

UTOPIA SABÁTICA: ADORNO E O CAPITALISMO COMO RELIGIÃO

SABATIC UTOPIA: ADORNO AND CAPITALISM AS RELIGION

Jéverton Soares dos Santos

RESUMO: Este texto faz parte dos esforços do autor de empreender uma hermenêutica messiânica do pensamento de Theodor Adorno. Assim sendo, o objeto deste artigo é o mote do capitalismo como religião que aparece de uma forma marginal no interior da tradição do marxismo ocidental e que foi, recentemente, rearticulado pela pesquisa seminal de Michael Löwy. Para isso, este artigo procurou resgatar alguns motivos messiânicos de *História e Consciência de Classe* (Introdução). Feito isso, almejou-se mostrar como Adorno procurou cobrir as lacunas filosóficas da obra de Lukács a partir da noção de reconciliação (Seção 1). A seguir, mostrou-se como a *Minima Moralia* faz uma crítica intra e extratextual à hipóstase do trabalho como redenção, oriunda de uma tradição teológica que remonta à divinização do sofrimento cujo paradigma é a *Magna Moralia*, obra patrística sobre a personagem bíblica de Jó (Seção 2). Assim, constatou-se que várias observações adornianas sobre o caráter infernal do capitalismo coincidem com as atuais – e não menos perturbadoras – reflexões do filósofo germano-coreano Byung-Chul Han e sua caracterização da sociedade neoliberal como uma sociedade do cansaço não-redentor (Seção 3). Sendo assim, demonstrar-se-á como o ensejo utópico de uma sociedade-sem-trabalho, resgatado de forma brilhante por Han, corresponde com as aspirações da filosofia da redenção de Adorno (Seção 4). Por último, a partir do paradigma judaico do “Shabat”, analisar-se-á a defesa de Han e Adorno de uma utopia sabática como protótipo do *fim* do capitalismo como religião (Seção 5).

Palavras-chave: capitalismo como religião; reconciliação; trabalho; utopia sabática;

ABSTRACT: This paper is part of the author's efforts to make a messianic hermeneutics of Theodor Adorno's thought. The object of this article is the motif of capitalism as religion that appears in a secondary way in the tradition of Western Marxism, however it has been recently rearticulated by Michael Löwy's magnificent research. To this end, this article sought to rescue some messianic motives of *History and Class Consciousness* that was written by Lukács (*Introduction*). After, the aim was to show how Adorno sought to cover the philosophical gaps in the work

from the notion of reconciliation (Section 1). Next, it was shown how *Minima Moralia* makes inner and external critique of the hypostasis of job as redemption, arising from a theological tradition that goes back to the divinization of suffering whose paradigm is *Magna Moralia*, a Patristic work on the biblical character of Job (Section 2). Thus, it was found that several Adornian observations on the infernal character of capitalism coincide with the current and no less disturbing reflections of the German-Korean philosopher Byung-Chul Han and his characterization of neoliberal society as a society of non-redeeming fatigue (Section 3). Thus, it will demonstrate how the utopian motif of a job-free society, rescued brilliantly by Han, corresponds with the aspirations of Adorno's philosophy of redemption (Section 4). Finally, from the Jewish “Shabbat” paradigm, it will be analyzed the defense of Han and Adorno of a sabbatical utopia as a prototype of the end of capitalism as a religion (Section 5).

Keywords: capitalism as religion; reconciliation; job; sabbatical utopia.

INTRODUÇÃO

Em verdade vos digo que o rico
dificilmente entrará no Reino dos Céus”.

Jesus (Mateus, 19: 23).

“Die Barbarische Erfolgsreligion von heute...”

“A bárbara religião do sucesso dos de dia
de hoje”.

Adorno (MM, §119).

Não é de hoje, especialmente com os esforços hercúleos empreendidos pela seminal pesquisa de Michael Löwy¹, que existe a tendência de associar o marxismo não só com um anticapitalismo de matriz romântica², senão também com uma mentalidade messiânica. Por exemplo, Fritz Pinkuss é enfático ao associar o messianismo judaico com Marx: “Karl Marx, descendente de gerações de rabinos,

1 Dentre as várias obras que compõem a pesquisa de Löwy, com vistas as reflexões deste artigo, vale mencionar *Redemption and Utopia: Jewish Libertarian Thought in Central Europe* (LÖWY, 2005), *Judeus Heterodoxos: messianismo, romantismo, utopia* (LÖWY, 2012a), *Romantismo e Messianismo: ensaios sobre Lukács e Walter Benjamin* (LÖWY, 2012b) e, logicamente, *Capitalismo como Religião* (BENJAMIN, 2013).

2 “Como bem o demonstrou Michael Löwy, no anticapitalismo romântico também havia um potencial esquerdista que explica muitos dos primeiros marxistas ocidentais como Bloch, Benjamin, Marcuse e até mesmo o próprio Lukács” (JAY, 1988, p.19).

apesar de não mais pertencer ao judaísmo, desenvolveu na sua doutrina uma espécie de ‘messianismo secularizado’ (PINKUSS, 1975, p.28). O próprio fundador do marxismo ocidental assume a existência de tal vínculo. No prefácio de 1967 de *Geschichte und Klassenbewußtsein*, Georg Lukács confessa que a sua obra, a mais importante do marxismo ocidental, foi escrita sob a égide de um “sectarismo messiânico” [*messianischen Sektierertum*], muito comum nos anos 20, que se caracterizava, entre outros motivos, por “objetivos messiânicos e utópicos” [*messianisch-utopische Zielsetzungen*], cujo método era uma aversão às finalidades conservadoras da burocracia de matriz stalinista (LUKÁCS, 1968, p.8)³.

Seu método antiburocratizante visava, antes de tudo, a realização das aspirações messiânicas e utópicas, a qual se daria não só com o tratamento radical – no sentido de ir às raízes – de todas as questões, mas também com a ruptura total, em todos os âmbitos, com todas as instituições e formas de vida existentes, em suma, uma ruptura messiânica com o mundo burguês, conservador em seu âmago, que não foi feita pelo comunismo soviético (LUKÁCS, 1968, p.8/ LUKÁCS, 2003, p. 10). Por isso, Lukács chama o comunismo de Stálin de “conservador”. Só que, para Lukács, a paixão por esse “messianismo revolucionário” [*revolutionären Messianismus*] contrastava com as exigências cada vez mais objetivas e práticas das organizações políticas de extrema-esquerda da época. Quase em tom de mea-culpa, Lukács explica o porquê que teve, a contrapelo, abandonar parcialmente esse projeto messiânico de transformação histórica: “A vida me impingia, portanto, uma conduta intelectual que muitas vezes se opunha ao meu messianismo revolucionário, idealista e utópico” (LUKÁCS, 1968, p.9 / LUKÁCS, 2003, p.11). Apesar de ser “idealista”, essa concepção messiânica perpassa toda essa obra,

3 LUKÁCS, Georg. *Geschichte und Klassenbewußtsein*: Studien über Marxistische Dialektik. München: Luchterhand, 1968, p. 8 LUKÁCS, Georg. *História e Consciência de Classe*: estudos sobre a dialética marxista. São Paulo, Martins Fontes, 2003, p. 9. As traduções do alemão são de responsabilidade do autor deste artigo, exceto quando manifesto o contrário. Optou-se em colocar, ao lado de cada tradução própria, a página da tradução existente em português, com o intuito de possibilitar o cotejamento da tradução pelo leitor.

sobretudo, na urgência de uma necessidade iminente de uma práxis revolucionária: “Com isso, a concepção da práxis revolucionária adquire, neste livro, um caráter excessivo, o que correspondia à utopia messiânica [*Utopismus messianisches*] própria do comunismo de esquerda da época, mas não à autêntica [*echten*] doutrina de Marx” (grifo próprio) (LUKÁCS, 1968, p.11/ LUKÁCS, 2003, p. 17). Por que a “autenticidade” da doutrina de Marx é ameaçada pelo exagero messiânico que empurra a obra em direção ao abismo da práxis revolucionária? A resposta lukacksiana é simples: ao valorizar messianicamente a práxis revolucionária em detrimento do excesso de “contemplação”, que acometia as concepções burguesas e oportunistas dos movimentos operários da época, o autor acabou, involuntariamente, recaindo naquilo que ele quis evitar com a obra, a saber, justamente a práxis contemplativa (e, portanto, idealista).

O autêntico marxismo, diz Lukács mais de quarenta anos depois, é aquele que não separa a práxis verdadeiramente revolucionária da práxis efetiva do trabalho, como sua protoforma [*Urform*] e modelo (LUKÁCS, 1968, p. 11/ LUKÁCS, 2003, p. 17). Para autor, o cerne das imprecisões filosóficas do seu livro está na tentativa de lidar com questões econômicas através das estruturas complexas da economia mercantil da época, sem utilizar a categoria de trabalho [*Arbeit*] como seu conceito central, tal como fez Marx décadas antes em *Das Kapital* (LUKÁCS, 1968, p.10/ LUKÁCS, 2003, p. 20). Ou seja, tal falha metodológica teria bloqueado a possibilidade de lidar com questões realmente decisivas, como a relação entre a teoria e a prática, bem como entre o sujeito e o objeto (LUKÁCS, 1968, p.10/ LUKÁCS, 2003, p. 20).

As falhas da obra apontadas retrospectivamente por Lukács são muitas: “não elaboração correta do idealismo”, “excessos hegelianos”, “uso sem diferenciação dos conceitos de reificação e alienação”, “irracionalismo ou intuição exagerado”, “teoria idealista que considera erroneamente a tomada de consciência do proletário como a realização social da dialética identitária entre o

sujeito e o objeto”, etc. (LUKÁCS, 1968, pp. 11-25/ LUKÁCS, 2003, pp. 18-28). Porém isso não o impede de reconhecer a importância objetiva da obra, a qual teria capturado, como poucos livros até então, o complexo espírito do tempo dos anos 20. Nem impede Lukács de reconhecer outro mérito teórico dela, a saber, a crítica pioneira à concepção vulgar de materialismo da Segunda e da Terceira Internacional, cuja noção de conhecimento se baseava, em grande medida, na deplorável teoria do materialismo mecânico, teoria amplamente criticada por Benjamin (2012, pp.17-8) e por Adorno e Horkheimer (2006, p.185), segundo a qual o fim do capitalismo e da luta de classes se daria automaticamente, graças à ação autônoma das forças produtivas, do progresso econômico e de leis imanentes ao processo histórico. Assim sendo, mesmo na polêmica contra o mecanismo materialista, Lukács reconhece o papel decisivo de seu “utopismo messiânico” na elaboração do seu próprio modelo de materialismo heterodoxo.

Não se entrará, aqui, no mérito sobre se há uma continuidade entre os motivos românticos do jovem Lukács (de obras como *A Alma e as Formas* e de *Teoria do Romance*) com os motivos messiânico-utópicos do autor de *História e Consciência de Classe*. Para maus intérpretes, a continuidade é indiscutível, ocasionando uma noite onde todos os gatos são pardos⁴. Nem se debaterá a influência metodológica dessa obra nos escritos de Adorno, especialmente a ênfase em relação aos conceitos de forma-mercadoria, totalidade e reificação⁵. O importante, aqui, é o reconhecimento tardio de Lukács das lacunas temáticas da sua própria obra. Não será por acaso que elas não foram ignoradas por Adorno, o qual possui profundos ensaios sobre esses temas (i. e., sujeito e objeto; teoria e práxis) e dos quais se

4 Cf. (MERQUIOR, 1987), especialmente o capítulo 3 (O Pós-Guerra). Como salienta Löwy, Lukács caminha do romantismo anticapitalista em direção ao marxismo, integrando marxismo e romantismo, e não parte, em *História e Consciência de Classe*, de uma visão romântica para criticar o capitalismo, tal como defende Merquior. Cf. (LÖWY, 2012b, p. 71). Para uma compreensão do romantismo político, ver (BERLIN, 2015).

5 Para uma análise da recepção de Lukács em Adorno, que agrega tanto o lado “dialético” da reificação quanto o “estético” do ensaio como forma, ver (BÜRGER, 2003).

tratará doravante, com vistas ao problema central deste artigo, a saber, a caracterização do problema do capitalismo como religião em Adorno.

Reconciliação como um Estado de Não-Dominação

Em *Sobre Sujeito e Objeto* (1969), Adorno já alertava que a separação epistemológica entre tais pares dialéticos é, ao mesmo tempo, “real” [*real*] e “aparente” [*Schein*], ou seja, verdadeira e falsa. “Verdadeira” [*wahr*] porque ela reflete abstratamente um estado de clivagem operada na realidade efetiva, conquanto “falsa” [*unwahr*], visto que essa “aparência” pode obliterar a visão sobre outra realidade virtualmente possível, transformando-se em uma “invariante” hispostasiada (ADORNO, 2000, p.75/ ADORNO, 1995, p.182-3). Ademais, essa separação é falsa por outro motivo: ela faz crer, ilusoriamente, que o sujeito e o objeto estão totalmente separados, que eles não se tocam entre si. Nesse sentido, Adorno criticará duramente a possibilidade, levantada por *História e Consciência de Classe*, de uma “reconciliação” entre o sujeito e o objeto nos moldes pensados por Lukács: quando o proletariado, que é o objeto da história, tomar consciência de seu estado de não-liberdade via consciência de classe, então ele poderá se tornar sujeito, tomando as rédeas da história, e provocando uma verdadeira reconciliação entre sujeito-objeto, algo que, para Lukács, já estava prefigurada no surgimento do trabalho como uma ferramenta antropológica de transformação da natureza interna e externa. Para Adorno, essa caracterização do problema é ideológica e romântica: “A imagem de um estado originário, temporal ou extratemporal, de feliz identificação de sujeito e objeto, é romântica; por longo tempo, projeção da nostalgia [*Sehnsucht*], hoje reduzida à mentira” (ADORNO, 2000, p.75/ ADORNO, 1995, p.183). Em *Minima Moralia*, com vistas à crítica do capitalismo, Adorno já havia interditado a via *crucis* da “consciência de classe” do “*Proletariat*”: “Torna-se suspeito todo aquele que combina a crítica do capitalismo com a crítica do

proletariado, que, cada vez mais, reflete as próprias tendências do desenvolvimento capitalista” (ADORNO, 1980, p.126/ADORNO, 1993, p.99). Ao invés disso, Adorno prefere um modelo de reflexão sobre o sujeito e o objeto que parta do pressuposto dialético de que “a reflexão do sujeito sobre o seu próprio formalismo é a reflexão sobre a sociedade” (ADORNO, 2000, p.92 / ADORNO, 1995, p.199), ou seja, que parta da ideia de que o sujeito corresponderia à representação abstrata da sociedade e que o objeto seria a caracterização da própria natureza.

Nos textos das décadas de 30 e 40, tais como *Ideia de História Natural*, *Dialética do Esclarecimento* e *Minima Moralia*, Adorno deixa claro, contra os românticos, que não há como recuperar a natureza primeva perdida, no máximo resgatar alguns resquícios de sua existência na própria segunda natureza (que é aparência socialmente necessária). No final de *Sobre Sujeito e Objeto*, Adorno critica a defesa da ideia idealista de que o “homem” [*Menschen*] enquanto “indivíduo” anteceda a “espécie” [*Gattung*] biológica, chamando isso de “puro platonismo” e de “reminiscência bíblica” [*biblische Reminiszenz*] (ADORNO, 2000, p. 93/ ADORNO, 1995, p.200). Não é à toa que o frankfurtiano chama de “mito” a “diferenciação” [*Ungeschiedenheit*] entre o sujeito e o objeto, que teria ocorrido na pré-história. Longe de pensar que o mito seja algo desprovido de algum *logos*, Adorno o entendia como a representação simbólica do “horror diante do vínculo cego com o natural” [*Schrecken des blinden Naturzusammenhangs*], (ADORNO, 2000, p.76/ ADORNO, 1995, p.183), uma vez que, antes do advento do mito, o homem primitivo não se enxergava ainda nem como um ser apartado da natureza nem como hostil a ela, embora já começasse a criar mecanismos miméticos de defesa como, por exemplo, máscaras horrendas, com vistas à sua autopreservação e de sua tribo, momento que coincide com o nascimento da subjetividade (Cf. DUARTE, 1997). Por isso, nesse ínterim, Adorno enaltece o papel que as “grandes religiões” tiveram no combate ao mito: é nesse protesto antimitológico que elas adquiriram o seu “conteúdo de verdade” [*Wahrheitsgehalt*], na medida em que elas tentaram afastar da vida humana

aquele “horror” [*Schrecken*] mítico diante do natural (ADORNO, 2000, p.77/ ADORNO, 1995, p.183). Destarte, Adorno oferece dois exemplos dessa postura antimitológizante. Em primeiro lugar, o materialismo de Epicuro em relação à inexistência de “deuses vingativos” [*rachsüchtigen Göttern*]. Em segundo lugar, o mandamento cristão “não temais” (Êxodo 20: 20). De acordo com Adorno, ambos os exemplos, o materialismo epicurista e o mandamento cristão, tentariam livrar os homens da “angústia diante do sem-sentido que se escancara” [*Angst vor der gähnenden Sinnlosigkeit*] (ADORNO, 2000, p. 76 / ADORNO, 1995, p.183).

Nesse ínterim, Adorno especula sobre a possibilidade de “reconciliação” [*Versöhnung*] com a natureza oprimida: “Se fosse permitida a especulação sobre o estado de reconciliação [*Stand der Versöhnung*], não caberia imaginá-lo nem sob a forma de indiferenciada unidade do sujeito e objeto nem sob a de sua hostil antítese” (ADORNO, 2000, p.76/ ADORNO, 1995, p. 184). Ou seja, o estado de reconciliação não será nem a unidade entre o sujeito e o objeto, nem mesmo a separação hipostasiada dos dois, mas, sim, algo que se situa entre um desses dois polos. Por isso, ele define “a paz” como um “estado de diferenciação sem dominação”, no qual “o diferente é compartilhado [*teilhat*]” (ADORNO, 2000, p. 77/ ADORNO, 1995, p.184), na medida em que vai ser um estado em que as individualidades vão se desenvolver livremente, de forma não egoísta nem atomista, sem dominação e exploração, um estado onde a única coisa que as pessoas vão ter em “comum” é o fato de serem diferentes umas das outras.

Em *Notas Marginais sobre Teoria e Práxis* (1969), Adorno aprofunda a discussão sobre reconciliação como um estado de não-dominação, só que dessa vez centrado na questão do ativismo político – certamente, os protestos estudantis serviram de pano de fundo do ensaio. Segundo Adorno, o cerne da discussão sobre a relação entre a teoria e a práxis passa pela separação entre o trabalho físico e o “espiritual” [*geistig*], uma clivagem que remete à “pré-história” [*Vorgeschichte*]. Devido a essa separação pré-histórica, a práxis guarda dentro si um momento de

repressão, de renúncia aos instintos e ao prazer, além de certa aversão ao espírito e às coisas intelectuais: “A mais recente aversão à teoria, que é a sua medula, faz disso um programa” (ADORNO, 2004, p.4488/ ADORNO, 1995, p. 207). Mais do que isso: a práxis, por ter nascido do trabalho, guarda dentro de si um “momento de não-liberdade” [*Moment von Unfreiheit*], algo que é inerente ao trabalho, e isso fez com que ela tivesse aversão àqueles que têm alguma “nostalgia da liberdade” [*Sehnsucht nach Freiheit*], uma vez que toda práxis carrega resquícios de sua pré-história: “Na práxis, o mais recente entrelaça-se com algo antiquíssimo” (ADORNO, 2004, p.4488/ ADORNO, 1995, p.206). Destarte, Adorno faz uma decisiva reflexão sobre a centralidade do trabalho e a sua relação com a práxis:

A práxis nasceu do trabalho. Alcançou seu conceito quando o trabalho não mais se reduziu a reproduzir diretamente a vida, e sim pretendeu produzir as condições então existentes. O fato de se originar do trabalho pesa muito sobre toda práxis. Até hoje, acompanha-a o momento de não-liberdade que arrastou consigo: que um dia foi preciso agir contra o princípio do prazer [*Lustprinzip*] a fim de conservar a autopreservação [*Selbsterhaltung*]; embora o trabalho, reduzido a um mínimo, entretanto, não mais precisasse continuar acoplado à renúncia [*Verzicht*] (ADORNO, 2004, p.4487/ ADORNO, 1995, p. 206).

A citação supracitada evidencia o descontentamento de Adorno em relação à centralidade que a categoria de trabalho tem no interior de certo materialismo vulgar. Em outro momento do ensaio, Adorno resgata a herança bíblica do conceito de “práxis”, – pois é assim que se chama, em grego, o capítulo neotestamentário dos “atos dos apóstolos” –, mas faz isso para criticar certo proselitismo dialético, o qual ele chama pejorativamente de “jesuitismo vulgar” [*vulgären Jesuitismus*] – baseado na ideia de que os fins emancipatórios justificariam os meios. Ainda que se refira, especificamente, ao conceito de práxis e à sua herança pré-histórica, salta aos olhos o desdém explícito com que ele descreve a categoria de trabalho. Isso não só por usar o termo “não-liberdade” para se referir ao trabalho, senão também por se valer da categoria da “renúncia” (aos instintos, ao prazer, às coisas do espírito, etc.) para designá-lo. Por isso, Adorno insiste que a ausência de função prática da arte

tem a “função” de mobilizar um ideal de liberdade que teima em não se realizar na práxis: “A arte é crítica à práxis enquanto não-liberdade” (ADORNO, 1995, p.206). A arte representaria o protótipo de como deveria ser uma práxis livre, uma práxis sem qualquer tipo de trabalho. Esta caracterização pejorativa em relação ao trabalho não é nem um pouco accidental. Com o propósito de distanciar o “materialismo messiânico” de Adorno com outras formas vulgares de materialismo e sociologismo, adota-se, aqui, a interpretação de que o conceito de dominação em Adorno remete à dimensão do trabalho. Para justificar isso, faz-se mister uma análise de algumas ideias presentes em *Minima Moralia*, obra na qual essa abordagem se faz presente em momentos cruciais.

A Ética do Trabalho e o Espírito Capitalista

Sedimentou-se, na recepção de Adorno, a convicção de que *Minima Moralia* faz uma alusão negativa à *Magna Moralia* (Cf. ARISTÓTELES, 1875), cuja autoria atribui-se controversamente a Aristóteles e que formaria, ao lado da *Ética a Eudemo* e *Ética a Nicômaco*, a filosofia prática do estagirita. De fato, à primeira vista, não se poderia ter outra impressão de *Minima Moralia*. Isso porque, logo na primeira sentença da obra, o frankfurtiano lamenta sobre a perda de um domínio ético que era próprio da filosofia, mas que caiu no esquecimento desde a sua transformação em método, a saber, “a doutrina da vida boa” [*die Lehre vom richtigen Leben*]. A tradução de “richtigen Leben” por “vida boa” não é consensual, embora haja insuspeitos defensores, tais como Jay Bernstein (2001), que opta por “good life”. Luiz Bicca traduz “richtigen Leben” como “vida reta” (ADORNO, 1993). Por sua vez, Gabriel Cohn, que critica as traduções de Bernstein e Bicca, opta por “vida certa”⁶. Seja como for, além de ser controversa a autoria aristotélica de *Magna*

⁶ Cohn (2008) tem uma explicação plausível para tal crítica: “Pois a vida falsa ao ainda ser vida não deixa de ser real e, nesse estrito sentido, é verdadeira (em contraste com a não-verdadeira); mas é *mal realizada*”.

Moralia, e. g. Schleiermacher a põe em xeque, é visível a diferença teórica entre ela e a ética nicomaqueia, pois a *Grande Moral* é uma espécie de “resumo” da *Ética a Eudemo*, que, por sua vez, já é um esboço à *Ética a Nicômaco*. Por que Adorno rivalizaria justamente com um livro menor de Aristóteles? Como se verá doravante, uma análise de algumas ideias de *Minima Moralia* pode desfazer o equívoco da associação ou, ao menos, oferecer uma alternativa hermenêutica a ela⁷.

Há outra fonte possível para o título de *Minima Moralia* que se conecta com o ponto central desta seção. *Magna Moralia* não é só nome do livro de filosofia moral de Aristóteles, senão também a versão latina do *Comentário sobre Jó* do Papa Gregório I (590-604), a quem Calvino tinha especial admiração. Sem dúvida, o livro é um dos mais extensos da patrística. Nele, Gregório defende incondicionalmente a obstinação à Jó, apesar de todo desespero e sofrimento, hipostasiando, inclusive, o caráter redentor do trabalho [*work*]: “Deixe o desamparo estar longe de Deus e a iniquidade, do Todo-poderoso, pois o trabalho de um homem [*work of a man*] lhe renderá e lhe restaurará segundo os caminhos de cada um”⁸. É certo que, no cristianismo primitivo, havia uma ambiguidade inerente à noção grega de “*εργον*” [*ergon*], “serviço”, “ocupação”, que significava também “trabalho”, “negócio”. Na tradução de João Ferreira de Almeida, *ergon* aparece nos termos de “obra”: “Meus filhinhos, não amemos de palavras, nem de língua, mas por obra e em verdade” (1 Jo 3: 18). Porém, na Bíblia de Jerusalém, *ergon* é traduzido como “ações”. Seja como for, a ideia remete ao trabalho como práxis. Tal conceito bíblico se tornou central para o sucesso do desenvolvimento do

7 Para uma defesa do título como contraponto à obra de Aristóteles, Cf. (ALVES JÚNIOR, 2015), artigo no qual se lê: “[...] *Minima* propõe um contraponto irônico às máximas. Sentença de cunho sapiencial ou dogmático, a máxima reclama para si firmeza e autoridade, enquanto *Minima* sugere, ao contrário, provisoriamente e modéstia. *Minima Moralia* remete a *Magna Moralia*, de Aristóteles, sugerindo, entre outras coisas, um contraponto entre a dignidade dos Antigos e o desamparo dos contemporâneos, impressão que é reforçada pelo subtítulo: reflexões a a partir [*aus dem*] da vida danificada [*beschädigten Leben*]”.

8 Cf. “*Let unmercifulness be far from God, and iniquity from the Almighty: for the work of a man shall. He render unto him, and will restore to them according to the ways of every man*” (ST. GREGORY THE GREAT, 1844, p.84)

capitalismo do século XVIII, especialmente em países cuja cultura, isto é, o “espírito”, era predominantemente protestante. Na mentalidade protestante, sobretudo na calvinista, o mundo não é produto do *logos* divino, senão é “fabricado” pelo manufatureiro mor: Deus. E a palavra inglesa “Job” designa não só o nome da personagem central da conhecida história bíblica de intenso sofrimento e perseverança (“*The Book of Job*”), senão também o termo recorrente para designar a palavra “emprego”, em especial nos Estados Unidos. De acordo com o dicionário Thesaurus, foi por volta de 1480-90 que a palavra “job” começou a ser utilizada no sentido de trabalho, e não só para designar a figura bíblica de Jó (DICTIONARY, 2013). Na realidade, a personagem bíblica Jó apareça explicitamente apenas uma vez na *Minima Moralia*, em uma passagem na qual Adorno menciona *en passant* “o mito bíblico da má nova trazida a Jó [...]” (ADORNO, 1980, p.55/ ADORNO, 1993, p. 42). No entanto, o espírito crítico em relação ao “emprego” enquanto uma forma de tormento à Jó perpassa todo o livro, o que corrobora com a hipótese de que a *Minima Moralia* é uma aversão a toda moral, religiosa ou não, que tenta dar algum sentido ao sofrimento e à ética do trabalho ilimitado. Nesse ínterim, o termo utilizado por Adorno é “*Hiobspost*”, que é uma expressão alemã que se tornou sinônima de “má notícia” [*Hiobsbotschaft*], e faz alusão às sucessivas desgraças que acometeram a Jó e a sua família no exato momento em que um mensageiro o comunicava um dos infortúnios (Jó 1: 13-20).

Todavia, na *Dialética do Esclarecimento*, ao lado de Horkheimer, Adorno já havia associado um motivo teológico à ideia de “job”, ao criticar a unidade harmoniosa entre a divisão de trabalho e a indústria cultural estadunidense: “Gravar sua onipotência [*Allmacht*] (do capital) no coração dos esbulhados que se tornaram candidatos a *jobs* como a onipotência de seu senhor [*Herrn ins Herz*], eis aí o que constitui o sentido de todos os filmes [...]” (ADORNO & HORKHEIMER, 2016, p.132/ ADORNO & HORKHEIMER, 2006, p.102-3). Assim como Jó, quem depende de emprego [*Job*] acaba por estar sujeito a uma força colossal

misteriosa que determina o curso de sua própria vida e que constitui o próprio sentido implícito de todas as narrativas de Hollywood. Para os materialistas históricos, essa força é o capital. Para os protestantes, a predestinação. Por isso Max Weber é enfático em relação à centralidade da figura bíblica do Jó para a mentalidade protestante posterior:

Tanto mais influente dentre os livros canônicos foi o Livro de Jó, que combina uma celebração grandiloquente da majestade absolutamente soberana de Deus pairando muito acima dos padrões humanos – o que, convenhamos, era totalmente congenial às concepções calvinistas [principalmente, acrescentaríamos nós, a concepção da predestinação] – com aquela certeza, que rebenta novamente no desfecho do livro, de que Deus costuma abençoar os seus também e até mesmo (no Livro de Jó: – somente!) nesta vida, incluindo aí o aspecto material, ideia tão secundária para Calvino quanto relevante para o puritanismo (WEBER, 2004, p.149-150)

Em se tratando de Adorno, não se pode subestimar essa coincidência de linguagem, inclusive por causa da situação de imigrante que ele se encontrava na redação tanto do capítulo sobre a *Indústria Cultural* como em *Minima Moralia*. Logicamente, nesse mesmo período, que coincide com seu exílio em solo estadunidense, é manifesto certo “antiamericanismo” deveras indesejável, algo que Adorno abandonará em seu período de maturidade, mas que não tem tanto peso assim na sua caracterização do capitalismo como uma espécie de religião, uma vez que, ao se opor à hipóstase do trabalho, ele se contrapõe também a qualquer modelo de sociedade e de cultura que considera o ócio como o maior dos pecados, algo que nem mesmo o modelo do socialismo real conseguiu quebrar inteiramente.

Em todo o caso, não é à toa que, além de Marx, outro economista alemão foi fundamental para a constituição do marxismo ocidental: o próprio Max Weber, que também ficou profundamente impressionado com o enraizamento de uma ética protestante em países altamente desenvolvidos, tais como os Países Baixos, a Inglaterra e a França. Em sua *Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, especialmente na edição de 1920, quando já tinha visitado os Estados Unidos, podendo comprovar *in loco* o alcance de muitas das suas hipóteses, Weber foi quem

examinou exaustivamente o “caráter racional da ascese” protestante e sua ligação com o “estilo de vida” de países com o capitalismo pujante⁹. Lukács percebeu que a análise de Weber sobre o processo de racionalização era complementar à descrição marxiana do fetiche da mercadoria, e não rival. O protestantismo, seja luterano ou calvinista, aprofundou o processo de “desencantamento do mundo” [*Entzauberung der Welt*] iniciado pelo judaísmo, pois os cristãos protestantes negavam abertamente o caráter de salvação da “magia sacramental” (WEBER, 2004, p.206). A racionalização da vida não é outra coisa do que agir e pensar com vistas a fins instrumentalmente calculáveis. A “jaula de aço” significa que o espírito religioso se evaporou, permanecendo apenas a rigorosa ética trabalhista, a qual Weber nomeou de “desumanidade patética” (WEBER, 2004, p.95). Tal ascetismo intramundano parte do pressuposto de que, se ninguém realmente sabe se vai ser salvo ou não no dia do juízo final, o mais racional seria trabalhar na sua *Beruf* (profissão, vocação) da melhor maneira possível. Se poucos são os predestinados à salvação, e muitos os condenados, então o melhor a se fazer é dedicar-se a sua vocação profissional de corpo e alma, racionalizando o tempo livre para a produção de algum bem a outrem: “De uma coisa apenas sabemos: que uma parte dos seres humanos está salva, a outra ficará condenada. Supor que o mérito humano ou culpa humana contribuam para fixar esse destino significaria encarar as decisões absolutamente livres de Deus, [...] ideia impossível” (WEBER, 2004, p.94). Dessa forma, nada podia salvar um indivíduo do seu destino: nenhum pregador, nenhum sacramento, nenhuma Igreja e nenhum Deus. Por quê? Weber responde: “[no calvinismo] Cristo só morreu pelos eleitos” (WEBER, 2004, p.95). O trabalho passa a ser uma forma de disciplina autoimposta. Já a prosperidade, o desígnio da vontade misteriosa de Deus.

9 Usar-se-á, aqui, a seminal tradução da editora Companhia das Letras: WEBER, Max. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. Trad. José de Macedo. Revisão Técnica, edição de texto, apresentação, glossário, correspondência vocabular e índice remissivo de Antônio Pierucci. 6° ed. São Paulo: Cia das Letras, 2004.

Adorno menciona explicitamente Weber em sua *Minima Moralia* apenas uma vez, com o propósito justamente de criticar a tese weberiana de que, com o advento do protestantismo, a prosperidade passou a ser vista como sinal de retidão, algo que teria impulsionado o desenvolvimento do capitalismo. O frankfurtiano considera essa tese parcialmente falsa, visto que, a seu ver, o capitalismo seria uma realidade virtualmente presente em momentos anteriores da história. Ao analisar genealógicamente a relação entre a “riqueza” e a “bondade”, Adorno nota que essa junção moral já havia sido feita pelo mundo pagão. Portanto, muito antes do advento do protestantismo, é possível encontrar uma tendência ideológica de associar “valor material” com “valor ético”, como se a essência da riqueza fosse moral, e não material: “Desde Homero que o uso da língua grega faz interferir um com o outro os conceitos de bom e do rico. A *kalokagathia* [...] acentuou sempre a importância da posse, e a *Política* de Aristóteles admite abertamente a fusão do valor interior e *status* [...]” (ADORNO, 1980, p.119/ ADORNO, 1993, p.162). Assim, para Adorno, “ser bom” e “ter bens” sempre coincidiram desde o começo na história humana. Todavia, decerto, com o advento da sociedade de mercado, por causa da competição, houve uma clivagem entre o interesse do indivíduo e o interesse da sociedade jamais vista. O interesse pela riqueza passou a ter a função daquilo que seria capaz de unir novamente o indivíduo com a sociedade: “A riqueza deve garantir a possibilidade de reunificação do que foi cindido, do interior e do exterior. Eis o segredo da ascese intramundana [*Innerweltlichen Askese*], do esforço ilimitado – falsamente hipostasiado por Weber – do comerciante *ad majorem Dei gloriam* [para a maior glória de Deus]” (ADORNO, 1980, p.209/ ADORNO, 1993, p.162). A ressalva de Adorno em relação a Weber – de que ele teria hipostasiado falsamente o esforço ilimitado – não tem a função de negar toda a sofisticada argumentação weberiana, e sim mitigar a tese weberiana de que a estrutura religiosa do capitalismo seja apenas suplicante, visto que, com o advento da sociedade do mercado, houve uma suavização nas relações entre o indivíduo e a

sociedade graças à acumulação burguesa, que garantiu que a elite burguesa ficasse de fora da esfera produtiva e, por conseguinte, não precisasse se esforçar proporcionalmente a um trabalhador miserável. Adorno pensa que não foi o esforço ilimitado, religiosamente orientado, que impulsionou os pequenos artesãos dos primórdios do capitalismo ocidental a enriquecerem desenfreadamente e, conseqüentemente, a formarem a burguesia, senão uma tendência objetiva anterior ao cristianismo, uma vez que o trabalho e a exploração existiam muito antes do advento do protestantismo. Os protestantes apenas aperfeiçoaram esse mecanismo de dominação econômica.

Analogamente a Nietzsche (2009), para Adorno, já se fazia presente uma tendência de se associar riqueza com bondade nos primórdios da cultura ocidental, sendo que o cristianismo primitivo teria, em um primeiro momento, se rebelado contra isso, só que para, depois, se render a tal tendência, ao hipostasiar a pobreza como forma ideal de vida:

O cristianismo foi o primeiro que negou aquela identificação [entre o bom e o rico], ao afirmar que é mais fácil um camelo passar pelo buraco de uma agulha do que um rico entrar no reino do céu. Porém o prêmio teológico especial concedido à pobreza voluntária indica bem a que ponto a consciência universal está impregnada pelo caráter moral do possuir (ADORNO, 1980, p. 208/ ADORNO, 1993, p.162).

Adorno menciona, então, a famosa passagem de Mateus (19: 24), segundo a qual é mais fácil um camelo entrar pelo buraco de uma agulha do que o rico entrar no reino dos céus – e não há hermenêutica que consiga mudar o fato de que há, nela, uma interdição da concentração de riqueza. No entanto, a seu ver, a “ode à pobreza” do cristianismo já é uma forma implícita de reconhecer o caráter moral da riqueza. Ademais, até mesmo o franciscanismo está contaminado pela falsa “consciência universal”, isto é, pela reificação, por hipostasiar a ausência de riqueza terrena como garantia de redenção supraterrana. Portanto, diante da força invisível e irresistível do poder material, nenhuma religião consegue resistir, nem a doutrina que pregava a ojeriza pelo mundo material (catolicismo clássico) nem o judaísmo

rabínico. Embora seja óbvio também que Adorno esteja se referindo, na passagem supracitada, antes ao cristianismo de confissão católica do que o de protestante – esta confissão nunca “recusou” o caráter moral da prosperidade, a não ser com a revolução camponesa liderada por Thomas Münzer no século XVI, o primeiro protestante a rebelar-se efetivamente contra o “capitalismo como religião”. Aliás, o próprio conceito de “*Kapitalismus als Religion*” surge pela primeira vez em um livro de Bloch sobre Münzer, no qual ele salienta que o capitalismo como religião nasceu dos “dejetos” [*Abfall*] do cristianismo protestante:

A mundanidade [*Weltlichkeit*] do Renascimento vivia tão bem na fé burguesa [*Bürgerglauben*] de Calvino, em sua afirmação da oferta universal do diabo, menos até do que na idolatra de Estado [*Staatvergötzung*] de Lutero, apesar de todos os efetivos ganhos da democracia formal-moral; e a consciência religiosa se viu privada da tensão entre o estado de pecado [*Sündenstand*] e os Protoestados [*Urständ*] com um tipo de dialética que, ao fim e ao cabo, não era a do mero abuso, senão a dos totais lixos do cristianismo, certamente elemento de uma nova ‘religião’: a do capitalismo como religião, inaugurada pela verdadeira igreja de Satã [*Satanskirche*] (BLOCH, 1923, p.170)¹⁰.

Como pôde se constatar, as palavras de Bloch sobre o protestantismo são deveras duras, embora fossem precisas, já que ele não cria a leviana identificação entre o protestantismo e o capitalismo, como se eles fossem idênticos, visto que, na realidade, “o capitalismo como religião” foi uma consequência diabólica oriunda de certas posições político-teológicas de Calvino e de Lutero. Tese análoga a essa aparece também em um enigmático fragmento benjaminiano de nome idêntico ao conceito utilizado por Bloch: *Kapitalismus als Religion* (c. 1921) (BENJAMIN, 1991, pp. 100-2). Assim como Bloch, Benjamin acredita que o capitalismo se desenvolveu no ocidente de forma parasitária no interior do cristianismo, especialmente o

10 “Die Weltlichkeit der Renaissance lebte derart in Calvins Bürgerglauben, in seinem Assens zu des Teufels Weltangebot, kaum geringer als in Luthers Staatsvergötzung weiter, trotz alles Gewinns formal-moralischer Demokratie; und das religiöse Gewissen sah sich die Spannung zwischen Sündenstand und Urständ mit einer Dialektik entzogen, die schließlich nicht bloßen Mißbrauch, sondern Vollkommenen Abfall vom Christentum, ja Elemente einer neuen ‘Religion’: des Kapitalismus als Religion und wahrer Satanskirche inaugurierte” (BLOCH, 1923, p. 170).

calvinista: “De tal modo que a história do cristianismo tornou-se essencialmente a do seu parasita, o capitalismo” (BENJAMIN, 2012, p.37/ BENJAMIN, 1991, p.102). Benjamin acredita que o capitalismo se apresenta como religião, na medida em que ele surge com o intuito de cumprir a mesma função psicológica reconfortante que em outrora era tarefa religiosa, a saber, “satisfazer as preocupações, os tormentos, os desassossegos a que antes as chamadas religiões davam resposta” (BENJAMIN, 2012, p.35/ BENJAMIN, 1991, p.100). Isso converge com a própria posição de Adorno, já discutida acima, sobre o falso caráter “moral” da riqueza: no capitalismo, a riqueza tem uma função “psicológica”, no instante em que serve para unificar a consciência do indivíduo separada do mundo exterior. Todavia Benjamin salienta que, além de não cumprir o alívio psíquico que promete, o capitalismo provoca um terrível sentimento de culpa (BENJAMIN, 2012, p.35/ BENJAMIN, 1991, p.100). Esse elemento também será salientado por Adorno, na consideração de que, no capitalismo, sabendo da existência da fome que assola continentes *inteiros*, ninguém consegue realmente ser feliz [*freuen*] (ADORNO, 2004, p. 4306).

Destarte, em Benjamin, o capitalismo como religião não se refere ao reconhecimento da “estrutura religiosa do capitalismo”, tal como em Weber, senão à consideração do capitalismo como sendo um “fenômeno essencialmente religioso” [*essentiell religiösen Erscheinung*]. Outro elemento de descontinuidade entre a análise de Weber e a de Benjamin é a negação da tese weberiana da ascese intramundana como motor da secularização: “É o fim da transcendência de Deus, mas sem que ele esteja morto” (BENJAMIN, 2012, p. 36/ BENJAMIN, 1991, p.101). Tal elemento vai ser seguido de perto por Adorno, especialmente no que tange à tese de que, enquanto a humanidade não conseguir superar o seu estado de imanência mítica – de pré-história, – ela não viverá em um estado secularizado, tampouco redimido. Já Benjamin evoca três traços de tal estrutura religiosa do capitalismo reconhecíveis ainda no presente histórico. Todas elas estão centradas no

elemento “cultural” do capitalismo: 1) o capitalismo é uma pura religião do culto [*Kult*]; 2) o culto no capitalismo não dá trégua a ninguém [*die permanente Dauer des Kultus*] 3) o capitalismo é o primeiro caso de culto que não redime, mas que aumenta a culpabilização [*verschuldenden*] (BENJAMIN, 2012, p.35/ BENJAMIN, 1991, p.100). E tal movimento de culpa é paranoico: ele leva à culpabilização de todas as criaturas, mas não só delas, senão do próprio Deus (BENJAMIN, 2012, p.36/ BENJAMIN, 1991, p.101), isto é, “a expansão do desespero” [*Verzweiflung*] até a um “estado religioso universal” (Idem).

Sem dúvida, as reflexões de Bloch e Benjamin sobre o capitalismo como uma religião “diabólica” respingaram em *Minima Moralia*. Não são poucas as passagens em que aparece a comparação explícita entre a vida nas grandes metrópoles capitalistas e o próprio “inferno” [*Hölle*] – (ADORNO, 1980, p.29, p.31, p.54, p.64, p.265/ ADORNO, 1993, p.21, p.23, p.41, p.50, p.205). Em um desses aforismos, cujo título evoca um trecho bíblico, presente na tradução de Lutero de *Provérbios* (1: 10), a saber, “se os maus te atraem” [*wenn dich die bösen Buben locken*], Adorno relaciona a maldade com a incultura, para concluir dizendo que, aos “pobres de espírito”, o “inferno” é o “reino dos céus” [*Himmelreich*] (ADORNO, 1980, p.30/ ADORNO, 1993, p. 23). Em outra passagem, ao pensar sobre o “continuum” de barbárie na civilização, que culminou em Auschwitz, o frankfurtiano chegou a denominar a própria história como “máquina infernal” [*Höllmaschine*] (ADORNO 1980, p.266/ ADORNO, 1993, p.205). Essa é, inclusive, a tendência presente na obra literária de Kafka, segundo a qual apresenta “a vida danada” [*das beschädigte Leben*], desde o ponto de vista da redenção frustrada pelo capitalismo tardio: “A história torna-se o inferno em Kafka, porque a salvação possível foi perdida. Esse inferno foi inaugurado pela própria burguesia tardia [*späte*]” (ADORNO, 1977, p.273/ ADORNO, 1998, p.257). Na sequência, Adorno demonstra o caráter mítico dos campos de concentração, pois, nele, a diferença entre a vida e a morte foi abolida com a figura do “muçulmano”, que não

consegue acabar com a própria vida por já estar morto, algo que provoca a “gargalhada de Satanás”, por “realizar”, diabolicamente, o sonho teológico-utópico de abolição da morte (Idem).

Sem contar a própria epígrafe de *Minima Moralia*, “*das Leben lebt nicht*”, “a vida não vive”, inspirada em um poema de Ferninand Kürnberger, que surge dentro da sua obra satírica mais famosa, a saber, *Cansado da América: Retrato da Cultura Americana* (1855). Afora o seu manifesto antiamericanismo, o livro serviu de referência também à obra weberiana *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, especialmente na caracterização weberiana da oposição marcante de Kürnberger à “capacidade de ação puritano capitalista” (WEBER, 2004, p.174). Segundo Weber, nessa “paródia poética”, Kürnberger retrataria, de forma fidedigna, a quintessência do “espírito do capitalismo”: “Do gado se faz sebo; das pessoas, dinheiro” (WEBER, 2004, p.45). Assim, o “ethos peculiar” do capitalismo ocidental estaria repousado em uma “filosofia da avareza”: “O ideal do homem honrado digno de crédito e, sobretudo, a ideia do dever que tem o indivíduo de se interessar pelo aumento de suas posses como um fim em si mesmo” (WEBER, 2004, p.45). Além de uma crítica radical à avareza, *Minima Moralia* segue a obra de Kürnberger até mesmo na tensão teológico-política existente no poema satírico que ela utiliza como epígrafe (KÜRNBURGER, 1855, p. 373):

De dia, minhas dores persistem,

Elas persistem de noite também;

Ai! Acertaram em mim diretamente no coração!

E elas nunca mais se foram,

Nenhuma corda me manteria suspenso,

Nenhum solo me manteria em ressonância!

– No carregamento do chocho espírito de castração de minha doença de poeta!

– A vida não vive – estava a denegar,
Ventilei próximo à última centelha,
E um milagre deveria acontecer,
Como fizeram Puck e Uriel.
Eu parti como eles – embaixo da luz da macieira
Da pior estrela – no mundo inteiro,
Oh! E as antigas flores mágicas,
não ficam mais sobre o antigo terreno!

O pessimismo com acentos teológicos do poema de Kürnberger se dirige contra toda forma de puritanismo capitalista, de acordo com o qual o cansaço do trabalho é a maior virtude que um homem pode ter. Poucos anos depois, na *Introdução aos Escritos de Benjamin* (1955), Adorno chegou a afirmar que “a relação com o Absoluto” [*die Beziehung der Absolute*] é o verdadeiro “contraponto espiritual” [*geistigen Gegenpol*] da “moral tradicional do trabalho” [*traditionellen Moral der Arbeit*] ou, em linguagem weberiana, a relação com o absoluto seria o contraponto à “ética protestante” (ADORNO, 1970, p.35). Evidentemente, depois de Weber, não é nenhuma novidade a tese de que o protestantismo “desencantou” os resquícios mais espiritualizados ou místicos da religião cristã, inclusive a ideia de “criação” [*Schöpfung*]. Porém é marcante ver como, aqui, Adorno advoga a favor da “filosofia da religião”, na medida em que assume que é através dela ou, pelo menos, da relação espiritual [*geistig*] com o absoluto, que o pensamento pode se libertar da asfixiante ética trabalhista, segundo o qual não há redenção sem um esgotamento [*Erschöpfung*] de todas as energias por meio do cumprimento de sua vocação via trabalho.

Excursus: Sociedade do Cansaço

A leitura de Adorno sobre as dinâmicas de esgotamento inerentes à ética do trabalho ecoa, inusitadamente, na obra de um recente teórico crítico da sociedade, Byung-Chul Han, e a sua atual caracterização da sociedade neoliberal como uma “sociedade do cansaço” [*Müdigkeitsgesellschaft*] (HAN, 2017), onde o caráter disciplinar da repressão é inculcado pelo próprio sujeito, não mais por instituições alheias a ele, o que leva o indivíduo a reproduzir uma ética trabalhista do “esgotamento, exaustão e sufocamento” frente à “demasia” (HAN, 2017, p.17), em suma, o que faz com que todos tenham que ser “empresários de si mesmos” (HAN, 2017, p.23)¹¹. Em termos arendianos, os habitantes desse mundo distópico, o nosso, bem que poderiam ser chamados de “animais trabalhadores”, só que com um adendo: “O animal *laborans* pós-moderno é provido do ego ao ponto de quase dilacerar-se” (HAN, 2017, p.43). É um ser que se tornou, assim, “hiperativo e hiperneurótico” (HAN, 2017, p. 44).

Assim como em *Minima Moralia*, o espectro de Nietzsche ronda o livro *Sociedade do Cansaço*. É do aforismo 285 de *Humano Demasiadamente Humano* que Byung-Chul Han retirou a inspiração para o título. Nele, Nietzsche assevera: “Por falta de repouso, nossa civilização caminha para uma nova barbárie” (Apud HAN, 2017, p.37). Apesar de citar apenas uma vez Adorno ao longo da obra (p.117-8), o mesmo vale para Benjamin (p.33), o filósofo germano-coreano chega a conclusões *mutatis mutandis* muito próximas dos diagnósticos de *Minima Moralia*, entre outros, vale destacar: a existência de um “excesso de positividade” na sociedade contemporânea, referente à ideia de que tudo se pode fazer e de que não há limites físicos e psicológicos para o cumprimento de tarefas (HAN, 2017, p.8); o “desaparecimento da alteridade e da estranheza” (HAN, 2017, p.10): todos estão e

11 De uma forma lapidar: “A sociedade disciplinar de Foucault, feita de hospitais, asilos, prédios, quartéis e fábricas, não é mais a sociedade de hoje. Em seu lugar, há muito tempo, entrou uma outra sociedade, a saber, uma sociedade de academias, de *fitness*, prédios de escritórios, bancos, aeroportos, shopping centers e laboratórios de genética disciplinar, mas uma sociedade de desempenho. Também seus habitantes não se chamam mais ‘sujeitos da obediência’, mas sujeitos de desempenho e produção. São empresários de si mesmos” (HAN, 2017, p.23).

devem estar cada vez mais parecidos uns com os outros, para o bem mor da própria “individualização egológica” (HAN, 2017, p.77); a falta de “negatividade” que leva a quadros patológicos como a depressão, uma vez que o que predomina é uma psicologia utilitarista vulgar, que enxerga o contraditório, o negativo e o divergente como empecilhos ao prazer e à autorrealização (HAN, 2017, p.14): “O homem depressivo é aquele *animal laborans* que explora a si mesmo e, quiçá deliberadamente, sem qualquer coação estranha” (HAN, 2017, p.28); a institucionalização da promiscuidade e do prazer faz com que o sexo se torne indiferente (HAN, 2017, p.13); a mudança de orientação da dominação, pois ela não vem mais de fora: “No lugar da proibição, mandamento ou lei, entram projeto, iniciativa e motivação. A sociedade disciplinar ainda está dominada pelo *não*. Sua negatividade gera loucos e delinquentes. A sociedade do desempenho, ao contrário, produz depressivos e fracassados” (HAN, 2017, p.25); o tédio profundo e, com ele, a perda da noção de “vida boa” (em linguagem haniana: “bem viver”) pela “preocupação por sobreviver” (HAN, 2017, p.33); a ligação entre a “transitoriedade da vida” e a “perda moderna da fé”, que faz com o *Homo sacer*, a vida nua, seja “uma vida absolutamente passível de ser morta” (HAN, 2017, p.45).

Apesar de negar a interpretação messiânico-cristológica de Deleuze e de Agamben da obra *Bartleby*, de Melvilles, história que retrata, alegoricamente, o “*Wall Street*” como paradigma da sociedade do esgotamento (HAN, 2017, pp.66-8), Byung-Chul Han encerra o seu livro com um mote teológico. Ao analisar o texto *Ensaio sobre o Cansaço*, do escritor austríaco Peter Handke, Han resgata dois sentidos para o conceito de “cansaço” [*Müdigkeit*]. De um lado, a *Müdigkeit* típica da sociedade do cansaço, referente a um “cansaço calado, cego, dividido” (HAN, 2017, p.72); por outro lado, um cansaço alternativo, posto que “falaz, vidente, reconciliador” (HAN, 2017, p.72). Este segundo cansaço, que Handke chama de “fundamental”, é oposto do cansaço por esgotamento e se baseia numa imagem oferecida pela religião pentecostal, a saber, de como “a sociedade pentecostal

recebe o espírito, através do banco” (HAN, 2017, p.73). Handke projetaria, assim, uma “religião imanente do cansaço” (HAN, 2017, p.77), na qual o que mais importa é o “não-fazer” do que a vida ativa. E Han termina o livro com uma sentença dialética: “Se a ‘sociedade pentecostal’ fosse sinônimo de sociedade futura, a sociedade por vir poderia chamar-se então *sociedade do cansaço*” (HAN, 2017, p.78, grifo de Han). Dito em outros termos, Han conclui afirmando que uma sociedade utopicamente melhor seria aquela que assumirá o cansaço como repouso espiritual, portanto, radicalmente distinto do cansaço esgotador assumido por nossa época.

A Utopia de uma Sociedade-Sem-Trabalho

Nos anexos da *Sociedade do Cansaço*, a figura de Adorno finalmente aparece, embora o seu espírito crítico estivesse ali desde o começo do livro. Nesse ínterim, Byung-Chul Han salienta que, com o advento da sociedade do cansaço, viver se transformou em sobreviver ou, no jargão filosófico, o ensejo de uma vida boa se transformou em um contentamento com a vida nua, isto é, a vida compreendida em seu sentido meramente biológico. Isso porque, para Han, sem a negatividade, a vida enrijece em morte: “A negatividade é a força vital da vida” (HAN, 2017, p.118). Na sequência, Han cita e comenta um trecho do decisivo aforismo 48 de *Minima Moralia* – e é exatamente a partir deste ponto em que a digressão sobre Han se torna oportuna para entender a caracterização adorniana *sui generis* do “capitalismo enquanto religião”, que o afasta dos verdadeiros “pais” da tese, Bloch e Benjamin, ao menos na apresentação do problema. Primeiro, citar-se-á o trecho escolhido por Han na íntegra. Para, na sequência, trazer a interpretação de Han. Após isso, discutir-se-á o aforismo inteiro, tendo em vista a sua importância para a compreensão da temática desta seção. O trecho é este:

A exuberância do sadio [*Gesund*] já é sempre, como tal, ao mesmo tempo a doença [*Krankheit*]. Seu antídoto é a doença enquanto

consciente de si mesma, a limitação da própria vida. Essa doença salvadora [*heilsame Krakheit*] é o belo. Ele detém a vida e, com isso, seu declínio. Se, entretanto, negamos a doença em nome da vida, então a vida hipostasiada [*hypostasierte Leben*], por causa de sua cega separação de seu outro aspecto [*Moment*], transforma-se precisamente neste último, em algo destrutivo e mau, insolente e presunçoso. Quem odeia o que é destrutivo odeia necessariamente a vida: só o que está morto dá uma imagem de vida não desfigurada [*entstellten Lebendigen*]. (ADORNO, 1993, p.67/ ADORNO, 1980, p.85-7).

Na passagem supracitada, Adorno parece criticar abertamente a ideia de “grande saúde” de Nietzsche, ao menos a hipóstase da vida biológica como antídoto contra a domesticação dos instintos pela cultura, embora Adorno não deixasse de enaltecer, na sequência, o caráter dionisíaco do belo – na ideia de que o belo seria uma “doença salvadora”. Todavia, o importante nesse trecho, segundo a interpretação de Byung-Chul Han, é a ideia de que a absolutização do “sadio” leva à destruição do belo (HAN, 2017, p.118), uma vez que o indivíduo, ao não incorporar reflexivamente o outro “aspecto” [*Moment*] da vida, qual seja a morte, acaba por mimetizar justamente o que já está morto, convertendo-se num moribundo ou, em linguagem haniana, “num zumbi” (HAN, 2017, p.118): “Nós nos transformamos em zumbis saudáveis e fitness, zumbis do desempenho e do botox. Assim hoje, estamos por demais mortos para viver, e por demais vivos para morrer” (HAN, 2017, p.119). Após isso, Han se enreda para uma crítica radical ao trabalho, a partir de uma ideia presente em Aristóteles, segundo o qual “o homem não nasceu para o trabalho” e “quem trabalha não é livre” (HAN, 2017, p.119), teses que vão ao encontro da mencionada repulsa adorniana do trabalho como práxis (cf. seção 1 e 2).

Não é à toa que Byung-Chul Han tenha recorrido a Adorno para caracterizar a sua devastadora crítica à sociedade do cansaço, ou melhor, à sociedade que hipostasia o trabalho. Desde a *República* de Platão e a *Política* de Aristóteles, passando pelos utopistas renascentistas, chegando à literatura distópica de Aldoux Huxley e George Orwell, os filósofos e os artistas-filósofos não

“cansam” de conceber modelos utópicos de sociedade-sem-trabalho como uma meta distante, chegando, muitas vezes, a retratar aqueles que defendem tal utopia como demasiadamente quiméricos, e não são poucas vezes que o próprio relato de tal estado de coisas se dá em tom abertamente quixotesco, como é o caso da obra *Utopia*, de Thomas More. No fundo, ninguém realmente acreditou nessa possibilidade utópica. E não se deve esquecer que o próprio Marx, em sua fase “madura”, abandonou a utopia da juventude de uma sociedade-sem-trabalho e de uma sociedade sem a divisão de trabalho [*Arbeitsteilung*], que ficou eternizada por meio desta famosa sentença da *Ideologia Alemã*: “Numa sociedade comunista não há nenhum pintor, mas, no máximo, homens que, entre outros, fazem também pintura”(MARX & ENGELS, 2015, p.381).

Mesmo Adorno, nos últimos anos de sua vida, parece ter se rendido ao postulado da divisão de trabalho ou, pelo menos, foi assim que ele justificou a sua letargia perante os protestos estudantis que eclodiam na Alemanha ocidental em 1968, alegando que seu papel era de fazer teoria filosófica, e não dar conselhos práticos aos ativistas: “Poder-se-ia dizer muito contra a divisão de trabalho, mas já Marx, que na sua juventude a vilipendiou com grande veemência, mais tarde [*später*] reconheceu que, sem ela, não iria funcionar [*ginge*] [a estratégia política, j. s. s.]” (ADORNO, 2004, p.9328). Por certo, foi uma resposta pragmática para uma questão de natureza prática. Em um texto da década de 50, *Crítica Cultural e Sociedade* (1951), o frankfurtiano não deixou de denunciar a “irracionalidade” [*Irrationalität*] inerente à separação entre o “trabalho manual [*körperlicher*]” e o “trabalho intelectual” [*geistiger*], chamando essa separação de “petrificada” [*versteinerte*] (ADORNO, 1977, p.17/ ADORNO, 1998. p.14) e de “pecado original” [*Erbsünde*] (ADORNO, 1977, p.20/ ADORNO, 1998, p.16).

Além disso, não deve esquecer-se também a descrição que Adorno faz, na *Teoria Estética*, da experiência que os “artistas de um gênero” [*Künstler einer Gattung*] têm de fazer como integrantes de uma “comunidade de trabalhadores clandestinos”

[*unterirdisch gemeinsam Arbeitende*]: se as obras de arte contêm uma tensão dialética entre si, “uma obra de arte é a inimiga mortal da outra” (ADORNO, 1990, p.59/ ADORNO, 2013, p.62), é porque a história da arte “acontece” sob o signo da figura da “negação determinada” [*bestimmter Negation*] – isto é, uma obra de arte carrega o conteúdo de verdade de outra obra à medida que ela a critica internamente e assim sucessivamente. Mas, segundo Adorno, esse contínuo de negações determinadas não é infinito, pois ele visa à “fraca” e “inexata” ideia de “Reconciliação” [*Versöhnung*] (ADORNO, 1990, p.60/ ADORNO, 2013, p.62), ou seja, a história da arte caminha em direção à resolução dos seus impasses formais até a realização concreta de seus conteúdos utópicos e críticos. Essa experiência “comunitária” que os artistas experienciam enquanto trabalhadores clandestinos faz com que haja uma “unidade dialética” entre as obras que são, declaradamente, inimigas.

Portanto, as ponderações sobre a “divisão de trabalho” e a “sociedade-sem-trabalho” aparecerem tanto em seus escritos sobre sociedade e cultura (*Prismas*) como em sua estética filosófica. Pois a tarefa filosófica do pensamento negativo é a de manter a utopia do fim do trabalho como ideia reguladora – sem descartar, obviamente, outras utopias –, mesmo quando as forças produtivas se prostrarem em sentido oposto. Uma filosofia que enxerga tudo do ponto de vista da redenção, como a de Adorno¹², é a que diz o tempo inteiro que é necessário ver todas as coisas do ponto de vista do quão potencialmente melhor elas poderiam ter sido. Inclusive, essa é uma lição que se encontra em obras mais pessimistas de Adorno, o que levou Martin Jay a salientar a existência de esperanças secretas em obras “desesperantes”: “A despeito do pessimismo aparentemente compacto de trabalhos como *Dialética do Esclarecimento* e *Minima Moralia*, Adorno jamais abandonou por completo a esperança de que a mudança radical ainda fosse possível” (JAY, 1988,

12 “A filosofia, segundo a única maneira pela qual ela ainda pode ser assumida responsabilmente em face do desespero, seria a tentativa de considerar todas as coisas tais como elas se apresentariam a partir de si mesmas do ponto de vista da redenção” (ADORNO, 1993, p.216/ ADORNO, 1980, p.281).

p.42). Além do mais, essa metodologia “redentora” é mencionada em outro texto do mesmo período de *Minima Moralia*. Ao comentar a falsa dicotomia “utopia ou barbárie”, isto é, entre “um Estado totalitário” e o “individualismo”, colocada pelo livro *Brave New World*, de Huxley, o frankfurtiano condena as falsas “sabedorias” populares que querem fazer crer que a defesa da riqueza desenfreada de alguns é uma defesa de “interesses humanos” ou, então, que as pessoas não estariam “maduras” para o socialismo, conforme resume de forma lapidar: “[Pois] se [as pessoas] não precisassem mais trabalhar tanto, não saberiam o que fazer com o tempo livre” (ADORNO, 1977, p.121/ ADORNO, 1998, p.114). Tais sabedorias ensossas só levam à paralisia das energias utópicas. Daí, pois, a importância do elemento que o autor chama, no mesmo ensaio, de “utopia negativa” [*negativen Utopie*], referente ao ato de “projetar as limitações impostas pelas relações de produção” como “característica das forças produtivas técnicas e humanas” (ADORNO, 1977, p.118/ ADORNO, 1998, p.111). Nesse ínterim, em 1951, Adorno salientou também que o grande erro de Huxley foi o de não incluir em sua reflexão distópica o “momento da práxis que poderia romper com essa infame continuidade [da barbárie, j. s. s]” (ADORNO, 1977, p.122/ ADORNO, 1998, p.115). Por essa razão, Adorno prefere o retrato distópico da realidade oferecido por Kafka, artista que, a seu ver, “representaria uma fotografia de nossa vida terrena da perspectiva de uma vida redimida” (ADORNO, BENJAMIN, 2012, p.127) – nessa última passagem, retirada de uma carta a Benjamin de 1934, nota-se o uso da noção de “redenção” de forma análoga ao desfecho de *Minima Moralia*, ou seja, a redenção como uma descrição da realidade que retira das suas fendas os resquícios de um estado virtualmente melhor (ADORNO, 1980, p.281).

É lógico que, com o recente advento das políticas neoliberais, realizou-se a utopia de uma sociedade-sem-trabalho, – onde aparelhos e máquinas sofisticadas fazem todo o trabalho necessário para o bem-estar do homem e a manutenção dos seus meios de subsistência – só que de forma “distópica”, diabólica e deformada, a

saber, como uma sociedade-literalmente-sem-trabalho, na qual vigora uma obsolescência programada, onde se acumulam filas enormes de desempregados, cujas forças se esvaecem por terem se tornado moeda de troca universal, já que estão sujeitas às mesmas leis míticas da oferta e da demanda. Adorno já denunciava tal situação-limite no apêndice de 1964 da *Minima Moralia*. Nele, o frankfurtiano manifestava seu “apoio crítico” aos trabalhadores pela “injustiça histórica” que paralisa as forças necessárias para irromper com o processo de “desobjetivação” [*Subjektlosen*] – o empobrecimento da experiência da consciência: “Enfileirados e desemparrados, adaptados à técnica e ao desemprego, os sujeitos que perdem sua subjetividade [*Subjektlosen*] [...] são tão difíceis de distinguir dos ‘jaquetas de couro’ [*Windjacken*] do fascismo. [...] Ambos os tipos são máscaras teatrais da sociedade de classes [*Klassengesellschaft*] projetadas no céu noturno do futuro” (ADORNO, 1980, p. 298). Obviamente, não se trata de nenhuma profecia, no máximo, uma hipérbole: quando escreveu em termos de “céu noturno do futuro” [*Nachthimmel der Zukunft*], o frankfurtiano já antevia a possibilidade de a reificação da consciência chegar a um nível tão absurdamente grande que não haveria mais nenhuma diferença moral entre um trabalhador e um canalha fascista. O preço do crescimento econômico é o regresso moral. A seu ver, há uma linha deveras tênue que separa a burrice, a truculência e a insensibilidade da maldade pura e simples. Por isso: “A inteligência é uma categoria moral” (ADORNO, 1980, p. 223/ ADORNO, 1995, p.173).

Além disso, nunca se deve esquecer que o cerne do pensamento fascista é o combate à ideia de “vida boa” enquanto suavização das relações espirituais e materiais. As placas nas entradas dos campos de concentração não diziam outra coisa a não ser isto: “Arbeit macht frei”, ou seja, “o trabalho (duro) liberta”. E é de ninguém menos do que Mussolini a afirmação a seguir: “O fascismo é o horror à vida confortável”(Apud SLOTERDIJK, 2005)¹³. Por essa razão, Adorno, em *Minima Moralia*, não deixa de chamar a atenção sobre a junção moderna da “vida”

13 “*Der Fascismus ist der Horror vor dem bequemen Leben*”. O trecho em alemão aparece em *Der Geist der Faschismus* e é citado no capítulo 37 da obra de Sloterdijk (2005).

com a “esfera privada” e a “de consumo”, que faz com que se perca o caráter substancial (ético) daquilo que a filosofia já entendeu como “vida”: “O olhar lançado à vida transformou-se em ideologia, que tenta nos iludir escondendo o fato de que não há mais vida” (ADORNO, 1993, p.8). Ou ainda: “a vida se transformou na ideologia de sua própria ausência” (ADORNO, 1980, p.214/ ADORNO, 1993, p.166). Com essas sentenças, Adorno mostrara a convergência entre o discurso sobre a vida plena e a própria brutalização dos meios de subsistência por meio de uma “asfixiante ética do trabalho” (na expressão de Max Weber). À medida que o homem moderno abriu mão de uma vida qualitativamente plena, contentando-se apenas com o quantitativo, representado paradigmaticamente pelas relações de troca, ele reproduziu uma ideia de vida enquanto sobrevivência. Quando muito, fetichiza-se o luxo como se ele fosse o qualitativo *per se*: “Sob o capitalismo, a utopia do qualitativo [...] se refugia no caráter fetichista” (ADORNO, 1980, p.133/ ADORNO, 1993, p.104). Mas a subvida jamais poderá ser tomada como vida, e quem a defende já está comprometido ideologicamente com a manutenção dela como sobrevivida. E por mais discutíveis que sejam as diversas associações entre a metafísica e as relações sociais, que aparecem ao longo de *Minima Moralia* (e. g. §148), não há de se tentar redimir totalmente os filósofos por qualquer estado bárbaro de coisas: eles têm sua parcela de culpa. Na *Dialética do Esclarecimento*, Horkheimer e Adorno já tinham demonstrado que os “filósofos da burguesia” (e. g. Spinoza, Sade, Kant e Nietzsche) foram os grandes entusiastas da expulsão da compaixão [*Mitleid*] como elemento ético central, além de serem os que mais enalteciam a vida dura [*hart*], algo que serviu de alimento aos anseios políticos mais mesquinhos e desumanos: “O fato de que a filosofia divulgou imprudentemente o prazer proporcionado pela dureza [*Härte*], colocou o à disposição daqueles que menos lhe perdoam a confissão (isto é, os fascistas, j. s. s)” (ADORNO & HORKHEIMER, 2016, p.111/ ADORNO & HORKHEIMER, 2006, p.87). Assim, aquele elemento fascista supracitado, o de “horror à vida

confortável” [*Horror vor dem bequemen Leben*], que Mussolini havia salientado na sua doutrina fascista, casou bem com a ojeriza dos filósofos em relação à compaixão, mesmo entre Schopenhauer, o pai de uma metafísica da compaixão: “Os fascistas que dominaram o mundo traduziram o horror [*Perhorreszierung*] pela compaixão no horror pela indulgência política e no recurso à lei marcial, no que se uniram a Schopenhauer, o metafísico da compaixão” (ADORNO & HORKHEIMER, 2016, p.111/ ADORNO & HORKHEIMER, 2006, p.87). Isso criou um familiar estado de coisas no qual: “A bondade e beneficência tornam-se pecado [*Sünde*], a dominação e a opressão em virtude [*Tugend*]” (ADORNO & HORKHEIMER, 2016, p.111/ ADORNO & HORKHEIMER, 2006, p.87). Ou seja, para Adorno, é do casamento pagão entre a apatia e a ode à vida dura que nasceu o capitalismo como religião¹⁴.

Utopia Sabática

Voltando ao aforismo adorniano evocado por Byung-Chul Han (HAN, 2017, p.117-8), deve dizer-se que Han não poderia ter sido mais pertinente aos seus propósitos, de uma sociedade utópica do descanso, ao escolhê-lo, uma vez que Adorno encerra o aforismo 48 de *Minima Moralia* justamente em termos utópicos:

Anatole France, à sua maneira esclarecida, tinha plena consciência dessa contradição [entre uma vida saudável e morta e uma vida deformada e viva, j. s. s.]: ‘Não, diz justamente o amável Sr. Bergeret, quero crer ainda que a vida orgânica é um mal particular deste planetazinho. Seria desolador pensar que se come e se é comido no infinito dos céus’. A repugnância niilista em suas palavras não é apenas a condição psicológica, mas a condição real

14 Há quem acredite, no entanto, que o capitalismo é compatível não só com a democracia social, senão com a teologia cristã. O teólogo estadunidense Michael Novak é um deles. Para Novak, o capitalismo é a realização parcial do reino de Deus. Além de criticar duramente a teologia da libertação, alegando que “socialismo” e “cristianismo” são incongruentes, tentou conciliar a economia de mercado com o catolicismo. Criou, para isso, o conceito de “capitalismo democrático”, a forma de sociedade na qual funcionam três sistemas: a do governo democrático, a da economia de mercado e a do pluralismo ético-cultural. Contudo, ao defender a superioridade “moral” do capitalismo democrático sobre os demais sistemas políticos, Novak abre mão da utopia e se entrega, sem medo, ao mito da aparência do progresso, segundo o qual o capitalismo democrático constitui o melhor dos mundos possíveis. Cf. (NOVAK, 1985).

da humanidade enquanto utopia [*Humanität als Utopie*] (ADORNO, 1993, p. 67/ ADORNO, 1980, p. 86).

O jogo dialético que Adorno opera nessa passagem é visível. Por quê? Ora, antes de defender o niilismo de Anatole France, Adorno havia se expressado em termos da “sacralidade da vida” [*Heiligkeit des Lebendigen*], que se manifestaria em “tudo o que é feio” [*Häßlichsten*] e “deformado” [*Entstellteste*] (ADORNO, 1980, p.66/ ADORNO, 1993, 85) – não é possível ir muito longe aqui, pois o frankfurtiano não explica muito bem a razão pela qual o “feio” e “deformado” ser a representação da sacralidade da vida, talvez seja pelo seu caráter de não-identidade. No máximo, poder-se-ia dizer vagamente que Adorno faz uma nítida crítica ao belo como modelo estético estabelecido, preferindo enaltecer o momento da feiura. A não ser que se recorra ao desfecho messiânico da obra, quando o autor afirma categoricamente que, diante da futura “luz messiânica” [*Messianische Lichte*], o mundo será visto como “indigente e deformado” [*bedürftig und entstellt*]. Mas isso só ocorrerá com a *presentificação* da redenção messiânica, e não *agora*. Contudo, no começo da obra, Adorno já havia formulado o conceito de “vida profanada”, que pode lançar luz sobre o que ele queria dizer com “sacralidade da vida”: “A vida profanada” [*geschändete Leben*] é ainda por cima arrastada sobre o carro triunfal dos estatísticos unidos, e o próprio passado não está mais a salvo do presente, que o condena mais uma vez ao esquecimento [*Vergangene*] no instante em que o recorda” (ADORNO, 1980, p.52/ ADORNO, 1993, p.25).

Em todo o caso, à primeira vista, é contraditória a passagem supracitada (ADORNO, 1993, p. 67/ ADORNO, 1980, p.86), já que a defesa da sacralidade da vida parece ser incompatível com o postulado de um niilismo que faria jus à condição psicológica e real da humanidade enquanto utopia. Aliás, o conceito de uma “humanidade como utopia” [*Humanität als Utopie*] já havia sido desenvolvido, segundo Adorno, com as teses filosófico-históricas de Benjamin. Em *Progresso* (1964), Adorno será enfático ao afirmar que não se poderá haver nenhum progresso [*Fortschritt*] enquanto não houver a superação da pré-história, isto é, da mera

condição biológica: “É impossível aceitar qualquer progresso como se a humanidade [*Menschheit*] já existisse como tal e, portanto, pudesse progredir” (ADORNO, 2000, p.96/ ADORNO, 1995, p.40). Por isso, Adorno concorda com Benjamin, quando este mostra o inevitável entrelaçamento entre a noção de “felicidade das gerações vindouras” [*Glücks ungeborener Generationen*] e a de “redenção” [*Erlösung*]: “[felicidade] sem a qual não é possível de falar de progresso” (ADORNO, 2000, p. 96/ ADORNO, 1995, p.40).

No caso de *Minima Moralia*, além da redenção, a ideia de “humanidade como utopia” está ligada ao niilismo ambíguo inerente às palavras de Anatole France. “Ambíguo”, pois France nega e afirma a transcendência ao mesmo tempo. Nega a transcendência ao dizer que a “vida orgânica” é um mal desse “planetinha”, recusando, assim, o caráter sagrado da criação. No entanto, France afirma a transcendência ao escrever que, “no infinito dos céus”, ninguém se alimenta nem é alimentado, ninguém violenta a natureza, ninguém destrói a criação. Ou seja, uma nova humanidade precisa se desfazer do cinismo de cultuar a vida, no plano discursivo e imaginário, só que, ao mesmo tempo, não cansar de violentar a natureza e o meio ambiente. Obviamente, Adorno também se opõe ao “culto da vida” [*Der Kultus des Leben*], a apologia abstrata da vida pela vida, pelo fato de tal idolatria da vida ser uma espécie de fachada para um elemento opressivo, que tenta dar sentido ao existente, até mesmo quando não há mais sentido para continuar vivo, tal como nos campos infernais de concentração: “O que deve ser belo só porque vive já é por isso mesmo feio” (ADORNO, 1980, p.85/ ADORNO, 1993, p.66).

Voltando novamente à análise filosófica de Byung-Chul Han, exposta brevemente na seção 3 deste artigo, é pertinente salientar a distinção que Han faz entre, de um lado, o cansaço por excesso de positividade e, por outro lado, o cansaço fruto da potência negativa. Enquanto o cansaço por esgotamento nos impossibilita de fazer qualquer coisa, o cansaço “inspirador” é aquele do “não-

para-isso”. Para retratar melhor esse segundo cansaço, Han menciona o Shabat como paradigma do cansaço reconciliador: “Também o Sabah, que originalmente significa parar, é um dia do ‘*não-para*’, um dia que está livre de todo ‘*para-isso*” (HAN, 2017, p.76). Han recorda que, no Gênesis (2, 2-3), Deus denominou o sétimo dia, o do descanso, como dia sagrado, como um tempo intermediário: “O tempo intermediário é um tempo sem trabalho, um tempo lúdico, que se distingue também do tempo heideggeriano, que no essencial é um tempo de cura e de trabalho” (HAN, 2017, p.77). Tal tempo é intermediário porque é uma preparação para um futuro utopicamente melhor, de uma sociedade do descanso, da era messiânica. E nunca é demais salientar a centralidade do Shabat para o próprio judaísmo. O descanso ritualístico do Shabat se relaciona diretamente com o descanso divino. “Shabat” significa “cessar”, “parar”, “descansar”. Mais do que isso: o Shabat se liga abertamente a uma noção peculiar de crítica à dominação da natureza. Areyh Kaplan é enfático em relação a esse ponto: “O descanso, no sentido do Shabat, não está interferindo na natureza, nem exibindo poder sobre ela. É um Estado de paz entre o homem e a natureza” (KAPLAN, 1994, p.26). Destarte, o Shabat então seria, em linguagem adorniana, “um estado de diferenciação sem dominação” (ADORNO, 2000, p.77 / ADORNO, 1995, p.184). Nesse sentido, o Shabat é também uma lembrança do dia da criação [*Schöpfungstages*], um descanso merecido pela dádiva da criação. Além de ser o único ritual a constar no decálogo, ele ocupa um lugar importante nas recomendações divinas, ocupando quatro versículos do Êxodo (20: 8-11): “Lembra-te do dia do sábado para santificá-lo. Trabalharás durante seis dias, e farás toda a tua obra. O sétimo dia, porém, é o sábado de Iahweh teu Deus [...]”. Os dias de trabalho não são sagrados, exceto o dia do repouso. Além de tudo isso, o Shabat está diretamente ligado ao tempo messiânico e à sua transformação radical: “No Talmude, a Era Messiânica é chamada de Yom Shekuló Shabat – o dia em que tudo será Shabat. [...] O Shabat é um ensaio para a revolução” (KAPLAN, 1994, p.31).

Todas essas reflexões sobre o Shabat se conectam diretamente com o aforismo adorniano resgatado por Byung-Chul Han. De que forma? No mesmo aforismo de *Minima Moralia*, o de número 48, Adorno se expressa justamente em termos de “olhar sabático” [*sabbatischer*]:

Nenhum olhar atinge o belo se a ele não estiver associado a uma indiferença [*Gleichgültigkeit*], quase um desprezo por tudo o que não é objeto contemplado. E é apenas por meio da ofuscação, do fechamento injusto do olhar à pretensão erguida por todo existente, que se faz justiça a um existente. Na medida em que é aceito em sua unilateralidade, como aquilo que ele é, sua unilateralidade é compreendida como sua essência e se vê reconciliada. O olhar que se perde nesta única beleza é um olhar sabático. Ele salva no objeto um pouco do repouso [*Ruhe*] do dia de sua criação [*Schöpfungstages*]. [...] Decerto, nenhum pensamento está dispensado desse entrelaçamento, nenhum tem o direito de persistir em sua limitação (ADORNO, 1980, p.84/ ADORNO, 1993, p.66) (Grifo próprio).

“Nenhum pensamento está dispensado desse entrelaçamento”, afirma Adorno. Mas de qual entrelaçamento? Simples: do Shabat como dia da criação [*Schöpfungstages*] e, ao mesmo tempo, como o dia de repouso [*Ruhe*], o único dia realmente sagrado. Assim, na passagem acima, Adorno contrapõe dois olhares sobre a natureza. De um lado, um olhar que se poderia chamar de “reificado” ou, em linguagem haniana, um olhar “positivo”, que idolatra tudo o que existe sem diferenciar o que é vivo e o que é inanimado, tomando tudo o que “é” como belo *per se*, pois tal olhar não tem tempo a perder. Por outro lado, um olhar “sabático”, que se perde na “unicidade” [*Einseitigkeit*] do objeto, mas que, ao fazer isso, recupera a sua singularidade radical, a essência perdida da própria coisa em meio da aparência, da fungibilidade universal. Ainda que esse olhar sabático seja aparentemente injusto, pois ele se fecha aos demais objetos, como se eles não existissem, ele é o único capaz de fazer jus à sacralidade da criação ao redimir a natureza, porque ele rememora, por um instante, o estado de repouso divino, isto é, aquele momento adâmico que antecede a queda, quando as coisas não haviam ainda passado pelo crivo da dominação humana, quando o “anjo do progresso”

não havia batido suas poderosas e devastadoras asas. Desse modo, no olhar sabático, o tempo humano e o tempo divino da criação se ligam enquanto prefiguração da era messiânica, a utopia sabática por excelência. Como Adorno escreverá mais tarde: “O progresso acontece ali onde ele termina”¹⁵. Por conseguinte, poder-se-ia inferir que, para Adorno, o *fim* do progresso é correlato ao fim do capitalismo como religião.

15 (ADORNO, 1995, p.47). No original em alemão: “[...] der Fortschritt ereignet sich dort, wo er endet”(ADORNO, 2000, p. 103).

REFERÊNCIAS

- ADORNO, Theodor. *Ästhetische Theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990.
- _____. *Digitale Bibliothek Band 97: Theodor W. Adorno: Gesammelte Schriften*, 2004.
- _____. *Minima Moralia: Reflexionen aus dem beschädigten Leben*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1980.
- _____. *Minima Moralia: reflexões a partir da vida danificada*. Traduzido por Luiz Eduardo Bicca. 2.ed. São Paulo: Ática, 1993.
- _____. *Palavras e Sinais: modelos críticos 2*. Trad. Maria Ruschel. Petrópolis: Vozes, 1995.
- _____. *Philosophie und Gesellschaft: fünf Essays*. Seleção e Posfácio de Rolf Tiedemann. Stuttgart: Philipp Reclam, GmbH & Co., 2000.
- _____. *Prismas: crítica cultural e sociedade*. São Paulo: Ática, 1998.
- _____. *Prismen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977.
- _____. *Teoria Estética*. Lisboa: Edições 70, 2013.
- _____. *Über Walter Benjamin*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970.
- ADORNO, Theodor; BENJAMIN, Walter. *Correspondência 1928-1940*. São Paulo: Ed. UNESP SP, 2012.
- ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialektik der Aufklärung: philosophische Fragmente*. 22° ed. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 2016.
- ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985. Reimpressão de 2006.
- ALVES JÚNIOR, Douglas. *Em que sentido podemos pretender uma 'boa vida': reflexões a partir de Minima Moralia*. Princípios: Revista de Filosofia (UFRN), v. 19, n. 32, 2015, pp. 369-392
- ARISTÓTELES. *La Gran Moral*. Madrid: Biblioteca Filosófica: Medina y Navarro, 1875, vol. 2.
- BENJAMIN, Walter. *O Anjo da História*. Organização e tradução de João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012.
- _____. *O Capitalismo como Religião*. Introdução e organização de Michael Löwy. São Paulo: Boitempo Editorial, 2013.

_____. “Kapitalismus als Religion”. In: BENJAMIN, Walter. *Gesammelte Schriften*. Org. Rolf Tiedemann e Hermann Schweppenhäuser. B. 6. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991, pp. 100-2.

BERLIN, Isaiah. *As Raízes do Romantismo*. São Paulo: Três Estrelas, 2015.

BERNSTEIN, Jay, *Adorno: disenchantment and ethics*. Cambridge (UK): Cambridge University Press, 2001.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2002.

BÍBLIA SAGRADA. Trad. João Ferreira de Almeida, edição revista e corrigida, São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1995.

BLOCH, Ernst. *Thomas Münzer als Theologe der Revolution*. München: München: Kurt Wolff Verlag, 1923.

BÜRGER, Peter. *Verschüttete Spuren: Georg Lukács in der Frankfurter Schule*. Neue Rundschau, 2003, Heft 3, pp.163-173.

COHN, Gabriel. “Alguns problemas de leitura e tradução de *Minima Moralia*”. In: ADORNO, Theodor. *Minima Moralia: reflexões sobre a vida lesada*. Trad. Gabriel Cohn. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2008.

DICTIONARY. Roget's 21st Century Thesaurus, Third Edition Copyright © 2013 by the Philip Lief Group. Disponível em <<https://www.dictionary.com/browse/job?s=t>>.

DUARTE, Rodrigo. *Adornos: nove ensaios sobre o filósofo frankfurtiano*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1997.

HAN, Byung-Chul. *Sociedade do Cansaço*. Trad. Enio Giachini. 2º ed. Ampliada. Petrópolis: Vozes, 2017.

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

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

KÜRNBERGER, Ferdinand. *Der Amerikamüde: Amerikanisches Kulturbild*. Frankfurt am Main: Verlag von Meidinger, Sohn & Cia, 1855.

LÖWY, Michael. *Judeus Heterodoxos: messianismo, romantismo, utopia*. São Paulo: Perspectiva, 2012a.

_____. *Redemption and Utopia: Jewish Libertarian Thought in Central Europe: A Study in Elective Affinity*. Trans. Hope Heaney, Stanford: Stanford University Press, 2005.

_____. *Romantismo e Messianismo: ensaios sobre Lukács e Walter Benjamin*. 2º ed. São Paulo: Perspectiva, 2012b.

LUKÁCS, Georg. *Geschichte und Klassenbewußtsein: Studien über Marxistische Dialektik*. München: Luchterhand, 1968.

_____. *História e Consciência de Classe: estudos sobre a dialética marxista*. São Paulo, Martins Fontes, 2003.

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

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

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

NOVAK, Michael. *O Espírito do Capitalismo Democrático*. Rio de Janeiro, Nordica, 1985.

PINKUSS, Fritz. *Tipos de Pensamento Judaico*. São Paulo: [s. n.], 1975.

SLOTERDIJK, Peter. *Im Weltinnenraum des Kapitals: für eine philosophische Theorie der Globalisierung*. 3º ed. Suhrkamp: Suhrkamp Verlag, 2005.

ST. GREGORY THE GREAT. *Moral, or The Boook of Job*. London: Oxford J. H. Parker, 1844. v. III.

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