias diacrônicas - está cada vez mais restringido, quando não sistematicamente perseguido e extirpado como uma relíquia e uma sobrevivência de categorias e pensamentos antigos tradicionais, ‘metafísicos’, ou simplesmente obsoletos e antiquados (JAMESON, 1997, p. 121)

Como se vê, Adorno tem por positivismo antes esse “compromisso” - os positivistas lógicos falam em “atitude fundamental” (1986, p. 10), Adorno chama a dialética de um “comportamento livre” (2009, p. 35) - do que propriamente as teorias de x ou y autor, embora tenha debatido com autores como Karl Popper e Carnap, de modo que a dialética toma um caminho oposto: não resigna à especulação pueril nem a elimina, mas não por se afastar da experiência, é justamente por querer ser fiel à experiência que a dialética deve levar em conta o momento especulativo.

De maneira geral, a própria *Fenomenologia do espírito* (2014) segue esse percurso, desde a negação da pueril designação ostensiva do “isto” e “aqui” da experiência imediata da Certeza sensível até o momento da identidade especulativa do Saber Absoluto. Esse percurso de Hegel nesse livro é ressaltado por Adorno tanto de forma positiva como negativa, mas o central de sua insistência em Hegel é que a ciência da experiência da consciência demonstra que “O caminho dialético é sempre daquele da crítica imanente” (2022, p. 129). Mas o que seria, afinal, essa crítica imanente?

A ideia de imanência da crítica é de que a crítica prescindir de um ponto de apoio que não o objeto que se critica, isto é, critica-o por seus próprios meios, e não por uma construção dedutiva ou teórico-normativa exterior ao próprio objeto. Exemplo: uma concepção normativa de crítica da noção de liberdade seria pressupor um conceito de liberdade anterior que norteará o objeto que irei analisá-lo, o que acarreta que meus apontamentos sobre ele serão baseados na sua inscrição ou exceção da norma que estava pré-estipulada ao seu contato. Vê-se, aqui, que a concepção antecede o próprio objeto que se defronta, a não adequação dele não é entre aquilo que ele mesmo anseia e não se realiza, como na crítica da ideologia clássica, mas seu erro reside em não se adequar ao conceito anterior a ele mesmo.

No entanto, um dos objetivos da reformulação da dialética adorniana é negar a identidade especulativa e os momentos de reconciliação presentes na dialética de Hegel. Assim sendo, a concepção mesma da dialética negativa passa por criticar imanentemente a

filosofia hegeliana, e tal será o intento de Adorno (2009, p. 273): “Uma crítica imanente à dialética implode o idealismo hegeliano”, pois a dialética levada a termo é crítica também da identidade. O problema de Hegel, para Adorno, é não ter seguido seus próprios passos e ultrapassado os limites próprios do pensamento em relação à coisa, se sobrepondo a ela de maneira autárquica. Como dirá Caux (2021, p. 344), “Para pensar a si mesma dialeticamente, a dialética precisa admitir o não-dialético, o não-idêntico da dialética, e ‘desenvolve[r] até o fim a dialética do não idêntico’, que só pode também por sua vez ser pensado por uma via indireta, como o negativo do pensamento”.

De maneira geral, essa relação tensa para com Hegel marca toda a obra do pós Guerra de Adorno. Como se viu, em relação aos positivistas, Adorno é intransigente na defesa da dialética e da capacidade de especulação dessa forma de pensamento que Hegel põe em marcha na modernidade. No entanto, os problemas que Adorno encontra no interior do Esclarecimento e da própria modernidade que se realiza sob o signo da dominação e da degradação do elemento individual também é atribuída a excessiva autarquia que o pensamento hegeliano se inflama sob o objeto - “O sistema é a barriga que se tornou espírito, a fúria é a marca registrada de todo e qualquer idealismo” (2009, p. 28).

Ao final dos *Três estudos sobre Hegel*, Adorno reconhece tanto a dívida como seu elemento negativo: “Nenhuma filosofia foi tão profundamente rica, nenhuma filosofia se manteve tão imperturbável no coração da experiência, à qual ele se entregou sem reservas. Mesmo as marcas de suas falhas são moldadas pela própria verdade” (2009, p. 131). O que Adorno pretende com essa passagem é mostrar que Hegel acerta até aonde erra, digamos assim. As “marcas de suas falhas”, os momentos idealistas de reconciliações dos contrários no interior da identidade não é algo de exterior, elas são “moldadas pela própria verdade”, mas do mundo, pois é o problema da reconciliação não está nela, mas na sua não realização no mundo atual; o sistema hegeliano reflete a constituição sistemática do mundo, porém não se é ressaltado sua negatividade, pois o sistema não se constitui apesar de suas contradições, mas por conta delas.

A questão adorniana será então formular um pensamento que mantenha a imanência de sua crítica no momento mesmo em que seu objeto - “a injustiça”, o “mal” que se defronta a teoria - se reproduz em um nexos de imanência cada vez mais rijo, mais espesso. A aparente situação sem saída que a filosofia de Adorno aparenta é antes uma situação sem saída que sua filosofia busca refletir: “À consciência do caráter de aparência inerente à totalidade conceitual não resta outra coisa senão romper de maneira imanente, isto é, segundo o seu próprio critério, a ilusão de uma identidade total” (ADORNO, 2009, p. 13).

Não seria isso, então, o que se passa também na concepção de Adorno sobre a história? O fato de Adorno se ater, em um extenso capítulo, sobre um gênero da filosofia que já parecia obsoleto dado os acontecimentos e as inúmeras críticas desde o século XIX (ARANTES, 1996), como a filosofia da história, sobretudo a de Hegel, para tentar compreender o negativo que comporta aquela filosofia e seus momentos reconciliatórios sob o prisma da história como consciência da liberdade, não seria motivo de questionamento? Essa concepção da história, vista depois dos acontecimentos históricos, tanto das catástrofes que marcam a falência do teor curativo da História, tanto do ponto de vista de um capitalismo perene, sem crises, cujo horizonte de futuro como se pensava se foi, como também o passado que foi colocado embaixo do tapete como se tivesse sido mero acidente de percurso, não revelaria justamente a violência inerente da história universal? Não revelaria, também, a necessidade de uma postura que fosse contra o curso das coisas e que negasse a identidade entre o particular e o universal sob o domínio e a supremacia deste? Seja como for, compreender a insistência da crítica de Adorno à filosofia da história nos tempos do aparente capitalismo coagulado passa por buscar encontrar fissuras que expõem sua fluidez e a negam.

2.3 Espírito do mundo e história natural: Adorno contra e a favor de Hegel

“A verdadeira metafísica repousa na crença de que um dia haverá sossego. O pensamento de uma ressurreição da carne lhe repugna”
Karl Kraus

Em um dos fragmentos que compõem a seção final da *Dialética do esclarecimento*, que ganha o nome de *Para uma crítica da filosofia da história*, Adorno e Horkheimer refletem sobre as consequências tanto práticas como especulativas dessa forma de pensamento que possuía grande força na Alemanha do começo do século XIX. Podemos pensar que a proposição “para” que consta no título pode ser lida como um projeto, como considerações iniciais para algo que ainda vai se realizar, como se ali estivessem os elementos basilares que irão nortear uma crítica da filosofia ainda por vir, e que, ao menos por parte do Adorno, ganhará corpo em sua forma mais prolongada cerca de 20 anos depois desse pequeno fragmento, na *Dialética negativa*, em especial no capítulo *Espírito do mundo e história natural*. Mas fiquemos por um momento no texto de 1947.

Ali, como em todo o projeto do livro de reconstruir o processo de esclarecimento do mundo ocidental a partir de uma concepção de processo que engloba esclarecimento e dominação, esclarecimento e mito, uma concepção da história da humanidade que passa por

sobrepôr tempos históricos díspares como forma de exposição desse *continuum* da dominação tanto da natureza externa como da interna, isto é, tanto do mundo e seus objetos como do recalçamento dos impulsos internos sob o prisma da concepção psicanalítica da constituição da subjetividade⁴³. Seja como for, esse texto ainda possui este caráter de macro explicação da história humana levando em conta o caráter desumano desse processo.

Desse modo, esse fragmento se inicia já com uma comparação entre o desenvolvimento das máquinas, da química, das grandes corporações com partes corporais de animais caçadores, como dizem os autores: “e por que não deveríamos atribuí-las à espécie humana assim como os dentes aos ursos, já que servem aos mesmos fins e só funcionam melhor?” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 183), compreender o desenvolvimento da racionalidade instrumental e seus produtos também como objetos de *caça*, de dominação da presa e sua aniquilação para o que eles chamaram de adaptação, em consonância com a história natural do desenvolvimento das espécies de chave darwiniana.

A apropriação que os autores fazem de Darwin e da seleção natural é para reconhecer que a própria história humana - pensada aqui como antítese daquilo que é natural, que meramente repete o ciclo de sua reprodução - é marcada também pela prevalência dos mais fortes e que melhor se adaptaram, justamente por seu arsenal desenvolvido de dominação técnica: “Os homens não apenas superaram seus antecessores imediatos, mas já os exterminaram mais radicalmente que qualquer outra espécie, sem excluir os sáurios carnívoros” (1985, p. 183). Processo esse que podemos encontrar na história de extermínio do diferente, tanto a partir das guerras de conquistas da Antiguidade até à expansão ultramarina colonizadora que caracteriza a modernidade.

Dessa maneira, essa dialética que reside no esclarecimento de desenvolver junto à marca da dominação problematiza a própria filosofia da história de seu mais proeminente autor em solo alemão, Hegel: “[...] parece uma ideia extravagante a pretensão de construir a história universal, como fez Hegel, em função de categorias como liberdade e justiça” (1985, p. 183), o que faz da especulação hegeliana não é se caracterizar como retorno de uma metafísica que não se atém ao mundo dos fatos, mas de especular por categorias que não fazem jus à violência inerente da história humana até o momento do livro, escrito nos períodos finais da Segunda Guerra - visto retrospectivamente, a história do esclarecimento da humanidade resulta na dominação tecno-industrial da barbárie nazista, e não na realização da liberdade e justiça.

⁴³ Para uma explicação pormenorizada da noção de *continuum* no projeto da *Dialética do esclarecimento*, ver: ALMEIDA, R. *Adorno e a quebra do continuum da história* (2015).

Essa compreensão nos faz pensar a história não de seu ponto de vista real, mas tais categorias se mostram, na verdade, que “[...] provém dos indivíduos anômalos, os indivíduos que, do ponto de vista do todo, nada significam” (1985, p. 183-4), a supremacia do todo e a redução dos indivíduos como meros apêndices de seu grande processo não pode ser compreendida sob o prisma da liberdade, apenas da alienação e da dominação. Invertidas as chaves de leitura da história, as próprias ideias e concepções de mundo, credos políticos e religiosos, proibições ritualísticas etc., são compreendidas como diversas facetas que “aumentam ou diminuem as chances da espécie humana sobre a terra ou no universo” (1985, p. 184). Essa relação tensa da dialética da história marca a modernidade: aquilo que o liberalismo conseguiu a partir da luta contra o mundo feudal e o sistema político absolutista é marcado também sobre a violência que o maquinismo produziu no interior da humanidade, uma coisa não pode ser separada da outra, são irmanadas: “O espírito é uma monstruosidade e tudo o que há de bom em sua origem e em sua existência está inextricavelmente envolvido neste horror” (1985, p. 184).

No entanto, a própria crítica possui uma dialética interna, qual seja: compreender a história como um grande processo de dominação da razão como um desvio de percurso, como acusar a razão como dominadora de fora, renegando-a apenas ao momento inerentemente autárquico e violento, resulta também como falsa compreensão, porque ainda seria uma compreensão deveras antropocêntrica que quer se impor como o correto e não como desviado. A questão, porém, é realizar a autocrítica da razão e que reconheça seu impulso dominador interno, não como algo fora da curva de uma norma, de uma Razão superior. Isto posto, “Uma construção filosófica da história universal teria de mostrar como, apesar de todos os desvios e resistências, a dominação consequente da natureza se impõe de uma maneira cada vez mais decidida e passa a integrar toda a interioridade humana” (1985, p. 184).

A compreensão da história humana como um grande processo de dominação levanta dúvida sobre a possibilidade de, no interior da história natural das espécies, surja outra espécie que seja superior, mais forte. É próprio da racionalidade a dominação das forças da natureza, seu controle. Mas esse desenvolvimento também tem algo de irracional, pois “A capacidade de destruição do homem ameaça tornar-se tão grande que, quando vier a se esgotar, esta espécie terá feito *tábula rasa* da natureza. Ou bem há de se dilacerar a si mesma” (1985, p. 185), o processo do esclarecimento parece caminhar antes para a destruição mútua tanto da humanidade quanto da natureza que as categorias como “liberdade” e “justiça” para pensar a história universal se revelaram falsas no mundo ilustrado.

Desse modo, como sintetizam os autores: “Quando a filosofia da história transpôs as ideias humanas como forças ativas para dentro da própria história e fez com que esta terminasse com o triunfo dessas ideias, elas foram privadas da ingenuidade que faz parte de seu conteúdo” (1985, p. 185). A especulação filosófica da história deve, para ser crítica, levar em conta como a espécie humana se desenvolveu em conjunto com o momento dominador próprio da racionalidade e manter essas “forças ativas” desenfreadas para realização de grandes promessas, como a realização da liberdade, para permitir que se passe por cima do sofrimento que subsiste nisso tudo. Algo dessa compreensão que o sofrimento momentâneo tem um sentido para a posterioridade melhorada aproxima a filosofia da história do cristianismo: “o bem, que na verdade permanece entregue ao sofrimento, é disfarçado como uma força determinando o curso da história e triunfando no final” (1985, p. 185), esse triunfo no final que seria a realização do bem faz da violência um mero momento e lhe atribui sentido, como se as catástrofes acontecidas ganhassem justificação justamente por serem importantes para o bem do final - em termos hegelianos, a “astúcia da razão” -, “Mas, desse modo, não apenas a história se vê diretamente convertida em seu contrário, mas a própria Ideia, que revia romper a necessidade, o curso lógico do acontecer, é desfigurada” (1985, p. 185). Essa a violência que marca tanto o idealismo (Hegel), tanto o materialismo (marxismo) e o cristianismo, pois o final por vir não pode servir de justificação do sofrimento passado e presente, essas três concepções dão as mãos no “[...] seu papel sanguinolento na história real da espécie humana” (1985, p. 185).

Invertidos os termos e as categorias, qual a postura que o pensamento deve assumir? De acordo com os autores, a história vista dessa forma, sob o signo do horror, faz do pensamento “[...] um elemento negativo”, pensar a história deve ser negar seu processo até aqui, essa grande corrente de violência velada nas grandes reconciliações das filosofias da história, deve se portar com uma “[...] falta de respeito por tudo aquilo que está tão solidamente fundado no sofrimento geral” (1985, p. 185), mas sem passar por prescrições imediatas do “quê fazer” ou de tentativas de adivinhar o futuro por vir. O importante é seu momento de negação do curso das coisas: “O primeiro clarão da razão, que se anuncia nesse impulso e se reflete no pensamento recordante do homem, encontrará, mesmo em seu dia mais feliz, sua contradição insuperável: a fatalidade que a razão sozinha não consegue mudar” (1985, p. 185), isto é, a força da razão reside na capacidade de trazer à luz o sofrimento inerente da história e, conseqüentemente, sua impotência que impele à passagem para a prática, mas não a prescreve em cartilha. Como sintetiza Karl Löwith (1973, p. 7), “[...] a expressão *filosofia da história* quer significar uma interpretação sistemática da História

universal, de acordo com um princípio segundo o qual os acontecimentos históricos se unificam em sua sucessão e se dirigem para um significado fundamental”, então, esse “pensamento recordante” [*erinnernden Denken*] deve iluminar a violência presente na e da história.

Como dissemos acima, o título desse fragmento parece aludir a um projeto futuro, então, agora, buscaremos demonstrar como essa crítica se dá no livro de 1966. Seria interessante, antes, descrever a maneira pela qual Adorno organiza essa apresentação [*Darstellung*] da crítica em seu ensaio, pois a forma não deve estar distante do conteúdo que se quer expor, mas acompanhá-lo como um momento necessário da própria crítica. O capítulo *Espírito do mundo e história natural*, com um importante subtítulo para este trabalho, *Digressão sobre Hegel*, se encontra na Terceira parte da *Dialética negativa*, o segundo “Modelo” que a dialética dita negativa irá se defrontar, sucedendo o capítulo da *Liberdade*, organização essa diferente da que Adorno tinha feito em um curso de inverno de 1964-5, enquanto redigia seu livro, *Sobre a teoria da história e da liberdade*, em que primeiramente se encontram as reflexões sobre a história para depois passar para o âmbito da moral, ou seja, da liberdade. Desse modo, Birgit Sandkaulen (2006) ressalta como essa seção da *Dialética negativa* não fora muito privilegiada como objeto de estudo, pois seu caráter mais lógico que histórico, em comparação com a *Dialética do esclarecimento*, não lhe deu notoriedade. Assim, no interior do capítulo em questão, Adorno o decompõe em 27 subtópicos que não ganham condição de títulos no interior do próprio texto, elas auxiliam apenas na organização fragmentária do ensaísmo adorniano, no qual os próprios parágrafos não parecem ter uma continuidade fluida, antes é mais fácil encará-los como uma constelação em que se iluminam as diversas interfaces do objeto sem que haja uma subordinação de determinados pontos sobre os outros - “a filosofia é o prisma que capta suas cores” (2009, p. 56).

Desse modo, devemos fazer certas considerações iniciais: não será do nosso intento discutir todos os meandros do texto de Adorno, pois o objetivo deste texto é discutir apenas a questão da filosofia da história que o compõe. Assim, não serão explicadas as partes dedicadas à questão mais pormenorizada de psicologia e teoria social, como também sobre a questão da esfera jurídica como obscurecimento da contradição social por meio da aparente igualdade da letra da lei e, sobretudo, no interior da discussão que Adorno faz com Hegel acerca das *Linhas fundamentais da filosofia do direito*. Não somente porque não é de nossa alçada, como também porque levamos em conta as considerações de Marc Sommer (2016) sobre os problemas das críticas de Adorno que, ao que parece, não levam em conta a forma da exposição hegeliana e se apressam na hora da crítica. No mais, passemos à discussão.

Essa “digressão sobre Hegel” fará com que Adorno esteja em diversos momentos a favor da especulação hegeliana como também contra, criticando-a. Desse modo, em um primeiro momento Adorno retoma a discussão com o positivismo que citamos acima acerca da facticidade, isto é, o momento histórico de sua proeminência no interior das vertentes filosóficas que Adorno se defrontava é visto como, do ponto de vista do entendimento, que este se encontrava “adoecido de sua saúde” (2009, p. 250), fraco, impotente em sua restrição ao mero dado sem alcançar as determinações mais abstratas da totalidade social e, em consequência, não reconhecendo “a predominância de um elemento objetivo sobre os indivíduos singulares” (2009, p. 250).

Essa defesa do momento especulativo da dialética é vista pelo positivismo como “especulação infundada” (2009, p. 250), como um resquício de teor metafísico que a ciência deveria resguardar à velharia do pensamento teológico para se ater àquilo que está restrito ao campo da experiência. No entanto, a insistência na facticidade por parte do positivismo passa por desconhecer os processos que acontecem para além da imediatez da consciência, é mera afirmação do presente que serve como “ilusão lisonjeira” (2009, p. 250) para a consciência em lidar com aquilo que não tem fundamento imutável, a saber, a história. A afirmação pura e simples da facticidade resulta em um apego ao presente e desconsideração dos processos que o constituíram, o que acarreta em uma apologia do próprio existente circunscrito, e cabe à especulação iluminar a falsidade da eternidade do presente pela especulação da história.

De acordo com Adorno,

Em uma época que ficou tão aliviada ao se ver livre do sistema do idealismo quanto da doutrina objetiva dos valores na economia, só se tornam efetivamente atuais os teoremas com os quais o espírito afirma não poder empreender coisa alguma, um espírito que busca a sua própria segurança e a segurança do conhecimento no ente presente enquanto a soma plenamente ordenada dos fatos particulares imediatos das instituições sociais ou da constituição objetiva de seus membros (2009, p. 250)

Vê-se, aqui, que o autor já inicia seu argumento em contraposição a duas tendências que se via em seu contexto: tanto o fim do sistema do idealismo, em especial Hegel, como da teoria do valor de Marx, ambas essas aparentes falências se assentavam sob a crítica a Hegel como um mero metafísico, por parte do positivismo, como no abandono da teoria do valor por parte da concepção marginalista da economia que entra em voga no final do século XIX e

início do século XX, como o desenvolvimento do ordoliberalismo alemão no período do pós Guerra⁴⁴.

Nesse contexto, a busca por uma “própria segurança” e uma “segurança do conhecimento no ente presente” pode ser vista em dois pensamentos que Adorno se contrapõe no decorrer de sua vida: da ontologia fundamental de Heidegger⁴⁵ e do positivismo. Essa segurança almejada no próprio ente não capta aquilo que escapa da segurança, o transitório, o histórico, que acompanha desde o conteúdo do texto até sua preferência pelo ensaio e seu caráter aberto, e que reside mesmo no conceito de núcleo temporal da verdade - a verdade, ao contrário do que se quer no positivismo sob o primado do método, não deve ser pensada, segundo Adorno, a partir da noção estática da segurança, e sim em insistir que o que há de sofrimento existente deve ruir, e não tornado perene. Dessa maneira, “Para a experiência não domesticada, o espírito objetivo e por fim absoluto de Hegel e a lei valorativa de Marx que se impõe sem a consciência dos homens são mais evidentes do que os fatos manipulados” (2009, p. 250), o pensamento crítico vê no momento especulativo justamente o que há de mais concreto, uma totalidade que se impõe sobre o particular. É interessante notar como já no início da exposição de Adorno vê-se que o diálogo se fará a partir da interrelação entre os dois autores, Hegel e Marx, pois há, para o frankfurtiano, “[...] uma isomorfia estrutural entre espírito e capital” (CAUX;FLECK;PUCCIARELLI, 2021, p. 568), isto é, Adorno compreende o conceito de espírito a partir de uma compreensão supraindividual que constitui os indivíduos a partir da socialização da forma valor no interior do todo social e que constituem e negam os mesmos indivíduos pelos imperativos de valorização da valor próprios do capital.

Assim, essa defesa inicial de Hegel passa por reconhecer a “experiência da objetividade real” (2009, p. 250), de reconhecer que a sociedade atual vive sob a predominância de algo que constitui objetivamente o mundo e os sujeitos, por isso a crítica da dialética ao positivismo deve “abalar a crença na própria facticidade; ela acabaria por obrigá-los a ir tão além dos fatos que estes perderiam o seu primado irrefletido” (2009, p. 250). Trata-se, então, de uma “crença”, se crê encontrar o dado em sua imediatez, e a crença não passa, essa sim, de metafísica, que o positivismo relega à dialética - a dialética é mais

⁴⁴ Como demonstra Afshar (2019), Adorno não diz com todas as letras sobre o “ordoliberalismo alemão”, mas tinha ciência de sua existência e o estudava.

⁴⁵ Para uma discussão pormenorizada do sentido do que Adorno chama de “carência ontológica” para criticar Heidegger, ver: CAUX, *A ontologia como nova ideologia alemã: Adorno e a crítica da carência ontológica*, 2020.

concreta por ser especulativa e o positivismo mais metafísico por crer na aparente imediatidade dos fatos.

A defesa de Hegel nesse primeiro momento é que somente por meio das suas considerações na *Lógica* de que não há nada que “não seja tanto mediatizado quanto imediato” (2009, p. 251) é que é condição de possibilidade para o debate acerca da história. Reconhecer os objetos como individuais e únicos passa por também reconhecê-los como parte de um todo que não é idêntico a ele, a questão sobre a relação entre particular e universal se impõe: não se pode identificá-los, como na tese especulativa do idealismo, antes se deve manter a tensão sem retirar justamente seu caráter antinômico. Essa maneira de lidar com experiência é o que permite o pensamento reconhecer as “tendências históricas” (2009, p. 251), isto é, compreender algo como a subida de Hitler ao poder em 1933 não pode ser entendida somente pelo dia 31 de janeiro, mas sim a partir do desemprego e da inflação que assombraram a República de Weimar, o crescimento do pensamento contra a ordem estabelecida tanto de esquerda como de direita, o aumento da difusão dos meios de comunicação de massa, sobretudo o rádio etc: “[...] o *factum brutum* da investida oficial com o qual o fascismo se abate sobre o indivíduo depende de todos aqueles momentos que estão mais distantes para a vítima e que são momentaneamente indiferentes” (2009, p. 251), a violência direta e imediata do fascismo é interligada com a violência de seus grandes processos tecno-industriais que o constitui.

Adorno utiliza dois exemplos históricos para explicar a exigência da especulação para a determinação histórica, tanto a emergência do nazi-fascismo e a Revolução Francesa, que não podem ser compreendidos sem os momentos histórico-sociais que antecederam o dia específico como se atém um historicismo pueril: “as ocasiões são o imediato e as assim chamadas causas mais profundas são o elemento mediador, sobrepujante, que incorpora os detalhes” (2009, p. 251). Essa maneira, digamos, sistemática de compreender a história passa pelo reconhecimento da sistematicidade do mundo do capital, isto é, desde o processo de colonização do Novo Mundo já residia, ali, a “propagação da sociedade racional burguesa até à concepção do *one world*, que reside teleologicamente no princípio dessa sociedade” (2009, p. 252).

Sendo assim, a logicidade do mundo que se configura como totalidade leva à falência a própria noção lógica sequencial entre causa e efeito, pois sua configuração não permite encontrar facilmente a causa primeira das situações ocasionais, ele obriga a “[...] condenar a distinção ancestral entre causa e ocasião ao nível de uma puerilidade; toda a distinção, não apenas a ocasião, é extrínseca porque a causa é concreta na ocasião” (2009, p. 252), as malhas

espessas da sociedade administrada se reproduzem a partir do todo, os acontecimentos históricos só ganha inteligibilidade se se compreende essa sua dinâmica - “só conquistam no todo o seu valor conjuntural” (2009, p. 252). Desse modo, a filosofia da história deve lidar com aquilo que se falou acima da a simultaneidade do não simultâneo, de compreendê-los como momentos e não desvios, o que faz com que, desde Hegel e Marx, “[...] a filosofia da história se aproxima da historiografia, assim como a historiografia, enquanto intelecção daquilo que é encoberto pela facticidade, não é mais possível senão enquanto filosofia” (2009, p. 252)

Adorno tem uma percepção de que a filosofia da história não somente é um gênero filosófico da modernidade, mas a compreensão da era moderna exige uma especulação filosófica da história pois é próprio dessa era se configurar como uma totalidade que engloba seus momentos como partícipes e constituintes desse todo, tanto do ponto de vista espacial como temporal, o que torna falsa a questão do atraso x moderno, porque não se compreende o centro sem sua periferia, as distinções esquemáticas revelam-se falsas porque se retroagem. E essa especulação filosófica só ganha força crítica se dialética, pois esta “[...] não é um modo de jogo pautado por visões de mundo” (2009, p. 252), não é uma decisão metodológica do sujeito, mas seu objeto “[...] impele à dialética, ela é requerida por uma exigência que vem de baixo”, do mundo que se reproduz dialeticamente. Assim, se esclarece então a defesa de Adorno de que ela é “o positivismo levado a si mesmo” (2009, p. 252), a dialética é ligada à experiência porque especulativa, e não o contrário - algo que está no projeto mesmo da *Dialética negativa* desde o início, como diz o autor no prefácio de que “é preciso atravessar o deserto de gelo da abstração para alcançar definitivamente o filosofar concreto” (2009, p. 8).

No entanto, não se pode perder em mente a crítica de si mesma, de seus limites em relação ao objeto, ela deve “[...] descer até o detalhe” e não se constituir como uma “filosofia vinda de cima” (2009, p. 253), isto é, imperiosa, grandiloquente e dominadora para com o mundo. Essa exigência da dialética Adorno reconhece em Hegel, mas o acusa de não a cumprir por suas exigências sistemáticas de filosofia: “o seu modo de descer até o detalhe traz à tona como que com hora marcada o espírito que tinha sido posto desde o começo como algo total e absoluto” (2009, p. 253). O frankfurtiano reconhece que essa postura de crítica da especulação desenfreada já se encontra em Benjamin, em especial desde *Origem do drama barroco [Trauerspiel] alemão* e seu projeto de “salvar a indução”, da análise micrológica, algo que foi possibilitado pela própria condição de *outsider* desse pensamento, fora dos círculos usuais do trabalho filosófico - Benjamin nunca fora professor universitário. Vê-se, então, que a exigência da dialética como crítica do positivismo requer uma crítica da própria

dialética, uma filosofia que não se quer “vinda de cima”, mas sim ater-se ao fenômeno, ao pormenor, ao objeto, e a partir dele apreender a totalidade, sem subsumir um no outro - “O primado da totalidade sobre o fenômeno tem de ser apreendido no fenômeno sobre o qual reina aquilo que a tradição considera como o espírito do mundo” (2009, p. 253).

A exigência então se configura como apreensão do espírito do mundo, da totalidade, a partir do fenômeno e o reconhecimento da relação tensa de ambos, da negatividade. Como afirma Adorno,

O espírito do mundo é, mas ele não é nenhum espírito do mundo, ele não é nenhum espírito. Ele é antes precisamente o negativo que Hegel retirava dele e atribuía àqueles que precisavam lhe obedecer prontamente e cuja derrota duplica o veredicto de que sua diferença em relação à objetividade é o não-verdadeiro e o ruim (2009, p. 253)

O problema de Hegel não reside na construção especulativa da história e do espírito do mundo, existe espírito do mundo, mas “não é nenhum espírito” porque não se realiza sob o prisma da consciência da liberdade, mas sim pelo sofrimento e negatividade daqueles que “precisavam lhe obedecer”, se submeter ao seu curso e aos imperativos de seus processos. A dialética negativa é a reflexão demorada desse não-verdadeiro e ruim do espírito do mundo, do mundo constituído como sistema, ou seja, do capital, sem a exigência do momento positivo da dialética e suas reconciliações. Como afirma Sandkaulen (2006), Adorno já não reconhece mais a relação congênita entre liberdade e história, como em Hegel, a questão, na verdade, é levar em conta e criticar sua bifurcação, sua tensão, como se história e liberdade já não andassem mais de mãos dadas.

É notável como neste capítulo se intensificam as relações entre Hegel e Marx no pensamento de Adorno, pois este encontra a chave para desvelar o conceito hegeliano de espírito no trabalho social, na atividade abstrata que produz as mercadorias como valores de troca e serve como medida para suas trocas sociais. Não é por acaso que Adorno afirma que

O espírito do mundo torna-se autônomo ante as ações individuais a partir das quais o movimento real conjunto da sociedade tanto quanto os assim chamados desenvolvimentos espirituais se sintetizam; assim como ante os sujeitos vivos dessas ações. Para além das cabeças e nessa medida antecipadamente, ele é antagonista (2009, p. 253)

Adorno aqui quer relacionar o movimento do espírito do mundo com o do Capital, isto é, ambos se autonomizam em relação aos sujeitos mesmo que os constituem e os reproduzem, mas à sua revelia. Seus momentos se sintetizam justamente por meio dos antagonismos que portam, como capital x trabalho, valor de uso x valor de troca, trabalho concreto x trabalho abstrato etc., essa a “supremacia real do todo” (2009, p. 253), essa apreensão real do todo revela a falsidade da “supremacia turva e irresistível do universal, ela se apropria do mito perenizante”, da perene valorização do valor.

O problema diagnosticado por Adorno em Hegel não é um erro do ponto de vista teórico *stricto sensu*, mas a própria tese da identidade sujeito e objeto na especulação que não o permite ser dialético o suficiente para notar o caráter antinômico da própria sociedade burguesa⁴⁶:

A hipóstase filosófica ainda tem o seu conteúdo experimental nas relações heterônomas em que as relações inter-humanas se tornaram invisíveis. Aquilo que há de irracional no conceito de espírito do mundo é imputado à irracionalidade do curso do mundo. Apesar disso, o espírito do mundo permanece fetichista. Até hoje, a história não teve nenhum sujeito global, como quer que esse possa vir a ser construído. Seu substrato é a conexão funcional dos sujeitos individuais reais (2009, p. 253)

O problema, na verdade, é que Hegel acerta, por isso a exigência de sua crítica. A falsidade no pensamento hegeliano é não levar a contradição até o fim e insistir na identidade, daí sua convivência com a violência que constitui o espírito do mundo e a história até aqui - “a história é dotada com essas qualidades porque por milênios a lei do movimento da sociedade foi abstraída de seus sujeitos reais” (2009, p. 254), ela não foi construída pelos indivíduos, mas à sua revelia.

Essa crítica de Adorno de que a história até aqui não foi propriamente história faz referência a reflexão marxiana de que ainda vivemos na pré-história, que a história só começa de fato no momento em que os seres humanos estiverem livres das amarras da dominação tanto transcendentais, como no caso da religião, como do próprio capital. Seja como for, essa

⁴⁶ De certo modo, em *Três estudos sobre Hegel*, Adorno vê em Hegel uma percepção de tais antagonismos presentes na sociedade moderna, mas levá-los até às últimas consequências o levaria a ser contra ela mesma, e Hegel era seu defensor: “A sociedade civil é uma totalidade antagonônica. Ela sobrevive apenas em e por meio de seus antagonismos, não sendo capaz de resolvê-los [...] Por isso não se deve trivializar a idolatria do Estado por Hegel, não se deve tratá-la como simples aberração empírica e como um ingrediente inessencial. Ela é propriamente gerada pela ideia de que as contradições da sociedade civil não podem ser resolvidas por meio de seu movimento próprio [...] O livre jogo de forças da sociedade capitalista, cuja teoria econômica liberal Hegel aceitara, não possui nenhum antídoto para o fato de a pobreza, o ‘pauperismo’, segundo a terminologia de Hegel atualmente em desuso, aumentar com a riqueza social; menos ainda poderia Hegel imaginar uma elação da produção que faria troca da afirmação de que a sociedade não seria suficientemente rica em mercadorias. O Estado é solicitado desesperadamente como uma instância para além desse jogo de forças” (2013, p. 104-5).

relação entre história e não história permite Adorno a compreender a dialética que reside em seu próprio conceito, discussão essa que retoma a questão da história natural. Se a história é o lugar em que os seres humanos e suas ações constroem seu mundo e seus fins em contraposição à natureza que é regida firmemente pela sua legalidade, reconhecer ambos os momentos correlacionados o permite encontrar na história esse caráter impositivo de leis que impõem seu ritmo e o caráter histórico do mundo natural.

Essa percepção é algo também que se encontra em Adorno desde os textos de juventude, de reconhecer o mito no interior do esclarecimento, o arcaico no seio do mais moderno: “No conceito de espírito do mundo, o princípio da onipotência divina foi secularizado e transformado em princípio unificador, o plano do mundo em inexorabilidade daquilo que aconteceu” (2009, p. 254). O inexorável, o que não muda, é o que caracteriza o conceito de destino, o oposto do mutável, do histórico, aí reside mais um dos pólos

[...] da dialética do Esclarecimento: o espírito desencantado e conservado assume os traços do mito, regredindo até o arrepio de horror ante aquilo que é superpotente e desprovido de qualidade. Essa é a natureza do sentimento de ser tocado pelo espírito do mundo ou de apreender seu rumor. Isso se transforma em decadência no destino. Assim como a imanência do destino, o espírito do mundo é embebido em sofrimento e em falibilidade. Sua negatividade é banalizada como um acidente por meio da instalação da imanência total no nível do essencial. Todavia, experimentar o espírito do mundo como um todo significa experimentar sua negatividade (2009, p. 254)

A crítica deve apreender justamente esse sofrimento que reside no espírito do mundo que se realiza em forma de destino, negar sua inexorabilidade é condição de se livrar de sua negatividade, algo que não se é permitido por meio da “teodiceia hegeliana do aquém” (2009, p. 254). No entanto, o próprio conceito de espírito do mundo comporta um para além de si mesmo, pois na sua expectativa de realização da liberdade “[...] residia por vezes o brilho de uma felicidade que se lançava muito para além da infelicidade individual” (2009, p. 254-5). Desse modo, a crítica adorniana da filosofia da história passa por ir ao encontro de Hegel e compreender especulativamente como o mundo se constitui em sua sistematicidade e em espírito do mundo, mas de encontro a Hegel por reconhecer que a modernidade não pode realizar o momento utópico que reside no próprio conceito de espírito do mundo pois ainda reproduz o sofrimento presente na história até aqui, o princípio da dominação. Em suma, “[...] essa objetividade não pode continuar sendo sempre apenas hostil ao sujeito; a constelação altera-se na dinâmica histórica” (2009, p. 255), a filosofia da história, o meditar sobre as ruínas, deve ser a crítica da necessidade da negatividade que porta a história como dominação, crítica da inexorabilidade das ruínas dos vencidos, a crítica deve manter de pé “a possibilidade

de que tudo poderia vir um dia a ficar bem. A reconciliação com a objetividade, por mais frágil que possa ser, transcende o sempre igual” (2009, p. 255).

De maneira geral, ir contra e a favor de Hegel é ter ciência da afirmação do mundo burguês por ele, sua defesa. Não como algo meramente conjuratório, mas porque o contexto das especulações hegelianas, isto é, o período ascensional da burguesia, ainda o fazia se enredar nas esperanças de realização da liberdade que não tardaram a se mostrarem falsas, em especial já nas lutas de 1848, como dissemos acima.

A filosofia da história hegeliana não foi, senão em uma medida bastante diminuta, independente do fato de nela, já se afastando, ressoar o badalar do sino de uma época em que a realização da liberdade burguesa era movida por um tal sopro⁴⁷ que chegava a ultrapassar a si mesma e abrir a perspectiva de uma reconciliação do todo na qual a sua violência se aniquilaria (2009, p. 255)

Adorno, no entanto, precisa reconstruir a especulação da história já no contexto do pós Guerra e do capitalismo perenizado, onde já não se encontra mais o lastro social possível das expectativas para com o futuro que residiam na emergência da filosofia da história enquanto gênero filosófico. Desse processo em aberto para o futuro que constitui a história da era burguesa, Adorno associa sobretudo ao desenvolvimento das forças produtivas, que aparentemente parecem impelir o todo social “para frente”, impelir a marcha da história⁴⁸. No entanto, “o discurso sobre a ascensão da burguesia é um frágil colosso” (2009, p. 255), pois o desencadear das forças produtivas deve ser compreendido dialeticamente:

O desencadeamento das forças produtivas, ato do espírito que domina a natureza, possui uma afinidade com a dominação violenta sobre a natureza. Essa dominação pode retroceder temporariamente, mas não pode ser abstraída pelo pensamento do

⁴⁷ Há algo que nos faz pensar sobre essas metáforas eólicas. Adorno aponta como o tempo de Hegel portava um espectro ascensional, uma experiência marcada por esse “sopro” [*Atem bewegte*] (2009, p. 255), que também pode ser traduzido para “fôlego”, e também amplia a compreensão desse “ultrapassar a si mesma” como alguém que corre *além* dos limites impostos pelo corpo, não por acaso a reflexão se encerra com o “se aniquilaria”, como se houvesse chegado à exaustão. No mais, Benjamin também se utiliza de tal metáfora, como na Tese II, do “sopro daquele ar” [*Hauch der Luft*] (2020, p. 10), para falar da voz do passado que ecoa para o historiador materialista como signo da redenção. Agora já em sentido negativo, Benjamin, na Tese IX, se utiliza da *Sturm*, “tempestade”, “vendaval”, para falar sobre a força prospecta do progresso que tende à catástrofe. Não seria a compreensão de Benjamin sobre tal vendaval o reconhecimento da violência e força inerente daquele *aparente* mero “sopro” que empurrava e sustentava a filosofia da história hegeliana, do qual falava Adorno?

⁴⁸ “[...] as relações intrinsecamente dinâmicas que marcam o capitalismo são mediadas pelo trabalho, e a interação entre humanidade e natureza adquire uma dinâmica direcional no capitalismo [...] há uma espécie de lógica na história, de necessidade histórica, mas ela só é imanente para a formação social capitalista, e não para a história humana como um todo” (POSTONE, 2014, p. 352).

conceito de força produtiva e, por fim, do conceito de força produtiva desencadeada; na mera palavra ressoa uma ameaça (2009, p. 255)

De fato, as relações entre Marx e Hegel são novamente acentuadas, os momentos lógico-conceituais hegelianos são compreendidos isomorficamente com as categorias da crítica da economia política, o que permite que a análise d'*O capital* revele a dialética presente entre as forças produtivas e as relações de produção, tornando-se “[...] contra a fetichização do processo de produção na sociedade de troca; para além disso, porém, ela ataca o tabu hoje universal que interdita toda a dúvida em relação à produção como finalidade de si mesma” (2009, p. 255-6). O caráter “para frente” que o desenvolvimento técnico apresenta se mantém interligado com o núcleo tautológico da sociedade moderna produtora de mercadorias, a dinamicidade é fenomênica e a estaticidade sua essência. Como sintetiza Adorno, “Logo que o desencadeamento das forças produtivas se separa do suporte das ligações inter-humanas, ele não se torna menos fetichista do que as ordens sociais; mesmo esse desencadeamento é apenas um momento da dialética, não a sua fórmula mágica” (2009, p. 256).

Esse problema entre o dinâmico e estático da dialética entre forças produtivas e relações de produção já se apresentava em Marx, como uma das forças propulsoras da revolução social decorrente de sua contradição, mas não é o caso no tempo de Adorno. O nexos de imanência da realidade se apresenta cada vez mais espesso, mais integrado, e a crítica adorniana deve levar em conta isso: “Em tais fases”, isto é, em que as forças produtivas se autonomizam das relações humanas e passam apenas a ser desenvolvimento da dinâmica do capital, “o espírito do mundo, totalidade dos particulares, pode se converter naquilo que ele soterra sob si. Salvo um engano completo, essa é *marca distintiva da época atual*” (2009, p. 256, grifos nossos). Do ponto de vista teórico, a contradição se agudiza e, ao mesmo tempo, não se apresenta; do ponto de vista prático, a contradição não mais parece ser uma força de transformação social. De certa maneira, Adorno aqui está em consonância com a análise de Moishe Postone sobre a produção capitalista, no qual ele afirma que o incremento de novas forças produtivas permite diminuir o tempo concreto de produção de uma mercadoria mas se interliga com a reconstituição do tempo de trabalho socialmente necessário, abstrato; uma “dialética de transformação e reconstituição” que faz com que a dinâmica temporal mesmo da modernidade gire em falso, marcha “para frente” no momento do desenvolvimento técnico real, mas se reconstitui no eterno retorno da valorização do valor (2014, p. 333) - para retomar a afirmação de Arantes citada anteriormente: “essa *forma de dominação através da dinâmica*

temporal que vem a ser o capitalismo tende paradoxalmente a se tornar cada vez mais ‘presentista’ (2014, p. 72, grifos do autor).

Isso do ponto de vista objetivo. Por outro lado, o espírito subjetivo também deve ser considerado em questão, mas também em seu caráter histórico - “o espírito subjetivo também permanece uma categoria histórica” (2009, p. 256) -, pois a subjetividade se constitui de maneira diferente no capitalismo tardio. De certo modo, Adorno considera a subjetividade nesse período histórico como danificada, rebaixada, aquém dos processos tornados cada vez mais invisíveis e abstratos quando a estrutura produtiva não mais possui o padrão em pessoa na frente, mas grandes trustes, monopólios e burocracias. Ainda mais, a entronização da indústria cultural reforça a negação do sujeito no interior das sociedades mercantis, integrando-os via consumo, política e libidinalmente.

A emergência dos movimentos nazi-fascistas são sintomas dessa subjetividade que sofreu dano, apequenada, que encontram nos líderes desses movimentos identificações narcísicas que permitem a promessa de grandeza que os movimentos prometem mas são negadas no plano subjetivo pela própria sociedade, o que Adorno chamou de “coletivismo pós-individual; dessa forma, manifesta-se o excesso de poder tanto quanto o puro engodo do espírito objetivo” (2009, p. 256). “Pós” individual pois já não se trata dos indivíduos da era burguesa e suas aspirações de autonomia e singularidade, como também não são pessoas das sociedades primitivas, “pré-individuais”, anterior à própria ideia moderna de indivíduo, mas sujeitos que não são mais sujeitos, são uma massa, destituídas das atribuições do que foi pensado sobre o indivíduo e que expressam, antes, a força que a totalidade social se impõe no interior mesmo do elemento subjetivo.

Assim, dessa relação entre pequenez do sujeito e experiência histórica, diz Adorno: “A experiência dessa objetividade preordenada ao indivíduo e à sua consciência é a experiência da unidade da sociedade totalmente socializada” (2009, p. 261). Como se vê, novamente Adorno opera com uma relação intrínseca entre as categorias lógicas e o mundo enquanto tal, há um “parentesco direto” (2009, p. 261) entre a tese filosófica da identidade absoluta e a experiência mesma de viver sob a totalidade alienada. Qual seria, então, esse parentesco apontado por ele? De acordo com o autor, ambos “[...] não tolera[m] nada fora de si” (2009, p. 262), nem a filosofia que quer abarcar a multiplicidade no interior do conceito de forma autárquica como o capital que converge o mundo em objeto de transformação de dinheiro em mais-dinheiro, ambos possuem uma dinâmica autorreferente que nega a alteridade, aquilo que escapa tanto à força do conceito e à dinâmica abstrata do valor.

Adorno chega até mesmo a considerar que a tese filosófica da identidade e o mundo urbano - “burguês de maneira rudimentar” (2009, p. 262) - possuem uma gênese conjunta que se deve levar em conta, pois a filosofia ocidental mesmo nasce no interior da cidade, da *pólis*. No entanto, o que esses dois casos velam é “A não-identidade entre a unidade e o múltiplo” que, contudo, “assume a forma de um primado do uno, enquanto identidade do sistema que não deixa escapar nada” (2009, p. 262). A sociedade burguesa, sobretudo no tempo de Adorno, realiza aquilo que sistemas filosóficos almejavam no começo do século XIX no plano do pensamento, que é a constituição do mundo mesmo como sistema, como “unidade [que] se tece cada vez mais espessamento, essa unidade abarca todos os indivíduos, sob a pena de aniquilação, integra-os - para usar o termo de Spencer -, absorve-os em sua legalidade” (2009, p. 262).

A questão que se coloca para Adorno é que essa totalidade, esse sistema que se constitui “acima” dos indivíduos, alienada, exercem sobre estes a aparência de destino, de força inexorável. Desse modo, ele chega ao ponto de falar em “ser-em-si do universal” (2009, p. 262), como se este tivesse uma substancialidade própria, ontológica, e não constituída justamente pelos indivíduos que o formam e se alienam. Essa relação heterônoma por parte do particular e autônoma por parte do universal inverte os termos da equação, a sociedade mesma que advoga para si o desenvolvimento da autonomia do sujeito realiza a autonomia do mundo das coisas como que “imposto por demônios” (2009, p. 263), por forças exteriores - e, para Adorno, ruins.

“A ideologia do ser-em-si da ideia é tão poderosa porque ela é a verdade, mas ela é a verdade negativa” (2009, p. 263), verdade porque o universal assumiu realmente o primado sob o particular e fez deste seu momento, mas “negativa” porque revela a não identidade entre o próprio particular e o todo, revela a estrutura contraditória que ainda sustenta a sociedade mercantil. Como afirma Adorno, “No espírito, a consonância do universal tornou-se sujeito e a universalidade só se afirma na sociedade por meio do espírito, pela operação abstrativa que ele leva a termo de maneira extremamente real” (2009, p. 263), a tese da identidade filosófica que tudo abarca tem algo de “extremamente real”, isto é, o mundo se constitui por meio do princípio da troca e da identidade que permite que ela aconteça. Adorno aqui opera com essa mistura de categorias do plano lógico e abstrato para o plano histórico e real para expor como é próprio da sociedade moderna conjugar esses dois momentos, de abstrair os objetos do mundo de sua qualidade para sua abstração na forma de valor, algo que já se encontra, segundo ele, em Hegel:

a equiparação de categorias de um lado lógicas e de outro lado histórico-filosóficas e sociais; essa equiparação seria aquele ápice do idealismo especulativo que precisaria cair por terra diante da impossibilidade de construção da empiria. Justamente essa construção, contudo, fazia jus à realidade” (2009, p. 264)

Desse modo, o que é acusado de idealismo por parte da especulação hegeliana, logicidade que ele “supostamente inseriu nela [a totalidade] interpretativamente” (2009, p. 264) é o elemento mais concreto de Hegel. O problema é que o acerto hegeliano é índice de sua falsidade, a tese da identidade realiza-se sob o domínio do não-idêntico, realiza o antagonismo do interior da própria sociedade velando-o: “A unidade é a cisão” (2009, p. 264). É próprio da razão querer superar a distinção entre sujeito e objeto identificando-os no plano do conceito, daí reside a própria dialética da racionalidade, torna-se irracional quando se absolutiza ou se comporta de maneira imperiosa sobre o múltiplo, dominando-o.

Isso revela a ruptura de Adorno em relação a Hegel. Mesmo que aquele admita que vem deste o esforço de compreender a identidade por meio da não-identidade do sujeito e objeto, o momento positivo de tal dialética “[...] desconhece a negatividade do universal. Falta-lhe uma simpatia pela utopia do particular, soterrada sob o universal, pela não-identidade que só seria se a razão realizada deixasse entrar em si a razão particular do universal” (2009, p. 265). Manter a desidentidade dos momentos é condição de possibilidade de negar o primado alienante da identidade que constitui o princípio da troca regente na sociedade burguesa, que não realiza a razão como prometera, mas mantém o aspecto mitológico do sempre-igual: “Aquilo que outrora era indicado pelo nome mitológico do destino não é menos mítico enquanto algo desmitologizado do que uma secular ‘lógica das coisas’” (2009, p. 265).

Dessa maneira, Adorno afirma que essa percepção do mundo abstraída dos sujeitos individuais, mas formado por eles que “[...] motivou a construção hegeliana do espírito do mundo” (2009, p. 265), pois de um lado afirma a emancipação do sujeito, como também nota como a conexão social dos mesmos precisa ser determinada por uma “totalidade sem lacunas” (2009, p. 265) dada a própria divisão social do trabalho, nunca antes constituída de forma tão sistemática como na modernidade. Essa compreensão de Adorno do “Espírito enquanto totalidade social”, como diz o próprio título do tópico, reside no próprio sentido da conjunção “enquanto”, isto é, compreender as especulações hegelianas do acerca do espírito passa por encontrar seu fundamento no próprio social, na totalidade, que Hegel encontra, mas

infelizmente de forma positiva, o que impele à sua crítica. Assim, como sintetiza Brian O'Connor:

A ideia de totalidade de Adorno é uma complexa reconstrução crítica da noção de *Geist* de Hegel. No relato do progresso de Hegel [...] o agente da história - e, portanto, o repositório e agente de seu progresso e continuidade - é o *Geist*. Em sua reconstrução materialista de Hegel, Adorno relê a dinâmica do *Geist* como a dinâmica da totalidade social: “O espírito do mundo existe, mas não é um espírito”. Ele oferece críticas que tentam mostrar que o espírito do mundo é, antes, um espírito histórico hipostasiado, um processo histórico-social hipostasiado no qual a agência individual se torna subsumida em uma totalidade autorreprodutora. A compreensão dessa dinâmica integracionista forma uma parte fundamental da filosofia da história de Adorno (2008, p. 191, tradução nossa)

Essa crítica torna-se mais evidente agora no terceiro texto, centrado em específico ao conceito de “História universal”. Adorno inicia sua reflexão afirmando como o próprio conceito se tornou problemático “quanto mais o mundo uniformizado se aproximou de um processo conjunto” (2009, p. 265), quanto mais ele se constituía em uma coisa só, e não mais portando dinâmicas diferentes do ponto de vista do tempo e do espaço. Isto posto, Adorno refere-se a dois pólos de pensamentos que se referiram ao tema: Hegel e Marx, no qual aquele se ateu a frisar o contínuo, o sentido - “o acordo entre história universal e a ideologia” (2009, p. 266), mesmo que a partir das contradições; e Marx, com a reformulação materialista da dialética, centrou-se nos momentos de descontinuidade presentes na história para insistir na ruptura.

No entanto, para Adorno deve-se compreender, na verdade, que “a descontinuidade e a história universal precisam ser pensadas juntas” (2009, p. 266), pois afirmar a mera descontinuidade e negar um nexos que interligue os acontecimentos aparentemente dispersos seria uma regressão ao positivismo e afirmação pura e simples da facticidade, recusando um conhecimento que vá para além daquilo que aparece imediatamente e, conseqüentemente, impossibilitar-se-ia uma negação do existente enquanto tal, como também a afirmação de um sentido soberano que pré determina a história passa por justificar o existente em sua perenização. Caberia, então, à dialética levar em conta que “A história universal precisa ser construída e negada” (2009, p. 266), isto é, construí-la especulativamente para dar conta de compreender os processos do mundo, como também negá-la por criticar a negatividade presente nesses processos.

O momento histórico de Adorno passa a ter suma importância nesse momento, pois marca uma diferença radical na construção da filosofia dele para com a de Hegel. Cito o autor: “Depois das catástrofes passadas e em face das catástrofes futuras, a afirmação de um plano do mundo dirigido para o melhor, um plano que se manifesta na história e que a sintetiza, seria cínica” (2009, p. 266), buscar encontrar um sentido para lidar positivamente com o mal perpetrado no mundo, como o Terceiro Reich, não passaria de cinismo para com os mortos. Mas isso não resulta em “[...] negar com isso a unidade que solda as fases e os momentos descontínuos, caoticamente estilhaçados, da história”, cabe à filosofia captá-los e não resignar, manter-se contra o curso das coisas tal como elas estão. É justamente porque reconhece nessa unidade dos acontecimentos o sofrimento imanente que ela busca negar o mundo que lhe é substrato, o mundo como sistema que unifica tais acontecimentos.

Daí a famosa inversão dos termos que Adorno opera com a filosofia hegeliana:

Não há nenhuma história universal que conduza do selvagem à humanidade, mas há certamente uma que conduz da atiradeira até a bomba atômica⁴⁹. Essa história termina com a ameaça total da humanidade organizada contra os homens organizados, na suma conceitual da descontinuidade. Por meio daí, Hegel é verificado até o horror e colocado de cabeça para baixo (2009, p. 266)

Hegel é “verificado até o horror” não porque constroi uma filosofia da história, mas porque a compreende em termos de consciência da liberdade, tarefa impossível (ou cínica) depois das catástrofes do século XX. Antes de realizar a liberdade, a construção filosófica da história deve levar em conta que a marcha da história parece antes levar para a “suma conceitual da descontinuidade⁵⁰”, à destruição total. Adorno retoma também a colocação

⁴⁹ Catalani, no intento de precisar historicamente essa afirmação de Adorno, algo que, no limite, se vê no próprio autor alemão pela diferença no lidar com a história da *Dialética do esclarecimento* para a *Dialética negativa* (Fleck; Pucciarelli; Caux, 2021), corrige a sentença adorniana: “‘Da atiradeira à bomba atômica’, diria Adorno - mas talvez ganhem em determinidade histórica se o pensarmos ‘da pólvora à bomba atômica’” (2024, p. 143). Para reconstrução do argumento sobre a origem do capitalismo como concomitante ao uso da pólvora e dos canhões, ver: KURZ, R. A origem destrutiva do capitalismo. In, *Os últimos combates*, p. 239-246.

⁵⁰ A seu modo, Günther Anders também faz uma inversão da filosofia da história hegeliana do ponto de vista da possibilidade do fim da história: “E tanto mais que o próprio Hegel, em cuja metafísica essa absolutização alcançou seu ápice, já tinha afirmado o fim da história, ou seja, o encerramento da autorrealização do espírito do mundo. O sistema hegeliano não revela com o que esse espírito, tendo passado no exame de maturidade, ainda poderia se ocupar. E tampouco revela *se seguimos sendo indispensáveis ao espírito do mundo como recipientes, ou se ele, tendo nos utilizado para a autorrealização*, passou a nos considerar, sem qualquer respeito, um ente entre mil outros, atirando-nos na lata de lixo da contingência. Seja como for, a hora chegou, hoje é o dia da degradação da história. Pois no instante em que *ela mesma se revela mortal* (tão mortal quanto qualquer outra parte da natureza ou da história), seu caráter excepcional perde a derradeira aparência de plausibilidade. Embora ela [a história] tenha sido posta por nossos antepassados na honrada posição central antes ocupada pelo globo terrestre, ela é agora atingida pela mesma sina da qual ele foi vítima, a saber: pela sina de ser apenas uma coisa entre outras, algo incidental” (ANDERS, 2023, p. 193, grifos nossos). Interessante ressaltar que as passagens sobre a condição de “seguindo sendo indispensáveis ao espírito do mundo”, ou que “ele, tendo nos utilizado para

marxiana desse colocar o Hegel de cabeça para baixo ao expor seu horror, mas por que? De acordo com o frankfurtiano, “Se ele transfigurava a totalidade do sofrimento histórico na positividade do absoluto se autorrealizando, o uno e o todo que até hoje, com pausas para a respiração, não pararam de avançar seriam, teleologicamente, o sofrimento absoluto” (2009, p. 266), o problema não é que a filosofia da história hegeliana seja uma “meditação sobre as ruínas”⁵¹, mas justamente que ele não as reflete de forma suficientemente crítica⁵², demorada, a tese da identidade racionaliza o sofrimento inerente do devir histórico até aqui⁵³, como sintetiza Olgária Matos,

[...] porque, para Hegel, ‘todo Real é racional, e todo racional é Real’, todos os acontecimentos contraditórios são necessários à vida do Espírito. A História é seu calvário: sem a dor, a separação, a morte e a paciência do negativo não há História. Tal concepção é criticada pelos frankfurtianos: *a filosofia hegeliana não passa de uma racionalização filosófica do sofrimento, uma justificativa da violência na história* (MATOS, 2005, p. 25, grifos nossos)

O que não é o caso de Adorno. Antes, este parece reconhecer a força do pensamento justamente naquele momento “negativo” do pensamento que Hegel acusava aos seus conterrâneos que não se reconciliaram com o curso do mundo, como na seção da “bela alma” da *Fenomenologia*, ou na acusação de imaturidade do juízo jovial que ainda não compreende como as coisas são.

Essa postura de Adorno fez com que alguém como Martin Jay (1988, p. 98) afirme que há uma “filosofia negativa da história” na obra adorniana. No entanto, esse termo não se encontra no próprio texto de Adorno a não ser quando é tomado criticamente, como se vê no curso *Sobre a teoria da história e da liberdade*, de 1964-5, no qual o autor atribui à Oswald Spengler, influente intelectual para o ideário fascista, a alcunha de possuir uma “filosofia negativa da história” e, por isso, também recair em um idealismo (2019, p. 40). O problema

sua autorrealização”, vê-se o sujeito da ação é, na verdade, o próprio espírito do mundo, a totalidade social, e nós, o individual, o particular, engrenagens para seu automovimento.

⁵¹ Matos (2005, p. 39), inclusive, chega a apontar afinidades eletivas entre Hegel e os frankfurtianos: “Nesse aspecto, Horkheimer e Benjamin aproximam-se de Hegel, para quem a história é muito mais a história terminal, história das coisas mortas, da ruína, do que aquela que começa”.

⁵² “Hegel falha por causa da negatividade da história” (SOMMER, 2016, p. 308).

⁵³ Essa relação entre sofrimento encoberto no interior da filosofia da história hegeliana como apologia do existente é também herança de Nietzsche: “Significado da filosofia alemã (Hegel): inventar um panteísmo no qual o mal, o erro e o sofrimento não podem mais servir de argumento contra a divindade. As potências estabelecidas (o Estado, etc.) abusaram dessa iniciativa grandiosa, como se ela sancionasse a racionalidade da ordem estabelecida” (NIETZSCHE, 2010, p. 55). Ou ainda: “Com escárnio, chamou-se essa história hegeliana da marcha de Deus sobre a Terra; um Deus, por sua vez, que é criado pela história” (NIETZSCHE, apud. MARTINS, p. 44).

de ambas as filosofias da história, tanto a negativa como a positiva, é que ambas operam uma compreensão de um sentido da história, em Spengler, a decadência; em Hegel, o progresso da consciência da liberdade. Ambos os casos, para Adorno (2019, p. 40), não conhecem “um sentido enfático da história”, isto é, uma compreensão que dê conta da dialética entre continuidade e descontinuidade de forma crítica, que aponta para além do imbróglio que fora a história até aqui. Dessa maneira, preferimos neste texto manter a noção de que há uma “crítica da filosofia da história” em Adorno, e não a construção de uma, mesmo que negativa. Mesmo que o autor pareça aludir algum horizonte de sentido da história do ponto de vista da dominação, antes quer expor essa tendência para negá-la, a exposição da continuidade do sofrimento como condição de possibilidade de sua ruptura. Se a própria ideia de filosofia da história comporta um télos para o curso do mundo, tanto como realização da liberdade ou da decadência, a intenção de Adorno é, antes, *romper com a continuidade* desse curso a partir do reconhecimento do caráter aparente de sua necessidade, *romper com o sentido* para abrir a possibilidade do ainda por vir, de algo outro que o sofrimento até então. Não há, portanto, uma construção de uma filosofia da história, mas uma crítica de sua própria ideia⁵⁴.

De certo modo, essa crítica de ambas as formas de conferir um sentido à história, tanto a negativa como a positiva, e que as coloca em pé de igualdade a contragosto, é algo já realizado por Adorno em um ensaio escrito ~~já~~ em 1938, publicado pela primeira vez 1941, intitulado *Spengler após o declínio*. Cito o autor:

Sua concepção geral da história [de Spengler] é medida pelo ideal da dominação. A afinidade eletiva com a dominação empresta a Spengler o mais profundo dos olhares sempre que se trata de potencialidades de dominação, e o cega com ódio tão logo ele depara com motivos que superam a história, entendida como história das condições de dominação. A tendência dos sistemas do idealismo alemão de elevar os grandes conceitos universais a fetiches e sacrificar-lhes friamente a existência individual na teoria - tendência que Schopenhauer, Kierkegaard e Marx constestaram em Hegel - exalta-se em Spengler ao ponto da alegria manifesta diante dos sacrifícios humanos efetivos. *Onde a filosofia da história de Hegel fala, sob o mais rígido luto, do matadouro da história, Spengler vê unicamente fatos que, de acordo com o temperamento e a disposição da pessoa, podem ser lamentados, mas com os quais aquele que se encontra em uma certa cumplicidade com a necessidade histórica, e cuja fisionomia está ao lado dos batalhões mais fortes, faria melhor em não se preocupar muito* (ADORNO, 1998, p. 53-4, grifos nossos)

⁵⁴ Facundo Nahuel Martín, por exemplo, afirma que Adorno (e Benjamin) possuem uma “contra-filosofia da história” (2010).

Tanto o “rígido luto” e sua frieza como o ponto de vista inexorável da dominação e da decadência dão as mãos na cumplicidade para com a violência inerente do curso das coisas. Assim, de certo modo, estamos de acordo, então, com Sommer (2016), de que há uma “filosofia da história crítica” em Adorno, não a construção de uma para dar conta da história da humanidade. Mas voltemos ao texto mesmo da *Dialética negativa*.

Esse reconhecimento do caráter aparente da necessidade histórica e sua negatividade congênita até aqui é condição de possibilidade para se pensar o diferente, algo outro. Pensar que a própria constituição da objetividade da história é um produto histórico relativiza aquela necessária e inexorável compreensão do curso das coisas, ou nos dizeres de Adorno, “O que criou historicamente essa possibilidade pode igualmente destruí-la” (2009, p. 266), daí seu momento utópico-negativo. Como afirma também Sommer (2016, p. 365-6), a crítica adorniana da filosofia da história deve sempre levar em conta a dimensão utópica latente em todos os momentos, mesmo em passagens que a aporia parece se sobressair em relação ao possível. Antes, é no nomear tal caráter aporético do tempo do mundo que não realizou aquilo que fora prometido no século XIX que reside o ponto-chave da utopia em Adorno.

É notório, porém, que tal passagem para a prática não mais aparece na ordem do dia como nos tempos de Marx e Engels, ou até mesmo nem mesmo nos mesmos moldes em que o socialismo dito científico - em contraposição do utópico, como diz de Engels - pensou os modos de relações sociais futuras. De acordo com Adorno, os dois ex-jovens hegelianos pecam, também, de certo resquício do idealismo e da necessidade histórica:

Não apenas Hegel, mas também Marx e Engels, em parte alguma tão idealistas quanto na relação com a totalidade, teriam rejeitado a dúvida quanto à inevitabilidade da totalidade. Eles veriam aí, apesar de essa dúvida se impor a todo intento de transformar o mundo, um ataque mortal ao seu próprio sistema, ao invés de ao sistema dominantes” (2009, p. 267)

Mesmo com certas considerações que diferenciam não somente Marx de Engels, mas também o próprio Marx “maduro” e do “jovem” Marx (2009, p. 267), Adorno reconhece de forma positiva a tentativa marxiana madura de não fixar a própria ideia de homem como uma imutável na história, conservando o caráter eminentemente histórico do homem moderno e da individualidade burguesa - especificamente n’*O capital* -, mas critica a “divinização da história” desses “hegelianos ateístas” (2009, p. 267) que ainda persiste em ambos, segundo ele. De maneira sumária, Adorno aqui retoma como a confiança no processo histórico ainda

era pensada sob o prisma da revolução, como sua condição possível, pois seria do interior da contradição entre forças produtivas e relações de produção que o mundo mesmo viraria de cabeça para baixo, no sentido enfático mesmo de revolução. No entanto, o século XX demonstra como certa confiança ingênua na torrente histórica fora um dos motivos que possibilitaram a ascensão mesma do nazi-fascismo.

Aqui, como se vê, é notória a influência de Benjamin sobre Adorno, sobretudo de suas *Teses sobre o conceito de história*. Escritas um pouco antes de sua morte, em 1940 - mas certos pressupostos que já estavam sendo elaborados desde de a década de 1920 -, Benjamin notara como o problema tanto da social-democracia alemã como do marxismo dogmático era justamente imaginar que nadavam na mesma direção que a corrente histórica, num otimismo que não só falsificava uma compreensão materialista da história, como também uma ingenuidade do ponto de vista político e da situação catastrófica que humanidade adentrava com a derrocada da sociedade liberal burguesa novecentista. Como diz o autor, em sua tese XI,

O conformismo que desde sempre foi apanágio da social-democracia prende-se não apenas com a sua tática política, mas também com as suas ideias econômicas. E está na origem da sua derrocada recente. Nada corrompeu mais as classes trabalhadoras alemãs do que a ideia de que elas estavam integradas na corrente dominante” (BENJAMIN, 2020, p. 15)

Isto posto, é o próprio Adorno que reconhece tal influência das *Teses* benjaminianas em um ensaio de 1962, chamado *Progresso*, que já possui muitas das formulações que serão pormenorizadas na *Dialética negativa*. Cito o autor:

A referência do progresso à totalidade volta contudo um aguilhão contra ele. A consciência disso anima a polêmica de Benjamin contra a simbiose entre progresso e humanidade, nas teses sobre o conceito de história - a reflexão de maior peso para a crítica da ideia de progresso feita ao lado daqueles que em termos sumariamente políticos são associados aos progressistas” (ADORNO, 1992, p. 218-9)

No entanto, a referência explícita de Adorno não isenta também o posicionamento crítico em relação às formulações de Benjamin. Em um artigo sobre o conceito adorniano de progresso, Eduardo Socha (2021, p. 601-2) explicita como negação radical do conceito de progresso é somente do ponto de vista de Benjamin, como se vê na afirmação de Adorno que, na compreensão do filósofo de Berlim, “o conceito de história universal é irrecuperável”

(1992, p. 219), o que o acarretaria em não dialetizar o conceito em si mesmo, expondo tanto seu lado dominador como o momento crítico-utópico, sintetizada na afirmação de que “[...] o progresso se dá no ponto em que termina” (1992, p. 225).

Essa afirmação de Adorno, um tanto quanto aporética, mantém a dimensão crítica do conceito ao reconhecer que *um sentido enfático de progresso* só seria possível no momento mesmo em que se negasse os pressupostos mesmos do conceito moderno de progresso, conceito esse que expressa a temporalidade colocada em marcha na modernidade - ou no dito de Paulo Arantes (2014, p. 53-4): “o *Progresso* - tal como o vimos ser inventado ou descoberto no final do século XVIII enquanto espera de um futuro aberto”. É justamente na negação dessa experiência histórica da modernidade que o progresso, *de fato*, poderia se realizar para além de seus cortejos de colonização ultramarina, bomba atômica, campos de concentração, guerras planetárias etc. Há algo no conceito mesmo de progresso que seu abandono radical não é, para Adorno, de todo proveitoso, mas antes é fruto de um processo social real que bifurcou a própria noção mesmo, como afirma Catalani (2024, p. 126), um “[...] processo histórico que desencadeia o descolamento do progresso técnico em relação ao que, no idealismo alemão, era chamado de progresso geral da humanidade”. Prevalendo apenas o primeiro, decorrente da acumulação incessante e compulsivo da sociedade produtora de mercadorias, apenas para fora dessa socialização o progresso mesmo é possível⁵⁵.

De maneira geral, para encerrar a discussão entre Adorno e Benjamin sobre a história, já na *Mínima moralia* existe um ponto de divergência entre ambos, ou ao menos de reticência. Cito o aforismo 128, *Regressões*:

Enquanto ainda houver um mendigo, lê-se num fragmento de Walter Benjamin, ainda há mito; só com o desaparecimento do último mendigo o mito seria reconciliado. Será, no entanto, que então a violência mesma não seria esquecida como no suave adormecer da criança? Não será que afinal o desaparecimento do mendigo indenizaria tudo o que lhe foi inflingido sem indenização possível? Não será que em toda perseguição pelos homens, que com o cachorrinho açulam toda a natureza contra o mais fraco, se esconde a esperança de que seja apagado o último traço de perseguição, que é ela mesma a parcela da natureza? Não seria o mendigo expelido da civilização protegido na sua pátria, que está liberada da maldição da terra?” (ADORNO, 2008, p. 196)

⁵⁵ Não será por acaso que Socha (2021) afirma que Adorno se aproxima mais de Bloch e suas reflexões sobre o “ainda-não” do que Benjamin em relação à dialética do progresso.

É evidente que ambos não estão falando literalmente de uma pessoa em situação de rua, mas antes do mesmo enquanto chave alegórica para uma compreensão da dialética do esclarecimento, isto é, como figura emblemática para pensar aquilo que fora negado pela civilização como condição de possibilidade dela mesma, o domínio da natureza. No entanto, o questionamento que Adorno faz de Benjamin tem duas faces: o que significaria erradicar o último mendigo da Terra, o último vestígio da desigualdade econômica por excelência, daquele não incluído no processo civilizatório, de modo tal que essa erradicação não leve em consideração o sofrimento historicamente causado de outrora? A civilização estaria isenta de lidar com o passado somente por que esse sofrer cessou? Ainda mais, nessa alegoria do morador de rua enquanto figura do não-idêntico da civilização, não residiria justamente a possibilidade da redenção, como se a figura mesma do mendigo é tanto o negativo como o utópico, ou melhor, o verdadeiramente materialista do ponto de vista do para além da civilização burguesa? Adorno parece manter, nesse momento, a reflexão em sua dimensão aporética, irresoluta, negando qualquer imagem positiva da sociedade “liberada da maldição da terra”. No entanto, é notável como não somente o texto está cheio de referências teológicas, como o “mito”, a “perseguição” (dos judeus) e a “maldição da terra”, como também é próprio de ambos os autores a recuperação de certo messianismo judaico no interior do pensamento. De certo modo, na *Dialética negativa*, Adorno parece retomar certa dimensão do problema ao discutir o conceito mesmo de materialismo, como diz o autor:

Uma tal ausência de imagens converge com a interdição teológica às imagens. O materialismo a seculariza na medida em que não permite que se pinte a utopia positivamente; esse é o teor de sua negatividade. Ele está de acordo com a teologia lá onde é maximamente materialista. Sua nostalgia seria a *ressurreição da carne*” (ADORNO, 2009, p. 176, grifos nossos)

A “ressurreição da carne”, figura teológica da redenção, é retomada no interior mesmo do materialismo “sem imagens”, como na tradição judaica de não nomear as mesmas, pois a positivação de uma imagem da sociedade redimida vai contra ela própria. É como se Adorno reconhecesse naquela figura alegórica do mendigo, do não-idêntico da civilização, da carne como o momento negado do processo civilizatório, uma possibilidade de esperança de uma humanidade por vir, uma reconciliação com a natureza, em suma.

Assim, após as convergências e divergências de Adorno e Benjamin acerca da crítica do progresso, podemos voltar então para a crítica adorniana da noção marxiana de utopia vista

retrospectivamente a partir do século XX. De acordo com o frankfurtiano, há um lastro social que marca tal confiança no progresso histórico nos autores novecentistas, pois, diferentemente da relação entre teoria e práxis no capitalismo do pós guerra, eles teorizaram a partir de uma “expectativa da revolução imediatamente eminente” (2009, p. 268), momento esse marcado justamente pelas revoltas sociais do século XIX, como fora dito anteriormente. No entanto, afirma Adorno,

O primado da economia deve fundamentar com consistência histórica o final feliz como algo imanente à economia; o processo econômico geraria as relações políticas de dominação e as inverteria até transformá-las em liberação compulsiva da coerção econômica [...] Ele [Engels] e Marx queriam a revolução como *uma revolução das relações econômicas na sociedade como um todo, na camada fundamental de sua autoconservação*, não como transformação das regras de jogo da dominação, como transformação de sua forma política (2009, p. 267, grifos nossos)

Mesmo a partir dessa busca de mudança radical, uma mudança das “relações econômicas na sociedade como um todo”, o século XX demonstrou como a volta à teoria torna-se momento indispensável para uma prática que se diferencie daquela encontrada nos regimes burocráticos do Leste, de tal forma que um pensamento utópico em seu momento histórico deve, de certa forma, voltar à dimensão “utópica” e não mais “científica”, como no antigo texto de Engels. Essa noção, com uma revolução na hora do dia, demonstra como ambos os autores (Marx e Engels) eram “inimigos da utopia em nome de sua realização” (2009, p. 268), mas o curso das coisas direcionou o pensamento crítico para outro âmbito. Cito Adorno:

Eles [Marx e Engels] não podiam prever o que viria à tona em seguida com o fracasso da revolução, mesmo lá onde ela teve sucesso: o fato de a economia planificada, que os dois certamente não tinham confundido com o capitalismo de Estado, permitir que a dominação perdure (2009, p. 268)

Daí a crítica e defesa do frankfurtiano dos jovens hegelianos: defesa de sua dimensão radical da transformação social, e crítica na defesa da ideia de totalidade “[...] enquanto ideia de uma necessidade econômica calculável [que] foi tocada pelos eventos do século XX” (2009, p. 268). Como se vê, as mediações operadas por Adorno, ora tratar de Hegel ora de Marx, são motivadas justamente pelo reconhecimento tanto da objetividade histórica por

ambos os autores, lidas em chave do reconhecimento da negatividade que o tempo impulsionado pela modernidade coloca em marcha, como também a salvaguarda da exigência da transformação social, de que as coisas não continuem como estão, pois o curso normal das coisas encaminha para a catástrofe - ou melhor, *é a catástrofe*⁵⁶.

Daí a necessidade, então, de *nomeá-la*, de construir especulativamente a história universal para negá-la. Como sintetiza Adorno:

A teoria só consegue movimentar o enorme peso da necessidade histórica se esta é reconhecida como aparência que se tornou realidade e a determinação histórica, como metafisicamente contingente. Um tal reconhecimento é impelido pela metafísica da história. À catástrofe que se prepara corresponde antes a suposição de uma catástrofe irracional nos começos. Hoje, a possibilidade malograda do diverso concentrou-se na possibilidade de, apesar de tudo, a catástrofe (2009, p. 268)

É interessante notar como a defesa de Adorno da teoria, da dialética negativa, como aquela que consegue “movimentar o enorme peso da necessidade histórica”, pois tal afirmação parece um paradoxo. O que haveria, afinal, de mais dinâmico do que a sociedade produtora de mercadorias? Não seria ela mesma, eivada de contradições, figura por excelência do movimento? Adorno aqui opera a partir de uma dialética entre estaticidade e dinamismo característico, sobretudo, do assim chamado “capitalismo perene”, que se apresenta pela produção de cada vez mais e mais produtos e tecnologias no interior da sociedade do consumo, mas que também se mantém, essencialmente, no eterno retorno do mesmo da produção do valor pelo valor. Dar movimento a esse “enorme peso da necessidade histórica” é desvelar tal dialética imanente da totalidade social, que conjuga o estático e dinâmico, é reconhecer a aparência do movimento como momento essencial da estaticidade. Em síntese, como diz Arantes, na esteira de Moishe Postone:

[...] do peculiar fetichismo que, segundo Moishe Postone, envolve o que há de historicamente específico na dinâmica temporal do capitalismo, a saber: não obstante se tratar de uma temporalidade direcional, este movimento ascensional não conduz a um futuro qualitativamente diferente, quer dizer, embora reais e exponencialmente aceleradas, as transformações orientadas para o futuro, na condição de armadura abstrata de todo o processo, na verdade reforçam a necessidade do presente; como se trata de uma compulsão estrutural, a de empurrar o presente para a frente, *essa forma de dominação através da dinâmica temporal que*

⁵⁶ “Normal é a morte” (ADORNO, 2008, p. 52).

vem a ser o capitalismo tende paradoxalmente a se tornar cada vez mais ‘presentista’⁵⁷ (2014, p. 72)

Esse é, então, enquanto uma figura da má infinitude, para usar a terminologia hegeliana, o reconhecimento impelido pela “metafísica da história”, como disse Adorno. Reconhecer a possibilidade da catástrofe final, do malogro definitivo das possibilidades humanas, impele justamente para um outro conceito importante do final do Segundo Modelo da *Dialética negativa*, que é o de história natural. Dessa forma, como afirma Sommer (2016, p. 287): “O conceito de história natural de Benjamin completa a transição da história para a metafísica”, por isso a necessidade de pensar o Segundo Modelo em conjunto com as *Meditações sobre a metafísica*, capítulo final do livro. Não por acaso a seção sobre a questão da história natural finaliza o Segundo Modelo e abre o campo de reflexão para o Terceiro, pois é somente a partir da compreensão histórica de realidade do espírito do mundo, isto é, da objetividade do tempo histórico que subjuga os indivíduos no interior (e em prol) mesmo da dinâmica antagônica do Capital, é que o momento utópico e negativo que a ideia de história natural ganha sentido, ou melhor, que possibilita Adorno a falar de um “conceito enfático de história”, não mais submetido a uma atribuição de um sentido inexorável da decadência, como em Spengler, nem mais do ponto de vista de um otimismo hegeliano do progresso da consciência da liberdade, que subsume o sofrimento inerente da história sob o prisma da realização de sociedade (burguesa). Façamos, então, uma digressão acerca da aparição desse conceito desde sua palestra *Ideia de história natural*.

Essa palestra, ministrada em 1932 e só publicada postumamente, é, nas palavras de Adorno na *Dialética negativa*, o ponto inicial das reflexões que futuramente serão mais desenvolvidas no livro de 1966. No entanto, cabe ressaltar algumas diferenças do ponto de vista teórico, quais sejam: a quase ausência de Hegel no interior mesmo da discussão e a proeminência de Kant, autor que o frankfurtiano possuía mais afinidades em seus textos de

⁵⁷ Socha (2021), no artigo supracitado, retoma também as teses de Arantes sobre o “novo tempo do mundo” a partir de uma leitura de que, na verdade, de *novo* não tem nada, mas sim como processo contínuo da dinâmica mesma que está inscrita a própria ideia de capitalismo: “Notemos que Paulo Arantes não estaria contrapondo analiticamente, de um lado, a compulsão estrutural do progresso em sua deriva capitalista e, de outro, o presentismo contemporâneo. Na verdade, está sendo sugerido que a própria filosofia da história, originada do conceito esclarecido de progresso, contém em si, em sua abstração, o princípio de sua estabilização e aniquilação. A expectativa de contínua novidade acabaria se transformando, com o decurso histórico, em um novo regime de estaticidade. Poderíamos então dizer que o mesmo processo de ‘temporalização da história’ avançaria em direção à pós-história, ao regime de estaticidade de um ‘tempo intemporal’. De tal modo que não seria completamente excêntrica a conversão da filosofia da história em ‘filosofia do fim da história’. A era de expectativas decrescentes e da urgência perpétua, que configura o Novo Tempo do Mundo, seria, portanto, o desdobramento consequente da dinâmica temporal do capitalismo” (2021, p. 598). A filosofia do fim da história, então, revela-se como desenvolvimento imanente na própria filosofia da história que a modernidade produziu.

juventude, como também é de seu intento maior ir de encontro com as considerações acerca da história de Heidegger, em especial ao seu conceito de historicidade. Segundo Adorno, “O problema da *contingência* histórica não pode ser dominado com a categoria de historicidade” (2018, p. 463), pois esta, no interior da analítica existencial-ontológica de Heidegger, colocaria o problema da história em um plano ontológico, no cerne de suas reflexões fenomenológicas sobre o sentido do Ser, na tentativa - para ele vã - de realocar o problema da história no mesmo plano da dimensão natural, imediata.

O problema identificado por Adorno é que não somente lidar com a questão da história via ontologia, como estrutura fundamental do *Dasein*, é que a própria dimensão histórica e sua dimensão variante, relativa, é perdida e relegada ao campo do estático e imutável. No entanto, como uma face de Janus cortada ao meio, a questão da natureza deslocada do visar histórico também é falsificação, o natural não pode ser compreendido como o mero imediato, ausente de qualquer dinâmica e de relação contingente-temporal, antes o imediato é sempre também mediado. Nas palavras de Adorno: “Excluir toda estática natural da dinâmica histórica conduz a falsas absolutizações, isolar toda dinâmica histórica do natural que está posto nela de forma insuperável conduz a um mau espiritualismo” (2018, p. 468), cabe à dialética, portanto, “o entrelaçamento insuperável entre os elementos natureza e história”, “retransformar a conectividade [*Gefügtheit*] dos eventos intra-históricos em uma conexão [*Gefügtsein*] de eventos naturais”, “retransformação da história concreta em natureza dialética é a tarefa da reorientação ontológica da filosofia da história: a ideia de história natural (2018, p. 468-9).

Para tal reorientação, Adorno se baseia em dois autores contemporâneos, Lukács, *A teoria do romance*, e Benjamin, *Origem do drama trágico* [Trauerspiel] alemão. Começemos pela inspiração lukacsiana. Para Lukács, a partir da crítica literária e na esteira do conceito de racionalização de Max Weber - conceito central também na *Dialética do esclarecimento* -, a modernidade se constitui como um mundo destituído de uma doação de sentido tal como na Antiguidade grega, que servia de plano de fundo para a construção estética das tragédias. O mundo em que as personagens do romance, forma literária por excelência na modernidade, é um mundo sem Deus, e a solidão do indivíduo frente às fragmentações causadas por essa racionalização das condutas da vida social - daí a grande influência do romantismo no jovem Lukács - produz essa dissonância entre indivíduo e mundo, mundo esse que ele chamará de “mundo da convenção”. Cito Lukács:

um mundo de cuja onipotência esquivava-se apenas o mais recôndito da alma; um mundo presente por toda a parte em sua opaca multiplicidade e cuja estrita legalidade, tanto no devir quanto no ser, impõe-se como evidência necessária ao sujeito cognitivo, mas que, a despeito de toda essa regularidade, não se oferece como sentido para o sujeito em busca de objetivo nem como matéria imediatamente sensível para o sujeito que age. Ele é uma segunda natureza; assim como a primeira, só é definível como a síntese das necessidades conhecidas e alheias aos sentidos, sendo portanto impenetrável e inapreensível em sua verdadeira substância (LUKÁCS, 2000, p. 62)

Aqui, como se vê, é uma descrição da alienação produzida pela modernidade, em que os processos sociais se impõe à revelia - ou às costas, no dizer de Marx - dos indivíduos. Presos, portanto, a essa rija estrutura onipotente. A questão que se coloca é o conceito que Lukács cita no interior da passagem, a segunda natureza. De certo modo, essa consideração acerca da sociedade burguesa já se encontra em Marx, na seção sobre o fetichismo da mercadoria:

Tais formas [mercadoria, valor etc.], em cuja testa está escrito que elas pertencem a uma formação social em que o processo de produção domina os homens, e não os homens o processo de produção, *são consideradas por sua consciência burguesa como uma necessidade natural tão evidente* quanto o próprio trabalho produtivo (MARX, 2017, p. 155-6, grifos nossos)

Tanto em Marx quanto em Lukács se vê a consideração de que é próprio do mundo moderno *aparecer* com uma naturalidade que esconde seu momento histórico, como se suas formas constitutivas fossem algo da natureza humana e não produtos de um longo desenvolvimento histórico. Aquilo que é, em *essência*, histórico, *aparece* como natural. Essa dialética que se coloca é reconhecida por Adorno quando o mesmo diz que “a história paralisada é natureza, ou o ser vivo paralisado da natureza é o mero devir histórico” (2018, p. 472). Esses conceitos, à primeira mão separados de modo estanque, um como figura do movimento e do transitório, e o outro como figura da inércia e do imutável, são colocados em uma relação congênita a partir do conceito de história natural, de Benjamin. Aqui, portanto, reagrupada a cabeça de Janus: “Se Lukács retransformou o histórico (concebido como passado) em natureza, aqui [Benjamin] se oferece a outra face do fenômeno: a própria natureza apresenta-se como transiente, como história” (2018, p. 472-3).

Nesse texto, nota-se não somente a influência benjaminiana pelo empréstimo de seu conceito, mas pelo próprio *estilo* da prosa de Adorno, mais alegórica do que em momentos posteriores de sua obra. Desse modo, é justamente a interpretação que ele faz da alegoria barroca das lentes de Benjamin que a dimensão crítica vem à tona. De acordo com Benjamin:

Enquanto no símbolo, com a transfiguração da decadência, o rosto transfigurado da natureza se revela fugazmente na luz da redenção, na alegoria o observador tem diante de si a *facies hippocratica* da história como paisagem primordial petrificada. A história, com tudo aquilo que desde o início tem em si de extemporâneo, de sofrimento e de malogro, ganha expressão na imagem de um rosto - melhor, de uma caveira (BENJAMIN, 2024, p. 176)

Dessa forma, sob a dimensão alegórica da caveira, essa que é uma figura do mundo natural, da morte, do putrefato, porta também em si mesma a dimensão do transitório, do histórico, pois é expressão da passagem do tempo, da morte após a vida, do sofrimento passado. Sintetiza Adorno:

A determinação fundamental da transitoriedade do terrestre nada mais significa que uma tal relação entre natureza e história; que todo ser e todo ente deve ser apreendido apenas como cruzamento do ser histórico e natural. A história primordial está absolutamente presente como transitoriedade [...] eles, ao mesmo tempo, excluem-se mutuamente e se cruzam de tal forma que o natural aparece como signo para a história e esta, onde ela se oferece de modo mais histórico, como signo para o natural (2018, p. 475)

São essas considerações feitas desde a juventude de Adorno que ele extrai aquilo que ele chamou de “tarefa da filosofia da história”: “explicitar ambos os momentos, separá-los e contrapor um ao outro; somente quando essa antítese for explicitada haverá uma chance de realizar a construção completa da história natural” (2018, p. 479). Pode-se dizer, portanto, que a reconstrução feita já na *Dialética negativa*, 34 anos depois, é o desenvolvimento dessa tarefa.

Há de se ressaltar, por exemplo, diferenças em relação ao texto de 1966. O tema em questão não se centra mais na discussão sobre a historicidade de Heidegger⁵⁸, algo que é

⁵⁸ O que não significa, todavia, que não apareça, como no último parágrafo de *Espírito do mundo e história natural*: “Se a história transforma-se na estrutura ontológica fundamental do ente ou mesmo na *qualitas occulta* do próprio ser, isso acontece porque, transformação considerada como algo imutável, a história é imitada a partir da religião irremediável da natureza. Isso permite então transportar à vontade o que é historicamente determinado para o cerne de invariantes e encobrir filosoficamente a visão vulgar para a qual as relações

discutido de outra maneira no capítulo I, *A carência [Bedürfnisse] ontológica*⁵⁹, a presença notória contra e a favor de Hegel, como também o aparecimento de outros autores, como Freud e Marx. Por último, a falta de um conceito enfático verdade⁶⁰ que só seria possível por uma aproximação com o pensamento hegeliano, Adorno ainda faz afirmações que serão criticadas futuramente, como por exemplo de que “O ponto de partida aqui é que a história, como a encontramos, apresenta-se como algo completamente *descontínuo*, porque contém não apenas realidades e fatos díspares, mas também disparidades estruturais” (2018, p. 478), descontinuidade esta que serve de contraponto para aquela continuidade e/ou eternidade existente no conceito ontológico heideggeriano, mas que na *Dialética negativa* é compreendida em sua dúbia dimensão, vê-se: “A história é a unidade da continuidade e da descontinuidade” (2009, p. 266).

Passemos então agora para os dois últimos tópicos do Segundo Modelo, os quais tratam de modo pormenorizado essa questão: “História natural” e “História e metafísica”. Adorno inicia sua argumentação pela seguinte afirmação: “A objetividade da vida histórica é a objetividade da história natural. Foi isso que Marx reconheceu contra Hegel, e, em verdade, rigorosamente em conexão com o universal que se realiza sobre a cabeça dos homens” (2009, p. 293), aqui, torna-se evidente a influência da obra marxiana no interior da virada de ponta cabeça que o frankfurtiano busca a partir da crítica da filosofia da história hegeliana, isto é, sob o conceito de espírito do mundo, dessa objetividade que se sobrepõe aos indivíduos no aparente processo de realização da liberdade, Adorno reconhece, antes, a violência inerente ao processo mesmo dessa chamada vida histórica. Se assim for, devemos concordar com a afirmação de Eduardo Socha, de que “Do mesmo modo que Voltaire foi curado da teodiceia de Leibniz por meio de uma catástrofe natural (o terremoto de Lisboa), *Adorno havia sido curado*, como lembra Rolf Tiedemann (2016, 465–6), *da versão hegeliana da teodiceia do espírito por meio das catástrofes sociais do século 20*” (2021, p. 599, grifos nossos).

Essa relação da filosofia da história de Hegel como uma grande teodiceia do espírito levará a alguém como Martin Jay, em *As ideias de Adorno*, afirmar que:

históricas se apresentam na época mais recente como naturais, tal como outrora elas se apresentavam como desejadas por Deus: uma das tentações de essencializar o ente” (2009, p. 297).

⁵⁹ Na tradução brasileira é utilizado o termo “necessidade” ao invés de “carência”, porém optamos por este seguindo as razões expostas em: CAUX, *A ontologia como nova ideologia alemã: Adorno e a crítica da carência ontológica*, 2020.

⁶⁰ “[...] o ponto nevrálgico da dialética: que a verdade e a inverdade não são extrínsecas uma à outra, perfazendo simplesmente uma antítese abstrata; dá-se, antes, que é inerente à própria verdade a passagem para a inverdade, como seu destino, como sua maldição, como signo dos nexos de culpa nos quais ela se encontra inserida” (ADORNO, 2022, p. 174). Para uma reconstrução da ideia de “conceito enfático de verdade”, ver: CATALANI, 2019, p. 51-100; para uma explicação pormenorizada do conceito de “nexos de culpa”, ver: CAUX, 2021, p. 367-380.

Tendo em vista que Adorno fora profundamente afetado pelas reflexões a respeito do Holocausto, Auschwitz funcionou para ele como o ponto histórico nodal do tipo normalmente reservado para as intervenções messiânicas na história. Auschwitz foi, na realidade, *um messianismo invertido, diabólico e não divino*, o que lhe permitiu falar de ‘depois de Auschwitz’ mais ou menos de forma portentosa pela qual um cristão falaria de ‘depois de Cristo’. Nesse sentido, a história não é um declínio gradual na direção do diabólico; em lugar disso, ela exibe a capacidade de romper de maneira drástica o curso que vem seguindo e abrir-se a algo radicalmente diferente, possibilidade que se tornara ainda mais ameaçadora pela lição de Hiroshima” (JAY, 1988, p. 98, grifos nossos)

Da teodiceia ao “messianismo invertido”⁶¹, a crítica da filosofia da história adorniana ocorre pelo reconhecimento de que até agora o sofrimento não cessou, e sua tendência também não parece ser cessar. Daí a tarefa da crítica de desvelar o caráter mutável daquilo que se *apresenta* como imutável, natural: “A assim chamada lei da natureza, que, contudo, não seria senão uma lei da sociedade capitalista, é por isso denominada por Marx uma mistificação” (2009, p. 293).

No limite, essa tópica da “mistificação” é também uma retomada da crítica marxiana da ideologia, mas ao seu modo. Se antes, no período de ascensão da sociedade burguesa, a ideologia era o conjunto de valores e ideias que sustentavam a realidade social sob o prisma de sua realização e que, na verdade, não se realizavam, e coube à crítica de Marx mostrar a incongruência do momento ideal com o momento prático, o tempo de Adorno exigia uma reformulação da própria noção de crítica da ideologia⁶². Agora, perdidas as ilusões com o

⁶¹ De certo modo, é quase que impossível lidar com filosofia da história de modo que escape totalmente de suas relações com a escatologia, sobretudo cristã, e sua secularização, como demonstra o diagnóstico de Lowith (1973). Victor Weisbrod (2020, p. 6), em um artigo sobre as convergências e divergências entre Adorno e Lowith, também ressalta esse ponto de toque de ambos: “Portanto, embora a continuidade seja garantida pela circularidade na tradição grega e pela gênese e salvação na tradição judaico-cristã, o progressivismo moderno não tem como de garantir a continuidade: nada garante que o progresso seja contínuo e que a história esteja livre de regressões. A crença moderna no progresso é baseada em uma confiança cega na continuidade, sem nem razoável nem espiritual: a suposição de continuidade na história é um mero dogma”.

⁶² Como se vê, por exemplo, em seu ensaio sobre Samuel Beckett, *Tentativas de entender Fim de Partido*: “A irracionalidade da sociedade burguesa em sua fase tardia se recusa veemente a se deixar apreender; eram ainda bons tempos quando se podia escrever uma crítica da economia política dessa sociedade, que a captou pela própria razão. Pois aquela, entretanto, descartou a razão e a substituiu virtualmente por um decreto imediato” (sd, p. 4). De maneira geral, esse é um dos motivos de Adorno insistir na leitura e crítica do pensamento conservador e reacionário da época, pois destituídos do intuito de acreditar em fraseologias humanísticas da era burguesa, revelam, de forma invertida, a *verdade dos ideais burgueses*. Cito Adorno, em *Spengler após o declínio*: “Para os que se encontravam à direita era mais fácil perceber o que estava por trás das ideologias, já que estes não se interessavam pela verdade que nelas está contida sob uma forma falsa. Os advogados dos fortes, para quem humanidade, justiça e liberdade nada mais representam do que uma fraude concebida pelos fracos para se protegerem contra os fortes - e nisso os teóricos da reação alemã seguiam geralmente Nietzsche -, podem

declínio da sociedade civil novecentista, o capitalismo tardio do pós-guerra já não mais se mantinha pelos seus ideais não realizados, antes, a própria realidade social apresentava-se *em si mesma*, duplicada⁶³, ou nos termos de Adorno, “A ideologia não se sobrepõe ao ser social como uma camada destacável, mas mora no ponto mais íntimo do ser social. Ela se funda na abstração⁶⁴ que contribui essencialmente com o processo de troca” (2009, p. 294).

Essa é, portanto, a “ilusão social” (2009, p. 294) produzida pela totalidade social, a inversão produzida pelo processo de abstração das coisas concretas como forma valor que subsume sob si mesmo o próprio mundo material em prol da acumulação incessante e sua temporalidade histórica (também abstrata) imanente e coligada que, no entanto, se apresenta como uma legalidade natural e imutável. Como dirá Adorno, “Marx não denuncia apenas a transfiguração hegeliana, mas também o estado de coisas que lhe é correspondente. A história humana, a história do domínio progressivo da natureza, dá prosseguimento à história inconsciente da natureza, do devorar e ser devorado⁶⁵”, daí, enfim, o “conteúdo crítico” (2009, p. 294) do conceito de história natural.

Retirado esse momento de tensão entre reconhecimento da aparência de naturalidade e essência historicamente constituída, perde-se toda a dimensão crítica do conceito para, de certo modo, torná-lo *conformista*. No limite, o projeto da *Dialética negativa* retoma muitos aspectos da obra marxiana em seu momento de crítica à Hegel, claro que cada qual a seu modo. No entanto, vê-se os diversos momentos em que Adorno mobiliza ambos os autores como sendo um a verdade do outro, como se Marx revelasse o núcleo falso da filosofia hegeliana, sobretudo neste capítulo do livro, como na seguinte passagem. Cito Adorno:

perfeitamente apontar a contradição existente entre essas ideias, previamente atrofiadas, e a realidade. A crítica às ideologias volta-se sobre si mesma” (1996, p. 59)”.

⁶³ É importante ressaltar também a questão da indústria cultural em todo esse processo, algo que o autor, em um ensaio dedicado especialmente ao conceito de ideologia e suas mudanças históricas, Adorno o faz. No entanto, não está em nossa alçada nesta dissertação fazê-lo. Cabe, ao menos, citar a síntese adorniana sobre a questão da “duplicação”: “A ideologia já não é mais um envoltório, mas a própria imagem ameaçadora do mundo. Não só pelas suas interligações com a propaganda, mas também pela sua própria configuração, converte-se em terror. Entretanto, precisamente porque a ideologia e a realidade correm uma para outra; porque a realidade dada, à falta de outra ideologia mais convincente, converte-se em ideologia de si mesma, bastaria ao espírito um pequeno esforço para se livrar do manto dessa aparência onipotente, quase sem sacrifício algum. Mas esse esforço parece ser o mais custoso de todos”. In: https://files.cercomp.ufg.br/weby/up/208/o/Ideologia_-_Theodor_W._Adorno.htm?1345852419, visto em: 10/03/2025.

⁶⁴ Essa noção de “abstração” presente na argumentação adorniana provém da influência (e divergência) do autor com Alfred Sohn-Rethel. Para uma discussão pormenorizada, ver: Caux, Luiz Philipe de (2021b), *Conceito, valor, imanência: Sohn-Rethel e a formação da ideia de crítica imanente em Adorno*.

⁶⁵ Interessante notar como Adorno não somente usa a metáfora do “devorar” nesse momento, mas também na Introdução, ao dizer que “O sistema é a *barriga que se tornou espírito*; a fúria é a marca registrada de todo e qualquer idealismo” (2009, p. 28, grifos nossos).

A legalidade natural da sociedade é ideologia na medida em que é hipostasiada como um dado natural imutável. A legalidade natural, porém, é real enquanto lei do movimento da sociedade inconsciente, tal como essa lei é perseguida em *O capital* desde a análise da forma mercadoria até a teoria do colapso⁶⁶ em uma fenomenologia antiespírito” (2009, p. 295)

Em síntese, agora torna-se evidente o sentido de Adorno usar a conjunção “e” no título *Espírito do mundo e história natural*, ou ainda poderíamos reformular a partir de seu texto pelo “como”, pois toda sua exposição-se intentou em mostrar que a dinâmica autorreprodutora daquilo que Hegel chamava de “espírito do mundo” é, na verdade, a totalidade social que se apresenta como natural de maneira a manter-se como está, em prol da sua autojustificação ideológica. Em síntese:

O espírito enquanto segunda natureza, no entanto, é a negação do espírito, e, em verdade, tanto mais fundamentalmente, quanto mais a sua autoconsciência se recusa a ver a sua própria naturalidade. Isso se consuma em Hegel. *O seu espírito do mundo é a ideologia da história natural*. Para ele, *a história natural chama-se espírito do mundo* por força da sua violência (2009, p. 295, grifos nossos)

Assim, o momento do reconhecimento da falsidade do mundo implica em não somente se manter preso ao próprio nexos de imanência criticado sem sua possibilidade de superação. É claro que o momento de Adorno, ao menos em seu diagnóstico, exigia uma volta para a teoria em defesa da utopia, uma defesa do momento intelectual como salvaguarda da possibilidade da sociedade reconciliada, e não sua passagem imediata para a prática. De maneira geral, somente a exposição do sofrimento presente até aqui sem sua possível superação - ao menos pensada - seria uma recaída em uma filosofia da história da decadência como em Spengler, o que não é o caso de Adorno. A tensão entre negatividade e utopia deve estar latente em todo

⁶⁶ Essa ênfase na teoria do colapso marxiana parece idiossincrática se pensarmos no tempo em que foi escrita, isto é, 1966, no seio daquilo que ficou conhecido como “sociedade administrada” pelos frankfurtianos, cuja tendência parecia muito mais ir em direção a uma integração social cada vez mais acentuada, ao menos em solo europeu. No entanto, já em 1969, após os conflitos de maio de 68 em solo alemão, em uma entrevista para a *Der Spiegel*, ao questionarem Adorno de que “há duas semanas o mundo parecia estar em ordem...”, e ele responde: “Não para mim”. In: https://files.cercomp.ufg.br/weby/up/208/o/Theodor_Adorno_ADORNO_-_MEU_PENSAMENTO_SEMPRE_ESTERVE_NUMA_RELACAO_MUITO_INDIRETA_COM_A_PRATICICA.htm?1345853881. Visto em: 15/03/2025. Para uma discussão sobre Adorno e as revoltas estudantis alemãs, ver: SAFATLE, Vladimir. *Dar corpo ao impossível: O sentido da dialética a partir de Theodor Adorno*, 2019, p. 208-217.

momento da crítica presente no conceito mesmo de história natural⁶⁷, algo que será ressaltado, por exemplo, por Marc Sommer, ao dizer que

A história natural, por outro lado, absorve a negatividade da história mas apresenta essa negatividade como algo que deve ser superado e, assim, tenta manter aberta a possibilidade de um futuro melhor, que desaparece da consciência dos indivíduos. Esse é seu momento de iluminação [*aufklärerisches Moment*] (SOMMER, 2016, p. 337-8)

Por fim, então, Adorno encerra o Segundo Modelo retomando as discussões feitas já em sua aula inaugural de 1932, em especial a influência de *Origem do drama trágico alemão*, de Benjamin, para possibilitar a passagem da crítica da filosofia da história para a metafísica, e vice-versa: uma “transmutação da metafísica em história” (2009, p. 298). Secularizada a metafísica, ela se torna possível se colocada em sua dimensão histórica; demonstrada a falsidade e violência que a história até aqui assumiu sob o signo da naturalidade⁶⁸, é tornado possível um “conceito enfático de história”, um conceito de história *efetivamente histórico*: “Se a metafísica hegeliana equipara de maneira transfiguradora a vida do absoluto com a totalidade da ruinação [*Vergängnis*] de todas as coisas finitas, ela ao mesmo tempo lança o seu olhar um pouco para além do encanto mítico que ela recolhe e reforça (2009, p. 298)”.

⁶⁷ “No termo ‘história natural’, que critica essa aparência, o espírito do mundo, como objeto dessa crítica, é supressumido [*aufgehoben*]” (SOMMER, 2016, p. 332).

⁶⁸ “Tal como na época do drama barroco alemão (*Trauerspiel*), peças em que príncipes e cortesãos eram dominados pela ‘roda da fortuna’, incapazes de decisões históricas, o *Trauerspiel* moderno revela a *história das mercadorias*, em vez da história propriamente humana” (MATTOS, 2005, p. 39, grifos nossos).

CAPÍTULO 3 - SOBRE “UMA QUESTÃO HISTÓRICO-FILOSÓFICA”

Função da utopia política: iluminar o setor do que é digno de destruição
Walter Benjamin

3.1 A questão do sentido da existência após Auschwitz

“Só a palavra nos põe em contato com as coisas mudas”
Giorgio Agamben

A relação entre filosofia e sofrimento, ou mais especificamente, entre filosofia e morte se alterou após as catástrofes da primeira metade do século XX. Em 1927, após a publicação de *Ser e tempo*, a morte já ganha um estatuto ontológico no interior da temporalidade do *Dasein* enquanto ser-para-morte, e Adorno buscou também lidar com esse acontecimento limite que marca a finitude e pequenez do humano, mas de modo que não seja positivada e atribuída de sentido da mesma maneira da ontologia fundamental heideggeriana. De certo modo, a morte já não é mais a mesma após Auschwitz, e por esse nome Adorno não se refere apenas ao campo de concentração, nem mesmo colocá-lo como linha demarcatória e comparacional, como ele mesmo afirma em seu curso *Metafísica: conceito e problemas*:

Com Auschwitz - e com este nome eu não visio somente Auschwitz, mas o mundo de tortura que continua a existir depois de Auschwitz e a continuação da qual nós recebemos os mais horríveis relatórios provenientes do Vietnã -, o conceito de metafísica efetivamente se transformou profundamente em si mesmo (2000, p. 116)

Lidar com essa área tão proeminente na tradição da história da filosofia já não é possível da mesma forma em decorrência dos fatos históricos, é como se a contingência presente no tempo da história balançasse os alicerces daquele gênero filosófico que lida, justamente, com o eterno e imutável⁶⁹.

Desse modo, a exigência do pensamento é reconfigurar sua relação com a metafísica de maneira materialista, de forma que não haja um retorno nem para uma posição idealista e nem mesmo relegá-la a mera especulação como queriam os anseios do positivismo lógico. Logo, qual seria a relação entre materialismo e a morte? Em um curso ministrado entre 1962 e 63, intitulado *Terminologia filosófica*, publicado postumamente, Adorno oferece uma definição para essa relação possível:

⁶⁹ “Não é mais possível afirmar que o imutável é a verdade e que aquilo que é movido, perecível, é a aparência, ou seja, não é mais possível afirmar a indiferença recíproca entre o temporal e as ideias eternas” (ADORNO, 2009, p. 299).

Pertencem, assim, ao materialismo, de modo essencial, as experiências do cadáver, da putrefação e do que é próximo ao animal (Tierähnlichen). Eu penso numa experiência de minha própria infância, ao ver passar a carroça do esfolador (Abdeckerwagen), sobre a qual jaziam uma quantidade de cães mortos, e pôr-me a perguntar imediatamente: “o que é isso?”, “o que verdadeiramente sabemos?”, “nós somos também a mesma coisa?” Deste tipo de experiências – que não aparecem em nenhuma analítica existencial da morte – é que o materialismo quer propriamente recordar... O materialismo seria a filosofia que interioriza a consciência íntegra, não sublimada, da morte (ADORNO, apud. ALVES JÚNIOR, 2003, p. 68)

Nessa passagem, que porta tanto uma dimensão ética como estética, como também uma crítica ao pensamento heideggeriano, Adorno sintetiza que o materialismo deve lidar justamente com a morte, com aquilo que nos expõe à fraqueza do corpo (e do espírito), nossa situação limite por excelência. Essa situação, justamente por sua dimensão limítrofe, resiste em ser abarcada de modo frio, ela é, antes, justamente um enfrentar-se com o espanto que causa ao dar de frente com aquilo que nos expõe a nossa própria finitude. Não será por acaso que Olgária Matos (2005) irá dizer que, a partir da contraposição de Horkheimer entre “teoria tradicional” e “teoria crítica”, que “O objetivo cartesiano é *reduzir o campo do espanto*, encontrar uma terra segura no pensamento na qual não haja conteúdos psicológicos e históricos” (2005, p. 37, grifos nossos). O materialismo seria, então, justamente o contrário, um espantar-se com as dores do mundo e da história. Assim, torna-se mais claro o sentido que o próprio Adorno dá à *Dialética negativa*: “Uma dialética que não está mais ‘colada’ à identidade provoca, se não a objeção de carência de fundamento que pode ser reconhecida junto a seus frutos fascistas, a objeção de *causar vertigens*” (2009, p. 35, grifos nossos), e a dor, o sofrimento, a contradição e a negatividade como “motor do pensamento dialético” (2009, p. 173).

É a partir dessas considerações que podemos elucidar a relação entre história e sofrimento que o frankfurtiano expõe nas *Meditações sobre a metafísica*. A questão sobre o “sentido”, clássico tópico que norteia tanto as teodiceias e das filosofias da história, é retomada no pós guerra, sobretudo com a proeminência do existencialismo francês e sua afirmação do sem-sentido, do absurdo, positivando-o, como também da ontologia fundamental heideggeriana. Essa dimensão afirmativa do sentido torna-se, para Adorno, após Auschwitz, uma “[...] injustiça contra as vítimas” (2009, p. 299), pois atribuir algum sentido

para uma situação tão extrema é racionalizar o sofrimento absoluto presente durante a Segunda Guerra.

De todo modo, essa consideração vale tanto do ponto de vista individual quanto do histórico, pois seria reduzir o sofrimento por meio de um consolo eufemístico, como se aquilo que aconteceu tivesse uma dimensão de *necessidade* histórica, tanto ao afirmar sua violência presente congênita como também de que as coisas aconteceram para algo melhor:

O terremoto de Lisboa foi suficiente para curar Voltaire da teodiceia leibniziana, e a catástrofe visualizável da primeira natureza foi insignificante comparada à segunda catástrofe, a catástrofe social que se subtrai à imaginação humana⁷⁰, na medida em que preparou o inferno real a partir do mal no homem. A faculdade metafísica é paralisada porque o que aconteceu destruiu para o pensamento metafísico especulativo a base de sua unificabilidade com a experiência (2009, p. 299)

A catástrofe social paralisa a faculdade metafísica justamente por sua dimensão “grande demais” para ser figurada em pensamento⁷¹. Este, agora, deve rever suas próprias bases de forma tal que recuse a pretensão de abarcar a totalidade, o eterno, pois tentar dar uma explicação metafísica para os acontecimentos é racionalizar o irracionalizável. Por isso irá dizer Eloyluz de Souza Moreira, que

A possibilidade da metafísica é, portanto, a possibilidade de expressar a sua impossibilidade. É como um grito inaudível de que as coisas devem ser diferentes, sem apontar para como devem ser e sem negar que algo diverso deve ser: o novo é aquilo que é gestado enquanto algo radicalmente diferente, que seria tão indeterminado quanto possível, no interior daquilo que já existe (MOREIRA, 2017, p. 119)

⁷⁰ Algo já ressaltado anos anteriores, em *Minima moralia*: “Na medida em que a guerra carece de elemento ‘épico’ e de certo modo começa do zero em cada fase, tão pouco deixará uma imagem de memória contínua e inconscientemente preservada. Em todo lugar, com toda explosão ela rompeu o limiar de excitação abaixo do qual se gera a experiência, o lapso entre esquecimento salutar e recordação salutar” (2008, p. 50). De maneira geral, Benjamin já havia notado essa não coincidência em capacidade de figuração e violência bélica, em um texto de 1925, *As armas do futuro*, no qual ele teoriza sobre as consequências ainda da Primeira Guerra: “O aspecto problemático dessas exposições é que a fantasia humana se recusa a acompanhá-las, e justamente a monstrosidade do destino ameaçador se torna um pretexto para a inércia mental. Sua tentativa de convencimento sempre resulta em que uma guerra dessas ou é de todo ‘impossível’ ou seria de extrema brevidade” (BENJAMIN, 2013, p. 71). Felipe Catalani propõe uma leitura de que essas considerações sobre a dissonância entre faculdades humanas e desenvolvimento técnico é uma possível origem do conceito de “discrepância prometeica”, de Anders, ver em: *A inocência perdida das forças produtivas: O progresso das armas e as origens da “discrepância prometeica”* (Walter Benjamin, Gunther Anders) (2022).

⁷¹ “[...] nosso mundo, embora inventado e construído por nós mesmos, tornou-se, pelo triunfo da técnica, tão enorme que deixou de ser, em sentido psicologicamente verificável, realmente ‘nosso’. Pois ele se tornou ‘demais’ para nós” (ANDERS, 2023, p. 25).

Diante dessa discrepância entre sofrimento e pensamento, Adorno diagnostica justamente uma falência da capacidade de se espantar, de não reconhecer em suas dimensões corretas aquilo que extrapola a própria noção de “dimensão”. Não será por acaso que uma das maneiras realmente críticas de dar expressão a essa aporia histórica será a obra de Samuel Beckett:

A fórmula mais exposta no *Fim de jogo* de Beckett, segundo a qual não haveria mais muito a temer, reage a uma prática que forneceu a sua primeira prova nos campos de concentração. Além disso, no conceito outrora louvável dessa prática já se vislumbrava teleologicamente a aniquilação do não-idêntico. A negatividade absoluta é previsível, não espanta mais ninguém (ADORNO, 2009, p. 300)

Essa frieza⁷² “que não espanta mais ninguém”, ou melhor, essa indiferença, pois “[...] a frieza seria ainda uma espécie de sentimento” (ANDERS, 2023, p. 30), não é somente uma indiferença do ponto de vista individual, é “[...] a indiferença da vida de todo indivíduo, uma *indiferença para a qual se dirige a história*” (ADORNO, 2009, p. 300, grifos nossos). O que recoloca uma aporia: sobreviver após Auschwitz, retomar o princípio de autoconservação do indivíduo, é também retomar a própria estrutura psicológica que deu corpo àquele acontecimento que resiste ganhar figuração no campo do pensamento⁷³. Sobreviver após Auschwitz é tentar lidar com essa violência irrepresentável presente na história de forma tal que impossibilite que isso aconteça de novo: “Essa culpa [de sobreviver] reproduz-se ininterruptamente porque não pode estar totalmente presente em instante algum para a consciência. É isso e nenhuma outra coisa que impele à filosofia” (2009, p. 301).

Uma filosofia que assume essa “posição de um corretivo”, com a ciência de que “a metafísica só poderia vencer se rejeitasse a si mesma” (2009, p. 302). Um materialismo,

⁷² Alan Duarte Araújo também relaciona essa dimensão reconciliatória da filosofia hegeliana com “frieza burguesa”: “A reconciliação que Hegel demanda é um ‘conhecimento que proporciona uma paz mais calorosa’ com a efetividade e que assume sua natureza tendencial até o estágio contingente, esfera na qual não podemos nos furtar à dor do negativo, mas evitar que essa dor nos paralise e suscite variadas evasões do mundo político. Esta proposta de reconciliação se alicerça na ideia de que é o próprio Espírito que sara as feridas que ele mesmo engendrou. Se há nisso uma correspondência com a frieza burguesa ante a inevitabilidade do sofrimento e da morte, há, igualmente, nos discursos sobre os descompassos entre existência e efetividade, um gesto inequívoco de insubordinação utópica, pois, como Adorno (2013, p. 126) pontua, ‘A apologética hegeliana e sua resignação são a máscara burguesa que a utopia vestiu para evitar ser imediatamente reconhecida e apanhada; para evitar permanecer na impotência’” (2023, p. 143-4). Então, poderíamos dizer que a crítica de Adorno retira essa “máscara burguesa” da reconciliação para expor uma defesa da utopia.

⁷³ Não somente do ponto de vista psíquico, mas da própria cultura como um todo: “A ideia de que após esta guerra a vida pudesse seguir ‘normalmente’ ou mesmo ser ‘reconstruída’ a cultura - como se a reconstrução da cultural já não fosse por si a sua negação - é idiota. Milhões de judeus foram assassinados, e isso seria um entreato e não a catástrofe mesma. O que, afinal, ainda espera essa cultura?” (ADORNO, 2008, p. 51).

portanto, que encontra suas origens na obra marxiana de juventude e encontra sua apoteose, segundo Adorno, na obra de Kafka. A dialética negativa, assim,

reclama a autorreflexão do pensamento [...] para ser verdadeiro, hoje em todo caso, [ele precisa] pensar contra si mesmo. Se ele não se mede pelo que há de mais exterior e que escapa ao conceito, então ele é de antemão marcado pela música de acompanhamento com a qual os SS⁷⁴ adoravam encobrir os gritos de suas vítimas (2009, p. 302)

Não pensar contra si mesmo o coloca em conjunto indiretamente com a própria violência pretérita, daí seu dever de *não encobrir os gritos*⁷⁵ daqueles que sofreram. Pensar, após Auschwitz, é marcado por uma extrapolação do campo da epistemologia para uma dimensão ética do próprio pensamento. Por isso Adorno irá afirmar que “Em seu Estado de não-liberdade, Hitler *impôs aos homens um novo imperativo categórico*: instaurei vosso pensamento e a vossa ação de tal modo que Auschwitz não se repita, de tal modo que nada desse gênero aconteça” (2009, p. 302, grifos nossos). Essa imposição, isto é, “convencimento” feito pela *força*, carece de necessidade de fundamentação tal como nos antigos moldes kantianos, pois “Tratá-lo discursivamente seria um sacrilégio” (2009, p. 302), racionalizar aquilo que foi sentido de forma muito mais imediata, a “dor física insuportável” (2009, p. 302) que impele à dimensão ética do pensamento, e não por meio de uma dedução lógico-transcendental. O materialismo passa, portanto, à condição de única filosofia moral possível: “A moral só sobrevive em um motivo materialista sem disfarces. *O curso da história conduz necessariamente ao materialismo aquilo que tradicionalmente foi o seu oposto imediato, a metafísica*” (2009, p. 303, grifos nossos).

Daí tanto a insistência de Sommer (2016) e deste trabalho na leitura conjunta dos Segundo e do Terceiro Modelo do livro de Adorno, pois é da sua crítica da filosofia da história que o momento utópico reside enquanto possibilidade para além do sofrimento presente na história - Sommer chega a dizer que a leitura de ambos os modelos tem causado “dores de cabeça” [*Kopfzerbrechen*] (2016, p. 286) na literatura secundária justamente por lê-los separadamente. Reconhecer tal negatividade na história até aqui impele o pensamento a uma dimensão moral que assume o dever de buscar maneiras de pensar que o mundo não deve se manter como é, que deve mudar. Por isso a necessidade de nomear tanto o sofrimento como

⁷⁴ *Schutzstaffell*, organização paramilitar do Partido Nazista.

⁷⁵ Essa relação entre teoria crítica e fazer-se ouvir os gritos é algo que já havia sido enfatizado, por exemplo, por Horkheimer, em *Eclipse da razão*: “Os mártires anônimos dos campos de concentração são os símbolos da humanidade que luta para nascer. A tarefa da filosofia é traduzir o que eles fizeram numa linguagem que será ouvida, mesmo que suas vozes finitas tenham sido silenciadas pela tirania” (2002, p. 165).

a própria culpa da razão no interior dele, não curar feridas mas manter abertas as chagas da catástrofe: “Toda cultura depois de Auschwitz, inclusive a sua crítica urgente, é lixo” (2009, p. 304). Não optar, todavia, pela recusa abstrata do pensar, nem uma defesa também unilateral da cultura contra a barbárie, tampouco pelo silêncio, pois “Nem mesmo o silêncio sai desse círculo” (2009, p. 304). Daí a importância de dar nome ao sofrimento, fazer com que ele venha à tona, como ele mesmo sintetiza ao final do tópico VII: “É lá onde o espírito, *denominando as correntes* nas quais ele acaba recaído ao acorrentar um outro, é autônomo aqui e hoje que ele, e não a prática enredada, antecipa a liberdade” (2009, p. 323, grifos nossos).

Essa dimensão expressiva que assume esse momento da prosa adorniana nos faz questionar, afinal, de que modo falar de tais fenômenos, pois “Se a filosofia pudesse ser de algum modo definida, ela seria o *esforço para dizer aquilo sobre o que não se pode falar*” (ADORNO, 2013, p. 190, grifos nossos). Vejamos como são quase inexistentes as vezes que Adorno fala de fatos históricos mesmos, toda a sua crítica da filosofia da história não se utiliza da facticidade dos acontecimentos passados como na grande narrativa hegeliana, por exemplo, o que leva a alguém como Schnädelbach, lembrado por Sommer (2016, p. 286), afirmar que Adorno tem uma “filosofia da história sem história”, como se fosse um déficit de seu pensamento a ausência de referências concretas. No entanto, talvez devêssemos ler essa dimensão não-narrativa de sua metarreflexão, antes, como consequência de sua própria análise, como se o recurso de um grande constructo histórico-especulativo recaísse, na verdade, em uma racionalização do sofrimento. Daí talvez compreendamos afirmações como “As tentativas da linguagem de exprimir a morte são vãs até o cerne da lógica” (2009, p. 308), pois a fria e rígida grafia conceitual perde em dimensões de exatidão ao tentar abarcar a violência irrepresentável no plano do conceito⁷⁶. Seria o caso de perguntar, quase kantianamente, se é possível uma experiência da metafísica no momento em que ela já teve seus alicerces abalados decorrentes do curso das coisas⁷⁷.

Há algo de suma importância neste capítulo que deve ser ressaltado. Se no restante do livro o recurso de citações e menções de artistas é quase inexistente, aqui acontece justamente o contrário. Se nos atermos ao campo da literatura, por exemplo, encontramos 9 citações de

⁷⁶ “A própria linguagem, que não é nenhum índice do verdadeiro, é não obstante um índice do falso [...] toda frase deveria ser confrontada com sua insuficiência linguística” (ADORNO, 2013, p. 194).

⁷⁷ Cito a passagem que ganha referência no título deste subtópico: “Ao invés da questão epistemológica kantiana sobre como a metafísica é possível, entra em cena a questão histórico-filosófica [*geschichtsphilosophische*] sobre se a experiência metafísica ainda é efetivamente possível” (2009, p. 308). Na tradução brasileira consta “questão de filosofia da história”, mas Adorno parece referir-se mais a uma questão ligada à tradição e à história da filosofia, como a Revolução Copernicana de Kant, do que um tema do gênero Filosofia da História.

Marcel Proust, das 10 feitas no total; 3 menções da obra de Kafka, capítulo com maior número de menções do autor tcheco; 3 de Karl Kraus; e, em especial para este trabalho, 4 da obra de Beckett, das 5 feitas em todo o livro, isso tudo sem levar em conta outros artistas também citados, como Beethoven e Schönberg. Não seria essa recorrência um objeto a nos fazer questionar? Se a *Dialética negativa* intentou elaborar uma forma de pensamento que não se submetesse às exigências da identidade especulativa e na defesa do não-idêntico, porém pelo recurso do conceitual, e a *Teoria estética*, livro inacabado e publicado postumamente, mas que operava por recursos de outra área, centrada em discussões do campo da arte, logo da sensibilidade, por que o constante diálogo com a arte na parte final da obra de 1966?

De maneira geral, Adorno encontra na arte justamente um campo possível para a questão da experiência metafísica. Essa experiência, que ele afirma possuir um caráter “antinômico” (2009, p. 310), possibilita um pensamento que dialoga filosofia e arte, pois ela mantém uma dimensão de transcendência que abre o campo de possibilidade da experiência para além do “tecido inextricavelmente denso da imanência” (2009, p. 306). É como se a força da imaginação que a experiência estética proporciona, por meio de seu caráter de aparência, possibilitasse uma forma de reconhecimento desse sofrimento ainda persistente do curso histórico. Faz-se mister também ressaltar que Adorno não recorre a uma concepção pueril de compreender as obras de artes de seu tempo como um pintar desvairado de uma utopia por vir, na verdade, o que faz dessas obras citadas pelo autor, em especial a obra de Beckett, é a “esperança do abandono sem reserva” (2009, p. 324), da rejeição radical de atribuição de sentido e da própria esperança ingênua de que as coisas tendem a melhorar. Como diz Luciano Gatti,

O papel desempenhado por Beckett na última sessão da ‘Dialética negativa’, as ‘Meditações sobre a metafísica’, não é de modo algum gratuito. A exemplaridade de ‘Fim de partida’ não consiste, porém, de modo algum, numa mera eliminação do sentido como referência da obra de arte, mas, como Adorno afirma na ‘Teoria estética’, em colocá-lo em questão, desdobrando sua história (2014, p. 590)

Ao fazê-lo, Adorno não nutre uma redenção como tomar as rédeas do curso histórico, mas sim por um intento (também com ares messiânicos) de “[...] destruir o contínuo da história”, para utilizar uma concepção de Benjamin (2020, p. 19). Como sintetiza Adorno:

Mas a reflexão não se interrompe com o veredicto sobre aparência. Consciência de si mesma, ela não é mais a antiga aparência. O que é dito pelos seres finitos sobre a

transcendência é a sua aparência; não obstante, como Kant bem o percebeu, ele é uma aparência necessária. Por isso, *a salvação da aparência, objeto da estética, possui a sua relevância metafísica incomparável* (2009, p. 326, grifos nossos).

A aparência, não mais “antiga aparência”, isto é, falsa em sua contraposição com o verdadeiro, com a essência, ganha força crítica justamente por possibilitar a experiência de transcendência expressando a própria impossibilidade de fazê-la de maneira direta, como se a força crítica das obras residisse justamente em figurar o caráter fechado que o mundo se apresenta sob o signo do obnubilamento. A metafísica, que persiste apenas como Ideia e não como conhecimento desde o veredicto kantiano, aparência essa tida por necessária em Kant, persiste ainda no campo das artes pois esta é possibilidade do transcendente no seio da imanência rija do mundo administrado. Ela é a maneira pela qual o pensamento diz que “isso que é não é tudo” (2009, p. 330).

Seria o caso, portanto, de elucidar de que forma esse diálogo entre filosofia e arte torna-se possível na obra adorniana. Se possuem dinâmicas de natureza diferentes, tem de haver algo que possibilite o ponto de toque de ambas no interior do pensamento adorniano. Assim, não será por acaso que Adorno irá fazer a defesa de um conceito de verdade enquanto crítica social nas duas áreas de pensamento em questão, ou melhor, como ele mesmo diz na *Teoria estética*:

O espírito das obras artísticas não é conceito, mas é por seu intermédio que se tornam comensuráveis ao conceito. A crítica, ao isolar o espírito a partir das configurações das obras, ao confrontar entre si os momentos e com o espírito que nelas aparece, transforma-se em sua verdade para além da configuração estética, eis porque a crítica é necessária às obras. No espírito das obras, ela reconhece o seu conteúdo de verdade ou dele o distingue. Só neste acto, e não através de uma filosofia da arte que a esta ditaria o que o seu espírito devia ser, é que a arte e a filosofia convergem (ADORNO, 2008, p. 107).

Essa convergência, portanto, no interior do contato entre a obra de arte e sua crítica filosófica, a separação de ambas esferas em uma relação dicotômica elimina a força tanto da filosofia como da arte. No mais, seria o caso de pensarmos tanto os limites do próprio fazer filosófico no interior da obra de Adorno, isto é, como pensar a partir de uma dialética negativa leva o pensamento a refletir sobre os limites do conceito e de sua linguagem, pois o que a experiência das catástrofes do século XX nos mostra é que sua representação apenas no campo lógico-discursivo falseia a própria dimensão irrepresentável dos acontecimentos, daí a

necessidade de uma reflexão sobre o caráter expressivo da linguagem no âmbito tanto da filosofia como da arte.

3.2 Tornar o sofrimento eloquente

*“Talvez seja indispensável uma certa dose de retórica para que dure a memória”
Primo Levi*

É recorrente a mediação entre o pensamento de Adorno e aquilo que ficou conhecido como literatura de testemunho. Ao menos no Brasil, podemos elencar certos intelectuais proeminentes que buscam intermediar as questões colocadas pela obra adorniana acerca dos limites da linguagem e sobre os relatos testemunhais de pessoas que foram libertados dos campos de concentração, como Jeanne Marie Gagnebin, Márcio Seligmann-Silva e Jaime Ginzburg. Esses autores buscam refletir, afinal, o que é pensar após Auschwitz, ou ainda, pensar após a catástrofe. Em *Catástrofe e representação* (2000), Seligmann-Silva e Nestrovski iniciam suas reflexões pela própria etimologia da palavra:

A palavra "catástrofe" vem do grego e significa, literalmente, "virada para baixo" (kata + strophé). Outra tradução possível é "desabamento", ou "desastre"; ou mesmo o hebraico Shoah, especialmente apto no contexto. A catástrofe é, por definição, um evento que provoca um trauma, outra palavra grega, que quer dizer "ferimento". "Trauma" deriva de uma raiz indo-européia com dois sentidos: "friccionar, triturar, perfurar"; mas também "suplantar", "passar através". Nesta contradição - uma coisa que tritura, perfura, mas que, ao mesmo tempo, é o que nos faz suplantá-la, já se revela, mais uma vez, o paradoxo da experiência catastrófica, que por isso mesmo não se deixa apanhar por formas simples de narrativa (2000, p. 8)

Assim, torna-se evidente que a experiência traumática carrega quase que uma aporia constitutiva, como se o evento que lhe é causa fosse grande demais para as faculdades humanas de lidar com eles mesmos. De maneira geral, podemos encontrar uma certa gênese desse tipo de consideração acerca de eventos na obra Freud, em especial nas *Conferências introdutórias à psicanálise (1916-1917)*. Em certo momento, ao comentar sobre a Primeira Guerra ainda em vigor, ele define o trauma da seguinte forma:

[...] uma vivência que, em curto espaço de tempo, traz para a vida psíquica um tal incremento de estímulos que sua resolução ou elaboração não é possível da forma costumeira, disso resultando inevitavelmente perturbações duradouras no

funcionamento da energia [...] [uma] incapacidade de dar conta de uma vivência carregada de um afeto muito intenso (FREUD, 2014, 367)

Esse tipo de experiência atua como uma ferida que resiste fechar justamente por seu caráter de excesso sobre a psiquê humana, daí a dificuldade de “resolução ou elaboração” de tal acontecimento, como se a própria dimensão da representação fidedigna e precisa dos fatos fosse abalada por diversas cesuras e inconsistências. Essas considerações freudianas foram feitas ainda sob o horror das guerras de trincheiras e gás mostarda, algo que não tardou a se intensificar poucos anos depois com o advento da Segunda Guerra e sua violência correlata. Não será por acaso, portanto, que é somente após a experiência dos campos de concentração que a literatura de testemunho vem à tona, porque é uma forma literária que lida com a experiência traumática daquele que testemunha, como também com a falência da dimensão representacional ancorada em uma ideia de verdade historicista, como descrição realista dos fatos, para dar corpo a uma linguagem fragmentada, fissurada, que traz as marcas da própria impossibilidade de representação⁷⁸ de certos acontecimentos.

Como dirá Jeanne Marie Gagnebin, em sua Apresentação à obra *O que resta de Auschwitz*, de Giorgio Agamben (2008), sobre o paradoxo que reside no próprio interior dessa literatura

O paradoxo consiste em afirmar que não pode haver nem verdadeira testemunha nem verdadeiro testemunho, porque os únicos que poderiam ser testemunhas autênticas foram mortos - como foram os ‘muçulmanos’ e tantos outros. Consiste em declarar que o testemunho do sobrevivente somente repousa sobre a impossibilidade de autenticidade e sobre o reconhecimento dessa impossibilidade, sobre a consciência aguda de que aquilo pode - e deve - ser narrado não é essencial, pois o essencial não pode ser dito (GAGNEBIN, 2008, p. 15-6)

A própria literatura testemunhal comporta uma zona cinzenta de figuração que é: tanto do ponto de vista daquele que testemunha, aquilo que ele diz não é “integral”, vero por excelência, pois se ele está vivo para testemunhar é porque não “tocou o fundo”, para utilizar um termo de Primo Levi, não chegou ao mais profundo da negação da humanidade e, conseqüente, morreu; como também do próprio relato que chega ao leitor, pois não trata de um texto de história factual clássica, mas de alguém que relata uma experiência que nem ele viveu integralmente, como também a partir tanto de memórias, conversas, sonhos etc., aquilo

⁷⁸ Influência dos textos de Benjamin, como *O narrador*, por exemplo.

que é do âmbito subjetivo e que burla a objetividade - já houve? - do saber histórico tradicional.

Se Gagnebin ressalta o paradoxo existente a partir da dimensão textual, Giorgio Agamben fala sobre a aporia histórica *do próprio* acontecimento: “uma realidade que excede necessariamente os seus elementos factuais: é esta a aporia de Auschwitz [...] A aporia de Auschwitz é realmente a própria aporia do conhecimento histórico: a não-coincidência entre fatos e verdade, entre constatação e compreensão” (AGAMBEN, 2008, p. 20). Essas constatações levam Agamben a afirmar que a tarefa e/ou talvez o único modo possível da relação entre tanto aquele que testemunha e seu texto, o texto e seu destinatário, quem testemunha e aquele que escuta, é justamente “escutar o não-dito” (2008, p. 21), escutar aquilo que resiste a adentrar no campo narrativo tradicional como marca daquela violência infigurável e inefável dos acontecimentos.

A partir desse raciocínio, Gagnebin, em um ensaio intitulado *Memória, história e testemunho*, chega a afirmar que devemos construir uma “ampliação do conceito de testemunho”:

uma ampliação do conceito de *testemunha* se torna necessária; testemunha não seria somente aquele que viu com seus próprios olhos, o *bistor* de Heródoto, a testemunha direta. Testemunha também seria aquele que não vai embora, que consegue ouvir a narração insuportável do outro e que aceita que suas palavras levem adiante, como num revezamento, a história do outro: não por culpabilidade ou por compaixão, mas porque somente a transmissão simbólica, assumida apesar e por causa do sofrimento indizível, somente essa retomada reflexiva do passado pode nos ajudar a não repeti-lo infinitamente, mas a ousar esboçar uma outra história, a inventar o presente (2006, p. 57)

Essa dimensão ética que assume a troca simbólica no interior desse conceito ampliado ganha força política em ser a tentativa de que aquilo nunca mais ocorra, de que o sofrimento insuportável venha a cessar.

De maneira geral, esse é o objetivo central da obra de Primo Levi. Químico ítalo-judeu, preso durante 11 meses em Buna-Monowitz e liberado pelo exército soviético no início de 1945. De certo modo, sua obra *É isto um homem?* é considerada a principal obra desse gênero que falamos há pouco, lançada pouco tempo depois de sua saída, em 1947. Segundo o autor, o intento de narrar o irrepresentável para aqueles que não foram capturados não tinha fundamento literário ou algo do gênero, antes, “A necessidade de contar ‘aos

outros’, de tornar ‘os outros’ participantes, alcançou entre nós, antes e depois da libertação, caráter de impulso imediato e violento, até o ponto de competir com outras necessidades elementares” (LEVI, 1988, p. 7-8).

É evidente que não podemos nos ater aos pormenores da obra de Levi, antes seria o caso de recomendá-la. No entanto, algumas considerações contidas em sua obra nos auxiliam a pensar a dimensão irrepresentável dos acontecimentos históricos pela própria testemunha, para depois passarmos para a tensa relação entre arte após Auschwitz e as reflexões de Adorno. De modo geral, é o próprio Adorno que reconhece esse paradoxo ao refletir sobre a obra de Beckett:

Um homem que suportou Auschwitz e outros campos de concentração com uma força admirável opinou apaixonadamente contra Beckett: se Beckett tivesse estado em Auschwitz, escreveria de outra maneira, a saber, mais positivamente, com a religião de trincheira daquele que escapou. Este tem razão de uma maneira diversa da que ele pensa; Beckett, e qualquer outro que continuasse senhor de si, teria sido esmagado por essa experiência e supostamente obrigado a abraçar essa religião de trincheira que aquele que escapou revestiu com palavras por meio das quais gostaria de dar coragem aos homens: como se isso dependesse de alguma construção espiritual; como se a intenção que se dirige aos homens e se organiza segundo eles não lhes frustrasse o que eles reivindicam, mesmo se eles acreditam o contrário. Foi a esse ponto que chegamos com a metafísica (ADORNO, 2009, p. 304-5)

O ponto de Adorno é que se colocar como “senhor de si”, isto é, um sujeito autônomo capaz de representar tal acontecimento no interior de uma narrativa sem fissuras, seria esse sim falseador na tentativa (frustrada) de lidar com a violência das coisas, e até mesmo na procura de uma falsa prática heroica de salvação, essa “religião de trincheira” de tentar tornar os ouvintes mais corajosos. No entanto, é justamente o contrário o que acontece na obra de Levi, como ele mesmo afirma que

[...] *a nossa língua não tem palavras para expressar esta ofensa, a aniquilação de um homem*. Num instante, por intuição quase profética, a realidade nos foi revelada: chegamos ao fundo. Mais para baixo não é possível. Condição humana mais miserável não existe, não dá para imaginar” (1988, p. 24, grifos nossos).

Não é uma defesa de herói viril e resistente, antes, é o testemunho da degradação radical das faculdades e do humano em geral. Desse modo, Levi também afirma que se o

campo tivesse durado por mais tempo, talvez tivesse nascido uma nova língua no interior daquele espaço para dar conta da dimensão *extrema* que vivenciaram e que não possuem a mesma dimensão em sua utilização corriqueira da vida ordinária. Essa “áspera linguagem” (1988, p. 125) talvez conseguisse lidar de forma tal a dar referência e precisão à diferença da fome do cotidiano e da fome do campo, do frio do inverno para o frio do campo etc. Não será por acaso que um dos capítulos de seu livro se intitula “Aquém do bem e do mal”⁷⁹ (1988, p. 78), parafraseando Nietzsche, pois as próprias categorias que organizam o pensar em geral, a ética e a ação humana entram em falência na condição excepcional como regra que porta o campo. Dirá Levi: “Como é possível pensar? Não é mais possível; é como se estivéssemos mortos” (1988, p. 20). Mesmo que ele chegue a afirmar, em *Os afogados e sobreviventes*, que os testemunhos são “combatente-historiadores (historiadores de si mesmos!)” (2004, p. 10), e que “um testemunho era um ato de guerra contra o fascismo” (2004, p. 15), retomando a dimensão de *luta*, ou melhor, *luta política* que reside no ato de testemunhar⁸⁰, seu texto não é uma ode à máscula resiliência, antes até mesmo uma crítica, pois segundo ele, são aqueles que não eram “efetivamente” bons, isto é, foram os que mantiveram certas regras de conduta do mundo fora do campo que pereceram, e quem sobreviveu teve necessariamente de se adaptar a situação regular de não haver regras (2004).

De todo modo, tal como na tradição clássica, a força do herói se dá em conluio com uma noção de sentido que ampara as tragédias. E essa dimensão trágica não existe na prosa de Levi, como acontece em seu relato sobre outro prisioneiro:

Kuhn agradece a Deus porque não foi escolhido [para morrer]. Insensato! Não vê, na cama ao lado, Beppo, o grego, que tem vinte anos e depois de amanhã irá para o gás e bem sabe disso, e fica deitado olhando fixamente a lâmpada sem falar, sem pensar? Não sabe, Kuhn, que da próxima vez será a sua vez? Não compreende que aconteceu, hoje, uma abominação que nenhuma reza propiciatória, nenhum perdão, nenhuma expiação, nada que o homem possa fazer, chegará nunca a reparar?
Se eu fosse Deus, cuspiria fora a reza de Kuhn (1988, p. 131-2)

⁷⁹ “Recorrente na literatura de testemunho, a tópica do irrepresentável indica que um autor é incapaz de reproduzir o vivido por meio de uma narrativa, pois precisa traduzir sentimentos dolorosos com técnicas convencionais de escrita. Ao representar o horror e/ou o sublime, a recepção constitui novo obstáculo, já que os leitores, por meio da imaginação, abstraem as informações e buscam equivalências a partir de suas experiências particulares. Ciente dessa carência, Levi recorreu a comparações e analogias para produzir um entendimento aproximado, mas receava o estereótipo e a simplificação. Há, portanto, uma tensão entre o narrar e o silenciar, entre a verdade e a verossimilhança, entre representação e recepção” (FELIPE, 2022, p. 377).

⁸⁰ Não por acaso que Levi também relembra como um dos objetivos dos nazistas era apagar com qualquer vestígio e/ou memória daquela situação.

Essa recusa de atribuição de um sentido redentor é algo que se nota quando Levi (2004, p. 118) constata que os versos de Hölderlin, em *Patmos*, de que onde cresce o perigo cresce também sua salvação, já não fazem mais sentido, tal como afirma Anders:

Aos poucos já se tornou quase impossível ler editoriais a favor do armamento nuclear em jornais germanófonos ‘sérios’ nos quais não apareça o fatal verso do canto de Patmos de Hölderlin, ‘mas onde há perigo cresce também a salvação’. Devia ser proibido citar essas palavras. Imaginem se, um dia antes de seu ataque, os americanos tivessem consolado os habitantes de Hiroshima com essa citação de Hölderlin. Ou se os nazistas tivessem inscrito essas palavras no portão de Auschwitz - o cinismo dessa solenidade salta aos olhos (2023, p. 148)

Agamben, dessa forma, irá pontuar que essa forma de dar sentido aos eventos que resistem a serem atribuído é um “vício conciliatório de toda teodiceia” (2008, p. 30), isto é, é da própria noção de teodiceia portar tal encobrimento do sofrimento ao não tomar a impossibilidade de conciliação como mote, como dimensão realmente crítica do pensamento. Desse modo, uma das poucas passagens da obra do filósofo italiano em que aparecem comentários elogiosos sobre a Adorno, é especialmente nesse livro que ele nota como Auschwitz assume uma “linha divisória histórica” (2008, p. 86) para o pensamento, como se não fosse mais possível pensar sem incorporar essa própria experiência no interior mesmo do pensamento, tanto do ponto de vista da forma como do conteúdo, retomando até mesmo a afirmação de Adorno de que toda cultura após Auschwitz, até sua crítica, é lixo.

Para evitar qualquer condenação unilateral da cultura por si só, Gagnebin explica qual o sentido dessa afirmação adorniana, cito a autora suíça:

Minha tentativa de compreensão se além à definição, a menos polêmica possível, daquilo que constitui o "lixo": não é somente o que fede e apodrece, mas antes de mais nada é o que sobra, o de que não se precisa, o que pode ser jogado fora porque não possui plena existência independente. *A inverdade da cultura, portanto, estaria ligada à sua pretensão de "autarquia", de existência e soberania.* Não que ela seja perfumaria inútil, como o afirmam tanto comunistas obtusos quanto positivistas de várias proveniências. Mas ela tão pouco constitui um reino separado, cuja ordem se deveria a uma verdade intrínseca. Quando a cultura consagra a separação entre "espírito e trabalho corporal", quando se fortalece pela "oposição à existência material" — em vez de acolher dentro dela esse fundo material, bruto, animal, no duplo sentido de bicho e de vivo, esse fundo não conceitual que lhe escapa — então, segundo Adorno, a cultura se condena à "ideologia" (2006, p. 73, grifos nossos)

Qual seria, então, a forma consequente de dar expressão por meio da arte em um contexto histórico que nega a pretensão de unidade, harmonia, beleza etc., o cerne da tradição clássica da estética? Jaime Ginzburg, em *Violência e forma em Hegel e Adorno*, busca fazer essa mediação entre lastro social e produção artística contrapondo ambos os autores no título para expor como a notoriedade dada por cada autor a certo gênero literário é condizente com sua concepção de história imanente, rastreando essas divergências do ponto de vista tanto da estética, da ética, da política e da filosofia da história.

Segundo o autor, a partir dos *Cursos de Estética* de Hegel, este atribui certa centralidade no interior de sua exposição sobretudo para a epopeia clássica e suas determinações formais estruturantes, isto é, a força que a necessidade assume no interior cosmológico da Antiguidade em confrontação com o herói épico que luta mas que, ao final, se encontra com seu destino e conferindo uma unidade do todo da obra: “A narrativa da epopeia é portanto a configuração de um dever-ser, em que determinações externas firmam as condições da atividade humana” (GINZBURG, 2017, p. 71). No entanto, a questão colocada por Ginzburg é justamente como o caráter de necessidade que assume épica faz com que “não há na violência em si mesma um problema moral” (2017, p. 70), pois a unidade que reside como pano de fundo da obra reconcilia-se com a violência cometida pelo herói épico: “Se o herói épico exerce violência, ela corresponde a uma necessidade inelutável; se inimigos são mortos, isso faz parte do processo; se há destruição e combate, isso é incorporado ao processo, em favor da síntese do conjunto” (2017, p. 71).

Essa legitimidade da violência como síntese da obra é algo que não é mais aceitável no olhar de Adorno. Vejamos, por exemplo, o que ele diz na *Teoria estética*: “Já antes de Auschwitz era uma mentira afirmativa, relativamente às experiências históricas, o atribuir um sentido positivo à existência. Isso tem consequências na forma das obras de arte (2008, p. 175). Já antes mesmo da metade do século XX não era possível uma concepção totalizante da obra de arte e da narração, algo que já se pode reconhecer desde a falência do realismo do início do século XIX, como pontua Gumbrecht, em *Modernização dos sentidos* (1998), elencando já em Flaubert e Balzac autores cuja obra precisa lidar justamente com essa “crise de representação”. Ainda segundo Gumbrecht, “A própria filosofia da história é a fonte mais importante que oferece modelos narrativos básicos para essas representações temporalizadas” (1998, p. 16), representações essas tanto do ponto de vista da epistemologia como da estética, tanto da filosofia da história como do romance moderno, que incorpora essa temporalização

em aberto do indivíduo autônomo (LUKÁCS, 2000; SZONDI, 2004). Assim, não será por acaso que o lastro social que demarca a caducidade da filosofia da história enquanto gênero filosófico e do romance do início do século XIX seja o mesmo, como afirma Paulo Arantes:

[...] compreende-se que a ‘exposição épica dos acontecimentos’ (Hegel) possa exprimir adequadamente tanto a natureza da ‘história filosófica’, quanto a da ‘moderna epopeia burguesa’, o Romance. Como este último, o outro gênero também é ‘misto’, conciliando (redobrando o significado especulativo da *Versöhnung*) a prosa da História e o estilo elevado da Teoria; mas, inversamente, enquanto o Romance, na sua origem, toma forma através da apreensão da essência problemática do ‘curso do mundo’, este, progressivamente, se incumbem de tomar problemática a ‘história filosófica’. *A afinidade dos dois gêneros é constitutiva*: a pressuposição do primeiro é o momento agudo da crise revolucionária de um longo, diversificado processo social de que o segundo constitui a figuração. Por isso o seu deslocamento respectivo é concomitante. *Ao eclipse da ‘história filosófica’ corresponde uma transformação do gênero romanesco* (1996, p. 380, grifos nossos)

O processo social que possibilita a geocultura necessária para o advento da filosofia da história, tornado obsoleto, também exige a transformação de sua expressão estética correlata, o romance⁸¹. Não por outros motivos que Arantes segue a argumentação: “Depois de 1848, pelo menos uma Forma tornou-se artisticamente impraticável, o Romance de Educação⁸², que, se perdura, só o pode às avessas, como a *Educação sentimental*” - em suma, Flaubert, e em síntese - “o interdito estético traduz uma impossibilidade histórica” (1996, p. 380).

Essa transformação que ocorre no interior das obras no meio do século XIX serão o pontapé inicial para o rompimento radical com a herança representacional presente nas vanguardas artísticas do século XIX-XX. Essa “perda de equilíbrio entre significante e significado” (GUMBRECHT, 1998, p. 19) exige que o fazer artístico se exima da pretensão de uma unidade da obra, de uma totalidade, daí o recurso de certos aspectos antes importantes para o romantismo. Desse modo, Seligmann-Silva aponta como aspectos da estética romântica reaparecem, por exemplo, na obra de Adorno, como por exemplo a impossibilidade de representação do Absoluto, o recurso de escritas anti-sistemáticas, como o aforismo,

⁸¹ Ginzburg, a partir de um comentador da obra hegeliana, Michael J. MacDonald, chega a afirmar que “[...] o interesse de Hegel por Homero não se restringe ao campo de estudos da épica. Haveria uma analogia, estudada amplamente por seus comentadores, entre a narrativa de Homero e a estrutura da *Fenomenologia do Espírito*, livro dedicado à concepção moderna de conhecimento do pensador.

A reflexão de MacDonald aponta para a ideia de que Hegel teria encontrado em Homero um modelo de sonho de totalização adequado à expectativa de um conhecimento sintético e que, nesse sentido, uma ligação epistemológica seria estabelecida entre o processo narrativo e a produção de conhecimento” (2017, p. 80).

⁸² Lembremos como a própria *Fenomenologia do espírito* é, muitas vezes, associada a uma espécie de Romance de Formação.

fragmento e o ensaio, a crítica da civilização material, o fragmentação do indivíduo no interior das alienações congênicas da modernidade, a melancolia etc.:

Essa lição dos primeiros românticos, entretanto, permaneceu praticamente esquecida ao longo do século passado. A crítica hegeliana do "subjetivismo romântico" e o triunfo do Historicismo impediram a recepção dessas ideias, diga-se de passagem, absolutamente revolucionárias (SELIGMANN-SILVA, 2000, p. 81)

Desse modo, dentre esses exemplos citados, talvez o mais ressaltado aspecto herdado do romantismo por parte de Adorno seja a questão do sublime. Como explica Jeanne Marie Gagnebin (2006), a questão do sublime remete às discussões de autores como Edmund Burke e Kant, que o pensaram a partir do seu caráter de *excesso* perante às faculdades humanas, como se fosse próprio do sublime nos cegar perante tamanha radiação em direção à nós. Nesse contexto, porém, essa impossibilidade de representação tem um caráter positivo em relação ao objeto, era a busca (fracassada) de encontrar formas de dar expressão ao Absoluto, como nos românticos alemães, por exemplo. No entanto, já na época de Adorno, na “era das catástrofes”, para usar o termo de Hobsbawm, a questão do sublime torna-se, ela mesma, *negativa*:

Proibição do consolo, proibição da imagem⁸³, impossibilidade do sentido, desmoronamento dos princípios de formação e de estilo artísticos. Essas descrições da impossibilidade da descrição nos remetem à tradição da teologia negativa e da estética do sublime. Aliás, toda discussão de uma estética do irrepresentável, do indizível, ou do sublime, está muito presente nas pesquisas atuais sobre a literatura dos campos de concentração. Mas o sublime não designa mais o *elã* para o inefável que ultrapassa nossa compreensão humana. Ele aponta para cinzas, cabelos sem cabeça, dentes arrancados, sangue e excrementos. Agora, ele não mora só num *além* do homem, mas habita também um território indefinível e *movediço* que pertence ao humano, sim, pois homens sofreram o mal que outros homens *lhe* impuseram, e que, simultaneamente, delineia uma outra região, escura e ameaçadora, que gangrena o belo país da liberdade e da dignidade humanas. Um "sublime" de lama e de cuspe, um sublime por baixo, sem enlevo nem gozo (2006, p. 79)

⁸³ Em consonância com a questão da utopia em Adorno, Seligmann-Silva (2000, p. 80-1) relembra como Kant, em sua explicação sobre o sublime, se utiliza da passagem judaica sobre a interdição das imagens para exemplificá-la.

Qual seria, então, um caminho possível para o pensamento que dê conta de lidar com essa situação aporética? De que modo o pensamento teria um caráter de exatidão no momento mesmo em que essa parece não mais ser possível? É como se a questão da verdade mudasse de forma, como se aquela noção de verdade enquanto igualdade entre juízo e predicado, entre juízo e objeto não se assegurasse mais e, em contrapartida, torna-se índice de falsidade. Talvez, então, seria o caso de refletir qual seria, afinal, a maneira *precisa* de se falar sobre questões que resistem ao âmbito clássico da precisão, e a forma mesma assumir certa imprecisão de primeira mão como, inversamente, verdade. Tem-se, assim, uma dialética entre forma e conteúdo, entre aparência e essência, que permite que Adorno reflita sobre a própria forma literária do fazer filosófico e, conseqüentemente, de sua mediação entre filosofia e arte. Desse modo, Adorno, ao final da Introdução da *Dialética negativa*, insiste em uma dimensão relegada na história da tradição, qual seja: a expressão. Essa “insistência na expressão” se dá porque “A exatidão idiossincrática na escolha das palavras, como se elas devessem denominar a coisa, não é a menor das razões pelas quais a exposição é essencial à filosofia” (2009, p. 52), não é somente o erro na escolha de termos, como também não tão somente o caráter autárquico que o pensamento pode se colocar perante ao objeto, mas o caráter expressivo da filosofia deve buscar “*expressar linguisticamente uma tal história coagulada nas coisas*” (2009, p. 52, grifos nossos), isto é, a mediação para com objeto deve ser exposta de maneira tal que o objeto da crítica revele sua dimensão histórica, que desrecalque a nexos de ofuscamento que mantém as coisas como são.

Esse é o caso, por exemplo, do conceito de “história natural” que buscamos explicar no Capítulo 2, pois sua dimensão crítica reside em reconhecer como a história até aqui fora a história do sofrimento sob a aparência de naturalidade, e não uma história do progresso da consciência da liberdade, como dizia Hegel. Essa inversão por parte de Adorno carrega, então, o desvelar do caráter histórico dessa aparente natureza com que se apresenta a sociedade moderna, para manter a possibilidade do diferente no pensamento, mesmo em um contexto histórico em que esse parece estar bloqueado para uma prática possível.

Essa dimensão expressiva do pensamento de Adorno o coloca na necessidade, portanto, de lidar com uma área da história da filosofia que muitas vezes fora relegada como mentira, como floreio para não dizer a verdade, qual seja: a Retórica. De acordo com o autor, a “essência linguística” da filosofia não pode ser negada pelo simples fato da filosofia pensar a partir da linguagem, fazer-se a partir de conceitos, o que cada vez mais é desvalorizado por conta da tecnificação do pensamento, da indústria cultural, comunicação de massa etc. No entanto, segundo ele, a filosofia “[...] não sobrevive sem seu esforço linguístico. Ao invés de

se estender indefinidamente no transcurso da linguagem, a filosofia reflete sobre ela” (2009, p. 55), é um esforço na busca de precisão acerca do objeto por meios conceituais de tal modo que o conceito não lhe impregne autarquicamente. Em síntese, “Na dialética, em contraposição à concepção vulgar, o momento retórico toma o partido do conteúdo⁸⁴” (2009, p. 56).

Dessa maneira, o modo pelo qual se nomeia o objeto diz respeito ao conteúdo de verdade sobre o próprio juízo, a *forma* diz respeito ao *conteúdo*. Assim, por conseguinte, podemos compreender uma das famosas passagens da *Dialética negativa*, cito ela:

Nessa resistência [contra as fachadas do existente, contra as quais se choca a consciência crítica], sobrevive o momento especulativo: aquilo que não deixa sua lei ser prescrita pelos fatos dados, transcende-os mesmo no contato mais estreito com os objetos e na recusa à transcendência sacrossanta. Lá onde o pensamento se põe para além daquilo a que se vincula pela resistência é que se está a sua liberdade. Ela segue o ímpeto expressivo do sujeito. A carência de tornar eloquente o sofrimento é condição de toda verdade. Pois sofrimento é objetividade que pesa sobre o sujeito; aquilo que ele experimenta como o que lhe é mais subjetivo, sua expressão, é objetivamente mediado⁸⁵ (ADORNO, apud. CAUX; SILVA, 2025, p. 15-6)

Há, aqui, uma relação entre forma e conteúdo no interior mesmo da noção de verdade em Adorno. Vê-se que o “tornar eloquente”, isto é, a eloquência, tema clássico da Retórica na História da Filosofia, reaparece correlata à noção mesma de verdade, aquilo que é tido como aparência ou momento retórico é mediado com o verdadeiro, o essencial. Esses dois momentos, no entanto, não buscam uma questão de método prévio ou silogístico como se fosse uma discussão acerca das condições de possibilidade de um juízo correto, antes, é dar eloquência ao sofrimento, é dizer⁸⁶ da maneira correta a violência perpetrada, pois essa deve cessar. E essa maneira pela qual a verdade deve ser dita é o que revela a dimensão expressiva do pensamento de Adorno, isto é, o verdadeiro deve ganhar sua expressão correta, de modo com que revele a dimensão contingente do sofrimento existente, sua condição histórica como resistência que mantém a dimensão especulativa do pensamento, do para além da facticidade.

⁸⁴ “A difamação de Cícero e mesmo a antipatia de Hegel por Diderot testemunham o ressentimento daqueles para os quais a indigência de suas vidas acaba por privar da liberdade de se erguer e que consideram o corpo da linguagem pecaminoso” (ADORNO, 2009, p. 55-6). Essa diferença apontada entre ele e Hegel do ponto de vista da defesa da dimensão retórico-linguística da filosofia é também discutida em *Skoteinos ou como ler* (ADORNO, 2013, p. 189-99).

⁸⁵ Transcrevi, na página 68 deste texto, a explicação integral por parte de Caux e Neves pelas alterações em relação à tradução brasileira, como também a uma explicação rápida do meu uso.

⁸⁶ Seria o caso também de lembrar que a Retórica era mais relacionada à dimensão oral do discurso, daí talvez a opção por “dar voz” ganhe sentido, como aparece na tradução brasileira.

Sem recorrência a uma “transcendência sacrossanta”, mas um transcender o nexos rijo da imanência pela expressão correta do sofrimento é, portanto, a condição de toda verdade, a possibilidade de algo outro - em suma, a utopia.

No entanto, há certos acontecimentos que resistem à expressão. Como dissemos acima, Auschwitz é um desses acontecimentos históricos que bloqueiam nossas faculdades correntes de representação pelo seu caráter de excesso de desumanidade que porta. Não será por acaso que Maurício Chiarello, ao discutir essa questão na obra adorniana, irá afirmar que

O esforço de dizer o indizível, ou de nomear, por meio do conceito, o inominável - entendamos, isto que o próprio conceito não nomeia, mas sim reprime e nega com sua lógica da identidade - faz com que a linguagem da filosofia estreite seus laços de afinidade com a linguagem da arte” (2006, p. 26)

Eventos catastróficos fazem com que um pensamento que tem ciência de seus limites - e de seu caráter violento quando ultrapassados - busque recursos que não são do campo discursivo habitual, que não se restrinja à fria letra da prosa conceitual. Como dirá Adorno, “O conceito filosófico não renuncia à nostalgia que anima a arte como algo não conceitual e cujo pressentimento escapa de sua imediatidade como de uma aparência” (2009, p. 22), isto é, a filosofia se relaciona com a arte na busca de pensar o não-idêntico, o corporal, o individual, aquilo que fora negado para o desenvolvimento da abstração do conceito. Essa relação tensa, portanto, permite com que o pensamento reconheça que certos acontecimentos devem ganhar forma não por meio do conceitual *stricto sensu*, como afirma Chiarello, “A arte, enfim, é ainda capaz da genuína expressão, expressão que se viu em grande medida defraudada pelo domínio do conceito ao longo de nossa história” (2006, p. 186).

Dessa maneira, podemos compreender a recusa de Adorno por reconstruir uma filosofia da história a partir de uma grande narrativa de violências, calculando exponenciais de mortes em escalada no interior da história universal - uma “filosofia da história sem história”. Sua crítica à especulação hegeliana da história não passa somente por reconhecer nela uma justificação do sofrimento presente no tempo histórico, de afirmar que suas reconciliações sob o prisma da justiça e da liberdade são falsas pois a sociedade ainda se mantém na e pela dominação, da exposição que o antagonismo persiste sob a objetividade social que subsume os indivíduos como engrenagens da maquinaria da valorização do valor infinita. Esse momento de sua metarreflexão estaria mais ligada do ponto de vista do conteúdo. Porém, seria o caso de pensarmos que a recusa de Adorno se dá também pela

forma, pois o recurso narrativo clássico, que sustentou tanto a filosofia da história hegeliana como a estética do início da era burguesa, não possuem mais o lastro social necessário.

Assim, agora poderemos compreender a afirmação de Natalie Leeder (2016), em seu livro *Liberdade e negatividade em Beckett e Adorno*, que

Fim de partida pode ser situada em oposição à teodiceia de Hegel, conforme descrito em suas *Lições sobre a Filosofia da História Universal*, que, como afirma Adorno, oferece uma visão essencialmente afirmativa da história, na qual todos os males são sublimados pelo Espírito (*Geist*) triunfante. (2016, p. 72-3, tradução nossa).

A obra de Beckett estaria, portanto, em “oposição” à grande narrativa hegeliana, e seria então a maneira pela qual Adorno reconhecia a possibilidade de figurar de maneira correta o seu próprio tempo histórico - a era das catástrofes - de forma com que se levasse em conta a dimensão irrepresentável que a violência assumiu na primeira metade do século XX. Como afirma Luciano Gatti, sobre a figuração beckettiana, “O descompasso entre o curso da história e a capacidade individual de transformá-lo em experiência subjetiva teria minado as chances de sucesso de um realismo de primeira ordem” (GATTI, 2014, p. 588). Pensar a História após Auschwitz, - e a arte é “a historiografia inconsciente de si mesma da sua época”, como diz na *Teoria estética* (2008, p. 207) - é também pensá-la do ponto de vista dos limites da linguagem frente à uma realidade que resiste ganhar expressão e, no entanto, deve ser expressa a partir de sua impossibilidade, negativamente. Assim, Beckett é, para Adorno, um dos autores que buscou tornar tal sofrimento eloquente.

3.3 Beckett como força expressiva, como grito do inaudito

Não há chave ou problema. Eu não teria tido nenhuma razão para escrever meus romances se pudesse ter expressado seu assunto em termos filosóficos
Samuel Beckett

Em um famoso discurso de agradecimento pelo recebimento do Prêmio Georg Büchner, um famoso prêmio de literatura alemã, de 1960, Paul Celan (1920-1970), poeta romeno e judeu enviado para um campo de concentração durante a Segunda Guerra, profere o seu texto *O meridiano*, no qual são discutidos a relação entre as artes e seu tempo, sobretudo em relação à poesia. Lá, para além das especulações do fazer poético, de uma metarreflexão de seu processo, Celan afirma que o poema passa por uma “tendência para o emudecimento”

(1996, p. 56), isto é, justamente a arte da palavra, na qual se imiscuem tanto prosódia quanto fonética, estrutura e versificação etc., tendia para uma relação com a linguagem na qual o próprio emudecer ganha força de expressão como conteúdo de verdade da obra. De maneira geral, Adorno está de acordo com o diagnóstico de Celan, como se vê na *Dialética negativa*: “Toda expressão de esperança que, mesmo na era do emudecimento [*Zeitalter ihres Verstummens*], emana das grandes obras de arte de modo mais potente que dos textos teológicos tradicionais possui a mesma configuração que a expressão do humano” (2009, p. 329). Essa “expressão do humano” no interior mesmo da era do emudecimento é o que marca a obra de Beckett⁸⁷.

São recorrentes as menções à obra beckettiana na última década de produção intelectual de Adorno. Ambos se encontraram pessoalmente, em Viena, no ano de 1958, encontro esse que também contou com a apresentação da peça *Fim de partida*, que Adorno assistiu, como também se sabe que a sua última obra incompleta e publicada postumamente, *Teoria estética*, seria dedicada à Beckett. Seja como for, para além das menções gerais em diversos outros textos, tanto de estética como de filosofia, iremos nos ater aqui às análises de Adorno em seu ensaio de 1961, *Tentativas de entender Fim de Partida*.

Já com a notoriedade que assumia as obras beckettianas no contexto até anterior a essa obra em específico, decorrente sobretudo pela repercussão de *Esperando Godot*, de 1952, tentou-se associar a obra de Beckett àquilo que ficou conhecido na França como “teatro do absurdo”, em consonância com o existencialismo até então em voga do pós guerra francês. De maneira sintética, essa leitura busca encontrar nas peças do autor irlandês uma descrição da condição humana em sua absurdidade, isto é, o próprio *non sense* da obra como figuração da dimensão sem sentido do ser humano “jogado no mundo”, para se utilizar da expressão existencial-fenomenológica. De maneira geral, a defesa de Adorno da obra de Beckett é justamente se contrapor a essa leitura.

De acordo com o frankfurtiano, no início do ensaio, “O absurdo é despojado daquela universalidade da teoria” (2006, p. 1), essa é uma maneira pela qual Adorno procura mostrar como antes de ser uma tentativa do autor da peça restituir um sentido filosófico e teórico como pano de fundo da obra, ele faz o contrário: “O que há de filosofia em Beckett, ele mesmo deprava em lixo cultural” (2006, p. 1). Assim, a própria busca pela universalização típica do espírito se esvai e, conseqüentemente, a dimensão da objetividade que lhe é

⁸⁷ O próprio Adorno oferece essa relação entre ambos, na *Teoria estética*: “O lirismo natural não é simplesmente anacrônico pelo seu tema: o seu conteúdo de verdade desapareceu. Isso pode ajudar a explicar o aspecto anorgânico da poesia de Beckett e de Celan” (2008, p. 28)

contraposta é destituída de sentido, o mundo objetivo é “corroído” (2006, p. 1). Essa corrosão, portanto, é estruturante no fazer teórico beckettiano, segundo Adorno: “Quanto menos acontecimentos podem ser em si mesmos supostos como plenos de sentidos, tanto mais a ideia da forma estética, como unidade do aparente e do pensado, se torna ilusão” (2006, p. 1-2). Como se vê, por exemplo, no próprio diálogo das personagens: “Hamm: Não estamos começando a...a...significar alguma coisa? // Clov: Significar? Nós, significar! (Riso breve) Ah, essa é boa!” (BECKETT, 2002, p. 81).

Destarte, destituir o horizonte de sentido latente na obra afeta aquilo que ele chamou de “*a priori dramático*”. Se, por exemplo, como explica Peter Szondi (2004), que o drama burguês tem certas características que possibilitam que ele se configuram como tal, como por exemplo uma dimensão temporal que possibilita o desenvolvimento dos personagens, esses então indivíduos portadores de atributos ligados à ascensão do mundo burguês, como autenticidade, liberdade, autonomia etc., na qual a intersubjetividade e o diálogo aparecem como possibilidade da resolução de conflitos que dão corpo a esse desenvolvimento temporal das personagens, isso se esvai em Beckett. Como afirma Adorno:

que nenhum sentido metafísico positivo é assim tão substancial - se é que alguma vez já o foi - que a forma dramática teria nele e em sua epifania a sua lei. Isso, todavia, deteriora a forma atingindo até a sua estrutura linguística. O drama não consegue apenas tomar negativamente o sentido ou sua ausência como conteúdo, sem que nisso seja atingido tudo o que lhe é próprio, até seu contrário. O que é essencial ao drama foi constituído por aquele sentido. Se o drama quisesse sobreviver esteticamente ao sentido, ele se tornaria inadequadamente conteúdo, seria reduzido a uma ruidosa máquina de demonstração ideológica, como acontece frequentemente nas peças existencialistas. A explosão do sentido metafísico, que garantiria exclusivamente a unidade da coerência estética, o deixa desmoronar com uma necessidade e rigor, em nada inferior aos cânones da forma dramática tradicional (2006, p. 2)

Daí o fato de Adorno insistir não em buscar atribuir sentido naquilo que o nega, mas antes “compreender sua incompreensibilidade” (2006, p. 2). Essa degradação produzida por Beckett se estende por todo o corpo da peça, como se vê na própria organização do cenário, qual seja: trata-se de uma mobília, sabe-se lá da onde, com uma luz turva acinzentada, uma porta, duas janelas pequenas acima da parede, um quadro pendurado nela mas virado para ela e dois latões de lixo; essa a estrutura espacial, porém as personagens são dois idosos mutilados e sem pernas, Negg e Nell, dentro desses latões que, ao decorrer da peça

descobrimos que são os pais de Hamm, cadeirante e cego, ambos cobertos por um lençol velho, e em pé se encontra Clov, que segue e desobedece, desobedece e segue ordens de Hamm, como também não pode se sentar. Vê-se, então, que a própria condição orgânica das personagens são danificadas, suas próprias constituições físicas.

Desse modo, não sabemos o que aconteceu anteriormente para eles estarem ali, nem mesmo quando estão situados naquele lugar estático, sem contato com a exterioridade, como se aquilo que aconteceu não pudesse vir à tona, como lembra Roberto Schwarz, “no lado de fora aconteceu *alguma coisa inominável*” (2009, p. 163, grifos nossos), mesmo que o autor pareça remeter ao contexto de sua produção. Como correlato dessa espacialidade estática, a própria dinâmica temporal, que era uma forma de atribuição de sentido na forma dramática, é abandonada, há uma circularidade infernal e tediosa do tempo, como se vê no diálogo entre Hamm e Clov: “Hamm: Ontem! O que quer dizer isso? Ontem! // Clov (com violência): Quer dizer a merda do dia que veio antes desta merda de dia. Uso as palavras que você me ensinou. Se não querem dizer mais nada, me ensine outras. Ou deixe que me cale” (BECKETT, 2002, p. 97). O passado, enquanto estruturante da consciência do tempo, tanto não é nem figurado por Hamm, como também nem mesmo experiência e lembrança por parte de Clov, apenas continuação de um ciclo ininterrupto do mais do mesmo. O que não poderia ser diferente das alusões também à noção de futuro: “Hamm: E o horizonte? Nada no horizonte? // Clov (abaixando a luneta, volta para Hamm, exasperado) Que você esperava que houvesse no horizonte?” (2002, p. 78). Nesse ínterim da destemporalização do tempo, a própria vida não passa de um mero continuar existindo, ou ainda, vivendo após a morte: “Clov: [...] Você acredita na vida depois da morte? // Hamm: A minha sempre foi” (2002, p. 104).

Esses diálogos que mais lembram um “pingue pongue verbal”, para usar a expressão de Fábio de Souza Andrade (2000, p. 88), marcam a maioria dos diálogos que, se se mantêm por pouco tempo no interior da normalidade da cortesia, se desfazem com uma violência discursiva radical e direta. Não por acaso que Andrade também afirma que *Fim de Partida* é “bastante difícil e elíptico, dependendo fundamentalmente do seu poder de arranhar, mais ‘desumano’ que *Godot*” (2000, p. 79), justamente por essa força cortante dos diálogos e ações que, no entanto, são frutos de personagens destituídos da própria condição de ação e do diálogo no sentido clássico. Isso leva, por exemplo, o fato de a peça ser considerada também como uma paródia por Adorno, ou nos termos de Schwarz, “uma espécie de comédia de pastelão em veia de humor negro e absurdo” (2009, p. 163). Pois

com humor, todas as categorias dramáticas são maltratadas. Todas são parodiadas. Mas não escarnecidas. De maneira enfática, *a paródia significa a utilização de formas na época em que são impossíveis*. Ela mostra tal impossibilidade, e muda assim as formas. As três unidades aristotélicas [tempo, lugar e ação] são mantidas, mas o drama mesmo está à morte (2006, p. 20, grifos nossos)

Mas a própria dimensão humorística da peça tem sua dialética. Beckett, em consonância com a tendência de época da estética, produzia aquilo que Adorno chamou em *A posição do narrador no romance contemporâneo* (2001) de “encurtamento da distância estética”, isto é, se antes - e seu exemplo é o teatro italiano clássico - o subir e descer dos panos da peça marcavam uma distância quase radical entre o público e a peça, como se a peça tivesse uma certa autonomia enquanto *se apresentava* como realidade, agora, a partir desse encurtamento, a peça *se apresenta enquanto peça*, enquanto arte, não por acaso seus momentos de ironia e metarreflexão. Isto posto, a risada provocada produz um “choque salutar ao doente; quem escuta a si mesmo, tem medo de estar falando da mesma maneira” (ADORNO, 2006, p. 23), é como se *Fim de Partida* nos colocasse numa posição de identificação com os personagens mutilados, daí a oscilação entre riso e espanto produzido pela peça, que mescla barbárie pura com performance farsesca: “A única coisa que ainda permanece cômica é que o cômico mesmo se evapora junto com o sentido engraçado da anedota. Assim, sobressalta-se quem chegou no último degrau de uma escada, continua subindo e pisa no vazio” (2006, p. 19).

Essa condição de sujeitos que não são mais sujeitos, sujeitos no instante de sua queda, marca toda a análise adorniana da peça. Se, na apropriação existencialista todo jargão vem em conjunto, como a ideia de Sujeito, História, ação, situação, projeto, absurdo etc., Beckett, nas lentes de Adorno, opera pela parodização do próprio existencialismo: “O existencialismo francês tinha se ocupado com a história. Esta, para Beckett, devora o existencialismo” (2006, p. 4), a corrente histórica torna-se, na verdade, a causa de toda a destruição e mutilação dos sujeitos no interior tanto da peça como do contexto histórico:

Depois da 2º guerra mundial, tudo é destruído, até a cultura, sem o saber; a humanidade continua [*fort*] vegetando, arrastando-se depois dos acontecimentos, que, na verdade, nem os sobreviventes podem sobreviver, sobre um monte de destroços, que teve destruída a própria consciência de sua culpa” (2006, p. 4)

Dessa discrepância entre a violência histórica e a pequenidade do sujeito que impede que Beckett opere pelo realismo tradicional e/ou representação direta da catástrofe⁸⁸, por isso ela “não deve ser mencionada” (2006, p. 5), apenas aludida: “Clov: Alguma coisa segue seu curso” (BECKETT, 2002, p. 81). É por conta dessa forma de construção que Andrade chama sua obra como uma

poética da indigência: o autor opta pela supressão de tudo que, além de indevidamente direto, é excessivo, em busca de um texto mais concentrado, ordenado por padrões capazes de incorporar o caos, em busca de uma simetria perfeita que rasgue o véu das palavras para revelar o que por trás delas se esconde, tudo ou nada (2000, p. 94)

Essa proibição do nome, restrição dada pelos limites da própria consciência do sujeito é o que dá força expressiva na obra beckettiana:

As personagens do drama assemelham-se àquelas que sonham com a própria morte, em um ‘abrigo’, no qual ‘chega a hora de seu próprio fim’. O fim do mundo é aceito, como se fosse evidente. *Qualquer suposto drama da era atômica seria escárnio de si mesmo, primeiro porque sua fábula destorce confortavelmente [tröstlich] o horror histórico do anonimato, situando-o nos caracteres e ações dos seres humanos, e, eventualmente, regalam os olhos aos proeminentes que definem se o botão será apertado. A violência indizível [Unsäglichen] é imitada pelo medo de mencioná-lo. Beckett permanece nebuloso. Apenas eufemisticamente se pode falar sobre aquilo que é incomensurável à toda experiência, assim como se fala do assassinato dos judeus na Alemanha.* Transformou-se em um total *a priori*, de modo que a consciência bombardeada não tem mais lugar de que poderia disso se lembrar. A situação desesperada das coisas fornece, com uma ironia assustadora, um meio de estilização, que resguarda aquele pretexto pragmático da contaminação de uma pueril ficção (ADORNO, 2006, p. 5-6, grifos nossos)

Por essa dissonância entre curso da história e sujeitos mutilados que até mesmo o ato de contar uma história é interceptado no interior mesmo da peça:

⁸⁸ Algo ressaltado também por Gatti: “Mais que a natureza dos conflitos históricos no capitalismo tardio, o que determina o ‘tabu sobre a história’, que pesa sobre ‘Fim de Partida’, é esta incomensurabilidade entre o curso da história e a capacidade individual de apreendê-la e transformá-la em consciência e experiência histórica” (GATTI, 2014, p. 587-8).

Hamm: Para me dar as deixas. (Pausa) Avancei bastante na minha história. (Pausa) Está bem avançada a minha história. (Pausa). Pergunte até onde eu cheguei.
 Clov: Ah, falando nisso, e a sua história?
 Hamm: (muito surpreso) Que história? (BECKETT, 2002, p. 114)

Como também em um dos poucos momentos em que as falas ultrapassam a dimensão de duas linhas, em que Hamm busca narrar uma história que, no entanto, não flui em uma unidade complexa em que os objetos narrados produzem um sentido com começo, meio e fim, mas é uma oscilação entre monólogo interior, narrativa interceptada e mesclada com o modo corriqueiro da linguagem:

Hamm: [...] O homem rastejava lentamente em minha direção, arrastando-se sobre o ventre. Era de uma palidez e magreza admiráveis e parecia a ponto de ... (Pausa. Tom normal) Não, isso já foi. (Pausa. Tom narrativo) Um longo silêncio se fez ouvir. (Tom normal) Bonito isso. (Tom narrativo)” (BECKETT, 2002, p. 106)

Não será por acaso que conjuntamente com essa incapacidade de narração, subjetividades destituídas de capacidade de ação, temporalidade circular e tediosa, espacialidade estática e conflitos que não caminham para lugar algum, que uma das figuras enigmáticas tanto do ponto de vista da política, da história e da estética será parodiada, qual seja: a dialética do senhor e servo de Hegel. De acordo com Günther Anders, ao analisar *Esperando Godot*, mas citado também por Adorno em seu ensaio, esse momento célebre da exposição da *Fenomenologia do Espírito* serviu de base para exposição de embates, lutas e situações conflituosas, talvez tendo como a mais clássica sua transposição para a luta de classes. No entanto, aquela dialética tinha seu momento positivo, o reconhecimento de um pelo outro passava por um embate que possibilitava a suprassunção da relação de dominante-dominado, ou se quisermos, da burguesia e do proletariado. Isso não acontece em Beckett. Schwarz (2009) mesmo insiste que isso decorre também da prática interceptada no interior do capitalismo tardio, no qual a própria constituição de um sujeito revolucionário já não está no horizonte devido à integração da negatividade do proletário no interior da sociedade administrada⁸⁹. De acordo com Adorno,

⁸⁹ Schwarz nos dá pistas para pensar essa relação entre arte e política no interior das sociedades europeias em contraposição à periferia, em especial o Brasil. Se nos atermos na década de 1950, por exemplo, dois teatrólogos possuem grande notoriedade e se encontram em posições bem distantes um do outro, que eram Beckett e Brecht. Este, mais ligado a politização como uma das funções do teatro épico, e aquele como exposição da precariedade da existência após a devastação ocasionada pela Segunda Guerra. O que nos coloca a questionar, por exemplo, sobre a influência que a obra brechtiana assume na produção estética brasileira nesse momento, conhecido justamente pelos debates sobre o assim chamado “subdesenvolvimento”, a reforma agrária, o populismo em

A dialética hegeliana do senhor e do escravo, que Günther Anders já lembrou na ocasião de Godot, é mais ridicularizada que construída segundo as regras da estética tradicional. O servo não consegue mais segurar as rédeas para abolir o domínio. O mutilado dificilmente seria capaz disso e, conforme o relógio histórico-filosófico do sol da peça, já está tarde demais, de qualquer maneira para a ação espontânea [...] Nenhum espectador e nenhum filósofo saberiam dizer se a peça está ou não começando de novo. O pêndulo da dialética parou (2006, p. 30-1)

Esse “pêndulo da dialética”, movido antes espaço-temporalmente por meio do antagonismo como “motor do tempo”, nas palavras de Anders, faz com que se esvai a própria história transfigurada na peça: “no momento em que desapareceria o antagonismo, também ela [a História] encontraria seu final⁹⁰” (ANDERS, 2011, p. 223). Assim, podemos elucidar a afirmação de Adorno, que “*Fim de partida* é a verdadeira gerontologia” (2006, p. 28), isto é, um estudo dos envelhecimentos, tanto do ponto de vista biológico das personagens Nagg e Nell, pais de Hamm, que são jogados em latas de lixo⁹¹ por conta de sua senilidade e seu caráter supérfluo no interior da produção mercantil, passíveis então de serem jogados no lixo, como também das próprias condições de possibilidade do drama e suas estruturas necessárias, como Sujeitos, Ação, Tempo, História etc.

Daí, então, a dialética presente na própria parodização da dialética: o recurso de farsear essa figura emblemática do período de ascensão do mundo moderno não se dá por objetivos de resignação, ao menos não por parte de Adorno. Beckett, ao colocar-se quase como antípoda de Hegel, como se *Fim de partida* fosse o resultado enfim alcançado pela civilização burguesa⁹² e o que restou daquela experiência que serve de pano de fundo para a filosofia da história hegeliana, possibilitasse o reconhecimento da própria precariedade da

conjunto com o projeto de inserção maciça das pessoas ao mercado de trabalho etc., e não tanto da força de Beckett em solo nacional. Seria o caso de pensar se a obra beckettiana faria sentido naquele momento histórico para nós, cuja pujança intelectual da época assumia cores nacionais, ou se Beckett - e por que não também Adorno? - passa a ganhar lastro social no momento em que essas aspirações ligadas ao Estado Nação já não são carregadas de expectativa política, pois já nos encontramos após a bomba atômica, que fragiliza a própria ideia territorial e de soberania dos Estados, como também dos anos de globalização que derrubaram as fronteiras nacionais com a pulverização das cadeias produtivas e fluxos monetários mundializados.

⁹⁰ “Nelas [repetições danificadas das peças beckettianas] a história está estornada. A repetição compulsiva é copiada do comportamento regressivo da pessoa enclausurada que constantemente procura sair” (ADORNO, 2006, p. 30).

⁹¹ “As latas de lixo de Beckett são emblemas da cultura reconstruída depois de Auschwitz” (ADORNO, 2006, p. 28).

⁹² “[...] “o que sobrou da civilização burguesa, como seu ponto de chegada [...] o fim ao qual as antigas promessas de plenitude levaram” (SCHWARZ, 2009, p. 164).

existência no contexto histórico que sucedeu Auschwitz. Daí seu pêndulo entre caráter risonho e choroso⁹³, de esperança e desesperança, como diz Adorno

Como na utopia, o dia final julgará o gênero humano. Mas se deve ainda refletir no espírito o lamento sobre o fato de que nada mais há a lamentar. Nenhum choro derrete a couraça; resta apenas o rosto, cujas lágrimas secaram. Isso tem como fundamento um comportamento artístico, denunciado como inumano por aqueles cujo humanismo já se transformou em propaganda para o inumano, mesmo que eles ainda não o percebem (2006, p. 9)

O caráter inumano das peças de Beckett é uma esperança de que as coisas não sejam assim, que o diferente possa surgir. No entanto, uma defesa pura e simples do humano, após as catástrofes produzidas por essa mesma ideia de humano, seria mero consolo⁹⁴ e/ou afronta contra a própria ideia de utopia. Talvez agora possamos entender a afirmação de Adorno, em seu curso *Metafísica: conceito e problemas*, de que a obra de Beckett é a “única produção metafísica verdadeiramente relevante desde a guerra” (2000, p. 134), uma experiência da transcendência no seio do tecido da imanência, pois é a expressão precisa da incapacidade de representar⁹⁵ a violência presente no curso da História, sua força estética se dá pela sua capacidade de tornar o sofrimento eloquente por meio de um grito do inaudito. E se ela não é um chamado para ação, ao menos é a possibilidade de encarar-nos de frente com a própria precariedade, assumí-la, pois já não parece que a História não nos ensina nada, como diz Hegel, mas talvez seria o caso de reconhecer que, após Auschwitz, ela ao menos nos ensina a não esperar nada dela. Mas nenhum choro derrete a couraça.

⁹³ “Nell: [...] Nada é mais engraçado que a infelicidade” (BECKETT, 2002, p. 62). Há, portanto, uma dialética do riso, um “duplo sentido”, como dizem Adorno e Horkheimer: “Se o riso é até hoje o sinal da violência, o prorrompimento de uma natureza cega e insensível, ele não deixa de conter o elemento contrário: com o riso, a natureza cega toma consciência de si mesma enquanto tal e se priva assim da violência destruidora” (1985, p. 69).

⁹⁴ “A farsa parece ter se convertido em um refúgio da filantropia; a capacidade de cumplicidade dos tristes; no último consolo. E se o que se cresce no humus desconsoladoramente árido da ausência de sentido, o mero tom da humanidade, é só um consolo insignificante; e se o consolo tampouco sabe por que consola e remete a algum Godot, isso demonstra que a calidez é mais importante que o sentido; e que não é o metafísico que há de ter a última palavra, senão só o filantropo” (ANDERS, 2011, p. 224).

⁹⁵ Como o próprio Beckett diz em entrevista: “A expressão de que não há nada para expressar, nada com que expressar, nada a partir do que expressar, nenhuma possibilidade de expressar, nenhum desejo de expressar, aliado à obrigação de expressar” (BECKETT, apud. ANDRADE, 2000, p. 175)

4. À GUISA DE CONCLUSÃO

Há uma pequena narrativa de Kafka (2002), publicada apenas postumamente, intitulada *O caçador Graco*, no qual o autor tcheco nos ambienta em uma pacata cidade - possivelmente um porto - em que as coisas ordinárias acontecem normalmente, desde interações entre homens tomando vinho, deslocamento de pessoas pelos arredores, um barqueiro trabalhando, até mesmo alguns transportando sacos cujo conteúdo era evidente ser de outro ser humano, mas nada que causasse estranhamento no vai-e-vem do cotidiano. No entanto, certo momento um homem de cartola que, aparentemente, é o único que tem certa sensibilidade e/ou desgosto pela situação ao redor, vai até certo lugar e encontra um outro homem de feição tal que tornava-se indistinguível se estava morto ou vivo, o que levou o portador da cartola, que descobrimos logo após ser o prefeito da cidade de Riva, a tentar constatar sua condição. Ao fazê-lo, encontrava-se em vida, porém nem tanto. Já acordado e preenchido certas normas de cordialidade, como a ciência de seu nome e respondido como caçador Graco, pergunta o prefeito: “O senhor está morto?”, e responde: “Sim - disse o caçador. - Como o senhor vê, estou morto”, “Mas o senhor também vive - disse o prefeito”, “Num certo sentido sim - disse o caçador - Num certo sentido estou vivo também (2002, p. 69).

Desse modo, o caçador explica ao prefeito sua condição, qual seja: “Meu barco fúnebre errou o caminho, uma volta equivocada no leme, um instante de desatenção do piloto” (2002, p. 69-70), esse “mero detalhe”, seco tal qual a linguagem kafkiana, fez com que o caçador, após ter morrido em uma de suas caçadas por uma “queda”, teológica ou não, não consegue ir até o Além, e quando tenta reaparece em algum outro lugar do mundo, nessa mesma condição de morto-vivo ou vivo-morto. Encontra-se, então, preso e em um limiar obscuro entre a vida e a morte, pois nem é vivo enquanto tal, nem mesmo consegue morrer e encontrar a paz (ou seu inverso). Ao final, diz ao prefeito de sua atual condição: “Estou aqui, mais que isso não sei, mais que isso não posso fazer. Meu barco não tem leme, navega com o vento que sopra nas regiões inferiores da morte” (2012, p. 72). Talvez essa pequena narrativa nos elucidie sobre o que é, afinal, a “visão kafkiana da história” de Adorno.

Não estaríamos, para o frankfurtiano, na mesma condição de apenas “sobreviventes” após uma catástrofe que balança os próprios alicerces daquilo que se pensou acerca da ideia de sujeito? A nossa relação com a História, esse grande colosso que já não parece mais caminhar a nosso favor há mais de um século, não nos coloca nessa posição estranha, pequena, até mesmo dissonante frente à grandeza do curso do mundo? Não que isso seja

atestado de renúncia e/ou resignação, muito pelo contrário. Kafka não teria a força estética que possui se não produzisse esse estranhamento identificador que temos quando entramos em contato com suas obras, não por acaso o caráter crítico que assume a leitura adorniana do escritor tcheco. Essa História, tornada um inferno na obra kafkiana, como diz Adorno, é a exposição desse *continuum* de sofrimento pretérito que perdura, por isso assumir essa dimensão de estar “preso” nela deve conter, como contraponto, ao menos a possibilidade de pensar que o diferente possa vir a surgir.

De maneira geral, esse foi o objetivo deste trabalho. Buscou-se, no primeiro momento, expor a gênese histórico-social para as condições da emergência de um (antigo?) gênero da história da filosofia, a Filosofia da História, especialmente aquela que é o centro de objeto de crítica de Adorno, a de Hegel. Isto posto, já no segundo momento, o intento foi demonstrar como o tempo histórico do século XX foi o cerne para a crítica adorniana à filosofia da história, isto é, ele buscou revelar a falsidade das reconciliações do interior da especulação hegeliana tanto do ponto de vista histórico como, sobretudo, lógico-filosófico. A questão central para Adorno não é que Hegel foi um defensor de uma compreensão ingênua e de um progressismo banal orientado para o futuro, mas como ele realmente está correto ao compreender a história a partir de suas ruínas, porém pensá-las sob o prisma do “processo da consciência da liberdade” - diga-se, expressão do ímpeto ascensional da era burguesa - faz com que essas ruínas e a violência presente no curso da história sejam racionalizados, meros momentos para a “efetivação da liberdade” - em suma, uma História compreendida da perspectiva dos vencedores.

Então, para Adorno, a possibilidade de construir uma especulação da história do ponto de vista dos vencidos só é possível, portanto, a partir do reconhecimento desse sofrimento que não cessou, mesmo nas atuais condições de superfluidade. Daí, por exemplo, a influência das *Teses sobre o conceito de história*, de Benjamin. Essa mudança de perspectiva que faz ouvir o grito dos perdedores no interior do curso das coisas faz com que a própria forma da sua exposição seja diferente daquela de Hegel, uma grande narrativa épica dos acontecimentos, para tensionar a própria linguagem e lidar com objetos que, dado seu excesso de violência, resistem à narrativas totalizantes. Assim, a insistência de Adorno na obra de Beckett, em especial *Fim de partida*, mostra como sua filosofia mantém uma relação com a arte de forma tal que, em certos momentos, as obras e suas possibilidades de expressão possuem mais teor de verdade do que a tentativa de abarcar objetos - como Auschwitz - por meio da prosa conceitual, uma forma de evitar a ânsia de dominação que reside no próprio pensamento.

Assim, seria o caso, então, de nos perguntarmos da atualidade das considerações adornianas sobre o assunto. Estariam elas obsoletas com o fim do assim chamado capitalismo tardio, ou melhor, da sociedade administrada? Tal nexos inexorável que mantinha a totalidade social enrijecida e sem fissuras, como no tempo de Adorno, mantém-se a ponto de manter também a atualidade do seu pensamento? Há de se supor que uma resposta definitiva seria antes impostura do que hipótese de reflexão, que é o intento, ao menos inicialmente. Em que medida, então, especular sobre Filosofia da História não é coisa de museu, se nosso século já se inicia com a palavra de ordem do “Fim da História”, nos moldes de Francis Fukuyama? Ou ainda, pelas lentes brasileiras, haveria alguma coisa a se extrair das reflexões de um filósofo alemão do centro do capitalismo, cujo universalismo de nascença parece-nos enfraquecidos com os novos debates sobre decolonialismo, por exemplo?

No mais, as convulsões políticas que marcaram a segunda década do século XXI e que ainda estão marcando, como a possibilidade de um conflito bélico-nuclear interestatal decorrente das guerras da região da Ucrânia e Rússia, a questão do holocausto sionista de Israel sobre os palestinos, a notória insegurança dos mercados financeiros que pendulam dia após dia apenas por declarações públicas de certos Estados, como os Estados Unidos, a onda generalizada de emergência dos novos radicalismos de direita por meio das novas faces da indústria cultural em sua era digitalizada dos *smartphones* etc., todo esse imbróglio que nos parece repentino nos fez rever a então esquecida e mitigada História, que desrecalcada mostra-nos sua face. Não tão aprazível, diga-se. Dada essa revitalização da história - o fim do fim do fim do fim.....da história -, certas questões colocadas na obra de Adorno podem iluminar tais fenômenos. Em solo brasileiro, talvez a obra adorniana ganhe mais notoriedade justamente agora, pois enquanto ele escrevia em Frankfurt, o Brasil ainda vivia o período de efervescência política da questão do desenvolvimento nacional, o que acarretaria que uma crítica da História não passasse de perfumaria filosófica, pois a questão nacional não era outra coisa senão a busca para “entrar no *continuum* da História”, não destruí-lo.

Ainda, esgarçadas as malhas da sociedade administrada para o advento daquilo que se chamou “neoliberalismo” ou “colapso da modernização”, embarcamos em uma totalidade social aberta, com possibilidades nítidas de mudanças, ou a globalização parece nos integrar cada vez mais por meio da desintegração social? Como se o “novo tempo do mundo”, para usar a terminologia de Paulo Arantes, cada vez mais destemporalizado em decorrência do presentismo generalizado, fosse ainda mais rígido por conta de suas formas de contenção armada das populações civis, violência policial, encarceramento em massa, zonas de refugiados, as diversas formas (infelizmente não recentes) de violências causadas contra

imigrantes, negros, mulheres, comunidade LGBTQIA+ etc. Seja como for, esse colosso chamado História parece ainda estar aí, talvez ainda mais obscura para encontrar suas determinações justamente no momento em que cada vez mais ela se totaliza, como se cada vez mais que a objetividade social se sobressai da experiência individual fosse diametralmente oposto de sua capacidade de figurá-la, de representá-la. Se há atualidade nessas questões na obra de Adorno, talvez seria o reconhecimento de que o curso das coisas como estão, a normalidade catastrófica, nos levará à catástrofe total, à ruína que nem poderá ser meditada por algum filósofo da história extemporâneo. “A partir de certo ponto não há mais retorno. É este o ponto que tem de ser alcançado”, disse Kafka (2012, p. 73). Bem provável que Adorno concordaria com isso, e talvez cabe a nós, em nome da utopia, também termos uma visão kafkiana da história. Apenas uma hipótese, enfim.

REFERÊNCIAS

- ADORNO, Theodor W. **Minima moralia**: reflexões a partir da vida lesada. Trad. Gabriel Cohn. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2008.
- ADORNO, Theodor W. **Metaphysics**: concept and problems. Trad. Edmund Jephcott. Cambridge: Polity, 2000.
- ADORNO, Theodor W. **Introdução à dialética**. Trad. Erick Calheiros de Lima. São Paulo: Editora Unesp, 2022.
- ADORNO, Theodor W. Progresso. Trad. Gabriel Cohn. In. **Lua Nova**, n. 27, 1992.
- ADORNO, Theodor W. **Sobre la teoría de la historia y de la libertad**. Trad. Miguel Vedita. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Eterna Cadencia Editora, 2019.
- ADORNO, Theodor W. **Dialética negativa**. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.
- ADORNO, Theodor W. **Três estudos sobre Hegel**. Trad. Ulisses Razzante Vaccari. São Paulo: Editora Unesp, 2013.
- ADORNO, Theodor W. **Primeiros escritos filosóficos**. Trad. Verlaine Freitas. São Paulo: Editora Unesp, 2018.
- ADORNO, Theodor W. **Prismas**: crítica cultural e sociedade. São Paulo: Ática, 1998.
- ADORNO, Theodor W. **Os pensadores**. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1996.
- ADORNO, T. W. **Tentativa de entender Fim de Partida**. Trad. de Bruno Pucci e Peter Klingenberg. Piracicaba: UNIMEP, 2006 (publicação interna).
- ADORNO, Theodor W. **Notas de literatura I**. Trad. Jorge de Almeida. São Paulo: Duas cidades; Ed. 34, 2003.
- ADORNO, Theodor W. **Notas sobre la literatura**. Trad. Alfredo Brotoz Muñoz. Madrid: Ediciones Akal, 2003b.
- ADORNO, Theodor W. **Teoria estética**. Lisboa: Edições 70, 2008.
- ADORNO, Theodor. W., HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**: Fragmentos filosóficos. Trad. G. A. de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1985 [1944].
- AGAMBEN, Giorgio. **O que resta de Auschwitz**: o arquivo e a testemunha (Homo Sacer III). Trad. Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2008.
- ALMEIDA, Robson da Rosa. **Adorno e a quebra do continuum da história**. Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-Graduação em Filosofia, PUCRS, 2015.

- ALVES JÚNIOR, Douglas Garcia. **Razão e expressão**: O problema da moral em Theodor W. Adorno. - Belo Horizonte: UFMG/ FAFICH, Tese de Doutorado. UFMG - Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, 2003.
- ANDERS, Günther. **A ameaça atômica**: reflexões radicais sobre a era nuclear. Trad. Gabriel Valladão Silva. São Paulo: n-1 edições, 2023.
- ANDERS, Günther. La obsolescencia del hombre (volumen I): sobre el alma en la época de la segunda revolución industrial. Trad. Josep Monter Perez. Valencia: Pre-textos, 2011.
- ANDERS, Günther. **Nós, filhos de Eichmann**: carta aberta a Klaus Eichmann. Trad. Felipe Catalani. São Paulo: Elefante, 2023b.
- ANDERS, Günther. **Kafka**: pró e contra: os autos do processo. Trad. Modesto Carone. São Paulo: Cosac Naify, 2007.
- ANDRADE, F. de S. **Samuel Beckett**: o silêncio possível. Cotia/SP: Ateliê Editorial, 2001.
- ANDRADE, Pedro Duarte de. **Estio do tempo**: o amor entre arte e filosofia na origem do romantismo alemão. Rio de Janeiro, 2009. 277p. Tese de Doutorado – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.
- ARANTES, Paulo Eduardo. **O novo tempo do mundo**: e outros escritos sobre a era da emergência. São Paulo: Boitempo, 2014.
- ARANTES, Paulo Eduardo. **Hegel**: a ordem do tempo. Trad. Rubens Rodrigues Torres. São Paulo: Editora Hucitec/Polis, 2000.
- ARANTES, Paulo Eduardo. **Ressentimento da dialética**: dialética e experiência intelectual em Hegel: antigos estudos sobre o ABC da miséria alemã. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.
- ASSIS, Arthur Alfaior; MATA, Sérgio da. O conceito de história e o lugar dos *Geschichtliche Grundbegriffe* na história da história dos conceitos. In. **O conceito de história**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.
- BECKETT, Samuel. **Fim de Partida**. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.
- BENJAMIN, Walter. **O anjo da história**. Trad. João Barrento. 2 ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.
- BENJAMIN, Walter. **Origem do drama trágico alemão**. Trad. João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica, 2024.
- BENJAMIN, Walter. **Rua de mão única**: Infância berlinense: 1900. Trad. João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2020b.
- BRECHT, Bertold. **Histórias do Sr. Keuner**. São Paulo: Editora 34, 2013.

BOLLE, Willi. **Fisionomia da metrópole moderna**: representação da história em Walter Benjamin. 3. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2022.

CATALANI, Felipe. “Estratégia contra a história: sobre os sentidos da reflexão moral em Adorno”. **Dissonância**: Revista de Teoria Crítica, v. 3 n. 2, Dossiê Theodor W. Adorno, Campinas, 2º Semestre de 2019b, p. 180-212.

CATALANI, Felipe. **Filosofia moral no mundo do pós-guerra**: estudos sobre Adorno. Dissertação (Mestrado) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2019.

CATALANI, Felipe. A inocência perdida das forças produtivas: o progresso das armas e as origens da “discrepância prometeica” (Walter Benjamin, Günther Anders). In. **limiar**, v. 9, n. 17, 2022.

CATALANI, Felipe. **A chapter of the Philosophical Anthropology in Germany**: Helmuth Plessner. Disponível em: <https://reviews.open.ohio-state.edu/2020/01/16/helmuth-plessner-philosophische-anthropologie/>, 2020.

CATALANI, Felipe. **O inimigo do apocalipse**: técnica, política e história em Günther Anders. Tese (Doutorado) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, 2024.

CAUX, Luiz Philipe de. **A imanência da crítica**: os sentidos da crítica na tradição frankfurtiana e pós-frankfurtiana. São Paulo: Edições Loyola, 2021.

CAUX, Luiz Philipe de; SILVA, Eduardo Soares Neves. As reivindicações da dor: crítica e sofrimento em Theodor W. Adorno. **Trans/Form/Ação**: revista de filosofia da Unesp, Marília, v. 48, n. 2, e025029, 2025.

CAUX, Luiz Philipe de. Conceito, valor, imanência: Sohn-Rethel e a formação da ideia de crítica imanente em Adorno. **KRITERION**, Belo Horizonte, nº 150, Dez./2021, p. 681-703.

CAUX, Luiz Philipe de; FLECK, Amaro; PUCCIARELLI, Daniel. Totalidade e contradição: uma nota sobre a recepção da dialética de Hegel por Adorno. In. **ethic@**, Florianópolis, v. 20, n. 2, 566-583. Ago. 2022.

CAUX, Luiz Philipe de. A ontologia como nova ideologia alemã: Adorno e a crítica da carência ontológica. In. **Síntese**, Belo Horizonte, v. 47, n. 147, p. 93-122, Jan/Abr., 2020.

CAUX, Luiz Philipe de; CATALANI, Felipe. A passagem do dois ao zero: dualidade e desintegração no pensamento dialético brasileiro (Paulo Arantes, leitor de Roberto Schwarz). In. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, Brasil, n. 74, p. 119-146, dez. 2019.

CHIARELLO, Maurício. **Natureza-morta**: Finitude e Negatividade em T. W. Adorno. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006.

- FELIPE, Cleber Vinicius do Amaral. Primo Levi e os limites da representação. In. **Topoi** (Rio J.), Rio de Janeiro, v. 23, n. 50, p. 372-392, maio./ago. 2022.
- FREUD, Sigmund. **Obras completas volume 12**: Introdução ao narcisismo, ensaios de metapsicologia e outros textos. São Paulo: Companhia das letras, 2010.
- FREUD, Sigmund. **Obras completas volume 13**: Conferências introdutórias à psicanálise (1916-1917). Trad. Sergio Tellaroli. São Paulo: Companhia das letras, 2014.
- GAGNEBIN, Jeanne Marie. Apresentação. In. **O que resta de Auschwitz**: o arquivo e a testemunha (Homo Sacer III). São Paulo: Boitempo, 2008.
- GAGNEBIN, Jeanne Marie. **Lembrar escrever esquecer**. São Paulo: Ed. 34, 2006.
- GATTI, Luciano. Adorno e Beckett: aporias da autonomia do drama. In. **KRITERION**, Belo Horizonte, n. 130, dez. 2014.
- GINZBURG, Jaime. **Crítica em Tempos de Violência**. 2 ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, Fapesp, 2017.
- GRESPLAN, Jorge Luis. **O negativo do capital**: o conceito de crise na crítica de Marx à economia política. São Paulo: Expressão popular, 2012.
- GUMBRECHT, Hans Ulrich. **Depois de 1945**: latência como origem do presente. Trad. Ana Isabel Suarez. São Paulo: Editora Unesp, 2014.
- GUMBRECHT, Hans Ulrich. **Modernização dos sentidos**. São Paulo: Editora 34, 1998.
- HORKHEIMER, Max. **Origens da filosofia burguesa da história**. Trad. Maria Margarida Morgado. Lisboa: Editorial Presença, 1970.
- HORKHEIMER, Max. Eclipse da razão. Trad. Sebastião Uchoa Leite. São Paulo: Centauro, 2002.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Fenomenologia do espírito**. 9. ed. Petrópolis, RJ: Vozes: Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2014.
- HEGEL, Georg Friedrich Wilhelm. **Linhas fundamentais da filosofia do direito**: direito natural e ciência do Estado no seu traçado fundamental. Trad. Marcos Lutz Muller. São Paulo: Editora 34, 2022.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal**: edición abreviada que contiene: Introducción (General y Especial), Mundo Griego y Mundo Romano. Trad. José Gaos. Madrid: Tecnos, 2005.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Cursos de estética I**. Trad. Marco Aurélio Werle. 2 ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2015.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Filosofia da história**. Trad. Maria Rodrigues, Hans Harden. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1995.

- JAMESON, Fredric. **O marxismo tardio**: Adorno, ou a persistência da dialética. Trad. Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Fundação Editora da UNESP; Editora Boitempo, 1997.
- JAY, Martin. **As ideias de Adorno**. Trad. Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Cultrix: Editora da Universidade de São Paulo, 1988.
- KAFKA, Franz. **Narrativas do espólio (1914-1924)**. Trad. Modesto Carone. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- KAFKA, Franz. **Essencial**. Trad. Modesto Carone. São Paulo: Penguin-Companhia das Letras, 2011.
- KOSELLECK, Reinhart. **Crítica e crise**: uma contribuição à patogênese do mundo burguês. Trad. Luciana Villas-Boas Castelo-Branco. Rio de Janeiro: Contraponto, 1999.
- KOSELLECK, Reinhart. **Futuro passado**: contribuição à semântica dos tempos históricos. Trad. Wilma Patrícia Maas, Carlos Almeida Pereira. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2006.
- KURZ, Robert. **Os últimos combates**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.
- LEBRUN, Gérard. **A paciência do conceito**: ensaio sobre o discurso hegeliano. Trad. Silvio Rosa Filho. São Paulo: Editora da UNESP, 2006.
- LEEDER, Natalie. **Freedom and Negativity in Beckett And Adorno**. New York: Rowman & Littlefield, 2017.
- LEVI, Primo. **É isto um homem?** Trad. Luigi Del Re. Rio de Janeiro: Rocco, 1988.
- LEVI, Primo. **Os afogados e os sobreviventes**: os delitos, os castigos, as penas, as impunidades. Trad. Luiz Sérgio Henriques. São Paulo: Paz e terra, 2004.
- LUKÁCS, Georg. **A teoria do romance**: um ensaio histórico-filosófico sobre as formas da grande épica. São Paulo: Duas cidades: Ed. 34, 2000.
- LUKÁCS, György. **O jovem Hegel e os problemas da sociedade capitalista**. Trad. Nélcio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2018.
- MARCUSE, Herbert. **Razão e revolução**: Hegel e o advento da teoria social. Trad. Marília Barroso. 2 ed. Rio de Janeiro: Paz e terra, 2918.
- MARCUSE, Herbert. **O homem unidimensional**: estudos da ideologia da sociedade industrial avançada. Trad. Robespierre de Oliveira. São Paulo: Edipro.
- MARCUSE, Herbert. Prólogo. In. MARX, Karl. **O 18 de brumário de Luis Bonaparte**. Trad. Nélcio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2011.
- MARTÍN, Facundo Nahuel. Theodor Adorno y Walter Benjamin: construcción y negación de la filosofía de la historia. In. **III Seminário Internacional Políticas de la Memória**. Disponível em: <http://conti.derhuman.jus.gov.ar/2010/10/seminario.php>, 2010.

- MARTINS, Jasson da Silva. A crítica de Nietzsche ao progresso da história. In. **PROMETEUS**, Ano 16, n. 44, 2024.
- MARX, Karl. **O capital**: crítica da economia política: livro I: o processo de produção do capital. Trad. Rubens Enderle. 2 ed. São Paulo: Boitempo, 2017.
- MARX, Karl. **O 18 de brumário de Luís Bonaparte**. Trad. Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2011.
- MARX, Karl. **Grundrisse**: manuscritos econômicos de 1857-1858: esboços da crítica da economia política. Trad. Mario Duayer, Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2011.
- MATOS, Olgária C. F. **A escola de Frankfurt**: luzes e sombras do iluminismo. 2 ed. São Paulo: Moderna, 2005.
- MENEGAT, Marildo. **Depois do fim do mundo**: a crise da modernidade e a barbárie. Rio de Janeiro: Relume Dumará: FAPERJ, 2003.
- NESTROVSKI, Arthur; SELIGMAN-SILVA, Márcio (orgs). **Catástrofe e representação**: ensaios. São Paulo: Escuta, 2000.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Vontade de Potência (Parte I)**. Casa Verde: Editora Escala, 2010.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Segunda consideração intempestiva**: da utilidade e desvantagem da história para a vida. Trad. Marcos Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.
- NOBRE, Marcos. **A dialética negativa de Theodor W. Adorno**: a ontologia do estado falso. São Paulo: Iluminuras, 1998.
- PECORARO, Rossano. **Filosofia da história**. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.
- POLLOCK, Friedrich. **Crise e transformação estrutural do capitalismo**: artigos na Revista do Instituto de Pesquisa Social, 1932-1941. Luiz Philipe de Caux, Amaro Fleck (orgs.). Florianópolis: NEFIPO/CFH/UFSC, 2019.
- POSTONE, Moishe. **Tempo, trabalho e dominação social**: uma reinterpretação da teoria crítica de Marx. Trad. Amilton Reis; Paulo César Castanheira. São Paulo: Boitempo, 2014.
- PUZONE, Vladimir Ferrari. **Capitalismo perene**: reflexões sobre a estabilização do capitalismo a partir de Lukács e da teoria crítica. 2014. Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014.
- RICOEUR, Paul. **Tempo e narrativa - Tomo III**. Trad. Roberto Leal Ferreira. Campinas, SP: Papyrus, 1997.
- SAFATLE, Vladimir. **Dar corpo ao impossível**: o sentido da dialética a partir de Theodor Adorno. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.

- SAFATLE, Vladimir. **Alfabeto das colisões**: filosofia prática em modo crônico. São Paulo: Ubu Editora, 2024.
- SANDLAUKEN, Birgit. Modell 2: Weltgeist und Naturgeschichte. Exkurs zu Hegel Adornos Geschichtsphilosophie mit und gegen Hegel. In. HONNETH, Axel; MENKE, Christoph. **Negative Dialektik**. Berlin: Akademie Verlag GmbH, 2006.
- SANTOS, Jéverton Soares dos. **Messianismo tardio**: Adorno e a persistência da teologia política. Tese (Doutorado) - Programa de Pós-Graduação em Filosofia, PUCRS, 2019.
- SCHWARZ, Roberto. **Ao vencedor as batatas**: forma literária e processo social nos inícios do romance brasileiro. 6 ed. São Paulo: Duas Cidades, Editora 34, 2012.
- SCHWARZ, Roberto. A dialética da formação. In. **Experiência formativa e emancipação** (Volume 1). PUCCI, Bruno; ALMEIDA, Jorge; LASTÓRIA, Luiz A. Calmon Nabuco (orgs.), 2009.
- SOCHA, Eduardo. Notas sobre o progresso em Adorno (ainda). In. **etic@**, Florianópolis, v. 20, n. 2, 585-611, ago. 2021.
- SOMMER, Marc Nicolas. **Das Konzept einer negativen Dialektik**: Adorno und Hegel. Tübingen: Mohr Siebeck, 2016.
- SZONDI, Peter. **Teoria do drama burguês (século XVIII)**. São Paulo: Cosac & Naify, 2004.
- TOLLER, Ernst. Hoppla, estamos vivos! Trad. Alexandre Villibor Flory. no prelo.
- VOLTAIRE. A filosofia da história. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- WEISBROD, Victor. A missed connection: Löwith and Adorno on progress. In. **Thesis Eleven**, 165(1), 20-36, 2020.