



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ  
DO INSTITUTO DE CULTURA E ARTE  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**ANA CAROLINA ALENCAR S. A. BARREIRA NANAN**

**RESISTÊNCIA E EMANCIPAÇÃO  
EM THEODOR W. ADORNO  
PARA ROMPER COM O REAL E  
PENSAR O INTEIRAMENTE OUTRO**

**FORTALEZA  
2009**

**ANA CAROLINA ALENCAR S. A. BARREIRA NANAN**

**RESISTÊNCIA E EMANCIPAÇÃO  
EM THEODOR W. ADORNO**

**PARA ROMPER COM O REAL E  
PENSAR O INTEIRAMENTE OUTRO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Instituto de Cultura e Arte da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Dilmar Santos de Miranda

N168r Nanan, Ana Carolina Alencar Severiano Aires Barreira.

Resistência e emancipação em Theodor W. Adorno: para romper com o real e pensar o inteiramente outro. / Ana Carolina Alencar Severiano Aires Barreira Nanan. – Fortaleza, 2009.

96f.; 31 cm

Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Ceará. Instituto de Cultura e Arte, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Fortaleza (CE), 2009.

Orientação: Prof. Dr. Dilmar Santos de Miranda.

1- FILOSOFIA ALEMÃ. 2- LIBERDADE. 3- ADORNO, THEODOR W., 1903-1969. 4- FILOSOFIA MODERNA SÉC. XX. 5- VIOLÊNCIA-ASPECTOS MORAIS E ÉTICOS. I-Miranda, Dilmar Santos de (Orient.). II- Universidade Federal do Ceará. Instituto de Cultura e Arte, Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III- Título.

CDD: 193

**ANA CAROLINA ALENCAR S. A. BARREIRA NANAN**

**RESISTÊNCIA E EMANCIPAÇÃO  
EM THEODOR W. ADORNO  
PARA ROMPER COM O REAL E  
PENSAR O INTEIRAMENTE OUTRO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Instituto de Cultura e Arte da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Aprovada em 17 de dezembro de 2009.

**BANCA EXAMINADORA:**

---

Prof. Dr. Dilmar Santos de Miranda – Orientador  
Universidade Federal do Ceará (UFC)

---

Profª. Dra. Maria Terezinha de Castro Callado  
Universidade Estadual do Ceará (UECE)

---

Prof. Dr. Eduardo Ferreira Chagas  
Universidade Federal do Ceará (UFC)

---

Prof. Dr. Kleber Carneiro Amora  
Universidade Federal do Ceará (UFC)

*Dedico este trabalho a todos os que trazem em si o desejo – associado a uma real disposição – de ver realizada uma vida melhor e mais justa para a humanidade.*

## AGRADECIMENTOS

Agradeço aos meus pais, Norma e Luiz Carlos, pelo lar amoroso e os inúmeros e valorosos ensinamentos. Ao meu irmão, Tádzio, por sua sincera amizade e, em especial, à minha irmã e grande amiga Alessandra, pela dedicação e carinho incondicionais.

Ao professor e orientador Dr. Dilmar Santos de Miranda, pelo imprescindível apoio e pelas agradáveis e enriquecedoras conversas ao longo do processo de confecção desta dissertação.

Aos companheiros do grupo Crítica Radical, pelos constantes esforços em trazer ao debate questões tão fundamentais para o homem e a natureza quanto a superação do sistema capitalista de produção e a emancipação humana.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes), pela concessão de uma bolsa de estudos sem a qual não teria podido dedicar-me à pesquisa em tempo integral.

Ao Programa Nacional de Cooperação Acadêmica (Procad), na pessoa do professor Dr. Konrad Utz, pela feliz oportunidade de realizar um estágio na Pontifícia Universidade Católica de Porto Alegre – RS.

Ao *Deutscher Akademischer Austausch Dienst* (DAAD), pela concessão de uma bolsa de estudos para o curso de inverno (*Winterkurs*) de língua alemã em Leipzig e pela chance única de aprofundar meus conhecimentos e ampliar meus horizontes.

A todo o corpo docente do curso de pós-graduação em Filosofia, em especial ao professor Dr. Manfredo Araújo de Oliveira, a cada um dos funcionários deste departamento e a todos os queridos colegas da turma de 2007.1 com os quais tive o prazer de conviver e trocar idéias.

Por fim, mas não por último, agradeço a todos que, consciente ou inconscientemente, me tenham dado motivos para ter esperança.

## RESUMO

Este trabalho pretende apresentar o pensamento de Adorno sob o ponto de vista das possibilidades de emancipação. Para tal fim, discutem-se tanto as razões que teriam conduzido a humanidade à barbárie e à incapacidade de transcender a dada realidade, como também os momentos em que o autor parece indicar a impossibilidade de uma total apreensão das liberdades subjetivas pelo mundo objetivo – por coativo que esse seja. Intenta-se deixar demonstrado que, a despeito da tendência do Esclarecimento ao progresso irrefreável e do posterior desenvolvimento do capitalismo em um sistema fechado sobre si mesmo – e, portanto, apto a bloquear as tentativas de transformação através das organizações sociais – Adorno acredita firmemente no poder da teoria como uma forma de práxis e na possibilidade de que alguns indivíduos, mediante ininterruptos esforços, venham a assumir uma postura autocrítica e resistente diante de si mesmos e da sociedade. Se os caminhos da história não estão definidos, por que não pensar que o que há de vir poderá ser melhor?

**Palavras-chave:** Esclarecimento. Barbárie. Capitalismo. Resistência. Emancipação.

## **ABSTRACT**

This dissertation analyzes the thought of Adorno from the point of view of the possibilities of emancipation. To this end, we discuss not only the reasons which have led humanity to barbarism and the inability to transcend the given reality, but also the moments when the author suggests the impossibility of a total control of individual liberties by the objective world – although it's very coercive. The intention is to let it shown that, despite the tendency of the Enlightenment to unstoppable progress and further development of capitalism in a system closed in on itself – and therefore able to block attempts to transformation through social organizations – Adorno firmly believes in the power of critical theory as a form of praxis and in the possibility that some individuals, through continuous efforts, will assume a self-critical and resistant attitude before themselves and society. If ways of history are not determined, why not to think we can have a better future?

**Keywords:** Enlightenment. Barbarism. Capitalism. Resistance. Emancipation.

## SUMÁRIO

<b>1</b>	<b>INTRODUÇÃO</b> .....	<b>9</b>
<b>2</b>	<b>AS (DES)RAZÕES DA RAZÃO ESCLARECIDA</b> .....	<b>15</b>
<b>2.1</b>	<b>A Dialética do Esclarecimento</b> .....	<b>15</b>
<b>2.2</b>	<b>Para uma auto-crítica da Razão</b> .....	<b>28</b>
<b>3</b>	<b>CULTURA E TEMPO LIVRE NO MUNDO ADMINISTRADO: É POSSÍVEL PENSAR A EMANCIPAÇÃO?</b> .....	<b>37</b>
<b>3.1</b>	<b>Vida danificada e decadência do sujeito</b> .....	<b>37</b>
<b>3.2</b>	<b>Excurso I – Universo Unidimensional</b> .....	<b>46</b>
<b>3.3</b>	<b>Teoria Crítica da Indústria Cultural</b> .....	<b>50</b>
<b>3.4</b>	<b>Tempo Livre e Trabalho</b> .....	<b>60</b>
<b>4</b>	<b>EDUCAÇÃO PARA A AUTO-REFLEXÃO CRÍTICA</b> .....	<b>71</b>
<b>4.1</b>	<b>A Crise do Processo Formativo</b> .....	<b>71</b>
<b>4.2</b>	<b>Filosofia e Formação</b> .....	<b>72</b>
<b>4.3</b>	<b>Educação após Auschwitz</b> .....	<b>74</b>
<b>4.4</b>	<b>Para onde deve conduzir a educação?</b> .....	<b>80</b>
<b>4.5</b>	<b>Educar contra a barbárie</b> .....	<b>83</b>
<b>4.6</b>	<b>Pensar a emancipação através da educação</b> .....	<b>85</b>
<b>5</b>	<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	<b>88</b>
	<b>REFERÊNCIAS</b> .....	<b>92</b>

## 1 INTRODUÇÃO

Era dos extremos: assim denominou Eric Hobsbawm o breve século XX. Breve porque, de acordo com o historiador britânico, ele se inicia com a Primeira Guerra Mundial em 1914 e se encerra, juntamente com o fim da era soviética, no início da década de 1990. Segundo Hobsbawm (1995, p. 30), o século XX “foi marcado pela guerra. Viveu e pensou em termos de guerra mundial, mesmo quando os canhões se calavam e as bombas não explodiam”. Em sua minuciosa análise, ele divide o século em três partes: a “Era da catástrofe”, a “Era de ouro” e “O desmoronamento”, e questiona por que ele terminara num tenso estado de inquietação e não em uma maravilhosa celebração pelo inigualável progresso alcançado. A essa pergunta, o historiador responde do seguinte modo:

Não apenas porque sem dúvida ele foi o século mais assassino de que temos registro, tanto na escala, frequência e extensão da guerra que o preencheu, mal cessando por um momento na década de 1920, como também pelo volume único das catástrofes humanas que produziu, desde as maiores fomes da história até o genocídio sistemático. (HOBSBAWN, 1995, p. 22).

Aquela que foi chamada por Hobsbawm a “Era da catástrofe”, compreende os anos que vão de 1914 até o fim da Segunda Guerra Mundial em 1945. Nesse contexto nasce e vive sua infância e juventude o alemão, natural de Frankfurt, Theodor W. Adorno. Aos 11 anos, vê explodir a Primeira Guerra e, alguns anos mais tarde, em 30 de janeiro de 1933, Hitler torna-se chanceler da Alemanha, fato que dá início ao processo que culminaria na Segunda Guerra Mundial.<sup>1</sup>

As duas décadas que se seguiram a Segunda Grande Guerra foram marcadas por uma “paz congelada”, pela estabilização do capitalismo e pela consequente promoção de extraordinária expansão econômica e profundas transformações sociais. “O modelo de produção em massa de Henry Ford espalhou-se para indústrias do outro lado dos oceanos, enquanto nos EUA o princípio fordista ampliava-se para novos tipos de produção, da construção de habitações à chamada *junk food*”. (HOBSBAWN, 1995, p. 259). Além disso, viu-se ainda a revolução tecnológica: a multiplicação de produtos quase inimagináveis antes da guerra, desde “materiais sintéticos conhecidos como ‘plásticos’, até a televisão que, àquele momento, encontrava-se ainda em estágio experimental (HOBSBAWN, 1995). Já que, como

---

<sup>1</sup> Apesar do quadro aqui desenhado, de acordo com o professor de Sociologia da USP Gabriel Cohn (1986) na introdução ao livro sobre Theodor Adorno da coleção *Grandes cientistas sociais*, o referido filósofo teve uma infância que ele mesmo recordaria mais tarde como feliz e confortável.

se sabe, Adorno não viveu para ver a década de 1970, essa contextualização histórica pode mesmo acabar por aqui.

Vale ressaltar que a finalidade da contextualização neste trabalho não é absolutamente fixar o pensamento de Adorno em um determinado período da história e nem tampouco afirmar que, sendo marcado por acontecimentos tão terríveis e singulares, seu pensamento não pode dizer mais nada à humanidade do século XXI. Muito diferente disso, a intenção é mostrar que a Adorno, assim como a todos os pensadores seus contemporâneos, coube a árdua tarefa de pensar a vida e suas possibilidades em um contexto (pelo menos na Europa) de catástrofe e destruição. Apesar de filho de seu tempo, Adorno o pensou e o descreveu assim como ele se lhe aparecia, mas nunca deixou de alertar para seu caráter passageiro e para a necessidade de superá-lo e transcendê-lo – sem com isso esquecer os seus tantos absurdos.

Os prognósticos de Adorno, feitos na década de 1940, indicando um quase irrefreável processo de transição para um mundo totalmente administrado, além do triunfo esmagador da coletividade sobre o sujeito e a degeneração da cultura em mero bem cultural, mostram-se de difícil contestação na atualidade e, certamente, relevantes o bastante para que sua obra seja considerada ainda de grande importância para uma melhor compreensão da realidade atual, bem como para a geração de novos impulsos aos debates sobre a emancipação social e sobre o potencial transformador do pensamento crítico.

Escrever uma dissertação sobre Adorno envolve momentos de desânimo, tensão e até de certo sentimento de culpa – Martin Jay (1988) chamou atenção para esse último aspecto ao escrever uma obra introdutória ao seu pensamento (*As idéias de Adorno*). Só depois de tomar conhecimento de seu sentimento e de suas razões para senti-lo, percebi que devia compartilhar desse mesmo mal-estar. Tais sentimentos, decerto pouco agradáveis, surgem não somente por conta das já reconhecidas e comentadas dificuldades encontradas na leitura e interpretação de suas obras – não só assistemáticas como um tanto herméticas – mas também, como se verá no próximo parágrafo, por uma questão de princípios do filósofo em estudo.

Adorno opunha-se seriamente a qualquer tentativa de tornar seu pensamento mais acessível ao grande público e naturalmente tinha ótimas razões para pensar assim. Na verdade, ele temia que uma apresentação simplificada de suas idéias, de fato complexas e cheias de nuances, pudesse minar a substância crítica do conteúdo comunicado. Por esse motivo, resistiu com convicção à idéia de reduzir pensamentos difíceis ao estilo coloquial da linguagem e, deliberadamente, procurou impedir a fácil recepção do conteúdo de suas obras por parte de leitores pouco interessados (JAY, 1988).

Para não cometer nenhuma injustiça, devo reconhecer que existem também sentimentos muito gratificantes envolvidos na composição de um trabalho acadêmico sobre seu pensamento. Desse modo, não pretendo dissimular meu entusiasmo ao perceber que, mesmo em seus momentos mais sombrios, Adorno recusa-se a abandonar o desejo de alcançar “o inteiramente outro” (*das ganz Andere*) e insiste em defender o pensamento crítico como “garrafas atiradas ao mar” para destinatários desconhecidos.

Penso que ao agir assim ele deposita em cada um de nós uma parcela de confiança e de responsabilidade sobre as decisões do cotidiano. Afinal de contas, com elas poderemos escrever uma história mais justa e feliz para o planeta e a humanidade. A generosidade do pensamento de Adorno reside no fato de não estar fechado, não estar pronto e acabado – aliás, a necessidade constante de reformulação a fim de dar conta das transformações históricas é elemento essencial para a caracterização de toda Teoria Crítica.<sup>2</sup> E como bom teórico crítico, Adorno nos convida insistentemente a pensar com ele, a enriquecer suas idéias, a não colaborar (*nicht mitmachen*) com forma alguma de submissão do pensamento, a negar e, por que não dizer, a agir. Pode-se, sim, dizer que Adorno nos convida a uma práxis. Uma práxis, porém, cautelosa – porque realmente envolvida com a mudança. Para Adorno (1978 *apud* JAY, 1988, p. 51), “o pensador crítico não-comprometido que não subordina sua consciência nem permite que o terror o impulse à ação é, na verdade, aquele que não desiste”.

A despeito dos prognósticos reconhecidamente pessimistas, deve-se sempre procurar lembrar que Adorno viveu numa Alemanha completamente diferente à de Marx e que, por ser uma época de decepções e desencantos, favorecia ideias de teor muito menos otimista. Todos os membros e afiliados do *Institut für Sozialforschung* tiveram que desenvolver teorias diante dos resultados decepcionantes do “socialismo real” na União Soviética e, sobretudo, diante do horror da experiência fascista na Europa e do assassinato planejado de milhões de judeus na Alemanha de Hitler. Esses acontecimentos os impulsionaram e motivaram com alarmante urgência em direção à inadiável tarefa de pensar algo inteiramente novo (BENHABIB, 1996).

Para tratar apropriadamente do tema *Resistência e emancipação em Theodor W. Adorno – para romper com o real e pensar o inteiramente outro* e das questões que lhe são inerentes, concentrei-me, sobretudo, nas seguintes obras: *Dialética do esclarecimento*, *Minima moralia*, *Educação e emancipação*, *Eclipse da razão e Ideologia da sociedade*

---

<sup>2</sup> Gabriel Cohn (1986, p.22) escreve que “Quem não se interessa pelo esforço de captação da coisa no momento fugaz em que muda sua tonalidade e, oscilando entre uma ou outra definição, revela suas potencialidades, quem gosta de tudo pronto e bem arrumado, não deve ler Adorno. Essa leitura é para quem está disposto a uma experiência instigante, às vezes exasperante, mas sempre fecunda”.

*industrial*. Duas dessas obras, a saber, *Eclipse da razão* e *Ideologia da sociedade industrial*, foram escritas, respectivamente, por Max Horkheimer e Herbert Marcuse, pensadores da chamada Escola de Frankfurt.

O pensamento crítico de Horkheimer possui grandes afinidades com o pensamento de Adorno e, exatamente por isso, senti-me perfeitamente à vontade para basear o capítulo a respeito da instrumentalização da razão em um livro de sua autoria. Na verdade, as afinidades intelectuais entre os filósofos eram tantas que Horkheimer chegou mesmo a comentar acerca da dificuldade de identificar quais idéias se haviam originado em sua mente ou na de Adorno, já que a filosofia dos dois era a mesma e uma só.<sup>3</sup> Já Herbert Marcuse, apesar de se distanciar de Adorno em alguns aspectos – basta mencionar a hesitação em envolver Marx na sua crítica da racionalidade instrumental e o desinteresse pelos elementos de teodicéia da teoria da identidade de Hegel, – aproxima-se muito em algumas outras. A sua definição de sociedade unidimensional formulada na década de 1960, por exemplo, apresenta muitas semelhanças com o conceito de mundo administrado (ou capitalismo administrado), formulado por Adorno nos idos de 1940.

Existem ainda obras de outros autores que foram importantes na elaboração deste trabalho. Os livros do Professor Martin Jay, *A Imaginação dialética* e *As idéias de Adorno*, por exemplo, trouxeram-me novas e preciosas informações, bem como me ajudaram a ter uma compreensão mais clara e abrangente da produção intelectual de Adorno. Obras de conteúdo não propriamente filosófico como *É isto um homem?* e *Os afogados e os sobreviventes* do escritor italiano (e sobrevivente de *Auschwitz*) Primo Levi, foram também essenciais para que indiretamente pudesse vivenciar o horror do citado campo de extermínio nazista e, conseqüentemente, compreendesse melhor a aversão de Adorno a todo pensamento que subjuga o indivíduo a uma idéia de totalidade, à racionalidade instrumental, à ciência moderna positivista, ao uso de propaganda (não importando qual seja seu fim), à cega adaptação aos coletivos, à práxis violenta e autoritária, assim como a uma educação baseada na competição e na lei do mais forte.

Tendo percorrido até o momento sobre minhas motivações pessoais, exponho agora, de maneira breve e em linhas gerais, como foi organizado o trabalho e como estão

---

<sup>3</sup> No prefácio de *Filosofia da Nova Música*, Adorno (2004, p. 11) escreve: “o trabalho do autor com Max Horkheimer, que já se estende por mais de 20 anos, resultou numa filosofia comum. O autor é o único responsável pelo material musical, mas seria impossível estabelecer a qual dos dois pertence este ou aquele conceito teórico. O livro está concebido como uma digressão à *Dialektik der Aufklärung*. Tudo o que nele atesta uma perseverança, uma fé na força dispositiva da negação resoluta, deve-se à solidariedade intelectual e humana de Horkheimer”.

delimitados os temas tratados em cada um dos capítulos. O primeiro capítulo é exatamente a presente introdução. No segundo capítulo, a saber, *As (des)razões da razão esclarecida*, procurei expor alguns dos pontos principais da definição do conceito de esclarecimento e da relação entre mito e esclarecimento. Minha intenção foi mostrar o caminho que Adorno e Horkheimer percorreram na *Dialética do esclarecimento* com o intuito de entender o fracasso do pensamento esclarecido e as razões pelas quais ele parece ter lançado o homem muito mais no caminho da barbárie que da emancipação.

Para tanto, busquei mostrar as particularidades desse pensamento, suas raízes na dominação da natureza pelo homem e as nefastas consequências da inevitável dominação do homem pelo próprio homem. Eis sua tese fundamental: o mito já contém desde sempre traços de esclarecimento e este, por sua vez, tende a reverter à mitologia. Ainda no segundo capítulo, *Para uma autocrítica da razão*, procurei analisar as consequências do desencantamento do mundo no próprio conceito de razão, mostrando como esse processo teria possibilitado a clara predominância da razão subjetiva sobre a objetiva e enfraquecido nos indivíduos sua capacidade de resistência, imaginação e juízo independente.

Na primeira parte do terceiro capítulo, *Vida danificada e decadência do sujeito*, procurei explorar o conceito de mundo administrado: preciosa noção adorniana para o entendimento do sistema capitalista em seu estágio mais avançado. De acordo com Adorno, o capitalismo administrado se distingue pela sua capacidade de ocupar todos os espaços e esferas da vida, antes preenchidos com maior liberdade. Nesse estágio, ele está apto a se infiltrar hábil e sutilmente tanto na vida social como na vida privada dos indivíduos. No excurso I – *Universo unidimensional*, busquei apresentar a teoria, defendida por Marcuse, de uma deformação do pensamento e da linguagem em função da manutenção do *status quo*.

Na segunda parte do terceiro capítulo, *Teoria crítica da indústria cultural*, procurei desenvolver o conceito de indústria cultural enfatizando seu caráter meramente conformista e, portanto, ideológico. Na segunda parte do segundo capítulo, *Tempo livre e trabalho*, dediquei-me à análise da íntima relação do tempo livre com o tempo comumente compreendido como o seu oposto, ou seja, o tempo que se preenche com o trabalho. A importância desse debate está em mostrar como ambos os domínios cooperam para assegurar a conservação de uma dada totalidade garantindo que as partes que compõem o sistema permaneçam coesas e impenetráveis.

O quarto capítulo *Educação para a auto-reflexão crítica* foi pensado e desenvolvido com a intenção de transmitir alguma esperança: assim como podemos ser deseducados para a violência, para a indiferença e a frieza (que, por fim, conduzirão à

barbárie), também podemos pensar projetos pedagógicos que incentivem a autonomia, a capacidade crítica, a cortesia na relação entre os homens e o reflorescimento da capacidade de amar. Apesar de Adorno não ter chegado sequer a esboçar o projeto dessa educação sobre a qual nos fala e cuja finalidade última seria o impedimento da realização das mesmas condições (objetivas e subjetivas) que propiciaram a efetivação de *Auschwitz*, é bom sabermos que, a despeito das inúmeras dificuldades, ele acreditava ser ainda possível a produção de um clima intelectual, cultural e social que tornasse favorável o desenvolvimento de uma educação capaz de priorizar o cuidado e a consideração para com o outro (natureza e homem) e apontar para a emancipação.

O mais importante dessa pedagogia (ou seria uma ética?) proposta por Adorno é que, apesar de não apresentar um modelo de comportamento e práxis social, ela sabe exatamente o que não deve ser feito e o que não pode se repetir. Em nenhum momento Adorno deixa de acreditar no potencial de realização da razão e, decididamente, insiste em mostrar que os caminhos da história estão abertos para o novo.

O último capítulo apresenta as considerações finais e, de modo bastante reduzido, expõe as ideias discutidas ao longo do trabalho, com clara ênfase no polêmico debate acerca da relação teoria – práxis em Adorno.

## 2 AS (DES)RAZÕES DA RAZÃO ESCLARECIDA

“Mas a terra totalmente esclarecida resplandece sob o signo de uma calamidade triunfal.”  
Theodor W. Adorno

### 2.1 A Dialética do Esclarecimento

Os fragmentos filosóficos que compõem a *Dialética do esclarecimento* foram escritos com a difícil tarefa de verificar a razão pela qual a humanidade esclarecida estaria afundando numa nova espécie de barbárie e, a despeito das proporções desse empreendimento, a obra em questão é considerada por muitos como um clássico do pensamento do século XX. Foi escrita na década de 1940, com a mesma participação e sob a igual responsabilidade de dois pensadores e é precisamente a tensão entre ambos os temperamentos intelectuais que constitui seu elemento vital.

Em virtude de uma nova edição alemã, Adorno e Horkheimer escreveram em 1969 que, na *Dialética do esclarecimento*, havia formulações já não adequadas à realidade de então, mas reconheceram a importância de suas análises no que diz respeito ao processo de transição para o denominado mundo administrado. Afirmaram também que o desenvolvimento em direção à integração total, diagnosticado nessa obra, não estava interrompido, mas momentaneamente suspenso, e que pairava ainda sob nossas cabeças a ameaça de que esse se completasse através de novas guerras e ditaduras. No texto escrito para a nova edição é reafirmada a dedicatória ao amigo Friedrich Pollock e, para a satisfação dos estudiosos e pesquisadores da Teoria Crítica em todo o mundo, é mostrado aí um claro entusiasmo dos autores por voltarem à Alemanha e sentirem-se convencidos de poder ainda fazer muito, tanto teórica quanto praticamente.

Infelizmente, como se sabe, Adorno veio a falecer em agosto desse mesmo ano na Suíça, vítima de um fulminante ataque cardíaco, não podendo dar continuidade ao projeto de desaceleramento ou mesmo interrupção da marcha da civilização rumo à integração total. Sobre seu envolvimento com essa questão, ele escreve na *Dialética*: “A idéia de que hoje importa mais conservar a liberdade, ampliá-la e desdobrá-la, em vez de acelerar, ainda que indiretamente, a marcha em direção ao mundo administrado, é algo que também exprimimos em nossos escritos anteriores.” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 10).

Apesar da morte algo prematura, as ideias de Adorno certamente não foram caladas. Ele deixou atrás de si um vasto e belo legado na forma de textos, aulas e conferências

para todos os que tenham interesse em tomar para si aquele que possivelmente foi o seu maior projeto: tornar possível a realização da verdadeira vida.

O título *Dialética do esclarecimento* foi escolhido pelos autores de modo aparentemente casual. Adorno escreveu a Horkheimer uma carta na qual usava a expressão que dá nome à obra como sinônimo da dialética entre cultura e barbárie, e em novembro de 1941, após mudar-se para local próximo à casa de Horkheimer em Los Angeles, iniciaram a redação dessa importante obra de filosofia dialética.

Vale ressaltar que as *Teses sobre a filosofia da história*, escritas por Walter Benjamim pouco antes de seu suicídio na fronteira franco-espanhola em 1940, justamente quando buscava uma aproximação com o *Institut für Sozialforschung* na América, deram decisiva contribuição para a elaboração das questões discutidas na *Dialética*.<sup>4</sup>

Nesse trabalho, publicado pelo *Institut* em edição dedicada a Benjamim em 1942, o filósofo faz uma crítica mordaz ao historicismo progressista – tão fundamental para a tradição marxista. Na carta acima citada, Adorno comenta com Horkheimer que em nenhum dos trabalhos anteriores de Benjamin ele havia se mostrado tão próximo de suas próprias intenções, especialmente no tocante à ideia da história como catástrofe permanente, crítica ao progresso e ao domínio da natureza e seu posicionamento com relação à cultura (DUARTE, 2007).

Antes de iniciarmos de fato a discussão sobre a dialética do esclarecimento, devemos lembrar que o termo *Aufklärung* pode traduzir-se tanto por iluminismo como por esclarecimento, mas que, no entanto, a segunda opção parece ser consideravelmente mais apropriada para designar o processo anunciado por Adorno e Horkheimer nos fragmentos filosóficos da *Dialética*. De acordo com o tradutor da obra para o idioma português, o professor Guido Antonio de Almeida, da Universidade Federal do Rio de Janeiro, a expressão “esclarecimento” traduz perfeitamente não apenas o significado histórico-filosófico do termo, mas toda a amplitude do sentido conferido a ele por Adorno e Horkheimer. O professor também nos chama a atenção para o fato de que o conceito histórico-filosófico está ligado ao sentido coloquial do termo e, exatamente por isso, fora escolhido e utilizado como palavra de ordem e senha de identificação entre os espíritos esclarecidos da modernidade. No conhecido texto *Resposta à pergunta: o que é esclarecimento?* Kant define o termo *Aufklärung* como a habilidade de se usar o entendimento sem qualquer guia. Esse processo, que deveria culminar na maioridade do homem, pressuporia o abandono da preguiça e da covardia, apresentadas

---

<sup>4</sup> Para fins de maior fluência, o título *Dialética do esclarecimento*, aparecerá muitas vezes de modo reduzido no decorrer do texto.

pelo filósofo como as principais razões pelas quais grande parte da humanidade vive durante toda a vida, e de bom grado, como menor. Nas palavras de Kant (1985, p. 101):

Ter a coragem de usar o seu próprio entendimento é, portanto, o *motto* do Esclarecimento. Preguiça e covardia são as razões de a maior parte da humanidade, de bom grado, viver como menor durante toda a sua vida, mesmo depois de a natureza há muito tempo tê-la livrado de guias externos. Preguiça e covardia demonstram porque é tão fácil para alguns se manterem como tutores.

Em Adorno e Horkheimer (1985), o termo é usado para designar o processo de desencantamento do mundo, que se caracteriza pela “ imanentização ” da transcendência e pela libertação do homem do medo de uma natureza poderosa e desconhecida a qual ele sempre teve de se submeter. Pode-se dizer que enquanto iluminismo ou ilustração designam um movimento filosófico ou uma época histórica específica, esclarecimento indica o processo que, através da história, liberta os homens das potências míticas da natureza e prossegue tanto na filosofia como na ciência.

[...] o conceito de esclarecimento, embora sem perder o vínculo que o liga ao conceito crítico e emancipador expresso, pelo termo na linguagem ordinária e filosófica, não pode se resumir, para nossos autores, às Luzes do século dezoito. Não só a expressão não designa mais um movimento filosófico, mas resulta de um aprofundamento crítico que leva à desilusão de seu otimismo. Acresce a isso que não podemos nem mesmo supor que a ilustração constitua para eles o exemplo histórico privilegiado do esclarecimento, uma vez que é muito mais longe, na experiência do herói da *Odisséia*, que vão buscar o protótipo dessa atividade esclarecedora que se confunde com o processo civilizatório. (ALMEIDA, 1985, p.8).

Nada otimistas a respeito das classes trabalhadoras do Ocidente e de seu potencial revolucionário, os membros do *Institut* concentraram grande parte de suas pesquisas sobre um novo motor da história, a saber, o conflito entre o homem e a natureza. Portanto, embora utilizassem uma linguagem remanescente do marxismo, Adorno e Horkheimer não apenas se livraram dos vestígios de uma teoria marxista ortodoxa, como também incluíram o próprio Marx na tradição iluminista. O argumento central para tal inclusão foi a ênfase exagerada de Marx na centralidade do trabalho como modo de auto-realização do homem. Na redução do homem à condição de *animal laborans*, estava também implícita a compreensão da natureza como mero campo da exploração humana.

Em uma conversa com Martin Jay em 1969, Adorno chegou a afirmar que se as coisas fossem como as queria Karl Marx, o mundo inteiro seria transformado em uma gigantesca oficina (JAY, 2008). Ademais, ele escreve em *Minima moralia* que sempre que se

combina a crítica do capitalismo com uma crítica ao proletariado – que estaria cada vez mais simplesmente refletindo as tendências do desenvolvimento capitalista – percebe-se que o elemento negativo do pensamento torna-se suspeito e desacreditado, como se não houvesse crítica possível para além da luta de classes (ADORNO, 1992). Ele rejeita ainda, assim como Horkheimer e Marcuse, a ideia de que o socialismo seria uma decorrência necessária do capitalismo e se mostra cético quanto à conexão entre progresso tecnológico e emancipação humana.

Apesar do ataque a Marx, não era ele o verdadeiro alvo da *Dialética do esclarecimento*, mas sim, como acabamos de nos referir, o processo de desmistificação supostamente libertário que Max Weber chamou de desencantamento do mundo (*Entzauberung der Welt*) e que, para nossos autores, não passa de mera aparência. Acerca do termo “desencantamento do mundo”, há um minucioso estudo feito por Antônio Flávio Pierucci, professor do Departamento de Sociologia da USP, no qual ele pretende deixar demonstrado que seu uso nas obras de Weber, apesar de não ser unívoco – pois pode mudar de acordo com o contexto dado – não chega a ser “hiperpolissêmico e muito menos contraditório”. Diversamente disso, ele teria uma surpreendente consistência lógica (PIERUCCI, 2003, p. 35). Pierucci conclui dessa pesquisa que, na verdade, Weber teria trabalhado com dois significados (desencantamento do mundo como desmagificação e como perda de sentido) simultaneamente em todas as suas utilizações. No contexto desta dissertação, vale a pena citar uma passagem de Weber em *A ciência como vocação*.

Ora, esse processo de desencantamento, que vem se dando na cultura ocidental ininterruptamente através de milênios e, em termos mais gerais, esse ‘progresso’, do qual faz parte a ciência como um elo e força motriz, têm eles um sentido que vá além do puramente prático e técnico? (WEBER, 1917 *apud* PIERUCCI, 2003, p. 51).

Fica então a pergunta.

No trajeto para vencer as forças míticas e instaurar o reino da razão, Adorno e Horkheimer (1985) denunciam que os conceitos universais, acusados de superstição, acabam substituídos por fórmulas e que o esclarecimento, sem a interferência da coerção externa, pode desenvolver-se livre e ilimitadamente. Ao afirmarem que, como qualquer outro sistema, também no esclarecimento (não distinto do sistema hegeliano ou da metafísica em geral), todo o caminho a ser seguido está determinado desde o princípio, eles se depararam com a inverdade do mundo esclarecido. Na identificação do mundo totalmente matematizado com a verdade, o esclarecimento teria confundido o pensamento e a matemática. Adorno e

Horkheimer (1985, p. 38) escrevem que “na redução do pensamento a uma aparelhagem matemática está implícita a ratificação do mundo como sua própria medida.”

Desse modo, o conhecimento restringe-se à repetição do factual e o pensamento transforma-se em mera tautologia. Assim como as figuras míticas refletem a ordem existente como a verdade, o esclarecimento também abdica da esperança e confirma tão somente aquilo que já existe. A falsidade do esclarecimento, segundo Adorno, não está exatamente na aplicação do raciocínio lógico-dedutivo ou na necessidade da disciplina e da precisão metodológica, mas na separação radical entre sujeito e objeto. No ensaio *Sobre sujeito e objeto*, ele escreve: “Uma vez radicalmente separado do objeto, o sujeito já reduz este a si; o sujeito devora o objeto ao esquecer o quanto ele mesmo é objeto” (ADORNO, 1995, p. 183).

Embora hostil a essa separação absoluta, o modelo alternativo proposto por Adorno não implica a unidade perfeita entre os dois conceitos e nem tampouco o retorno a uma condição de pertinência à natureza. Segundo Adorno, toda filosofia que lamenta a perda da unidade entre humanidade e mundo ou que acredita na utopia enquanto futura realização dessa unidade é não apenas errônea, mas potencialmente perigosa. Isso porque a obliteração da distinção entre sujeito e objeto significaria, efetivamente, a perda da capacidade de reflexão.

Ou seja, apesar dos prejuízos resultantes do rompimento da unidade primitiva entre homem e natureza, pode-se dizer que ele foi, em última análise, progressista. A respeito de uma suposta reconciliação, Adorno (1995, p. 184) escreveu:

Se fosse permitido especular sobre o estado de reconciliação, não caberia imaginá-lo nem sob a forma de indiferenciada unidade de sujeito e objeto nem sob a de sua hostil antítese; antes, a comunicação do diferenciado. Somente então o conceito de comunicação encontraria seu lugar de direito como algo objetivo. O atual é tão vergonhoso porque trai o melhor, o potencial de um entendimento entre homens e coisas, para entregá-lo à comunicação entre sujeitos, conforme os requerimentos da razão subjetiva. Em seu lugar de direito estaria, também do ponto de vista da teoria do conhecimento, a relação entre sujeito e objeto na paz realizada, tanto entre os homens como entre eles, e o outro que não eles. Paz é um estado de diferenciação sem dominação, no qual o diferente é compartilhado.

No trajeto de desmitologização e esclarecimento, Adorno e Horkheimer denunciam a reificação do pensamento num processo automático e autônomo, basicamente limitado a capacidade de repetir o meramente factual e a transformação da própria razão em simples “adminículo da aparelhagem econômica”<sup>5</sup> passando a ser utilizada como “instrumento universal servindo para a fabricação de todos os demais instrumentos”.

---

<sup>5</sup> O termo adminículo é tradução do original *Hilfsmittel*.

(ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 42) Tal razão, como órgão do cálculo e do plano, é neutra com respeito a objetivos e seu elemento fundamental é a coordenação: uma finalidade sem fim que se deixa atrelar a todos os fins.

Quanto mais toda a vida encontra-se subordinada às exigências de sua conservação (auxiliada pela divisão social do trabalho e pela transformação das qualidades humanas em meras funções), mais os indivíduos se vêem forçados a alienação; não somente a alienação dos homens com relação aos objetos dominados, mas na verdade, a alienação das relações de cada qual consigo mesmo. Enquanto o animismo havia dotado de alma as coisas, escrevem Adorno e Horkheimer, o industrialismo seria capaz de coisificar as almas.

Diante das tantas promessas frustradas do esclarecimento, era natural que as conclusões a que chegaram os filósofos da Teoria Crítica a respeito da sociedade ocidental e seu potencial emancipatório fossem, de modo geral, pouco animadoras. A razão mais substantiva e sintética (*Vernunft*), assim denominada pelo idealismo alemão, havia sido eclipsada por uma razão puramente analítica (*Verstand*), e por mais que esforços tenham sido empreendidos pela racionalidade no sentido de libertar o homem do pensamento mítico, esse insistia em permanecer preso à sua lógica.

Uma das razões básicas pela qual o esclarecimento acabou por produzir o seu oposto foi, em primeiro lugar, o fato de que a razão instrumental estava intimamente relacionada ao princípio de troca. Tudo devia ser reduzido a um equivalente abstrato a fim de pôr-se a serviço da troca universal, ou, para usar termos mais propriamente adornianos, o qualitativamente diferente e não-idêntico devia ser forçado a adaptar-se aos moldes da identidade quantitativa (JAY, 1988). A segunda razão apontada foi o vínculo da racionalidade instrumental com o domínio sobre a natureza:

Na medida mesma em que o mundo natural foi reduzido a um campo de entidades fungíveis, cujas diferenças qualitativas se perderam em nome do controle científico, o domínio dos objetos preparou o caminho para a o domínio equivalente dos sujeitos através da reificação. O domínio do mundo natural exterior levou ao controle da natureza interior do homem e, em última instância, ao controle do mundo social. (JAY, 1988, p. 37).

É nesse sentido que Adorno e Horkheimer insistem na hipótese de que o fascismo poderia ser parcialmente compreendido como a vingança da natureza dominada que empregava, ela mesma, no exercício de dominação, muitos dos instrumentos desenvolvidos pela razão instrumental. Em certo sentido, a natureza estava se vingando de toda crueldade e exploração que havia sofrido durante gerações.

Em *Eclipse da razão*, Horkheimer (2002) escreve que os protagonistas da natureza reprimida são justamente as maiores vítimas da razão instrumentalizada de quem o apoio foi essencial para a conquista do poder pelos nazistas. Ele identifica essas vítimas como sendo camponeses, artesãos de classe média, comerciantes varejistas, donas-de-casa e pequenos fabricantes.

O fascismo poderia enfim ser descrito como uma síntese diabólica entre razão e natureza e representaria exatamente o oposto daquela conciliação com a qual a filosofia sempre sonhou. Quanto à ciência, que a princípio deveria colocar-se a serviço do homem e de seu aperfeiçoamento, acabou por mostrar-se também bastante disposta a colaborar com uma nova forma de desumanização. Afinal de contas, pode-se afirmar que a mentalidade científica aliada ao progresso tecnológico conduziu a formas de barbárie capazes de produzir resultados mais catastróficos do que se podia imaginar.

Com os ensaios e excursos da *Dialética*, Adorno e Horkheimer procuram mostrar o quão pouco racional o mundo esclarecido de fato se tornou. De acordo com Olgária Matos, professora da Universidade de São Paulo, desde que a razão tornou-se meramente afirmativa, o progresso deixou de ser libertador e permitiu que o irracional, antes depositado inteiramente no mito, pudesse ressurgir no interior da própria razão (MATOS, 1995). Em linhas gerais, ao contraste entre mito e esclarecimento, do qual o mundo esclarecido parece estar bastante seguro, nossos autores opõem a tese de uma cumplicidade entre ambos. Quando afirmam, portanto, que os mitos vitimados pelo esclarecimento já eram eles mesmos produtos do próprio esclarecimento, Adorno e Horkheimer querem nos lembrar que os mitos sempre quiseram relatar ou mostrar as origens de algo, assim como expor, fixar e explicar e que, muito cedo, com o reforço dessa tendência, tais relatos e explicações tornaram-se verdadeiras doutrinas.

Segundo os autores da *Dialética* pode-se dizer que, de modo geral, todo o processo de esclarecimento é resultado do medo experimentado pelos seres humanos nos primórdios de sua existência. Apesar de saberem-se fisicamente mais fracos do que muitos animais e sem defesas diante de fenômenos naturais, esses indivíduos percebiam uma fundamental diferença entre eles mesmos e o resto da natureza. O que está aí indicado é que tanto os mitos quanto a racionalidade que os teria posteriormente substituído parecem possuir uma mesma origem. E é nesse contexto de uma suposta conaturalidade que Adorno e Horkheimer procuram explicar como as primeiras ações humanas, ainda que revestidas da forma aparentemente irracional do mito, continham elementos da racionalidade dominadora. O esclarecimento também, por outro lado, possui mais semelhanças com os mitos do que a

princípio nos parece. Do mesmo modo que, no mundo primitivo, o feiticeiro deve ser punido caso ouse transgredir o círculo mágico traçado para a invocação, o indivíduo moderno que ousa pensar além do factual e transgride a esfera da realidade dada pagará o devido preço por sua infração (ADORNO; HORKHEIMER, 1985).

Para melhor ilustrar essa relação, vale recorrer a uma passagem da *Dialética* que afirma que “o lugar dos espíritos e demônios locais foi tomado pelo céu e sua hierarquia; o lugar das práticas de conjuração do feiticeiro e da tribo, pelo sacrifício bem dosado e pelo trabalho servil mediado pelo comando”. (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 23) Ao longo do processo histórico do esclarecimento, a espécie humana certamente distanciou-se cada vez mais de suas origens, mas, no entanto, não conseguiu livrar-se da compulsão mítica para a repetição. Portanto, o mundo racionalizado estaria apenas aparentemente desencantado.

O mundo totalmente desencantado é aquele em que o mito retorna na forma de uma sociedade racional, na qual idéias como a de destino não deveriam mais ter lugar, mas que são, entretanto, dominantes. O desenvolvimento pleno do esclarecimento produz o contrário do que promete, produz um mundo estranho e hostil aos homens, ao qual eles têm de se adaptar como a forças estranhas e fantasmagóricas sobre as quais não têm domínio. (NOBRE, 2008, p. 49).

Na raiz do projeto iluminista de livrar os homens do medo e investi-los na posição de senhores, já se poderia detectar, segundo os autores da *Dialética*, um modelo laicizado da crença religiosa de que Deus goza de absoluto poder para dispor como quiser sobre o mundo. Seguindo esse exato modelo, o sujeito humano totalmente esclarecido também se relaciona com o objeto natural como se este fosse outro, externo e inferior a ele. Contudo, o preço que se paga pela conversão da natureza em mera objetividade e pela ilimitada autoridade concedida ao homem é o reconhecimento do poder como princípio de todas as relações. O saber que é poder, cuja essência é a técnica, a emprega sobre a natureza objetivada para dominar tanto a ela quanto aos homens, passando por cima de qualquer obstáculo que ameace seus objetivos que, em geral, são o método, o trabalho de outros e o capital (ADORNO; HORKHEIMER, 1985).

Vale ressaltar aqui que, apesar de Adorno e Horkheimer identificarem traços da racionalidade dominante muito antes do chamado Século das Luzes, a filosofia e a ciência produzidas por Bacon, Descartes, Galileu e Newton prestaram grande serviço para a consolidação da moderna racionalidade científica que culminaria na instrumentalização da razão.

Em *O conceito de esclarecimento da Dialética*, Adorno e Horkheimer escrevem que a união entre o entendimento humano e a natureza das coisas que Bacon tinha em mente refletia a forte influência da sociedade patriarcal em que este viveu, e acrescentam que, de acordo com o mesmo, o entendimento deve vencer a superstição e imperar sobre a natureza desencantada. O físico austríaco Fritjof Capra, em seu conhecido livro *O Ponto de Mutação*, publicado em 1982, comenta que o “espírito baconiano” defendia apaixonada, mas com frequência também rancorosamente seu novo método empírico de investigação. Sobre Bacon (1561-1626), ele escreve: A natureza, na opinião dele, tinha que ser “acossada em seus descaminhos”, “obrigada a servir” e “escravizada”. Devia ser “reduzida à obediência”, e o objetivo do cientista era “extrair da natureza, sob tortura, todos os seus segredos” (CAPRA, 2006, p. 52).

Segundo Capra, como a natureza era comumente vista como fêmea, a idéia de que ela deveria ser explorada e torturada até que revelasse todos os seus segredos parece ter relação com as torturas impingidas às mulheres nos julgamentos de bruxas do começo do século XVII. Descartes (1596-1650), considerado “fundador” do racionalismo da Idade Moderna, por sua vez, ao privilegiar a mente em relação à matéria (*res cogitans* e *res extensa*), acabou por separá-las como duas esferas essencialmente diferentes, causando um profundo efeito sobre o pensamento ocidental. Para ele, o universo material não era nada além de uma máquina e toda a natureza funcionava de acordo com leis mecânicas. Essa mudança na imagem da natureza, antes compreendida como organismo, e agora como máquina isenta de qualquer vida ou espiritualidade, influenciou fortemente a atitude das pessoas em relação ao meio ambiente natural e, em última análise, significou uma espécie de permissão “científica” para a manipulação indiscriminada da natureza. No entanto, o homem que de fato conseguiu realizar o sonho cartesiano e completar a revolução científica foi o físico e matemático inglês Isaac Newton (1643-1727). Afinal de contas, “a física newtoniana [...] forneceu uma consistente teoria matemática do mundo, que permaneceu como sólido alicerce do pensamento científico até boa parte do século XX.” (CAPRA, 2006, p. 58).

Retornando então para a *Dialética*, Adorno e Horkheimer denunciam que a dominação da natureza resulta na total perda da consciência da interpenetração entre sujeito e objeto, expressa, por exemplo, no animismo primitivo. Para o pensamento esclarecido, o mundo não é mais que simples átomos fungíveis e inertes. Eles criticam ainda a tendência epistemológica do esclarecimento a substituir conceitos por fórmulas, e sua ênfase exagerada no formalismo lógico. Enquanto os conceitos têm uma clara apreensão de seu conteúdo, incluindo momentos negativos e positivos e, portanto, abrangendo tanto o real quanto o

potencial, as fórmulas não são capazes de ir além do imediatismo não dialético. Em última instância, a suposição de que todo pensamento verdadeiro pode ser reduzido a fórmulas matemáticas significa que “a repetição estática do tempo mítico fora preservada, frustrando a possibilidade dinâmica de desenvolvimento histórico” (JAY, 2008, p. 326).

Particularmente desastrosos são também os efeitos da dominação da natureza sobre as relações entre os homens, pois a consequência imediata de uma compreensão da natureza como objeto de total exploração (sem objetivo estabelecido e, portanto, sem limite) é a atomização subsequente do próprio homem. A relação entre homem e natureza, baseada no domínio e na manipulação instrumentalizantes, leva inevitavelmente a uma forma idêntica de relação entre os homens.

Ao situar o momento da grande ruptura do Ocidente na primeira divisão do trabalho e no início do exercício de domínio do homem sobre a natureza e, portanto, em eventos ainda bastante anteriores à ascensão do modo capitalista de produção, Adorno aponta o capitalismo mercantil como resultado de tais eventos que, por fim, parecem culminar na inevitável e violenta vingança da natureza reprimida (na verdade protagonizada pelas vítimas da razão instrumentalizada), representada em última instância pelo fascismo. O fato de o processo de desmitologização – anunciado por Adorno e Horkheimer – chamado de esclarecimento, não apenas ter se originado do próprio mito, como também encontrar seu limite na mitologização do esclarecimento, sob a forma da ciência e da tecnologia, reflete as razões pelas quais o processo de dominação da natureza pode, paradoxalmente, resultar na completa naturalização do homem civilizado.

No excurso I da *Dialética, Ulisses ou Mito e esclarecimento*, Adorno e Horkheimer apresentam um estudo sobre a *Odisséia* para mostrar como a obra homérica havia prestado o mais eloquente testemunho do entrelaçamento entre esclarecimento e mito e o quanto havia antecipado os grandes temas do iluminismo. No encontro de Ulisses com o ciclope Polifemo, por exemplo, existe já a indicação do que podemos chamar de um declínio da linguagem. Utilizando-se de toda astúcia para ludibriar Polifemo, Ulisses decide chamar a si mesmo de “Ninguém” fazendo o gigante crer que esse de fato era o seu nome. Acontece que ao fazê-lo, o herói não apenas nega sua identidade como também prenuncia a efetiva perda de identidade do homem ocidental, pois a linguagem apta a conceituar e negar, fora substituída por uma linguagem capaz apenas de servir ao *status quo*. A racionalidade que Ulisses desenvolve para garantir sua autopreservação é, de acordo com Adorno e Horkheimer, uma anúncio daquilo que estava por vir, pois o astucioso herói homérico, isolado em um meio hostil, tem de baseá-la na trapaça e na instrumentalidade a fim de sobreviver a situações

nas quais conta apenas com seus próprios recursos mentais. Ao travar uma luta contra a dominação mítica, Ulisses utiliza-se do logro para negar a sua união com o todo. Ele já é, ainda que não o saiba, o *homo oeconomicus* ao qual todos os seres racionais se assemelham.

O conhecido canto duodécimo da epopéia, que narra a passagem do navio pela ilha das Sereias, pode também ajudar a elucidar a relação entre mito e esclarecimento. Apesar de advertido pela poderosa feiticeira Circe dos perigos ali existentes, Ulisses nem opta por tomar um caminho diferente daquele e tampouco ousa desafiar o poder das semideusas escutando seu canto e confiando na sua capacidade de resistir a ele. Bem ao contrário, Ulisses opta por apequenar-se. Ele pede aos companheiros que o amarrem firmemente ao mastro do navio, tapem os ouvidos com cera e remem com todas as forças de seus músculos, alertas e concentrados, a fim de evitar qualquer distração. Certo de que seus companheiros remadores trabalharão por ele, Ulisses, amarrado ao mastro, tão seguro quanto impotente, frui toda a beleza do canto sem enfrentar seus riscos e nem sofrer suas consequências.

Amarrado, Ulisses assiste a um concerto, a escutar imóvel como os futuros frequentadores de concertos, e seu brado de libertação cheio de entusiasmo já ecoa como um aplauso. Assim a fruição artística e o trabalho manual já se separam na despedida do mundo pré-histórico. A epopéia já contém a teoria correta. O patrimônio cultural está em exata correlação com o trabalho comandado, e ambos se baseiam na inescapável compulsão à dominação social da natureza. (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 45).

Apesar de sair “vitorioso”, faz-se ver aí o quão caro é o preço que Ulisses tem de pagar para que seu eu saia fortalecido e consolidado das aventuras vividas na *Odisséia* – assim como também o espírito sairá fortalecido das experiências da consciência na *Fenomenologia do espírito* de Hegel. Em nome de sua própria identidade, o astucioso Ulisses desprende-se da coerção dos poderes míticos como quem procura escapar de um labirinto. O eu aprende a dominar o perigo e conquista sua identidade, mas, para isso, tem de reprimir sua natureza interna através da renúncia e do sacrifício. Apesar de seguir os ditames do mito, Ulisses interpõe seus comandados entre si mesmo e o objeto desejado e consegue, por fim, ludibriá-lo.

A astúcia se origina justamente da aparente rendição às leis mitológicas. Na verdade, Ulisses, o grande herói da epopéia, consegue lograr o mito porque se submete a ele. A lógica consiste na aparente rendição às normas da natureza, assimilando-a para poder logo em seguida negá-la veementemente. (ZUIN; PUCCI; RAMOS-DE-OLIVEIRA, 1999, p. 49).

No entanto, ele submete-se a uma automutilação, na medida em que se amarra ao mastro e não se permite entregar ao apelo sedutor da natureza. Os remadores, por sua vez, alienam-se por permanecerem surdos e submissos à vontade do seu senhor. Mais uma vez, vê-se a alusão a *Fenomenologia* de Hegel, especificamente ao capítulo sobre o senhor e o servo. De acordo com Eduardo Luft, professor da PUC-RS, a relação entre senhor e servo jamais poderá conduzir ao reconhecimento mútuo. Ela é perversa porque enquanto o senhor apresenta-se como sujeito, o servo é compreendido como mero objeto.

O senhor é a consciência [...] que renega a coisa [...] e interpõe entre ela e seu objeto [...] o escravo. A luta de vida e morte se trama entre duas consciências: uma delas, temendo sua ação sobre o mundo, renega a singularidades e busca a tranqüila identidade consigo mesma [...]; a outra, também sentindo medo de morrer (pela ameaça direta do senhor), se submete ao jugo do senhor para preservar a sua singularidade, sua existência pessoal e particular. (LUFT, 1995, p. 52).

Apesar de denunciar a autodestruição do esclarecimento, Adorno e Horkheimer não alimentam nenhuma dúvida de que a liberdade na sociedade não pode ser separada do pensamento esclarecedor. Porém, acreditam igualmente que “o próprio conceito desse pensamento, tanto quanto as formas históricas concretas, as instituições da sociedade com as quais está entrelaçado, contêm o germe para a regressão que hoje tem lugar por toda parte” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 13). Por fim, completam, se o esclarecimento se nega a refletir sobre esse elemento regressivo e abandona a seus inimigos a tarefa de pensar os aspectos destrutivos do progresso, ele perde seu caráter superador e também sua relação com a verdade. No entanto, como se viu, existe um “se”, uma condição para que isso aconteça.

O que dizer então das críticas que acusam Adorno e Horkheimer de haverem anunciado um esgotamento da razão e, portanto, a sua completa impotência? Jürgen Habermas, ex-aluno de Theodor Adorno e um dos mais eminentes filósofos da atualidade, no capítulo V de seu livro *O Discurso filosófico da modernidade* escreve uma crítica a *Dialética do esclarecimento* e afirma que, pela radicalidade com que Adorno e Horkheimer conduziram sua crítica do esclarecimento, esse pode ser considerado “seu livro mais negro”. (HABERMAS, 2000, p. 153).

Habermas acredita ser apocalíptico o teor da obra e acusa seus autores de haverem colocado em risco o próprio projeto do esclarecimento. Ele imputa à *Dialética* a tese de uma crítica totalizadora que, em última análise, acaba por esfacelar a razão e destruir a chance de um futuro para a cultura e para a humanidade. No entanto, há que se chamar a atenção para o teor do pessimismo explicitado nessa obra, pois, se compreendido de modo menos vulgar,

pode-se perceber que ele se refere ao passado e ao fato inescapável de que todo o sofrimento vivido jamais poderá ser reparado. Aos que estão mortos, nossa impotência poderá oferecer apenas a lembrança (TIBURI, 2004).

Olgária Matos, aliás, confirma essa visão ao afirmar que a Teoria Crítica poderia muito bem ser denominada “melancólica” e não “pessimista”. Ela acrescenta que “num mundo no qual se encoraja a amnésia, em que o recalçamento toma o lugar do esquecimento, a melancolia de esquerda <sup>6</sup> ainda é capaz de apelar a coisas que de outra forma estariam perdidas.” Nesse contexto, preservar a relação com o passado significa uma maneira de impedir que ele se repita.

A melancolia passa a representar uma resistência à razão tecnológica e administrativa que liquida a memória e impede o *ganz Anderes* da utopia. A melancolia de esquerda é consciência do que é, leva a uma teoria do que não é ainda: [...] se a tecnologia *arquiva* o passado para se transformar em apologia do existente, a recordação é o que preserva o melhor do que foi e o melhor do que pode ser. (MATOS, 1995, p. 21).

Portanto, pode-se dizer que Adorno e Horkheimer procuraram mostrar que da constatação de um passado bárbaro não se deve deduzir igual futuro e que sua crítica não deve ser compreendida como “visão resignada dos acontecimentos, mas, antes, [como] uma atitude de radicalismo político”. (MATOS, 1995, p. 20) Por fim, contra o mítico respeito científico pelo dado e a degenerescência da imaginação revolucionária em dócil confiança na tendência objetiva da história, Adorno e Horkheimer (1985) sugerem uma teoria intransigente capaz de inverter a direção do espírito do progresso impiedoso e realizar enfim a práxis correta. Para os filósofos em questão, convém dizer mais uma vez, não é porque os ideais da humanidade não se realizaram que a filosofia deve resignar-se e afastar-se definitivamente da intenção de realizá-los. Nesse sentido, deve ficar claro que a história não precisa ser um declínio irrefreável em direção ao diabólico, mas que, diferentemente disso, ela possui a capacidade de romper drasticamente o curso que vem seguindo para, enfim, abrir-se ao radicalmente diferente (JAY, 1988).

Na segunda parte deste capítulo, apresentam-se as consequências do desencantamento do mundo na própria racionalidade e, dentro de certos limites, propõe-se uma possível solução para a libertação do pensamento de sua lamentável submissão à realidade.

---

<sup>6</sup> *Linke Melancholie* é um termo cunhado por Benjamin, “referindo-se àqueles que, na esquerda, se retiram da ação política para uma posição acima da luta” (MATOS, 1995, p. 20).

## 2.2 Para uma autocrítica da Razão

No decorrer de um longo processo, analisa Max Horkheimer (2002), a relação entre os conceitos de razão objetiva e razão subjetiva certamente sofreu profundas transformações. Historicamente, ambos os aspectos da razão conviveram juntos, mas, com o advento da modernidade, percebeu-se a absoluta predominância do último sobre o primeiro. A questão central apresentada na obra *Eclipse da razão* e que será aqui discutida é novamente o problema do desencantamento do mundo. Dessa vez, o foco recai sobre o fato de que tal processo haveria ido longe demais ao realizar uma razão completamente despojada de seu conteúdo original.

Escrito por Horkheimer e publicado pela editora Oxford em 1947, *Eclipse da razão*, apesar de acessível ao público de língua inglesa, causou pouco impacto na ocasião de seu lançamento e foi recebida pela crítica sem muito entusiasmo. Somente na década de 1960, quando a *Dialética do esclarecimento* tornou-se um “clássico da vanguarda e da resistência na Alemanha” e a referida obra foi traduzida para o alemão como parte da *Crítica da razão instrumental*, foi que ela alcançou enfim o público e o reconhecimento merecidos (JAY, 2008).

Sendo Adorno o companheiro mais próximo de Horkheimer nos Estados Unidos, onde uma sede do Instituto de Pesquisa Social fora criada em Nova York em virtude das circunstâncias políticas na Europa, a verdade é que, em amplo sentido, o pensamento dos dois parece haver se fundido e, não obstante apenas a *Dialética do esclarecimento* tenha levado o nome de ambos, *Eclipse da razão* e *Minima moralia* também podem seguramente ser considerados frutos dessa fecunda colaboração.

No prefácio da obra em questão, Horkheimer (2002) afirma que as reflexões aí contidas buscam indagar o conceito de racionalidade presente na cultura industrial contemporânea a partir de dentro de si mesmo a fim de descobrir se ele conteria falhas que o tornariam um conceito necessariamente vicioso. Isso porque, na medida em que o conhecimento técnico expandia o horizonte da atividade e do pensamento humanos, a autonomia do homem, assim como sua capacidade de opor resistência aos mecanismos de manipulação das massas e seu poder de imaginação parecia sofrer notável redução. Ele pretendia, enfim, lançar alguma luz sobre as implicações filosóficas das profundas mudanças então verificadas tanto na mentalidade pública quanto na natureza humana, sem, no entanto, sugerir algo semelhante a um programa combativo de ação. Para Horkheimer, vale

acrescentar, a tendência moderna a traduzir qualquer ideia em ação não passa de mais um dos sintomas da crise da cultura.

O primeiro capítulo da referida obra se inicia com a afirmação de que, se questionado acerca do significado do termo razão, um homem médio reagirá quase sempre com hesitação e embaraço. Mas que, no entanto, não se deve deduzir de tal reação a indicação de uma sabedoria profunda demais para ser expressa em palavras, mas, bem diferente disso, é somente a falta de compreensão de tal homem em relação à necessidade da própria indagação que se pode concluir, já que o conceito de razão parece poder explicar-se por si mesmo. Ele segue afirmando que, se pressionado para dar uma resposta de qualquer maneira, esse mesmo homem dirá que racionais são as ações que se mostram claramente úteis e que todo homem racional é perfeitamente capaz de reconhecê-las.

No entanto, argumenta Horkheimer, ao relevarem-se os conteúdos específicos de cada ação, o que lhes resta é basicamente aquilo que as torna racionais, a saber, a faculdade de classificação, inferência e dedução e, portanto, o que se pode chamar basicamente de funcionamento abstrato do mecanismo de pensamento. A esse tipo de razão, Adorno e Horkheimer chamaram subjetiva, pois ela relaciona-se essencialmente à adequação entre meios e fins, confere pouca importância à racionalidade de seus propósitos e, obviamente, opõe-se à uma compreensão objetiva da razão. A diferença fundamental da teoria segundo a qual a razão seria um princípio inerente da realidade e a doutrina de acordo com a qual a razão não passa de uma faculdade subjetiva da mente é que, segundo esta última, apenas o sujeito pode ter razão. Numa palavra, a razão subjetiva revela-se como simples capacidade de calcular probabilidades de modo a coordenar mais adequadamente os meios para a realização de um determinado fim.

Dentro da visão subjetivista, quando o termo “razão” é usado para conotar uma coisa ou uma idéia mais do que um ato, ele se refere exclusivamente à relação de tal objeto ou conceito com um propósito, não com o objeto ou conceito em si mesmo. Não existe um propósito racional como tal, e discutir a superioridade de um objetivo sobre outro em termos de razão torna-se algo sem sentido. Do ponto de vista da abordagem subjetiva, tal discussão é possível apenas se ambos os propósitos servem a um terceiro propósito mais alto, isto é, se eles são meios e não fins. (HORKHEIMER, 2002, p. 12).

Para tal razão todo propósito é racional no sentido meramente subjetivo, ou seja, enquanto serve ao interesse do sujeito no que diz respeito à sua autopreservação. A ideia de que um objetivo possa ser racional por si mesmo sem que traga qualquer vantagem para o sujeito que busca alcançá-lo é completamente sem sentido para a razão subjetiva, mesmo

quando essa se propõe a refletir sobre a ordem social como um todo. Desse modo, escreve o professor Dr. Luís Sérgio Repa, (2008) a preocupação racional do sujeito individual limita-se unicamente a cuidar de sua autoconservação e procurar aumentar seu poder sobre as coisas e os outros.

No entanto, nem sempre foi essa a concepção de razão no pensamento ocidental. Nos últimos séculos, uma visão diametralmente oposta do que fosse a razão predominou indiscutivelmente. Grandes sistemas filosóficos tais como o de Platão, de Aristóteles ou do Idealismo Alemão foram todos fundados sobre uma teoria objetiva da razão, o que significa afirmar que o grau de racionalidade de uma determinada vida humana poderia ser calculado segundo sua harmonização com o sistema no qual estavam incluídos todos os seres, assim como os homens e os seus fins. A razão era compreendida como uma força do mundo objetivo e não apenas da mente individual.

A subjetivação ou formalização da razão implica, em última análise, que o pensamento não possa contribuir em nada para determinar se um dado objetivo é ou não, em si mesmo, desejável. Se o pensamento serve igualmente tanto ao bem quanto ao mal e não passa de um instrumento cuja eficiência pode ser aumentada mediante a remoção de fatores não-intelectuais como, por exemplo, as emoções, pode-se então concluir que a razão já não possui mais a tarefa de julgar as ações e o modo de vida do homem e que estamos todos basicamente entregues a conflitos de interesses meramente pessoais. Em determinada passagem, o autor afirma que:

Se a concepção subjetivista é verdadeira, [...] a plausibilidade dos ideais, os critérios que norteiam nossas ações e crenças, os princípios orientadores da ética e da política, todas as nossas decisões supremas, tudo isso deve depender de fatores outros que não a razão. Presume-se que essas decisões sejam assunto de escolha e predileção, tornando-se sem sentido falar de verdade quando se fazem decisões práticas, morais ou estéticas. (HORKHEIMER, 2002, p. 13).

Segundo Horkheimer, a real intenção da filosofia ao tentar suplantiar a religião não era abolir a verdade objetiva, mas procurar dotá-la de novo fundamento. A principal questão que se punha àquele momento entre teólogos e racionalistas metafísicos era se a revelação ou a razão, ou seja, a teologia ou a filosofia teria o papel de determinar e expressar a verdade suprema. Portanto, assim como a igreja desejava mostrar às pessoas como o mundo havia sido criado e como todos deveriam se comportar, também a filosofia defendia o direito e o dever da mente de descobrir a natureza das coisas e estabelecer daí os modos corretos do agir humano. Numa palavra: tanto o catolicismo quanto a filosofia racionalista européia estavam

de acordo quanto à existência de uma realidade da qual se poderia depreender a natureza das coisas e a atitude humana mais acertada.

Posteriormente a controvérsia entre religião e filosofia termina em vergonhoso empate, pois ambas passam a ser consideradas esferas separadas da cultura. A religião, reduzida ao status de um bem cultural entre tantos outros, permanece aparentemente respeitada, mas, no entanto, acaba permitindo a abertura de caminhos para a sua eliminação como agente da objetividade espiritual. De acordo com o professor Luiz Sérgio Repa (2008, p. 21).

O fato de que as explicações metafísicas e religiosas tenham sido dissolvidas a partir do século XVIII pelas filosofias iluministas não foi um mero acidente. Elas já eram bastante frágeis e não podem ser retomadas de maneira genuína. As diversas tentativas de resgatar uma razão objetiva – espiritualismo, astrologia, misticismos orientais, adaptações de filosofias clássicas e medievais, filosofias do absoluto etc. – são meras panacéias que não contradizem, mas antes reforçam o domínio da racionalidade instrumental, e isso já pelo fato de serem panacéias, ou seja, instrumentos.

A filosofia, por sua vez, foi também afetada pelo apaziguamento desse conflito, pois, segundo Horkheimer, o que fizeram os filósofos do Iluminismo ao atacarem a religião em nome da razão não foi destruir o poder da igreja, mas sim a metafísica (que se tornou sinônimo de mitologia e superstição) e o conceito de razão objetiva. A substituição da verdade objetiva pela razão formalizada destituiu a razão de sua autonomia e a tornou um instrumento tão eficiente quanto mais capaz de exercer domínio sobre o homem e a natureza. De acordo com Horkheimer (2002, p. 26), os conceitos tornaram-se meros “instrumentos de economia de mão-de-obra” e o próprio pensamento tornou-se parcela da produção.

Tendo cedido em sua autonomia, a razão tornou-se um instrumento. No aspecto formalista da razão subjetiva, sublinhado pelo positivismo, enfatiza-se a sua não-referência a um conteúdo objetivo; em seu aspecto instrumental, sublinhado pelo pragmatismo, enfatiza-se a sua submissão a conteúdos heterônimos. A razão tornou-se algo inteiramente aproveitado no processo social. Seu valor operacional, seu papel no domínio dos homens e da natureza tornou-se o único critério para avaliá-la. (HORKHEIMER, 2002, p. 26).

Justiça, igualdade, felicidade e tolerância, afirma Horkheimer, são conceitos que gozam ainda de grande prestígio e seguem sendo finalidades para a maioria das pessoas, mas desde que não há mais uma força autorizada a avaliá-los e ligá-los a uma realidade objetiva, quem poderá dizer que qualquer um deles está mais relacionado com a verdade que o seu oposto? Atualmente existe apenas uma autoridade com base na qual se pode determinar a veracidade de nossos atos, que é a ciência, concebida como classificação de fatos e cálculo de

probabilidades. O fato de que a justiça e a liberdade sejam, em si mesmas, mais desejáveis que a injustiça e a opressão é cientificamente inverificável e, portanto, parece inútil discutir seu grau de racionalidade.

Se, então, o princípio democrático foi destituído de seu fundamento racional e seus guias são simplesmente as necessidades e interesses expressos pela opinião pública ou pelo senso comum – que são por sua vez condicionados por todo o sistema social –, pode-se concluir que só será racionalmente válido afirmar que a ditadura é algo ruim se por modelo tomar-se a situação daqueles que foram por ela prejudicados. O grau de racionalidade de um argumento, por fim, reduz-se à sua relação com a satisfação ou frustração de propósitos individuais, independentemente da violação de algo como a verdade ou a razão. É precisamente nesse sentido que a ideia da maioria tende a tornar-se o núcleo de uma nova mitologia e que se pode mais facilmente compreender por que o esclarecimento tende a transformar-se ele mesmo em superstição.

Como tem sido dito até então, o processo de formalização da razão está ligado à convicção de que os objetivos individuais são determinados de acordo com gostos e aversões que em si mesmos não possuem e nem precisam possuir nenhum significado maior. No entanto, ao contrário do que possa parecer até o momento, o que Horkheimer propõe ao discutir a relação entre os conceitos subjetivo e objetivo de razão não é jogar um conceito contra o outro e nem tampouco mostrar a superioridade de um em relação ao outro, mas simplesmente promover a crítica recíproca de ambos e, se possível, preparar na esfera intelectual a conciliação dos dois na realidade.

Se por um lado a razão subjetiva, enquanto atitude da consciência que se acomoda diante da alienação entre sujeito e objeto e do processo social de reificação, tende inevitavelmente ao materialismo vulgar, por outro lado a razão objetiva, compreendida como a tentativa de evitar que a existência se submeta completamente às contingências e ao mero acaso, corre o sério risco de ficar para trás em relação aos progressos industriais e científicos, de defender significados que se revelem ilusórios, bem como de criar ideologias reacionárias (HORKHEIMER, 2002).

Horkheimer explica que, como materialismo vulgar, a razão subjetiva apenas muito dificilmente poderá evitar cair no niilismo cínico e que a razão objetiva, por sua vez, arrisca-se a degenerar-se em ideologia e a fortalecer perigosas mentiras. Desse modo, o filósofo alemão conclui que cabe à razão, através de uma minuciosa autocrítica, o reconhecimento dos limites de ambos os conceitos em oposição e a análise do

desenvolvimento da divisão entre os dois a fim de que seja possível pensar as reais possibilidades de emancipação da razão.

Tanto a separação quanto a inter-relação entre os dois conceitos devem ser compreendidas. A idéia de autopreservação, o princípio que está conduzindo a razão subjetiva à loucura, é a própria idéia que pode salvar a razão objetiva do mesmo destino. Aplicada à realidade concreta, isso significa que só uma definição das finalidades objetivas da sociedade, incluindo-se o propósito de autopreservação do sujeito e o respeito pela vida individual, merece ser chamada de objetiva. (HORKHEIMER, 2002, p. 180).

Uma verdadeira crítica da razão, de acordo com Horkheimer, deverá explorar as origens da história da civilização, desde o momento em que a razão se tornou para o homem um instrumento de dominação da natureza e dos outros homens, pois certamente se poderá perceber aí que toda a loucura nos modos atuais de lidar com a vida, todo ódio e destruição reproduzidos tão naturalmente no nosso dia-a-dia, estavam já presentes, mesmo que apenas em germe, quando, pela primeira vez, de maneira calculada, o homem “contemplou o mundo como uma presa.” (HORKHEIMER, 2002, p. 180).

Em verdade, Horkheimer sempre afirmou que a racionalidade está na raiz de qualquer teoria social progressista e, portanto, apesar de rejeitar uma racionalidade deteriorada, ele jamais rejeitou a razão como tal. Muito pelo contrário, a irracionalidade da sociedade vigente sempre fora questionada por ele e seus colegas do *Institut für Sozialforschung* pela possibilidade “negativa” de uma alternativa realmente racional (JAY, 2008). Horkheimer e Adorno crêem que o mal não deriva da racionalização do mundo, mas da forma irracional com que essa racionalização atua. Na *Dialética do esclarecimento*, eles procuram mostrar que apesar da prevalência atual da razão instrumental sobre a razão emancipatória, é necessário ter a consciência de que essa situação não precisa ser sempre assim e ao finalizarem o texto *O conceito de esclarecimento*, enfatizam a relevância da *Aufklärung* para a realização de mudanças.

Ao longo de sua história, o *Institut* colocou-se em defesa da razão tanto contra os irracionaisistas, cujo ataque à deterioração da racionalidade havia se degenerado numa irreflexão obscurantista, quanto contra o positivismo, que negava a validade da ideia de razão como *Vernunft* por considerá-la uma metafísica vazia. Abro um parêntese agora somente para lembrar que à época da Escola de Frankfurt, esse ponto de vista era defendido sobretudo pelos positivistas lógicos do Círculo de Viena, também obrigados a emigrar para os Estados Unidos. Vale ressaltar que o impacto desses positivistas na América foi muito maior que o do *Institut*, graças à conformidade de suas idéias com as tradições básicas da filosofia norte-americana. Em boa medida, o fato de a maior parte dos trabalhos do *Institut* continuar a ser

escrito em alemão somou-se a quase hegemonia de correntes positivistas no ambiente acadêmico norte-americano tornando muito complicada a incorporação do pensamento crítico nesse país.

Em linhas gerais, Horkheimer acreditava que todos os tipos de positivismo representavam uma renúncia à reflexão e que conduziam à absolutização dos fatos e à reificação da ordem existente. Além disso, criticava também o fato de que, ao compreenderem a lógica como semelhante à matemática, os positivistas a reduziram a uma “série de tautologias sem significação real no mundo histórico”. (JAY, 2008, p. 106).

Voltando então ao problema da necessidade de uma autocrítica da razão: se por um lado o homem precisava recuperar a capacidade de controlar o seu próprio destino, por outro lado a razão também deveria reaver o seu papel de determinar os fins e não somente os meios. A *Vernunft* precisava reconquistar o espaço perdido para a *Verstand*, ou seja, para uma racionalidade cada vez mais identificada com o mero senso comum. Acontece que a propensão antimetafísica de Horkheimer era também muito forte, e isso tornava problemática a compreensão daquilo que estava sendo chamado de “razão”. Na verdade, a *Teoria Crítica* nunca pretendeu oferecer uma definição explícita ao termo. Sua visão da razão e da verdade era basicamente não substancial, enraizado nas condições sociais, mas externo a elas, relacionado à práxis, mas mantendo distância dela.

A realidade tinha de ser julgada pelo “tribunal da razão”, mas a razão não devia ser considerada um ideal transcendente que existisse fora da história. Horkheimer e seus colegas sempre insistiram que a verdade não era imutável. Não obstante, negar o caráter absoluto da verdade, não equivalia a sucumbir ao relativismo, fosse epistemológico, ético ou de outra natureza. A dicotomia entre absolutismo e relativismo, a rigor, era falsa. Cada período tem sua própria verdade, afirmou Horkheimer, mas não há nenhuma verdade acima do tempo. Verdadeiro é o que fomenta a mudança social em direção a uma sociedade racional. (JAY, 2008, p.107).

Em última análise, Horkheimer assevera que a possibilidade de uma autocrítica da razão deve partir do pressuposto de que, em primeiro lugar, o antagonismo entre natureza e razão esteja numa fase aguda e catastrófica e que, em segundo lugar, apesar da completa alienação existente nesse estágio, a idéia de verdade seja ainda acessível. Vimos até o momento que, na *Teoria Crítica*, persistia a crença na validade última da razão. *Vernunft* significava a conciliação das contradições, inclusive daquela que cindia o homem e a natureza e, apesar da desconfiança em relação às teorias da identidade absoluta, como já mencionamos acima, Horkheimer e seus colegas enfatizavam a importância da “razão objetiva” como antídoto à ascendência unilateral da “razão subjetiva” instrumentalizada.

Radicalmente separado do objeto, o sujeito o traga e o reduza à sua própria medida. Como já haviam alegado na *Dialética do esclarecimento*, o domínio da natureza começa a ocorrer quando a condição do homem de ser (ente) pertencente à ela é transcendida e esquecida. O que decorre daí é que o domínio da natureza se estende e se interliga a hierarquia e controle sociais. De acordo com Adorno e Horkheimer, essa relação de domínio entre sujeito e objeto se expressa tanto no positivismo quanto no idealismo: enquanto no primeiro há uma subjetividade que se afasta propositalmente do objeto com a intenção de manipulá-lo e de manter com ele uma relação basicamente instrumental; no segundo, há uma subjetividade que supõe o mundo como o “produto de uma consciência que se reconhece a si mesma em suas criações objetivas” (JAY, 1988, p. 59).

No sentido de combater tanto o positivismo quanto o idealismo, Adorno propõe uma dialética genuinamente negativa que reconheça o que ele denominou de preponderância do objeto e que não seja redutível a uma subjetividade ativa. No entanto, apesar de sua hostilidade em relação à separação absoluta entre sujeito e objeto, como já foi observado na primeira parte deste capítulo, o modelo proposto por Adorno não implica nem o retorno a um estado original de identidade entre sujeito e objeto e nem a colocação do objeto no lugar antes ocupado pelo sujeito. A bem da verdade, o que seu modelo realmente implica é a abolição de toda e qualquer hierarquia.

À guisa de conclusão, vale lembrar que o colapso da razão objetiva trouxe resultados no mínimo paradoxais. Como a razão subjetiva ou instrumental não pode de fato guiar os homens ou determinar seus fins, os sistemas políticos e sociais, valores e instituições também não podem ser racionalmente considerados. Assim sendo, sua validade está no mero fato de existirem como “forças incontroláveis e ‘naturais’ às quais todos devem se adaptar” (REPA, 2008, p. 21). No momento de sua consumação, a razão tornou-se um mecanismo praticamente automático de adaptação e, como uma máquina que prescindia de indivíduos que a operem, corre cegamente no espaço (HORKHEIMER, 2002). Portanto, ao denunciar aquilo a que hoje se chama pelo nome de razão, Horkheimer acredita que a filosofia presta seu maior serviço – desde que, naturalmente, pretenda lutar pela libertação do homem de toda crença supersticiosa bem como de sua subordinação a um destino aparentemente cego e inescapável.

De acordo com Michael Löwy, brasileiro radicado na França e pesquisador do *Centre National des Recherches Scientifiques*, a visão de história apresentada na *Dialética do esclarecimento* é de inspiração weberiana, pois, assim como o autor de *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, Adorno e Horkheimer percebem a evolução histórica ocidental como um processo milenar de desencantamento e racionalização que, por fim, encontraria seu limite

no mundo industrial e burocrático moderno. Em última instância, ‘a racionalidade individual, em sua origem crítica e opositora, se transforma em uma racionalidade competitiva e termina com a submissão estandarizada ao aparato todo poderoso que ela mesma criou’. (MARCUSE, 1941 *apud* LÖWY, 1995, p. 4).

Até o momento, tratou-se dos problemas resultados do primordial exercício de dominação do objeto pelo sujeito e suas nefastas consequências para a natureza, o homem e a racionalidade. No segundo capítulo, no entanto, pretende-se exatamente mostrar o quanto toda “instrumentalização” inicial será potencializada pela forma determinada que a produção social assume na moderna sociedade capitalista.

### 3 CULTURA E TEMPO LIVRE NO MUNDO ADMINISTRADO: HÁ POSSIBILIDADES DE SE PENSAR A EMANCIPAÇÃO?

“Não há vida verdadeira na falsa”

Theodor W. Adorno

#### 3.1 Vida danificada e decadência do sujeito

Ao se pensar a trajetória intelectual e a vasta produção de Theodor W. Adorno deve-se ter em mente o fato de que em seus incompletos 66 anos de vida, o filósofo alemão viu acontecerem duas Guerras Mundiais, tendo vivido a primeira quando era ainda criança, mas tendo sofrido muito fortemente o impacto dos horrores perpetrados pela segunda, tanto em sua vida pessoal quanto em sua produção intelectual. Basta lembrar, por exemplo, que o futuro acadêmico de Adorno ficou bastante comprometido com a ascensão dos nazistas ao poder e que o *Institut für Sozialforschung* foi um dos primeiros grupos a ter de deixar a Alemanha, estabelecendo-se primeiramente em Genebra e Paris e posteriormente em Nova York, onde manteve vínculo com a Universidade de Columbia.

Adentrar a obra de Adorno é adentrar de modo indireto o universo de cidades, lares e almas devastadas, é experimentar atentamente o horror sem se deixar distrair dele por falsas promessas de felicidade. Para ler Adorno e poder afirmar estar, em grande parte, de acordo com ele, é preciso coragem para olhar de frente o que seria preferível não ter de ver e lutar com todas as forças para resistir à ordem existente, conscientemente recusando-se a cooperar no seu percurso rumo à extinção da verdadeira vida.

Como visto no capítulo anterior, a obra de Adorno está permeada pela desconfiança acerca das tendências totalitárias do pensamento esclarecedor, assim como tenta responder a questão acerca daquilo que teria levado a humanidade esclarecida a recair na barbárie e, em última instância, a permitir ou mesmo contribuir para a realização de algo tão terrível quanto *Auschwitz* – tema recorrente e especialmente doloroso para Adorno. É importante estar ciente de que *Auschwitz* não indica “um simples aumento gradual do horror diante do qual é possível manter sua alma tranquila”, (ADORNO, 1992, p. 205) mas, muito mais que isso, representa sua obra máxima, e é contra a possibilidade de sua repetição que deve dirigir-se todo pensamento e ação humana em primeiro lugar.

O que Horkheimer e Adorno propuseram ao escreverem juntos os fragmentos que compõem a *Dialética do esclarecimento* foi nada menos que descobrir a razão por que a humanidade, contagiada pelos ideais iluministas, em vez de entrar em um estado

verdadeiramente humano, estaria afundando em uma nova espécie de barbárie. Em *Minima moralia*, obra de teor ético-estético, Adorno segue apresentando as causas e consequências dessa recaída e nos mostra, através de aforismos, que os danos causados pelo triunfo da lógica capitalista fazem-se perceber em todas as esferas da vida quotidiana, desde a aparentemente inofensiva decadência do ato de presentear até o pensamento um tanto perigoso de que a vida pode prosseguir normalmente após o extermínio de milhões de judeus nos campos de concentração nazistas.

Adorno escreveu grande parte desse livro “sob as condições da contemplação” (ADORNO, 1992, p. 10) e, de acordo com suas próprias palavras, o ponto de partida em cada uma das partes dessa obra é o do intelectual na emigração. Interessante notar que o fato de ter estado por quase 15 anos fora de sua terra natal (1934 a 1949) o impediu de conhecer de maneira plena a barbárie que assolava a Europa e mais especificamente a Alemanha, mas, por outro lado, possibilitou-lhe observar os fatos com aquela clareza dada somente a quem deles toma certa distância. Não há dúvidas de que o teor amargo de suas reflexões foi também, até certo ponto, influenciado pela sua própria experiência de emigração.

O exílio foi extremamente difícil para Adorno, pois apesar de haver recebido considerável apoio intelectual na América, ele sempre nutriu certo preconceito contra a cultura norte-americana e nunca deixou de ansiar pelo momento de poder retornar à Alemanha. Vale ressaltar que, para além das necessidades subjetivas, Adorno queria muito voltar a escrever em alemão porque acreditava não ser possível expressar-se com a mesma exatidão numa outra língua que não a materna. No mais, estava certo de que a língua alemã teria uma afinidade eletiva especial com a filosofia e com seu momento especulativo (ADORNO, 1969 *apud* JAY, 2008). No entanto, o que se verificou no fim do período de exílio, talvez para sua própria surpresa, foi que, mesmo estando de volta ao seu país e sua cidade natal, Frankfurt, Adorno sentia-se pouco confortável. A verdade é que ele parecia verdadeiramente incapaz de sentir-se em casa em qualquer lugar do mundo administrado.

Os aforismos presentes em *Minima moralia* contêm sínteses brilhantemente formuladas de argumentos teóricos mais profundamente desenvolvidos em outras de suas obras e, em grande parte, dizem respeito à Psicologia, à Estética e à Ciência em sua relação com o sujeito. Sua intenção primordial nessa obra é tentar apresentar aspectos da Filosofia compartilhados diariamente a partir da experiência subjetiva, denunciar a transformação da Filosofia em método e resgatar sua intenção original: a doutrina da vida reta. Vale lembrar que Adorno não tinha a pretensão de que os conteúdos desses aforismos fossem definitivos ou perfeitos, mas almejava simplesmente que fossem capazes de fornecer modelos para um

futuro esforço do conceito. Nas palavras de Martin Jay (2008), *Minima moralia* é o livro mais pessoal e idiossincrático de Adorno e seu estilo fragmentado e aforístico tem a função de preservar a verdade contida na negação, já que ela somente poderia ser expressa de maneiras provisórias e incompletas. Ainda em sua opinião, esse texto demonstra, talvez como nenhum outro, a extrema desconfiança da teoria crítica e, em particular de Adorno, em relação à sistematização.

Convém destacar aqui que a predileção de Adorno pelo ensaio como forma dá-se graças ao seu caráter aberto e experimental. Para o filósofo em questão, a forma relaciona-se diretamente ao conteúdo do pensamento e o ensaio, por escapar aos ditames de um pensamento enrijecido e coisificado, estaria apto a ampliar o alcance da reflexão. Em *O ensaio como forma* ele escreve que a forma ensaio “leva em conta a consciência da não-identidade, mesmo sem expressá-la; é radical no não radicalismo, ao se abster de qualquer redução a um princípio e ao acentuar, em seu caráter fragmentário, o parcial diante do total” (ADORNO, 2003, p. 25). Assim como defende o ensaio como forma, Adorno argumenta que com o desaparecer do sujeito (na medida em que esse se torna simples engrenagem da maquinaria capitalista), os aforismos empenham-se em garantir que aquilo mesmo que desaparece seja considerado como essencial. “Eles insistem”, escreve Adorno, “em oposição ao procedimento de Hegel e ainda assim em consequência de seu pensamento, na negatividade” (ADORNO, 2003, p. 9).

Na era da decadência do indivíduo e “em face da concórdia totalitária que apregoa imediatamente como sentido a eliminação da diferença, é possível que temporariamente algo da força social de libertação tenha-se retirado para a esfera individual” (ADORNO, 1992, p. 10) e é exatamente para anunciar a eliminação da diferença que Adorno elabora uma de suas mais conhecidas e comentadas sentenças: “*Das Ganze ist das Unwahre*” (o todo é o não-verdadeiro), inversão da famosa frase de Hegel “O verdadeiro é o todo”. Enfim, deve-se saber que o que existe não é justo simplesmente porque existe.

No presente capítulo procuro trabalhar a noção adorniana de mundo administrado, mostrando não apenas o que o caracteriza, mas também como se dão as relações humanas em seu interior. Para tal fim, recorri também à ideia de sociedade unidimensional desenvolvida por Herbert Marcuse na obra que, em tradução para o português, ganhou o título de *A Ideologia da sociedade industrial*. Embora busque apoio na referida obra de Marcuse, sua noção de sociedade unidimensional, desenvolvida na década de 1960, teve como protótipo o mundo administrado de Adorno e, portanto, não chegou exatamente a desbravar novos campos. De acordo com Martin Jay (2008, p. 320), “*Dialética do esclarecimento, Eclipse da*

*razão e Minima moralia* apresentaram uma crítica tão radical e ampla da sociedade e do pensamento ocidentais, que qualquer coisa que viesse depois só poderia ser uma espécie de aclaração adicional”.

Apesar do modo solto e descompromissado, todo o conteúdo exposto em *Minima moralia* está apto a revelar as deformações de caráter social e cultural que permeiam a existência moderna tanto no cotidiano quanto no pensamento filosófico. Podemos afirmar que, apesar de renunciar à articulação teórica explícita, essa obra é de incontestável importância para uma melhor compreensão do mundo e da vida que atualmente conhecemos, bem como para a formulação de uma crítica aguda e pertinente dirigida contra o *status quo*.

Para dar início a essa reflexão, devo dizer que mundo administrado ou capitalismo administrado é o termo encontrado por Adorno para dar conta de uma realidade que se caracteriza pela propagação da lógica da mercadoria para todas as esferas da vida. O mundo administrado seria o estágio do sistema capitalista em que o fetichismo da mercadoria se torna o modelo de funcionamento de toda a sociedade e, conseqüentemente, o *modus vivendi* de todas as pessoas. O homem moderno venera os fetiches que ele mesmo produz, atribui-lhes uma vida totalmente independente bem como o poder de lhes governar. De acordo com Anselm Jappe, esse fenômeno, identificado por Karl Marx, não pertence apenas à esfera da consciência e indica muito mais que uma mística adoração dos homens pelas mercadorias por eles produzidas. A bem da verdade, “os meios de que a sociedade dispõe para alcançar os seus objetivos qualitativos transformaram-se numa potência independente, e a própria sociedade vê-se reduzida ao estatuto de meio ao serviço de um meio que se tornou finalidade” (JAPPE, 2006, p. 61).

O que ocorre no capitalismo administrado é que a utilização das forças produtivas não é orientada para a realização da justiça, para a emancipação do homem e para a eliminação da pobreza material, mas para a dominação por um sistema – as relações de produção – por ora impenetrável e inabalável. (GATTI, 2008, p. 91).

Adorno via na sociedade administrada tanto as condições materiais para a promoção da emancipação quanto um sistema de dominação capaz de bloquear o acesso a uma práxis realmente transformadora. Vale lembrar que o diagnóstico apresentado na *Dialética do esclarecimento* de que a prática transformadora estaria bloqueada estava calcado nas análises econômicas de Friedrich Pollock que apontavam para uma mudança estrutural do sistema capitalista: a intervenção do Estado na organização da produção, da distribuição e do consumo havia adquirido o caráter de um verdadeiro planejamento e, nesse estágio de desenvolvimento, não mais apontava para além de si mesmo.

Essa nova forma de funcionamento do sistema capitalista foi chamada por Pollock de “capitalismo de Estado”. Já Adorno e Horkheimer preferiram chamá-lo de “capitalismo administrado”, “mundo administrado” ou ainda “capitalismo tardio” e o definiram como “uma forma sofisticada de controle social de que as massas estão inteiramente excluídas e sobre a qual não têm qualquer tipo de domínio”. (NOBRE, 2008, p. 47) O capitalismo administrado, diferentemente das fases anteriores (capitalismo concorrencial e monopolista) seria um sistema fechado sobre si mesmo, capaz de bloquear estruturalmente qualquer possibilidade de superação da injustiça vigente e paralisar a ação genuinamente transformadora. (NOBRE, 2008, p. 47) A liberdade, nessas condições, reduz-se a possibilidade de escolha dentre velhas opções previstas quando, na verdade, deveria ser a liberdade não “de escolher entre preto e branco, mas a de escapar à prescrição de semelhante escolha” (ADORNO, 1992, p.115).

Além do bloqueio às possibilidades emancipatórias, o que Adorno pretende denunciar no mundo administrado é também o embrutecimento da vida através de sua alarmante sujeição ao processo produtivo e, conseqüentemente, a atrofia no domínio da experiência, o rebaixamento da *ratio* à racionalização e a decadência ou mesmo aniquilação total do sujeito.

É quando o processo, que se inicia com a transformação da força de trabalho em mercadoria, permeia todos os homens – transformando em objetos e *a priori* comensuráveis cada um de seus impulsos, como uma variante da relação de troca – que se torna possível à vida reproduzir-se segundo as relações de produção imperantes. Sua organização integral exige uma união de mortos. A vontade de viver encontra-se na dependência da negação da vontade de viver: a autoconservação anula a vida na subjetividade. (ADORNO, 1992, p. 201).

Afirmar que a vida se reproduz segundo as relações de produção é o mesmo que afirmar a submissão da natureza, dos seres humanos e de toda a cultura aos preceitos da economia capitalista, bem como a transformação de toda a vida em simples meio para o fortalecimento desse sistema que, dentre outras façanhas, utiliza plenamente suas capacidades em vista do consumo estético massificado, mas, no entanto, recusa-se a utilizá-las quando se trata da eliminação da fome (ADORNO; HORKHEIMER, 1985). Na sociedade industrial avançada todo o mundo parece haver ele mesmo se transformado numa grande indústria e tudo o que se passa nele não possui outra finalidade além de, a qualquer custo, aumentar a produção e gerar sempre mais capital.

Basta pensar um pouco para prever as conseqüências – certamente trágicas para os indivíduos – de estarmos inseridos em um mundo cada vez mais controlado, cuja lógica não apenas deixa de atender as necessidades humanas básicas como também esgota estupidamente

os recursos naturais e joga explícita e violentamente todos contra todos. O que mais surpreende, no entanto, não é o horror que tal lógica é capaz de produzir, mas a maneira como ela nos parece inescapável e como nos ajustamos aos seus princípios ao ponto de fazer parecer irracional qualquer gesto ou pensamento que pretenda contrariá-los.

Esse aberrante conformismo é resultado de uma (quase) total assimilação dos indivíduos ao sistema, não obstante o grau de frustração e infelicidade que intimamente se possa sentir pelo reconhecimento de que a vida há muito se tornou um conjunto de ações automáticas e desejos vendidos. Diante do sentimento de impotência gerado por um poder invisível, absoluto e esmagador, parece que o único compromisso que devemos nos esforçar para honrar é aquele de dar o sangue pela manutenção do existente como se o que existe fosse nossa única opção.

Adorno empenha-se em mostrar que não há mais vida desde que esta foi rebaixada a uma efêmera manifestação da produção, e que aquilo que hoje chamamos com tal nome não passa de uma grosseira caricatura sua (ADORNO, 1992). Nesse processo de desmantelamento da vida, Adorno crê que também nós, seres humanos, fomos igualmente decaindo e nos descaracterizando.

As ordenações práticas da vida, que se apresentam como se favorecessem o homem, concorrem, na economia do lucro, para atrofiar o que é humano, e quanto mais elas se estendem, tanto mais podam tudo o que é delicado. Pois a delicadeza entre seres humanos nada mais é do que a consciência da possibilidade de relações isentas de interesse. (ADORNO, 1992, p. 34).

Seu olhar perspicaz detecta que o atrofiamento do humano manifesta-se no dia-a-dia das maneiras mais diversas: tanto na normalidade do tratamento descortês e na frieza que se apodera das relações, bem como no ajuste do Eu ao princípio da realidade e no desmesurado respeito pelo estabelecido. No aforismo 21 de *Minima moralia*, Adorno discorre sobre a decadência do ato de presentear e a conseqüente atrofia das faculdades que não prosperam no isolamento da pura interioridade, mas apenas quando postas em contato com o calor das coisas. Ele escreve:

O verdadeiro ato de presentear encontrava sua felicidade na imaginação da felicidade do recebedor. E isso quer dizer: escolher, dedicar tempo, desviar-se de suas ocupações, pensar no outro como sujeito: o contrário da negligência. Eis aí algo de que quase ninguém mais é capaz. (ADORNO, 1992, p. 36).

Todos os comportamentos acima destacados conduzem a um inevitável enrijecimento nas formas de trato e uma crescente objetividade nas relações humanas que, por

fim, acaba por tornar-se ela mesma uma ideologia para tratar seres humanos como coisas. A capitulação do sujeito diante da supremacia alienada das coisas e a degenerescência do pensamento e das relações humanas são sinais claros de que homens e mulheres, na modernidade capitalista, vêm perdendo cada vez mais sua capacidade de resistência e autonomia frente à pressão social para a adaptação e a integração. Os resultados da submissão de toda a vida às relações de produção também se fazem ver, lamentavelmente, nas formas de pensamento e linguagem totalmente adequados ao atendimento das leis e necessidades do mercado, que não apenas não devem contrariá-las, como também e, sobretudo, devem cooperar o quanto puderem para seu fortalecimento.

No aforismo 126 da obra acima citada, Adorno escreve que no estágio mais avançado do desenvolvimento técnico, o pensamento se submete ao controle social do desempenho e tende a comportar-se como se a todo o momento tivesse que comprovar sua utilidade enquanto eficiente solucionador de tarefas. A instrumentalização do pensamento converte-o em mero recurso para fortalecer e justificar a atual organização do mundo e, conseqüentemente, todas as condutas reproduzidas nos âmbitos da economia, da política, da cultura e da vida privada.

No capitalismo administrado, a razão se vê reduzida a uma capacidade de adaptação a fins dados de antemão; vê-se reduzida a capacidade de calcular os melhores *meios* para alcançar fins que lhe são estranhos. Essa racionalidade é dominante na sociedade não apenas por moldar a economia, o sistema político ou a economia estatal, ela faz parte da socialização, do processo de aprendizado, da formação da personalidade. (NOBRE, 2008, p. 48).

Ele ainda nos chama a atenção para o perigoso equívoco de se crer que o pensamento se beneficia com a decadência das emoções adquirindo maior objetividade quando, a bem da verdade, se dissociadas umas das outras, as faculdades desenvolvidas através da interação acabam naturalmente por atrofiar-se.

Assim como, sob o primado absoluto do processo de produção, desaparece a finalidade da razão, até ela rebaixar-se ao nível do fetichismo de si mesma e do poder exterior, assim também ela se transforma de novo num instrumento, igualando-se a seus funcionários, cujo aparato intelectual serve apenas à finalidade de impedir o pensar. Uma vez suprimido o último traço de emoção, o que resta do pensamento é apenas a absoluta tautologia. (ADORNO, 1992, p. 107).

A reificação do pensar é particularmente grave porque despreza a necessidade clássica de se pensar o próprio pensamento tornando-o, em última instância, um procedimento meramente matemático. Resulta daí que o formalismo matemático mantém o

pensamento aferrado à imediatidade, o iguala definitivamente ao mundo factual e o transforma em mera tautologia.

A resignação do pensamento em produzir sempre a unanimidade significa um empobrecimento tanto do domínio do pensamento quanto do domínio da experiência, pois essa separação prejudica a ambos. Adorno argumenta, aliás, que quanto mais complicada e refinada é a aparelhagem social, econômica e científica para cujo manejo o corpo vem sendo sempre mais ajustado pelo sistema de produção, tanto menor é a sua capacidade de vivenciar e experimentar.

A regressão das massas, de que hoje se fala, nada mais é senão a incapacidade de poder ouvir o imediato com os próprios ouvidos, de poder tocar o intocado com as próprias mãos: a nova forma de ofuscamento que vem substituir as formas míticas superadas. (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 47).

Ao pensamento limitado à organização e à administração, mas, no entanto, aparentemente independente, falta exatamente o elemento crítico. É, portanto, no sentido de afirmar o seu poder transformador que uma renovação da crítica – em contraposição à sua neutralização – pode e deve ser implementada. Adorno escreve que “é no olhar para o desviante, no ódio à banalidade, na busca do que ainda não está gasto, do que ainda não foi capturado pelo esquema conceitual geral”, que reside a derradeira chance de recuperação do pensar (ADORNO, 1992, p. 106). Da mesma forma que afirma haver uma chance para a reabilitação do pensamento, ele também não perde a esperança na construção de uma realidade melhor do que a que conhecemos. Em uma de suas belas passagens, ele escreve que “[...] não há mais beleza nem consolo algum fora do olhar que se volta para o horrível, a ele resiste e diante dele sustenta, com implacável consciência da negatividade, a possibilidade de algo melhor” (ADORNO, 1992, p. 19).

O fato de que o horrível exista e que seja preciso olhá-lo de frente, não deve necessariamente ser motivo de desânimo, mas, bem ao contrário, pode nos servir para mostrar a urgência com que devemos impor, através do elemento de negação, o nosso desejo por uma vida justa e livre para todos. Parece-me pertinente nesse momento fazer menção ao conceito de utopia concreta de Ernst Bloch – marxista heterodoxo e amigo de Adorno –, pois ao desenvolvê-lo, Bloch pretende exatamente projetar a ideia de uma realidade que ainda não existe, mas, desde que estejam dadas as condições objetivas para a sua realização, é possível que venha a existir. Em uma conferência feita em 1977 para estudantes ligados ao movimento ecológico da Califórnia, Marcuse disse:

A noção de utopia concreta de Bloch refere-se a uma sociedade onde os seres humanos não têm mais que viver suas vidas como meio para se manter através de desempenhos alienados. Utopia concreta: “utopia” porque tal sociedade ainda não existe em lugar algum; “concreta” porque tal sociedade é uma possibilidade histórica real. (MARCUSE, 1999a, p. 148).

Não se pode deixar de mencionar ainda a importância da ideia de Esperança tanto na obra de Bloch como na obra de Adorno. Mesmo diante do mundo administrado e de seu inegável poder de assimilação, – do qual Adorno era plenamente cômico – ele jamais deixou de acreditar na necessidade fundamental de se manter viva a esperança. Nela, aliás, ele via a única forma na qual a verdade podia de fato se manifestar. Adorno certamente não era covarde ao ponto de se tornar indiferente a todo o sofrimento que via no mundo e, exatamente por isso, procurou trazer à tona a ideia de um resgate, não do passado, ao contrário do que dizem os que o acusam de romantismo, mas da esperança passada. Se não houvesse esperança, também não haveria qualquer motivo para que sua teoria crítica da sociedade insistisse em clamar pelo esforço de todos e de cada um na construção do verdadeiramente novo.

Considerando que a emancipação dos indivíduos e da sociedade é o motor de toda teoria crítica, vale perguntar qual seria o objetivo da sociedade emancipada. Para tal pergunta, Adorno dá uma resposta muito simples e direta: – Que ninguém mais passe fome. De acordo com ele, uma sociedade que não conheça a necessidade começará a compreender o caráter ilusório e vão de todos os empreendimentos realizados até então para se escapar dela e entenderá que, com a riqueza, somente foram produzidas necessidades em escala ainda mais ampliada. Adorno resume sua visão de uma sociedade emancipada ao escrever numa de suas passagens mais inspiradoras que “talvez a verdadeira sociedade se farte do desenvolvimento e deixe, por pura liberdade, possibilidades sem utilizar, ao invés de se precipitar, com uma louca compulsão, rumo a estrelas distantes”. E conclui enaltecendo uma forma de vida completamente oposta a “insaciabilidade de boca cheia” ou a “fúria do fazer” (ADORNO, 1992, p. 46) que insistentemente denuncia no mundo administrado:

*Rien faire comme une bête*, flutuar na água, olhando pacificamente para o céu, “ser, e mais nada, sem nenhuma outra determinação ou realização”, eis o que poderia ocupar o lugar do fazer, do realizar, e, assim, cumprir verdadeiramente a promessa da lógica dialética, de desembocar em sua origem. (ADORNO, 1992, p. 138).

O pensamento de Adorno pode parecer aporético para alguns, já que, de fato, aponta firmemente os elementos regressivos contidos no princípio civilizatório e não nos entrega gratuitamente nenhuma solução aos problemas da modernidade capitalista. Todo e

qualquer efeito emancipatório só poderá resultar de esforços contínuos e conscientes. Marcuse, na conferência já citada, em que fala aos estudantes na Califórnia, nos chama a atenção para a importância de se pensar a mudança como “subversão gradual das necessidades existentes, de modo que [...] o interesse [...] na satisfação compensatória venha a ser suplantada pelas necessidades emancipatórias” (MARCUSE, 1999a, p. 150). Sobre quais seriam essas necessidades emancipatórias, ele escreve:

Primeiro, a necessidade de reduzir drasticamente o trabalho socialmente necessário e substituí-lo pelo trabalho criativo. Segundo, a necessidade do tempo livre e autônomo ao invés do lazer dirigido. Terceiro, a necessidade de pôr fim à representação de papéis. Quarto, a necessidade de receptividade, tranquilidade e muita alegria, ao invés do barulho constante da produção. (ADORNO, 1998, p. 150-151).

Por fim, no ensaio *Aldous Huxley e a utopia*, presente na coletânea de ensaios *Prismas*, onde Adorno apresenta suas críticas a obra *Brave new world* do conhecido escritor inglês, ele escreve com muita propriedade e demonstrando uma atitude completamente oposta a qualquer forma de conformismo:

O que se deve reprovar no romance não é o momento contemplativo enquanto tal, que este compartilha com a filosofia e com qualquer representação, mas o fato de que ele não inclui em sua reflexão o momento de uma práxis que poderia romper com essa infame continuidade. A humanidade não tem de escolher entre um Estado Mundial totalitário e o individualismo. Se a grande perspectiva histórica é algo mais do que a Fata Morgana <sup>7</sup> do olhar controlador, então ela se encaminha para a questão de saber se a sociedade irá finalmente determinar a si mesma ou provocar a catástrofe terrestre. (ADORNO, 1998, p. 115).

### 3.2 Excurso I - Universo Unidimensional

Como disse acima, um pensador que contribuiu bastante para a reflexão sobre a sociedade industrial avançada e a deformação do pensamento e da linguagem em função de sua manutenção é Herbert Marcuse, também integrante da chamada Escola de Frankfurt que, ao escrever *Ideologia da sociedade industrial*,<sup>8</sup> causou verdadeiro abalo no meio político e estudantil em fins dos anos 60. A ideia central dessa obra é exatamente a de que vivemos em

<sup>7</sup> Claro que nessa frase Adorno não está se referindo a fada Morgana (fada Morgana), fictícia feiticeira meia-irmã do Rei Arthur que, segundo a lenda, conseguia mudar de aparência, mas sim, ao efeito de ilusão de óptica (miragem) que ocorre no estreito de Messina, na Itália.

<sup>8</sup> De acordo com Alasdair McIntyre (1970), em *As idéias de Marcuse, Ideologia da sociedade industrial* ou *O Homem Unidimensional* (tradução literal do título original) assinala uma virada no seu pensamento. As novidades que aí teriam surgido são: o abandono de categorias distintivamente marxistas e o tom pessimista – que, aliás, não persistirá em obras posteriores. Vale lembrar que, nesse livro, o objetivo fundamental de McIntyre é demonstrar que a maioria das idéias-chave de Marcuse é falsa.

uma sociedade sem oposição na qual toda crítica está paralisada e que, na medida em que não mais aponta perspectivas para sua superação, caminha inevitavelmente para a integração total.

Tal sociedade é perfeitamente capaz de exigir a aceitação dos seus princípios e instituições e reduzir sem maiores problemas o que poderia representar verdadeira oposição à mera discussão e promoção de diretrizes alternativas dentro de sua própria estrutura, mantendo-se dessa forma ao mesmo tempo totalitária e democrática. Convém ressaltar que, ao afirmar que a sociedade industrial contemporânea tende a tornar-se totalitária, Marcuse não está afirmando haver uma coordenação política literalmente terrorista nessa sociedade, mas lembrando que “uma coordenação técnico-econômica [...] que opera através da manipulação das necessidades por interesses adquiridos” merece também ser chamada assim (MARCUSE, 1967, p. 24).

As poucas formas de protesto e transcendência que eventualmente surgem e levantam vozes dissonantes não conseguem de fato contradizer o *status quo* e, portanto, não são propriamente negativas. Em última instância, elas não representam nada além de uma “negação inofensiva, rapidamente digerida” pela totalidade do sistema (MARCUSE, 1967, p. 34). A sociedade unidimensional compreende por Razão um modo de pensar que se adéqua perfeitamente aos interesses dos poderes existentes, que se submete aos fatos da vida e que sempre produz mais fatos dessa mesma vida. Aparentemente, essa Razão personifica o bem para todos os grupos e interesses sociais a um ponto tal que qualquer contradição a ela assemelha-se a algo irracional, assim como toda ação oposta aos seus interesses parece simplesmente irrealizável. No entanto, apesar de amplamente aceita pelos indivíduos, é preciso que se ponha em dúvida a sua lógica.

Marcuse afirma que “a completa assimilação da mente com o fato, do pensamento com o comportamento exigido e das aspirações com a realidade” são os maiores obstáculos para o surgimento de um novo Sujeito (MARCUSE, 1967, p. 231). Para que esse sujeito histórico essencialmente novo se concretize, será preciso que as massas se dissolvam em indivíduos libertos de toda e qualquer propaganda e doutrinação, de modo que sejam plenamente capazes de compreender os fatos e avaliar as alternativas. Não obstante, a insistência no uso de conceitos operacionais se volta contra os esforços eventualmente empreendidos para libertar o pensamento e o comportamento da realidade dada e conduzi-los à dimensão das alternativas possíveis. Isso porque a transcendência histórica é entendida como transcendência metafísica. Para ilustrar o problema, ele afirma que “por trás de sua

dinâmica óbvia, essa sociedade é um sistema de vida inteiramente estático: automotriz em sua produtividade opressiva e em sua coordenação benéfica” (MARCUSE, 1967, p.36).

Marcuse destaca que até mesmo as barreiras encontradas no percurso do pensamento unidimensional são quase sempre compreendidas não como uma deficiência própria dessa forma de pensamento, mas como os limites da própria Razão e que, portanto, seria melhor não procurar ultrapassá-las a fim de não correr o risco de ser considerado pouco racional. De acordo com suas análises, determinadas condições sociais provocaram o que ele compreende como o fechamento gradativo de uma dimensão, tanto privada quanto política, na qual a dissociação poderia tornar-se oposição eficaz, o que conseqüentemente resultou em uma significativa autolimitação do pensamento.

[...] a dominação – disfarçada de afluência e liberdade – se estende a todas as esferas da vida pública e privada, integra toda oposição autêntica, absorve todas as alternativas [...] criando um universo verdadeiramente totalitário no qual sociedade e natureza, corpo e mente são mantidos num estado de permanente mobilização para a defesa desse universo. (MARCUSE, 1967, p. 37).

Marcuse atenta ainda para o fechamento do universo da locução. Ele pretende demonstrar que na sociedade industrial avançada todas as esferas da vida humana parecem ter sido assimiladas por uma “ideologia” totalizadora que promove, em última instância, a manutenção – aparentemente sem resistências – do *status quo*. A razão tecnológica teria dominado o pensamento e a linguagem humana, retirando-lhes a dimensão crítica e dialética e fazendo de homens e mulheres meros reprodutores de uma lógica que em verdade lhes escapa e na qual não encontram espaço para sua auto-realização consciente. A linguagem unidimensional seria, portanto, a linguagem da manutenção. Ela é empobrecida e corrompida, harmoniza contradições e concilia o inconciliável: é uma linguagem que mina o pensamento e renega tudo o que seja diferente dela mesma. A linguagem na sociedade industrial avançada é danificada e administrada. É o próprio reflexo do *modus* de socialização em um sistema que a possibilitou enquanto tal.

Aliás, uma das características da linguagem unidimensional é sua capacidade de reconciliar idéias opostas e unir esferas da vida antes antagônicas em uma estrutura sólida e familiar. É perfeitamente possível, por exemplo, falar em liberdade quando a forma existente é na verdade a servidão, assim como se pode falar em igualdade sendo a forma existente absolutamente desigual. Também não é incomum “ser um partido político que trabalha para a defesa e o crescimento do capitalismo chamado socialista [ou] um governo despótico chamado democrático”. (MARCUSE, 1967, p. 96) A linguagem unidimensional também

pode perfeitamente descrever como livre uma eleição manobrada fraudulentamente e tais características, convém notar, não são meramente linguísticas, mas também políticas.

Ele vai ainda mais fundo ao afirmar que a eficácia dessa linguagem explicita a vitória da sociedade sobre as contradições que ela contém, já que elas são constantemente reproduzidas sem fazer explodir o sistema social. Ideias tão incompatíveis como as de “bomba limpa” ou de “homem bomba” – que nenhuma lógica ou linguagem deveria ser capaz de unir – são apenas a manifestação de um estilo já tornado amplamente usual. Se outrora a contradição era uma ofensa à lógica, ela agora aparece como “um princípio da lógica da dominação” (MARCUSE, 1967, p. 96).

Na linguagem da administração total, a tensão entre aparência e realidade tende a desaparecer assim como noções transcendentais e críticas. Ela é a linguagem da identificação e unificação além de sistemática produtora de pensamentos e ações positivas. Em sua sintaxe, a estrutura da sentença é abreviada e condensada de modo que não reste nenhuma tensão entre as partes da mesma. Em última análise, essa forma linguística torna muito difícil o desenvolvimento do significado. Marcuse afirma que elementos como autonomia, descoberta, demonstração e crítica recuam diante da designação, da asserção e da mera imitação.

A característica do operacionalismo – tornar o conceito sinônimo do conjunto de operações correspondente – reaparece na tendência linguística para considerar os nomes das coisas como indicativos, ao mesmo tempo, do seu modo de funcionar, e os nomes das propriedades e processos como simbólicos do aparato usado para captá-los e produzi-los. Isso é raciocínio tecnológico, que tende a identificar as coisas e suas funções. (MARCUSE, 1967, p. 94).

Essa técnica de encolhimento e redução da sintaxe é exatamente a conhecida técnica da indústria da propaganda, utilizada metodicamente com o intuito de estabelecer uma imagem “que adere à mente e ao produto e ajuda a vender os homens e as mercadorias”. (MARCUSE, 1967, p. 98) E aqui é claro que não poderia deixar de fazer referência ao conceito de indústria cultural desenvolvido por Adorno e Horkheimer no final da década de 1940. Dentre muitas outras coisas, eles ressaltam que “quanto maior é a certeza de que se poderia viver sem toda essa indústria cultural, maior a saturação e a apatia que ela não pode deixar de produzir entre os consumidores. Por si só ela não consegue fazer muito contra essa tendência”. E exatamente por isso, eles concluem afirmando que “a publicidade é seu elixir da vida”. (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 151) A indústria cultural e sua função na sociedade administrada é precisamente o tema tratado no seguinte tópico desta dissertação.

### 3.3 Teoria Crítica da Indústria Cultural

“A primeira razão da servidão voluntária é o hábito”  
Etienne de La Boétie

Em *As idéias de Adorno*, livro introdutório ao pensamento do filósofo, Martin Jay, professor de história da universidade da Califórnia, desenha o mapa de sua constelação e penetra o campo de força de sua carreira intelectual, o qual conteria cinco pontos primários de luz e energia. O primeiro desses pontos, se assumido como justo, seria a tradição heterodoxa do pensamento marxista ocidental, fundada por Georg Lukács e Karl Korsch, seguido imediatamente do modernismo estético, da crítica à indústria da cultura, da auto-identificação judaica e do impulso antecipador do desconstrucionismo. Mesmo que tenha se sentido atraído mais por um que por outro pólo em determinados momentos, a obra de Adorno como um todo poderá ser mais facilmente compreendida se tomada como uma permanente tensão entre todos eles. Concentrarei a atenção na terceira estrela dessa constelação, a saber, aquela que Martin Jay chamou de conservadorismo cultural mandarinesco.<sup>9</sup>

De acordo com Jay, o desgosto visceral de Adorno com relação à cultura de massa e sua completa aversão à razão tecnológica e instrumental, constituem marcas de uma consciência formada no início do declínio dos mandarins alemães. Tal alegação se confirmaria também no pessimismo que atravessa o seu pensamento mesmo quando ele insiste na necessidade de se manter esperanças utópicas, assim como em sua firme e resoluta rejeição a uma prática política concreta. De fato, embora reconhecesse teoricamente a importância da práxis, Adorno temia de tal modo a instrumentalização da teoria que tinha muito pouco a dizer a respeito da política. Quando falava em poder, geralmente se referia a uma dominação abrangente e difusa que quase sempre transcendia uma esfera política realmente identificável.

A verdade é que Adorno concebia a política como um campo privado de energias genuinamente subversivas e que, portanto, poderia ser facilmente transformada em mecanismo de preservação do *status quo*. Além disso, quanto mais sua teoria crítica se tornava radical (no sentido de chegar à raiz dos problemas), menos ele se via apto a encontrar uma conexão com a práxis radical. A desilusão com a União Soviética, o pessimismo a respeito do potencial transformador das classes trabalhadoras do Ocidente e o espanto diante

---

<sup>9</sup> Apesar da denominação sugerida por Jay, vale lembrar que diferentemente dos mandarins alemães, os teóricos críticos frankfurtianos não desejavam um retorno ao passado germânico. Segundo Löwy (1995, p. 5), seu pensamento era, na verdade, inspirado no “projeto utópico de um *avenir* emancipado.”

do poder integrador da cultura de massa, certamente fizeram com que a Escola de Frankfurt se distanciasse cada vez mais do marxismo ortodoxo.

Gostemos ou não da aplicação das metáforas “campo de força” e “constelação” (as quais Adorno empregou ao examinar fenômenos culturais e sociais) à própria produção intelectual de Adorno, não há dúvidas de que Martin Jay as utilizou com a melhor das intenções. Ele tinha a finalidade última de não situá-lo estreitamente numa tradição, movimento ou escola de pensamento, bem como de não restringir seus extremos ou moderar seus exageros (praticados propositalmente contra o meramente factual). A persistente aversão de Adorno à cultura de massa provocou a indignação de muitos que, por acharem demasiado hostis suas opiniões, insistiam em acusá-lo de “esnobe elitista, mandarim arrogante e até mesmo (graças ao ódio que dedicava ao jazz) de racista não-declarado”. (JAY, 1988, p. 108).

No entanto, todas essas acusações eram basicamente de caráter defensivo e não tinham real pretensão de legitimidade. Além disso, pode-se perceber que tais acusadores provavelmente esqueceram muitas das críticas dirigidas contra boa parte da cultura elitista a qual Adorno se recusava a aceitar como inerentemente superior. Quem poderá relevar suas críticas lançadas contra a música de Wagner e Stravinski ou a literatura politicamente engajada de Brecht? A propósito de sua desconfiança com relação à arte engajada, em *Notas de literatura*, Adorno critica duramente a submissão da arte a finalidades políticas imediatas e afirma encontrar em obras de caráter político muito menos explícito a negação verdadeiramente radical da ordem vigente.

Para ele, aliás, a filosofia e a arte jamais deveriam aceitar utilizar-se de qualquer forma de propaganda, mesmo que com isso tenham a melhor das intenções. A própria verdade, em sua opinião, quando dita sob essa forma, representaria nada mais que um simples instrumento para a conquista de adeptos à sua causa. Em suas palavras, “a verdadeira resistência não conhece nenhuma propaganda”. (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 238).

Apesar de concordar com a afirmação de Benjamin de que todo documento da civilização é também um documento da barbárie e de, portanto, considerar que toda cultura, elevada ou não, contribui com alguma parcela para a consolidação da barbárie, não se pode negar que Adorno tenha dedicado especial antipatia àquilo que se costumava chamar de cultura popular. A propósito da afirmação de Benjamin, convém ressaltar que Adorno dá destaque ao fato de que desde que as criações do espírito foram reunidas e neutralizadas sob o denominador comum “cultura”, que, sob elas, paira a ameaça da barbárie estética. Portanto, a cultura já conteria desde sempre o levantamento estatístico, a catalogação e a classificação

que acaba por introduzi-la no domínio da administração (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 123).

Contudo, toda a hostilidade de Adorno em relação à cultura de massa resulta menos da convicção de que as massas teriam poluído os templos da cultura (Adorno alertou contra a hipostasia fetichista da *Kultur* como reino superior à sociedade e livre de suas restrições) do que da certeza de que a cultura de massa nada mais é que uma mistura completamente sintética, imposta às pessoas de maneira cínica e vertical. Na verdade, Adorno (1986) vê na união forçada das esferas de arte superior (*hohe Kunst*) e arte inferior (*niedrige Kunst*) resultados prejudiciais a ambas. Tanto a arte superior se vê privada de sua seriedade como a inferior, ao sofrer as consequências da domesticação civilizadora da indústria cultural, perde aquela natureza mais rude e resistente que lhe era inerente.

Além disso, enquanto a cultura no sentido tradicional estaria apta a expressar dor e contradição, conservando a ideia de possibilidade de uma vida reta, a indústria cultural só reforçaria a sensação de que aquilo que aparece é o que é. Pelos motivos acima pontuados, acredito estarem mais evidentes as razões pelas quais Adorno e Horkheimer decidiram utilizar o termo “indústria cultural” no lugar de “cultura popular” ou “cultura de massa”.

A expressão indústria cultural foi cunhada por Adorno e Horkheimer em *Dialética do esclarecimento*, em 1947. Recusando estabelecer um sinal de igualdade entre cultura de massa, expressão já em voga, e democratização da cultura, Adorno expressa decididamente sua descrença no aspecto popular e espontâneo que a expressão cultura de massa poderia aludir. No limite, não é cultura, nem vem das massas. (MIRANDA, 1998, p. 23).

Era muito importante para eles que um termo de conotação antipopulista fosse criado exatamente na intenção de mostrar mais claramente o quanto a concepção de cultura popular possuía, na verdade, um caráter ideológico. Sua intenção era fazer ver que o que a indústria da cultura oferece é uma cultura falseada e reificada e que quase tudo que se faz passar por arte traz em seu bojo uma mensagem subliminar de resignação (JAY, 2008).

Portanto, o termo indústria cultural nos revela muito sobre o próprio fenômeno em questão. Em primeiro lugar, indica o surgimento de algo não apenas diferente de uma cultura originária das massas, mas, em última instância, diametralmente oposto a ela. A indústria cultural, na verdade, não se assemelha em nada a uma genuína e descomprometida expressão popular, mas caracteriza-se muito mais por uma astuciosa e eficaz combinação daquilo que se estabelece através dos hábitos e costumes de grupos sociais com a fabricação planejada e padronizada de produtos perfeitamente adequados ao seu consumo.

Estudar a formação e as consequências da indústria cultural era muito importante para Adorno porque ajudava a compreender o avançado estágio em que se encontrava o capitalismo, especialmente nos Estados Unidos, onde tal fenômeno, nos idos de 1940, já estava bastante desenvolvido em relação ao Velho Mundo – deve-se, aliás, levar em conta a diferença entre os contextos europeu e norte-americano na primeira metade do século XX. A experiência de viver tantos anos na América fez com que ele sentisse a necessidade de repensar noções como as de “entretenimento” e “cultura de massa”, assim como de aprofundar suas pesquisas sobre a produção e o consumo de produtos culturais em larga escala.

Vale ressaltar que os fenômenos que se encaixam no conceito de indústria cultural são aqueles que, impostos de cima para baixo, possuem a finalidade de adaptar e integrar as massas. Ao contrário do que se possa pensar a princípio, não é o caráter de mercadoria que diferencia um produto da indústria cultural de uma autêntica obra de arte, pois ambos há muito são mercadorias e dependem do mercado. Adorno dirá que “o novo não é o caráter mercantil da obra de arte, mas o fato de que, hoje, ele se declara deliberadamente como tal, e é o fato de que a arte renega sua própria autonomia, incluindo-se orgulhosamente entre os bens de consumo, que lhe confere o encanto da novidade.” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 147).

É na verdade em sua finalidade que se deve buscar diferenciá-los. A finalidade de uma obra de arte está em sua lógica interna, enquanto a finalidade de um produto da indústria cultural está no mercado e na imposição do lucro. Como se pode perceber, “na indústria cultural, a lógica da obra se identifica com a lógica da reprodução da sociedade, determinando a integração desses produtos à ordem social vigente.” (GATTI, 2008, p. 80). Por sua vez, na obra de arte autêntica, existe uma oposição entre a obra e as instâncias externas a ela; há, portanto, um momento de resistência à ordem. Dito isso, pode-se concluir que, de acordo com Adorno, o único modo de descobrir se uma obra de arte é verdadeira é saber se, apesar de reconhecer seu caráter de mercadoria, ela recusa submeter sua autonomia às leis do mercado e do consumo.

Ele assegura que “por enquanto, a técnica da indústria cultural levou apenas à produção em série, sacrificando o que fazia a diferença entre a lógica da obra e a do sistema social. Isso, porém, não deve ser atribuído a nenhuma lei evolutiva da técnica enquanto tal, mas à sua função na economia atual.” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 114). Adorno acrescenta ainda que o que caracterizava o conceito tradicional de estilo era certa tensão existente entre a regra estética geral e as especificidades de determinada obra de arte. No

entanto, como os produtos da indústria cultural seguem fórmulas e padrões previamente estabelecidos, essa tensão desaparece completamente e, com ela, toda negação. O que resta a seus produtos é tão-somente a representação da totalidade do *status quo*.

Da exclusão da negação do âmbito da cultura, Adorno conclui também que a indústria cultural transformou a cultura em objeto da produção capitalista. A cultura perde sua relativa independência em relação aos mecanismos de reprodução material da sociedade, integrando-se ao funcionamento dessa sociedade. Com isso, fica desprovida de seu caráter contraditório e de seu papel de negação da ordem social, tornando-se afirmação da lógica do mercado. Em resumo, a indústria cultural leva até o fim a mercantilização da cultura, dissolvendo a oposição histórica entre cultura e mercado. (GATTI, 2008, p. 82).

O estilo da indústria cultural seria, de acordo com Adorno, a própria negação do estilo. Ele escreve que “a reconciliação do universal e do particular, da regra e da pretensão específica do objeto, que é a única coisa que pode dar substância ao estilo, é vazia, porque não chega mais a haver uma tensão entre os pólos” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 122).

Diferentemente das análises de Friedrich Pollock, que prevêem somente uma forma democrática e uma forma totalitária de capitalismo de Estado, na *Dialética do esclarecimento* Adorno e Horkheimer investigam formas de controle e dominação social para a manutenção e o fortalecimento de modos não totalitários de organização capitalista. O modo de organização encontrado por Adorno e Horkheimer nos Estados Unidos, por exemplo, e por eles denominado de capitalismo administrado, requeria, conseqüentemente, novos artifícios para o exercício do domínio e da manipulação.

Tendo a devida compreensão de que o controle da consciência das pessoas é necessário para a sobrevivência e bom funcionamento do sistema capitalista, estaremos aptos a entender também o quanto as reflexões acerca da indústria cultural são relevantes. O controle social assume a forma de controle da consciência exatamente a fim de assegurar a neutralização do potencial crítico do indivíduo para que esse, então, seja mais facilmente assimilado às regras do sistema vigente.

Através daquilo a que Horkheimer e Adorno deram o nome de “indústria cultural”, a consciência da massa fora tão manipulada e distorcida que ameaçou de extinção o pensamento crítico. Com uma paixão que anteriormente só se havia manifestado nos trabalhos dos críticos direitistas da cultura de massa, eles denunciaram as formas insidiosas pelas quais os espetáculos populares burlavam e inferiorizavam seus consumidores. A padronização e a pseudo-individualização negavam as alegações da cultura de massa de que satisfazia os gostos individuais. Na realidade, virtualmente todos os níveis de cultura eram permeados pelo processo de reificação que Marx havia identificado no século XIX. (JAY, 1988, p. 37).

Adorno ressalta ainda que o controle da consciência faz-se ver em todas as esferas da vida. Isso significa que os indivíduos não mais estão sujeitos às regras do sistema social somente nas horas de trabalho, mas têm de submeter-se a elas também em suas horas de lazer – e com a tendência atual de diminuição do tempo de trabalho, é essencial debater a respeito de uma utilização do tempo livre não limitada ao consumo de bens culturais massificados.

Para nos manter a todos sempre aptos a reproduzir o ciclo de valorização do capital, da manutenção e adaptação, é indispensável que tudo esteja em constante movimento sem que, na verdade, nada surja de realmente novo. A máquina deve girar, mas não pode sair do seu lugar. É necessário que se esteja impregnado daquela racionalidade instrumental sobre a qual discorremos anteriormente que, dentre outras façanhas, faz enxergar o sentido de todo gesto e escolha na comprovada eficiência de seus resultados.

As inúmeras agências da produção em massa e da cultura por ela criada servem para inculcar no indivíduo os comportamentos normalizados como os únicos naturais, decentes, racionais. De agora em diante, ele só se determina como coisa, como elemento estatístico, como *success or failure*. Seu padrão é a autoconservação, a assemelhação bem ou malsucedida à objetividade de sua função e aos modelos colocados para ela. (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 40).

Nem é preciso entrar em maiores detalhes quanto à importância de que não mais se encontre tempo para a reflexão e o diálogo, assim como para os prazeres de uma longa e tranquila refeição ou umas horas a mais de sono pela manhã. Não é em vão que certa dose de indolência se revela grande inimiga do *modus operandi* capitalista e seu enfadonho ciclo de produção e consumo. Como já o fez Paul Lafargue, gostaria de chamar a atenção ao fato de que o amor incondicional ao trabalho – e ao ritmo frenético ao qual temos de nos adaptar também nas horas de lazer – não é natural e tampouco saudável. Em *O direito à preguiça*, Lafargue escreve que

Uma estranha loucura se apossou das classes operárias das nações onde reina a civilização capitalista. Esta loucura arrasta consigo misérias individuais e sociais que há dois séculos torturam a triste humanidade. Esta loucura é o amor ao trabalho, a paixão moribunda do trabalho, levado até ao esgotamento das forças vitais do indivíduo e da sua progenitora. [...] Os operários não conseguem compreender que [...] absorvidos, embrutecidos por um único vício, já não são homens, mas sim restos de homens; que matam neles todas as belas faculdades para só deixarem de pé, e luxuriante, a loucura furiosa do trabalho. (LAFARGUE, 1883, p. 2).

A indústria cultural, como denunciam Adorno e Horkheimer, limita-se a repetir *ad nauseam* o real na intenção de assegurar-lhe um caráter algo divino. Colaborar para que a realidade seja compreendida como destino certo e intranscendível e não dar ao consumidor “em nenhum momento o pressentimento da possibilidade de resistência” é certamente duas de

suas funções mais importantes (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 133). Deve-se ter em mente ainda que o advento do capitalismo administrado exigiu a reformulação do conceito tradicional de ideologia, pois nesse estágio do sistema capitalista, não se pode mais identificar a fonte específica da dominação e direcionar a ação política contra ela. Nesse sentido Adorno compreende a necessidade de transformação do conceito de ideologia da tradição marxista – em Marx e Engels o conceito de ideologia expressa “a idéia de uma dupla inversão, na consciência e na realidade” e “só se aplica às distorções relacionadas com o ocultamento de uma realidade contraditória e invertida.” (BOTTOMORE, 1988, p. 185).

Em uma dada conjuntura social na qual o sistema caminha para a integração total e não aponta perspectivas para sua superação, já não haveria mais contradição. De acordo com Adorno, “a ideologia, ou seja, a aparência socialmente necessária, é hoje a própria sociedade real, na medida em que o seu poder integral e sua inexorabilidade, a sua irresistível existência em si, substitui o sentido por ela própria exterminado.” (ADORNO, 1998, p. 104) Isso quer dizer que a ideologia dominante se parece muito pouco com uma teoria ou determinada visão de mundo. No capitalismo plenamente desenvolvido, a organização mesma do mundo converteu-se em sua própria ideologia (ADORNO, 2006e, p. 143).

[A ideologia] se instala em todos os momentos e formas de expressão do processo total. A universalização do primado do valor de troca sobre o valor de uso, da equivalência sobre a diferença qualitativa, imprime à sociedade como um todo a lógica da ideologia. A sociedade passa a ser ela própria ideologia. Por isso, uma crítica da sociedade necessariamente é crítica imanente da ideologia. (COHN, 1986, p. 17).

Diante do fato de termos de combater não um conjunto de ideias defendido por determinada classe social, mas antes, os resultados diretos e indiretos de um sistema sócio-econômico e de uma determinada racionalidade a ele totalmente adaptada, parece bastante difícil oferecer resistência a realidade estabelecida. Convém lembrar que a indústria cultural se insere nessa organização como fator essencial de legitimação e perpetuação do *status quo*. Ela não apenas informa e entretém como também colabora na formação do que Adorno chama de indivíduos psiquicamente debilitados. Esses indivíduos não se encontram somente entre os intelectualmente menos afortunados – se é que tal coisa existe – mas, de acordo com Adorno, essa debilidade psíquica atinge também os chamados intelectuais. Apesar de estarem aparentemente aptos a avaliar criticamente os produtos da indústria cultural, eles também acabam seduzidos por suas estratégias de manipulação.

Àqueles que nutrem sincera simpatia pela indústria cultural ao ponto de defendê-la como fenômeno democrático e informativo, Adorno contesta firmemente lembrando-lhes que as informações que nos chegam através dela são “certamente pobres ou insignificantes” e os conselhos, simples futilidades; ou ainda pior, modelos de comportamento “despudoradamente conformistas.” (ADORNO, 1986) Aliás, a respeito do caráter democrático da indústria cultural – já que ela de fato tornou a cultura amplamente acessível, Adorno sustenta que “a eliminação do privilégio da cultura pela venda em liquidação dos bens culturais não introduz as massas nas áreas de que eram antes excluídas, mas serve, ao contrário, nas condições sociais existentes, justamente para a decadência da cultura e para o progresso da incoerência bárbara.” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 150). Em outras palavras, o fato de que as obras de arte perdem o caráter de autêntica mercadoria ao tornarem-se acessíveis a quem quiser delas desfrutar significa apenas que a última proteção contra a sua degradação em bem cultural foi eliminada.

De acordo com Adorno, é bastante comum que as pessoas em geral expressem dúvidas acerca da autenticidade dos bens culturais disponíveis, bem como mostrem certa desconfiança em relação a sua qualidade. No entanto, apesar de desconfiar de seus benefícios, por que será que não se percebe uma significativa diminuição no consumo de tais produtos? Parece que, como verificado por Adorno, a indústria cultural possui a habilidade de dar aos homens algo como critérios de orientação em um mundo em permanente mudança e sempre mais caótico. Por estar apta a oferecer guias de pensamento e comportamento tão bem preparados, ela colabora na geração de uma falsa sensação de conforto e satisfação que torna difícil recusá-la.

O que a indústria cultural faz com maestria, conforme foi dito anteriormente, é dar a forte impressão de que o que aparece é o que é. Ela, na verdade, “mais que a propaganda de alguns produtos em particular, é a propaganda do conjunto das mercadorias e da sociedade enquanto tal” (JAPPE, 1999, p. 225). Não é ao acaso que Adorno afirma que ela possui seu próprio imperativo categórico que, ao contrário do kantiano, não tem nada em comum com decisões racionalmente deliberadas por sujeitos livres. Muito diferente disso, o imperativo categórico da indústria cultural reza o seguinte: ‘tu deves submeter-te’, “mas sem indicar a quem – submeter-se àquilo que de qualquer forma é e àquilo que, como reflexo do seu poder e onipresença, todos, de resto, pensam.” (ADORNO, 1986, p. 97). Enfim, pode-se concluir que com o precioso auxílio da indústria cultural, a mera adaptação ao que existe toma o lugar que deveria antes ser ocupado pela consciência.

Adorno não quer dizer, no entanto, que certo grau de adaptação seja desimportante enquanto pressuposto de orientação de homens e mulheres no mundo, mas que, nos dias de hoje, em que a realidade se impõe de forma muito poderosa e que a adaptação acaba por dar-se de maneira automática, é mais urgente que se insista em combatê-la. É somente através da reflexão crítica e da resistência consciente à realidade da maneira como ela se apresenta atualmente que podemos romper com o ciclo de heteronomia que reproduz sempre o mesmo e dar os primeiros passos em direção a construção de uma sociedade verdadeiramente emancipada.

Apesar de reconhecer as enormes dificuldades de se manter uma perspectiva emancipatória em um quadro social que nos impele de maneira automática à autoconservação e à resignação, e de afirmar que o espírito da indústria cultural é o espírito da semicultura e da identificação, Adorno não assume uma posição tão pessimista quanto se costuma propalar. Em mais de uma ocasião, ele parece suspeitar que a consciência dos consumidores dos bens culturais está dividida entre o divertimento prescrito pela indústria cultural e a dúvida notória a respeito de seus benefícios e embora essa dúvida não os impeça de consumir o que a indústria da cultura lhes oferece, ela colabora para que o façam com certa reserva. Essa incômoda desconfiança poderia certamente ser o germe de uma futura transformação.

A indústria cultural nos convida insistentemente a abdicar da condição de sujeitos pensantes e, em gratidão por nossa voluntária e gentil servidão, ela nos dá a garantia de que seremos para sempre felizes, contanto que nos entreguemos de corpo e alma e renunciemos à pretensão de felicidade (ADORNO; HORKHEIMER, 1985). Como diz brilhantemente Adorno (1985), ela é o “profeta irrefutável da ordem existente” e, se, de fato, se pretende combatê-la, há que se combater antes a própria ordem existente – a propósito do combate à ordem existente vale dizer que hoje, mais que nunca, ele deve ser entendido como dever de todos e não apenas dos tipos mais engajados politicamente.

Vivemos em um momento da história do capitalismo em que, dentre outras coisas, há uma grande preocupação com a escassez dos recursos naturais. E a utilização desses recursos, ao contrário do que deveria ser, não tem tido como finalidade primordial o bem estar dos indivíduos – basta observarmos as condições em que vivem milhões de pessoas no continente africano ou aqui mesmo na América do Sul. A má utilização e o desperdício desses recursos ajudam a ver com maior clareza a urgência com que temos de manter a perspectiva crítica e considerar seriamente a busca pela emancipação humana e social se pretendemos prolongar a vida na terra e garantir o direito à existência e subsistência das futuras gerações.

Obviamente, há ainda a questão ecológica: absolutamente fundamental a todos os que enxergam um pouco além de si mesmos.

Esse é o tema central da ética desenvolvida em meados da década de setenta pelo filósofo alemão Hans Jonas, que chama a atenção exatamente para a responsabilidade dos seres humanos em relação à natureza e ao futuro das próximas gerações. Para Jonas, a diferença radical de uma ética contemporânea em relação às éticas antigas é que, atualmente, a ação humana, potencializada pelo desenvolvimento tecnológico, pode causar danos irreversíveis tanto à natureza quanto ao próprio homem. Somos agentes diretamente responsáveis por esse planeta e pelas gerações vindouras e é muito importante saber que cada ação ou abstenção de nossa parte pode fazer uma grande diferença tanto para o bem quanto para o mal. Jonas (2006, p. 83). escreve que “em assuntos de certa magnitude – aqueles com potencial apocalíptico – deve-se dar mais peso ao prognóstico do desastre do que ao prognóstico da felicidade.” É exatamente esse o ponto que Adorno pretende ressaltar ao afirmar a necessidade de resistir em detrimento da necessidade de se adaptar nos dias atuais.

Apesar das perspectivas algo sombrias diante do mundo administrado, da racionalidade instrumental e dos efeitos dos chamados mecanismos de controle da consciência, a exemplo da indústria cultural, pretendo apresentar o pensamento de Adorno de modo relativamente esperançoso diante das possibilidades de emancipação. Afinal, como o próprio filósofo escreveu no aforismo 24 de *Minima moralia*: “as pessoas ainda são um pouco melhores do que a cultura em que vivem” (ADORNO, 1992, p. 38).

Vale ressaltar também que, nas décadas de 1950 e 1960, quando a Alemanha se reerguia após a Segunda Guerra e se consolidava enquanto nação democrática, Adorno chegou a reformular alguns elementos de sua concepção de indústria cultural. Após realizar estudos empíricos sobre a recepção de programas de televisão e filmes comerciais (propagandas), Adorno percebeu haver uma descontinuidade entre a intenção com a qual tais produtos são concebidos e o efeito real que eles produzem sobre os consumidores, ou seja, o que ele conclui daí é que existem diferentes possíveis reações àqueles produtos por parte dos espectadores.

O fato de que Adorno passa a reconhecer que a televisão e o cinema podem ser usados a favor da emancipação nos faz pensar que sua tese sobre o enorme poder de assimilação da indústria cultural e a impotência do indivíduo em relação a ela fica sensivelmente enfraquecida. No debate com Hellmut Becker, presente na coletânea *Educação e emancipação*, denominado *Televisão e formação*, Adorno não surpreende ao afirmar que o conceito de informação é muito mais apropriado à televisão do que o conceito de formação,

mas, no entanto, pega de surpresa o leitor de seus textos da década de 1940 ao admitir que a televisão pode, sim, ser empregada com fins pedagógicos.

[...] gostaria de acrescentar que não sou contra a televisão em si, tal como repetidamente querem fazer crer. Caso contrário, certamente eu próprio não teria participado de programas televisivos. Entretanto, suspeito muito do uso que se faz em grande escala da televisão, na medida em que creio que em grande parte das formas em que se apresenta, ela seguramente contribui para divulgar ideologias e dirigir de maneira equivocada a consciência dos espectadores. Eu seria a última pessoa a duvidar do enorme potencial da televisão justamente no referente à educação, no sentido da divulgação de informações de esclarecimento. (ADORNO, 2006c, p. 77).

Sua posição em relação ao cinema também muda consideravelmente quando, após travar contato com o movimento do “Novo Cinema Alemão” e, em especial, com o escritor e cineasta Alexander Kluge, Adorno passa a enxergar no cinema certo caráter artístico. Em 1966, ele escreve o ensaio *Transparencies on Films*, onde reconsidera sua opinião sobre o filme e, pela primeira vez, reconhece “a existência de um potencial crítico no âmbito da tendência dominante da indústria cultural” (JAY, 1988, p. 115). Contudo, alerta Martin Jay, seria precipitado acreditar que o fato de Adorno haver repensado algumas de suas concepções significa um abrandamento de sua animosidade em relação à indústria cultural. De acordo com o professor, o melhor que se pode dizer é que “essa mudança de ponto de vista refletiu o abandono – que já deveria ter ocorrido há muito tempo – do seu postulado da existência de uma identidade tácita entre a cultura popular americana e sua contraparte fascista” (JAY, 1988, p. 116).

### 3.4 Tempo Livre e Trabalho

“A história – ou seja, a transformação do real – não é atualmente utilizável na vida cotidiana porque o homem da vida cotidiana é o produto duma história que ele não controla. É ele, obviamente, que faz esta história; mas não a faz livremente.”  
Guy Debord

Heinrich Böll (1963) – escritor e tradutor alemão vencedor do prêmio Nobel de Literatura –, em virtude do dia do trabalho, escreveu um texto no qual aborda com muita precisão e espírito a questão do tempo e de como é possível organizá-lo e gozá-lo de maneiras essencialmente diferentes.<sup>10</sup> Em seu texto, um turista bem vestido, mas não muito educado, força amistosamente uma conversa com um pescador da região. Um homem simples que, em

<sup>10</sup>Esse texto de Heinrich Böll, escrito em 1963, foi lido em um programa de rádio alemão em 1 de Maio do mesmo ano. Seu título original *Anedokte von der Senkung der Arbeitsmoral* pode ser traduzido por Anedota para a diminuição da moral do trabalho.

seu pequeno barco, antes de haver sido interrompido, procurava simplesmente tirar um cochilo após a boa manhã de pesca que lhe rendera quatro lagostas e quase duas dúzias de cavalas.

O turista, não satisfeito com a satisfação do pescador, e cheio de dó pelo pobre homem, sugere-lhe que vá não apenas uma, mas duas, três, quatro ou até mesmo cinco vezes por dia ao mar. Desse modo, diz ele, em menos de um ano será possível comprar um novo motor, em dois, um segundo barco, em três ou quatro, um barco bem maior etc. Seguindo essa linha de raciocínio, afirma o turista, dentre outras proezas, o pescador poderia em médio prazo abrir seu próprio restaurante e exportar para Paris suas lagostas. Tantos feitos incríveis, conclui, para no fim das contas ter o inestimável prazer de sentar-se sossegado no porto e tirar um cochilo ao sol.

– Mas isso eu já faço, replica tranquilo o pescador.

Ao perceber a lógica um tanto peculiar de seu discurso, o turista, com uma ponta de inveja, conclui que toda a vida tem trabalhado somente para que um dia não mais precise trabalhar. Esse, aliás, parece ser o paradoxo em que vivemos nós todos na chamada sociedade do trabalho. Ou nos dedicamos a um emprego ou procuramos desesperadamente um emprego para o qual nos dedicar. É isso ou a fome. Afinal, quem não trabalha, não deve comer! (KRISIS, 1999).

A espécie de *full-time job* em que se transforma a vida, somado ao desejo ardente de atingir as expectativas e metas do mercado, fazem com que as pessoas se relacionem com o tempo de modo um tanto patológico – ele passa de tempo ao seu exato oposto: uma total falta de tempo. Segundo a professora Olgária Matos (2009, p. 99), “a organização institucional do tempo é a figura iminente da alienação e da dominação do homem pelo mercado mundializado, pois cada um perde o sentido e o mestrado do tempo e de sua vida”. Ainda de acordo com Matos (2009, p. 106), “um mundo no qual só conta a lei do valor, não é o mundo humano, mas o do Capital”.

Em um pequeno ensaio escrito em 1969 intitulado *Tempo livre*, Adorno procura analisar o que as pessoas fazem com o tempo livre e que chances o seu desenvolvimento oferece. Em primeiro lugar, ele ressalta que só é possível compreender o tempo livre em relação direta com o tempo não livre, ou seja, o tempo dedicado ao trabalho. Ócio e tempo livre são, de acordo com Adorno, coisas qualitativamente diferentes; a primeira expressão designa o “privilégio de uma vida folgada” (ADORNO, 2002, p. 112) – aliás, vale lembrar aqui que na Grécia antiga, ócio designava aquele tempo dedicado ao cultivo do intelecto e do espírito (o *biós theoretikós* aristotélico, denominado pelos latinos de *otium cum dignitate*) sem

qualquer interesse material – enquanto a segunda expressa basicamente aquele tempo em que não se está trabalhando. Segundo o filósofo e ensaísta alemão Robert Kurz (2004, p. 217):

Esse conceito antigo e medieval do ócio não deve ser confundido com o conceito moderno de tempo livre. Isso porque o ócio não era uma parcela da vida separada do processo de atividade remunerada, antes, estava presente, por assim dizer, nos poros e nos nichos da própria atividade produtiva. Enquanto a abstração do tempo-espaço capitalista ainda não cindira o tempo da vida humana, o ritmo de esforço e descanso, de produção e ócio transcorria no interior de um processo vital amplo e abrangente.

No entanto, com a cisão moderna da vida em esferas distintas (trabalho vs. vida pessoal), só é possível compreender o tempo livre enquanto acorrentado ao seu oposto. Adorno ressalta que “esta oposição, a relação em que ela se apresenta, imprime-lhe traços essenciais. Além do mais, muito mais fundamentalmente, o tempo livre dependerá da situação geral da sociedade” (ADORNO, 2002, p. 112).

A pergunta que Adorno julga mais adequada para se entender o fenômeno do tempo livre e definir mais claramente seus limites e possibilidades é a seguinte: Que ocorre com ele com o aumento da produtividade no trabalho, mas persistindo as condições de não-liberdade, isto é, sob relações de produção em que as pessoas nascem inseridas e que, hoje como antes, lhes prescrevem as regras de sua existência? (ADORNO, 2002, p. 113).

Essa mesma pergunta pode ser elaborada do seguinte modo: como podem as pessoas, que têm sido objeto de dominação, criar elas mesmas as condições necessárias de liberdade para dispor do tempo livre? Aqui referimo-nos apenas ao tempo livre, mas é óbvio que essa questão pode e deve estender-se ao tempo de um modo geral. O problema do tempo livre e de como iremos ocupá-lo, torna-se cada vez mais importante se considerarmos que, como Marx já o previra, as máquinas tornaram os homens obsoletos para muitos serviços e podem agora, sozinhas, manter o ritmo de produção sem maiores prejuízos. Além do desemprego estrutural que daí decorre, outro resultado importante da revolução tecnológica é a redução (possivelmente progressiva) da jornada de trabalho e a consequente disposição de muito mais tempo livre pelos indivíduos. No entanto, temos de nos perguntar se realmente sabemos o que fazer com ele, se gozamos de liberdade para dispor desse tempo como queremos e se, por fim, o tempo livre capitalista merece realmente ser chamado de livre.

Adorno responderá que, a bem da verdade, o tempo livre capitalista tende em direção contrária ao seu próprio conceito. Ele se torna paródia de si mesmo ao negar na realidade o que está sendo afirmado em seu significado. Portanto, a verdade é que no capitalismo administrado não dispomos de real autonomia na escolha das atividades

destinadas ao tempo livre. Como já foi rapidamente comentado no capítulo sobre a indústria cultural, no chamado tempo livre deve-se seguir as mesmas regras e o mesmo ritmo de aço imposto no trabalho. Do mesmo modo, já não é mais possível simplesmente separar as pessoas de seus papéis sociais, pois tais papéis estão, de certa maneira, entranhados nas características e na constituição de cada um de nós.

Numa época de integração sem precedentes, fica difícil estabelecer, de forma geral, o que resta nas pessoas, além do determinado pelas funções. Isto pesa muito sobre a questão do tempo livre. Não significa menos do que, mesmo onde o encantamento se atenua e as pessoas estão ao menos subjetivamente convictas de que agem por vontade própria, essa vontade é modelada por aquilo de que desejam estar livres fora do horário de trabalho. (ADORNO, 2002, p. 113).

A exploração capitalista da força de trabalho e, portanto, do tempo que o trabalhador destina ao trabalho é um aspecto importante para entendermos o problema do tempo livre, já que o segundo só pode ser compreendido em relação com o primeiro. Em sua vasta obra, *O capital*, Karl Marx escreve:

O dia de trabalho compreende todas as 24 horas, descontadas as poucas horas de pausa sem as quais a força de trabalho fica absolutamente impossibilitada de realizar novamente sua tarefa. Fica desde logo claro que o trabalhador durante toda a sua existência nada mais é que força de trabalho, que todo seu tempo disponível é, por natureza e por lei, tempo de trabalho a ser empregado no próprio aumento do capital. Não tem qualquer sentido o tempo para educação, para o desenvolvimento intelectual, para preencher funções sociais, para o convívio social, para o livre exercício das forças físicas e espirituais, para o descanso dominical (...). Mas em seu impulso cego, desmedido, em sua voracidade por trabalho excedente, viola o capital os limites extremos, físicos e morais da jornada de trabalho. Usurpa o tempo que deve pertencer ao crescimento, ao desenvolvimento e à saúde do corpo. Rouba o tempo necessário para se respirar ar puro e absorver a luz do sol. Comprime o tempo destinado às refeições para incorporá-lo sempre que possível ao próprio processo de produção [...] (MARX, 2008, p. 306).

Claro que essa citação de Marx espelha a situação do trabalhador no século XIX e, portanto, não nos parece mais tão adequada para descrever as relações de trabalho atuais. Em alguns lugares, certamente aqui mesmo no Brasil, ainda há uma exploração da força de trabalho que se poderia descrever como abusiva, injusta e por vezes ilegal, mas, de modo geral, e especialmente em nações economicamente mais desenvolvidas, as relações de trabalho se humanizaram consideravelmente e as pessoas, como já ressaltamos, encontram tempo suficiente para desenvolver atividades extra-laborais.

Contudo, convém ressaltar que a afirmação “o dia de trabalho compreende todas as 24 horas” contém inalienável verdade, considerando que, antes como agora, todo o tempo de que dispõem as pessoas, participando na esfera da produção ou do consumo, deve ser

destinado ao aumento do capital. A questão posta aqui, no entanto, não é sobre a urgência de que o trabalhador tenha a jornada de trabalho reduzida a fim de desfrutar uma vida familiar e social dignas, além de dedicar-se ao desenvolvimento de suas habilidades intelectuais, artísticas etc. Minha intenção é chamar a atenção somente para o fato de que no tempo livre prolongam-se as formas de vida social organizadas segundo o regime do lucro (ADORNO, 2002).

Sobre a lógica violenta da sociedade industrial e sua ação sobre as pessoas, Adorno escreverá que “cada qual é um modelo da gigantesca maquinaria econômica que, desde o início, não dá folga a ninguém, tanto no trabalho quanto no descanso, que tanto se assemelha ao trabalho” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 119).

A distinção entre trabalho e tempo livre parece ter sido incutida como norma na consciência das pessoas justamente para disfarçar o fato de que o tempo livre não passa de mero apêndice do trabalho. O tempo livre capitalista é tão somente prolongamento do trabalho e não apenas se assemelha a ele como contribui fortemente para que esse seja executado com maior disposição. Como escreveu Adorno no capítulo sobre a indústria cultural na *Dialética*: “a diversão é o prolongamento do trabalho sob o capitalismo tardio. Ela é procurada por quem quer escapar ao processo de trabalho mecanizado, para se pôr de novo em condições de enfrentá-lo” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 128). Para que não se suspeite dessa relação estimula-se geralmente que as ocupações do tempo livre sejam tão imbecis quanto possível, fazendo com que se pense que trabalho e tempo livre encontram-se em total oposição e não possuem absolutamente nada em comum. No entanto, de modo um tanto dissimulado, modos de comportamento próprios do trabalho são introduzidos e reproduzidos no tempo livre.

Ainda na *Dialética do esclarecimento*, Adorno e Horkheimer ressaltam que a indústria da diversão – termo por vezes usado como sinônimo de indústria cultural – é procurada por todos os que querem escapar momentaneamente ao processo de trabalho para voltar a ele com forças renovadas. Eles escrevem ainda que só é possível escapar ao processo de trabalho na fábrica e no escritório se estando igualmente adaptado durante o tempo livre. Ou seja, o tempo livre deve ser usufruído como uma sequência automatizada de operações padronizadas com o intuito de evitar qualquer esforço intelectual de seus consumidores. Sua tese, portanto, é a de que a diversão deve percorrer exatamente os mesmos caminhos já traçados na esfera do trabalho. Convém lembrar que, a indústria da diversão (também chamada por Adorno e Horkheimer de indústria do prazer), prescreve o *fun* como banho medicinal. Sua ideologia é a de divertir sempre: “não ter de pensar nisso, esquecer o

sofrimento até mesmo onde ele é mostrado. A impotência é a sua própria base. É na verdade uma fuga, mas não, como afirma, uma fuga da realidade ruim, mas da última idéia de resistência que essa realidade ainda deixa subsistir” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 137).

Adorno refere-se à expressão alemã *Freizeitgeschäften* (negócios do tempo livre) para nos lembrar que atividades organizadas estritamente para o lucro como, por exemplo, atividades ligadas ao turismo, tornaram-se, em grande escala e sem maiores questionamentos, usualmente praticadas durante o tempo livre dos economicamente mais favorecidos. É claro que qualquer pessoa sabe disso, mas não custa atentar para o fato de que o tempo, subjetivamente falando, que não é nada mais do que o tempo de vida de cada um de nós, foi completamente apropriado pelo capitalismo e reduzido à famosa máxima de Benjamin Franklin “*Time is Money*”.

Seguindo a mesma lógica, temos o *hobby* e sua estultificante ideologia. Para não causar em ninguém inútil transtorno ou aborrecimento, vale explicitar exatamente o que Adorno pretende designar ao fazer uso dessa expressão. Para ele, pode-se qualificar como *hobby* toda atividade que se exerça com o único intuito de se matar o tempo. O *hobby*, portanto, não deve demandar esforço nenhum e muito menos empenho e concentração. Ele difere diametralmente das atividades desempenhadas no tempo livre que, por exemplo, visam o aprimoramento do indivíduo que as desempenha. Adorno faz de si mesmo um exemplo ao afirmar que: “compor música, escutar música, ler concentradamente, são momentos integrais da minha existência, e a palavra *hobby* seria escárnio em relação a elas” (ADORNO, 2002, p.114).

O que seria exatamente a ideologia do *hobby*? De acordo com o filósofo em estudo, na pergunta a respeito do *hobby* de alguém está já subentendido que todos devem ter algum, inevitavelmente escolhido de acordo com a oferta do negócio do tempo livre. A pretensa liberdade da qual se dispõe na escolha das atividades realizadas no tempo livre é na verdade organizada e, portanto, coercitiva. Mas vale lembrar que tal coerção não é somente externa, pois, até certo ponto, é exatamente aquilo que as pessoas “pedem” que lhes é imposto. Daí a sensação de autonomia que cada um, uns mais outros menos, sente em relação ao comportamento e as escolhas feitas no tempo livre. Por esses motivos, diz Adorno, “a integração do tempo livre é alcançada sem maiores dificuldades; as pessoas não percebem o quanto não são livres lá onde mais livres se sentem, porque a regra de tal ausência de liberdade foi abstraída deles” (ADORNO, 2002, p.117). Em *Eclipse da razão*, Horkheimer comenta rapidamente sobre a “natureza” do *hobby* na sociedade do século XX.

A idéia do *hobby*, ou de “diversão”, não expressa absolutamente qualquer pesar pelo desaparecimento da razão objetiva e o despojamento de qualquer sentido ‘inerente’ da realidade. A pessoa que adere a um *hobby* nem sequer finge que este tenha qualquer relação com a verdade suprema. Como gostos racionalizados e aceitos, os *hobbies* são considerados necessários para manter a pessoa de bom humor, tornando-se uma instituição. Mesmo o bom humor estereotipado que não é nada mais que um requisito psicológico de eficiência profissional, pode esvaír-se juntamente com todas as outras emoções assim que perdemos o último vestígio da reminiscência de que estas se ligavam outrora à idéia de divindade. Aqueles que “sorriem sempre” começam a parecer tristes e talvez até desesperados. (HORKHEIMER, 2002, p. 43).

Na situação de heteronomia, como denomina Kant, o tempo livre das pessoas parece ser acometido de um mal talvez imprevisto diante das inúmeras opções à disposição de todos: o tédio. Não haveria espaço para o tédio se as atividades do tempo livre fossem em si mesmas racionais e plenas de sentido. Na opinião de Adorno, o tédio não se instalaria (ou apenas muito raramente) caso a conduta no tempo livre fosse realmente determinada pelas pessoas, enquanto seres autônomos e livres. No entanto, nas condições atuais em que a vida se encontra sob a coação do trabalho, sob a rigorosa divisão do trabalho e em que toda ela parece condenada ao sempre-igual, (*immer gleich*) o tédio facilmente se instala.

Ao sentimento de tédio, Adorno relaciona intimamente a apatia política. Na verdade, a apatia resulta do sentimento altamente justificável de impotência diante da pequena margem de participação política que cabe às massas. Por saber que muito pouco podem transformar, as pessoas não conseguem ver qualquer contato direto entre a participação política e a realização de seus interesses individuais. Além do tédio e da apatia, Adorno atenta ainda para o que ele identifica como o atrofiamento da fantasia, que deixaria as pessoas desamparadas em seu tempo livre. Na verdade, a renúncia à fantasia é um pressuposto para a adaptação que, como bem se sabe, é insistentemente recomendada pela sociedade como um todo.

Aliás, para Adorno, Horkheimer e Marcuse, a fantasia era a conexão entre a filosofia e a história da humanidade. Sem ela, o conhecimento filosófico permaneceria atrelado ao presente ou ao passado e desvinculado do futuro e de suas possibilidades de transformação. Por fim, Adorno deduz que as pessoas só conseguem fazer tão pouco de seu tempo livre porque aquilo que poderia torná-lo prazeroso lhes foi há muito recusado e difamado. De tal modo estamos desamparados que, de acordo com Adorno, “seria inoportuno e insensato esperar ou exigir das pessoas que realizem algo produtivo em seu tempo livre, uma vez que se destruiu nelas justamente a produtividade, a capacidade criativa” (ADORNO, 2002, p. 121).

No aforismo 84 de *Minima moralia*, Adorno escreve que poucas coisas diferenciam tão marcadamente o modo de vida do intelectual do modo de vida do burguês quanto o fato de que, para o primeiro, o trabalho é um prazer mesmo nos momentos de maior esforço. Seu trabalho significa para ele liberdade tanto quanto a falsa liberdade que a sociedade burguesa reserva apenas às horas de descanso. Assim como reconhece como liberdade as horas dedicadas ao trabalho, também lhe parece insuportável toda forma de divertimento festejada por essa sociedade. Para ilustrar um pouco do absurdo dessa divisão do homem em funções socialmente necessárias, Adorno nos dá um exemplo algo jocoso ao escrever que “seria tão difícil imaginar Nietzsche trabalhando até as cinco horas num escritório, com uma secretária atendendo na ante-sala o telefone, quanto concebê-lo jogando *golf* após um dia de trabalho” (ADORNO, 1992, p. 114).

A respeito de si mesmo, Adorno confessa que a produção filosófica e sociológica, bem como o ensino na universidade lhe são tão gratificantes que ele não conseguiria considerá-las atividades opostas ao tempo livre. Contudo, ele está absolutamente ciente do privilégio que teve ao poder escolher e organizar seu trabalho de acordo com suas próprias intenções e sabe que exatamente por ter tido essa chance, aquelas atividades desempenhadas fora do horário de trabalho não se encontram em estrita oposição ao trabalho em si. Adorno imagina que um dia o tempo livre possa seguir para todos os indivíduos exatamente o mesmo modelo observado por ele em sua própria experiência.

No entanto, apesar de fazer essa notável diferenciação (entre o modo de vida do intelectual e o do burguês), Adorno lembra também que mesmo as profissões ditas intelectuais, por conta de sua crescente assimilação aos negócios, têm se afastado por completo do prazer outrora lá encontrado. No aforismo já citado, Adorno (1992, p. 114) escreve:

A atomização não está em progresso apenas entre os seres humanos, mas também no interior de cada indivíduo, entre as esferas de sua vida. Nenhuma realização pode estar ligada ao trabalho, que perderia assim sua modéstia funcional na totalidade dos fins; nenhuma centelha da reflexão pode invadir as horas de lazer, pois ela poderia saltar daí para a esfera do trabalho e incendiá-la. Enquanto em sua estrutura trabalho e divertimento se tornam cada vez mais semelhantes, as pessoas passam a separá-los de um modo cada vez mais rígido com invisíveis linhas de demarcação. De ambos foram expulsos, na mesma proporção, o prazer e o espírito. Lá como cá imperam a seriedade sem humor e a pseudo-atividade.

Em última análise, “a vida como um todo deve parecer uma profissão” (ADORNO, 1992, p. 121). O tempo livre precisa ser completamente planejado e preenchido - seja com visitas a toda espécie de espetáculo, seja simplesmente com locomoções tão rápidas

quanto possível. Segundo Adorno, esse modo apressado de se ocupar o tempo livre reflete-se também sobre o trabalho intelectual, pois este acaba por ser realizado como se estivesse ocupando o lugar de alguma tarefa urgente, ainda imaginária. É como se ao trabalho intelectual fossem reservadas apenas aquelas horas ainda não ocupadas pelos inúmeros compromissos, obrigações e divertimentos inevitáveis. Aliás, a alegria com que pessoas requisitadas recusam um convite referindo-se a outro anteriormente aceito anuncia seu triunfo na concorrência e mostra o quanto as formas do processo de produção repetem-se de modo geral na vida privada. Ele escreve que a “rígida divisão da vida em duas metades enaltece a coisificação que entrementes subjugou quase completamente o tempo livre” (ADORNO, 2002, p. 116). Apesar da enorme dificuldade de se vislumbrar um tempo livre que, nas sociedades modernas capitalistas, não seja voltado meramente ao consumo de mercadorias, gostaria de pedir que fosse dirigida certa atenção ao “quase” que Adorno deixa escapar. No ensaio *A expropriação do tempo*, Robert Kurz escreve que

Com a transformação do tempo livre num consumo de mercadorias de crescimento constante, o vazio da aceleração foi capaz de tomar posse do que resta da vida; as formas raquíticas de descanso foram substituídas por um hedonismo enfurecido de idiotas do consumo, um hedonismo que comprime o tempo livre da mesma forma que, antes, o horário de trabalho. (KURZ, 2004, p. 116).

De acordo com Kurz, não é através da ampliação de um tempo livre basicamente voltado ao consumo de mercadorias que podemos conter “o terror da economia sem freios”, mas “por meio da absorção do trabalho e do tempo livre cindidos numa cultura abrangente, sem a sanha da concorrência” (KURZ, 2004, p. 221). De modo algum tenho a intenção de negar a necessidade de se pensar e discutir a superação do sistema capitalista e das relações sociais por ele engendradas. No entanto, quis mostrar que, de acordo com Adorno, mesmo no chamado mundo administrado, no qual o tempo livre não nos oferece muitas possibilidades transformadoras, ele percebe uma pequena – mas não desprezível – margem de autonomia e possível resistência. É claro que essa margem de liberdade está bem longe de ser satisfatória, mas, como acredito ser importante estar bem atento a ela, insisto na necessidade de que os pequenos focos de resistência que porventura surjam – o que certamente acontece – devam reconhecer seu potencial e procurar expandi-lo.

Apesar de, em última instância, as análises de Adorno apontarem para o fato de que o tempo livre só poderá realmente ser produtivo quando as pessoas tiverem alcançado a emancipação, ele conclui o ensaio de modo algo otimista. Ao relacionar o tempo livre e a indústria cultural, por exemplo, Adorno relembra um estudo realizado anos antes pelo *Institut*

*für Sozialforschung* que procurava determinar o grau de controle da indústria cultural sobre a consciência e inconsciência das pessoas e nos chama a atenção para os interessantes resultados então verificados. À época do estudo, Adorno chegou à conclusão de que as pessoas avaliavam de modo consideravelmente crítico e realista a importância social e política de um acontecimento exaustivamente propagado e que as havia mantido longamente na condição de telespectadores. O resultado a que chega é o seguinte:

[...] se minha conclusão não é muito apressada, as pessoas aceitam e consomem o que a indústria cultural lhes oferece para o tempo livre, mas com um tipo de reserva, de forma semelhante à maneira como mesmo os mais ingênuos não consideram reais os episódios oferecidos pelo teatro e pelo cinema. Talvez mais ainda: não se acredita inteiramente neles. (ADORNO, 2002, p. 126).

O que Adorno pôde perceber aí é que a integração das consciências e do tempo livre não foi plenamente alcançada e que os interesses reais dos indivíduos são ainda suficientemente fortes para resistir à apreensão total (*Erfassung*). (ADORNO, 2002, p. 126) Enfim, apesar de toda pressão social e toda a parafernália da indústria cultural, é possível manter certa margem de liberdade no usufruto do tempo livre. Embora não se permita esboçar as consequências de tal usufruto, Adorno lança ao futuro essa tarefa e conclui com o que podemos chamar de expectativa:

A coisa não funciona assim tão sem dificuldades, e menos no tempo livre, que, sem dúvida, envolve as pessoas, mas segundo seu próprio conceito, não pode envolvê-las completamente sem que isso fosse demasiado para elas. Renuncio a esboçar as consequências disso; penso, porém, que se vislumbra aí uma chance de emancipação que poderia, enfim, contribuir algum dia com a sua parte para que o tempo livre (*Freizeit*) se transforme em liberdade. (*Freiheit*). (ADORNO, 2002, p. 127).

Por fim, penso que seria bastante propício trazer à tona uma questão. Haveria qualquer outro objetivo em se discutir o tempo livre senão o autêntico desejo de transformá-lo? Eu responderia sem medo que não. O desejo de transformação e, conseqüentemente, de maior liberdade e autonomia com vistas à emancipação é a única motivação para esse debate. Em *Perspectivas da transformação consciente da vida quotidiana*, o livre pensador francês Guy Debord escreveu: “Perguntamo-nos: A vida privada está privada de quê? Da vida, muito simplesmente, que nela se vê cruelmente ausente. As pessoas, tanto quanto possível, estão privadas de comunicação; e da realização de si mesmas. Conviria dizer: privadas de fazerem a sua própria história, pessoalmente.” (DEBORD, 1997, p. 79).

Cabe àquele, cuja consciência não está plenamente adormecida e em cujo coração reside ainda o desejo de transformação, reconhecer a importância das propostas já feitas e

questionar o que queremos para nossas vidas individuais e até que ponto estamos dispostos a lutar (considerando que há um custo para toda escolha) em prol da emancipação, bem como das novas gerações e do planeta terra.

## 4 EDUCAÇÃO PARA A AUTO-REFLEXÃO CRÍTICA

[...] um regime desumano difunde e estende sua desumanidade em todas as direções, inclusive e especialmente para baixo; salvo resistências e têmperas especiais, também corrompe suas vítimas e seus opositores.

Primo Levi

Que Auschwitz não se repita! Dificilmente haverá articulação mais contundente entre educação e ética.

Wofgang Leo Maar

### 4.1 A Crise do Processo Formativo

Em geral pode-se dizer que a educação é superestimada. Por si só, independentemente de quais sejam seus métodos ou fins, a educação costuma ser compreendida como solução para muitos dos problemas sociais com os quais temos convivido ao longo da história. No entanto, vale ressaltar que ela pode servir a finalidades as mais diversas e que, portanto, não deve necessariamente ser tomada como fator de emancipação. Assim como o desenvolvimento científico, o desenvolvimento no plano educacional também não conduz obrigatoriamente à liberdade porque, antes de qualquer coisa, ambos estão vinculados a uma determinada formação social.

Como já foi dito nos capítulos anteriores, em toda a sua obra, Adorno enfatiza que o desenvolvimento da sociedade esclarecida – em cujo processo educação e formação cultural cumpriram importante papel – conduziu antes à barbárie que à emancipação, e nos faz questionar como pôde a cultura que, em sua concepção tradicional constituía uma esfera autônoma potencialmente transformadora, uma *promesse de bonheur*, resultar na barbárie nazista. O debate acerca da questão educacional e formativa em Adorno parte do pressuposto de que a educação vigente, necessária para a reprodução do modelo sócio-econômico existente, não é capaz de oferecer a ele nenhuma alternativa e que, conseqüentemente, cabe a cada um de nós a procura por novos meios de realização de uma educação comprometida com a construção de um mundo outro.

Na Introdução escrita em *Educação e emancipação* – coletânea de textos organizada a partir de palestras e debates ocorridos no período de 1959 a 1969 –, Wolfgang Leo Maar, professor de filosofia da Universidade Federal de São Carlos, observa que, a despeito do caráter formador do trabalho, já tão salientado por Hegel e Marx, o que na realidade se pode observar é a universalização da forma social do trabalho alienado e deformador. Ao contrário da articulação entre formação cultural e trabalho produtivo que

deveria realizar-se, verifica-se exatamente o inverso, a deformação da subjetividade pela forma concreta do trabalho social.

Enquanto Lukács havia analisado a deformação que resulta da dominação do capital sobre o processo de produção social, Adorno centra a sua atenção sobretudo na crise do modelo de articulação entre trabalho e formação. Ao questionar a formação a partir de uma determinada forma social assumida pelo trabalho, Adorno está questionando a forma social que no capitalismo tardio se caracteriza pela progressiva conversão da ciência e da tecnologia em forças produtivas.

Leo Maar destaca que, segundo Adorno, “a crise do processo formativo e educacional é uma conclusão inevitável da dinâmica atual do processo produtivo. A dissolução da formação como experiência formativa redundante no império do que se encontra formado, na dominação do existente” (MAAR, 2006, p. 19). Portanto, a formação que deve conduzir à emancipação, precisa levar em conta o poder das relações sociais, as condições a que se encontram subordinadas a produção e a reprodução da vida humana em sociedade e na relação com a natureza. Há que se observar que as relações sociais não afetam somente as condições de produção econômica e material, mas também interagem no plano da subjetividade, onde originam relações de dominação. Ainda de acordo com Leo Maar, Adorno não criticava a racionalidade em si, mas “seu déficit nos termos da experiência formativa dialética” que, para ele, não era nada além da própria razão. Tratava-se, portanto, de advertir a razão contra si mesma e em seu próprio nome (MAAR, 2006, p. 20).

Por fim, a questão do poder e da ética não devem ser compreendidas como existências primárias, mas como originadas no curso do desenvolvimento da formação social. Toda manifestação de barbárie é resultado de um processo social objetivo de uma regressão associada ao progresso, um processo de coisificação capaz de barrar a experiência formativa e substituí-la por uma reflexão meramente afirmativa e autoconservadora da situação vigente.

*Auschwitz*, por exemplo, “não representa apenas (!) o genocídio num campo de extermínio, mas simboliza a tragédia da formação na sociedade capitalista” (MAAR, 2006, p. 22). Falemos um pouco dos efeitos dessa crise na formação de filósofos e professores, em um texto do próprio Adorno.

## 4.2 Filosofia e Formação

No ensaio *A Filosofia e os professores*, Adorno fala a respeito da prova geral de filosofia para seleção de futuros docentes nas escolas superiores do estado de Hessen,

Alemanha, mas, muito mais que isso, questiona o papel do filósofo profissional tanto na academia quanto na sociedade em que atua, destacando que só se faz justiça à filosofia quando se lhe compreende como mais que uma disciplina específica (ADORNO, 2006b, p. 53).

Mas se alguém é ou não um intelectual, esta conclusão se manifesta sobretudo na relação com seu próprio trabalho e com o todo social de que esta relação forma uma parcela. Aliás, é essa relação, e não a ocupação com disciplinas específicas, tais como teoria do conhecimento, ética ou até mesmo história da filosofia, que constitui a essência da filosofia. (ADORNO, 2006b, p. 54).

Adorno baseia-se numa formulação de Fichte que afirma que

[...] o espírito da filosofia seria aquele que entenderia primeiro a si mesmo e em seguida entenderia em si mesmo todos os outros espíritos; o artesão de uma ciência particular deveria tornar-se antes de tudo um artesão em filosofia, e sua arte específica seria meramente uma determinação a mais e uma aplicação singular de sua arte filosófica geral. (FICHTE, *apud* ADORNO, 2006b, p. 55).

De acordo com Adorno, a ausência de formação cultural (*Bildung*) naqueles que se pretendem futuros formadores em escolas e universidades, revela-se na “colcha de retalhos formada de declamação ideológica e de fatos [...] na maior parte das vezes decorados” que, em última análise, demonstra o rompimento do vínculo entre objeto e reflexão (ADORNO, 2006b, p. 63). A formação cultural requer esforço espontâneo e interesse, não podendo ser adquirida por meio da simples frequência a cursos ou seminários. A bem da verdade, acrescenta o filósofo, “ela nem ao menos corresponde ao esforço, mas sim à disposição aberta, à capacidade de se abrir a elementos do espírito, apropriando-os de modo produtivo na consciência, em vez de se ocupar com os mesmos unicamente para aprender, conforme prescreve um clichê insuportável” (ADORNO, 2006b, p. 64). O autor chega mesmo a afirmar – apesar do receio de ser chamado por isso de sentimental – que para haver formação cultural é preciso amor. Para ele, a *Bildung* se caracterizaria por um processo, um movimento autocrítico no sentido do conhecimento (e do autoconhecimento) e não por meros resultados fixos.

A auto-reflexão e o esforço crítico são dotados por isso de uma possibilidade real, a qual seria precisamente o contrário daquela dedicação fêrrea pela qual a maioria se decidiu. Esta contraria a formação cultural e a filosofia, na medida em que de antemão é definida pela apropriação de algo previamente existente e válido, em que faltam o sujeito, o formando ele próprio, seu juízo, sua experiência, o substrato da liberdade. (ADORNO, 2006b, p. 69).

A ocupação com a filosofia deveria promover a identidade entre o objeto de elaboração e apresentação filosófica e os sujeitos vivos, mas ao contrário, quando submetida a exame, ela converte-se em seu oposto; “em vez de conduzir os que se ocupam dela ao encontro de si mesmos, presta-se apenas a demonstrar a todos o fracasso da formação cultural [...] de um modo geral” (ADORNO, 2006b, p. 69). A base em que se sustenta esse fracasso, segundo Adorno, seria a conversão da ciência em uma nova forma de heteronomia: a aprovação científica substitui a reflexão intelectual. O resultado é a soberania da ciência que, enquanto ritual, dispensa o pensamento e a liberdade. Deve-se levar em conta ainda condições sociais como a própria origem, da qual ninguém pode ser pessoalmente responsabilizado, e que juntamente com o fracasso da universidade, é muitas vezes culpada pela insuficiência da formação. No entanto, apesar da dependência virtual de todos a uma poderosíssima configuração capaz de reduzir a liberdade a um mínimo possível, escreve o autor:

No momento presente a pressão econômica sobre a maioria não chega a ser tão insuportável de modo a impedir a consciência de si e a auto-reflexão do objeto: é muito mais o sentimento de impotência social, de dependência em geral, que impede a cristalização da autodeterminação, do que a necessidade material nos termos de antigamente. (ADORNO, 2006, p. 72).

Enfim, “por mais que seja certo que o conceito de esclarecimento total, inconsciente de si mesmo, tende a reverter-se em irracionalismo, não é possível deduzir a partir desse conceito se isso ocorrerá e permanecerá assim”. (Adorno, 1998, p. 113) Ao homem, e somente a ele, deve ser atribuída a responsabilidade pelo que virá. A suposição de que ele seguirá sendo “o mesmo de ontem, hoje e amanhã” é não apenas resignada como indigna do próprio homem (ADORNO, 1998, 115).

### **4.3 Educação após Auschwitz**

Ao relatar os horrores que presenciou e experimentou no universo concentracionário, quando no ano de 1944 foi levado como prisioneiro ao campo de trabalho de *Auschwitz*, o italiano e judeu Primo Levi, que foi químico por formação, escritor por vocação e sobrevivente do regime nazista por “uma combinação de eventos improváveis” (LEVI, 2004, p. 14), fala de uma eficaz deseducação fornecida por Hitler e seus colaboradores, a fim de tornar capazes das maiores atrocidades e da maior frieza seres humanos médios que, salvo exceções, eram como qualquer um de nós e não monstros. Ao contrário de uma educação para a emancipação, como sugeriu Adorno, Primo Levi acreditava

que os SS dos campos de concentração<sup>11</sup> haviam sido fria e calculadamente educados para a barbárie.

Tinham sido educados para a violência: a violência corria em suas veias, era normal, óbvia. Transbordava de seus rostos, de seus gestos, de sua linguagem. Humilhar, fazer o “inimigo” sofrer era seu ofício de cada dia; não raciocinavam sobre isso, não tinham segundas intenções: a intenção era aquela. Não quero dizer que fossem feitos de uma substância humana perversa, diferente da nossa (entre eles também havia os sádicos, os psicopatas, mas eram poucos): simplesmente, tinham sido submetidos por alguns anos a uma escola em que a moral corrente fora invertida. (LEVI, 2004, 105).

Sabendo que Adorno fora profundamente afetado pelas reflexões acerca do Holocausto e que *Auschwitz* significou para ele uma espécie de messianismo diabólico - que lhe permitiu falar de “depois de *Auschwitz*” do mesmo modo como um cristão falaria de “depois de Cristo” (JAY, 1988, p. 98) - podemos compreender que, para ele, todo o pensamento sobre educação e formação deve dirigir-se, em primeiro lugar, contra a repetição de tal fenômeno. Isso significa afirmar que, segundo Adorno, qualquer meta educacional carece de significado e importância diante do objetivo fundamental de impedir as condições capazes de gerar a regressão à barbárie.

Em sua opinião, a necessidade de se justificar a exigência de que *Auschwitz* não se repita, teria em si mesmo algo de monstruoso. Afinal de contas, “em vista de toda monstruosidade ocorrida” (ADORNO, 2006d, p.119), não deveria ser preciso apresentar nenhuma justificativa. A respeito do caráter monstruoso e “inominável” de *Auschwitz*, Adorno levanta uma questão de grande importância ao escrever que:

O que os nazistas tinham feito com os judeus era inominável: a linguagem não tinha palavras para expressá-lo, já que até assassinato em massa teria soado, diante daquela totalidade sistemática e planejada, como alguma coisa vinda dos bons tempos dos assassinos em série. No entanto, era preciso descobrir um termo, para que se poupasse às vítimas – afinal, numerosas demais para que seus nomes fossem lembrados – a maldição de que nenhum pensamento se voltasse para elas. Assim, cunhou-se em inglês o conceito de genocídio. Mas, ao ser codificado, [...] o inominável tornou-se, para fins de protesto, comensurável. (ADORNO, 1996, p. 40).

Para ele, o assassinato administrado de milhões de seres humanos não pode ser minimizado por nenhuma pessoa viva como uma aberração isolada no curso da história que pouco representa diante da supostamente crescente tendência ao humanismo e ao

<sup>11</sup> Liderada por Heinrich Himmler, a *Schutzstaffel* ou SS formava uma guarda especial que, a princípio, tinha a função de proteger Hitler e outros membros do partido nazista. Após 1934, no entanto, acabaram tornando-se o exército particular do partido e adquirindo poder hegemônico em relação aos organismos de segurança do Estado. Os SS dos campos de concentração eram soldados especificamente designados para seu gerenciamento.

esclarecimento. Deve-se considerar que o genocídio<sup>12</sup> praticado contra os judeus na Alemanha mostra claramente uma tendência perante a qual não se pode simplesmente fechar os olhos. Ele ressalta a importância da tese de Freud de que a civilização origina e fortalece aquilo que é anticivilizatório, ou seja, a tendência civilizatória para o progresso irrefreável seria, ao mesmo tempo, a sua irrefreável regressão (ADORNO; HORKHEIMER, 1985). Essa tendência é capaz de gerar uma enorme pressão social que acaba por impelir as pessoas a um incessante *doing things and going places*, sem muita preocupação com o conteúdo e as consequências de suas ações.

Essa tese, apresentada por Freud em *Psicologia de massas e análise do eu* e *O mal-estar na cultura* está, de acordo com o filósofo alemão, mais atual do que nunca, pois a pressão civilizatória atingiu em nossos dias um surpreendente alcance. Sendo assim, Adorno concluirá que o “inimigo” a ser combatido é nada menos que o espírito do mundo, ou seja, a tendência de desenvolvimento que se mostra no conjunto da civilização. É às forças que integram o curso da história mundial e, portanto, à nossa história e ao nosso processo formativo que, em última instância, devemos nos opor. Adorno chama a atenção para o fato de que, diante de nossas limitações para mudar os pressupostos objetivos – sociais e políticos – que geram e disseminam a barbárie, resta-nos impelir para o lado subjetivo as tentativas de impedir a repetição de algo como *Auschwitz*.

A necessidade de uma inflexão em direção ao sujeito ressalta a importância de que se procure estudar a psicologia das pessoas que compactuam com explosões de barbárie e assimilam demasiadamente bem quaisquer regras, por desumanas que sejam. Seria preciso tornar essas pessoas conscientes dos mecanismos que as fazem capazes de tais atos a fim de que possam deliberadamente evitar uma explosão de ódio e fúria agressiva. Adorno escreve que “é preciso contrapor-se a tal ausência de consciência” e que “é preciso evitar que as pessoas golpeiem para os lados sem refletir a respeito de si próprias”, pois a educação teria sentido unicamente como educação dirigida a uma auto-reflexão crítica. (ADORNO, 2006d, p. 121)

---

<sup>12</sup> Para uma visão comparativa e abrangente do termo, vale ler o ensaio *Do Etnocídio* do filósofo, antropólogo e etnógrafo francês Pierre Clastres, publicado na coletânea *Arqueologia da Violência*, onde é feita uma interessantíssima relação entre os termos etnocídio e genocídio, mostrando que, enquanto o primeiro designa a destruição sistemática dos modos de vida e pensamento de determinado(s) povo(s), o segundo designa sua destruição física. O autor conclui afirmando que o que torna a civilização ocidental mais etnocida que qualquer outra forma de sociedade é o sistema capitalista de produção. Ele escreve: “A sociedade industrial, a mais formidável máquina de produzir, é por isso mesmo a mais terrível máquina de destruir. Raças, sociedades, indivíduos; espaço, natureza, mares, florestas, subsolo: tudo é útil, tudo deve ser utilizado, tudo deve ser produtivo; de uma produtividade levada a seu regime máximo de intensidade” (CLASTRES, 2004, p. 91).

Convém lembrar aqui uma pesquisa empírica promovida pela associação judaica norte-americana em 1944, na qual Adorno tomou parte como coordenador de uma das equipes, juntamente com o psicólogo Nevitt Stanford e cujo objetivo era estudar o grau de vulnerabilidade dos norte-americanos ao anti-semitismo. Nessa pesquisa, publicada em 1950 sob o título de *A personalidade autoritária*, a equipe concluiu que traços como rigidez e conformismo “combinados e gerados em condições sociais específicas, caracterizam a personalidade autoritária do indivíduo potencialmente fascista” (COHN, 1986, p. 16). Nas palavras de Gabriel Cohn, apesar de concentrar-se no estudo da personalidade, a pesquisa se encontra no campo da análise sociológica:

[A pesquisa] Visava descobrir relações entre a personalidade e o conjunto de idéias e valores, com base na noção de que na personalidade se articulam fatores sociais e representações ideológicas. O objetivo prático da pesquisa, para seus atores, era compreender quais fatores sociológicos são cruciais na constituição da personalidade autoritária e como atingem seus efeitos. (COHN, 1986, p. 17).

A já citada tese de Freud acerca do mal estar na cultura é, segundo Adorno, não apenas muito atual, mas ainda mais abrangente do que supunha seu próprio autor. Seu lado social se mostra claramente no sentimento de claustrofobia que acomete as pessoas no mundo administrado, mesmo apesar de encontrarem-se numa situação cada vez mais socializada. Na verdade, quanto mais densa é essa rede de interconexões, mais se procura escapar a ela e menos sucesso se obtém. O resultado desse jogo pode ser uma raiva contra a civilização perfeitamente apta a explodir violenta e irracionalmente. Adorno acrescenta que, de uma perspectiva sociológica, quanto mais a sociedade se integra, mas ela gera tendências desagregadoras. E essas tendências, apesar de escondidas sob a superfície da vida civilizada e ordenada, estariam bastante desenvolvidas.

Para que uma determinada formação possa combater princípios geradores da barbárie e instaurar uma nova era para a educação, Adorno exalta a necessidade de que tal processo seja iniciado na primeira infância, pois, é nesse momento da vida que se formam os traços fundamentais do caráter de um indivíduo. Esse é o primeiro pressuposto para que a educação possa, de fato, recuperar seu elemento transformador ao invés de ser somente mais um instrumento para a adaptação e inserção dos seres humanos à lógica do capital. Outro fator fundamental para a efetivação dessa educação é a produção de um clima intelectual, cultural e social que não permita a regressão e que torne claro para todos os motivos que conduziram – e que, portanto podem reconduzir – ao horror.

Apesar de atentar para aspectos da psicologia das pessoas capazes de cometer atos de barbárie, o autor afirma que o retorno ou não retorno do fascismo constitui antes de tudo uma questão social e não psicológica. No entanto, mesmo que seu campo de ação seja algo limitado, a educação possui papel essencial na tarefa de formação de indivíduos autônomos, resistentes e não-cooperativos – a não-cooperação aqui, naturalmente, significa a não-colaboração com a promoção do todo existente. O problema de que, de modo geral, as pessoas procuram abster-se do confronto com o horror, poderá ter como consequência direta exatamente a sua repetição. Negar o contato real com questões como *Auschwitz* é o mesmo que admitir a possibilidade de que o mesmo aconteça novamente.

O mais importante, portanto, para impedir tal perigo é, além de insistir na memória dos fatos, contrapor-se radicalmente ao poder cego de todos os coletivos – vale lembrar que os coletivos não são, de acordo com ele, a união de indivíduos livres, mas sujeitos individuais reduzidos a meros fatores da estrutura total, impotentes e isolados, porém reunidos. Para Adorno, o preço que se paga para se ter acesso a um grupo, para sentir-se membro do coletivo (por exemplo, através de costumes e ritos de iniciação que infligem dor física ou formas psicológicas de humilhação) enaltece e propaga, em última análise, a violência e a brutalidade nazista.

Tais hábitos populares ou ritos de iniciação estão diretamente ligados a ideia de uma educação tradicional e, por isso mesmo, baseada na força, na disciplina e na severidade. De acordo com Adorno, a impressão de que a severidade seria necessária para a boa formação de homens e mulheres é totalmente equivocada, pois no objetivo de ser tornar mais duro e invulnerável esconde-se, na verdade, a indiferença contra a dor em geral.

Quem é severo consigo mesmo adquire o direito de ser severo também com os outros, vingando-se da dor cujas manifestações precisou ocultar e reprimir. Tanto é necessário tornar consciente esse mecanismo quanto se impõe a promoção de uma educação que não premia a dor e a capacidade de suportá-la, como acontecia antigamente. (ADORNO, 2006d, p. 128).

Enfim, quem aplica a si mesmo regras demasiado severas parece conferir-se imediatamente o poder e o direito de aplicá-las também aos outros. O mesmo resultado é esperado quando indivíduos, enquadrados em algum coletivo, convertem-se a si próprios em algo como um material e se dispõem a tratar os outros da mesma forma. Tais pessoas são perigosas porque ao coisificarem a si mesmas, outorgam-se automaticamente o direito de coisificarem os demais. Adorno define a consciência coisificada da seguinte forma: “[...] Esta é sobretudo uma consciência que se defende em relação a qualquer vir-a-ser, frente a qualquer

apreensão do próprio condicionamento, impondo como sendo absoluto o que existe de um determinado modo” (ADORNO, 2006d, p. 132).

O filósofo ressalta ainda que essa consciência deve ser examinada em sua relação com a técnica, pois, numa sociedade em que a técnica ocupa posição tão decisiva, existe a tendência de que as pessoas se desenvolvam bem afinadas com ela, ou seja, de que, em grande medida, tornem-se indivíduos cada vez mais tecnológicos. Em 1965, ao apresentar a conferência *Educação após Auschwitz* na rádio de Hessen, Adorno já acreditava haver algo de exagerado, patológico e irracional nas relações dos homens com a técnica. Isso porque, de modo geral, a técnica tem sido considerada um fim em si mesmo e o fato de que ela deveria servir à conservação da vida tem sido relegado ao segundo plano.

Está claro que o fim de todo desenvolvimento tecnológico deveria ser, tanto quanto possível, possibilitar às pessoas uma vida melhor e mais digna, no entanto, o que se verifica é sua fetichização. Para melhor ilustrar que há em muitos casos uma supervalorização da técnica em detrimento de uma relação que se poderia chamar de racional, o autor nos dá o seguinte exemplo: uma determinada pessoa deve projetar um sistema ferroviário para conduzir com maior rapidez e fluência determinado número de vítimas a *Auschwitz*, mas não deve preocupá-la o que lhes acontecerá quando lá chegarem. (ADORNO, 2006d).

Para Adorno, esse caso ilustra bem o fato de que indivíduos com tendência à fetichização da técnica são incapazes de amar outros indivíduos. Essa incapacidade traduz-se numa perceptível indiferença a dor e ao sofrimento alheio. No entanto, apesar de sua frieza peculiar, a capacidade de amar dessas pessoas consegue, ainda que de modo corrompido, sobreviver, mas só poderá ser aplicada aos meios e aos bens. Convém lembrar que, segundo Adorno, essa deficiência na capacidade de amar não é privilégio de alguns indivíduos falhos, mas, na nossa sociedade, estamos todos mais ou menos deficientes.

Apesar da denúncia de que *Auschwitz* só foi possível porque as pessoas são indiferentes ao que acontece com as outras, (com exceção daquelas com quem se mantém vínculos bastante estreitos) Adorno nega ter a pretensão de pregar o amor. Em suas próprias palavras, “o incentivo ao amor – provavelmente na forma mais imperativa, de um dever – constitui ele próprio parte de uma ideologia que perpetua a frieza. Ele combina com o que é impositivo, opressor, que atua contrariamente à capacidade de amar.” (ADORNO, 2006d, p. 135). Portanto, a impossibilidade de se pregar o amor somado ao fato de que as pessoas que deveríamos ser capazes de amar, por serem igualmente incapazes, são por sua vez muito pouco amáveis, conduz-nos quase inevitavelmente à indiferença em relação a elas.

Aliás, o fracasso da tentativa cristã de apagar a frieza que a tudo contamina deve-se possivelmente, de acordo com Adorno, ao fato de que ela não mexeu com a ordem social que a produz e reproduz. Enfim, Adorno dirá que a única maneira viável de se aplacar a frieza é o reconhecimento de seus próprios pressupostos e a tentativa insistente de trabalhar contra eles no plano individual.

#### 4.4 Para onde deve conduzir a educação?

Em *Educação – para quê?* Adorno explica que sua concepção de educação não se resume a mera transmissão de conhecimentos, mas tampouco se assemelha a algo como uma modelagem de pessoas. Para ele, ninguém tem o direito de decidir a respeito da orientação educacional dos outros e há que se ficar atento para todo e qualquer modelo que se pretenda ideal, pois aí residiria um elemento autoritário e contraditório em relação à definitiva formulação kantiana de homem autônomo e emancipado. Sua concepção de educação, por conseguinte, coloca-se em direção à produção de consciências verdadeiras. Claro que para que a educação possa de fato cumprir tal fim, é necessário que o objetivo de alcançar a emancipação seja inserido primeiramente no pensamento e conseqüentemente também na prática educacional. No entanto, quando se pretende pôr em debate a questão da emancipação, há que se considerar sobretudo dois problemas. Em primeiro lugar, o fato de que a organização do mundo converteu-se a si mesma em sua própria ideologia e que a pressão exercida sobre as pessoas é forte o bastante para que qualquer educação venha a sucumbir diante dela – Adorno afirma que não é possível pensar possibilidades de emancipação sem levar em conta o obscurecimento das consciências pelo existente.

O segundo problema diz respeito à questão da adaptação. Se por um lado a educação deve ter o objetivo de preparar homens e mulheres para melhor se orientarem no mundo – ou seja, o objetivo de gerar indivíduos bem adaptados –, ela deve, nesse momento de conformismo generalizado, encarregar-se, sobretudo, da tarefa de fortalecer a resistência contra o *status quo*.

A educação seria impotente e ideológica se ignorasse o objetivo de adaptação e não preparasse os homens para se orientarem no mundo. Porém ela seria igualmente questionável se ficasse nisso, produzindo nada além de *well adjusted people*, pessoas bem ajustadas, em conseqüência do que a situação se impõe precisamente no que tem de pior. Nestes termos, desde o início existe no conceito de educação para a consciência e para a racionalidade uma ambigüidade. (ADORNO, 2006e, p.143).

A educação, portanto, parece necessariamente constituir um procedimento dialético, pois ela deve incluir um momento de adaptação e outro de resistência. Se por um lado a aptidão para orientarmo-nos no mundo é impensável sem as devidas adaptações, por outro lado a realidade tornou-se tão poderosa que atualmente a adaptação dá-se de maneira automática. Nesse contexto em que reina a mera resignação é melhor que a educação esteja mais comprometida com o fortalecimento da resistência que da adaptação. Vale lembrar que, como escreveu Horkheimer em *Eclipse da razão*, “adaptar-se significa tornar-se semelhante ao mundo dos objetos em nome da autopreservação” (HORKHEIMER, 2002, p.119).

Uma das tarefas educacionais mais decisivas, segundo Adorno, é a implementação de uma crítica do que ele denomina de realismo supervalorizado – e que também deve ser posta em prática a partir da primeira infância. Essa capacidade de enxergar além da realidade dada e, portanto, de compreender o momento presente como histórico é essencial para que se possa efetivamente pensar em alternativas capazes de interromper a barbárie.

Além disso, para se falar em educação para a emancipação é preciso se retomar uma questão muito cara ao pensamento de Adorno: a perda da capacidade de se fazer experiências. Pensar, de acordo com ele, não deve ser compreendido como capacidade meramente formal de pensar, mas sim como a capacidade de realizar experiências intelectuais. Em primeiro lugar, a experiência (*Erfahrung*) deve ser entendida para além de sua noção de experimento herdada das ciências naturais; ela deve ser um processo auto-reflexivo, um processo de mediação.

A experiência formativa seria, nestes termos, um movimento pelo qual a figura realizada seria confrontada com sua própria limitação. Por isto, justamente, este método da formação crítica seria “negativo”: o que é torna-se efetivamente o que é pela relação com o que não é. O dinamismo do processo é de recusa do existente, pela via da contradição e da resistência. (MAAR, 2006, p. 25).

Para Adorno, a impossibilidade de se realizar verdadeiras experiências estaria na anulação das diferenças em prol da uniformização da sociedade administrada, assim como na repressão do processo em prol de seus resultados. Outra questão importante é a relação necessária entre a educação e a construção de uma verdadeira democracia. De acordo com Adorno, uma educação que vise à produção de consciências verdadeiras deveria ser uma exigência política fundamental, pois uma democracia que pretenda realmente operar conforme seu conceito demanda pessoas emancipadas.

Numa democracia, quem defende ideais contrários à emancipação e, portanto, contrários à decisão consciente independente de cada pessoa em particular é um

antidemocrata, até mesmo se as idéias que correspondem a seus desígnios são difundidas no plano formal da democracia. As tendências de apresentação de ideais exteriores que não se originam a partir da própria consciência emancipada, ou melhor, que se legitimam frente a essa consciência, permanecem sendo coletivistas-reacionárias. Elas apontam para uma esfera a que deveríamos nos opor não só exteriormente pela política, mas também em outros planos muito mais profundos. (ADORNO, 2006e, p. 142).

Adorno alerta ainda que a democracia vigente não se estabeleceu a ponto de fazer com que as pessoas compreendam a si mesmas como sujeitos dos processos políticos. Ele escreve que, ao contrário, a democracia “é apreendida como sendo um sistema entre outros, como se num cardápio escolhêssemos entre comunismo, democracia, fascismo ou monarquia; ela não é apreendida como identificando-se ao próprio povo, como expressão de sua emancipação” (ADORNO, 2006a, p. 35).

Se a emancipação de todos e de cada um é uma exigência fundamental para a realização de uma real democracia, temos a responsabilidade ética e política de nos munir de toda coragem e determinação possíveis para abandonar o estado de minoridade no qual nos encontramos confortavelmente instalados. A verdade é que temos aceitado, com maior ou menor resistência, o que o todo empírico nos apresenta como se o que existe tivesse necessariamente que ser dessa forma. O preço pago por toda a humanidade (e hoje temos a obrigação de acrescentar também toda a vida no planeta) por cooperar com a heteronomia e por tomar decisões irrefletidas, é o triunfo esmagador da irracionalidade e da barbárie.

Vale ressaltar que, apesar de Adorno se posicionar contra a ideia de uma razão absoluta, bem como de que o mundo é produto do espírito absoluto, em nenhum momento ele põe em dúvida a capacidade de que um pensamento insistente e rigoroso possa determinar o que deveria ser feito ou, em outras palavras, encontrar a práxis correta. A seguinte afirmação mostra sua indignação contra os que o acusam de irracionalista: “Simplesmente vincular a crítica filosófica do idealismo com a denúncia do pensamento constitui para mim um sofisma abominável [...]” (ADORNO, 2006g, p. 174).

Diante disso pode-se afirmar que, segundo Adorno, a única chance de que a emancipação se concretize, e conseqüentemente também algo como uma verdadeira democracia, reside em que as pessoas realmente interessadas nesse sentido orientem toda a sua energia a fim de criar as devidas condições para que a educação esteja voltada para a contradição e a resistência.

#### 4.5 Educar contra a barbárie

A educação pode mesmo vencer a barbárie? Se a desbarbarização tornou-se a questão mais urgente da educação nos dias de hoje, há que se tentar descobrir, efetivamente, o que pode a educação contra as forças produtoras e reprodutoras da barbárie. Por barbárie, Adorno entende não apenas o fato de que as pessoas estão atrasadas de um modo peculiarmente disforme em relação à sua própria civilização, mas também que se encontram tomadas por uma agressividade primitiva, um ódio primitivo e um impulso de destruição capaz de fazer explodir esta civilização. A superação da barbárie aparece como algo decisivo não somente para que, enfim, possamos viver em um mundo melhor, mas para que a humanidade possa ter assegurada a sua sobrevivência.

A educação começará a operar transformações significativas em relação à barbárie a partir do momento em que a desbarbarização for colocada como sua meta central. Interessante notar que, apesar de sua aversão à violência, Adorno não imagina a desbarbarização como simples exercício de moderação e restrição das afeições fortes e nem mesmo no sentido da eliminação de toda forma de agressão. Em sua opinião, desde que estamos todos inseridos no mesmo sistema que perpetua a barbárie, cada um de nós apresenta seus traços, e o que realmente podemos e devemos fazer é orientá-los [esses traços] contra si mesmos ao invés de permitir que sigam livremente seu curso.

Quando Adorno afirma que “a barbárie existe em toda parte em que há uma regressão à violência física primitiva, sem que haja uma vinculação transparente com objetivos racionais na sociedade” (ADORNO, 2006f, p. 159), ele pretende dirigir nossa atenção para as diferenças entre as chamadas erupções primitivas de violência e os modos de agir politicamente refletidos. É claro que se pode argumentar que toda reflexão tanto pode servir à emancipação quanto ao seu oposto, à dominação, e nesse sentido, Adorno assevera que tais reflexões – que por fim resultarão em alguma forma de práxis –, precisam ser absolutamente transparentes em sua finalidade humana. Mas, enfim, por que Adorno discorda da ideia de que uma educação que tenha por objetivo a desbarbarização deva exaltar a moderação e eliminar a agressão? Sua opinião é simples e muito clara: a conversão dos homens em seres inofensivos e passivos constituiria somente mais uma expressão da barbárie, na medida em que os tornaria aptos a contemplar o horror resignadamente.

No entanto, apesar de não propor a passividade e tampouco a omissão em momentos que possam requerer medidas mais enérgicas, Adorno faz questão de dizer que esses momentos devem representar apenas raras exceções e que, portanto, antes de determo-

nos sobre a dialética existente nos escassos momentos em que a antibarbárie requer o seu oposto, é muito mais urgente que se indique a necessidade de que, por meio da educação, as pessoas sejam tomadas pela aversão à violência física e seja desperto em cada uma delas um sentimento de vergonha acerca da brutalidade existente no princípio da cultura. Para além dos fatores subjetivos capazes de explicar a tendência à barbárie já analisados por Freud, Adorno destaca uma razão objetiva em especial para justificar essa tendência, a saber, a falência da cultura.

A cultura, que conforme sua própria natureza promete tantas coisas, não cumpriu a sua promessa. Ela dividiu os homens. A divisão mais importante é aquela entre trabalho físico e intelectual. Deste modo ela subtraiu aos homens a confiança em si e na própria cultura. E como costuma acontecer nas coisas humanas, a consequência disto foi que a raiva dos homens não se dirigiu contra o não-cumprimento da situação pacífica que se encontra propriamente no conceito de cultura. Em vez disto, a raiva se voltou contra a própria promessa ela mesma, expressando-se na forma fatal de que essa promessa não deveria existir. (ADORNO, 2006f, p. 164).

Durante o debate entre Adorno e Hellmut Becker surge ainda o tema da competição entre indivíduos e grupos como princípio pedagógico em geral promovido e estimulado nas escolas e demais instituições educacionais como algo saudável, produtivo e eficaz. Ambos concordam, em desacordo com a opinião (talvez predominante entre educadores), que a competição é um princípio contrário a uma educação humana e que o importante para que mereça ser assim chamada é, acima de tudo, que ela esteja apta a formar indivíduos realmente capazes de realizar o que foi estudado e, conseqüentemente, de refletir acerca de suas debilidades e das exigências postas para si mesmos.

Segundo Adorno e Becker, o combate a uma pedagogia que se utiliza da competição como instrumento para aumentar a eficiência individual dos alunos é indispensável na construção de uma educação realmente desbarbarizada. Adorno diz que é preciso “desacostumar as pessoas de se darem cotoveladas”, pois “cotoveladas constituem sem dúvida uma expressão da barbárie.” (ADORNO, 2006f, p. 162).

Também nesse debate é salientada a importância da educação na primeira infância. Um dos pressupostos mais importantes para a desbarbarização seria a dissolução – especialmente nessa fase da vida – de qualquer forma de autoridade não esclarecida. A grande dificuldade de se obter resultados positivos nessa área é que os pais, que deviam ser capazes de promover o acesso de seus filhos a tal educação são, eles mesmos, produtos da cultura bárbara da qual ninguém está inteiramente livre. Vale ressaltar, por fim, que levantar-se contra toda forma de autoridade não esclarecida não é a mesma coisa que levantar-se contra

toda forma de autoridade. Adorno complementa seu pensamento declarando que determinadas manifestações de autoridade – especificamente aquelas não originadas do princípio da violência e que tenham um momento de esclarecimento para quem está a ela submetido – podem trazer grandes contribuições no sentido da desbarbarização.

#### **4.6 Pensar a emancipação através da educação**

É notável que no prefácio da *Dialética do esclarecimento*, Adorno e Horkheimer tenham ressaltado sua convicção de que, uma vez de volta à Alemanha, após os anos de exílio da América, suas possibilidades teóricas e práticas estariam alargadas. Certo espanto advém do conhecimento de que esses autores não percebiam a prática como um desdobramento natural da teoria e nem pretendiam oferecer modelos de ação (nos moldes de uma receita culinária ou algo que o valha) como forma de tornar viva e transformadora a sua teoria crítica da sociedade. Para eles, o pensamento crítico era capaz de produzir práticas cotidianas adequadas para a geração das mudanças sociais necessárias.

Adorno era tão confiante no poder da teoria e receava de tal modo sua instrumentalização que achava difícil pensar algo como a formulação de uma práxis. Concordando ou não com a compreensão de Adorno da relação teoria - práxis e aceitando ou não seu prognóstico de que estariam muito limitadas as possibilidades de mudança dos pressupostos objetivos que geram a barbárie, convém destacar que nada disso implica a necessidade de prostração diante do poder fantasmagórico do sistema social como um todo. Muito ao contrário, a ênfase dada por Adorno ao caráter transformador do pensamento crítico mostra apenas que só ali ele enxergava uma possibilidade real de se lutar pela emancipação.

Em *Notas marginais sobre teoria e prática*, Adorno comenta a necessidade de se formar uma consciência acerca da teoria e da prática que não as separe em esferas distintas e, portanto, não as torne, respectivamente, impotente e arbitrária. Ele faz aí uma interessante exposição do caráter prático do pensamento:

Pensar é um agir, teoria é uma forma de práxis; somente a ideologia da pureza do pensamento mistifica este ponto. O pensar tem um duplo caráter: é imanentemente determinado e é estringente e obrigatório em si mesmo, mas, ao mesmo tempo, é um modo de comportamento irrecusavelmente real em meio à realidade. Na medida em que o sujeito, a substância pensante dos filósofos, é objeto, na medida em que incide no objeto, nessa medida, ele é, de antemão, também prático. (ADORNO, 1995).

Um detalhe importante a respeito da crise da prática: a desconfiança de Adorno em relação à práxis está fundada, sobretudo, no fato de que ela nasceu do trabalho. De acordo com Adorno, a práxis é ainda hoje acompanhada por um momento de não-liberdade e estará sempre marcada por aquela necessidade primeira de se agir contra o princípio do prazer para conservar a própria existência. A práxis foi “o reflexo das penúrias da vida”, ele escreve, e “isto a desfigura ainda ali onde ela tenta abolir tais penúrias” (ADORNO, 1995).

A diferença fundamental entre teoria tradicional e teoria crítica, apontada por Max Horkheimer em 1937 é, exatamente, a perspectiva emancipatória da segunda enquanto a primeira limita-se basicamente à função de explicar a realidade. Segundo Iris Young, que foi professora de ciências políticas na Universidade de Chicago e obteve certa projeção e reconhecimento durante toda a década de 1990, apesar da antipatia do ambiente acadêmico norte-americano à Teoria Crítica, ela seria o único ponto de vista adequado à continuidade da reflexão social. A postura normativista, segundo a professora, trabalharia com exigências por demais abstratas, sem qualquer relação com os processos sociais observáveis, enquanto a postura positivista, por não considerar os potenciais de transformação social como elementos constitutivos da realidade, culminaria na total resignação da produção teórica em relação às injustiças existentes (SILVA, 2008). Portanto, há que se ressaltar que ao falar em uma educação capaz de conduzir à emancipação, Adorno refere-se a uma educação totalmente associada a uma postura crítica, questionadora do real, interessada em investigar possibilidades normativas não realizadas e empenhada em apontar diferentes possibilidades para o futuro.

A educação crítica é tendencialmente subversiva. É preciso romper com a educação enquanto mera apropriação de instrumental técnico e receituário para a eficiência, insistindo no aprendizado aberto à elaboração da história e ao contato com o outro não-idêntico, o diferenciado. (MAAR, 2006, p. 27).

A definição kantiana de esclarecimento como saída dos homens de sua auto-inculpável menoridade é, para Adorno (2006g), extraordinariamente atual e, apesar de não realizada, é ainda passível de realização. Quando Kant afirma viver não em uma época esclarecida, mas em uma época de esclarecimento, ele determina a emancipação como uma categoria dinâmica, um vir-a-ser. No entanto, em face da enorme pressão exercida sobre as pessoas, seja pela própria organização do mundo, seja pelo controle planejado realizado pela indústria cultural, Adorno acredita que são bem grandes as dificuldades de se pensar a emancipação, se não quisermos aplicar o termo num sentido meramente retórico.

[...] a organização social em que vivemos continua sendo heterônoma, isto é, nenhuma pessoa pode existir na sociedade atual realmente conforme suas próprias determinações; enquanto isto ocorre, a sociedade forma as pessoas mediante inúmeros canais e instâncias mediadoras, de um modo tal que tudo absorvem e aceitam nos termos desta configuração heterônoma [...]. É claro que isto chega até às instituições, até à discussão acerca da educação política e outras questões semelhantes. O problema propriamente dito da emancipação hoje é se e como a gente – e quem é “a gente”, eis uma grande questão a mais – pode enfrentá-lo. (MAAR, 2006, p. 182).

Sua sugestão para que seja possível enfrentar essa organização social capaz de formar as pessoas de acordo com sua configuração heterônoma é que voltemos nossa atenção para o fato de que somos permanentemente enganados e que, por outro lado, devemos ser cautelosos quanto a ânsia de transformar, pois quanto maior ela é, mais provável que venha a ser reprimida. Tão logo as tentativas de transformar em qualquer aspecto o nosso mundo sejam percebidas, imediatamente serão submetidas à avassaladora potência do existente e, caso não resistam à pressão, estarão condenadas à impotência e à condição de utopias irrealizáveis.

É possível pensar a emancipação a partir do momento em que todos os esforços – especialmente na área da educação – sejam dirigidos para a formação de indivíduos capazes de pensar e agir de modo não cooperativo com o sistema de produção e o modo de vida atual. Sobre as possibilidades da educação no combate à eternização da barbárie, Homero Santiago, professor do Departamento de Filosofia da USP, escreve:

A educação perderá sem dúvida se utópica e ingenuamente quiser trombar de frente com o mundo administrado da barbárie de escritório e burocratizada, mas sempre terá uma chance caso volte-se para o indivíduo. Dificilmente o ensino reverterá os passos da civilização que em simultâneo progride e regride, sempre poderá todavia combater no indivíduo a suscetibilidade a essa barbárie. Nunca haverá inteira garantia contra o recrudescimento dos campos de concentração, a cicatriz de Auschwitz não desaparecerá jamais, os educadores poderiam contudo educar de modo tal que tais campos, se reaparecidos, não mais dispusessem, ao menos não com tanta facilidade, de agozoes nem sentinelas. (SANTIAGO, 2005, p. 121).

Cabe aos que realmente desejam transformar a tarefa de converter essa impotência, juntamente com sua própria impotência, em um momento daquilo que pensam e, se possível, daquilo que fazem (ADORNO, 2006g).

## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

No livro *É isto um homem?*, Primo Levi (1998) relata de modo imparcial, mas não menos impressionante, sua experiência em Auschwitz. Gostaria, aqui, de chamar a atenção para uma determinada passagem. Tendo um dos pés gravemente ferido e estando, portanto, impossibilitado de trabalhar, Levi fora enviado à enfermaria do campo de concentração de Auschwitz para devido repouso e rápido restabelecimento.<sup>13</sup> A chance de passar uns dias na enfermaria (*Krankenbau*) era algo por que o jovem prisioneiro – sempre exausto e faminto, assim como todos os outros – sinceramente ansiava.

O Ka-Be (sigla do *Krankenbau*), segundo sua descrição, era “o campo livre do sofrimento físico”, pois, lá, apesar das doenças, não fazia frio, naturalmente não se trabalhava e só muito raramente se apanhava. O que Levi (1998, p. 54) não previu, mas muito rapidamente aprendeu, é que “quando se trabalha, se sofre [e, portanto,] não há tempo de pensar”. Ou seja, naquela “relativa paz”, havia tempo para todos os pensamentos e lembranças adormecidas e a dor dessa súbita consciência era talvez ainda mais insuportável que o sofrimento físico de outrora. Ele escreve que, no Ka-Be, aqueles que ainda possuem um germe de consciência, inesperadamente a recuperam. Não mais se fala apenas de fome e de trabalho, mas inevitavelmente se pensa no quanto cada um foi mudado, no quanto lhes foi tirado e no que se transformaram as suas vidas. Levi (1998, p. 54) prossegue afirmando: “Sabemos de onde viemos; as lembranças do mundo de fora povoam nossos sonhos e nossas vigílias; percebemos com assombro que não esquecemos nada; cada lembrança evocada renasce à nossa frente, dolorosamente nítida”.

Retomo o tema *Auschwitz* nas considerações finais não apenas por ser essencial à compreensão do pensamento de Adorno, mas também, porque, especificamente essa passagem do livro de Primo Levi, levanta implicitamente questões muito importantes, tais como: barbárie, necessidades materiais, trabalho, memória e autoconsciência. Como foi dito no capítulo III, o objetivo da sociedade emancipada, segundo Adorno, deve ser o de que ninguém mais passe fome. Isso porque pessoas com fome não irão pensar e nem desejar nada além de um prato de comida. Portanto, manter pessoas em condições materiais de penúria é a forma mais eficiente de mantê-las inaptas ao questionamento e à reflexão crítica.

---

<sup>13</sup>O tratamento dado aos prisioneiros doentes e/ou feridos em Auschwitz durava, na maioria das vezes, duas semanas e, independentemente do problema, nunca passava de dois meses. A regra era clara: ser curado nesse espaço de tempo ou ir para as câmaras de gás.

Percebe-se nessa passagem que também o trabalho pode ser usado com a mesma finalidade de obstrução do pensamento crítico. E a busca pelo trabalho é tão ávida porque, em última instância, ele fornecerá o esperado prato de comida. Vive-se para o trabalho porque se trabalha para poder viver. Mas bem além do está sendo dito – e que não é mistério para ninguém –, vale lembrar que Adorno e Horkheimer jamais se mostraram seguros da importância ontológica do trabalho e que, em sua crítica à modernidade, trabalho e dominação da natureza encontram-se intimamente relacionados. Sobre a centralidade do trabalho na obra marxiana, por exemplo, Horkheimer (*apud* JAY, 2008, p. 100) escreveu: “Fazer do trabalho uma categoria transcendental da atividade humana é uma ideologia ascética. [...] Por aderirem a esse conceito geral, os socialistas se transformaram em portadores da propaganda capitalista”. E em *Teses sobre a filosofia da história*, Benjamin (*apud* JAY, 2008, p. 101) diz que a concepção do trabalho como “Messias do mundo moderno”, muito característica do marxismo vulgar, “só é capaz de considerar os progressos no domínio sobre a natureza [mas] não as regressões da sociedade.”

É importante saber que, para Adorno, não se deve incorrer no erro de se contrapor as necessidades materiais às espirituais. Para ele, a satisfação das necessidades materiais implica importantes transformações sociais e inclui a “sociedade justa, que garante a todos os homens as melhores condições de vida possíveis” (ADORNO, 1998, p. 105). A seguinte citação deixará melhor ilustrado seu pensamento:

Se a penúria desaparecer, a relação entre necessidade e satisfação se modificará. Hoje em dia a obrigação de produzir para necessidades mediadas e petrificadas pelo mercado constitui um dos principais meios para manter todos na linha. Nada pode ser pensado, escrito e realizado que vá além dos limites de uma situação que mantém em grande parte seu poder graças às necessidades de suas vítimas. É inimaginável que, em uma sociedade modificada, a compulsão à satisfação continue a funcionar como grillão. A sociedade atual se recusou em larga medida a satisfazer necessidades que lhe são inerentes, mas manteve a produção sob seu controle justamente sob o pretexto dessas necessidades. É um procedimento tão prático quanto irracional. (ADORNO, 1998, p. 106).

Pensar que o esclarecimento não se dará conta de seu elemento regressivo e desenhar, de acordo com a realidade de hoje, a realidade de amanhã, é destruir a utopia (ou criar uma utopia negativa) e sua autêntica tarefa: a representação de algo que tenha o poder de se contrapor à realidade. Daí, como já foi dito, a importância de se manter viva as lembranças e de não se deixar morrer o que passou. Só a memória do que já houve somada à consciência e autoconsciência crítica permitirão a construção do inteiramente outro.

A título de conclusão, vale comentar que os últimos anos de vida de Adorno foram fortemente marcados pela relutância em traduzir em práxis a teoria crítica. Sua atitude nada cooperativa com relação ao movimento estudantil dos anos 1960 levou os estudantes a rebelarem-se – pode-se dizer de modo até mesmo violento, mas não fisicamente violento – contra o filósofo. Tamanha era sua insatisfação com as tentativas do movimento estudantil de transformar sua teoria crítica em prática que ele chegou mesmo a apontar tendências autoritárias nas atividades dos estudantes rebeldes. O ponto culminante dessa controvérsia foi a decisão de Adorno de chamar a polícia quando da invasão do Instituto de Pesquisa Social em 31 de janeiro de 1969.

Em entrevista concedida no mesmo ano à revista alemã *Der Spiegel*, Adorno (1969) explica que sempre procurou analisar aquilo que é, exercer plenamente sua crítica, mas sem com isso sentir-se na obrigação de dizer como as coisas devem ser feitas, ou seja, sem com isso ter que oferecer conselhos de ordem prática. Ele acrescenta ainda que obras que perseguem objetivos puramente teóricos podem modificar a consciência das pessoas e, conseqüentemente, a realidade social e que “a filosofia não pode, por si só, recomendar medidas ou mudanças imediatas”, pois “ela muda na medida em que permanece teoria”. Afinal de contas, conclui Adorno, “não será também a teoria uma forma genuína da prática?”

No aforismo 22, em *Minima moralia*, ele escreve: “Desde que abrimos mão da utopia e se exigiu a unidade da teoria e da práxis, tornamo-nos demasiadamente práticos. O medo da impotência da teoria fornece o pretexto para se entregar ao todo-poderoso processo de produção, com o que então se admite plenamente a impotência da teoria” (ADORNO, 1992, p. 37). Ainda no mesmo aforismo comenta que o fato de que a cultura tenha fracassado até então não é motivo para que se continue a fomentar seu fracasso daqui por diante.

Depreende-se da teoria crítica e de sua difícil relação com a práxis que a negação é a última defesa e o único ataque de que os sujeitos individuais realmente dispõem. No entanto, o fato de que no atual momento da história não estejam dadas as condições para que se transforme a teoria crítica numa práxis correta e verdadeiramente emancipatória, é motivo apenas para que se siga persistindo na necessidade de se formar teoricamente novas consciências – e para isso a educação é fundamental – até que, futuramente, seja possível traduzi-la em prática sem pôr em risco seus preceitos fundamentais.

Numa entrevista concedida durante as férias de Marcuse no sul da França, logo após a morte de Adorno, o filósofo naturalizado norte-americano reflete sobre o pensamento radical e as possibilidades de desenvolvimento do debate crítico, sem mais a presença do

intelectual insubstituível e caro amigo Theodor Adorno. Em resposta a uma pergunta sobre a relação teoria – práxis em Adorno, Marcuse (1999b, p. 104) respondeu:

Acredito que o horror à ordem estabelecida havia-lhe penetrado tanto no cérebro e nos membros que, para ele, viver e pensar era uma coisa só. Durante a vida aspirou a formas em que o horror à ordem estabelecida pudesse tornar-se realmente visível e comunicável. Adorno encontrava-se numa situação em que a sociedade existente tinha conseguido sufocar e manipular num tal grau a consciência, manipular de tal maneira as necessidades, que as formas tradicionais de transformação do pensamento crítico em prática evidentemente não pareciam mais possíveis. E sua resposta era uma retirada, uma retirada temporária para – digo isso com tranquilidade – o pensamento puro (e com pensamento puro estou pensando em pensamento sem concessões), mas apenas para pouco a pouco, e tão eficazmente quanto possível, desenvolver novamente a consciência das mudanças necessárias e, assim, preparar a mudança necessária.

Ao final da entrevista, Marcuse reconhece ter muito a agradecer a Adorno e afirma não poder imaginar continuar vivendo sem sua obra. Conclui, por fim, com palavras referentes à obra de Adorno que, apesar dos 40 anos já transcorridos, faria minhas com o maior prazer: “o debate com essa obra ainda virá, ainda deve vir, [...] ele nem sequer começou.” (MARCUSE, 1999b, p. 107).

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADORNO, Theodor W. **Meu pensamento sempre esteve numa relação muito indireta com a prática**. Tradução de Gabriel Cohn. 1969. Entrevista concedida à revista alemã "Der Spiegel". Disponível em: <<http://adorno.planetaclix.pt/tadorno20.htm>>. Acesso em: 7 out. 2006.
- \_\_\_\_\_. A Indústria Cultural. In: ADORNO, Theodor W. **Theodor W. Adorno**. São Paulo: Ática, 1986. (Col. Grandes Cientistas Sociais, v. 54). p. 92-99.
- \_\_\_\_\_. **Minima moralia**: reflexões a partir da vida danificada. São Paulo: Ática, 1992.
- \_\_\_\_\_. Notas marginais sobre teoria e prática. In: ADORNO, Theodor W. **Palavras e sinais: modelos críticos 2**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995, p. 202-229
- \_\_\_\_\_. Mensagens numa garrafa. In: ŽIŽEK, Slavoj (Org.). **Um mapa da ideologia**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996. p. 39-50.
- \_\_\_\_\_. Aldous Huxley e a utopia. In: ADORNO, Theodor W. **Prismas: crítica cultural e sociedade**. São Paulo: Ática, 1998. p. 91-115.
- \_\_\_\_\_. Tempo livre. In: ALMEIDA, Jorge Mattos Brito (Seleção de textos). **Indústria cultural e sociedade**. São Paulo: Paz e Terra, 2002. (Col. Leitura, v. 51). p. 112-127.
- \_\_\_\_\_. O ensaio como forma. In: ADORNO, Theodor W. **Notas de literatura I**. São Paulo: Editora 34, 2003. p. 15-45.
- \_\_\_\_\_. Prefácio. In: ADORNO, Theodor W. **Filosofia da nova música**. São Paulo: Perspectiva, 2004. p. 9-11.
- \_\_\_\_\_. O que significa elaborar o passado. In: ADORNO, Theodor W. **Educação e emancipação**. 4. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2006a. p. 29-49.
- \_\_\_\_\_. A filosofia e os professores. In: ADORNO, Theodor W. **Educação e emancipação**. 4. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2006b. p. 51-74
- \_\_\_\_\_. Televisão e formação. In: ADORNO, Theodor W. **Educação e emancipação**. 4. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2006c. p. 75-95.
- \_\_\_\_\_. Educação após Auschwitz. In: ADORNO, Theodor W. **Educação e emancipação**. 4. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2006d. p. 119-138.
- \_\_\_\_\_. Educação – para quê? In: ADORNO, Theodor W. **Educação e emancipação**. 4. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2006e. p. 139-154.
- \_\_\_\_\_. A educação contra a barbárie. In: ADORNO, Theodor W. **Educação e emancipação**. 4. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2006f. p. 155-168.
- \_\_\_\_\_. Educação e emancipação. In: ADORNO, Theodor W. **Educação e emancipação**. 4. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2006g. p. 169-185.

ADORNO, Theodor. W.; HORKHEIMER, M. **Dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.

ALMEIDA, Guido Antonio de. Nota Preliminar do Tradutor. In: ADORNO, T. W.; HORKHEIMER, M. **Dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985. p. 7-8.

BENHABIB, S. A crítica da razão instrumental. In: ŽIŽEK, Slavoj (Org.). **Um mapa da ideologia**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996. p. 71-96

BÖLL, H. **Anedokte von der Senkung der Arbeitsmoral**. 1963. Disponível em: <<http://home.claranet.de/pheid/aneddote.htm>>. Acesso em: 22 jul. 2007.

BOTTOMORE, T. **Dicionário do pensamento marxista**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988.

CAPRA, F. **O ponto de mutação**: a ciência, a sociedade e a cultura emergente. São Paulo: Cultrix, 2006.

CLASTRES, P. Do etnocídio. In: CLASTRES, Pierre. **Arqueologia da violência**. São Paulo: Cosac & Naify, 2004. p. 81-92.

COHN, G. Introdução. In: ADORNO, T. W. **Theodor W. Adorno**. São Paulo: Ática, 1986. p. 7-30. (Col. Grandes Cientistas Sociais, v. 54).

DEBORD, G. Perspectivas de modificações conscientes na vida cotidiana. In: HENRIQUES, Júlio. (Org.). **Internacional situacionista**: Ontologia. Lisboa: Antígona, 1997.

DUARTE, R. **Teoria crítica da indústria cultural**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.

GATTI, L.F. Indústria cultural e crítica da cultura. In: NOBRE, Marcos (Org.). **Curso livre de teoria crítica**. Campinas, SP: Papyrus, 2008. p. 73-96

HABERMAS, J. O entrelaçamento de mito e esclarecimento: Horkheimer e Adorno. In: \_\_\_\_\_. **O discurso filosófico da modernidade**. São Paulo: Martins Fontes, 2000. p. 153-186 (Coleção Tópicos).

HOBBSBAWM, E. **Era dos extremos**: o breve século XX: 1914-1991. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

HORKHEIMER, M. **Eclipse da razão**. São Paulo: Centauro, 2002.

JAPPE, A. Sic transit gloria artis: o “fim da arte” segundo Theodor W. Adorno e Guy Debord. In: JAPPE, Anselm. **Guy Debord**. Petrópolis: Vozes, 1999. p. 219-252

\_\_\_\_\_. **As aventuras da mercadoria**. Lisboa: Antígona, 2006.

JAY, M. **As idéias de Adorno**. São Paulo: Cultrix, 1988.

\_\_\_\_\_. **A imaginação dialética**: história da escola de Frankfurt e do instituto de pesquisas sociais, 1923-1950. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

JONAS, H. **O princípio responsabilidade**: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006.

KANT, I. Resposta à pergunta: o que é Esclarecimento? In: KANT, Immanuel. **Textos seletos**. Petrópolis: Vozes, 1985. p. 101-117.

KRISIS. **Manifesto contra o trabalho**. São Paulo: Geosp-Labu, 1999.

KURZ, R. A expropriação do tempo. In: KURZ, Robert. **Com todo vapor ao colapso**. Juiz de Fora, MG: Editora UFJF, 2004. p. 203-221.

LAFARGUE, P. **O Direito à preguiça**. 1883. Disponível em: <<http://guy-debord.blogspot.com/2009/06/o-direito-preguica.html>>. Acesso em: 8 nov. 2008.

LEVI, P. **É isto um homem?** Rio de Janeiro: Rocco, 1998.

\_\_\_\_\_. **Os afogados e os sobreviventes**. São Paulo: Paz e Terra, 2004.

LÖWY, M. **Figuras do marxismo weberiano**. 1995. Disponível em: <[http://antivalor2.vilabol.uol.com.br/textos/outros/lowy\\_01.html](http://antivalor2.vilabol.uol.com.br/textos/outros/lowy_01.html)>. Acesso em: 2 maio 2009.

LUFT, E. **Para uma crítica interna ao sistema de Hegel**. Porto Alegre: Editora PUC-RS, 1995.

MAAR, W. L. À guisa de introdução. In: ADORNO, Theodor. **Educação e emancipação**. São Paulo: Paz e Terra, 2006. p. 11-28.

MACINTYRE, A. **As idéias de Marcuse**. São Paulo: Cultrix, 1970.

MARCUSE, H. **A ideologia da sociedade industrial**. Rio de Janeiro: Zahar Editor, 1967.

\_\_\_\_\_. Ecologia e crítica da sociedade moderna. In: LOUREIRO, Isabel. (Org.). **A grande recusa hoje**. Petrópolis: Vozes, 1999. p. 143-154.

\_\_\_\_\_. Reflexões sobre Adorno. In: LOUREIRO, Isabel. (Org.). **A grande recusa hoje**. Petrópolis: Vozes, 1999. p. 103-107.

MARX, K. **O capital**: crítica da economia política - livro I. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

MATOS, O. **Os arcanos do inteiramente outro**: a Escola de Frankfurt, a Melancolia e a Revolução. São Paulo: Brasiliense, 1995.

\_\_\_\_\_. **Contemporaneidades**. São Paulo: Lazuli, 2009.

MIRANDA, D. Estética e Indústria Cultural em Adorno. **Revista educação em debate**, v. 20, p. 23-28, 1998.

NOBRE, M. A teoria crítica entre o nazismo e o capitalismo tardio. In: NOBRE, Marcos (Org.). **Curso livre de teoria crítica**. Campinas: Papyrus, 2008. p. 35-52.

PIERUCCI, A. F. **O desencantamento do mundo**: todos os passos de um conceito. São Paulo: Editora 34, 2003.

REPA, L. S. A crise da teoria crítica: razão instrumental e declínio do indivíduo. **Mente, cérebro & filosofia**, v. 7, p. 16-23, 2008.

SANTIAGO, H. Adorno, Auschwitz e a esperança na educação. **Cadernos de ética e filosofia política**, v. 6, p. 110-122, 2005.

SILVA, F. G. Iris Young, Nancy Fraser e Seyla Benhabib: uma disputa entre modelos críticos. In: NOBRE, Marcos (Org.). **Curso livre de teoria crítica**, 2008. p. 199-226.

TIBURI, M. Os 100 anos de Theodor Adorno e a filosofia depois de Auschwitz. **Cadernos IHU idéias**, ano 2, n. 11, p. 1679-0316, 2004. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/uploads/publicacoes/edicoes/1163188055.33pdf.pdf>>. Acesso em 15 ago. 2009.

ZUIN, Antônio Álvaro Soares; PUCCI, Bruno; RAMOS-DE-OLIVEIRA, Newton. **Adorno: o poder educativo do pensamento crítico**. Petrópolis: Vozes, 1999.