

A crítica da modernidade de Adorno, Foucault e Agamben, ou a Ideologia da separação



Bálint Urbán

Universidade ELTE, Budapeste

A modernidade enquanto complexo processo socio-económico, científico, político e cultural, é, sem qualquer dúvida, um fenómeno heterogéneo e contraditório que se oferece a várias leituras e narrativas, constituindo cada uma delas um independente eixo interpretativo. Das investigações fundamentais do teórico romeno, Matei Calinescu, pode-se saber que a modernidade teve, não só as suas *fases* cronológicas diferentes, mas também as suas *faces* distintas, ou seja, diversas formas discursivas em que se expressava, se manifestava¹. Se nos basearmos na metáfora antropológica de Calinescu podemos afirmar que o fenómeno da modernidade tem as suas faces de Jano: um lado positivo, afirmativo, com um certo *ethos* construtivo e optimista, e um lado negativo, sinistro, perverso e destrutivo. O presente estudo ocupar-se-á dessa face mais escura e macabra do processo através da crítica da modernidade de três pensadores, Adorno, Foucault e Agamben, para colocar a questão de saber se é possível, hoje em dia, pensar a modernidade sem esse peso negativo, se existe, sob a perspectiva do presente, uma modernidade afirmativa, livre dessa tendência destrutiva e autodestrutiva. Na obra dos três filósofos acima mencionados pode-se detetar uma certa linha de pensamento que epistemologicamente se posiciona como uma determinada e forte crítica da modernidade, ou seja, os três pensadores conjugam, em formas diferentes, ideias bem idênticas quanto ao conceito da modernidade, o que, a meu ver, possibilita identificar um complexo eixo discursivo baseado na crítica da modernidade que liga a obra de Adorno a Foucault e que relaciona as hipóteses do pensador francês às ideias que Agamben desenvolve quanto ao tema. Na minha interpretação, o que se cristaliza da postura perante a noção, a história e as diversas praxes culturais do epistema da modernidade apresentada por estes três filósofos, é uma certa visão, isto é, uma determinada ideologia da modernidade para que proponho aplicar a designação: a ideologia da separação.

Na linha de pensamento elaborado por Clifford Geertz, no seu livro *After the Fact*, segundo a qual “the way we live now is a stage in a vast historical proceeding with an intrinsic dynamic, a settled direction, and a determinate form”², continuo a pensar que a modernidade ainda está a determinar e a dominar o nosso *Weltanschauung*

1 Calinescu 1987.

2 Geertz 1995, p. 137.



e não a considero um projecto acabado e consumido, como Lyotard sugere³. Considero-a muito mais, de acordo com as ideias opostas de Habermas⁴, um movimento, ou um fluxo contínuo que embora em formas, fases, ou faces diferentes, continua a ser uma das narrativas epistemológicas através da qual interpretamos o mundo e nos interpretamos a nós próprios. Como Foucault explica, no seu ensaio lapidar sobre o Iluminismo, a modernidade determinou de forma significativa o que somos agora, o que pensamos e como agimos⁵. Por isso acho fundamental colocar a questão sobre como é que concebemos a modernidade e a sua vasta história, e que tipo de modernidade é que achamos conveniente hoje em dia, isto é, que tipo de modernidade colocamos diante de nós como um autêntico *desideratum* da esfera política, social, económica e cultural.

Em primeiro lugar, para efectuar uma certa genealogia da negatividade dentro do paradigma moderno é preciso delinear o que é que entendemos por modernidade, sobretudo em termos cronológicos. Como já mencionei no início, existem várias interpretações e leituras do movimento, o que provoca uma certa indeterminação quanto às limitações temporais. Há quem diga que a modernidade começou com o discurso humanista da Renascença e há quem afirme que é a filosofia de Descartes o seu ponto de partida. Outras interpretações apontam para a emergência do protestantismo e das tendências capitalistas da sociedade burguesa, inseparáveis deste último, enquanto certas narrativas identificam o início da modernidade com o começo da revolução industrial. Este estudo parte das investigações de Foucault e identifica a modernidade com a emergência do epistema da era clássica (*l'age classique*). Foucault faz a distinção entre dois períodos culturais que surgiram depois da Renascença, a era clássica que começa no fim do século XVII e dura até ao início do século XIX, e a era moderna que dominou o mundo até ao fim da Segunda Guerra Mundial, mas que não é outra coisa senão uma certa culminação das tendências do período clássico, sendo essencialmente inseparável deste. A modernidade e o pensamento moderno neste modelo foucaultiano equivalem ao paradigma cultural do Iluminismo, baseado no conceito dum *rationalisme classique*, enquanto autêntica revolução intelectual e científico.

Foucault's work provides an innovative and comprehensive critique of modernity. Whereas for many theorists modernity encompasses a large, undifferentiated historical epoch that dates from the Renaissance to the present moment, Foucault distinguishes between two post-Renaissance eras: the classical era (1660–1800) and the modern era (1800–1950). He sees the classical era as inaugurating a powerful mode of domination over human beings that culminates in the modern era⁶.

Não é surpreendente que depois da Segunda Guerra Mundial tenha surgido uma forte tendência que criticava agudamente o Iluminismo e que o condenou por ser

3 Lyotard 1989, p. 12.

4 Habermas 1983, pp. 13–14.

5 Foucault 1984, p. 32.

6 Best — Kellner 1991, p. 37.

responsável pelo horror do século. É a modernidade como forma dominante do Iluminismo que passou a ser criticada e discutida por vários autores, nos primeiros tempos do período pós-bélico. Heidegger, num discurso seu proferido em Bremen em 1949, que acabou por ser publicado sob o título *Die Frage nach der Technik*, ligou a produção industrial à fabricação de cadáveres nos campos de extermínio⁷, enquanto Adorno e Horkheimer, no seu livro *Dialektik der Aufklärung*, escrito naquele mesmo ano, formularam uma crítica muito mais elaborada e detalhada do Iluminismo, baseada nas teses de Max Weber sobre a racionalidade instrumental, com essa mesma conclusão: o surgimento da ditadura dos nazis, a construção dos campos de extermínio e a exterminação industrial dos judeus nessas instituições tecnificadas é responsabilidade e fruto do próprio processo da modernidade. A avaliação negativa do Iluminismo, porém, não é um *novum* absoluto na história da cultura. Um discurso crítico sobre os valores e os objetivos do Iluminismo já está presente a partir do surgimento deste, sobretudo na obra de pensadores alemães, como Johann Georg Hamann que condenaram o universalismo e o idealismo da ideologia iluminista. A palavra, *Gegen-Aufklärung*, contra-Iluminismo, foi usada pela primeira vez por Nietzsche, grande crítico da cultura moderna, o que não nos surpreende nada⁸. O maior ataque sistemático realizado contra o Iluminismo chegou, contudo, só depois da experiência do terror absoluto da Segunda Guerra Mundial e do nazismo. Uma série de pensadores que experimentaram de perto o inferno do século, entre eles Hannah Arendt, Isaiah Berlin, Theodor Wiesengrund Adorno, Max Horkheimer e Zygmunt Bauman, começaram por teorizar a modernidade em vertentes essencialmente negativas e desenharam uma linha de desenvolvimento da ideia moderna que liga o Iluminismo aos sistemas totalitários e à extinção inumana de milhões de pessoas. O Iluminismo é uma construção totalitária⁹ — declaram Adorno e Horkheimer nas primeiras páginas do *Dialektik der Aufklärung* cujo título original *Eclipse da razão* não deixa dúvidas sobre a postura dos pensadores para com a modernidade. Nas interpretações de Adorno e Horkheimer o Iluminismo não é só um determinado período histórico, na história do pensamento europeu, mas um complexo fenómeno trans-histórico que está presente na cultura desde a antiguidade e que só atinge o seu auge a partir do século XVIII. Apenas um curto capítulo da obra é dedicado ao período histórico *strictu sensu* do ostentativo Século das Luzes, que parte das premissas filosóficas de Kant e do seu famoso ensaio *Resposta à pergunta: o que é o Esclarecimento*. Sem qualquer dúvida, a génese do pensamento moderno encontra-se na filosofia de Kant e na revolução copernicana que a obra dele efetuou na cultura europeia. Não é por acaso que a longa empresa da modernidade começa com duas obras em cujo título se encontra um dos pilares fulcrais do processo: a razão. Estou, evidentemente, a referir-me à *Crítica da Razão Pura* (1781) e à *Crítica da Razão Prática* (1788) que realizaram a assim chamada

7 A frase que se refere aos campos de concentração — „Agriculture in now motorised food industry, in essence the same as the manufacturing of corpses in gas chambers and extermination camps” —, porém, ficou fora do texto publicado depois da conferência de Bremen. Vide Bernstein 1998, p. 130.

8 Garrard 2006, pp. 2-3.

9 Adorno — Horkheimer 2006, p. 12.





viragem antropológica da filosofia, ou seja, a inauguração de um discurso que tenta responder só através das determinações antropológicas do homem, enquanto ser finito e racional, à questão da metafísica, à da primeira filosofia ou do início da filosofia. Desta forma, Kant, na verdade, efectua uma certa racionalização e cientificação da metafísica. “In order to place metaphysics on the sure path of science, Kant postpones the investigation of God, freedom and immortality. He begins on a more basic level and asks whether there can be First Philosophy, metaphysics as a science at all”¹⁰. Observa Ottfried Höffe, um dos maiores exegetas contemporâneos da obra kantiana.

Mas o que é que tem a ver a revolução kantiana do pensamento com os sistemas totalitários do século XX e as mais diversas crueldades realizadas por estes? Adorno e Horkheimer veem na filosofia kantiana os alicerces duma certa dialéctica negativa da modernidade. A tentativa da criação de uma unidade total e sintética, e o domínio do conhecimento sistemático, fundamentos autênticos da filosofia kantiana, constituem, na leitura dos dois pensadores, a base do pensamento totalitário. A razão moderna, instrumento do conhecimento, a *ultima ratio* segundo Kant, apresenta um carácter dominador, ou seja, é uma característica inerente da razão pura, a propensão para o domínio, para o poder e para a soberania. O objecto principal desse domínio é o mundo heterogéneo e desuniforme da natureza, quer externa quer interna, e os instrumentos substanciais do domínio são, por um lado, a razão, e, por outro lado, a técnica e a ciência. “Technik ist das Wesen dieses Wissens”¹¹ — escrevem Horkheimer e Adorno. Através da racionalização e da cientificação do horizonte metafísico, a filosofia kantiana supõe, segundo os estudiosos, que o mundo só pode ser conhecido e tem que ser conhecido através de um certo domínio pela razão. Essa perspectiva abstrata, racional, científica e sintética da razão quer eliminar do mundo tudo o que é anormal, alógico, diferente, irracional e absurdo, e pretende criar uma totalidade homogénea, uniformizada. “Von nun an soll die Materie endlich ohne Illusion waltender oder innerwohnender Kräfte, verborgener Eigenschaften beherrscht werden. Was dem Mass von Berechenbarkeit und Nützlichkeit sich nicht fügen will, gilt der Aufklärung für verdächtig.”¹² Embora de forma indireta, aparece aqui de forma germinal uma das noções-chaves da tardia filosofia de Adorno: o *Nicht-identisches*, isto é, o não idêntico. A filosofia da modernidade elaborada por Kant com a sua obsessão mecânica de subsumir o particular ao universal e de ordenar e dominar desta forma o mundo, agarra-se à noção da identidade. Essa certa *Willen zu Identität* tem a ver com a dialéctica entre o particular e o universal, entre o objeto e o sujeito, de que sempre saem como vencedores ilusionários o universal e o sujeito. “Die Übereinstimmung des Allgemeinen und Besonderen ist in einem Intellekt auf nicht mehr verborgen enthalten. Der das Besondere je nur als Fall des Allgemeinen wahrnimmt, und das Allgemeine nur als die Seite des Besonderen, bei der es sich

10 Höffe 1994, p. 2.

11 “A técnica é a essência desse saber.” Adorno — Horkheimer 2006, p. 10.

12 “A matéria deve ser dominada sem o recurso ilusório a forças soberanas ou imanentes, sem a ilusão de qualidades ocultas. O que não se submete ao critério da calculabilidade e da utilidade torna-se suspeito para o esclarecimento.” *Ibidem*, p. 12.

fassen und handhaben lässt.”¹³ A expressão *Nichtidentisches* que mais tarde vai ser a noção nuclear da obra prima adorniana *Negative Dialektik*, no espelho dessa obsessão kantiana com a identidade, refere-se a tudo o que resiste às tendências usurpadoras e dominadoras da razão pura: ao esquisito, ao anormal, ao bizarro, ao irritante, ou simplesmente ao Outro, escrito com maiúscula. A razão moderna, na sua tentativa de criar uma totalidade inexistente, procura constantemente livrar-se do não-idêntico, quer eliminá-lo, quer assimilá-lo, quer dominá-lo. Para Kant, a razão é aquela capacidade que deduz o particular do universal e os pensadores da Escola de Frankfurt veem precisamente nesta subsunção generalizada o *hybris* absoluto do pensamento moderno. “Zugleich jedoch bildet Vernunft die Instanz des kalkulierenden Denkens das die Welt für die Zwecke der Selbsterhaltung zurichtet und keine anderen Funktionen kennt als die der Prägierung des Gegenstandes aus blossen Sinnenmaterial zum Material der Unterjochung.”¹⁴ A dialéctica negativa de Adorno pretende elaborar uma crítica dinâmica desse pensamento identificador e supõe que não existe identidade no fim do processo dialético entre objeto e sujeito, o que, por causa disto, permanece negativo. A importância do *Nichtidentisches* reside no facto de apontar para a impossibilidade da construção e do estabelecimento da identidade e de representar a autêntica negatividade do processo. “Das Nichtidentische wäre nicht erst im Utopischen nichtidentisch, sondern würde dort aufhören nichtidentisch zu sein, da es keine Identität mehr gäbe im Kontrast zu welcher es nichtidentisch wäre. Das Nichtidentische könnte sich dann als etwas anderes als das negative Gegenbild einer falschen Identität verwirklichen”¹⁵, resume Anders Bartonek a essência da noção adorniana.

A meu ver, é precisamente neste ponto que a crítica da modernidade de Horkheimer e Adorno entra em contacto com o conceito da modernidade elaborado por Michel Foucault. O filósofo e historiador francês, num ensaio seu, indica que o ponto de partida das suas investigações acerca da noção da modernidade e do Iluminismo eram as ideias de Horkheimer e Adorno, apresentadas no *Dialektik der Aufklärung*:

Couldn't it be concluded that the Enlightenment's promise of attaining freedom through the exercise of reason has been turned upside down, resulting in a domination by reason itself, which increasingly usurps the place of freedom? This is a fundamental problem we're all struggling with. [...] And as we

13 „A identificação entre o universal e o particular dentro do próprio intelecto já não é um segredo. O particular só se verifica enquanto um caso do universal, e o universal enquanto um lado do particular em que se deixa conceber.” Ibidem, pp. 91–92.

14 Ibidem, p. 90. “Mas ao mesmo tempo, a razão constitui a instância do pensamento calculador que prepara o mundo para os fins da autoconservação e não conhece nenhuma outra função senão a de preparar o objeto a partir de um mero material sensorial como material para a subjugação.”

15 „O não-idêntico não seria não-idêntico só em termos utópicos, mas deixaria de ser não-idêntico quando já não haveria mais identidade em relação com a qual seria não-idêntico. O não-idêntico poderia realizar-se não só como uma imagem negativa duma identidade falsa.” Bartonek 2011, p. 25.





know, this problem was isolated, pointed out by Horkheimer before all the others¹⁶.

Foucault, numa série de obras (*Folie et Déraison. Histoire de la folie à l'âge Classique; Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical; Surveiller et punir. Naissance de la prison*), realizou uma complexa crítica do humanismo e do progressismo modernos. O filósofo francês basicamente ligou a modernidade à emergência duma nova ordem social, uma sociedade essencialmente disciplinadora com as suas novas instituições, entidades, redes e discursos. Nos alicerces desta nova ordem baseada na disciplina e no controlo do sujeito e das diferentes comunidades de sujeitos, encontra-se a mesma lógica organizadora, sintética, identificadora e dominadora da razão moderna que Adorno e o seu colega evocam. Nos conceitos de Foucault, como nos dos estudiosos da Escola de Frankfurt, o poder político que reside nas aspirações totalizantes da razão moderna é uma evidência fundamental. Portanto, enquanto Adorno e Horkheimer investigam sobretudo as macroestruturas dessa relação entre razão, poder e humanidade, Foucault, com o seu método arqueológico e genealógico, penetra muito mais nas microestruturas da sociedade e investiga como é que a modernidade trata o seu outro, o anormal, o marginal, o não-idêntico e o não normativo. Não é por acaso que no centro das suas análises sempre aparecem fenómenos, sujeitos e entidades essencialmente periféricos e insólitos, como o louco, o doente mental, o perverso, o criminoso, que constituem esse Outro da modernidade, a ameaça não-idêntica que tem que ser isolada e eliminada. A modernidade para Foucault, afinal, é o processo da periferização, marginalização, separação e isolamento dessas entidades e sujeitos. Segundo Foucault:

during the classical age the dominant principle of ordering knowledge was representation, based on relations of identity and difference according to which the elements of reality are arranged in series by precise criteria, as in a table. In the classical episteme these properties were seen as essentially quantitative and hence expressible in terms of a common unit of measurement. On this view, both the natural and social worlds form a mathematical system, a “universal calculus”, that may be measured precisely and studied scientifically¹⁷.

A emergência da sociedade moderna, cujas palavras-chave são normalização, sistematização e organização, produz uma nova rede institucional, responsável pela separação e isolamento do outro não-idêntico. O hospital, o manicómio e a prisão constituem os espaços principais para onde esses elementos não-idênticos são exilados, ou seja, postos à margem absoluta duma sociedade racional e disciplinada. O exemplo da loucura esclarece essa lógica disciplinadora de uma forma paradigmática. Enquanto na era pré-moderna o louco era parte integrante da sociedade e a sua loucura era concebida como a manifestação de uma certa verdade transcendental ou metafísica, no paradigma moderno, paralelamente com a emergência do poder da razão organizadora, a loucura começa ser vista cada vez mais como um autên-

16 Foucault 1999, p. 273.

17 Garrard 2006, p. 101

tico elemento antagónico da razão que tem que ser isolado e eliminado. A loucura, deste modo, perdidos as suas forças mágicas e o seu potencial revelador, passa a ser percebida só numa relação dialéctica com a razão, enquanto *déraison*, falta da razão, ou razão negativa¹⁸. Durante a época do epistema clássico, criam-se as apropriadas instituições e espaços onde a figura do louco, o portador principal do *déraison*, é separado da sociedade junto com outros elementos ameaçadores como os vagabundos, as prostitutas, os homossexuais. A modernidade é o epistema da *le grand renferment*, a grande internação ou encerramento, quando o outro começa a ser encerrado e encarcerado para proteger a integridade e a identidade absoluta da razão e do *corpus* social. Isto significa, como Steven Best e Douglas Kellner formulam, que a partir do século XVII “individuals have been caught within a complex grid of disciplinary, normalizing, panoptic powers that survey, judge, measure, and correct their every move”¹⁹, ou seja, essas práticas de vigiar, separar e controlar penetraram de um modo intensivo toda a tessitura do campo social.

Nessa linha de pensamento foucaultiano e adorniano, podemos identificar a ideologia principal da modernidade que designaria a *ideologia da separação*. Em nome da razão organizadora, identificadora e dominadora é o acto da separação tanto abstrata, cognitiva e nominal como material, real e concreta que determina a relação do sujeito para com o objeto e o mundo. Essa ideologia da separação define, numa forma epistemológica, tanto as ciências modernas com as suas autênticas sistematizações e taxonomias, como a sociedade burguesa, baseada no paradigma da normalização e uniformização, e, sem qualquer dúvida, é essa mesma ideologia da separação que guia a lógica do biopoder e da biopolítica que nos conduz para o terceiro passo nesta cadeia, para os conceitos de Giorgio Agamben sobre a relação da biopolítica ou biopoder com a produção da entidade do *homo sacer*. Como Foucault partiu das considerações dos filósofos da Escola de Frankfurt, Agamben parte da tese introduzida por aquele, segundo a qual a política na modernidade basicamente é biopolítica, ou seja, o poder oficial é exercido no terreno do corpo, no corpo individual e no próprio corpo colectivo da sociedade. “Foucault [...] riassume il processo attraverso il quale alle soglie dell’età moderna, la vita naturale comincia, invece, a essere inclusa nei meccanismi e nei calcoli del potere statale e la politica si trasforma in *biopolitica*”²⁰. No centro das mais diversas estratégias discursivas da moderna sociedade disciplinadora, encontra-se o corpo como principal entidade política. É com a modernidade que o poder reconhece que a população em que tem de realizar essas estratégias tem as suas vertentes biológicas específicas como por exemplo taxas de nascimento, fertilidade, estado de saúde que constituem o objecto analítico do poder. Desta forma, é a vida e o corpo que entram no campo político e passam a ser alvo de um controlo rigoroso e administrativo. A biopolítica, desta maneira, representa uma rutura paradigmática na história do pensamento político, segundo Foucault, porque significa “the entry of phenomena peculiar to the life of human species into the order of knowledge and power, into the sphere of political techniques”²¹. Agamben enfatiza que a biopolítica, enquanto uma forma espe-

18 Foucault 1972, p. 45.

19 Best — Kellner 1991, p. 54

20 Agamben 2012, p. 5.

21 Foucault 1980, pp. 141–142.





cífica de exercer o poder e de colocar o corpo individual e social no ponto de foco numa complexa rede de dominação, não nasceu com a modernidade como Foucault sugere, antes estando já presente na cultura desde a antiguidade, constituindo um elemento fundamental do pensamento político ocidental. Na interpretação do filósofo italiano o papel da modernidade relaciona-se muito mais com o facto de que é o epistema moderno que colocou no centro da sua estrutura a lógica do bio-poder e generalizou a acção política no discurso da biopolítica²².

Agamben, nas suas investigações sobre esse fenómeno, parte da distinção grega entre as duas formas diferentes da vida: *zoé*, ou pura vida, *blossenes Leben* na formulação benjaminiana, significava a pura e simples existência corporal e biológica do sujeito, enquanto na palavra *bios*, compreendia-se uma vida qualificada, adequada, uma existência politizada e legalizada. “The modern era, distinguishes itself from previous ones to the extent that ‘bare life’, formerly on the margins of political existence, now increasingly shifts into the center of the political domain”²³, ou seja, no espaço do *polis*, isto é, no espaço da cidade moderna, só pode e deve estar presente o cidadão, enquanto existência que passou pelo processo da politização. “[...] l’ingresso della *zoé* nella sfera della *pólis*, la politicizzazione della nuda vita come tale costituisce l’evento decisivo della modernità, che segna una trasformazione radicale delle categorie politico-filosofiche del pensiero classico”²⁴, ressalta Agamben. Desta forma a politização do *zoé*, da pura vida, constitui o evento fundamental e decisivo da modernidade. Aqueles que estão excluídos do discurso legalizado do *bíos*, e desta forma excluídos do espaço do *polis* e da política, são os *homo sacer*. O *homo sacer*, figura que apareceu pela primeira vez no direito romano, é um indivíduo que não pode ser sacrificado mas que pode ser morto livremente sem qualquer consequência legal. Assim, o *homo sacer* está excluído tanto da ordem religiosa, transcendental e ritual, como da ordem legal; é um indivíduo privado da existência política, dos direitos básicos de cidadão. É reduzido a uma mera e pura existência corporal e biológica²⁵. É, evidentemente, a referida ideologia da separação da modernidade que aparece e que funciona no pensamento biopolítico, aquela ideologia da separação que se define numa série de atos de inclusão e exclusão, e que constitui a base ideológica duma certa narrativa da modernidade. “La nuda vita, [é aquela] che abita nella terra di nessuno tra la casa e la città”²⁶, formula Agamben. A modernidade enquanto realização política da ideologia da separação atingiu o seu apogeu mais negativo e mais perverso com os campos de extermínio e com o horror do Holocausto o que nos reconduz para o primeiro passo desta cadeia de reflexão: as considerações de Adorno e Horkheimer sobre a relação íntima e perversa entre a razão moderna, os sistemas totalitários e a lógica da exterminação sistemática. Tudo isto leva Agamben a afirmar que o principal paradigma espacial e político da modernidade já não é a cidade mas o campo, onde se efetua a separação, se produz o *homo sacer*, e a vida humana é definida só em termos biológicos e animalescos.

22 Agamben 2012, p. 9.

23 Lemke 2011, p. 56.

24 Agamben 2012, pp. 6–7.

25 Ibidem, p. 91.

26 Ibidem, p. 101.

[...] il campo é anche il piú assoluto spazio biopolitico che sia mai stato realizzato, in cui il potere non ha di fronte a sé che la pura vita senz'alcuna mediazione. Per questo il campo é il paradigma stesso dello spazio politico nel punto in cui la politica diventa biopolitica e l'*homo sacer* si confonde virtualmente col cittadino²⁷.



Resume Agamben. Assim, nos campos de morte, com o extermínio sistemático e industrial dos judeus, eram os elementos fundamentais da modernidade que se encontravam de uma maneira perversa: a razão dominadora com a sua ideologia da separação, a técnica com o processo do avanço tecnológico e o discurso biopolítico como a forma mais autêntica do exercício do poder.

No espelho da nossa realidade europeia actual, quando a figura do *homo sacer* aparece novamente, de um modo intenso, nas massas des refugiados chegados de zonas históricas e políticamente críticas, e o paradigma espacial dominante se reafirma, mais uma vez, no conceito do campo onde essas pessoas, privadas de todos os direitos políticos, estão separadas e isoladas, continua a ser uma dúvida se conseguimos livrar-nos dessa herança sinistra e negativa da modernidade, e continua a ser uma questão principal e até existencial saber se conseguimos virar-nos para a outra face de Jano da modernidade.

Adorno e Horkheimer tencionaram escrever uma segunda parte do *Dialektik der Aufklärung* sob o título *Rettung der Aufklärung*, ou seja, o resgate ou o salvamento do Iluminismo²⁸. A obra, que acabou por não ser realizada, em princípio, ter-se-ia ocupado dos aspectos positivos, afirmativos e produtivos da modernidade, ou seja, teria descoberto a outra face do complexo fenómeno. O livro não se escreveu, o que indica, se calhar, que é esse lado da modernidade que ainda está por vir, e é esse lado da modernidade que nós próprios, enquanto agentes do presente e do futuro, vamos ter que elaborar. Porque aquela mensagem que Adorno nos deixou numa das páginas da *Minima Moralia* parece não ter perdido, de todo, a sua atualidade obrigando-nos a refletir sobre qual dos caminhos da modernidade queremos seguir: "Not least among the tasks now confronting thought is that of placing all the reactionary arguments against Western culture in the service of progressive enlightenment"²⁹.

BIBLIOGRAFIA

Adorno, Theodor Wiesengrund. *Negative Dialektik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1966.

Adorno, Theodor Wiesengrund. *Minima Moralia: Reflections on a Damaged Life*. London — New York: Verso, 2005.

Adorno, Theodor Wiesengrund — Horkheimer, Max. *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 2006.

Agamben, Giorgio. *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*. Torino: Einaudi, 2012.

27 Ibidem, p. 191.

28 Graeme 2006, p. 55.

29 Adorno 2005, p. 192.



- Bartonek, Anders. *Philosophie im Konjunktiv: Nichtidentität als Ort der Möglichkeit des Utopischen in der negativen Dialektik Theodor W. Adornos*. Würzburg: Verlag Königshausen & Neumann GmbH, 2011.
- Bernstein, Richard J. *The New Constellation: The Ethical-Political Horizons of Modernity/Postmodernity*. Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 1998.
- Best, Steven — Kellner, Douglas. *Postmodern Theory: Critical Interrogations*. London: Macmillan, 1991.
- Calinescu, Matei. *Five Faces of Modernity*. Durham: Duke University Press, 1987.
- Foucault, Michel. *Histoire de la folie à l'âge classique*. Paris: Gallimard, 1972.
- Foucault, Michel. *O nascimento da clínica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1977.
- Foucault, Michel. *The History of Sexuality, Vol. 1. An Introduction*. New York: Vintage Books, 1980.
- Foucault, Michel. "What is Enlightenment?" In Paul Rabinow (ed.). *The Foucault Reader*. New York: Pantheon Books, 1984, pp. 32–50.
- Foucault, Michel. *Vigiar e punir. Nascimento da prisão*. Petrópolis: Editora Vozes, 1999.
- Garrard, Graeme. *Counter-Enlightenments. From the Eighteenth Century to the Present*. London — New York: Routledge, 2006.
- Geertz, Clifford. "Modernities". In *After the Fact: Two Countries, Four Decades, One Anthropologist*. Cambridge — London: Harvard University Press, 1995, pp. 136–171.
- Habermas, Jürgen. "Modernity — An Incomplete Project". In *The Anti-Aesthetic*. (Ed. Hal Foster.) Port Townsend, WA: Bay Press, 1983, pp. 3–15.
- Höffe, Otfried. *Immanuel Kant*. Albany: State University of New York Press, 1994.
- Lemke, Thomas. *Biopolitics. An Advanced Introduction*. New York — London: New York University Press, 2011.
- Lyotard, Jean-François. *A condição pós-moderna*. Lisboa: Gradiva, 1989.

THE CRITIQUE OF MODERNITY IN ADORNO, FOUCAULT E AGAMBEN, OR THE IDEOLOGY OF SEPARATION

The article focuses on the critique of Modernity elaborated by three continental philosophers, Adorno, Foucault and Agamben. By locating a certain critical attitude towards the episteme of Modernity, present in all three of these thinkers, the author explores the ideas and the discursive steps that connect Adorno's notion of Modernity to that of Foucault, and Foucault's ideas to the political theory of Giorgio Agamben. What crystallises from this discursive chain connecting the oeuvres of the three thinkers, is a certain ideology of Modernity which could be called the "ideology of separation".

KEY-WORDS / PALAVRAS-CHAVE

Adorno, Horkheimer, Foucault, Agamben, Kant, Enlightenment, Modernity, Counter-Enlightenment, *homo sacer*, biopolitics, critique of Modernity
 Adorno, Horkheimer, Foucault, Agamben, Kant, Ilustração, modernidade, Contra-Esclarecimento, *homo sacer*, biopolítica, crítica da modernidade

Endereço profissional: Universidade de Eötvös Loránd de Budapeste

Endereço eletrônico: clpic.budapest@gmail.com