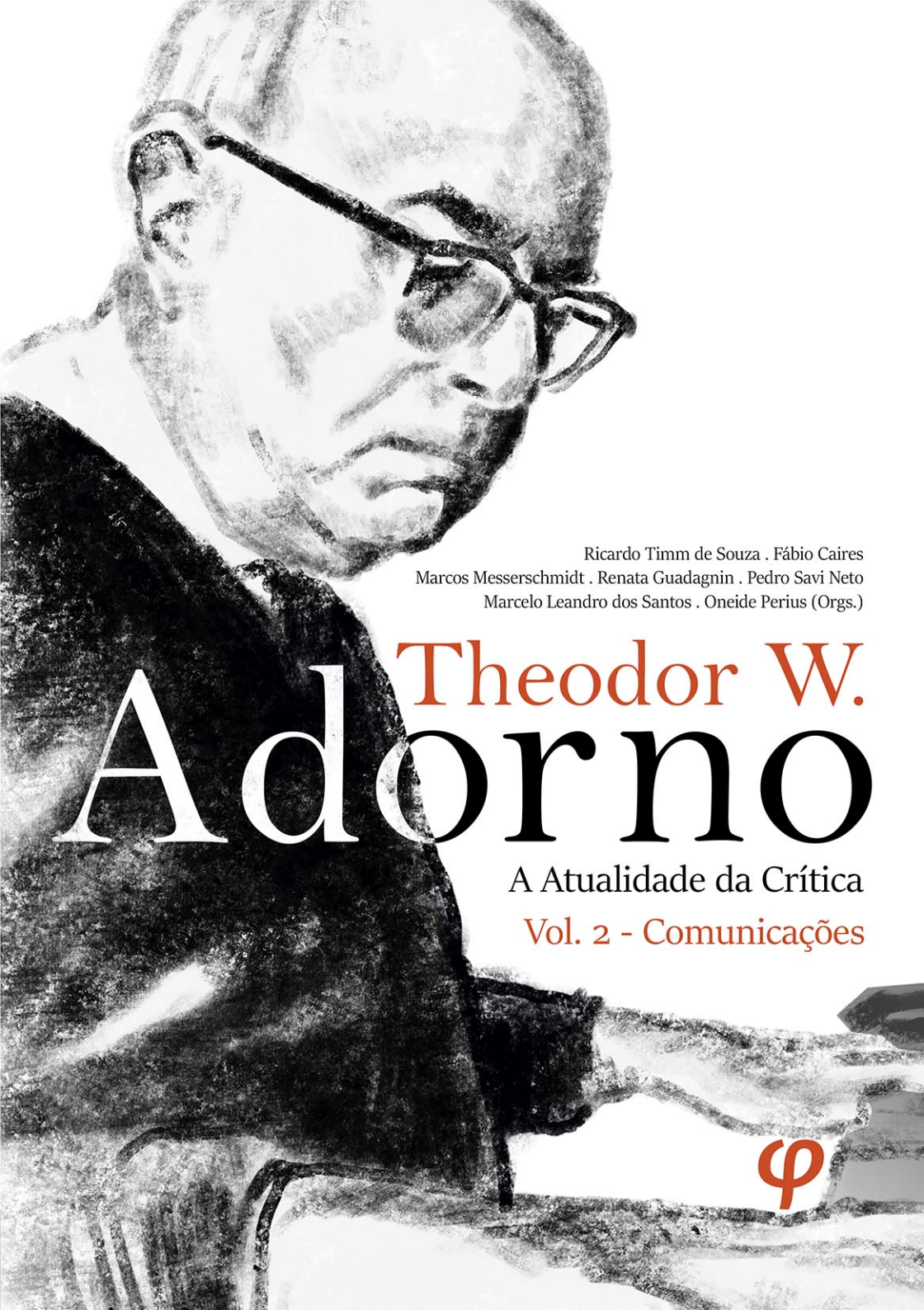




Ricardo Timm de Souza . Fábio Caires
Marcos Messerschmidt . Renata Guadagnin . Pedro Savi Neto
Marcelo Leandro dos Santos . Oneide Perius (Orgs.)

Adorno

Theodor W.

A Atualidade da Crítica

Vol. 2 - Comunicações



O presente livro foi idealizado como parte integrante de uma coleção de três volumes, pensada como registro do **I Congresso Internacional Theodor W. Adorno: a atualidade da crítica**, realizado na PUCRS, de 11 a 14 de setembro de 2017, como comemoração ao aniversário de 114 anos do nascimento do filósofo. Este segundo volume da coleção reúne textos dos comunicadores que apresentaram suas pesquisas durante o evento, todos com estudos em torno da obra adorniana.



T H E O D O R W.
ADORNO

A atualidade da Crítica
Vol.2

Comitê Científico

Bruno Pucci — Universidade Metodista de Piracicaba

Douglas Garcia Alves Júnior — Universidade Federal de Ouro Preto.

Eduardo Soares Neves Silva — Universidade Federal de Minas Gerais

Fábio Akcelrud Durão — Universidade Estadual de Campinas

Hans-Georg Flickinger - Universidade de Kassel

Imaculada Maria Guimaraes Kangussu — Universidade Federal de Ouro Preto

Luiz Roberto Gomes — Universidade Federal de São Carlos

Marcelo Leandro dos Santos - Centro Universitário Univates

Martin Niederauer — Fakultät Gestaltung Würzburg

Oneide Perius — Universidade Federal do Tocantins, Campus de Palmas

Ricardo Timm de Souza — Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul

Rodrigo Antonio de Paiva Duarte — Universidade Federal de Minas Gerais

Silvio César Camargo — Universidade Estadual de Campinas

Verlaine Freitas — Universidade Federal de Minas Gerais

Vladimir Pinheiro Safatle — Universidade de São Paulo

José Antônio Zamora Zaragoza — Centro de Ciencias Humanas y Sociales (CSIC/Madrid)

T H E O D O R W.
ADORNO

A atualidade da Crítica
Vol.2

Ricardo Timm de Souza . Fábio Caires . Marcos Messerschmidt
Renata Guadagnin . Pedro Savi Neto . Marcelo Leandro dos Santos
Oneide Perius (Orgs.)

φ editora fi

Diagramação e capa: Lucas Fontella Margoni

Arte da capa: Talins Pires de Souza

O padrão ortográfico e o sistema de citações e referências bibliográficas são prerrogativas de cada autor. Da mesma forma, o conteúdo de cada capítulo é de inteira e exclusiva responsabilidade de seu respectivo autor.



Todos os livros publicados pela Editora Fi
estão sob os direitos da Creative Commons 4.0
https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR



Associação Brasileira de Editores Científicos

<http://www.abecbrasil.org.br>

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

SOUZA, Ricardo Timm de; CAIRES, Fábio; MESSERSCHMIDT, Marcos; GUADAGNIN, Renata; SAVI NETO, Pedro; SANTOS, Marcelo Leandro dos; PERIUS, Oneide (Orgs.).

Theodor W. Adorno: a atualidade da crítica: vol. 2[recurso eletrônico] / Ricardo Timm de Souza; Fábio Caires; Marcos Messerschmidt; Renata Guadagnin; Pedro Savi Neto; Marcelo Leandro dos Santos; Oneide Perius (Orgs.). - Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2017.

588 p.

ISBN - 978-85-5696-254-6

Disponível em: <http://www.editorafi.org>

1. Theodor W. Adorno; 2. Teoria crítica; 3. Congresso internacional; 4. Estética. 5. Escola de Frankfurt I. Título.

CDD-100

Índices para catálogo sistemático:

1. Filosofia 100

Sumário

Indústria Cultural em letra e música: a atualidade de Adorno no ensino de Comunicação.....	11
Adriana Schryver Kurtz	
Mimesis em Kafka sob a luz de Theodor W. Adorno	27
Amanda Gisele Rodrigues	
Persistências e rupturas da dialética de Hegel em Adorno	37
Amaro Fleck	
A filosofia do jazz de Theodor Adorno: música e ideologia na sociedade da técnica.....	47
Bruno Pimentel Franceschi Baraldo	
Educação e autonomia: o direito à educação como instrumento de cidadania no Brasil do século xx.....	65
Camila Pessoa de Souza	
A influência da linguagem de Kafka na filosofia de Adorno ou escrever como se estivesse carregando o peso do cotidiano nas costas.....	87
Carine Gomes Cardim Laser	
Dialética negativa e materialismo: problema, conceito, atualidade.....	99
Daniel Pucciarelli	
Cultura popular ou produto da indústria cultural: tensionamentos sobre a origem do samba na perspectiva adorniana.....	111
Dédallo Neves; Valquíria Michela John	
O problema da autoficção: quando o eu se torna mercadoria na literatura.....	129
Éder Corrêa	
Indústria cultural e semiformação: aportes à detenção da subjetividade e à sociedade perturbada	137
Elisa Zwick	
Sobre a questão da formação moral na era da semicultura	153
Fabio Goulart	

Os sentidos da educação do olhar no cenário da regulação do uso de substâncias psicoativas na capitalismo tardio.....	175
Rômulo Fabriciano Gonzaga Pinto.	
Notas sobre a crítica de Adorno ao conceito hegeliano de <i>espírito</i>	197
Gabriel Petrechen Kugharski	
Estado e filosofia: sobre as origens da dialética negativa	207
Giovanni Zanotti	
Duas dimensões do deslocamento e sua relação com o sublime: o abalo na <i>Teoria estética</i> e a utopia no curso <i>Estética</i> de Adorno	231
Henrique Cunha Viana	
A ambivalência da modernidade musical no <i>Ensaio sobre Wagner</i>	247
Igor Baggio	
Signo e imagem: elementos do pensamento nômade de Adorno.....	263
João Paulo Andrade Dias	
Indústria cultural e infância: considerações acerca dos processos (de)formativos.....	275
Jussimária Almeida Dos Santos	
Theodor W. Adorno e a crítica literária: considerações acerca do narrador na fase inicial de Henry James.....	289
Larissa Garay Neves	
A atualidade do pensamento adorniano: uma reflexão sobre duas obras literárias contemporâneas.....	305
Luciéle Bernardi de Souza; Luciane Bernardi de Souza	
Literatura e Tecnologia: um modo de pensar e fazer educação	317
Luciene Silva dos Santos; Roselaine Machado Albernaz	
O papel social do intelectual nas obras de Adorno e Horkheimer.....	329
Luísa Maria Rutka Dezopi	
Sobre as relações de autoridade e poder na docência: contextos (des)autorizados pela formação	347
Márcia Ferreira Torres Pereira	

Indústria cultural e perversão.....	365
Mariana Toledo Borges	
Crítica do poder, <i>less eligibility</i> e personalidade autoritária: o poder punitivo e a primeira geração da Escola de Frankfurt	379
Matheus Boni Bittencourt; Robson Rocha de Souza Júnior	
Crítica da filosofia como crítica da linguagem: sobre a concepção materialista de linguagem em Theodor W. Adorno	399
Maurício de Assis Reis	
Subjetividade, mimesis e dominação a partir de Ulisses: uma leitura de Adorno e Horkheimer na Dialética do esclarecimento.....	415
Olmaro Paulo Mass	
Em torno do consciente e do inconsciente: da crítica à indústria cultural à experiência formativa em Adorno	435
Rafael Cordeiro Silva	
Viver para trabalhar: novas formas de dominação e resistência no contexto do Trabalho Imaterial.....	451
Rafael Ferrari da Silva	
A compreensão do fascismo à luz do pensamento crítico de Adorno	467
Raquel dos Santos Candido da Silva	
Notas sobre o conceito de metafísica na <i>Dialética negativa</i>	487
Renata Guerra	
A indústria cultural e a derrocada moral: crítica à vida administrada em Theodor W. Adorno	495
Talins Pires de Souza	
Notas sobre o filme <i>a Fita Branca</i>: o vínculo entre o sufocamento do saber sensível e a banalização da barbárie.....	515
Thaís Lobosque Aquino; Keyla Andrea Santiago Oliveira	
Dilemas entre a educação instrumentalizada e a formação para a autonomia.....	533
Welma Alegna Terra	

A violência institucional na série Game of Thrones: debates educativos..... 549

Adilson C. Habowski; Lilian S. A. Branco; Elaine Conte; Natália de B. Pugins

Identidade ou não identidade da identidade e da não identidade? Sobre uma determinação da dialética em Adorno 566

Luiz Philipe de Caux

Adorno e a educação: a importância da experiência para uma perspectiva emancipatória..... 577

Cristine Rahmeier Marquette

Indústria cultural em letra e música: a atualidade de Adorno no ensino de Comunicação

Adriana Schryver Kurtz¹

Introdução

O conceito de Indústria Cultural inscreveu o pensamento de Theodor Adorno no campo da Comunicação, de sua reflexão teórica e da própria mídia, entendida como um sistema, hoje bem mais complexo que aquele – “o cinema, o rádio e as revistas”² - citado no primeiro parágrafo de seu célebre texto, escrito em parceria com Max Horkheimer na primeira metade da década de 40. É a partir da noção de Indústria Cultural que Theodor Adorno - e sua crítica radical - será um personagem (no duplo sentido desta expressão) do âmbito que tanto ocupou seu pensamento: a própria cultura de massa.

A vigência do pensamento adorniano é o mote do *I Congresso Internacional Theodor W. Adorno: a atualidade da crítica*, de suas comunicações e artigos. E são muitos os autores e analistas que se dedicam à tarefa de uma assim chamada releitura ou atualização de seus conceitos, dentro do melhor espírito da

¹ Jornalista, Doutora em “Comunicação e Informação” pelo PPGCOM/UFRGS. Professora dos Cursos de Jornalismo e Publicidade e Propaganda da Escola Superior de Propaganda e Marketing. Pesquisadora do Núcleo de Estudos em Jornalismo (NEJOR/ESPM-SUL). Líder do Grupo de Pesquisa “Teoria e Prática no Jornalismo”. adrianakurtz@terra.com.br.

² Existem diferenças nas traduções do texto. Aqui utilizamos a versão publicada pela Zahar e editada originalmente em 1985.

Teoria Crítica da Sociedade, que tão bem postulou a questão da própria historicidade da crítica. Quero me apropriar de uma observação muito pertinente de um destes especialistas. Ao apresentar o livro “A atualidade em Walter Benjamin e Theodor Adorno”, Márcio Seligmann-Silva não deixou de notar um paradoxo – e até mesmo uma ironia – na sua tarefa. Nas suas palavras:

Escrever uma apresentação da obra de Adorno do ponto de vista de seu legado, e tendo em vista uma divulgação de seu pensamento, tem algo de paradoxal e até de irônico. Adorno foi, como é bem conhecido, um crítico radical da indústria cultural, e uma das características dessa indústria é tanto o culto de seus “ícones” como a tendência para a banalização. O “triunfo” que desfila “os grandes homens e feitos” caracteriza apenas uma história – diria Nietzsche – monumentalizante, que Adorno também condenava. Ele sempre foi avesso tanto às simplificações que normalmente ocorrem em publicações mais introdutórias – consequência de uma visão instrumental da linguagem que elas tendem a reproduzir – como também denunciaria a relação estreita entre estas e o espírito da indústria cultural (SELIGMANN-SILVA, 2009, p. 83).

Como bem disse Márcio Seligmann Silva, ele teria que lidar com as contradições e aporias da escritura de um texto introdutório sobre Adorno. No mesmo espírito, o presente texto há que lidar igualmente com tais questões ao tentar identificar os sinais da atualidade do pensamento adorniano no contexto educacional da comunicação. Ainda que as várias implicações da noção de “semiformação” no contexto da realidade brasileira e de nosso tema estejam muito além dos limites de discussão deste texto, concordaremos com a colocação de Gerd Kadelbach, ao introduzir uma série de textos de Adorno reunidos no livro “Educação e Emancipação” (2003, p. 11), segundo a qual “a educação não é necessariamente um fator de emancipação”, numa época “em que educação, ciência e tecnologia” se apresentam,

agora “globalmente”, como “passaportes para um mundo ‘moderno’, conforme os ideais de humanização”.

Assim, a tarefa torna-se especialmente delicada, a partir do momento que propomos reconhecer a atualidade e o impacto do pensamento crítico de Adorno na formação de alunos de Comunicação Social – estudantes de Jornalismo e de Publicidade e Propaganda (expressões que para Adorno não tinham especificidades próprias) que dialogam com seu legado intelectual a partir da música, ela mesmo integrante fundamental da Indústria Cultural. Este breve texto traz o relato de uma experiência docente pontual: exemplos que resultam de um diálogo atual entre o pensamento de Adorno e a reflexão dos alunos de Teoria da Comunicação da ESPM-Sul, em criações musicais voltadas para conteúdos livremente escolhidos entre os vários tópicos estudados ao longo da disciplina. Em quatro semestres de 2015 a 2017, na busca por um aprendizado crítico e lúdico através da música, o pensamento crítico de Adorno impactou profundamente os alunos, que se lançaram a um exercício autorreflexivo acerca do seu próprio universo de vida, *status* social, consumo cultural e formação profissional.

O conceito de Indústria Cultural – tendo como tela de fundo a Razão Iluminista e Instrumental e a noção de manipulação/dominação sob o capitalismo tardio –, eventualmente combinado com teorias de diferentes matizes contestatórias como a Cultura de Massa de Edgar Morin, Estudos Culturais, *Agenda-Setting* e Espiral do Silêncio, liderou a produção de versões musicais, paródias e composições autorais com alto teor crítico acerca do *mundo administrado*. Isso aponta para a tomada de consciência em torno das contradições no âmbito da cultura de massa e da mídia, tematizando, assim, a própria (im)possibilidade de uma criação cultural de qualidade (o conteúdo ou “teor de verdade” da arte) voltada para a emancipação humana.

Não se trata aqui de estimular uma música de protesto, modalidade a qual Adorno sempre viu com desconfiança, mas de

permitir que os autores/compositores façam a crítica a partir dos materiais do próprio objeto a ser (re)pensado, com destaque para a música que, como sabemos, é a forma cultural mais intensamente consumida pelos jovens que vivem nestes tempos de profunda imersão em todo tipo de conteúdos midiáticos e comunicacionais. Naturalmente, as músicas originais escolhidas e as versões delas originadas tendem a ocupar um espaço reconhecido pelos alunos como o de contestação; o que não seria de estranhar, dado o fato de serem jovens. Quem sabe, esse impulso ainda afasta nossos alunos de um panorama absolutamente consolidado daquilo que Adorno chamaria de uma vida administrada.

Retomando aquela frase clássica de Adorno – pessimistas na teoria, otimistas na vida – diríamos que tal exercício é um primeiro e alentador passo rumo a uma percepção mais esclarecida por parte de futuros profissionais que, para além de consumidores, serão protagonistas ativos do sistema tão bem desvelado pelo pensamento de Adorno, aproximando a todos daquela máxima da *Minima Moralia* (1993) segundo a qual “não há vida correta na falsa”.

2. Da teoria à atuação: Adorno e os Meios de Comunicação de Massa

Nunca será demais lembrar que a mera postulação de Adorno como um apocalíptico inimigo dos meios de comunicação de massa e de seus conteúdos guarda um tanto de exagero ou desinformação, fruto de uma leitura totalizante e rasteira do texto acerca da Indústria Cultural que, como é consenso, estava fortemente ligada a um contexto histórico bastante específico: a experiência de Adorno, vivendo como refugiado nos Estados Unidos e em contato cada vez mais profundo com a cultura de massa daquele país, com destaque para Hollywood e o universo da produção musical e da rádio. Inspirado certamente por seu mentor e amigo Walter Benjamin (que tentava combater o nazismo

produzindo programas de rádio para o público infantil), Adorno soube circular com extrema desenvoltura pelos meios de massa, difundindo suas ideias e protagonizando importantes debates na Alemanha do pós-guerra.

Por fim, sabe-se que no projeto original de redação da *Dialektik der Aufklärung*, Adorno e Horkheimer pretendiam apresentar “também, os aspectos positivos da cultura de massa”, como destacado por Rolf Wiggershaus (2002, p. 352), tarefa que afinal, nunca chegaram a concluir. De resto, há que se lembrar que a consideração sobre possíveis aspectos positivos da cultura de massa – bem como sobre o desenvolvimento dos mesmos – foi o mote da obra *Komposition für den Film* (Composição para o Cinema), redigido (embora não assinado) por Adorno em parceria com o compositor Hanns Eisler (1898-1962), entre os anos de 1940 e 1944, conforme ressalta o maestro e pesquisador Ronel Alberti da Rosa (2003), ao empreender uma reflexão sobre a importância deste livro pouco conhecido de Adorno na composição de sua filosofia da música.

É fato que podemos ter acesso a alguns textos pontuais mais tardios nos quais Adorno reconhece, por exemplo, o caráter artístico de obras cinematográficas de autores europeus como Alexander Kluge, entre outros mestres. Mas estas breves e fragmentárias reflexões nunca fizeram frente ao impacto que o texto fundante sobre a Indústria Cultural representou na recepção de sua obra. A fama – mesmo que tardia – deste texto³, afinal,

³ Ao iniciar a apresentação da obra “Comunicação e Teoria Crítica da Sociedade”, Francisco Rüdiger afirma: “Em 1969, Adorno fazia notar que ‘tiveram de se passar trinta anos para que a teoria crítica da indústria cultural se afirmasse; [e] ainda hoje numerosas instâncias e agências tentam sufocá-la, por prejudicar os negócios” (RÜDIGER, 2002, p. 7) Escrevendo no início do século XX, o analista lembrava que o panorama atual “não só mudou pouco como revela um forte recuo em relação à aceitação dessa teoria no pensamento publicístico contemporâneo”, uma vez que a reflexão crítica perdia terreno diante de um “discurso entusiasta, quer em relação ao progresso técnico, quer em relação ao bom senso das massas”. Neste contexto, a maior parte dos praticantes dos estudos culturais como os pesquisadores da comunicação pareciam “ter jogado às traças” as contribuições dos velhos frankfurtianos (RÜDIGER, 2002, p. 07). Se esta é uma realidade no âmbito das pesquisas hoje empreendidas pelo campo da comunicação, o fato é que para o ensino das Teorias da

colocaria o próprio pensamento de Adorno sobre a cultura de massa numa espécie de brete e não são poucos os exemplos de uma repetição vazia e mecânica de seu conceito mesmo no circuito acadêmico. De fato, a abertura dada pelo próprio filósofo para a necessária atualização de suas análises é um aspecto fundamental frequentemente negligenciado nas leituras mais unidimensionais da obra de Adorno:

A posição de Adorno para com o cinema, na verdade, foi uma durante o exílio norte-americano, até 1948, quando foi bombardeado pelo cinema industrial hollywoodiano, e outra a partir da década de 60, quando, em textos como *Notas sobre o filme*, passou a valorizar positivamente cineastas como Volker Schlöndorff e Michelangelo Antonioni. A postura de Adorno, de “*weiterdenken*”, continuar pensando – ele recusava o termo revisar – suas análises, começou na década de 50, e alcança também sua filosofia da música. Seu *Versuch über Wagner* (Ensaio sobre Wagner), iniciado nos EUA e publicado em 1952, sofre uma correção na *Wagners Aktualität* (Atualidade de Wagner), em 1965 (ROSA, 2003, p. 73).

Todavia, em que pese a abertura da crítica adorniana para “continuar pensando”, ao fim e ao cabo, como destacado de forma consensual por muitos analistas, a obra clássica dos filósofos frankfurtianos acerca da arte e da cultura sob o capitalismo tardio ficaria marcada por um profundo pessimismo. Não por acaso, numa carta de Max Horkheimer à Herbert Marcuse, datada de 19 de dezembro de 1942, o parceiro de Adorno na redação final de “Dialética do Esclarecimento” diria a respeito do primeiro capítulo do livro, que tratava sobre a mitologia e o *Aufklärung*: “temo que seja o texto mais difícil que eu já escrevi. Além disso, dá a impressão de um certo negativismo, e eu me esforço, atualmente, para corrigir essa tendência”. O diretor do Instituto de Pesquisa

Social ainda acrescentaria, de forma espantosamente sincera: “nós não deveríamos aparecer como pessoas que só sabem se lamentar das consequências do pragmatismo” (HORKHEIMER apud WIGGERSHAUS, 2002, p. 351).

O mesmo destino, sustenta Wiggershaus, seria reservado às reflexões sobre a cultura de massa, em que pese a insistência dos autores acerca do caráter fragmentário da seção sobre a indústria da cultura. O tom pessimista – apocalíptico, diria Umberto Eco – marcaria um projeto que, na sua primeira versão mimeografada, se propunha a ser um *work in progress* filosófico. E o ensaio sobre a Indústria Cultural acabaria publicada de uma maneira diferente daquela sonhada por Adorno e Horkheimer: “um *fragmento acabado* em que os autores haviam escrito o que tinham de essencial para dizer” como resume Wiggershaus (2002, p. 356[grifo nosso]).

Para usar uma expressão cara à Adorno, que não gostava de falar em revisão da obra mas que sugeria “continuar pensando” sobre seus temas de análise, vale destacar a reflexão do crítico cultural marxista Fredric Jameson. Em “Reificação e Utopia na Cultura de Massa”, Jameson (1995, p. 14) afirma:

Ficará claro, portanto, que considero do maior interesse a análise da Escola de Frankfurt sobre a estrutura mercantil da cultura de massa; se proponho adiante um modo um pouco diferente de observar o mesmo fenômeno, não é porque sinta que sua abordagem tenha sido esgotada. Ao contrário, mal começamos a desvendar todas as consequências de tais descrições, sem mencionar a elaboração de um inventário exaustivo de modelos variantes e de outros traços além da reificação mercantil, em termos dos quais esses artefatos poderiam ser analisados

Conforme Jameson (1995, p. 14), o que é insatisfatório na posição dos frankfurtianos nada tem a ver com seu aparato “negativo e crítico”, mas sim com o valor positivo atribuído à alta arte modernista tradicional, como o “locus de uma produção

estética ‘autônoma’, genuinamente crítica e subversiva”. Pois se considerada a própria colocação de Adorno da historicidade e, especificamente, do irreversível processo de envelhecimento das maiores formas modernistas, a alta cultura moderna não deveria ser postulada como um “padrão eterno” para aferir a degradação da cultura de massa. Afinal, neste texto originalmente publicado em 1970, o criador da ousada noção de um “marxismo pós-moderno” já chamava atenção para o fenômeno de “crescente interpenetração de alta cultura e cultura de massa”, de modo que essa oposição entre as duas formas deveria ser seriamente repensada e substituída “por uma abordagem genuinamente histórica e dialética” do fenômeno sob a fase multinacional do capitalismo (JAMESON, 1995, p. 14).

Se a cultura passa a ser o elemento chave da própria sociedade do consumo, como nota o autor estadunidense no mesmo ensaio, tudo é mediado pela cultura, “até o ponto em que mesmo os níveis político e ideológico devem ser previamente desemaranhados de seu modo primário de representação, que é cultural”, sustenta Jameson (1995, p. 22). No entanto, e este é um ponto que nos interessa, Jameson não deixa de buscar – seguindo a Escola de Frankfurt – o potencial utópico e transcendente mesmo em meio ao mais degradado tipo de cultura de massa, ao se lançar à análise da manipulação e da função ideológica de tais obras.

Nesta altura do argumento, então, a hipótese é que as obras de cultura de massa não podem ser ideológicas sem serem, em certo ponto e ao mesmo tempo, implícita ou explicitamente utópicas: não podem manipular a menos que ofereçam um grão genuíno de conteúdo, como paga ao público prestes a ser tão manipulado” (JAMESON, 1995, p. 30).

Desta forma, nos apropriamos das colocações do autor, entendendo que esta posição constituiria uma defesa final para o tipo de proposta que passamos a apresentar na próxima seção do texto, no qual os materiais produzidos pelos alunos a partir do

universo da cultura de massa são apresentados e dialogam com a atualidade da crítica adorniana: “seria preciso um método [de análise] capaz de fazer justiça simultaneamente às funções ideológicas e às utópicas ou transcendentais da cultura de massa (Jameson, 1995, p. 30). Dito isso, passaríamos a alguns exemplos da produção dos alunos, destacando que mesmo nos casos em que outras teorias da comunicação são escolhidas como centrais para a produção musical, há uma clara noção do caráter de sistema da Indústria Cultural, de suas potencialidades manipulatórias e de seu papel no processo de dominação do homem sob o capitalismo.

3. Música como forma de autorreflexão acerca da Indústria Cultural

Introduzindo o conjunto da produção dos alunos, há que se fazer uma observação preliminar. Embora não seja digno – considerando as posições de Adorno – centrar o foco de análise no caráter quantitativo destes trabalhos, é importante pontuar que a Teoria Crítica da Sociedade e o conceito de Indústria Cultural perfazem bem mais da metade dos mesmos, sendo estes propostos a partir da escolha de uma teoria ou da combinação de perspectivas teóricas e conceituais convergentes⁴.

Não raro, alguns alunos buscam o seu material no mais típico manancial do lixo cultural, a partir do qual refletem e arriscam-se a subverter a lógica da indústria utilizando os sucessos mais descartáveis. É o caso da versão da música “Aquele 1%”, de Wesley Safadão com participação de Marcos e Belutti. A letra

⁴ No caso dos alunos de Jornalismo, por exemplo, a Teoria Crítica se faz acompanhar pelas hipóteses da *Agenda-Setting* e da *Espiral do Silêncio* com muita frequência. O trabalho exige a escolha de uma música original – que desperte já a princípio alguma conexão mais visceral com o sistema a ser criticado ou a(s) teoria(s) escolhida(s) – e, num segundo momento, a criação de uma versão da mesma. Eventualmente, os alunos podem criar sua própria composição. A música pode ser apresentada ao vivo ou num formato audiovisual previamente produzido. E, naturalmente, ela deve ser justificada e dissecada numa parte teórica impressa, na qual ambas as letras são confrontadas e a(s) teoria(s) ou conceito(s) eleitos são desenvolvidos.

composta por Alice Ricaldone, Lucas Fortunato e Paulo Nemitz, intitulada “Socorro Adorno”⁵, reclama:

*“Estudei vários anos para música tocar // mas o mercado já
não quer me aceitar// É um sistema sujo eu não vou me
encaixar// o problema da minha letra é ter o que falar//
E aí eu ligo o rádio no outro dia de manhã// Só escuto
baixaria música de Don Juan // capacidade crítica eu não
vejo// Aonde quer que eu vá é funk e sertanejo//
Alienaram todo mundo// 99% lixo cultural // com 1% de
cultura// e o resto é só glúteos (2x)
E agora o que vejo é todo mundo alienado// Pelo
capitalismo estão dominados// Ao sistema eles vão
obedecer// É o que eles querem assim eles vão vender//
Assim o conformismo é cada vez maior// E o que se
consome vai de mal a pior// Já se perdeu o julgamento de
valor// Onde isso vai parar?//
Socorro Adorno//
Alienaram todo mundo// 99% lixo cultural // com 1% de
cultura// e o resto é só glúteos (2x)”*

Os gêneros ou títulos mais comerciais são usados para uma inflexão na sua lógica interna. Uma adaptação da letra de “Fixação”, sucesso do grupo Kid Abelha, troca a linguagem romântica da música original por um relato das dificuldades enfrentadas pelos artistas para se manterem fiéis as suas concepções criativas, perante um mercado que exige concessões de todas as ordens – e que os alunos apontam como “consumo desnecessário”, “adoção de tendências e modismos efêmeros”;

⁵ A figura de Adorno e seu pensamento voltam com força na versão da música estadunidense “Hey Ya”. A versão aponta os integrantes do sistema da IC (“é um sistema que reúne// artistas, criadores e produtores [...] publicidade e o consumidor // que com o tempo parou de pensar”), denuncia os problemas concernentes ao sistema como a alienação, perda da capacidade de julgamento e de crítica, bem como o conformismo. Na terceira estrofe, ainda faz uma consideração sobre a razão iluminista e instrumental e a dominação do sujeito pelo capitalismo via indústria cultural. “E quem disse isso?// E quem disse isso?// Adorno // Da Escola de Frankfurt”, diz a letra. E assim, a versão termina: “Ainda é músico // E um grande sociólogo// Esse é Adorno”.

“falsa ilusão” de que a Indústria Cultural “está constantemente se atualizando”; influência da IC “sobre preferências e gostos”, “dependência” e, por fim, na “grave alienação e dominação das pessoas”. Assim a letra postula:

*“Cultura na TV// Seria um milagre// uma perfeição nos
mínimos detalhes//
Eu mudo o canal// Eu viro a página// Mas clichê me
persegue// por todos os lugares//
Eu vejo pôsteres//na folha central//nas esquinas//Falando
bobagem
Fixação//Seus truques de mercado// Fixação//Minha
assombração// Fixação// Tem lixo no meu prato//
Fixação// Quero mais de uma opção//
Preciso de uma chance// Para fugir// Para sair desse
ciclo//Que me prende em caos// Fecho os olhos para não
ver// os estragos causados// Pela visão de lucro,// Que
mata a arte//
Eu vejo pôsteres//na folha central//Em todos o lugar//
Falando bobagem
Fixação//Seus truques de mercado//Fixação//Minha
assombração// Fixação// Tem lixo no meu prato//
Fixação// Liberdade de criação”*

Já uma versão da música “Favela Sinistra”, do grupo de rap nacional Trilha Sonora do Gueto, vai na mesma direção e denuncia aspectos que foram fartamente explorados por Adorno no texto sobre a Indústria Cultural, numa letra bem ao gosto do realismo e do desleixo gramatical típico do rap. Num primeiro trecho, a questão é criticada sobretudo do ponto de vista da produção cerceada dos artistas, a exemplo do trecho:

*“Lixo cultural tem pra todo mundo, o seu Van Gogh virou
Seu Raimundo// Democratiza a informação, massa acessa
reprodução//E tem Monet na saia da tia, Beethoven
entrando na sonoplastia//O artista é propriedade da*

*indústria e o consumidor é um objeto// o destaque não vem
pras obras boas, pois elas não vendem para as pessoas//que
querem ‘compra’, querem usar tudo que a Caras e a Veja
mostrar// Menos cultura, mais diversão a indústria impede
a reflexão//Padrão de beleza, padrão cultural. Se destoar tu
vai tomar pau”*

Um controle que, como bem mostrou Adorno, vai refletir na falta de liberdade do público consumidor dos produtos culturais:

*“Seja firmeza, mantenha atitude, tome cuidado que a TV te
ilude//Vê se se toca, esse sistema não dá importância pro
teus problema//E esse sistema reúne artistas dos MCM
monopolistas,//Tem galeria e tem produtora, tem editora e
distribuidora.//Se o mercado quer, não vão esperar, e pela
indústria eles vão te explorar”*

Outros trabalhos vão buscar seu material num acervo mais qualificado e, de fato, pouco usual para a média – se não a maioria – da geração mais jovem. É o caso da versão feita para “João e Maria”, composição de Sivuca e Chico Buarque⁶, que ficou eternizada na voz de Chico, intitulada “Inquietude Cidadã”. Nos versos finais da canção, as alunas Ariane Hoffmann, Julia Scarlett e Patrícia Cirino dizem

*Vem, me iludir// Dizer que eu posso escolher a dedo// o que
assistir// Comer, gozar ou rir no domingo
Agora eu descobri// O faz de conta para me persuadir// E
então eu decidi// Sair da massa, eu vou enfim
Pois eu vou sumir no mundo // E só vou voltar // Quando o
Adorno me ensinar// Como eu posso pensar por mim.*

⁶ Chico Buarque também inspirou o grupo formado por Fabiana Marsiglia, Frederico Engel e Laura Lima numa versão de Roda Viva: “Tem dias que a gente só quer// Assistir ao que der e vier// A gente pode até escolher// Ou ceder ao que a chefia quiser // A gente quer ter voz ativa// No nosso destino mandar// E eis que chega a ideologia// E carrega o controle pra lá”.

O rock comparece com frequência nos trabalhos e o grupo Legião Urbana é uma referência dentro do gênero. Emprestando um tom mais sombrio – apocalíptico? – à letra original, um dos trabalhos parece reconsiderar o tom desafiador daqueles anos 80 e pintar um quadro bem mais realista do sistema a partir do papel da mídia:

*“Desde pequenos nós comemos lixo// Comercial e Industrial// E agora a culpa é de vocês// Pois não sabemos questionar canais e leis
Somos os filhos da alienação// Somos pessoas sem opinião
// mas somos o futuro da nação// Geração Coca-Cola
Depois de anos na frente da TV // Não é difícil aprender//
As regras desse jogo sujo// Não é assim que tem que ser?
Vamos seguir a programação da mídia // Que é só para se entreter// Faça de conta que o programado // Da história toda não é você
Somos os filhos da alienação// Somos pessoas sem opinião
// mas somos o futuro da nação// Geração Coca-Cola”*

A mídia também é abordada numa versão de música de Adriana Calcanhoto, na qual os alunos afirmam: *“Eu ando pela mídia // E a diversidade cadê? // Opinião Pública, liberdade // Diversidade, cadê você?// Eu acordei// É só quantidade, o que tem”*⁷

Sobre a relação entre público e indústria cultural, uma música original composta por outro grupo reconhece: *“Mira que ironia// Alimentamos uma cria// Que depois vai nos morder// Tela sempre ligada// noticiário em ação//”* para mais tarde constatar

⁷ Numa outra composição – versão da música eletrônica chamada Drinkie -, a combinação de Teoria Crítica e Espiral do Silêncio adverte: *“A mídia não apoio// A mídia me engana// Por isso me calo// Por isso me ganha // [...] A mídia opina// A mídia só mente// domina a massa// sou tão diferente// Eu me calo// Eu me omito// Já não posso// Entrar em conflito// Sou minoria”*.

“Ah meu bem, é tão fácil ser parte do problema// é só nascer que te cadastram no sistema”.

De fato, como ensinou Adorno, não existe um espaço de atuação ou liberdade para além do sistema. Isso nos leva novamente à discussão sobre a validade da crítica, uma vez que os trabalhos aqui apresentados não deixam dúvidas sobre a atualidade do pensamento de Adorno. Não se trata de uma questão de fácil resolução. Entretanto, gostaríamos de retomar o final da introdução de “Theodor W. Adorno: Educação e Emancipação” (2003), obra que resgata uma série de conferência, conversas e entrevistas livres dadas por Adorno para a Rádio estatal de Hessen, cuja série “Questões educacionais da atualidade” contou com a presença do filósofo frankfurtiano ao menos uma vez por ano entre os anos de 1959 e 1969, data de sua morte⁸.

Na introdução já citada, escrita no início dos anos 70, Gerd Kadelbach lembrou que em 16 de junho de 1969, apenas seis dias antes de iniciar o período de férias do qual não voltaria vivo, Adorno estivera uma última vez na sede da Rádio de Frankfurt. Ali, conversou exatamente sobre “Educação e Emancipação”, tema que - sabemos - era muito caro ao filósofo. Essa transmissão encerraria uma colaboração de Adorno de uma década com a rádio e seu público.

Retomamos as palavras de Kadelbach (2003, p. 09) sobre a atuação de Adorno junto aos meios de massa: “será difícil desvendar a contradição existente entre o engajamento jornalístico de Adorno e aquela formulação da **Dialética Negativa** que questiona este engajamento”, segundo a qual “*Quem defende a manutenção da cultura radicalmente culpada e medíocre, converte-*

⁸ Eventualmente dialogando com Hellmut Becker e Gerd Kadelbach, com redatores da Divisão de Música (parte da Divisão de Educação e Cultura da rádio), com colaboradores ou amigos - que tinham vozes discordantes sobre os temas em debate - Adorno fez reflexões estéticas sobre a música moderna, sobre os anos 20, sobre a questão da memória, sobre educação e tratou, inclusive, de temas como imigração, acerca do qual conversou com Erika Mann, filha do escritor Thomas Mann.

se em cúmplice, enquanto aquele que recusa a cultura promove imediatamente a barbárie que a cultura revelou ser”.

Assim, restaria concordar integralmente com o analista quando ele afirma: “a resposta encontra-se nos esforços desenvolvidos por Adorno para difundir a **educação política**, que para ele se identificava à educação para a emancipação”. (KADELBACH, 2003, p. 9 [Grifo nosso]). Entendemos que esta é a senha para o trabalho aqui relatado, enfrentando as inevitáveis contradições ou aporias que o mesmo encerra.

Referências

- ADORNO, T. Educação e Emancipação. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995.
- _____. Mínima Moralía. Reflexões a partir da vida danificada. São Paulo: Ática, 1993.
- ADORNO, T., & HORKHEIMER, M. Dialética do Esclarecimento. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985
- JAMESON, F. Reificação e utopia na cultura de massa. In: As Marcas do Visível. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1995. p. 09-35.
- KADELBACH, G. Introdução. In: ADORNO, T. Educação e Emancipação. São Paulo: Paz e Terra, 2003. pp. 7-9
- ROSA, R. A. Música e Mitologia do Cinema: Na trilha de Adorno e Eisler. Ijuí (RS): Editora Umijuí, 2003.
- RÜDIGER, F. Comunicação e Teoria Crítica da Sociedade. Fundamentos da crítica à Indústria Cultural em Adorno. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.
- SELIGMANN-SILVA, M. A atualidade de Walter Benjamin e de Theodor W. Adorno. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.
- WIGGERSHAUS, R. A Escola de Frankfurt: História, desenvolvimento teórico, significação política. Rio de Janeiro: Difel, 2002.

Mimesis em Kafka sob a luz de Theodor W. Adorno

Amanda Gisele Rodrigues¹

Desde a antiguidade a mimesis é um conceito presente no pensamento humano. Na filosofia de Platão e Aristóteles foi um tema a ser investigado. Muito mais tarde – no século XX – ainda se pensava sobre a mimesis, e essencialmente Walter Benjamin e Theodor Adorno discorreram sobre o tema. Neste trabalho vamos tratar do conceito de mimesis numa perspectiva adorniana e analisaremos a obra do escritor tcheco Franz Kafka sob esse viés.

Para análise dos textos de Kafka vamos seguir as recomendações de Adorno em *Anotações sobre Kafka*: “[...] a primeira regra é tomar tudo literalmente, sem recobrir a obra com conceitos impostos a partir de cima. A autoridade de Kafka é a dos textos.” (1998, p. 242). Como Kafka obscurece o que diz nos textos a escolha desse tipo de interpretação nos parece mais sensata. Além do mais, Adorno analisa a obra de Kafka dessa maneira e como ele será nosso crítico teórico basilar, seguiremos essa linha de interpretação.

Na *Dialética do Esclarecimento*, mais especificamente no texto “*Elementos do antissemitismo*”, Adorno expõe o significado da mimesis no interior da cultura. Para o filósofo alemão, a mimesis seria o oposto da dominação da natureza, ao passo que a razão surgiria como dominação da mesma. A base das relações entre natureza e homem, no início da nossa história como espécie,

¹ Graduanda em Filosofia, Universidade Federal de Ouro Preto, amandagiseler@hotmail.com.

desse modo, seria mimética. Porém, segundo o autor, ao se desenvolver a razão, a mimesis acabou por ficar recalcada, no sentido freudiano. Assim sendo, a forma mimética de aprender foi considerada infantil e paulatinamente perdeu seu espaço para a razão, que acabou por se instrumentalizar. Conforme Tiburi: “Mimesis é um elemento que foi proscrito em prol do progresso racional da civilização; ela seria a assimilação física do indivíduo à natureza que ainda não estaria subjugada ao conceito e à racionalidade desejosos de poder.” (1995, p.85).

A razão, assim, tornou-se a única forma de se chegar à verdade, a única instância de validação do discurso. O homem que antes se relacionava com a natureza se adaptando de maneira orgânica à mesma, construindo uma relação de similitude, ao desenvolver a razão, acabou por dominar esse “outro ameaçador que era a natureza”. A adaptação orgânica ao outro, como bem esclarece Tiburi, “foi substituída pela manipulação organizada da mimesis culminando na práxis racional (trabalho) da fase histórica da humanidade.” (1995, p.86).

Essa razão que se fechou em si mesma, sem espaço para contrapontos, se instrumentalizou, virou meio e não tem mais um fim em si mesma. Para o filósofo de Frankfurt, essa razão pressupõe conhecer através exclusivamente de conceitos, e assim procedendo acaba por se afastar do caminho da busca pela verdade, perdendo seu sentido originário, ou seja, aquilo que concede sua razão de ser. Em sua concepção, a filosofia tradicional fracassou, visto que, segundo ele, o conceito seria insuficiente para criação e produção de mundo. Ao transcorrer esse processo, a razão acabaria por ter um lado irracional, sem o reconhecer. Sem o reconhecimento desse outro, irracional, ela, a razão, assim entendida, seria ilegítima.

Para Adorno, o comportamento mimético é o que nos resta da relação com a natureza, e é só retomado na arte. Assim sendo, a arte seria o refúgio do comportamento mimético. Se faz mister clarear que para o autor “o comportamento estético não é nem

mimese imediata, nem mimese recalcada, mas o processo que ela desencadeia e no qual se mantém modificada”. (2011, p.503). Sendo assim, o sujeito seria via de acesso à mimesis, já que ele é o produtor da obra de arte. É aí que, segundo o pensador crítico, pode se dar a reconciliação efetiva entre razão e mimesis. A ideia de contraponto aqui é fundamental, pois a mimesis seria o “outro da razão” (TIBURI, p. 84), o seu contraponto. A arte, vista dessa maneira, não seria apenas um meio de acesso ao conhecimento, mas ela mesma seria conhecimento, porém, um conhecimento sem conceito, originário. Cito Tiburi:

A mimesis é, em última instância, a responsável por todas metarmofoses ocorridas no interior da razão. É o momento não-imediatamente-razional na arte. A mimesis é a concretização daquele outro da razão [...] Através da mimesis o sujeito poderia ir ao encontro do que nele não é sujeito, não é consciência coisificante, pois a mimesis: “constrói uma resistência relacionada com o corpóreo, contra a coisificação e consolida a “primazia do objeto” contra a pretensão de domínio do sujeito; ela remete à indeterminabilidade original e ao enigma da coisa, que oferece ao homem, primeiramente a possibilidade da experiência viva. (1995, p. 84).

Como encontramos em *Minima Moralia*, “A arte é magia, liberta da mentira de ser verdade. ” (ADORNO, 2008, p.215). A verdade da arte, conforme o autor, não é a mesma da razão tradicional, posto que sua verdade está justamente no fato de ela ser ilusão, mentira, que em relação à aparência do estado de coisas real culmina por se tornar verdade. Salientamos ainda que a arte, segundo essa compreensão, faz parte da nossa “segunda natureza”, já que pertence a cultura, muito embora contenha nela o potencial para recuperar nossa “primeira natureza”. Entretanto, ao ficar restrita a essa “segunda natureza”, a mimesis, na época moderna, com a assimilação do humano à cultura, acaba por se degradar.

Conforme Adorno, na sociedade moderna, ambientada pela indústria cultural fomentada pelo capitalismo, o homem tem seus

sentidos embotados, adormecidos. Imerso nesse contexto, difícil torna-se perceber as contradições de tal sociedade. Porém Adorno vislumbra algumas possibilidades de desentorpecimento da percepção, por exemplo, na literatura de Kafka.

Kafka mimetiza a realidade, assim sendo, em seus escritos os absurdos da vida acabam por ficarem mais visíveis. Como afirma Anders (2007, p. 18), “Kafka revela, através de sua técnica de estranhamento, o estranhamento encoberto da vida cotidiana – e desse modo, é outra vez realista”. Realista não por descrever diretamente as contradições, mas sim por apresenta-las na forma de suas obras, por torná-las imagens miméticas. O absurdo constantemente acontece com maior naturalidade na frente dos olhos cansados do trabalhador, que insensível ao outro, fechado e sem abertura acaba por produzir, ou ficar inerte as bizarrices da vida moderna.

Se a literatura de Kafka muitas vezes tem uma aparência de sonho, “[...] é exatamente uma forma que o discurso estatui para liberar-se de seu elemento onírico[...]”. (SOUZA, 2010, p.169). Se não fizesse assim, o excesso de realidade contido nos seus textos levaria o leitor a buscar uma fantasia para escapar da cruel realidade que fica mais clara a sua frente, como bem formula Souza: “Pois normalmente são relegados ao reino do fantástico ou da fantasmagórico aquilo que é excessivamente real para ser suportado em sã consciência, à luz do dia [...]” (2010, p. 167).

A ambiência kafkiana é uma ambiência de sonho, por isso extremamente real, fazendo com que o leitor muitas vezes sinta-se em um terrível pesadelo aonde não consegue acordar. Exatamente como costuma acontecer em experiência concretas em estado de vigília. Assim procedendo, o autor tcheco cria instantes congelados com seus gestos perpetuados, similares ao expressionismo nas artes plásticas. “Várias passagens decisivas de Kafka podem ser lidas como se fossem descrições minuciosas de pinturas expressionistas jamais pintadas” (ADORNO, 1998, p. 262). O tenebroso parece se repetir constantemente, como se os

personagens do mundo de Kafka vivessem o mesmo dia tenebroso para o resto de suas vidas.

O autor d'A *Metamorfose* deixa clara a banalidade do grotesco. Coisas pavorosas são mostradas como se fossem normais, isso faz com que o pavoroso não seja espantoso. Adorno diz que “não é o monstruoso que choca, mas sua naturalidade.” (1988, p.243). Existe uma discrepância entre a extrema irrealdade e a exatidão extrema descrita por ele. Um exemplo disso é a metamorfose de *Gregor Samsa* em um inseto monstruoso que é encarada com muita naturalidade. O cacheiro viajante e sua família ficam muito mais preocupados em garantir a permanência no emprego do que na fantástica metamorfose de *Samsa*. O surpreendente não é surpreendente, na verdade é encarado com muita naturalidade. É justamente “a trivialidade do grotesco que torna a leitura tão aterrorizante.” (ANDERS, 2007, p.20). Evidenciando, desta forma, o embotamento da percepção.

Ademais, se faz importante salientar a importância de perceber o que é dito sem ser dito na literatura de Kafka. Os gestos são contraponto das palavras nas suas histórias. Os personagens dizem muito mais através dos seus gestos, com o calor das suas vozes, do que com suas falas. Adorno aponta para o fato de que os gestos dos personagens kafkianos precisam ser analisados com cuidado, pois são uma chave de leitura importante. Cito Adorno:

O leitor deveria se relacionar com Kafka da mesma forma como Kafka se relaciona com o sonho, ou seja, deveria se fixar nos pontos cegos e nos detalhes incomensuráveis e intransparentes. O fato de que os dedos de Leni estejam ligados por uma membrana ou que os executores pareçam tenores são coisas mais importantes do que as digressões sobre as leis. Isto se refere tanto ao modo de representação quanto à linguagem. Os gestos servem muitas vezes como contraponto para as palavras: o pré-linguístico, que escapa a toda intencionalidade, serve à ambiguidade, que como uma doença devora todos os significados. (1998, p.243-244).

Para ilustrar o quanto os personagens de Kafka dizem com seus gestos e a importância desse aspecto em sua literatura, cito um trecho d'*O Castelo* e outro d'*O Processo*, onde podemos observar esse movimento:

- Não sei – disse Frieda olhando para mão de K., que segurava a sua. – Talvez nada tenha mudado; quando você está perto de mim e faz perguntas com tanta calma, então acredito que nada mudou. Mas na realidade – ela tirou a mão de K., sentou-se ereta diante dele, e chorou sem cobrir o rosto; ofereceu abertamente esse rosto lavado de lágrimas para ele, como se não chorasse por ela mesma e por isso não tivesse nada a esconder, mas como se chorasse pela traição de K. e desse modo ele merecesse o espetáculo daquela desolação [...] (2008, p.182).

- Não estou impaciente – disse K., um tanto alterado e sem procurar escolher com cuidado as palavras. – Quando vim pela primeira vez visita-lo com meu tio, você deve ter notado que não me importava grandemente com o processo; e assim era, efetivamente. [...] É certo que me comunicou diversas coisas referentes à justiça das quais talvez jamais me tivesse inteirado por outro. Mas isso não pode bastar-me quando sinto agora que o processo, formalmente no mistério, vai-se aproximando cada vez mais do meu corpo. K. tinha afastado de si a cadeira e permanecia de pé muito erguido, com as mãos enfiadas nos bolsos da jaqueta. (1969, p.191).

Nestas duas citações podemos notar o quanto se diz sem dizer: o gestual e o calor das vozes tem a mesma importância, se não mais, para a compreensão do diálogo do que o próprio diálogo. O elemento mimético serve de contraponto para o entendimento dialógico. Aqui o pegar ou largar a mão de alguém, ficar em pé ou sentada diz muito mais do que as próprias palavras. Ou melhor, como dito anteriormente, os gestos servem de contraponto para as palavras. Sem essa chave de leitura que bem aponta Adorno, qual seja, dos gestos como contraponto das palavras, não se entra profundamente no mundo kafkiano. Se o leitor ler *O Processo* sem perceber o que é dito pelos corpos, pelas imagens tão bem

construídas por Kafka, possivelmente não terminará a leitura, pois se cansará com as descrições judiciais e se perderá em enfadonhas digressões sobre as leis, sem perceber a complexidade de seus personagens e o que está sendo dito sem ser dito.

Kafka, como dito anteriormente, mimetiza a realidade e coloca luz nas bizarrices da vida cotidiana, bem como na cegueira diante delas. Assim procedendo, ele tira o leitor da zona de conforto e leva-o a sentir a vida miserável a que vem sendo submetido sem dar-se conta.

A obra de Kafka possui um potencial de resistência ao fetichismo, uma vez que ela cria uma proximidade entre o leitor e as figuras dos seus romances, porém sem permitir a identificação total do leitor com essas figuras. É necessária uma outra postura para lê-lo, ele arranca o leitor de seu habitual conforto, possibilitando-lhe uma outra experiência estética. Nos romances comerciais da indústria cultural o leitor entra em contato com uma literatura que foi mastigada e digerida antes de chegar nele. O mesmo que Adorno fala sobre a música popular serve para pensarmos nessa literatura ligeira, fabricada pela indústria cultural. Ele faz uma crítica à música popular, dizendo que não é preciso fazer esforço, nem ao menos desenvolver atenção para ouvi-la, pois ela oferta sempre mais do mesmo. Os ouvintes ou leitores, como aqui entendido, frente a tais mercadorias da indústria cultural “não conseguem manter a tensão de uma concentração atenta, e por isso se entregam resignadamente àquilo que acontece e flui acima deles, e com o qual fazem amizade somente porque já o ouvem sem atenção excessiva” (ADORNO, 1991, p. 96). Poderíamos, nesse sentido pensar que a música popular já vem ouvida e a literatura feita pela indústria cultural já vem lida.

A literatura de Kafka, ao contrário dessa literatura que já foi mastigada e que chega ao leitor “regurgitada” – da mesma forma que procede a mamãe passarinho, que mastiga os alimentos, os pré-digere e regurgita na boca de seus filhotinhos em forma de

papinhas dóceis – pela indústria cultural, precisa ser mastigada e digerida pelo leitor. Desse modo não se faz possível uma relação contemplativa entre o leitor e sua obra, ao leitor é impedido o prazer vulgar de possuir a literatura de Kafka. O leitor por vezes acaba tendo medo que o narrado venha em sua direção. “Se na obra de Kafka deve-se temer que o narrado venha na direção do leitor, é porque na realidade os acontecimentos vêm na direção de quem existe. ” (SOUZA, 2010, p.167). Sua literatura exige uma nova atitude do leitor, que ao lê-la não receberá “seu alimento” regurgitado pela boca “amistosa” da “grande mãe” indústria cultural.

Ao mimetizar a realidade o autor tcheco deixa claro os absurdos que vivemos sem nos darmos conta, sendo assim sua obra deixa o leitor desconfortável. Kafka provoca uma indigestão, uma ânsia, Adorno diz que “a angústia evocada por Kafka é aquela que precede o vômito. ” (1998, p.252). Uma vez que o homem moderno vive anestesiado e buscando prazeres imediatos e efêmeros e já não sabe mais se demorar, muito menos sentir o embotamento dos seus sentidos, ele acaba por ser consumido por aquilo que achava consumir. Onde a razão instrumentalizada se fecha com seus obscurantismos e a indústria cultural continua fomentado a alienação em todas as esferas possíveis, os homens acabam por virarem objetos, sem um fim em si mesmos, apenas meios para um fim tenebroso.

Uma vez tendo chegado até aqui, importante se faz salientar que as imagens criadas por Kafka, por mais absurdas que pareçam, possuem um fundamento. Essas imagens são construídas num pronunciamento imagético que antes dele o homem já fez sobre si mesmo. O personagem singular criado por Kafka, *Odradeck*, que seria semelhante a “um carretel de linha, achatado e estreliforme” é um objeto que ganha vida, como nas fábulas, mas se diferenciando das fábulas, o *Odradeck* existe na medida de sua inexistência, sua função consiste justamente em não ter função.

Esse objeto ganha vida, enquanto o homem perde a sua, e vem tornando-se um objeto sem função. Quanto a isso, cito Timm:

[...] se alguém não entende que hoje, por exemplo, milhões e milhões de pessoas ajam como maquinismos dirigidos por via remota, ou se transformem voluntariamente em massa amorfa, dificilmente entenderá – ou melhor: suportará – , sem sofisticados mecanismos de defesa psíquica, uma figura como Odradek, o herói das “Preocupações de um pai de família”, na medida que este representa exatamente essa configuração, comprimida, como Blumfeld, por todos os lados, ao mesmo tempo em que, como “Uma mulherzinha”, nega-se a ao menos tentar entender a razão desse aviltante estado de coisas. (2010, p.167).

Na literatura de Kafka não tem espaço para falso acolhimento ou falsa tranquilidade, em sua obra todas as feiuras e baixezas do homem se apresentam e ganham forma. “Diante do sofrimento incomensurável, ele derruba a fachada acolhedora, cada vez mais submetida ao controle racional. ” (ADORNO, 1998, p.247). Adorno, referindo-se a Kafka, diz que “em vez de curar a neurose, ele procura nela mesma a força que cura”. (1998, p.247). Diante disso, podemos compreender que é tendo coragem para olhar e sentir o horror que não se sente de maneira consciente, mas que caminha lado a lado ao homem anestesiado e alienado, que se possa talvez, quem sabe, buscar uma vida mais autônoma, livre e, por que não, amorosa com o outro.

Referências

ANDERS, G. *Kafka: pró & contra. Os autos do processo*. Tradução Modesto Carone. 2ª. ed. São Paulo: Cosac Naify, 2007, p.18,20.

ADORNO, T. W. *Anotações sobre Kafka*. In Prismas: Crítica Cultural e Sociedade. São Paulo: Ática, 1998, p.242, 243,244,247,252,262.

_____. *Minima moralia: reflexões a partir da vida lesada*. Rio de Janeiro: Azougue, 2008, p. 215.

_____. *O fetichismo na música e a regressão da audição*. In: Os Pensadores: Horkheimer e Adorno, Nova Cultural, São Paulo, 1991, p. 96.

_____. *Teoria estética*. Tradução Artur Mourão. Lisboa/Portugal: Edições 70, 2011, p.503.

KAFKA, Franz. *O castelo*. Tradução Modesto Carone. São Paulo: Companhia das Letras, 2008, p.182.

_____. *O processo*. Tradução de Torrieri Guimarães. São Paulo: Hemus, 1969, p. 191.

SOUZA, Ricardo Timm de. *Adorno e Kafka: paradoxos do singular*. Passo Fundo: IFIBE, 2010, p.167,169.

TIBURI, Marcia. *Crítica da razão e mimesis no pensamento de Theodor W. Adorno*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995, p. 84,85,86.

Persistências e rupturas da dialética de Hegel em Adorno

Amaro Fleck¹

Parece reinar grande confusão quando o assunto é a herança hegeliana de Adorno, em especial no que toca ao assunto da dialética. A questão é descobrir o que, propriamente, Adorno mantém da dialética hegeliana e do que ele se desfaz, ou tenta se desfazer, em seu projeto de uma dialética negativa. Para tanto é preciso entender como o próprio Adorno leu Hegel, se o fez de forma atenta e correta ou se, pelo contrário, abusou de liberdades filosóficas no tratamento dos conceitos daquele. Parte da literatura, em especial aquela mais simpática ao autor da *Ciência da Lógica*, ou bem afirma que o frankfurtiano simplesmente não compreendeu, de forma adequada, a dialética em seu programa mais ambicioso e sistemático, ou bem que suas críticas o levariam a abandonar, malgrado o que ele próprio afirme, a própria dialética. Outra parte da literatura, esta mais simpática ao filósofo da era das catástrofes, insiste em defender a pertinência de uma dialética sem síntese ou *aufhebung*, como se o caso fosse de um mesmo procedimento, com uma alteração mais ou menos fundamental em sua estrutura.

Em minha apresentação gostaria de questionar o pressuposto existente em todas estas hipóteses, a saber, o de que Hegel e Adorno, apesar de algumas diferenças, teriam um projeto

¹ Professor de Filosofia na Universidade Federal de Lavras (UFLA). Este capítulo é parte de uma pesquisa realizada durante estágio de pós-doutorado na Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). E-mail: amarofleck@hotmail.com

em comum. Gostaria de defender que uma ruptura bem mais fundamental deve ser levada em conta em qualquer tentativa de aproximação deles. Em outras palavras, avento a hipótese de que Adorno só se filia à tradição dialética na medida em que considera possível subvertê-la, e numa dimensão tal que ela fique irreconhecível. Trata-se assim de uma reinvenção, de uma refuncionalização. A dialética fica, suas principais categorias – crítica imanente, negação determinada, contradição, totalidade – ficam, mas tudo isto é ressignificado e articulado de maneira tal que sirva a um propósito não apenas diferente, mas até mesmo contrário ao da dialética hegeliana (contar a passagem da dialética hegeliana para a adorniana é, por isso, fazer uma dialética da dialética).

Para defender esta hipótese, argumentarei que a dialética está nas coisas, é a estrutura subjacente delas, e isto vale tanto para Hegel quanto para Adorno, mas que enquanto isto implica uma ontologia no primeiro o mesmo não ocorre no segundo. Isto se deve a compreensão do que é a contradição, ou melhor, ao fato de que os objetos contraditórios não são os mesmos nos dois autores. Assim, e isto é o que pretendo frisar nesta exposição, nem tudo é dialético em Adorno. Por fim, concluo com a observação de que a distância tomada por Adorno frente a Hegel consiste em subverter o projeto da dialética. A dialética não mais conduz, por passos inexoráveis, a uma reconciliação com a totalidade, mas, pelo contrário, se transforma em uma teoria crítica da sociedade, uma teoria que pretende apresentar a totalidade de tal forma que esta se torne inaceitável, que afirma que a totalidade existe, mas que, não obstante, deve ser abolida.

Ontologia

O primeiro passo de meu argumento, portanto, consiste em afirmar que ao contrário do que ocorre na obra hegeliana, no caso de Adorno a dialética não implica em uma ontologia. Por

ontologia entendo, deixo claro, um discurso sobre as propriedades mais gerais do ser enquanto tal, de suas determinações fundamentais. Ou, em outras palavras, um discurso que se opõe a historicidade radical que considera que até mesmo estas determinações mais fundamentais devem e se alteram. Ao conceder uma importância para a história maior do que a concedida por qualquer filósofo precedente, Hegel erodiu o campo da ontologia, afirmando que apenas certa estrutura, tanto do pensamento quanto do movimento das próprias coisas, é o que resta de imutável. Por isso ele identifica o campo da ontologia com o da lógica objetiva (cf. Hegel, 2016, p. 67). A operação de Adorno é dinamitar este pouco que restou, ao mostrar que apenas certos objetos, historicamente determinados, movem-se dialeticamente. Mas retrocedamos um tanto para recordar alguns pontos mais gerais sobre a dialética e estabelecer os termos da conversação.

Adorno observa, em seu curso *Introdução à dialética*, que a grande diferença entre a dialética moderna e a antiga consiste em que na modernidade a dialética está nas próprias coisas, não sendo apenas (mas também) um método para apreendê-las (cf. Adorno, 2010, p. 9 e 13). De forma lapidar, pode-se dizer que a dialética é para Hegel tanto uma característica das próprias coisas, ou melhor, o próprio movimento delas, quanto o método adequado para lidar com estas coisas. Assim, a dialética propõe uma unidade de método e sistema, de forma e conteúdo. Nas palavras de Hegel: “Verdade é a concordância do pensar com o objeto e, a fim de gerar esta concordância, o pensar deve ajustar-se e acomodar-se ao objeto” (Hegel, 2016, p. 47). Em outras palavras, só precisamos de um método dialético porque os próprios objetos são dialéticos. Mas quais objetos? Na pequena lógica, Hegel afirma que:

Tudo o que nos rodeia pode ser considerado como um exemplo do dialético. Sabemos que todo o finito, em lugar de ser algo firme e último, é antes variável e passageiro; e não é por outra coisa senão pela dialética do finito que ele, enquanto é em si o Outro de si mesmo, é levado também para além do que ele é

imediatamente, e converte-se em seu oposto (Hegel, 1995, §81, Adendo).

É dialético o movimento de todo o finito, de tudo aquilo que é variável e passageiro. Ora, então toda a realidade é dialética, com exceção do espírito quando considerado em sua totalidade. A dialética é, por assim dizer, a estrutura última do existente. Isto significa que ela está presente tanto no movimento das categorias do pensamento; quanto no movimento da natureza, na relação que ela estabelece com ela própria; assim como na relação entre a natureza e a humanidade; como ainda, por fim, nas relações sociais, dos homens consigo mesmos. Dizer que isto tudo é dialético não é mais do que afirmar que estas coisas todas estão prenhes de seus contrários, que basta seguir cada uma destas coisas em seus desdobramentos imanentes para vê-las passar por uma sucessão de formas, sempre negando-se a si mesmas. E isto vale para qualquer tempo.

O mesmo não ocorre na versão negativa da dialética. O conjunto dos objetos que se movem dialeticamente, e que, portanto, precisam da dialética como procedimento para sua correta apreensão, é menor do que aquele hegeliano. E justamente por isso afirmo que a dialética negativa não é, nem implica em, uma ontologia. Adorno insiste diversas vezes que a dialética não é uma visão de mundo, um ponto de vista, tampouco um construto arbitrário. Não ser uma visão de mundo significa, precisamente, que ela não tem a pretensão de opinar sobre todos os objetos. Afirmações do tipo: “Eu, enquanto um dialético, creio que ...” estão por isso deslegitimadas por princípio. Agora, é preciso notar que Adorno não apenas defende um procedimento ao qual denomina de dialética negativa como endossa um materialismo bastante sofisticado. Embora não possa aqui desenvolver isto de forma satisfatória, e reconhecendo de antemão que isto é a afirmação mais polêmica que vou fazer aqui, gostaria de sugerir que me parece um engano tomar o materialismo adorniano como

sinônimo de sua dialética negativa. Evidentemente, o materialismo, entendido, sobretudo, como prioridade do objeto e como reconhecimento do caráter contingente dos acontecimentos, é um dos elementos chave do procedimento. Ademais, não há dialética negativa que não seja também um materialismo. Mas creio que o materialismo necessariamente trata de um leque de situações muito mais amplo. Retomando o elenco acima citado, a dialética negativa nada tem a dizer sobre a relação da natureza consigo mesma; mas pode lidar com parte das categorias do pensamento, com parte da relação entre a humanidade e a natureza e com parte das relações sociais, intersubjetivas. O materialismo tem implicações que afetam todas estas situações. Com isso quero dizer simplesmente que não seria concebível propor um modelo dialético negativo sobre a relação entre o conceito árvore e a coisa árvore, ou sobre a relação entre o conceito de algum objeto manufaturado em uma sociedade pré-capitalista e este mesmo objeto. Volto a isto mais adiante.

Contradição

Avanço para o segundo passo de minha argumentação, que trata do conceito de contradição. Tanto para Hegel quanto para Adorno a dialética é o procedimento adequado para lidar com os objetos que se movem de maneira dialética, e estes são os objetos contraditórios. A categoria da contradição desempenha função proeminente em ambos os projetos, mas, insisto, Adorno utiliza esta categoria de forma inteiramente distinta da hegeliana. O autor da *Ciência da Lógica* afirma que tudo o que é finito é contraditório na medida em que contém em si o gérmen de sua própria dissolução, ou melhor, de sua própria supressão.

Já o autor da *Dialética negativa* fala de dois sentidos de contradição. O primeiro sentido é o da natureza contraditória do conceito, o segundo trata da natureza contraditória da sociedade antagonista. Estes dois sentidos estão entrelaçados, mas cabe

analisá-los de forma separada, ao menos em um primeiro momento. Na primeira aula do curso sobre a dialética negativa, Adorno afirma que “o conceito entra em contradição com a coisa a qual ele se refere”, pois “o conceito é sempre menos do que aquilo que está subsumido sobre ele (...), por outro lado, um conceito é sempre ao mesmo tempo mais do que as características que são subsumidas sob ele” (Adorno, 2003, p. 17-8). Isto é, “o conceito é sempre mais e menos do que os elementos incluídos nele” (Adorno, 2003, p. 18). Ele próprio exemplifica com o que será desenvolvido no primeiro modelo do livro de 1966, a saber, o conceito de liberdade. Assim, o conceito de liberdade não é apenas a unidade de características de todos os indivíduos que podem ser considerados como livres, a liberdade de exercer certa profissão ou gozar de certos direitos, pois ele já contém indícios de algo que está além destas liberdades específicas, sem que este elemento adicional já esteja realizado. Nesta medida, o conceito de liberdade é mais e melhor do que a liberdade tal como se encontra efetivada. Ao mesmo tempo, o conceito de liberdade já contém imiscuído em si a heteronomia reinante no mundo. Ele não é o critério impoluto que serve como ideal regulador de uma sociedade correta, mas um produto a mais da vida falsa, e que como tal serve para legitimar o existente, dando sustentação ao estado de coisas vigente. Nesta medida, um conceito como o de liberdade é ao mesmo tempo verdadeiro e falso. Verdadeiro por apontar para uma situação melhor, com menos sofrimento, falso por contribuir para a permanência desta ordem social e, logo, para a perenização do sofrimento implicado por ela.

O segundo sentido é de que a própria sociedade antagonista é contraditória. Nas palavras do frankfurtiano: “a essência deste modelo de sociedade antagonista é que esta não é uma sociedade *com* contradições ou *apesar* de suas contradições, mas *por virtude* de suas contradições” (Adorno, 2003, p. 20). Ele dá dois exemplos para ilustrar tal afirmação. O primeiro é que o motivo do lucro, perseguido na produção de bens mercantis que

torna possível a reprodução social, é também aquilo que divide a sociedade e a torna antagonista. O segundo é que a própria reprodução social depende de um sistema econômico que, por sua vez, depende da indústria bélica. Como afirmei antes, estes dois sentidos estão imbricados. A própria natureza contraditória do conceito é produto da sociedade antagonista e contribui para sua preservação.

Dialética negativa como teoria crítica

Passo agora para a conclusão de meu raciocínio, que consiste em tentar mostrar que a dialética negativa nada mais é do que uma reformulação da expressão e do projeto teoria crítica. Isto, aliás, não sou eu que afirmo, mas o próprio Adorno:

Gostaria de propor, de modo geral, que a dialética negativa, cujos elementos e ideia tenho exposto para vocês, é essencialmente idêntica a teoria crítica. Sugeriria que os dois termos – teoria crítica e dialética negativa – têm o mesmo significado. Talvez, para ser mais preciso, com a única diferença que a teoria crítica, na verdade, significa apenas o lado subjetivo do pensamento, isto é, *teoria*, enquanto dialética negativa significa não apenas este momento do pensamento mas também a *realidade* que é afetada por ele. (Adorno, 2003, p. 37)

A questão, claro, é entender porque ele afirma isto. Para tanto, volto ao problema de tentar mostrar que o escopo da dialética negativa é mais limitado que o do materialismo adorniano. Reconheço que há diversas passagens da obra de 1966 que justificam uma leitura menos restrita da dialética. Passagens, por exemplo, que permitem imaginar que qualquer conceito não é idêntico ao objeto conceituado (como os conceitos de garrafa e de algum objeto manufaturado em uma sociedade pré-capitalista), de modo que as questões epistêmicas levantadas podem fazer sentido em casos que, sugiro, a dialética negativa não abrange. Não

obstante insisto que a tarefa dos modelos de pensamento de uma dialética negativa é o de perseguir a divergência entre ser e pensamento, conceito e coisa, sujeito e objeto, mas sempre escolhendo aqueles conceitos que revelam a estrutura antagonista da sociedade, caso da liberdade, da relação entre espírito do mundo e história natural, e, até mesmo, deste saber do absoluto, a metafísica. Claro que se poderiam fazer modelos a partir de outros conceitos, a relação teoria e práxis, sujeito e objeto, o conceito de igualdade, de justiça, de beleza. Mas tão somente aqueles conceitos que servem para legitimar a ordem social. Liberdade é um tal conceito, árvore e um objeto que não é mercadoria (ou melhor, que é feito em uma sociedade onde não vigora a produção de mercadorias capitalista) não². Nas palavras de Adorno: “A dialética não precisa se deixar intimidar pela acusação de estar possuída pela ideia fixa do antagonismo objetivo, apesar de a coisa já estar pacificada; nada singular encontra sua paz no todo não-pacificado. Os conceitos aporéticos da filosofia são as marcas daquilo que não é resolvido, não apenas pelo pensamento, mas objetivamente” (2009, p. 133). O que estou aqui defendendo é que o procedimento dialético negativo parte do exame dos conceitos aporéticos da filosofia, e se propõe a fazer uma crítica da filosofia que é já uma teoria crítica da sociedade.

Enquanto filosofia, a dialética negativa não tem a pretensão de fazer afirmações sobre como o mundo é ou deveria ser. O procedimento dialético negativo é o exercício filosófico de criticar a própria filosofia “sem piedade” (Adorno, 2009, p. 11), denunciando justamente aqueles elementos fáticos que se imiscuem e falseiam seus conceitos. O que a dialética negativa visa desintegrar é o

² Há uma ambiguidade no texto adorniano que permite duas interpretações muito distintas: por um lado, pode-se interpretar a dialética negativa como um tipo de crítica da sociedade feita por meio da crítica da filosofia, de modo que ela lida sempre com os conceitos aporéticos da filosofia, o que significa, grosso modo, tratar de conceitos que são ao mesmo tempo legitimadores e questionadores da ordem social vigente; por outro lado, toda mercadoria é um objeto antagonico e, nesta medida, contraditório, devendo ser desdobrada dialeticamente. Apresento uma interpretação que tende para a primeira opção, mas reconheço que não ofereço aqui argumentos para recusar a segunda.

discurso de legitimação, por assim dizer o momento no qual a filosofia contribui para a preservação da ordem social vigente. Para tanto é preciso ir além do conceito e da identificação, perseguir a divergência entre o conceito e a coisa, dando prioridade à coisa, ao objeto. Destarte, denunciar a falsidade da identificação nos próprios conceitos, mostrar o quanto e o como eles legitimam a realidade social, é um modo de tornar esta mesma realidade algo inaceitável, dando voz ao sofrimento.

Referências

ADORNO, Theodor W. (VüND) *Vorlesung über Negative Dialektik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003.

_____. (DN) *Dialética negativa*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009.

_____. (ED) *Einführung in die Dialektik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2010.

HEGEL, Georg W. F. (CL) *Ciência da Lógica*. Petrópolis: Vozes e Bragança Paulista: Ed. Universitária São Francisco, 2016.

_____. (EL) *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em compêndio*. I – A Ciência da Lógica. São Paulo: Loyola, 1995.

A filosofia do jazz de Theodor Adorno: música e ideologia na sociedade da técnica

Bruno Pimentel Franceschi Baraldo¹

1. Introdução

Diferentemente de outras vertentes da música popular, o jazz possui um grupo de seguidores que, mais do que defensores das suas eventuais virtudes musicais e estéticas, tomam-no como “visão de mundo” – para Adorno, como *ideologia* – e não raro o defendem, invocando suas raízes históricas ligadas à escravidão africana, atribuindo-lhe uma natureza contestadora e um caráter de modernidade revolucionária. O jazz teria a virtude de ser a expressão do sofrimento e da revolta contra a autoridade e a barbárie, e, como tal, deveria ser valorizado pelo seu caráter transgressor. Em *Über Jazz*, no entanto, Adorno considera que a atribuição de um caráter revolucionário ao jazz, simplesmente pela alegação de suas origens históricas, consiste em uma forma de romantismo que, como tal, pouco colabora para a compreensão de sua real natureza e do modo como se relaciona com o *status quo* contra o qual pretensamente se revolta. Para Adorno, o caráter popular do jazz não é, de modo algum, positivo por si só: ao contrário, suas análises musicológica e sociológica pretendem mostrar que é pseudo-democrático e reacionário, na medida que reflete, na sua própria estrutura musical, o caráter pseudo-

¹ Graduado em Filosofia e Matemática pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

democrático do mundo moderno. Ainda que as origens africanas do jazz sejam irrefutáveis, a Indústria Cultural logo cedo fez do jazz um produto polido para a venda, administrando-o segundo a lógica da vendabilidade². Sendo assim, todas as alegações em defesa do jazz não passam, considera o filósofo, de pura ideologia: a retórica dos seus defensores não revela sua real natureza e é permeado de falsa consciência. Sendo assim, o jazz é, para Adorno, um *puzzle* a ser resolvido, e esse é o papel do filósofo enquanto crítico cultural e da ideologia: há de se mostrar como os discursos que enfatizam seus aspectos contra-culturais e democráticos não passam de mero palavrorio que, embora “bem intencionado”, se atém às aparências.

Como dito, Adorno considera que, apesar de sua origem ligada às classes desfavorecidas norte-americanas do início do século XX, o jazz teria sido capturado e polido pela indústria do entretenimento, passando a ser mais um dos divulgadores da ideologia que lhe é típica. Considero que esse diagnóstico será forçosamente mal compreendido caso não se tenha em mente o contexto mais amplo do pensamento do filósofo. Os textos

²A diminuição do papel da matriz africana na criação e desenvolvimento do jazz talvez seja um dos mais polêmicos pontos da crítica adorniana. Mesmo, Eric Hobsbawn, – para quem, diga-se de passagem, os escritos de Adorno contêm “algumas das mais estúpidas páginas já escritas sobre jazz” – em “História Social do Jazz”, concordam, no entanto, que pouco da musicalidade puramente africana sobreviveu ao longo do processo de desenvolvimento da música negra americana. O historiador enfatiza a matriz negra do jazz, mas ressalta suas influências europeias. Enfatiza, ainda, o caráter urbano do desenvolvimento do jazz, mostrando o vínculo indissociável do desenvolvimento musical com a vida dos trabalhadores pobres que conviviam no espaço metropolitano. Para Hobsbawn, o jazz compartilha essa característica com outros fenômenos populares que ganharam importância nos últimos anos do século XIX – tais como o *chansonnier* das classes operárias francesas e o flamenco andaluz espanhol. Para o historiador, todos esses fenômenos são produtos da urbanização em dois sentidos: “comercialmente, porque a certa altura passou a valer a pena investir uma boa quantidade de dinheiro nesse tipo de entretenimento; culturalmente, porque os pobres da cidade (incluindo os imigrantes recém-estabelecidos de outras partes do país ou do exterior) precisavam de entretenimento. (...) A banda de jazz de New Orleans desenvolveu-se, sem dúvida, a partir dessa tradição metropolitana de entretenimento, nesse caso o desfile público musical. (HOBSBAWN, Eric. *História social do jazz*. Tradução de Ângela Noronha. 6. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2012, p.70) É interessante notar como a descrição de Hobsbawn corrobora a leitura de Adorno segundo a qual o jazz é, já em sua origem, diretamente vinculado ao entretenimento e à comercialização.

dedicados ao jazz – os quais, diga-se de passagem, são uma ínfima parcela da sua produção intelectual – não podem ter seu significado alcançado caso não se tenha em mente os fundamentos da sua filosofia, em particular o conjunto de teses expostas por ele e por Horkheimer na *Dialética do Esclarecimento*. A ascensão da racionalidade no mundo ocidental moderno, pensada como veículo de libertação para a humanidade, traiu seus aspectos positivos: outrora pensada e valorizada em nome da promoção de uma vida melhor para os seres humanos – indissociada, portanto, dos ideais superiores éticos, morais e estéticos –, desvinculou-se das finalidades para as quais se destinava e, sob o domínio da expansão econômica orientada para a dominação e para o lucro, converteu-se em mero instrumento para a acumulação. A reprodução em massa da obra de arte veio acompanhada da reprodução acrítica das próprias condições sociais que oprimem o indivíduo da sociedade industrial: a obra de arte produzida sob a marca da mecanização da linha de produção, agora democratizada, carrega consigo na direção dos seus consumidores as marcas da mesma mecanização que oprime os indivíduos cotidianamente na esfera do trabalho e da indústria. Os produtos da indústria cultural, portanto, convertem-se em veículo disfarçado da lógica da produção e da técnica como ideologia, e reforçam os valores vigentes junto aos indivíduos que os consomem justamente nos momentos de lazer nos quais gostaria de esquecê-los. Nesse contexto, as manifestações artísticas ou acusam ou reproduzem a arbitrariedade da realidade estabelecida. Como diz Thompson, para Adorno “as ‘boas’ obras de arte têm a habilidade de resistir ao *status quo*, mostrando sua falsidade; elas carregam consigo uma *promesse de bonheur*, mas apenas através da revelação do mundo como um lugar que não deveria ser como é. A arte verdadeira, a boa arte, age para negar a ordem social existente”³. O trabalho da

³ THOMPSON, Michael J. “Th. W. Adorno Defended against His Critics, and Admirers: A Defense of the Critique of Jazz.” In: *International Review of the Aesthetics and Sociology of Music*, vol.41, n.1, pp.53-79, 2010, p.39, minha tradução.

filosofia enquanto crítica, portanto, consiste em analisar as produções artísticas da modernidade e apontar aquilo que carregam de conservador ou revolucionário. O filósofo é crítico da cultura na medida em que mostra o caráter ideológico das diversas manifestações culturais. É nesse sentido, portanto, que se pode dizer que o *jazz é ideológico*, já que é uma daquelas manifestações culturais que, como dissemos, secretamente reproduzem a ideologia dominante da sociedade tecnológica. Sendo assim, é especialmente nefasto, já que se apresenta como revolucionário enquanto atua, na verdade, como mistificador da realidade: também ele é, tal como as demais formas musicais, *estritamente mercadoria*.

2. O jazz como parábola musical de uma sociedade tecnificada

Mas, como é possível levar adiante tal diagnóstico? Para que se consiga formular um quadro completo do modo como Adorno compreende o papel ideológico e conservador da música transformada em mercadoria – incluindo o jazz –, é preciso ter em mente o modo como sua filosofia estabelece as relações recíprocas entre música e sociedade, música e indivíduo e sociedade e indivíduo. A arte – e a música em particular – cumprem um papel de mediação entre o indivíduo e a sociedade, o particular e o universal, a época e a história. Para falar especificamente da apreciação de um material musical, seu impacto nas consciências, segundo esse ponto de vista, vai muito além da mera afinidade do indivíduo com música, mediada exclusivamente pela categoria de gosto. Mais que isso, sua própria conformação como consciência se dá em função dos aspectos formais da peça musical com a qual se relaciona. A teoria estética, portanto, mesmo quando restrita a formulações estritamente técnicas (como quando analisa o princípio rítmico do jazz), aponta para consequências que ultrapassam o campo artístico. Nesse sentido, Adorno entende que a teoria estética (e musical) está diretamente relacionada com a

teoria social: se é verdade que a história e a sociedade se apresentam ao indivíduo mediadas pela obra de arte, então pode-se esperar da crítica musical imanente que seja capaz de tornar compreensíveis as contradições históricas e sociais que, de algum modo, são sedimentadas e elaboradas na constituição formal da própria obra. Como aponta Thompson, para Adorno “teoria musical e teoria social relacionam-se de perto pois, apesar de possuírem diferentes implicações, se assemelham no fato de que a música possui a capacidade de revelar as contradições sociais por comunicar ao ouvinte um modo particular de relacionar-se com o mundo objetivo”⁴. A filosofia do jazz, portanto, constitui uma área de estudo comum às teorias Estética e Social. Nesse sentido, Thompson considera que “é necessário ler a crítica de Adorno ao jazz não apenas com base em sua filosofia estética – é mais importante lê-la no contexto do que poderíamos chamar de sua psicologia social da produção e recepção musical”, em especial levando em conta como o jazz “falha em ter “teor de verdade, no sentido Adorno, e que portanto age para formar uma reconciliação com o mundo ao invés de uma orientação crítica para com ele”⁵.

A teoria estética, portanto, enquanto teoria crítica, estabelece a prioridade do objeto como foco de análise. Essa prioridade é ainda mais reforçada na medida em que Adorno sustenta que as distorções provocadas na música sob a influência da Indústria Cultural se dão, justamente, em nível formal e que a consequência dessas distorções formais é a “regressão” das capacidades dos ouvintes. Sendo assim, Adorno é levado a se ocupar com uma análise dos elementos formais do jazz: isto é, o início de sua análise não é, apenas, de caráter sociológico, mas musical. Em seu controverso artigo *Über Jazz*, define o jazz como um tipo de música dançante típica do pós-Primeira Guerra, que se diferencia das

⁴ THOMPSON, Michael J. “Th. W. Adorno Defended against His Critics, and Admirers: A Defense of the Critique of Jazz.” In: *International Review of the Aesthetics and Sociology of Music*, vol.41, n.1, pp.53-79, 2010, p.39, minha tradução.

⁵ Idem. p. 39, minha tradução.

formas precedentes de músicas destinadas à dança em função de sua roupagem moderna. Adorno se manifesta, aqui, enquanto musicologista, e fundamenta suas considerações em critérios e parâmetros musicais objetivos. Esse é o único modo através do qual a análise de uma obra de arte, seja ela musical ou de outro tipo, pode escapar à mera subjetividade e às categorias do gosto. Somente uma análise dos elementos formais – sonoros, melódicos, rítmicos e harmônicos – é capaz de revelar a estrutura mesma da peça musical, determinando objetivamente o seu valor, para além daquilo que salta à vista na sua mera aparência ou nos discursos sobre ela socialmente construídos, e apontando para o tipo de relação que mantém com a totalidade sócio-histórica que traz em si elaborada. Ou seja, apesar de todo *frenesi* da opinião pública sobre esse ou aquele movimento artístico – seja o jazz no campo musical ou o cubismo no campo das artes visuais –, apenas uma análise técnica e formal pode revelar a natureza da peça em questão (e, como vimos, o modo como determinará a conformação das consciências que com ela se relacionarem). Por isso, uma análise estritamente musical se faz necessária, tal que seja capaz de explicitar os aspectos técnico-formais das peças jazzísticas: somente assim Adorno pode argumentar de forma objetiva contrariamente aos “ideólogos” do jazz que sustentam seu aspecto transgressor e revolucionário. Sua crítica pretende mostrar, portanto, que naquilo que diz respeito à música em si, não há, no jazz, elementos que justifiquem seu alegado caráter de opositor às normas da cultura dominante; pelo contrário, o jazz se mostrará como mais um dos variados produtos forjados pela indústria cultural, sendo, portanto, ao mesmo tempo um resultado e um perpetuador da mentalidade técnica, de meios e fins, que encontra seus fundamentos na ascensão da indústria, da técnica e da ciência, promovida pelo capitalismo dominante.

Em *Über Jazz*, Adorno sustenta que o sucesso comercial e de crítica de certas canções aclamadas como *standards* do jazz guarda uma contradição: de um lado, muito do que é aceito como jazz não

recebe grande atenção de público e crítica, sendo relegado a um patamar inferior de admiração pelo público na comparação com os clássicos do estilo. De outro lado, canções de sucesso, colocadas no *hall* dos standards do estilo, não satisfazem, surpreendentemente, os princípios formais – melódicos, harmônicos, rítmicos – normalmente tidos como definidores do estilo. Pergunta-se: o que leva o público a caracterizar como jazz produções que formalmente pouco ou nada se aproximam dos parâmetros do estilo? Por que elas recebem a alcunha de “jazz” enquanto canções que, por sua vez, satisfariam os cânones musicais do estilo, são preteridas? Adorno é claro: o fato só seria contraditório se a classificação musical enquanto jazz fosse, de fato, baseada em critérios unicamente musicais. O fato, ao contrário, indica que os critérios mobilizados para que uma determinada canção seja reconhecida como expoente do jazz não são de caráter estritamente musical, mas têm algo de distinto. Segundo o filósofo, “o jazz não é o que é: sua articulação estética é parca e pode ser compreendida de relance. Em troca, ele é aquilo para que é usado”⁶. O jazz é funcionalizado, sob a lógica do mercado fonográfico, na medida em que é coisificado como mais um dos produtos da indústria musical. E, há de se notar, na medida em que é coisa a ser vendida, mesmo sua constituição técnico-formal mais íntima passa a ser determinada, já nas fases da composição e produção musical, pela mentalidade tecnicista e racionalizada que permeia a ideologia do capitalismo desenvolvido. Aqueles que passaram a compreender o processo de composição musical como sendo um estágio da manufatura de um produto a ser vendido são levados a compor uma peça musical seguindo os mesmos parâmetros que norteiam a produção de qualquer outro item industrializado destinado ao consumo. Com o auxílio do conhecimento adquirido pelos institutos de pesquisas quanto aos gostos das massas, a produção

⁶ ADORNO, Theodor W. “On Jazz”. Tradução de Jamie Owen Daniel. In: *Discourse, A Special Issue on Music*, vol. 12, n.1, pp.45-69, 1989-90. p.47

musical passa a ser pensada como o emprego calculado de certas fórmulas, previamente testadas, misturadas de modo conveniente a fim de compor um material sonoro vendável. A lógica interna daquilo que é composto não será, portanto, a do desenvolvimento do material sonoro infinito, mas a mera aplicação de certas fórmulas e clichês que, através da combinatória por trás dos seus diferentes arranjos, constituem os sempre iguais – ainda que diferentes – produtos da indústria de massas⁷.

A *mesmice* e a *rigidez* racionalizadas, enraizadas na mentalidade industrial, deixam suas marcas em tudo aquilo que resulta produto do processo de industrialização: no que diz respeito ao jazz, são reproduzidas no âmbito da métrica musical. Com relação a esse ponto, algumas palavras serão repetidas pelo filósofo em suas análises nos próximos trinta anos de produção intelectual no campo da crítica musical: *rigidez*, *mesmice* e *repetição* são características da estrutura musical jazzística tanto quanto o são dos mais rasos produtos da indústria fonográfica justamente porque, apesar das diferenças de superfície, todos são produtos da mesma indústria de modo que sua produção se orienta pelos mesmos critérios. O que lhe é particular, no entanto, é o fato de ter na síncope o seu princípio rítmico mais fundamental: trata-se de uma estratégia de composição cujo princípio fundamental consiste em acentuar as notas nos tempos fracos do compasso, em geral na virada de um compasso para outro, com o objetivo de alterar a estrutura regular do ritmo. Um contrabaixo sincopado, por exemplo, adianta o ataque de cada nota, enfatizando o tempo que precede o tempo forte. Segundo Adorno, a síncope é empregada, no jazz, das mais variadas formas,

⁷ Jazz is not what it “is”: its aesthetic articulation is sparing and can be understood at a glance. Rather, it is what it is used for, and this fact clearly brings up questions whose answers will require in-dept examination. Not questions like those pertaining to the autonomous work of art, but rather like those brought to mind by the detective novel, with which jazz has in common the fact that it maintains an inexorably rigid stereotipology and at the same time does everything it can to let that stereotipology be forgotten by means of individualizing elements, which are again themselves ultimately determined by the stereotipology. (ADORNO, Theodor W. *idem*, p.47)

chegando a altos níveis de complexidade em peças marcadas por grande virtuosidade. O emprego da síncope, na medida em que consiste na quebra da monotoneidade do tempo quaternário – dando à estrutura rítmica um ar de “groove” e balanço –, é facilmente considerado, e assim foi apresentado por outros críticos, como sendo a grande novidade do método de composição jazzístico. Segundo esse ponto de vista, o uso da síncope, a sensação de balanço que dela resulta e a consequente irreverência que o jazz ostenta seriam expressões de uma natureza humana em estado bruto, reprimida pelos arranjos sociais e libertada, através da linguagem jazzística, na elaboração musical do sofrimento dos mais oprimidos. A síncope seria o princípio interno à própria música capaz de traduzir o caráter transgressor do músico. Adorno considera, no entanto, que os seus variados modos de utilização – e mesmo suas muitas adaptações a outros estilos musicais populares – são meras adaptações do princípio fundamental que, ainda que de forma mais ou menos complexificada, permanece sempre presente. O princípio da síncope, aparentemente rebelde à lógica da repetição, é, ele próprio, amarrado a uma estrutura métrica sempre a mesma, e, junto dela, constantemente se repete⁸. É precisamente no modo como o princípio da síncope é empregado que Adorno encontra o primeiro aspecto paradoxal na construção musical do jazz, cujo esclarecimento somente será possível caso este seja compreendido como resultado de uma sociedade em si contraditória. O fenômeno percebido no modo como a síncope é empregada no jazz é o mesmo que se percebe no contexto mais amplo da produção cultural como um todo. A lógica da vendabilidade impõe que os produtos manufaturados pela indústria da cultura devam atender a critérios contraditórios: de um lado, devem ser sempre diferentes, de modo que seja possível lançar novos filmes e músicas, promover novas estrelas do cinema

⁸ ADORNO, Theodor W. “On Jazz”. Tradução de Jamie Owen Daniel. In: *Discourse, A Special Issue on Music*, vol. 12, n.1, pp.45-69, 1989-90. p.46

e ídolos do jazz e, por conseguinte, dar prosseguimento às vendas; de outro, devem permanecer sempre os mesmos no que diz respeito à sua essência, de modo a fidelizar o público consumidor, educar suas preferências e formatar seus reflexos condicionados para que, desejando sempre mais do mesmo, alegrem-se diante das novidades – que nunca são realmente novas – que lhe serão periodicamente oferecidas nas salas de cinema ou nas programações das rádios. Esse é, para Adorno, o aspecto dialético do capitalismo: deve sempre se reinventar permanecendo sempre o mesmo. A marca desse mundo financeiro administrado se verifica desde a síncope jazzística até a técnica cinematográfica: apesar das aparentes diferenças entre dois produtos quaisquer, suas estruturas internas são mantidas inalteradas na medida em que todo o aparato técnico utilizado é rigorosamente o mesmo. A obra de arte marcada pela técnica e pela reproduzibilidade, produzida sob a lógica da sociedade administrada, enfatiza o detalhe, que dá sempre a impressão do novo, sem que de fato transforme a estrutura. O detalhe rebelde, portanto, ao mesmo tempo em que está, ele próprio, amarrado ao esquema do todo, por fim é derrotado pela mensagem da totalidade rígida que a ele subjaz e da qual termina alienado. A obra de arte exhibe, mesmo nos seus detalhes técnicos menos perceptíveis aos olhos e ouvidos pouco treinados, a face de uma sociedade que matou o indivíduo ao transformá-lo em no detalhe que sucumbe ao todo na mesma medida em que dele se aliena. Atenção para as palavras que Adorno escolhe: no jazz, a estrutura métrica fundamental mantém sua “autoridade não desafiada”. A síncope retrata, no corpo da estrutura musical, a ilusão de liberdade que o indivíduo experiencia no tecido social de uma sociedade administrada. Na *Dialética do Esclarecimento*, o mesmo tema reaparece na análise da estrutura da indústria cultural em sua totalidade.

A compulsão permanente a produzir novos efeitos (que, no entanto, permanecem ligados ao velho esquema) serve apenas

para aumentar, como uma regra suplementar, o poder da tradição ao qual pretende escapar cada efeito particular. Tudo o que vem a público está tão profundamente marcado que nada pode surgir sem exibir de antemão os traços do jargão e sem se credenciar à aprovação ao primeiro olhar. Os grandes astros, porém, os que produzem e reproduzem, são aqueles que falam o jargão com tanta facilidade, espontaneidade e alegria como se fosse a linguagem que ele, no entanto, há muito reduziu ao silêncio. Eis aí o ideal do natural neste ramo⁹.

O mesmo processo de alienação que se percebe na sociedade industrial de massas – em que os homens, tornados coisas na engrenagem do mundo da produção, não mais se relacionam de forma imediata com seus pares – replica-se no interior da obra musical ela própria, na medida em que a lógica do mundo coisificado permeia todo o âmbito da produção artística. No que diz respeito à sonoridade, o vibrato aparece como o elemento fundamental da construção sonora, replicando, do ponto de vista do som, a mesma oposição que há, na dinâmica, entre a acentuação e o tempo contínuo: trata-se de um elemento sonoro que dá ao som um elemento de subjetividade emotiva, sem que rompa, no entanto, com a rigidez da estrutura sonora à qual está submetido. Essa rigidez tem, de fato, caráter estrutural. Até meados da década de sessenta as formações dos grupos de jazz, ainda que variassem segundo a quantidade de integrantes, desde trios até grandes orquestras, apresentavam pouca diversidade quanto aos instrumentos escolhidos: o mundo acostumou-se a pensar a sonoridade jazzística como tendo como fundamento o piano, o contrabaixo e a bateria, responsáveis pelo desenvolvimento das estruturas rítmicas que sustentariam a inserção de instrumentos de sopro. Adorno considera, porém, que a escolha de um ou outro instrumento em particular nada tem a ver com a essência do que seria uma sonoridade típica do jazz. O

⁹ ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Tradução de Guido Mantega de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 1985, p.

jazz não é a música do saxofone e do trompete, da bateria, do baixo e do piano. Isso porque, segundo ele, o que determina o modo como um determinado instrumento será tocado não são suas características e possibilidades próprias, mas, ao contrário, é a sua capacidade de cumprir uma determinada *função* no contexto da peça. No jazz, o instrumento é *funcionalizado*, e tanto maior será seu aproveitamento quanto for sua capacidade de produzir uma espécie de efeito que dele é desejado: a saber, segundo Adorno, pela sua capacidade de produzir interferências entre o rígido e o excessivo. Nesse sentido se desenha, mais uma vez, um paralelo entre a obra de arte e suas características técnico-formais e a sociedade dentro da qual ela é produzida: no jazz, os instrumentos não são o que são – isto é, não têm liberdade para desenvolver suas potencialidades intrínsecas – mas convertem-se em mera função, a qual deve ser cumprida de acordo com os fundamentos ditados pela rigidez do esquematismo do todo. Eis mais uma parábola de uma sociedade em que a figura do indivíduo foi suprimida na mesma medida em que homens e mulheres são funcionalizados segundo a lógica da produção industrial. Sob a lógica da indústria, pessoas se tornam peças de uma engrenagem que desconhecem e da qual não têm qualquer controle, e, como tais, são dispensáveis porque são substituíveis por outros capazes de cumprir a mesma função. Assim como na música, também na sociedade “a forma é dominada pela função e não por uma lei formal autônoma” (ADORNO, 1989, pág. 47 – minha tradução). Nesse contexto social, não importa quem cumpra uma determinada função, desde que ela seja cumprida, e será escolhido para o mundo do trabalho aquele que cumpri-la de forma mais eficiente; no que diz respeito à sonoridade jazzística, a escolha de um ou outro instrumento, segundo Adorno, segue o mesmo princípio.

Em seu ensaio “Moda intemporal – sobre o jazz”, escrito em 1953 – dezessete anos depois de *Über Jazz* – Adorno não somente mantém o fundamental dos seus pontos de vista acerca da tradicional música negra americana como ainda realça outros

aspectos da estrutura musical jazzística e sua relação com questões sociológicas de amplo alcance. O período transcorrido entre a escrita dos dois ensaios assistiu, ainda na segunda metade da década de trinta mas sobretudo no início dos anos quarenta, ao *Swing* se transformar em uma imensa febre nas pistas de dança, tanto na América quanto na Europa. A Europa ardia na guerra mundial enquanto os conjuntos de *swing* animavam os clubes de uma costa a outra nos Estados Unidos; em paralelo, ao longo da década de quarenta, a moda do ritmo dançante do *swing* progressivamente cedeu espaço para novos sub-gêneros, mais elaborados e complexos do ponto de vista musical. Nesse período, sobretudo o desenvolvimento do *Bebop* – ou de sua versão extrema, o *Hardbop* –, caracterizados pelos tempos acelerados e pelas improvisações virtuosas e em alta velocidade e já marcadas pelo emprego ostensivo de notas dissonantes, progressivamente afastou o jazz da sua característica originária de música para dançar – definição que, como vimos, havia sido acolhida por Adorno no seu texto de 1936. Importantes clubes especializados no estilo passaram a proibir seus frequentadores de que dançassem, alertando-os das novas regras expressamente por meio de cartazes. Importantes historiadores da música negra americana, como Eric Hobsbawm e Ken Burns, consideram que o processo de afastamento do jazz de suas raízes dançantes consistiu em uma reação de seus músicos e admiradores mais próximos contra a crescente popularização vulgarizante do estilo, cada vez mais dominado pela lógica da comercialização que se esforçou para progressivamente torná-lo mais palatável aos ouvidos e embranquecido aos olhos do grande público. Se assim de fato for, ao menos em um particular Hobsbawm e Burns deveriam concordar com o Adorno de 1936: o jazz desde então já sofreria um processo de captura por parte da indústria cultural e seus empresários. Marcado pelo ritmo fragmentário e nervoso, no qual a síncope passa a ser casada com figuras rítmicas complexas, o *Bebop* foi responsável pela ascensão ao estrelato daqueles que,

ainda nos dias de hoje, são considerados os maiores mestres do estilo em função de sua destreza técnica e capacidade de improviso, em especial do saxofonista Charlie Parker e do trompetista Dizzie Gillespie, seus precursores, além do pianista Thelonious Monk, do trompetista Miles Davis e do saxofonista John Coltrane. O estilo pretendia ser uma nova libertação para os instintos criativos dos músicos negros que, na música, viam a possibilidade de expressar as agruras da vida sofrida que a população descendente de escravos enfrentava em um país profundamente racista e segregacionista. O jazz, mais uma vez, era visto como uma forma de expressão autêntica, revolucionária, contra-cultural e, portanto, não coisificada pela indústria do entretenimento. É importante notar que, já em 1953, Adorno estava ciente das transformações que o jazz sofrera naquele intervalo de tempo decorrido: mas sustenta, no entanto, que pouco ou nada havia se alterado na substância musical jazzística ela própria. Já no início de seu novo ensaio, sustenta que, na transição decorrida, “o piano monocromático que predominava no *ragtime* foi suplantado por pequenos conjuntos, geralmente de sopros; os aspectos selvagens das práticas das primeiras *jazzbands* de Chicago e do Sul do país, especialmente em New Orleans, amenizaram-se com a crescente comercialização e com a ampliação do público, para serem novamente reanimados por tentativas de especialistas, que, entretanto, quer se chamem *Swing* ou *Bebop*, logo sucumbem novamente ao comércio, perdendo rapidamente o gume”¹⁰. Reiterando o espírito da crítica que já fizera em *Über Jazz*, em *Moda intemporal* Adorno sustenta, ainda, que “o jazz é uma música que combina a mais simples estrutura formal, melódica, harmônica e métrica com um decurso musical constituído basicamente por síncope de certo modo perturbadoras, sem que

¹⁰ ADORNO, Theodor W. “Moda Intemporal – sobre o jazz”. Tradução de Augustin Wernet e Jorge Mattos Brito de Almeida. In: ADORNO, Theodor W. *Prismas: Crítica cultural e sociedade*. São Paulo: Ática, 1998. p.117.

isso afete jamais a obstinada uniformidade do ritmo quaternário básico, que se mantém sempre idêntico”¹¹.

Alguns elementos retirados de uma análise musicológica dos elementos formais da música sustentam esse ponto de vista: além de enfatizar a já citada rigidez do ritmo quaternário fundamental, que se mantém intacto mesmo em face do abuso das síncopes que constantemente perturbam o ritmo, o caráter funcional – típico de uma sociedade que cultua a técnica como ideologia – novamente salta aos olhos de Adorno quando este se ocupa da análise do modo de composição jazzístico e da natureza de seus improvisos. A composição não mais é o desenvolvimento do material sonoro ele próprio, guiada pelo desenvolvimento das inúmeras possibilidades que lhe são intrínsecas, mas se converte na atividade industrial de montagem e desmontagem de peças sem relação umas com as outras que, mediante o uso da técnica, são repetidas vezes postas juntas na composição de novos arranjos. Mais uma vez, a análise musicológica deve ser compreendida em paralelo com suas críticas sociológicas: a música elabora a antinomia fundamental da sociedade burguesa, a saber, a supressão do indivíduo por parte da totalidade do âmbito social. No âmbito musical, correspondem aos indivíduos os elementos particulares – sons, notas, tempos – que compõem o decurso musical, enquanto a composição tomada como um todo corresponde à totalidade da sociedade. No mundo marcado pela técnica e pelo desaparecimento do indivíduo em detrimento da mera função que ocupa no mundo do trabalho, a música reproduz a ideologia na medida em que seus elementos constituintes mais fundamentais são agrupados, no interior da composição, de maneira arbitrária, sem que apresentem relação de necessidade não-mediada uns com os outros ou com a totalidade da composição. A música reproduz uma sociedade atomizada, de indivíduos coisificados, alienados dos seus pares e do todo na

¹¹ Idem. p. 117.

medida em que não mais neles reconhecem a si próprios. A produção musical industrializada e racionalizada faz com que a música produzida sob a ideologia da técnica seja sempre “de fora pra dentro”, resultado de uma atividade racionalizante guiada pelo princípio da total e irrestrita intersubstituibilidade entre os elementos que a compõem: é esvaziada de sentido interno e passa a ser, essencialmente, a aplicação de fórmulas e padrões pré-fabricados. Como ocorre com as pessoas no mundo do trabalho, sempre é possível trocar uma peça a fim de produzir um novo produto, como também é possível adicionar ou remover os *gadgets* do último modelo da General Motors a fim de disponibilizar no mercado produtos cujas diferenças, apenas aparentes, tem por finalidade a mera categorização dos consumidores de acordo com sua renda. Não é à toa, diz Adorno, que os hits da música popular americana – que, posteriormente, passaram a ser considerados seus *standards* – configuraram o material musical preferido a partir dos quais os músicos e seus conjuntos desenvolviam suas próprias versões e seus próprios improvisos. “O jazz é uma maneira de interpretação. Como nas modas, o importante é o espetáculo, e não a coisa em si. O jazz não é mais composto, apenas frisa a música “leve”, os produtos mais desoladores da indústria de *hits* musicais”¹². Mesmo as diferenças nos improvisos, que por ventura justificariam as diferentes versões de uma mesma canção, são, para Adorno, mais o resultado da aplicação de truques pré-treinados que são aplicados aqui e ali conforme a intenção do solista do que expressões de uma natureza selvagem reprimida. Com seu ritmo desenfreado e sua sonoridade barulhenta, o *Bebop* talvez tenha sido um representante, ainda mais fiel do que foram as *early jazz bands*, de uma sociedade industrial marcada pela sujeição completa do indivíduo ao mundo do trabalho e à

¹² Idem. p. 119.

mentalidade que lhe é característica: mais do que nunca, o jazz escancara o seu caráter *procedimental*¹³.

3. Considerações Finais

Como vimos, a crítica de Adorno ao jazz somente pode ser compreendida com correção quando se tem em mente os aspectos mais gerais da sua filosofia, em particular o modo como pensa a relação entre arte e sociedade, e, sobretudo, a crítica à técnica e à racionalidade alienada, cuja principal consequência é a dissolução do indivíduo autônomo – sua coisificação – frente ao totalitarismo do mundo do trabalho alienado e da produção que glorifica a si própria. Deve ser compreendida, portanto, como parte do esforço de desvelar, por meio do potencial crítico da filosofia e da análise musical, a irracionalidade e a barbárie. Sua crítica aponta as várias camadas de implicações que engendra o domínio absoluto do modo de produção capitalista e de sua mentalidade típica, tornada ideologia dominante e, no campo da cultura, encrustada na música e nas demais manifestações do espírito.

Precisamente por isso, seu pensamento segue relevante na medida em que fornece elementos para que se possa pensar, ainda hoje, uma filosofia crítica do mundo que aí está. Aquele que pretende lutar contra a lógica do modo de vida capitalista – e, com isso, contra todo o seu repertório de opressão das classes menos favorecidas –, não pode fazê-lo simplesmente através da glorificação ingênua de quaisquer manifestações culturais, como se essas fossem libertadoras simplesmente por serem forjadas pela própria condição de opressão nas quais foram concebidas. Como vimos, Adorno considera que o que se dá é precisamente o processo oposto, em especial no caso do jazz. Sendo assim, o pensamento que assume como dogma a inexistência de quaisquer padrões objetivos para a análise qualitativa das manifestações

¹³ Idem. p. 119.

artísticas proíbe o tipo de análise crítica que – de modo certamente análogo ao que faz Adorno com relação ao jazz – permitiria diagnosticar nos elementos estéticos da obra o reflexo da estrutura social dentro da qual ela foi produzida (e, quem sabe, os princípios para a sua própria superação). A análise da arte, então, tanto em sua constituição formal imanente quanto em suas significações sociais, é realizada, em Adorno, em função do potencial crítico que possui: a saber, a capacidade de se transformar em mais uma ferramenta teórica da qual podemos nos servir para denunciar a barbárie que cotidianamente se nos é apresentada sob o véu ideológico da necessidade. O estado de coisas com o qual nos deparamos, ainda que se imponha com contundência, possui caráter arbitrário. Cabe, então, ao filosofar, quando tornado crítico, o papel de mostrar sua falsidade.

Educação e autonomia: o direito à educação como instrumento de cidadania no Brasil do século xx

Camila Pessoa de Souza¹

Introdução

“A liberdade da sociedade é inseparável do pensamento esclarecedor (...) a questão é que o esclarecimento tem que tomar consciência de si mesmo”². Apesar de Theodor Adorno não ter sido um teórico da Educação, em algumas de suas obras, como *Educação e Emancipação* (1995) e *Dialética do Esclarecimento* (1985), (neste estudo, vamos nos ater principalmente às reflexões apontadas na obra *Dialética do Esclarecimento*) o autor aponta que é justamente a educação e o ambiente escolar que atuam enquanto situações sociais em que a alienação é gerada, reproduzida e promovida, impedindo que o processo educacional se traduza em sua função máxima de libertação e formação dos indivíduos. As obras denunciam, ainda, relações de trabalho “coisificantes” que

¹ Professora do curso superior de Tecnologia em Produção Cênica do Instituto Tecnológico do Estado de Goiás em Artes Basileu França. Gestora Cultural. Vencedora, em 2012, do prêmio de Reconhecimento das Nações Unidas pela Contribuição à Cultura de Paz e à Sustentabilidade por trabalho de voluntariado. Graduada em Comunicação Social/Jornalismo pela UFG (2009), com intercâmbio na Katholische Universität Eichstätt-Ingolstadt (Alemanha). Pós-Graduada Lato Sensu em Produção e Gestão Cultural pela UFG (2010); e em Educação Física/Yoga pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás – PUC GO (2014). Mestranda em Educação na Universidade Federal de Goiás – UFG, na linha de pesquisa Cultura e Processos Educacionais. Contato: kmilapessoa@gmail.com

² ADORNO, T.W; HORKHEIMER, M. *Dialética do Esclarecimento: Fragmentos filosóficos*. Trad. Guido Antônio de Almeida. 1.ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985, p.113

impedem que o homem possa discernir entre os bens culturais que lhe são oferecidos (impostos) e, conseqüentemente, formular suas próprias ideias e conduzir seu próprio destino.

Isso se dá porque as práticas educacionais, como são elaboradas e conduzidas hoje, não se comprometem com o exercício da emancipação e cidadania, mas atuam a serviço de uma ordem dominante vigente: “Tornar inteiramente supérfluas suas funções parece ser, apesar de todas as reformas benéficas, a ambição do sistema educacional”³.

Em se tratando de manutenção do sistema vigente e de alienação, a Indústria Cultural, teorizada por Adorno e Max Horkheimer atua como mecanismo de controle e de disseminação e imposição de valores e comportamentos, disfarçados de diversão despretensiosa. De acordo com os autores, ao processo de trabalho na fábrica e no escritório, só se pode escapar adaptando-se a ele durante o ócio, e nesse contexto, o pensamento é ele próprio massacrado e despedaçado.

Para ilustrar melhor esse caráter do “pensamento esclarecedor” ao qual os autores se referem, fomos buscar como fonte para este estudo as Constituições Federais Brasileiras, partindo do pressuposto de que a Constituição é a lei basilar e soberana de um Estado. De acordo com Boto⁴, a partir da Declaração Universal dos Direitos Humanos, em 1948, teve início, no mundo, uma fase de proteção jurídica dos direitos, possibilitando a ideia de direito subjetivo, cujo não-cumprimento tornava possível ação judicial contra o Estado, garantindo a prerrogativa do direito existente. Desde aquela segunda metade do século XX, ganhariam força as reivindicações por direitos intrínsecos a grupos sociais específicos.

³ Idem. p.11

⁴ BOTO, C. “A educação escolar como direito humano de três gerações: identidades e universalismos.” In: *Educação e Sociedade*, Campinas, vol. 26, n. 92, p. 777-798, Especial - Out. 2005. Disponível em: www.cedes.unicamp.br . Acessado em: 05/08/2017.

Apesar de haver, em séculos anteriores e no próprio período escolhido, outras legislações que trataram do tema da educação no país, o recorte feito para o presente estudo foi o século XX, tendo como marco inicial a Constituição de 1934, a fim de identificar, nesse contexto, como a educação pode ser, ou não, reconhecida e utilizada como direito social de todos os brasileiros, como instrumento de emancipação social e exercício da cidadania a partir da legislação federal, e do pressuposto de que ela, a educação, é uma produção social historicamente determinada.

Educação e Autonomia: O *Esclarecimento* em Adorno

Fazemos o recorte do Século XX, para ter como base a história recente brasileira, com suas últimas Constituições Federais que abrangem diferentes momentos do país: antes, durante e após ditaduras. Além de ser, também, o período em que Theodor Adorno, com as contribuições de Max Horkheimer, teorizou sobre a Indústria Cultural e os conceitos de alienação, emancipação e semiformação, tendo como viés, inclusive e dentre outros aspectos sociais, a educação.

Na primeira metade do Século XX, Adorno analisou a sociedade do seu tempo e as relações sociais estabelecidas dentro do processo de dominação cultural do sistema capitalista, que, segundo ele, subtraem ao homem sua autonomia de pensamento e ação. O autor aponta relações de trabalho “coisificantes” que impedem que o homem possa discernir dentre os bens culturais que lhe são oferecidos (impostos) e, conseqüentemente, formular suas próprias ideias e conduzir seu próprio destino.

No entanto, Adorno não restringe sua análise ao que se refere ao trabalho a aos produtos culturais, como abrange também as relações humanas, a ciência e a educação enquanto fontes e possibilidades de emancipação ou, por outro lado, de reprodução e legitimação do sistema vigente.

Quando o autor critica o processo de dominação cultural pelo viés da Indústria Cultural, ele aponta a própria formação como mecanismo que favorece e contribui para a alienação, fazendo com que os dominados absorvam e reproduzam o discurso e as práticas dos dominadores que os subjagam.

Os consumidores são os trabalhadores e os empregados, os lavradores e os pequenos burgueses. A produção capitalista os mantém tão bem presos em corpo e alma que eles sucumbem sem resistência ao que lhes é oferecido. Assim como os dominados sempre levaram mais a sério do que os dominadores a moral que deles recebiam, hoje em dia as massas logradas sucumbem mais facilmente ao mito do sucesso do que os bem-sucedidos. Eles têm os desejos deles. Obstinadamente, insistem na ideologia que os escraviza. O amor funesto do povo pelo mal que a ele se faz chega a se antecipar à astúcia das instâncias de controle.⁵

Como o trabalhador está alienado, desconectado de si e esgotado em suas forças físicas e mentais, há um sistema de fuga imediata da realidade, que é oferecido por meio de produtos culturais padronizados, de fácil acesso e com a única finalidade de distração. Nesse contexto, essa cultura superficial é criada visando ser consumida pelos trabalhadores em seus momentos de lazer até a próxima jornada de trabalho e exploração.

Só a subsunção industrializada e conseqüente é inteiramente adequada a esse conceito de cultura. Ao subordinar da mesma maneira todos os setores da produção espiritual a este fim único: ocupar os sentidos dos homens da saída da fábrica, à noite, até a chegada ao relógio do ponto, na manhã seguinte, com o selo da tarefa de que devem se ocupar durante o dia⁶.

⁵ ADORNO, T.W; HORKHEIMER, M. *Dialética do Esclarecimento: Fragmentos filosóficos*. Trad. Guido Antônio de Almeida. 1.ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985, p.125

⁶ Idem, p.119

Em nada o lazer se distingue do trabalho engessado, cansativo, automático, desconectado, impessoal. A reprodutibilidade técnica invade o campo das artes, e, seguindo a mesma lógica, o campo da educação, e qualquer possibilidade de liberdade expressiva dos indivíduos que permita a construção da percepção crítica da realidade, adestrando os trabalhadores para que não se rebelam contra a lógica do sistema.

Na obra *Dialética do Esclarecimento* (1985), já nos é apresentada uma severa crítica ao processo educacional que segue os padrões sociais de restringir ao homem sua capacidade de individuação: “Abandonado a seus inimigos a reflexão sobre o elemento destrutivo do progresso, o pensamento cegamente pragmatizado, perde seu caráter libertador e, por isso, sua relação com a verdade”⁷.

Há na *Dialética do Esclarecimento* uma grande preocupação com a racionalização, partindo da ideia de Francis Bacon de que “Conhecimento é poder”, os autores frankfurtianos se preocupam em como o conhecimento e a racionalidade podem ser utilizados para combater a desumanização.

A obra nos apresenta uma denúncia do fetiche do trabalho prático, da técnica. Os autores apontam que a técnica é fundamental, mas ela não se basta. E se lidamos, por exemplo, com um ensino tecnicista sem suas contradições, ele se torna mecanismo de dominação.

O pensamento crítico, que não se detém nem mesmo diante do progresso, exige hoje que se tome partido pelos últimos resíduos de liberdade, pelas tendências ainda existentes a uma humanidade real, ainda que pareçam impotentes em face da grande marcha da história⁸.

⁷ Idem, p.11-12

⁸ Idem, p.8

Adorno e Horkheimer nos apontam que a racionalidade e a ciência deveriam contribuir para o desenvolvimento e a evolução da humanidade, mas acabaram por nos desumanizar enquanto se transformam no próprio mito que queriam combater. Se, por um lado, a saída estaria no esclarecimento e na educação das massas, de que tipo de esclarecimento estamos falando, uma vez que o próprio sistema educacional falho, tecnicista e que corresponde à legitimação dos interesses de uma ideologia dominante se coloca como objeto de crítica e contradição, como fonte primeira de diferenciação de classes e desigualdade?

Nesse sentido, temos, portanto, uma tensão entre a escola ideal e a realidade; ou entre o esclarecimento ideal e aquele que serve à barbárie. Vilela⁹ nos apresenta essa tensão na obra de Adorno que, ao mesmo tempo, também enfatiza que está na escola

(...) a sua responsabilidade de formação das pessoas, reconhecendo nessa formação a única possibilidade do homem para resistir ao processo de dominação. Para ele (Adorno), apenas onde a formação represente a independência do pensamento é possível não ceder aos ditames da ordem social exterior ao homem, e só com essa condição é possível a edificação de uma sociedade livre e justa, uma sociedade de homens livres que a edifiquem como sociedade onde esse homem livre possa viver.

Portanto, como alcançar um estado em que o esclarecimento das massas seja fonte fundamental de emancipação e libertação do indivíduo e não mecanismo de manutenção do *status quo* vigente? Enquanto permanecermos na idealização da práxis, contribuiremos para a manutenção da desigualdade. É preciso que seja feita uma reflexão crítica e autocrítica a respeito das práticas educativas no Brasil e no mundo se queremos nos comprometer

⁹ VILELA, R. A. T. "Uma concepção de educação em Theodor Adorno". In: MASCARENHAS, A.C.B; ZANOLLA, S.R.S. (org.). *Sociedade, Subjetividade e Educação: Perspectiva Marxista e Frankfurtiana*. Campinas: Editora Alínea, 2011, p. 101

com os direitos sociais de educação como formação do indivíduo para o exercício da autonomia.

Contexto Histórico: O Brasil do Século XX - Educação para todos?

De acordo com Carlota Boto¹⁰, a relação da sociedade diante da categoria operatória dos direitos humanos exige necessariamente que sua própria constituição seja observada mediante o crivo da história. Por esse motivo, partimos para uma contextualização histórica do final do século XIX e início do século XX para melhor compreender as transformações sociais e políticas que levaram à definição das práticas educacionais brasileiras como direito social (ou não) pelo viés das Constituições Federais.

A história da educação no Brasil, desde a colônia até a república, sempre foi marcada por uma clara divisão entre o ensino para os filhos das elites dominantes (brancos, filhos de colonizadores, donos da terra, industriais, burgueses) e o ensino para os filhos dos trabalhadores (negros, pardos, mestiços, pobres), em alguns momentos, inexistindo qualquer possibilidade de ensino aos indivíduos pertencentes ao segundo grupo.

Importante lembrar que é preciso desconfiar das narrativas históricas que fazem alusão a esse assunto, e que a análise das fontes deve ser feita com cuidado, levando em consideração a escrita de cada tempo, quem são seus narradores, e as suas condições de elaboração, como: língua, cultura, lugares, interesses, preconceito, religião, política, etc. Afinal, como encontramos na teoria marxista, em todas as épocas da humanidade o pensamento dominante é o pensamento da classe dominante. Nesse sentido, podemos afirmar que nossa fonte escolhida, as Constituições

¹⁰ BOTO, C. “A educação escolar como direito humano de três gerações: identidades e universalismos.” In: *Educação e Sociedade*, Campinas, vol. 26, n. 92, p. 777-798, Especial - Out. 2005. Disponível em: www.cedes.unicamp.br. Acessado em: 05/08/2017.

Federais Brasileiras, representam o discurso de quem exercia o poder político no Brasil no referido período.

No século XIX teve início um intenso debate nas províncias sobre a necessidade de escolarização das “camadas inferiores da sociedade” e o papel do Estado nesta escolarização, como uma estratégia civilizatória do povo brasileiro. Este foi um período marcado por intensas e constantes reformas nas leis referentes às práticas educacionais brasileiras. No entanto, neste momento da história, havia uma grande diversidade no desenvolvimento de serviços de instrução e na constituição das escolas, inexistindo um sistema nacional de educação e havendo grande descontinuidade das políticas e das legislações estabelecidas, ou seja, era impossível pensar no ensino de forma homogênea.

Até então, os espaços das escolas no Império eram: as Escolas Régias ou de cadeiras públicas: espaços improvisados, geralmente na casa dos professores; a rede de escolarização doméstica: espaços individuais ou coletivos cedidos pelos pais das elites rurais, principalmente; e os colégios masculinos e femininos das elites urbanas. Com o raiar do século XX e da República, o Estado assume a responsabilidade de criar um espaço externo (não-doméstico) e republicano para formar os cidadãos brasileiros.

No entanto, como a abolição da escravidão ainda era muito recente, o Estado brasileiro tinha muita dificuldade e preconceito ao lidar com a população parda. Assim, mesmo as escolas públicas populares atendiam, em sua maioria, uma população específica: branca (ainda que mais pobre) e masculina (ainda que houvesse escolas femininas, as meninas demoraram muito mais a frequentar as escolas).

Não coincidentemente, a primeira Constituição que analisamos, a de 1934, traz uma proposta e um compromisso do Estado para com a educação eugênica, ou seja, a educação de pessoas brancas e consideradas “superiores”.

Em se tratando da educação popular, o século XX também trouxe propostas voltadas para a ideia de preparar os negros livres

e a população mais pobre para o trabalho. Esses trabalhadores supririam a mão de obra escrava e os governantes teriam que pensar a educação desses cidadãos, que eram de importância fundamental para o contexto econômico da sociedade brasileira. “(...) a escolarização, no mundo moderno, faz-se a partir dos agenciamentos de dar a ver e fortalecer as estruturas de poder estatais podendo, mesmo, ser considerada como um dos momentos de realização dos estados modernos.”¹¹

O projeto era de civilização. E o que era ser civilizado? Trabalhador. Isso justifica o que veremos adiante na análise das constituições brasileiras a partir do final da década de 30, que fazem clara divisão entre a educação letrada das camadas superiores, e a educação técnica voltada para a formação profissional dos filhos de operários.

O assunto contempla, portanto, a seguinte polêmica: geralmente, quando se irradia a instrução pública – com o fito de progressivamente universalizar seu acesso –, serão incorporadas populações anteriormente excluídas do acesso à escola. Consequentemente, há quem denuncie que isso ocasiona um declínio de supostos padrões de qualidade, os quais assegurariam – por definição – alguma excelência do modelo anterior, aquele que contemplava apenas uma parcela diminuta dos que, então, passariam a compor a população escolar¹².

A Educação nas Constituições Federais Brasileiras – Eugenia e a regulamentação da educação

No final do Século XIX, a ideologia de dominação burguesa se legitimou e se propagou tomando como aporte a ciência. O racismo e a xenofobia, assim como a diferença de classes,

¹¹ FARIA FILHO, L.M. “Instrução Elementar no Século XIX.” In: LOPES, E.M.T.; FARIA FILHO, L.M.; VEIGA, C.G. *500 anos de educação no Brasil*. 5.ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2000, p. 145

¹² BOTO, C. “A educação escolar como direito humano de três gerações: identidades e universalismos.” In: *Educação e Sociedade*, Campinas, vol. 26, n. 92, p. 779, Especial - Out. 2005. Disponível em: www.cedes.unicamp.br. Acessado em: 05/08/2017.

buscavam se justificar pelos estudos de antropologia, sociologia e filosofia, que apresentavam os diferentes tipos de sociedades e a distinção entre diversos grupos humanos; bem como pela teoria evolucionista de Darwin, que explicava a evolução e a diferenciação das espécies.

Portanto, o mundo burguês e seus representantes – homens brancos, de posses – eram considerados mais elevados na escala evolutiva, e outras sociedades e pessoas eram consideradas inferiores, em um estágio anterior da evolução biológica ou sociocultural. O liberalismo não tinha, portanto, uma explicação lógica para a desigualdade social diante da liberdade e democracia que pregava, no entanto, a ciência podia provar que os homens não eram iguais.

O conceito de eugenia chegou ao Brasil no século XX e justificava não só o racismo e a xenofobia, como a redução do acesso à educação às classes de pessoas consideradas inferiores, defendendo a possibilidade de melhoramento da espécie humana, tanto do ponto de vista físico como mental, através de métodos de seleção artificial e de controle reprodutivo.

Em grande escala, as ações eugênicas podem ser constatadas neste período – início do século XX – inclusive nos campos de concentração nazista de Hitler, que exterminavam judeus, negros, pessoas com deficiência, entre outros, ao passo que buscavam desenvolver pesquisas de melhoramento da chamada “raça ariana”.

Essa questão estava tão enraizada na sociedade brasileira após a primeira guerra mundial com a preocupação de se pensar uma identidade nacional a partir da proclamação da República, que a própria Constituição Federal de 1934, a primeira do Século XX e a primeira republicana, se refere à educação eugênica como objetivo social do Estado. No *Título IV*, que discorre sobre a *Ordem Econômica e Social*, em seu Artigo 138, consta: “Incumbe à União,

aos Estados e aos Municípios, nos termos das leis respectivas: (...) b) estimular a educação eugênica.¹³”

Mais adiante, no *Título V*, que trata sobre a *Família, a Educação e a Cultura*, o Capítulo II: *Da Educação e da Cultura*, Artigo 149, apresenta: “A Educação é direito de todos e deve ser ministrada, pela família e pelos poderes públicos, cumprindo a estes proporcional-a a brasileiros e a estrangeiros domiciliados no país, de modo que possibilite efficientes factores da vida moral e econômica da Nação, e desenvolva num espírito brasileiro a consciência da solidariedade humana.¹⁴”

Nesse ponto, podemos afirmar que a educação aparece na Constituição de 1934 como um direito social garantido pelos poderes públicos (e pela família), e visando à ideia de construção de uma Nação homogênea. Fica claro, entretanto, a partir da legislação, que a educação brasileira era direcionada e pensada para a classe dominante, e com interesse no imigrante branco europeu e seus descendentes. A grande contradição é: como uma mesma Constituição Federal prega a educação como um direito de todos e a “solidariedade humana”, ao mesmo tempo em que aponta como dever da União estabelecer a eugenia?

Assim, buscava-se justificar a exclusão de grande parcela da sociedade brasileira das salas de aula por questões raciais, afirmando que a alguns, os esforços educativos seriam inúteis. Não por acaso, os que ele enfatiza serem “indomáveis”, ou seja, os que resistiam à submissão, eram justamente os considerados inaptos a aprender. Ou seja, não se trata de natureza, mas de ideologia de uma classe dominante, que fabrica os direitos vigentes a uma determinada sociedade, conforme as construções sócio históricas de seu tempo.

¹³ POLETTI, R. *Coleção Constituições Brasileiras Vol. III*. Brasília: Senado Federal, Subsecretaria de Edições Técnicas, 2012, p.137

¹⁴ Idem, p.138

No contexto brasileiro da primeira metade do século XX, todo o processo de ampliação e diferenciação das burocracias pública e privada no início da república determinou o aumento da procura da educação secundária e superior, pelas quais se processava o ensino profissional necessário ao desempenho das funções que lhe eram próprias, conforme nos aponta Cunha¹⁵. Assim, havia um conflito de interesses na sociedade brasileira, neste momento histórico: os burgueses viam na educação uma forma de manutenção do poder, e os trabalhadores viam nela uma possibilidade de melhoria de vida. Então, a serviço de quem ela estaria?

Com a proclamação república e a recente abolição da escravidão, os povos negros e mestiços eram também cidadãos livres. No entanto, a possível expansão da educação “comprometia a função do ensino de formar intelectuais das classes dominantes, mais necessitadas (dos diplomas) do que nunca, agora que a hegemonia de umas frações sobre outras e de todas elas sobre as demais classes encontrava-se em crise.”¹⁶

Nesse sentido, podemos entender que, a fim de controlar a expansão da educação e para garantir que ela continuasse sendo um instrumento de diferenciação social, a Constituição de 1934 e a seguinte, de 1937, no que tange à educação, se preocuparam em regulamentar o ensino e as práticas educativas e pouco deram a entender que poderiam ser um direito de todo e qualquer cidadão (inclusive dos pobres e pardos). Neste momento o Brasil vivia a ditadura populista de Getúlio Vargas, conhecida como Estado Novo.

Na Constituição de 1937 desaparece o título *Da Ordem Econômica e Social*, excluindo-se o “social” e ficando apenas *Da Ordem Econômica*. Consequentemente, a educação deixa de ser

¹⁵ CUNHA, L.A. “Ensino Superior e Universidade no Brasil” In: LOPES, E.M.T.; FARIA FILHO, L.M.; VEIGA, C.G. *500 anos de educação no Brasil*. 5.ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2000, p. 151-204.

¹⁶ Idem, p.159

citada como direito de ordem social, aparecendo somente no Título *Da Educação e Da Cultura*. Podemos constatar que a constituição também deixa de tratar da eugenia como política pública.

Essa constituição faz a diferenciação clara entre a educação das classes mais e menos favorecidas, considerando a importância do ensino privado. Em seu Artigo 129, consta que a obrigação dos governos Federal, Estadual e Municipal de oferecer educação gratuita para os cidadãos deve ocorrer no caso de faltarem os recursos necessários à educação em instituições particulares. Sendo assim, a legislação indica predominância do ensino privado e não coloca como prioridade o direito à educação gratuita de qualidade independentemente de qualquer circunstância, mas apenas nos casos em que faltarem recursos para custear o ensino em instituições particulares.

Ademais, esta constituição estabelece para as classes menos favorecidas a garantia como direito social do ensino *profissionalizante*, ou seja, aquele voltado para a preparação para o trabalho técnico e predominantemente braçal, principalmente aos filhos dos operários, como vemos no Artigo 129: “O ensino prevocacional profissional destinado às classes menos favorecidas é, em matéria de educação, o primeiro dever do Estado. (...) É dever das indústrias e dos sindicatos econômicos criar, na esfera da sua especialidade, escola de aprendizes destinadas aos filhos de seus operários ou de seus associados.”¹⁷

Sendo assim, o Estado se compromete legalmente, em primeira instância, não com a formação de cidadãos e indivíduos autônomos, partindo dos pressupostos dos conceitos de Adorno, mas com a formação de trabalhadores para executar funções básicas e tecnicistas, estabelecendo ainda como dever das indústrias, multiplicar seus operários (“escola de aprendizes”), educando para suprir as necessidades da sua especialidade as

¹⁷ BRASIL. Senado Federal. *Constituição da República Federativa do Brasil 1934 / 1937 / 1946 / 1967 / 1988*. Disponível em: <https://www.senado.gov.br/atividade/const/constituicao-federal.asp> . Acessado em: 12/07/2017

gerações seguintes das classes menos favorecidas. Tal sistema fechado não abre espaço para nenhuma possibilidade de ascensão social por meio de formação escolar, menos ainda para o desenvolvimento de pensamento crítico e emancipatório.

Esta constituição é menos emblemática que a de 1934, no entanto é fundamental observar que ela enfatiza o trabalho como direito e dever social e não a educação, como vemos, por exemplo, no Artigo 136: “O trabalho é um dever social. O trabalho intellectual, técnico e manual tem direito à protecção e solicitude especiaes do Estado.¹⁸”

Importante apontar que, a partir da Constituição de 1934, passa a ser obrigatório o ensino de Educação Física, o Ensino Cívico, o Ensino Religioso e os trabalhos manuais nas escolas primárias e secundárias, “para promover a disciplina moral, o adestramento physico, de maneira a preparar a juventude para o cumprimento dos seus deveres para com a economia e a defesa da Nação.¹⁹” (Artigo 132 – Constituição de 1937). Esse tipo de educação sofria influências militares e tinha a intenção de formar soldados, considerando que este era um período entre guerras mundiais.

Partimos, então, para os principais pontos que dizem respeito à educação na Constituição de 1946, ao final da Era Vargas. Assim como na Constituição de 1937, a educação não aparece no Título V: *Da Ordem Econômica e Social* (aqui, a ordem Social é reestabelecida). Apesar disso, no Título IV, Capítulo II, a educação aparece como direito de todos, inspirada nos princípios da liberdade e nos ideais de solidariedade humana. Artigo 167: “O ensino dos diferentes ramos será ministrado pelos poderes públicos e é livre a iniciativa particular²⁰”. Aqui, a educação é colocada como dever primordial do Estado, e a iniciativa particular

¹⁸ Idem

¹⁹ Idem

²⁰ Idem

aparece em segundo plano, como uma opção, e não como a prioridade, como deixa a entender a constituição anterior.

Outro ponto que avança em relação à constituição de 1937, é que agora, a oferta de educação primária passa a ser também obrigatória aos servidores e seus filhos nas empresas industriais, econômicas e agrícolas com mais de 100 empregados. Ao passo que na constituição anterior a obrigatoriedade era de oferta de ensino profissionalizante aos filhos dos operários, e não da educação primária.

No entanto, na Constituição de 1946, a ênfase principal de dever do Estado e de garantia de direito social continua sendo a proteção ao trabalho e não à educação. Devemos lembrar que esta constituição foi promulgada quatro anos depois da Consolidação das Leis Trabalhistas – CLT, cujo objetivo principal era a regulamentação das relações individuais e coletivas do trabalho. Nesse momento, o Brasil passava por uma mudança econômica, saindo do modelo agrário para o industrial.

Duas décadas depois, em plena Ditadura Militar, tivemos mais uma Constituição, a de 1967, cujos preceitos eram pautados pelo princípio da “unidade nacional” e, quase que ironicamente, nos ideais de liberdade e de solidariedade humana.

Esta é a primeira Constituição Federal em que a educação aparece como obrigatória para todos, dos sete aos 14 anos, nos estabelecimentos oficiais de ensino, ou seja, na escola. Ao contrário das constituições passadas, onde o ensino não era obrigatório, assim sendo, a educação passa de patamar de direito, a patamar também de dever do cidadão.

Aqui apontamos a contradição: a educação passa a ser dever social do cidadão, consta como obrigação do Estado, mas a oferta de escolas para atender a essa demanda, a qualidade do ensino e outros aspectos formativos não constam como garantia/direito de todos na mesma constituição.

Importante enfatizar que a obrigatoriedade não se estendia ao ensino médio e superior, subentende-se, assim, que não havia

escolas de ensino médio e superior públicas e gratuitas para todos. Nesses casos, o Estado poderia oferecer bolsas de estudo aos alunos sem condições de custear sua formação em instituições privadas. No entanto, em se tratando de ensino superior, a constituição assegura o direito ao Estado de ser ressarcido pelo investimento (Artigo 168, inciso III). Nesse caso, fica evidente que a formação acadêmica não era direito social do cidadão, tampouco prioridade do Estado.

Por fim, analisamos a última Constituição Federal, a de 1988, pós-ditadura militar, que rege o país até então. Neste documento, os direitos sociais aparecem separados da ordem econômica e ganham um espaço próprio. Sendo assim, ampliam-se os direitos sociais, estando novamente a educação garantida como tal, juntamente com: a saúde, a alimentação, o trabalho, a moradia, o lazer, a segurança, a previdência social, a proteção à maternidade e à infância, e a assistência aos desamparados.

Desde a constituição de 1946, a educação figura na legislação como direito de todos, no entanto, em 1988 é a primeira vez em que aparece em uma Constituição Federal a educação como formação para o exercício da cidadania: Capítulo III, Seção I, Artigo 205: “A educação, direito de todos e dever do Estado e da família, será promovida e incentivada com a colaboração da sociedade, visando ao pleno desenvolvimento da pessoa, seu preparo para o exercício da cidadania, e sua qualificação para o trabalho.”²¹ Ainda assim, o trabalho, presente desde a constituição de 1934, se mantém como direito social e se relaciona à educação no sentido de preparar trabalhadores.

No Artigo 126²², são estabelecidos os princípios a partir dos quais o ensino deverá ser ministrado: a igualdade de condições para o acesso e a permanência na escola; a liberdade de aprender, ensinar, pesquisar e divulgar o pensamento, a arte e o saber; o

²¹ Idem

²² Idem

pluralismo de ideias e de concepções pedagógicas; a gratuidade do ensino público; a valorização dos profissionais da educação escolar; a gestão democrática do ensino público; a garantia do padrão de qualidade; e o piso salarial profissional nacional para os profissionais da educação pública.

A partir de nossa análise, podemos constatar que esta é a Constituição que mais contempla e garante os direitos sociais dos cidadãos brasileiros, incluída aqui a educação. É também a primeira vez que não somente a legislação se ocupa em organizar a prática educacional, como em qualificá-la segundo princípios humanos, éticos e democráticos, visando o exercício da cidadania. É bem verdade que nem sempre o que consta na legislação, tem sido garantido e executado na prática, mas não vamos nos aprofundar nestas questões, pois este é um tema que demanda pesquisas mais detalhadas e não corresponde ao objeto deste estudo.

No que se refere ao exercício do pensamento, à busca da autonomia e da emancipação, a universidade pública figura papel importante na formação do povo brasileiro. Nesse sentido, embora a primeira universidade pública do país date de 1909 (Escola Universitária Livre de Manaus, fundada em 17/01/1909), a constituição de 1988 também é a primeira a legislar sobre o ensino superior. No Artigo 207, as universidades aparecem como autônomas em todos os quesitos (didático, científico, administrativo, de gestão financeira e patrimonial) e ainda obedecerão aos princípios da indissociabilidade entre ensino, pesquisa e extensão. Assim, a universidade se configura como um espaço de produção e exercício do pensamento, com formação humanística, científica e tecnológica.

Esta constituição é fundamental pois apresenta grandes evoluções sociais no que diz respeito à educação pública e aos deveres do estado para com a formação dos cidadãos, configurando um sentido de igualdade de acesso e de não exclusão de qualquer cidadão independentemente de classe social, crença, raça, gênero,

entre outros fatores que, em legislações passadas não foram contemplados e que, na prática do ensino foram banidos da formação escolar.

Alguns avanços que constam na constituição como dever do Estado para com a educação, mediante a garantia de: progressiva universalização do ensino médio gratuito; atendimento educacional especializado às pessoas deficientes, preferencialmente na rede regular de ensino; garantia da educação infantil em creches e pré-escolas; garantia do acesso aos níveis mais elevados de ensino da pesquisa e da criação artística; oferta do ensino noturno regular adequado às condições do educando; atendimento ao educando através de programas suplementares de material didático-escolar; transporte, alimentação e assistência à saúde no local da escola; educação indígena realizada na língua materna dos povos contemplados, utilizando processos próprios de aprendizagem.

Considerações Finais

Nas Constituições de 1934, 1937, 1946 e 1967, em geral, a educação consta como direito dos cidadãos e dever do Estado. No entanto, há uma diferenciação clara entre as classes de cidadãos (incluindo o estímulo ao preconceito e racismo pelo viés da eugenia na Constituição de 1934), e nenhuma garantia de que a educação contemplasse a todos enquanto direito social.

A partir de 1988, determinados grupos até então à margem do processo educacional (como pessoas com deficiência, indígenas, cidadãos com baixo poder econômico, pardos e negros, entre outros) passam a ser contemplados pela legislação que, por meio da Constituição, lhes garante a formação escolar gratuita e de qualidade, e se compromete minimamente com determinados princípios sociais e democráticos. No entanto, quando o Estado padroniza o programa curricular, o ensino público infantil, fundamental e médio fica à mercê do que os governantes propõem

que seja ensinado em sala de aula. Em termos adornianos, esta é a “semiforação”, que permanece em função da manutenção do *status quo* vigente.

Apenas na universidade, ou seja, no ensino superior, que goza de autonomia didático-pedagógica, com liberdade de escolher os referenciais teóricos e filosóficos, é que a formação pode se dar pelo viés da reflexão crítica, transformadora e autônoma, o que pode levar à emancipação dos sujeitos. Aqui fazemos então importantes questionamentos:

Que parcela da população brasileira consegue acessar uma universidade pública? Em que medida a alienação também não é posta dentro de salas de aula de universidades públicas, uma vez que a prática acadêmica está contaminada por pensamentos “cegamente pragmatizados”? Até que ponto as leis vigentes na Constituição de 1988 e suas garantias são postas em prática na sociedade? Cada uma dessas perguntas renderia estudos muito mais aprofundados, o que, infelizmente, não nos cabe agora.

Boto²³ nos apresenta que o direito à educação se desenvolve em três patamares: 1) o ensino torna-se paulatinamente direito público quando todos adquirem a possibilidade de acesso à escola pública; 2) a educação como direito dá um salto quando historicamente passa a contemplar, pouco a pouco, padrões de exigência voltados para a busca de maior qualidade do ensino oferecido e para o reconhecimento de ideais democráticos internos à vida escolar; 3) o direito da educação será consagrado quando a escola adquirir padrões curriculares e orientações políticas que assegurem algum patamar de inversão de prioridades, mediante atendimento que contemple – à guisa de justiça distributiva – grupos sociais reconhecidamente com maior dificuldade para

²³ BOTO, C. “A educação escolar como direito humano de três gerações: identidades e universalismos.” In: *Educação e Sociedade*, Campinas, vol. 26, n. 92, p. 777-798, Especial - Out. 2005. Disponível em: www.cedes.unicamp.br. Acessado em: 05/08/2017.

participar desse direito subjetivo universal, que é a escola pública, gratuita, obrigatória e laica.

Assim, se temos como direito social os parâmetros acima estabelecidos e, a partir da análise documental e histórica realizada, podemos concluir que as Constituições Brasileiras do Século XX visam mais regulamentar a prática do ensino nas escolas, muitas vezes se comprometendo com os interesses políticos e econômicos da classe dominante do país, do que garantir que a educação seja direito de todos, como instrumento de exercício da cidadania e emancipação. O que comprova, na recente história brasileira, a pertinência da Teoria Crítica de Adorno que aponta a sala de aula como um espaço de semiformação e de generalização do espírito de alienação.

Referências

- ADORNO, T.W. *Educação e Emancipação*. Trad. Wolfgang Leo Maar. 7.ed. São Paulo: Paz & Terra, 1995.
- ADORNO, T.W; HORKHEIMER, M. *Dialética do Esclarecimento: Fragmentos filosóficos*. Trad. Guido Antônio de Almeida. 1.ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.
- BOTO, C. “A educação escolar como direito humano de três gerações: identidades e universalismos.” In: *Educação e Sociedade*, Campinas, vol. 26, n. 92, p. 777-798, Especial - Out. 2005. Disponível em: www.cedes.unicamp.br . Acessado em: 05/08/2017.
- BRASIL. Senado Federal. *Constituição da República Federativa do Brasil 1934 / 1937 / 1946 / 1967 / 1988*. Disponível em: <https://www.senado.gov.br/atividade/const/constituicao-federal.asp> . Acessado em: 12/07/2017
- CUNHA, L.A. “Ensino Superior e Universidade no Brasil” In: LOPES, E.M.T.; FARIA FILHO, L.M.; VEIGA, C.G. *500 anos de educação no Brasil*. 5.ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2000, p. 151-204.

- FÁVERO, O. *Educação nas Constituintes Brasileiras, 1823-1988*. 2.ed. Campinas, SP: Autores Associados, 2001.
- FARIA FILHO, L.M. “Instrução Elementar no Século XIX.” In: LOPES, E.M.T.; FARIA FILHO, L.M.; VEIGA, C.G. *500 anos de educação no Brasil*. 5.ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2000, p. 135-150.
- POLETTI, R. *Coleção Constituições Brasileiras Vol. III*. Brasília: Senado Federal, Subsecretaria de Edições Técnicas, 2012.
- STEPHANOU, M.; BASTOS, M. H. C. *Histórias e Memórias da Educação no Brasil: Vol. III: Século XX*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005.
- VILELA, R. A. T. “Uma concepção de educação em Theodor Adorno”. In: MASCARENHAS, A.C.B; ZANOLLA, S.R.S. (org.). *Sociedade, Subjetividade e Educação: Perspectiva Marxista e Frankfurtiana*. Campinas: Editora Alínea, 2011. p.95-109.

A influência da linguagem de Kafka na filosofia de Adorno ou escrever como se estivesse carregando o peso do cotidiano nas costas

Carine Gomes Cardim Laser¹

Não é nossa intenção, neste artigo, estabelecer uma identidade absoluta entre a forma adorniana e kafkiana de escrever, mas apontar para possíveis influências da forma com que Kafka usa para não se resignar à descrição factual da realidade e alcançar pelo que poderia parecer o mais afastado da realidade um retorno ao realismo como elemento inerente ao romance. Queremos ressaltar, então, que há em Adorno a presença de formas de linguagem próprias da literatura kafkiana. Momentos que não são apenas reproduzidos num formato filosófico, como se fossem mimetizados de forma idêntica, mas que se transformam também, nessa outra configuração. cremos que, para encontrar este ponto de intersecção entre a forma filosófica de Adorno e a literária de Kafka, a melhor fonte é o texto de Adorno, *Anotações sobre Kafka*, de 1953, no qual o filósofo faz uma interpretação da literatura kafkiana, por seu viés de crítica imanente do texto, mas que o impele a sua própria perspectiva filosófica.

A premissa que parece permear o texto, de que Kafka reduz a distância entre o leitor e o texto, tornando impossível o simples gesto prazeroso de sentar para ler um livro, já é um procedimento

¹ Possui mestrado em educação pela Universidade de São Paulo. E-mail: carinelaser@gmail.com.

que se expressa na filosofia adorniana. Analogamente, na experiência com a filosofia de Adorno, não é possível, definitivamente, a leitura que se limite ao puro exercício intelectual. Há diversos artifícios retóricos que Adorno atribui à Kafka no texto ao qual fizemos referência, que poderiam ser reconhecidos igualmente na filosofia de Adorno, mas permeados por sua especificidade. Logo no começo do texto, por exemplo, Adorno diz: “Ele [Kafka] exige do observador pretensamente desinteressado um esforço desesperado, agredindo-o e sugerindo que de sua correta compreensão depende muito mais que apenas o equilíbrio espiritual: é uma questão de vida ou morte.”² Não é preciso ler muitos textos de Adorno para perceber que esta ideia também faz parte de sua filosofia. Em Adorno, porém, esta ideia se imiscui entre seus escritos de uma forma muito mais palpável: a violência do texto é a violência real. A agressão do texto kafkiano ainda passa por uma aparência fictícia, que se aproxima mais da concreção que a aparência social, mas que pode permanecer oculta sem a interpretação estética. Talvez seja realmente com relação à filosofia de Adorno e não na literatura kafkiana que esta premissa encontre sua verdade: “A autoridade de Kafka é a dos textos. Somente a fidelidade à letra pode ajudar, e não a compreensão orientada.”³.

Porém, é também pela obscuridade e pela descontinuidade que Kafka e Adorno convergem. Ater-se ao texto kafkiano é entrar em seu constante jogo de não se deixar decifrar: o não decifrar pode ser também a solução da charada. O que Adorno tem em vista com esta ideia de se voltar a certa literalidade do texto é a oposição a interpretações comuns de Kafka que tendem a dar uma explicação de cunho teológico ou filosófico, como se sua literatura se resumisse a uma ideia pronta, remetendo-se à moral da história

² ADORNO, T. W. “Anotações sobre Kafka” In: *Prismas: crítica cultural e sociedade*. Tradução de Augustin Wernet e Jorge de Almeida. São Paulo: Editora Ática, 1998, p. 241.

³ ADORNO, T. W. “Anotações sobre Kafka” In: *Prismas: crítica cultural e sociedade*. Tradução de Augustin Wernet e Jorge de Almeida. São Paulo: Editora Ática, 1998, p. 242.

cujo conteúdo já estivesse pronto e representasse a sua “metafísica”. A obscuridade em Kafka deve resistir à interpretação, pois só se chegaria ao seu significado pela impossibilidade de torná-la um símbolo de algo alheio a si. Esta ideia parece permear a filosofia adorniana e sua tão famigerada obscuridade. Claro que Adorno está em constante diálogo com influências de seu tempo, Kafka é uma delas, mas a obscuridade adorniana poderia ser definida pela sua precisão: talvez não em forma de parábolas, mas pela intrincada tarefa de dar voz ao que na própria experiência filosófica encontra-se coagido no sufocamento da totalidade social.

Esta obscuridade não representa exatamente a mesma forma de obscuridade que está presente em Kafka. Mas, talvez, a reflexão sobre o escritor tcheco possa lançar luz sobre a dificuldade que representa o texto adorniano. Segundo Adorno, a ideia mesma de expressão é colocada em questão em Kafka, logo, a forma de sua escrita demanda e nega ao mesmo tempo a interpretação. Coloca-se como dilema, como tensão que se desenrola entre a necessidade de dar sentido e a impossibilidade deste sentido se realizar, esta é a base de sua obscuridade, que joga o texto na direção do leitor e direciona a leitura ao máximo da literalidade. Porém, queremos adicionar a esta ideia outro elemento que causa esta obscuridade, a descontinuidade. Principalmente nos romances kafkianos, a descontinuidade da narrativa é um elemento constante e fundamental. Tal artifício se comporta, pela relação entre texto e leitor, como choque: o leitor – que devemos considerar, está acostumado com a leitura de romances que seguem um fio condutor coerente – é peremptoriamente impedido de seguir a sequência coerente da história, como estava esperando. Mas a continuidade não é invertida, fragmentada ou aleatória, o prosseguimento dos acontecimentos simplesmente não segue a lógica causal entre um momento e outro, apesar de manter uma linha sequencial. Assim, coesão e estrutura linear são quebradas, ao mesmo tempo em que se mantém.

Em *O processo*, por exemplo, a narrativa se desenrola a partir do processo gerado contra Joseph K., que é detido em seu quarto logo no início da história. Porém, nas próximas sequências, ele não encontra problema algum em sair de casa e ir até o escritório em que trabalhava, sem deixar de estar, no entanto, formalmente, sob detenção. Ainda, ao questionar o abuso de autoridade daqueles que lhe informaram a acusação e impuseram sua detenção, logo no primeiro capítulo, tais sujeitos, que apareceram primeiro como autoridades oficiais, acabam, posteriormente, sendo castigados da forma mais humilhante e surreal. Não obstante, o processo segue o seu rumo como se fosse destino, como se a execução final não fosse possível ser impedida em nenhum dos momentos anteriores em que o protagonista agoniza a condenação buscando a absolvição.

Em *O castelo*, a descontinuidade também é parte integrante da forma, e se constrói de maneira ainda mais fragmentária. No começo do romance, K. se acha na vila como se tivesse chegado de repente naquele lugar, sem saber onde estava. Porém, em seguida, diz ser o agrimensor, que havia sido designado a trabalhar naquele lugar, o castelo então confirma a sua posição. O fato de estar blefando fica implícito, mas nunca confirmado. Além disso, a dona do albergue, inicialmente, tem uma primeira postura totalmente hostil com relação a K., em outro capítulo muda totalmente de postura e passa a contar fatos de sua vida pessoal a ele. No entanto, de maneira indireta, K. fica sabendo que ela se arrepende de ter contado seus segredos para ele, se ressentido do fato, e volta a se opor à estadia dele no seu albergue. A continuidade é assegurada pela insistência de K. em se comunicar com Klammer e conseguir realizar o trabalho para o qual teria sido designado, a agrimensura e, no entanto, quando sua agonia é posta em palavras, não se fixa totalmente:

– É espantoso – disse Bürgel com um vivo movimento de cabeça e puxou um caderno de notas, que estava sob a coberta, para

assinalar alguma coisa. – O senhor é agrimensor e não realiza nenhuma agrimensura.

(...)

– Estou disposto – prosseguiu Bürgel – a acompanhar daqui em diante essa questão. Aqui entre nós, com toda certeza, as coisas não são de modo a que se deixe inoperante uma força especializada. E para o senhor também deve ser mortificante, não sofre com isso?

– Sofro com isso – disse K. devagar e sorriu para si mesmo, pois justamente naquela hora não sofria o mínimo com aquilo.⁴

A continuidade é abalada aqui, pois a busca parece perder totalmente o sentido quando se ousa expor o seu objetivo, como se a própria agonia fosse naturalizada como estado permanente, até que o objetivo desse estado de procura exaustiva passe a ser supérfluo perante a normalidade desse momento de exceção. A descontinuidade é uma espécie de barreira para a compreensão lógica da narrativa, que joga com o leitor, quebrando continuamente sua expectativa com relação aos acontecimentos. E, no entanto, passa a ser parte contínua de sua experiência com a leitura kafkiana, parte essencial do romance, cuja história não é o cerne do desenvolvimento, mas a premissa para a expressão da falta de sentido.

Dessa forma, a obscuridade kafkiana é também possibilidade da inteligibilidade da história. Assim como Adorno, que frequentemente utiliza-se da descontinuidade, expondo as contradições da coisa, mas, também, quebrando com a expectativa de domínio total do conteúdo por parte do leitor. A forma adorniana é escorregadia. É propositalmente dificultado o ato de se apropriar de seu pensamento. Se “agarrar” ao seu conteúdo só é possível na medida em que se desapegue da necessidade de dominá-lo por completo. Há sempre algo que escapa, sempre algo que o remete para além de si mesmo. A descontinuidade faz parte

⁴ KAFKA, *O castelo*. Tradução de Modesto Carone. 4ª reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras, 2008, p. 292.

desse movimento de ruptura, de não se deixar dominar e ser apropriada, – opondo-se às ideias de dominação e propriedade? – a filosofia adorniana não se deixa copiar nem se decifrar completamente.

Quem percebe isso e prefere não fugir correndo deve arriscar a cabeça, ou então tentar derrubar a parede com a própria cabeça, correndo o risco de não ter sorte melhor que a de seus antecessores. Como num conto de fadas, o destino dos que falharam em resolver o enigma, em vez de assustar, serve de incentivo. Enquanto a palavra do enigma não for encontrada, o leitor permanece preso.⁵

Essa citação não foi escrita referindo-se à obra de Adorno, foi escrita por ele sobre a obra de Kafka, e, no entanto, poderia muito bem ter sido elaborada por um leitor de Adorno.

A outra face da obscura linguagem kafkiana é o gesto. Nele se expressa tanto a reificação quanto a esperança, o que também reverbera na experiência adorniana. É pelos gestos, não necessariamente pela narrativa, que Kafka constrói a história. Pois os gestos dizem mais sobre os personagens do que as descrições de seus sentimentos. O gesto fala e se deixa penetrar mais profundamente do que se se propusesse a descrever com detalhes as intenções ou desejos dos sujeitos no mundo coisificado. O gesto é ao mesmo tempo a expressão do mundo desencantado e a esperança. Pois é nessa realidade, totalmente voltada ao mundo do sujeito, mas que, no entanto, se torna determinada pela coisificação, que sua literatura se encontra. É a saga do sujeito reificado que é obrigado a aceitar a resignação para sobreviver, e, porém, é nele que surge a única possibilidade de resistência. Por conseguinte, para Adorno, por mais que os gestos em Kafka façam parte de sua aura obscura, eles formam, também, imagens definidas, pois se referem à realidade coisificada, exposta, sem o

⁵ ADORNO, T. W. “Anotações sobre Kafka” In: *Prismas: crítica cultural e sociedade*. Tradução de Augustin Wernet e Jorge de Almeida. São Paulo: Editora Ática, 1998, p. 241.

verniz da fachada, da aparência social que se sobrepõe como totalidade harmoniosa. Estas imagens não são, desse modo, quadros que mostram como a realidade deveria ser, nem mesmo pintam a versão amistosa da cultura geral, reproduzindo a aparência e não a essência da sociedade; mas, por isso mesmo, se configuram como imagem invertida do que aparece. Poderíamos chamar estas imagens de negativas, se quisermos aproximá-las de Adorno, como o negativo da câmera fotográfica, expondo a realidade nua, sem os adornos que servem como filtro e determinam a forma de pensar. Esta ideia do gesto como imagem negativa é um elemento importante na retórica adorniana, em muitos momentos, o gesto expressa com mais precisão uma determinada ideia do que se fosse empregado o uso da explanação predicativa sobre o assunto em questão.

Na *Minima Moralia*, talvez porque a moral é construída nos detalhes naturalizados dos gestos cotidianos, não faltam exemplos de descrições gestuais que reverberam no conjunto de traços padronizados do comportamento dos indivíduos em sociedade. No aforismo 104, “Golden gate”, por exemplo, Adorno cria a imagem do humilhado que descobre que o amor cego é mais justo que o direito. Realiza uma reflexão, portanto, sobre a relação entre o sofrimento do humilhado e a esperança contida no amor. Ideia extremamente próxima da leitura sobre *O castelo*, realizada por ele em *Anotações sobre Kafka*: “O humilhado e rejeitado apercebe-se de algo, tão cruamente quanto a luz que dores intensas lançam sobre o próprio corpo. Ele se dá conta de que no mais íntimo do amor cego, que nada sabe disso nem pode saber, vive a exigência do não cegado.”⁶ Há passagens que descrevem gestos extremamente específicos e que sugerem referência a estereótipos culturais, como por exemplo, a imagem do “machão” que bebe uísque e fuma charuto, no aforismo 24, denominado “Durão”.

⁶ ADORNO, T. W. *Minima Moralia*. Tradução de Gabriel Cohn. Rio de Janeiro: Beco do Azougue Editorial, 2008, p. 160.

Os gestos expressam a aparência em seus requintes de determinação, de coerção do universal sobre o particular, mas também carregam em si a possibilidade da esperança de transformação. Assim, o gesto em Adorno se comporta da mesma forma que na literatura de Kafka, mas elevado à consciência de si. Em Kafka, os gestos se manifestam de forma imediata, enfática e precisa, mas remetem-se ao universal. O que Adorno faz é justamente trazer esta relação para o interior de sua filosofia, expondo o que Kafka oculta, relacionando o gesto com sua referência social. Mostrar esta relação entre gesto e a totalidade antagônica proporciona a quebra da aparência de naturalidade e contingência dos gestos, tendendo a expor o leitor não somente à experiência do *déjà vu*. Alia-se a isto a autoconsciência das mediações nos gestos, impelindo ao esforço da reflexão frente ao choque da percepção de que o que é considerado mais espontâneo, que se cristaliza como segunda natureza e que lhe aparece como necessário e perene, é, na verdade, resultado.

Ambos os momentos aqui analisados com base na linguagem de Kafka, a saber, a descontinuidade e a gestualidade, foram selecionadas como as principais influências do escritor checo sobre Adorno. Tais elementos foram recuperados na retórica de Adorno a partir de sua própria concepção filosófica, que possui vasta influência da tradição filosófica. Os dois aspectos citados convergem no traço de obscuridade que, nos parece, pertence ao processo interno de produção do pensamento adorniano, sendo assim, não escolhido aleatoriamente. Estas especificidades da obra de Adorno remetem à necessidade da linguagem dar conta de expressar o inexprimível, que se torna possível pela percepção do caráter provisório do pensamento filosófico. Para Adorno,

A filosofia não é nem ciência, nem poesia pensante (...), mas uma forma tanto mediatizada quanto destacada daquilo que é diversa. Seu elemento provisório, porém, não é outra coisa senão a expressão do inexprimível que ela comporta nela mesma. Nesse ponto, ela é verdadeiramente como uma irmã da música. O

provisório quase não pode ser propriamente exposto com palavras; isso pode ter levado aos filósofos passarem por cima dele, com a exceção talvez de Nietzsche. Ele é antes a pressuposição para a compreensão dos textos filosóficos do que a sua propriedade demonstrativa.⁷

O provisório remete-se à relação da filosofia com o que lhe é exterior, com a realidade empírica e o contexto histórico, isso expressa que há um momento de determinação e diferenciação nessa interação. Em ambos os casos, a filosofia não deve ser pensada nem como uma identidade absoluta com o plano histórico, nem como instância superior que paira sobre os homens com conceitos estanques e atemporais. A dificuldade de se expressar a provisoriidade filosófica está justamente nesse duplo aspecto. No entanto, a importância de se perceber essa camada provisória da filosofia se estende para além dela. Essa consciência também está atrelada à própria forma de se pensar a sociedade. Aceitar os padrões determinados é também assumir a ideia de que não há outra realidade melhor do que a que nos aparece, do que a nossa sociedade atual, e isso representa ignorar o transitório, a experiência histórica que expressa a realidade social em transformação. A experiência com o ser transborda o devir. A linguagem em Adorno se manifesta também como luta para expressar o inexprimível, sua recusa a se fixar, a ser transparente, a ser definidora e classificatória se dirige a isso. Pois há metafísica no repelir a metafísica.

O fato de Kafka ser uma referência de peso para a filosofia adorniana também se mostra nisso. Assim como a literatura que tenta ser realista acaba extrapolando o plano da realidade para o metafísico, a filosofia materialista recupera a metafísica se contrapondo à metafísica. Kafka era expressionista, para Adorno, mas ao se aproximar à característica de seu estilo também se

⁷ ADORNO, T.W. *Dialética Negativa*. Tradução de Marco Antonio Casanova. São Paulo: Jorge Zahar Editor, 2009, p. 99.

afasta: ao descrever o mundo interno do sujeito cria uma épica negativa. Uma realidade que não tem um lugar, um tempo definido, um universo próprio e diverso da realidade empírica. Um universo de sujeitos interiorizados e, por isso mesmo, tornado objetivo. Mas este mundo não é apenas desgraça, na verdade não se pode apalpá-lo de forma concreta e definitiva, ele escapa assim que se quer compreendê-lo, a concepção que o define aprioristicamente como desgraça ignora o peso do que não se encaixa numa determinação unitária. A incomensurabilidade kafkiana expressa, então, essa dualidade do mundo cujo curso está enlaçado pela desgraça, mas que, ao mesmo tempo, não se reduz nela.

Desse modo, se expressa na literatura kafkiana o caráter ambíguo do desespero – sua existência enquanto curso do mundo e sua impossibilidade de se absolutizar enquanto leitura da realidade –, pois uma vez que se determine de forma fechada este curso do mundo, já não se dá espaço para a possibilidade de transformação. Assim, o que se encontra no plano da aparência, como gestos, fragmentados e particulares, já estão determinados, ao passo que representam a necessidade de resistência à forma da identidade. Essa resistência só se dá, de fato, ao se pressupor a existência de outra possibilidade de sociedade, de se partir da ideia de que a realidade não está dada, e cada momento de liberdade individual e de experiência no mundo coisificado se refere à sua realização objetiva numa outra configuração social.

Mas esta não pode ser descrita, não se sabe como ela é ou como deveria ser, então a relação com a transitoriedade no texto filosófico se torna um relevo que altera a sensibilidade em prol da resistência ao definitivo. Causando impacto, a filosofia deve romper com a segurança do pensamento coeso em si mesmo, deve expor-se à autoconsciência, pensar contra si, uma vez que tudo está determinado pela racionalidade dominante. Tencionar a quebrar com a forma do pensamento padrão leva em conta o rompimento da aceitação do que simplesmente é. “Se somente o

que é pode ser transformado, isso que é não é tudo.”⁸. É nesse sentido que a experiência linguística ganha relevância, ao exprimir em seu movimento a ideia de outra forma de pensar, a possibilidade, ainda que não efetivada, de se experimentar o que não se encaixa nos parâmetros padronizados.

Assim, a crítica se expressa não apenas pelo conteúdo vinculado ao pensamento, mas também no contato com a forma de expressa-lo. Nesse sentido, a literatura de Kafka consegue dar cabo desta premissa, trazendo em seu bojo, como diz Benjamin, personagens que carregam o peso do cotidiano nas costas. Se em Kafka são os personagens, que, em agonia, carregam o fardo da realidade, Adorno encarna justamente este sujeito que reúne em si o sofrimento do todo, pela redenção do sofrimento. Encarnando a resistência na exposição ao máximo do sofrimento particular que ressoa em todos os sofrimentos, de toda a história. Somente assim, no sentir o sofrimento que não é somente próprio, mas que se manifesta como um soar de uma corda em nossa existência, então todos os sofrimentos que existiram e continuam a existir ganham maior força e deixam de ser apenas pedras no caminho da história. Num único instante em que se diz “não”, todos os sofrimentos poderiam ser redimidos e justificados. Enquanto isso, é no silenciar dos gestos enfaticamente obtusos que se escuta o grito da resistência.

Referências

ADORNO, T. W. “Anotações sobre Kafka” In: *Prismas: crítica cultural e sociedade*. Tradução de Augustin Wernet e Jorge de Almeida. São Paulo: Editora Ática, 1998.

_____. “A posição do narrador no romance contemporâneo” In: *Notas de Literatura I*. Tradução de Jorge de Almeida. São Paulo: Editora 34, 2003.

⁸ ADORNO, T.W. *Dialética Negativa*. Tradução de Marco Antonio Casanova. São Paulo: Jorge Zahar Editor, 2009, p. 330.

____, *Dialética Negativa*. Tradução de Marco Antonio Casanova. São Paulo: Jorge Zahar Editor, 2009.

____, *Minima Moralia*. Tradução de Gabriel Cohn. Rio de Janeiro: Beco do Azougue Editorial, 2008.

ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento: Fragmentos Filosóficos*. Tradução de Guido Antonio de Almeida. São Paulo: Jorge Zahar Editor, 1985.

BENJAMIN, W. “O narrador”; “Franz Kafka: a propósito do décimo aniversário de sua morte” In: *Obras Escolhidas: Magia e Técnica, Arte e Política*. Tradução de Sérgio Paulo Rouanet. 14^a reimpressão. São Paulo: Editora Brasiliense, 1985.

KAFKA, *O castelo*. Tradução de Modesto Carone. 4^a reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras, 2008, p. 292.

____. *O Processo*. Tradução de Modesto Carone. Rio de Janeiro: O Globo; São Paulo: Folha de São Paulo, 2003.

____. *Essencial Franz Kafka*. Tradução, seleção e comentários de Modesto Carone. 1^a reimpressão. São Paulo: Penguin Classics; Companhia das Letras, 2011.

Dialética negativa e materialismo: problema, conceito, atualidade

Daniel Pucciarelli¹

I.

Qual é a relação do pensamento de Adorno com o materialismo? Provavelmente ninguém contestará que há uma filiação autoconsciente entre o materialismo e seu programa filosófico; mas quando se trata de estabelecer a natureza dessa filiação, há certo embaraço. Os comentadores parecem repetir sem cessar o mantra de que Adorno teria elaborado um materialismo “crítico”, “não-dogmático”, “não-mecanicista” e outros qualificativos semelhantes. Mas o que isso quer dizer precisamente? Se é verdade que esse mantra costuma ser repetido, também é necessário dizer que ele é pouco interrogado: pouquíssimo se explorou sobre as determinações, a fundamentação e sobretudo a eventual problematidade do materialismo em (e de) Adorno².

¹ Doutor em filosofia pela Universidade de Munique, pesquisador de pós-doutorado (PNPD-Capes) junto ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFMG. O autor agradece a quaisquer críticas e comentários (arelli@gmail.com).

² Sobre o conceito de materialismo de Adorno, Alfred Schmidt escreveu dois ensaios importantes, que, no entanto, não ultrapassam as dimensões de curtas conferências. Cf. Schmidt, A. „Begriff des Materialismus bei Adorno“, in: Friedeburg/Habermas (Ed.), *Adorno-Konferenz 1983*, Suhrkamp, 1983, e Schmidt, A. „Adornos Spätwerk: Übergang zum Materialismus als Rettung des Nichtidentischen“, in: Schmidt/Fetscher (Ed.), *Emanzipation als Versöhnung: Zu Adornos Kritik der 'Warentausch'-Gesellschaft und Perspektiven der Transformation*, Suhrkamp, 2002. Dirk Braunstein escreveu recentemente uma obra monográfica sobre a crítica da economia política de Adorno, que toca recorrentemente, embora algo marginalmente as questões específicas do materialismo em Adorno. Cf. Braunstein, D. *Adornos Kritik der politischen Ökonomie*. Bielefeld, 2011. Para além disso, ver o artigo de Kornelia Hafner e o livro recente de Patrice Haynes, que se dedicam, entre outros, ao

Partamos da ideia geral de que o materialismo para Adorno deve ser considerado, antes de tudo, um *problema-título* (*Problemittel*), i.e., não tanto uma posição filosófica fechada mas, antes, o título para um corpo aberto de problemas. Mais fundamentalmente, veremos que o materialismo não é um problema-título entre outros, mas um problema-título privilegiado que conduz ao núcleo da questão sobre o que é e o que pode a filosofia em geral. Aqui, Adorno está em acordo com outros autores da tradição materialista pós-kantiana, como Lenin e Althusser, que também localizam no materialismo, ou em todo caso na oposição idealismo-materialismo, o problema-chave da filosofia. Quentin Meillassoux também atualizou recentemente esse diagnóstico de maneira particularmente contundente³.

Sobre o caráter eminentemente problemático do materialismo, Adorno mobiliza, com variações, dois argumentos complementares. O primeiro é formal, o segundo conteudístico. O primeiro argumento diz:

Sempre que se afirma uma tal identidade, um princípio monista de explicação cosmológica que, pela mera forma, estabelece o primado do espírito que dita aquele princípio, a filosofia se torna idealista. (...) O limite teórico contra o idealismo não se encontra no conteúdo da determinação de substratos ontológicos ou primordiais, mas, em primeiro lugar, na consciência da irredutibilidade de tudo o que é a um polo de diferença que não pode ser suprimido, a despeito de como ele é concebido⁴.

O segundo argumento parte do primeiro, mas dá um passo a mais quanto ao conteúdo do eventual princípio cosmológico:

materialismo de Adorno. Cf. Hafner, K., 'Daß der Bann sich löse'. Annäherungen an Adornos Marx-Rezeption", in: Behrens, D. (Ed.) *Materialistische Theorie und Praxis. Zum Verhältnis von Kritischer Theorie und Kritik der politischen Ökonomie*, Freiburg am Breisgau, 2005; Haynes, P. *Immanent Transcendence: Reconfiguring Materialism in Continental Philosophy*. London, 2012.

³ Cf. Meillassoux, Q. *Après la finitude: essai sur la nécessité de la contingence*. Seuil, 2006.

⁴ Adorno, T. „Zur Metakritik der Erkenntnistheorie“, in: *Gesammelte Schriften*. Herausgegeben von Rolf Tiedemann. Suhrkamp, 1986, Band 5, p. 186s.

Trata-se de uma contradição permanente na qual laboram quase todos os materialistas consequentes: de que eles são levados, pela consequência do pensamento, a deduzir tudo o que é em geral de um princípio determinado como a mais alta universalidade – a saber, o princípio da matéria –, mas a matéria deve designar justamente aquilo que não é princípio, que não é a figura mais geral do pensamento, mas aquilo que não pode ser dissolvido em pensamento. Essa contradição sempre impediu a construção de um materialismo dito consequente. As – certamente confortáveis – objeções de inconsequência que são levantadas contra o materialismo se referem em geral a esse caráter contraditório e aporético⁵.

A argumentação de Adorno é relativamente simples, mas suas implicações para o conceito e sobretudo para a problematicidade do materialismo são muito abrangentes. O primeiro argumento, digamos, “crítico-formal” é largamente tributário da Dialética transcendental kantiana. Segundo o célebre argumento de Kant, toda e qualquer tese especulativa sobre a constituição última do real como totalidade será necessariamente antinômica, pois que inverificável e tributária de uma operação lógica falaciosa. Nesse sentido, os materialismos clássicos de forma geral, conquanto se baseiem em uma tal tese, são, para Kant, todos dogmáticos. Esse argumento kantiano parece estar na base do primeiro argumento mobilizado por Adorno, que também é formalista. Trata-se de descreditar todo princípio de pensamento totalizante, a despeito de sua explicitação concreta.

Complementar a esse, o segundo argumento mobilizado por Adorno é conteudístico: segundo ele, se o princípio cosmológico primeiro for a matéria, então incorreremos ainda em uma espécie de contradição mais fundamental, pois a matéria, que justamente deveria ser anteposta ao pensamento, se converteria assim em princípio de pensamento. Aqui, o ponto de Adorno parece ser o seguinte: se afirmamos que tudo o que é é material, pressupomos

⁵ Adorno, T. *Philosophische Terminologie*. Suhrkamp, 1974, Band 2, p. 241s.

necessariamente que o pensamento teria acesso, de alguma forma, ao núcleo do real, ou ainda que o real como totalidade fosse, por assim dizer, transparente ao pensamento. Nesse caso, para Adorno, o materialismo se revelaria uma espécie de idealismo sem consciência-de-si, já que seu princípio primeiro seria tão “ideal” ou “espiritual” como o dos idealismos.

Os dois argumentos – crítico-formal e conteudístico – têm por objeto não apenas todos os materialismos clássicos (anteriores a Kant), mas também certos materialismos naturalistas que foram formulados posteriormente a Kant. O que resta do materialismo, ou como ele deve ser reconfigurado, se assentimos a esses argumentos? Pois à primeira vista parece que o materialismo, se desprovido de sua tese especulativa, terá sido esvaziado de seu conteúdo próprio; no limite, parece que ele terá sido mesmo incontornavelmente refutado como posição filosófica consistente. (Lembremos que essa refutação é o objetivo de Kant.⁶) Pode-se dizer que a teoria crítica em geral e o pensamento de Adorno em particular são tentativas de repensar o materialismo a partir desse problema. Desse ponto de vista, a teoria crítica se inscreveria em uma tradição mais ou menos coesa de investigação sobre a possibilidade de um materialismo que passasse pelo crivo do criticismo, e portanto não fosse dogmático ou metafísico (mas “crítico”), e que tampouco perdesse seu conteúdo propriamente materialista (atrelado a uma tese especulativa forte). Em uma palavra, esse é o problema-título do materialismo, como o entende Adorno.

⁶ „Pode-se interpretar todo o sistema de Kant como a tentativa grandiosa de refutar para sempre o materialismo sem recair no ceticismo“, Lange, F. A. *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*. Zweites Buch. Herausgegeben von Alfred Schmidt. Surhkamp, 1974, p. 514-5.

II.

Passemos agora à tentativa de Adorno de reconfigurar o materialismo a partir dessa sua problematicidade.

Se a posição materialista dita consequente não pode consistir em elevar a matéria ao status de primeiro princípio – o que significa: se o materialismo não pode ser uma variante de *prima philosophia* – então ele deverá ser, ao contrário, a posição que *dissolve imanentemente* todo e qualquer primeiro princípio, seja ele ser, matéria ou sociedade. Em outros termos, o materialismo, para Adorno, deverá ser a posição que demonstra o caráter necessariamente antinômico de todo princípio sistemático de pensamento, de toda e qualquer tentativa de conceitualização totalizante do real. Assim, ele não é “um sistema de filosofia entre outros” que se diferencia dos demais apenas pelo conteúdo de seu princípio cosmológico-especulativo. Antes, ele é de natureza lógica *contrária* aos sistemas de pensamento. Do ponto de vista de sua estrutura lógico-formal, ele é, justamente, um *antissistema*. A rigor, ele sequer é uma filosofia em sentido estrito, mas obedece a uma dialética entre “filosofia e antifilosofia”⁷: antifilosofia (ou crítica da filosofia), ao desmontar imanentemente a pretensão do pensamento ao sistema; mas também filosofia, ao refletir a posteriori sobre esse desmonte (operando, assim, de maneira distinta das ciências).

Podemos depreender as consequências dessa operação teórica para o que se chamou tradicionalmente de materialismo. Em primeiro lugar, suas categorias são *ontologicamente esvaziadas*: conceitos como o de matéria ou de natureza, por exemplo, quando são utilizados por Adorno, são sempre mediadas por uma teoria da reflexão e da conceitualidade que os esvazia de

⁷ Cf. Adorno, T. „Negative Dialektik“, in: *Gesammelte Schriften*. Herausgegeben von Rolf Tiedemann. Suhrkamp, 1986, Band 6, p. 200; Adorno, T. „Die Aktualität der Philosophie“, in: *Gesammelte Schriften*. Herausgegeben von Rolf Tiedemann. Suhrkamp, 1986, Band 1, p. 339ss.

seu conteúdo ontológico ou especulativo⁸. Pois se essas categorias fossem ontologizadas como nos materialismos clássicos, elas tenderiam a se converter em princípio de pensamento e, assim, a recair ao nível de reflexão dos sistemas modernos que Adorno quer superar. “A crítica da ontologia não quer chegar a nenhuma outra ontologia, também não a uma do não-ontológico. Caso contrário, ela apenas poria um outro como o puro e simplesmente primeiro; dessa vez não mais a identidade absoluta, o ser ou o conceito, mas o não-idêntico, o ente, a facticidade (...) e atuaria contra sua intenção”⁹.

Isso quer dizer, em segundo lugar, que as suas categorias são todas historicamente mediadas, tematizáveis apenas no interior de uma dada constelação histórico-social que as determina intrinsecamente, razão pela qual o ensaio é o seu médium privilegiado de discurso. O materialismo se torna, assim, um procedimento eminentemente *experimental, aberto e categorialmente deflacionado*: esvaziado de seu conteúdo ontológico e especulativo, ele deixa de possuir todo e qualquer corpus de categorias estável. Mais ainda, ele sequer é um princípio metodológico nos moldes das ciências naturais que interdita a utilização de categorias transcendentais para a análise social, como parece ser o caso no Marx maduro e que Adorno tende a interpretar como diretriz para constituição de um quase-sistema¹⁰. No limite, o materialismo em Adorno é apenas um procedimento

⁸ Cf. Adorno, T. „Negative Dialektik“, in: *Gesammelte Schriften*. Herausgegeben von Rolf Tiedemann. Suhrkamp, 1986, Band 6, p. 193.

⁹ Cf. Adorno, T. „Negative Dialektik“, in: *Gesammelte Schriften*. Herausgegeben von Rolf Tiedemann. Suhrkamp, 1986, Band 6, p. 140.

¹⁰ Sobre o materialismo em Marx como princípio metodológico ou *Forschungsstrategie*, cf. Heinrich, M. “Weltanschauung oder Strategie? Über Dialektik, Materialismus und Kritik in der Kritik der politischen Ökonomie”, in: Demirovic, A (ed.). *Kritik und Materialität*. Westfälisches Dampfboot, 2008. Também Alfred Schmidt, em sua célebre tese de doutorado escrita sob a orientação de Adorno e Horkheimer, concebe o materialismo do Marx maduro em termos semelhantes. Cf. Schmidt, A. *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx*. Europäische Verlagsanstalt, 1962. Sobre o pensamento de Marx como “quase-sistema”: “Agora, há em Marx, em certo sentido, um sistema” (Adorno, T. *Philosophische Terminologie*. Suhrkamp, 1974, Band 2, p. 257ss).

de decomposição de princípios e conceitos ontológica ou especulativamente saturados e da demonstração de seu caráter antinômico (*Logik des Zerfalls*).

Ora, mas – poderíamos nos perguntar – por que chamar esse procedimento de materialista? A resposta de Adorno é simples: porque aqui, sob a figura lógica da antinomia, está conservada negativamente a intenção última do materialismo de apontar para uma irreducibilidade entre ser e pensamento. Em suas palavras: „Pode-se suprimir isso [a contradição fundamental dos materialismos – D. P.] por meio de um pensamento mais elegante; ele aponta para o caráter antinômico do pensamento como uma tentativa de se apreender a realidade em geral“¹¹. *Negativamente* porque, se posta positivamente, recaímos na metafísica clássica e em suas aporias. Mais ainda, para Adorno essa é a única forma em que se pode atualizar consistentemente essa intenção. Vemos que há aqui um movimento muito próprio ao pensamento do filósofo: o de crítica e salvação de um conceito proveniente da história da metafísica, nesse caso o materialismo. Critica-se o materialismo enquanto modelo de pensamento pré-crítico, mas procura-se salvar sua intenção em um ambiente teórico pós-crítico, ainda que negativamente ou esvaziada de seus conteúdos ontológicos.

III.

Gostaria agora de falar um pouco sobre a atualidade do materialismo de Adorno assim compreendido.

Primeiramente, vamos recapitular as mudanças no conceito de materialismo que percorremos até aqui. A despeito de sua intenção antissubjetiva, os materialismos clássicos – anteriores a Kant – fazem parte da história da metafísica ocidental porque eles também postulam um princípio primeiro de explicação do cosmos

¹¹ Adorno, T. *Philosophische Terminologie*. Suhrkamp, 1974, Band 2, p. 241s.

como totalidade. Sua operação de pensamento, se seguimos Adorno, é formalmente a mesma. Não é por acaso que o atomismo surge no interior da filosofia da natureza pré-platônica e floresce com a elaboração dos sistemas de pensamento de inspiração cartesiana. A crítica kantiana desvelou a sua natureza dogmática e acreditou refutar os fundamentos mesmos do materialismo; os materialismos posteriores a Kant já surgem sob o signo de um *problema*. Há um longo debate no século XIX – a Querela do Materialismo (*Materialismus-Streit*)¹² – sobre o estatuto de um possível materialismo crítico: a solução do Marx maduro, ao que tudo indica, é reduzi-lo a uma estratégia metodológica de pesquisa nos moldes das ciências naturais. Movido sobretudo por outra interpretação das ciências experimentais e do método científico, Adorno vai ainda mais longe e reduz o materialismo a um procedimento de decomposição de princípios ontológicos e especulativos e de demonstração de seu caráter necessariamente antinômico. O materialismo, em uma palavra, vai sendo progressivamente *depurado* da filosofia da natureza que tradicionalmente lhe servia de base. No melhor dos casos, há uma referência indireta e altamente mediada à sua tese especulativa originária sobre o estatuto do real e a capacidade do pensamento de apreendê-lo.

Podemos dizer que os esforços contemporâneos têm se orientado na direção de demonstrar os limites dessa “depuração crítica” do materialismo e de refundar o seu conteúdo especulativo sobre novas bases, distintas daquelas da metafísica tradicional. Não terei tempo de desenvolvê-lo aqui, mas tomemos o pensamento de Quentin Meillassoux rapidamente como exemplo. Para Meillassoux, essa “depuração crítica” do materialismo só pode ser levada a cabo se o descaracterizarmos a ponto de torná-lo praticamente indistinto dos idealismos e das filosofias do sujeito. Mesmo que, como Adorno, renunciemos ao estatuto enfático de

¹² Cf. Bayertz, K., Gerhard, M., Jaeschke, W. (Eds.) *Der Materialismus-Streit*. Felix Meiner, 2012.

sistema, um materialismo criticamente depurado compartilhará da mesma decisão especulativa prévia dos idealismos sobre a incognoscibilidade de um em-si anteposto ao pensamento; o máximo que ele poderá fazer é procurar tentativamente por elementos limítrofes protomaterialistas em um ambiente teórico já largamente dominado pela filosofia do sujeito. Assim escreve Meillassoux sobre os materialismos pós-kantianos:

Eles recusam retornar a um estágio pré-crítico de pensamento e também a qualquer investigação que impeça o ‘círculo do sujeito’ de se fechar harmoniosamente sobre si mesmo. Seja o inconsciente freudiano, a ideologia marxista, a disseminação derridiana, e indecidibilidade do evento, o real lacaniano considerado como impossível etc., todos esses elementos deveriam supostamente detectar o traço de um impossível coincidência do sujeito consigo mesmo e, assim, o traço de um resíduo extra-correlacional no qual se poderia localizar um momento materialista de pensamento¹³.

Mais ainda, o ponto de Meillassoux consiste em afirmar que uma tal depuração crítica de conteúdos especulativos ou ontológicos só é possível se simultaneamente pressupormos um conceito de absoluto independentemente do pensamento. Podemos dizer que o debate contemporâneo acerca do materialismo tem girado em torno da questão de como determinar um tal absoluto que, bem entendido, seja categorialmente distinto dos absolutos ontoteológicos da metafísica mas que possa simultaneamente refundar o materialismo em sentido enfático¹⁴. Para tal, Meillassoux elabora a figura lógica do absoluto da contingência, a impossibilidade radical de um ente necessário, que, segundo ele, é indiretamente pressuposto sempre que se radicaliza o processo de

¹³ Meillassoux, Q. „Interview with Quentin Meillassoux“, in: Harman, G. *Quentin Meillassoux: Philosophy in the Making*. Edinburgh University Press, 2011, p. 166.

¹⁴ Cf. Bryant, L., Srnicek, N., Graham, H. (Eds.) *The Speculative Turn: Continental realisms and materialisms*. The Free Press, 2011.

depuração crítica. Não vou reconstruir aqui a argumentação de Meillassoux, mas apenas mencionar dois problemas que ele permite apontar no materialismo de Adorno.

Em primeiro lugar, o problema da natureza: se o materialismo de Adorno não é nem pode ser naturalista, qual o estatuto conferido por ele à natureza? Creio que o problema da natureza acompanha, como um sintoma, todas as tentativas de se refundar o materialismo em um ambiente pós-crítico. Basta lembrar da *Dialética da natureza*, de Engels, profundamente criticada por todas as leituras de Marx mais afeitas ao criticismo, mas que parece atentar para uma lacuna aberta no materialismo pós-kantiano de forma geral. No caso de Adorno, o problema vem à tona sobretudo à luz do conceito de história natural (*Naturgeschichte*), que postula a superação da fronteira entre natureza e história e a consequente perda de substancialidade ontológica da natureza. Também ela se torna histórica, virtualmente dependente do humano e portanto tendencialmente indiscernível do conceito idealista de natureza.

Em segundo lugar, o problema da superação do materialismo: Adorno afirma em vários momentos que o *télos* do materialismo sobretudo a partir de Marx é a sua própria superação, a superação de um estado de coisas em que os seres humanos estão sujeitos ao sistema de carências da matéria¹⁵. Nesse contexto, Adorno chega o ponto de afirmar a possibilidade de abolição da morte como “célula mais profunda de todo pensamento antimitológico”¹⁶. Com a instalação de um mundo humano inteiramente transparente à racionalidade e despido das atuais antinomias sociohistóricas (i.e., com a assim chamada “reconciliação”), portanto, não mais haveria o primado da matéria

¹⁵ Cf. Adorno, T. *Philosophische Terminologie*. Suhrkamp, 1974, Band 2, p. 276ss.

¹⁶ Adorno, T.; Horkheimer, M. „Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente“, in: *Gesammelte Schriften*. Herausgegeben von Rolf Tiedemann. Suhrkamp, 1986, Band 3, p. 96; cf. também Adorno, T. „Jargon der Eigentlichkeit“, in: *Gesammelte Schriften*. Herausgegeben von Rolf Tiedemann. Suhrkamp, 1986, Band 6, p. 517.

sobre a humanidade, a atual opacidade fundamental entre sujeito e objeto estaria superada e, com ela, o próprio materialismo. Haveria, assim, uma *reconversão do materialismo em imaterialismo*. Mesmo que assentimos às premissas de Adorno, mesmo que a dominação da natureza alcance níveis telúricos e possa ser racionalmente gerida, podemos afirmar com absoluta certeza que ao menos em um ponto seremos sempre subordinados à matéria: o carácter factual e imperscrutável – i.e., contingente – das leis físicas.

Em suma, o problema da natureza-histórica e a conversão do materialismo em imaterialismo parecem apontar para os limites do materialismo crítico de Adorno.

Referências

Adorno, T. „Die Aktualität der Philosophie“, in: *Gesammelte Schriften*. Herausgegeben von Rolf Tiedemann. Suhrkamp, 1986, Band 1.

Adorno, T. „Jargon der Eigentlichkeit“, in: *Gesammelte Schriften*. Herausgegeben von Rolf Tiedemann. Suhrkamp, 1986, Band 6.

Adorno, T. „Negative Dialektik“, in: *Gesammelte Schriften*. Herausgegeben von Rolf Tiedemann. Suhrkamp, 1986, Band 6.

Adorno, T. „Zur Metakritik der Erkenntnistheorie“, in: *Gesammelte Schriften*. Herausgegeben von Rolf Tiedemann. Suhrkamp, 1986, Band 5, p. 186s.

Adorno, T. *Philosophische Terminologie*. Suhrkamp, 1974, Band 2.

Adorno, T.; Horkheimer, M. „Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente“, in: *Gesammelte Schriften*. Herausgegeben von Rolf Tiedemann. Suhrkamp, 1986, Band 3

Bayertz, K., Gerhard, M., Jaeschke, W. (Eds.) *Der Materialismus-Streit*. Felix Meiner, 2012.

Braunstein, D. *Adornos Kritik der politischen Ökonomie*. Bielefeld, 2011.

Bryant, L., Srnicek, N., Graham, H. (Eds.) *The Speculative Turn: Continental realisms and materialisms*. The Free Press, 2011.

Hafner, K. „'Daß der Bann sich löse'. Annäherungen an Adornos Marx-Rezeption“, in: Behrens, D. (Ed.) *Materialistische Theorie und Praxis. Zum Verhältnis von Kritischer Theorie und Kritik der politischen Ökonomie*, Freiburg am Breisgau, 2005

Haynes, P. *Immanent Transcendence: Reconfiguring Materialism in Continental Philosophy*. London, 2012.

Heinrich, M. „Weltanschauung oder Strategie? Über Dialektik, Materialismus und Kritik in der Kritik der politischen Ökonomie“, in: Demirovic, A (ed.). *Kritik und Materialität*. Westfälisches Dampfboot, 2008.

Lange, F. A. *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*. Zweites Buch. Herausgegeben von Alfred Schmidt. Suhrkamp, 1974.

Meillassoux, Q. „Interview with Quentin Meillassoux“, in: Harman, G. *Quentin Meillassoux: Philosophy in the Making*. Edinburgh University Press, 2011.

Meillassoux, Q. *Après la finitude: essai sur la nécessité de la contingence*. Seuil, 2006.

Schmidt, A. „Adornos Spätwerk: Übergang zum Materialismus als Rettung des Nichtidentischen“, in: Schmidt/Fetscher (Ed.), *Emanzipation als Versöhnung: Zu Adornos Kritik der 'Warentausch'-Gesellschaft und Perspektiven der Transformation*, Suhrkamp, 2002.

Schmidt, A. „Begriff des Materialismus bei Adorno“, in: Friedeburg/Habermas (Ed.), *Adorno-Konferenz 1983*, Suhrkamp, 1983.

Schmidt, A. *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx*. Europäische Verlagsanstalt, 1962.

Cultura popular ou produto da indústria cultural: tensionamentos sobre a origem do samba na perspectiva adorniana

Dédallo Neves¹
Valquíria Michela John²

Introdução

Ayala e Ayala (1995) definem o popular como aquilo que emana do povo. Na perspectiva dos autores, “cultura popular é o conjunto de experiências adquiridas, imaginadas, criadas e recriadas pela maioria, contemplando suas tradições, costumes, modos, valores, crenças, folguedos, expressões artísticas, idéias, ações do cotidiano e conhecimentos” (p. 34). Como definir o lugar de uma manifestação cultural que embora tenha “emergido do povo” só tenha se difundido como o “ritmo nacional por excelência” a partir de sua difusão industrial? Este artigo se propõe a discutir, ainda num processo inicial, como se pode pensar o samba – o mais brasileiro de todos os ritmos nacionais – nesse aparente paradoxo: cultura popular ou indústria cultural?

O paradoxo, ou o desafio proposto, começa na própria articulação dos dois conceitos-chave. Como aponta Bosi (1996, p. 63) “A definição de cultura popular não é tarefa simples; depende da escolha de um ponto de vista e, em geral, implica tomada de

¹ Mestrando em Comunicação do PPGCOM/UFPR. Email: depaula.neves@hotmail.com

² Doutora em Comunicação e Informação pelo PPGCOM/UFPR. Professora permanente do PPGCOM/UFPR e dos curso de graduação do Decom. Email: vmichela@gmail.com

posição”. Assim, se de antemão afirma-se que o samba é uma forma de cultura popular brasileira, está-se, obviamente, falando de um lugar, como aponta a autora. Entende-se, assim, que “a cultura popular pode referir-se tanto a artefatos individuais, como uma música popular ou um programa de televisão, quanto ao estilo de vida de um grupo.” (EDGAR; SEDGWICK, 2003).

O contexto articulador da análise aqui proposta é o momento em que o samba, gênero musical considerado autenticamente brasileiro, começa a ser incorporado pela indústria fonográfica. Parte-se, para isso, de 1917, o momento em que o samba supostamente torna-se um “produto” da indústria cultural e caminha-se até o fim da década de 1930, quando grandes nomes do samba emergem no rádio e alguns fatos possibilitam sua propagação, como o decreto de 1932 que autoriza a propaganda radiofônica e a criação, em 1936, da Rádio Nacional, permitindo uma análise entre os dois tipos de samba, se é que houve, a saber: o antes e o depois do rádio e da gravação, uma vez que o “samba artesanal” não se dissolve ulteriormente a 1917.

De acordo com Zan (2001) “a música popular consolidou-se, ao longo do último século, como uma manifestação cultural intimamente ligada ao desenvolvimento da indústria do entretenimento”. Deste modo, o samba está, desde o início, articulado a esse processo de “industrialização” da música. Como também aponta Tinhorão:

O aparecimento da gravação de sons em disco por processo industrial, e que permitia sua reprodução mediante a recuperação das vibrações impressas em sulcos, através da passagem de uma agulha ligada a um diafragma e a uma corneta, constituía há cem anos apenas um momento novo, numa velha história de relações entre a música popular urbana e tecnologia. (TINHORÃO, 2001, p. 171)

Neste contexto, o autor aponta a existência de duas músicas populares no Brasil, “uma baseada em práticas coletivas

particulares do mundo rural, outra ligada ao gozo pessoal próprio do individualismo inaugurado nos centros urbanos” (p. 168), ao que ele chamou de “música popular urbana”. Ainda conforme o autor “[...] a música popular urbana iria se ligar, desde esse início, aos processos técnicos de produção e divulgação, o que a transformava desde logo em produto vendável” (p. 169). Neste sentido, o samba pertence ao segundo grupo apontado pelo autor, ainda que tenha nascido no primeiro grupo em termos de sua origem. Este aspecto já aponta para a perspectiva cultural “híbrida” deste gênero musical, um entre lugares.

Estabelece-se, a seguir, a discussão de se e como a perspectiva da indústria cultural pode ajudar a compreender esse momento da história do referido gênero musical, e seus impactos sobre essa manifestação cultural bem como essa possível marca “híbrida” do samba.

O samba e suas origens

A história do samba é controversa, seu nome e sua origem não têm qualquer acordo. Por isso aceita-se a versão “oficial” de colocar *Pelo Telefone* como o primeiro samba, composto por Donga e Mauro de Almeida, cuja polêmica também é existente. Quando Donga, em 1916, registrou na Biblioteca Nacional a música com a alcunha *samba* houve muita contestação, outros compositores clamaram parceria ou autoria e Donga foi acusado de roubar a música feita por uma grande roda, de acordo com a versão “paralela”, na casa da tia baiana Ciata. O diz-que-não-diz ganhou repercussão nos estudos históricos, mas algo é unânime: o nascimento do samba é comemorado como tendo origem em 1916 e o aniversário de sua gravação, em 1917, Baiano fora o seu intérprete.

Apesar disso, estudiosos da área, quando decidem partir para o desafio de estudar o quase misterioso ritmo, fazem ressalvas, usam aspas, elencam outros ritmos “mais sambas” que o

primeiro samba, apresentam as discussões e, inevitavelmente, cedem a *Pelo Telefone* – como contestar o primeiro registro e a primeira gravação? Marcos Napolitano buscou na própria palavra o seu significado: “A princípio, a palavra samba designava as festas de dança dos negros escravos, sobretudo na Bahia do século XIX” (2002, p. 49). Nesta toada, Cabral (1996), Diniz (2012), o próprio Napolitano (2002), entre outros estudiosos identificam o termo usado pela primeira vez no dia 3 de fevereiro de 1838 pelo frei Miguel do Sacramento Lopes Gama, na revista pernambucana *Carapuceiro*, ou seja, antes de chegar ao Rio de Janeiro como gênero urbano, o qual viria a se firmar apenas na década de 1920. O folclorista Édison Carneiro também usou a palavra, na mesma revista, quatro anos depois, no dia 12 de novembro, numa quadrinha. O samba era visto, àquela altura, como um conjunto de músicas e danças introduzidas pelos negros, quando ainda escravos, no Brasil (CABRAL, 1996). A questão a ser destacada é

quando o compositor Ernesto dos Santos, o Donga, correu em dezembro de 1916 a registrar na Biblioteca Nacional, sob o número 3295, a composição intitulada *Roceiro*, destinada a fazer sucesso no carnaval do ano seguinte com o nome de *Pelo Telefone*, levando no selo do disco a indicação *samba*, esse pequeno fato e a subsequente polêmica em torno da sua esperteza iam revelar uma curiosa particularidade: o novo gênero de música urbana não nascia mais anonimamente, mas entre pessoas que tinham consciência de constituir a sua criação uma coisa *registrável*. (TINHORÃO, 1986, p. 123).

É significativa tal consciência, pois até então muitas músicas se perderam, ora pela falta de consciência, como sugeriu Tinhorão, ora pela inexistência de onde registrá-las.

[Desde] quando o registro fonográfico foi introduzido entre nós [brasileiros], por Fred Figner e sua Casa Edison [que se tornaria a gravadora Odeon], em 1902, tínhamos, portanto, uma vida musical intensa e diversificada. Nos quinze primeiros anos de história fonográfica brasileira, o que predominava era a repetição

dos padrões fonográficos internacionais: vozes operísticas e empostadas, acompanhamentos orquestrais compactos (cordas e metais) e formas musicais com aspirações a serem “música séria” (sobretudo trechos de operetas, modinhas solenes, valsas brejeiras, toadas sertanejas parnasianas). (NAPOLITANO, 2002, p. 46)

Com a gravação de *Pelo Telefone* e seu estrondoso sucesso no carnaval, o ritmo brasileiro – e com isso quer-se dizer com a presença de elementos variados³, as letras retratavam a realidade de migrantes no Rio de Janeiro e a própria cidade, uma confluência de fatores que deu em samba – desperta a atenção dos oportunistas,

traz à tona discussões sobre sua autoria. Corre o boato de que o samba dera muito dinheiro, Donga não responde às acusações que se levantam, e paralelamente muitos oportunistas registram a mesma melodia e versos usando diferentes títulos. Carlos A. Lima chega a editar *Chefe da folia no telefone*. J. Meira, aproveitando o anúncio original da música como samba-tango, sem nenhuma razão musical para isso, apenas para efeitos de veiculação, associando-a a um ritmo de sucesso no momento, registra o “tango” *Ai, ai, ai, a rolinha sinhô, sinhô*. Maria Carlota da Costa Pereira também se diz autora do tango assemelhado com o estapafúrdio nome de *No telefone, rolinha, baratinha e Cia*. (MOURA, 1995, p. 123)

Quem foram seus compositores e fundadores é um debate inesgotável, suas origens negras, no entanto, são incontestáveis e relevantes para o ritmo.

Em meados do século XIX, 50% da população do Rio de Janeiro era negra (para efeitos comparativos, em São Paulo o número era de 8%) (DINIZ, 2012). Isto se refletia na produção cultural da cidade. As casas das “tias baianas”, normalmente

³ Ou seja, há um lundu e maxixe identificados, há a influência do choro que, por sua vez, fora influenciado pelas músicas de salão europeias.

migrantes da Guerra de Canudos (ROCHA, 1995) ou das fazendas cafeeiras em declínio no Vale do Paraíba (FAORO, 2001), acolhiam e incentivavam a cultura negra: rodas de música, ritos religiosos, pratos típicos. Se nas casas, pode ser dito, era o local de ensaio, a Praça Onze era o palco principal do espetáculo.

A história [da praça Onze] remonta a 1846, quando foi urbanizada. Em princípio, tratava-se de uma região aristocrática, consequência do processo de ocupação do espaço urbano desencadeado com a atuação do ônibus [...] Com a aparição do bonde outras áreas vão despertar a atenção da aristocracia, que abandona seus casarões do largo do Rocio Pequeno, por outros ainda maiores e mais arejados, situados na Zona Sul e na Tijuca. É na década de 70 [do século XIX], também, que surgem as primeiras casas de cômodos, as primeiras habitações coletivas no citado largo, e, devido a sua proximidade do Centro da cidade, somada à superocupação das habitações coletivas nas demais freguesias centrais, a praça Onze torna-se um bairro eminentemente popular. Os baianos que chegam ao Rio de Janeiro, nas últimas décadas do século passado, aí vão fixar residência empregando-se, por exemplo, na estiva, que não ficava muito distante da saudosa praça (ROCHA, 1995, p. 78).

Pereira Passos, então prefeito do Rio de Janeiro, havia acabado de retornar de um tempo em Paris e assistiu de perto a *Belle Époque*, trouxe ideias “modernas”, entre elas abrir largas avenidas cheias de luzes. E um dos pontos a ser modernizado seria a Praça Onze, cuja ocupação era majoritariamente residencial e onde estava a maioria das casas das tias baianas, logo, onde se fazia samba.

Em 1906, com o término da administração de Passos, chegava ao fim a era das demolições. Naquele chuvoso 15 de novembro, quando Rodrigues Alves e seus auxiliares diretos inauguravam oficialmente a avenida Central, 1681 habitações haviam sido derrubadas, quase vinte mil pessoas foram obrigadas a procurar nova moradia no curto espaço de quatro anos (ROCHA, 1995, p. 69).

Para se compreender a importância das casas das Tias Baianas que a política modernizadora de Pereira Passos derrubou, Diniz conta que “Foi na casa da Tia Ciata que surgiu o lendário ‘Pelo telefone’; na casa de Tia Sadata, na Pedra do Sal, bairro da Saúde, surgiu o Rancho das Flores; Tia Perciliana era mãe do ritmista João da Baiana, e Tia Amélia, mãe do chorão e sambista Donga” (DINIZ, 2012, p. 29).

Entretanto, Pereira Passos não conseguiu acabar com o batuque das casas das tias baianas, houve uma realocação após a derrubada das 1.681 edificações e o desalojamento de vinte mil pessoas. É quando as favelas se “sistemizam” no Rio de Janeiro e os morros tornam-se as novas moradias da classe mais pobre. “A favela, sem dúvida alguma, é uma resposta ao que ocorre: uma nova estratégia de sobrevivência” (ROCHA, 1995, p. 96).

Na década de 1920, o samba ganha popularidade, surge uma nova geração que revolucionaria o ritmo. Tinhorão afirma que “A partir de 1918 – embora ainda nesse ano rivalizando com a marcha portuguesa *A Baratinha*, e com o cateretê *O matuto*, do compositor paulista Marcelo Tupinambá – o samba não deixaria mais de figurar como o gênero de maior sucesso no carnaval” (TINHORÃO, 1986, p. 125).

A música dos filhos de ex-escravos ganhava, aos poucos, salões “aristocráticos” e a classe média já tinha adotado o gênero, e dela já emergiam sambistas como Noel Rosa, morador de Vila Isabel, filho de comerciante e professora. O samba começava a conquistar espaço nas rádios e estava no caminho para se tornar o ritmo nacional. Após o advento da gravação de *Pelo Telefone*, o prematuro ritmo toma o cenário do Rio de Janeiro, os carnavais assistiram muitas composições de samba e o ritmo já ganhava até uma majestade: José Barbosa da Silva, o Sinhô, tornou-se o “Rei do Samba” tamanha era sua popularidade (CABRAL, 1996). Mas, as composições daquela que ficou conhecida como primeira geração do samba, incluindo nomes como o próprio Sinhô, além de Donga

e Pixinguinha, entre tantos outros, não eram tão carnavalescas, no sentido de arrastar um bloco pelas ruas.

O samba dos pioneiros, incluindo-se o *Pelo Telefone*, e os clássicos de Sinhô (*Jura*, e *Gosto que me enrosco*, entre eles), pouco diferenciava do maxixe, sendo, assim, adequado para a dança de salão, mas pouco indicado para quem quisesse desfilar o carnaval. Não oferecia o que poderíamos chamar de síncopa carnavalesca aos foliões que desejassem andar enquanto brincavam o carnaval (CABRAL, 1996, p. 34).

Nesse cenário surge a “turma do Estácio”, moradores do bairro do Estácio e do morro da Mangueira, que dariam uma nova roupagem ao então samba amaxiado e o deixariam mais carnavalesco, ou nas palavras de Babaú, veterano da Mangueira, seria “samba de sambar” (CABRAL, 1996, p. 34). Os novos sambistas deram ao ritmo uma característica muito peculiar, que embora lembrasse a marcha, não era. As batucadas e os breques foram incorporados de tal maneira que possibilitavam aquilo que queria Ismael Silva, um dos novos integrantes do gênero, mover os braços para frente e para trás. Esse novo samba, no entanto, geraria muita polêmica entre os próprios sambistas. Haveria um conflito de gerações. Sérgio Cabral conta que presenciou um debate entre Donga (primeira geração) e Ismael Silva (segunda) sobre o que é samba, este acusou aquele de fazer maxixe. Donga, por sua vez, acusou Ismael de fazer marcha. “A polêmica entre Donga e Ismael Silva, na definição do que seria e do que não seria samba, revela o quanto o gênero não nasceu estruturalmente definido, sendo construído e ressignificado à medida em que novas performances e espaços musicais assim o exigiam” (NAPOLITANO, 2002, p. 50).

O principal marco dessa nova geração de sambistas surgiria com a criação, no dia 12 de agosto de 1928, da primeira escola de samba, a *Deixa Falar*, “por ter sido [fundada] pelos sambistas considerados professores do novo tipo de samba,

ganhou o título de escola de samba” (CABRAL, 1996, p. 41), que não era tal qual conhecemos hoje. *Deixa Falar* foi um bloco carnavalesco que trazia esse novo tipo de se fazer samba. *Se você jurar* foi a composição que marcou essa virada e a mudança do samba amaxiado para o que ficou conhecido como “samba autêntico” (NAPOLITANO, 2002).

Samba: entre o popular e o massivo

Para iniciar a discussão entre samba e pensamento adorniano é importante localizar no autor o conceito de música clássica, música popular e música de massa. Adorno classificou a chamada música clássica como *séria*, a criar uma espécie de oposição à música popular, denominada *ligeira*; não seria uma interpretação adequada, no entanto, tomar tal posição como “uma parcialidade em proveito de uma música erudita que seria hierarquicamente superior à popular, antes parece ter sido gerada pela uniformização dos estilos veiculados nas rádios comerciais” (BURNETT, 2010, p. 89). Isto leva ao debate entre a música popular e a música massiva. O que o autor classifica como popular muito se aproxima ao funcionamento e às especificidades do mercado industrial norte-americano, logo, no caso brasileiro não há um correspondente preciso (BURNETT, 2010, p. 89), embora haja uma tendência em relacionar o jazz com o samba. Sendo assim, o samba no período aqui estudado, não encontra no pensamento adorniano uma classificação exata, uma vez que “No Brasil, ainda podemos, felizmente, diferenciar – pelo menos em termos parciais – a cultura popular mais enraizada, daquela totalmente fabricada para o consumo, ainda que tenha raízes supostamente populares” (DUARTE apud BURNETT, 2010, p. 89). Portanto, para Adorno, a *música séria* seria aquela não estandardizada, enquanto a *ligeira*, aquela que segue padrões determinados pela indústria, não passando de uma mera

mercadoria reproduzível. Ou seja, a pensar na teoria marxista de fetichização utilizada pelo autor,

a mercadoria se compõe sempre do valor de troca e do valor de uso, o mero valor de uso – aparência ilusória, que os bens da cultura devem conservar, na sociedade capitalista – é substituído pelo mero valor de troca, o qual, precisamente enquanto valor de troca, assume ficticiamente a função de valor de uso. É neste quiproquó específico que consiste o específico caráter fetichista da música (ADORNO, 1999, p. 78).

Ora, a tomar desatentamente a afirmação de Duarte, o debate poderia estar encerrado e um dos mistérios do samba solucionado, ou seja, é cultura popular e passa longe da indústria cultural. Todavia, não é assim tão simples, pois o ritmo nasce concomitantemente à indústria fonográfica no Brasil e a partir de determinadas exigências desta indústria, a música adapta-se. Logo, estaria o mercado a condicionar a cultura. O aposto de Duarte “pelo menos em termos parciais” é o lugar em que moram as contradições entre samba e indústria.

Ao optarmos por uma perspectiva histórica, podemos eleger dois momentos do samba e sua relação com a indústria que, coincidentemente ou não, casam com as duas passagens “histórico-musicais” do ritmo. 1) a individualização da música com o registro de Donga na Biblioteca Nacional, tornando a composição uma propriedade, a combinar com o florescimento da indústria fonográfica; e 2) a comercialização de sambas – com isso se quer dizer: venda, compras, encomendas entre intérpretes e outros sambistas, além de contratos com gravadoras – quando o ritmo já “habitava” os morros cariocas, isto é, sua “morada” já não era mais as rodas das casas das Tias Baianas na Praça Onze, centro do Rio de Janeiro.

Alguns anos antes de Donga registrar *Pelo Telefone*, Fred Figner fundara a gravadora Casa Edison (1900) destinada a comercializar fonógrafos, gramofones, cilindros, discos importados

e fonogramas gravados por ele próprio. As gravações que o empresário realizava se davam em velocidades que oscilavam entre 70 e 82 rotações por minuto para discos de 7, 10 e 12 polegadas de diâmetro, o que permitia durações de execução entre 3 e 4 minutos e meio (ZAN, 2001), logo o que se fazia na casa das Tias Baianas, grandes rodas com longas músicas, não era possível reproduzir nas gravações uma vez que a indústria não permitia – tecnicamente falando. Então, se os incipientes sambistas quisessem ter suas composições gravadas teriam que compor músicas menores.

A cultura da população negra seria “domesticada” pela indústria fonográfica monopolizadora de Fred Figner. Ao fazer parte desta indústria, o gênero, inevitavelmente, seguindo a perspectiva de Adorno, seria engolido. “A tradução que a tudo estereotipa – inclusive o que ainda não foi pensado –, no esquema da reprodutibilidade mecânica, supera em rigor e validade qualquer estilo verdadeiro, conceito com o qual os amigos da cultura idealizam – como orgânico – o passado pré-capitalista” (ADORNO; HORKHEIMER, 2011, p. 191). Em contrapartida, se tomarmos *Pelo Telefone* como exemplo, não há por parte da indústria a tentativa de condicionar o produto em seu conteúdo, uma vez que “A letra é uma sátira, na versão popular, ao chefe da polícia do Rio de Janeiro, Aurelino Leal, que determinou por escrito aos seus subordinados que informassem antes aos infratores, pelo telefone, a apreensão do material usado no jogo de azar que corria solto pelas ruas do Centro do Rio” (DINIZ, 2012, p. 38). E assim como essa, outros exemplos se seguiram, algumas composições chegaram a discutir a condição em que os negros se encontravam, outras a falar das desigualdades de classe.

Esse argumento, no entanto, ainda parece insuficiente para decretar o samba como somente cultura popular, pois a partir do registro em 1916 e do surpreendente sucesso em 1917, o mundo da música quis fazer samba, como apontou Moura (1995, p. 123) em citação anterior, então além de “a tudo estereotipar – inclusive o que não foi pensado”, como dissera Adorno, a indústria cultural

fixou sua linguagem com um léxico próprio (ADORNO; HORKHEIMER, 2011, p. 192), pois os músicos sabiam que suas composições seriam gravadas caso fizessem sucesso nos carnavais. “Enquanto muitos músicos e compositores estavam ávidos por visibilidade e oportunidades financeiras, as gravadoras tinham interesse em suas canções que faziam sucesso nas ruas, tendo grande potencial de comercialização” (GIESTA, 2013, p. 43).

A partir daí “fórmulas” foram desenvolvidas para que as canções caíssem no gosto geral. Sinhô, o Rei do Samba, captou o que Adorno classificou como “A rara capacidade de sujeitar-se minuciosamente às exigências do idioma da simplicidade em todos os setores da indústria cultural torna-se o critério da habilidade e competência. Tudo o que estes dizem e o modo como o dizem deve poder ser controlado pela linguagem cotidiana” (2011, p. 193) e compôs canções “com letras concisas, andamento dinâmico e melodias simples capazes de serem memorizados com facilidade pelo público ouvinte” (ZAN, 2001, p. 109). As músicas de Sinhô equiparavam-se a *jingles* (TATIT, 1996, p. 34), a exemplo de *Jura*:

*Jura, jura, jura
pelo Senhor
Jura pela imagem
da Santa Cruz do Redentor
pra ter valor a tua jura
jura, jura
de coração
para que um dia
eu possa dar-te o amor
sem mais pensar na ilusão*

Ao analisar o segundo momento do samba e sua relação com a indústria cultural, isso requer minuciosa atenção uma vez que sua comercialização é evidenciada, isto é, há o entrelaçamento do capital com a cultura, o que inicialmente pode levar à caracterização de uma indústria cultural.

Nesse momento, no final da década de 1920, há uma significativa mudança na indústria fonográfica. “Em 1927, entrou no Brasil o sistema elétrico de registros sonoros. A gravação dos sulcos nas matrizes passou a se dar por meios eletrônicos, possibilitando o registro de sons e frequências que até então não se ouviam nos fonogramas” (ZAN, 2001, p. 110). Além disso, passou-se a fazer o “samba de sambar” da turma do Estácio. E emerge também o rádio como principal meio de divulgação da música popular no país. “Tudo isso contribuiu para a ampliação do mercado fonográfico, tornando-o atraente para empresas estrangeiras. De 1933 até o final da Segunda Guerra, a produção fonográfica brasileira esteve, em sua quase totalidade, controlada por três grandes empresas: a Odeon, a RCA Victor e a Columbia” (ZAN, 2001, p. 110). Nesse momento, o gênero ganha a classe média, inclusive com o surgimento de sambistas que não eram do morro, como Noel Rosa, Almirante, Custódio Mesquita, Ary Barroso, entre outros. Portanto, gradualmente, ele perde o caráter “étnico” e ganha uma roupagem de “símbolo nacional” (VIANNA, 2012, p. 70).

À parte disso, “Na virada da década de 1920 para 1930, a lógica autoral estaria mais solidificada, abrindo espaço para um mercado de parcerias, vendas e compras de sambas” (GIESTA, 2013, p. 46). Giesta destaca ainda o papel de Francisco Alves nessa fase. Além de intérprete, Chico Viola, como era conhecido, fez a ponte entre o morro e as gravadoras.

Diversos são os relatos de sambistas, principalmente do Estácio, em que o cantor aparece propondo entrar na parceria da música ou comprá-la. Em troca, Francisco Alves levava a canção para as gravadoras e as divulgava, dando parte dos lucros aos compositores, ao mesmo tempo em que proporcionava uma porta de entrada no mercado fonográfico para muitos sambistas (Giesta, 2013, p. 46)

Criou-se uma lógica para entrar nas gravadoras, os sambistas não pertenciam a esse universo e precisavam desse intermediador, o que reforça outro aspecto da indústria cultural: “Quem não se adapta é massacrado pela impotência econômica que se prolonga na impotência espiritual do isolado. Excluído da indústria é fácil convencê-lo de sua insuficiência” (ADORNO; HORKHEIMER, 2011, p. 198). Chico Viola foi acusado de explorar os músicos ficando com a maioria dos proventos de suas canções, deixando apenas uma pequena parte para eles (GIESTA, 2013, p. 47). O jornalista importante do período, Vagalume (Francisco Guimarães), acusou Francisco Alves:

Não é da roda, nem conhece o ritmo do samba. Conhece, entretanto, os fazedores de samba, os musicistas, enfim, – os «enforcados» – com os quais negocia, comprando-lhes os trabalhos e ocultando-lhes os nomes. E quem tiver um trabalho bom, seja de que gênero for e quiser gravar na Casa Edison, tem que vendelo ao Chico Viola, porque do contrário nada conseguirá! Dizem, quase todos, que o Chico é um magnífico interprete e mais nada. Afirmam que é incapaz de produzir qualquer coisa, pois que, o que é bom não é seu e o que é seu não presta (Guimarães, 1933, p. 113 *apud* Giesta, 2013, p. 47).

Com essa crescente comercialização do samba, há um afastamento cada vez maior dos “princípios étnicos” daquele primeiro samba e uma aproximação e apropriação cada vez maior por parte do mercado. Dessa forma, “A modificação da função da música atinge os próprios fundamentos da relação entre arte e sociedade. Quando mais inexoravelmente o princípio do valor de troca subtrai aos homens os valores de uso, tanto mais impenetravelmente se mascara o próprio valor de troca como objeto de prazer” (ADORNO, 1999, p. 79). Na perspectiva adorniana, quanto mais crescia o “mercado do samba”, inversamente decrescia seu caráter cultural ideológico, no sentido em que “a pretensão da arte é, de fato, sempre ideologia” (ADORNO; HORKHEIMER, 2011, p. 195).

O samba chega até o início da década de 1930 como uma mercadoria, se não se pode dizer que todos os sambistas faziam para vender, embora houvesse, pode-se afirmar que havia quem comprasse, logo, *mercadoria*: não na sua gestação, mas sim no seu nascimento. Com isso: “a arte musical capaz de ser objeto de consumo deve pagar o preço da sua consistência, e os erros que encerra não constituem erros ‘artísticos’, mas cada acorde falsamente composto ou retardatário expressa o caráter reacionário daqueles a cuja demanda a música é adaptada” (ADORNO, 1999, p. 105). Os acordes falsamente compostos não devem ser interpretados aqui como uma má-fé de seu compositor, mas uma imposição da indústria que clama por determinados ritmos e gêneros ou, neste caso, por determinados sambas de sambar.

Considerações finais

Ortiz (1988) destaca que até a primeira metade do século XX, “os meios de comunicação ainda não apresentavam, no Brasil, um nível de desenvolvimento e de organização sistêmica que permitisse defini-los como indústria cultural. Sua capacidade integradora era bastante incipiente” (ORTIZ, 1988). Assim sendo, não se pode pensar plenamente em indústria cultural (IC) no Brasil até os anos 1950, ainda que a mídia já tivesse papel importante, ela era muito mais uma mediação entre o governo e o povo (MARTIN-BARBERO, 2001). Neste mesmo sentido, o rádio era um instrumento importante para a ideia de uma identidade nacional e o samba começava a fazer parte desse processo, mas não havia ainda um pleno contexto de IC, não era um processo de “soberania” do mercado sobre os gostos, ainda que como apontado, o próprio gênero tenha se modificado em função dos novos aparatos tecnológicos e as consequentes exigências do mercado.

Vale destacar também que não haveria como pensar o samba, que teria sumido, sem o aparato da indústria, os próprios folcloristas viram na gravação esse processo de preservação do popular. Apesar do contexto de influência da IC destacado, o samba manteve, nesse cenário, um vínculo com sua tradição, com sua “matriz popular” o que permite pensá-lo nesse “entrelugar”, nesse processo que não o determina como IC. Entende-se que mesmo o “segundo samba” ainda manteve sua ligação com a identidade popular de onde proveio e assim fez permanecer sua possibilidade de mediação. “Um forte componente lúdico anima todo ato genuinamente estético, e será, talvez, o traço distintivo mais importante a separar a arte (popular ou não) da indústria cultural”. (BOSI, 1996, p. 67)

O ponto de vista desse “entrelugar” permite pensar o samba então, tal como sugere Zan (2001) como um representante da “cultura popular industrializada”. E o entendendo então como “música popular industrializada” teria o samba ainda a possibilidade do lúdico apontado por Bosi que o articularia à perspectiva de ser uma forma de ‘mediação social’. Esta, inclusive, próxima da empregada por Adorno ao se referir à obra de arte, ou seja como uma forma de perceber na produção estética, perspectivas sociais, ideologias, posições que estão no cotidiano. Ou seja, ser a voz de um grupo.

O samba se difunde graças à indústria, sendo portanto em grande medida “engolido” por ela, transformado em termos de origem e de intensinalidade. Ainda assim, consegue preservar, ao menos em parte, aspectos da mediação do objeto estético se não nos moldes de Adorno, ao menos em termos do significado que a cultura popular tem de seu vínculo com o contexto de onde se origina, com o povo e sua identidade. Poderia-se afirmar, deste modo, que o samba ocupa um entrelugar, ao menos no contexto histórico aqui analisado, que nem o concretiza como puramente IC mas também não lhe atribui uma identidade exclusivamente de cultura popular. Possivelmente, um meio termo, talvez o samba

seja o processo que mais se aproxime da perspectiva de cultura de massa, no sentido que Benjamin possivelmente a viu. Ou talvez seja a cultura popular que fala Ecléa Bosi ao afirmar que “Tanto do ponto de vista histórico quanto do funcional, a cultura popular pode atravessar a cultura de massa tomando seus elementos e transfigurando esse cotidiano em arte. Ela pode assimilar novos significados em um fluxo contínuo e dialético” (BOSI, 1996, p. 65). Assim, o samba seria o popular que atravessa e é atravessado pela indústria, mas consegue manter parte de seu vínculo com a tradição, mantém características de fruição estética, mas novas, ligadas ao cenário da própria IC em que não se pode pensar o bem estético fora da indústria.

Referências

- ADORNO, Theodor. O Fetichismo na música e a Regressão da Audição. In: ADORNO, Theodor. **Os Pensadores**. São Paulo: Nova Cultural, 1999. p. 65-108.
- ; HORKHEIMER, Max. A Indústria cultural: o Iluminismo como mistificação de massa. In: LIMA, Luiz Costa. **Teoria da cultura de massa**. 8. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2011. p. 179-238.
- AYALA, Maria Ignez Novais; AYALA, Marcos. **Cultura popular no Brasil: perspectivas de análise**. 2. ed. São Paulo: Ática, 1995.
- BOSI, Ecléa. **Cultura de massa e cultura popular: leituras de operárias**. 9. ed. Petrópolis: Vozes, 1996.
- BURNETT, Henry. **Adorno e Mário de Andrade: duas visões da criação pela música**. In: Viso: Cadernos de estética aplicada, v. IV, n. 8 (jan-jun/2010), p. 85-97.
- CABRAL, Sérgio. **As Escolas de Samba do Rio de Janeiro**. 2. ed. Rio de Janeiro: Lumiar Editora, 1996.
- DINIZ, André. **Almanaque do Samba: a história do samba. O que ouvir, o que ler, onde curtir**. 4. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2012.

EDGAR, Andreio; SEDGWICK, Peter. **Teoria Cultural de A a Z: conceitos-chave** para entender o mundo contemporâneo. São Paulo: Contexto, 2003.

FAORO, Raymundo. **Os donos do poder: Formação do patronato político brasileiro**. Rio de Janeiro: Globo, 2001.

GUESTA. Gabriel Valladares. Os primeiros passos do samba com a indústria fonográfica: da Casa Edison à diversificação das gravadoras. **Revista História e Cultura**, Franca, v.2, n.2, 2013. p.35-54.

MOURA, Roberto. **Tia Ciata e a Pequena África no Rio de Janeiro**. 2. ed. Rio de Janeiro: Coleção, 1995.

NAPOLITANO, Marcos. **História e Música**. Belo Horizonte: Autêntica, 2002.

Ortiz, Renato. **Moderna tradição brasileira**. São Paulo: Brasiliense, 1988.

ROCHA, Oswaldo Porto. **A era das demolições**. 2. ed. Rio de Janeiro: Coleção, 1995.

TATIT, Luiz. **O cancionista: composições de canções no Brasil**. São Paulo: Edusp, 1996.

TINHORÃO, José Ramos. **Pequena história da música popular**. São Paulo: Círculo do Livro, 1986.

____. **Cultura popular: temas e questões**. 2. ed. rev. amp. São Paulo: Editora 34, 2001.

VIANNA, Hermano. **O Mistério do Samba**. 2. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2012.

ZAN, José Roberto. Música popular brasileira, indústria cultural e identidade. **EccoS Revista Científica**, Uninove, São Paulo, vol. 3, n. 1, junho, 2001. p. 105-122.

O problema da autoficção: quando o eu se torna mercadoria na literatura

Éder Corrêa¹

O teórico mais importante da autoficção é Serge Doubrovsky², que também cunhou o termo. Surgiu como resposta na década de 70 do século XX, ao que Philippe Lejeune levantou como questão ao pensar se seria possível uma obra literária que não fosse autobiografia ter o mesmo nome do autor como personagem.

Ao contrário da autobiografia, Doubrovsky diz que a autoficção é um recorte específico de um tempo na vida do autor-personagem e, portanto, não pretende contar a vida inteira de alguém. Para que a autoficção não se confunda com a autobiografia, é necessário que ela seja lida como uma obra ficcional, como romance ou novela, e não como um relato real da vida de alguém. Doubrovsky³ acredita que a autoficção é uma forma “pós-moderna” da autobiografia, já que ela questiona o caráter da veracidade do que é narrado e da relação entre verdade histórica e relação temporal dos sujeitos, em outras palavras, é um modo de entendimento que relativiza “a verdade” daquilo que é narrado como supostamente vivido e experienciado pelo autor do que realmente pode ter acontecido. Esse tipo de romance difundiu-

¹ Doutorando em Letras pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Contato: edercorrea.etc@gmail.com

² DUBROVSKY, Serge. *Autobiographies*: de Corneille à Sartre. Paris: PUF, 1988.

³ DOUBROVSKY, Serge. *Fils*. Paris: Galilée, 1977.

se no Brasil nos últimos 10 anos, tendo como melhores expoente as obras de Michel Laub, Cristóvão Tezza e Ricardo Lísias.

O falar sobre si mesmo não é uma novidade na literatura e muito menos uma “invenção do século XXI”; a introspecção e a psicologia da personagem já aparecem bem antes do Romantismo na literatura. Givone⁴ aponta que em *Dom Quixote*, de Cervantes, a presença do Eu e o questionamento da personagem em estar no mundo já se mostram na narrativa, embora não tão bem construídas como no romance romântico do século XIX. As reflexões sobre o *self* aparecerão, posteriormente, em *Robinson Crusoe*, de acordo com Givone, quando a personagem se encontra em uma ilha deserta e pode refletir sobre sua condição e sua vida pregressa.

O Romantismo Alemão, entretanto, que irá ter o *leitmotiv* da trajetória individual do herói que conhece a si mesmo⁵. Será nesse período, também, que as autobiografias dos escritores serão produzidas mais frequentemente, descrevendo suas aspirações e desejos com a atividade da escrita. Essa característica do Romantismo Alemão irá ser recorrente nos escritores do século XIX e XX.

A ruptura proposta pelo Romantismo, ao se opor aos ideais do Classicismo e do Iluminismo, acaba centrando a subjetividade nas produções literárias, de forma que precede concepções de estéticas posteriores, como o simbolismo, modernismo, surrealismo e a produção contemporânea.

Para Vargas Llosa, o romance *Madame Bovary*, da segunda metade do século XIX, de Gustave Flaubert, inova com o uso do discurso indireto livre, pois aproxima o discurso do narrador com a psicologia da personagem Emma, fazendo com que a linha que divide a enunciação de ambos se torne tênue, de maneira que a

⁴ GIVONI, Sergio. Dizer as emoções: construção da interioridade no romance moderno. In: MORETTI, Franco. (Org.). *A cultura do romance*. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

⁵ BRION, Marcel. *L'Allemagne romantique*. Paris: Albin Michel, 1992.

narrativa ganha ambiguidade, pois “o leitor não sabe se aquilo que o narrador disse provém do relator invisível ou do próprio personagem que está monologando mentalmente”. Os processos mentais das personagens, que o uso do discurso indireto livre permite, colocam o leitor como conhecedor da subjetividade das personagens que participam do universo ficcional da narrativa.

Na construção das personagens que tem foco mais interiorizado, Dostoievski destaca-se como precursor e um dos melhores escritores a fazer isso. A realidade das narrativas de Dostoievski passa pela percepção de suas personagens e a autoconsciência que elas têm si, conforme ressalta Bakhtin⁶ “tudo no campo da visão da própria personagem”. As personagens de Dostoievski, divididas por pressões opostas, exercitam a autoanálise e a autocrítica para se posicionarem diante das alternativas propostas nos romances do escritor russo. Afinal, “Dostoievski intuitivamente antecipa, em suas personagens, o processo psicanalítico de exploração do subconsciente, sem a terminologia específica que será trazida por Freud e seus seguidores”⁷.

Após o fervor Realista e Naturalista que a literatura passa na segunda metade do século XIX, a vanguarda Simbolista subverte as noções da escrita romanesca e adota princípios da lírica na narrativa. Nesse contexto, encontra-se o romance *Os loureiros estão cortados*, publicado em 1887, de Édouard Dujardin, tido como iniciador do monólogo interior que irá dialogar diretamente com a obra de James Joyce, *Ulisses*, de 1922; na França o romance de Marcel Proust, *Em busca do tempo perdido*, publicado em 1913, será um dos mais importantes romances do século XX em primeira pessoa e, muitas vezes, equivocadamente entendido como uma primeira experiência de autoficção, erro terrível que somente

⁶ BAKHTIN, Mikhail. *Questões de literatura e de estética: a teoria do romance*. São Paulo: Hucitec; UNESP, 1990.

⁷ MELLO, Ana Maria Lisboa. Introdução. In: *Escritas do eu: introspecção, memória, ficção*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2013.

quem desconhece a crítica proustiana pode fazer, pois Proust sempre foi crítico da relação vida e obra, ideia que ele explicita nos seus ensaios críticos publicados em *Contra Saint-Beuve*.

Após essas primeiras vanguardas do século XX, precisou-se refletir sobre a I Guerra, a ascensão nazista e a II Guerra, que revelou a barbárie dos campos de concentração. Neste contexto específico que o pensamento de Adorno se desenvolve, no entre e o pós-guerras.

A ideia principal de Adorno para se pensar a questão da autoficção certamente é a da indústria cultural, que ele desenvolveu juntamente com Horkheimer na *Dialética do esclarecimento*⁸.

A ideia de indústria cultural para Adorno e Horkheimer é a produção em série de produtos culturais semelhantes à produção industrial, a indústria cultural abrange desde a publicidade até a música, sem fazer distinção de alta ou baixa cultura como equivocadamente alguns leitores podem compreender da crítica adorniana sobre a arte.

Um leitor desavisado pode achar exagerado ver a crítica que o filósofo faz à animação do Pato Donald, contudo, se estendermos o conceito que ele propõe, ao falar na repetição do enredo e da fórmula para representar uma nova violência às personagens para outros produtos da indústria cultural, talvez não fique não difícil de compreender a crítica. Em uma telenovela, a repetição de enredos que se baseiam em jogos de poder e amor, que na maioria das vezes retratam a vida da classe média alta paulistana ou carioca no Brasil, e suas peripécias de amor e uma redução maniqueísta das personagens evidenciam que não há nada muito diferente nessas fórmulas, além da ideologia dominante que se esconde por trás desse entretenimento, tais como a valorização de ideias românticos, a submissão da mulher, violência entre personagens – que em geral aumentam o ibope dos canais – são exemplos atuais

⁸ ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *A dialética do esclarecimento*. São Paulo: Zahar, 2009.

de como a indústria cultural ainda é um conceito bastante contemporâneo.

No caso da literatura é problemática, inicialmente porque não se está discutindo aqui a produção entendida por alguns estudiosos como “literatura de massa” – Adorno jamais aderiu ao termo, pois uma produção das massas, para ele, identificaria que existe algo fora da indústria cultural, o que não é uma posição do pensador -, mas de uma literatura que é adotada como de estudo nas universidades e programas de pós-graduação em Letras.

A questão aqui é entender que dentro das universidades também há a adesão de produtos da indústria cultural, muitas vezes travestidos como algo de qualidade ou de valor literário. Dentro das universidades a produção de textos para publicação é contínua, muitas vezes obrigatória para a manutenção dos cursos, o que, de certa forma, obriga a uma indústria de produção de texto e de crítica literária nos casos dos estudos de literatura. Não importa mais o que é estudado ou resenhado, mas apenas o falso sabor da novidade e nem mesmo se a obra literária tem valor ou não, ela irá ganhar valor por essa produção acadêmica, já que a academia tem o discurso de excluir ou incluir algo no cânone.

A autoficção, neste sentido, caiu nas graças da academia, mesmo sendo um tipo de produção bastante ambígua, isso porque, no Brasil, esse tipo de literatura oscila entre o narcisismo e a autopromoção do autor com uma vida interessante, não importando a qualidade da obra literária, afinal, é preciso estar atualizado e continuar produzindo críticas literárias de novos livros, independente da qualidade.

Um exemplo bastante controverso é o romance *O divórcio*, de Ricardo Lísias, em que o autor expõe sua separação e trechos de diários de sua ex-mulher no livro. Além das questões éticas envolvidas, percebe-se que o fazer literário está abaixo da intenção de autopromoção da aparência. Outro exemplo semelhante é a obra do dinamarquês Karl Ove Knausgård, *Minha luta*, em que o autor também expõe pessoas de sua família e respondeu a

processos por isso. O questionamento que se faz é se a literatura não está absorvendo o comportamento atual que iniciou com as redes sociais da autoexposição para, supostamente, fazer literatura. Ao contrário dos romances de introspecção que buscavam a relação da transparência (conceito de Starobinski), contemporaneamente, parece que a autoficção busca a autopromoção do autor. Vale aqui lembrar o que pensa Perrone-Moisés:

Os valores estético-literários são diária e progressivamente vencidos por uma cultura de massa embrutecedora, ou transformados em mercadoria de grife na indústria cultural. A alta cultura, a criação desinteressada, ou interessada em ampliar o conhecimento e a experiência humanos, em aguçar os meios de expressão, em despertar o senso crítico, em imaginar outra realidade, tudo isso está ameaçado de extinção⁹. (p.206)

Parece que não é muito diferente o que acontece na produção dita como autoficcional. Cada vez mais esse tipo de produção pretende dar ao leitor alguns detalhes sórdidos da vida do escritor para um público que se diz esclarecido: o leitor do curso universitário, que produzirá críticas sobre esse tipo de obra e reproduzirá uma indústria da semicultura, como diz Adorno.

Adorno afirmou que a arte, ao perder sua autonomia e tornar-se produção cultural semelhante à da indústria, não tem mais nada a oferecer. Questiono-me se a universidade, principalmente na área das humanidades, no ritmo semelhante de valorizar e exigir a produção quase industrial de publicações, estimular uma suposta busca pela novidade, pela teoria que está na moda, por abordagens teóricas que se vendem como novas também tenha algo a oferecer à sociedade.

⁹ PERRONE-MOISÉS, Leila. *Altas literaturas*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

Referências

- ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *A dialética do esclarecimento*. São Paulo: Zahar, 2009.
- BAKHTIN, Mikhail. *Questões de literatura e de estética: a teoria do romance*. São Paulo: Hucitec; UNESP, 1990.
- BRION, Marcel. *L'Allemagne romantique*. Paris: Albin Michel, 1992.
- DOUBROVSKY, Serge. *Fils*. Paris: Galilée, 1977.
- _____. *Autobiographies: de Corneille à Sartre*. Paris: PUF, 1988.
- GIVONI, Sergio. Dizer as emoções: construção da interioridade no romance moderno. In: MORETTI, Franco. (Org.). *A cultura do romance*. São Paulo: Cosac Naify, 2009.
- MELLO, Ana Maria Lisboa. Introdução. In: *Escritas do eu: introspecção, memória, ficção*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2013.
- PERRONE-MOISÉS, Leila. *Altas literaturas*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

Indústria cultural e semiformação: aportes à detenção da subjetividade e à sociedade perturbada

Elisa Zwick¹

Introdução

Em sua obra, Adorno anteviu que a dialética não pode se calar diante da repreensão imposta pelo jogo do mercado, que apaga o não idêntico e exalta a superficialmente das aparências. Para o enfrentamento da identidade, numa perspectiva dialética negativa, Adorno propôs o debate das contradições, refletindo que o pensar dos conceitos deve partir de seu próprio questionamento e revelar a expressão mimética falsa. Trata-se de denunciar a abstração negadora da complexidade integrante do próprio contexto de um conceito, que provoca sua redução ao senso comum e promove o mero, mas perturbado, reflexo das imagens da classe dominante que, homogeneizadora da cultura, fabrica e conserva a anestesia e o alheamento à luta social.

À luz da concepção de Adorno sobre o viés alienante da ideologia como princípio de identidade – não como falsa consciência –, assim apresentado em *Dialética negativa*, objetivamos debater alguns dos aspectos da indústria cultural que oferecem aportes à construção do mundo como aparência e

¹ Doutora em Administração (2015, DEAD/UFLA) e doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Sociologia no Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Estadual de Campinas (2017, IFCH/UNICAMP), Professora do magistério superior da Universidade Federal de Alfenas (Unifal-Mg). E-mail para contato: elisazw@hotmail.com.

insistem em manter sua impenetrabilidade. Assessoramo-nos, em caráter fundamental, pelo arcabouço da teoria da semiformação, por ser a chave que, em seus desdobramentos concretos na sociedade, revela a impossibilidade da ultrapassagem dos limites conceituais e a elaboração do pensamento crítico. Na união com as determinações da indústria cultural, é a semiformação que impede a elaboração de composições alternativas à realidade social, em especial aquelas movidas pela ideia de antissistema, como proposto por Adorno.

A análise da indústria cultural e da semiformação nos permitem avançar no debate inserindo alguns dos desdobramentos conceituais tematizados pela Teoria Crítica de primeira geração. Nesse ínterim, nosso propósito específico é refletir sobre os conceitos: ‘cinismo bem informado’, auto-adaptação, razão instrumental, reificação, esquematismo, fetichismo e acriticidade. Entendemos que, em seu conjunto, estes são eixos de uma constelação que revela um processo de naturalização e normalização da sociedade administrada pela padronização das consciências via modelos formativos, que se encontram ancorados pelo próprio Estado, portanto, intencionalmente despossuídos de operacionalidade crítica. Seguimos apresentando um debate sobre o imbricamento entre o potencial exercido pela indústria cultural e os desdobramentos visíveis angariados pela semiformação na geração de aportes que detêm a subjetividade dos indivíduos, viabilizando a constituição de uma sociedade perturbada.

1. Ideologia da indústria cultural

A ideologia da indústria cultural promove a detenção da subjetividade, aniquilando o potencial reflexivo que possibilita ensinar o desenvolvimento pleno dos sujeitos e a conquista de sua autonomia e emancipação. Nas análises sobre a indústria cultural,

Adorno² é resoluto ao afirmar que “quanto mais completo o mundo como aparência, tanto mais inescrutável a aparência como ideologia”. Ele segue dizendo que a ideologia “se funda na abstração que contribui essencialmente com o processo de troca (...). Isso implica necessariamente uma ilusão social”³. É incontestável que o capital arvora sua melhor imagem no intercâmbio das aparências com as essências, sempre minorizando estas em detrimento daquelas. Portanto, apenas podemos almejar algo mais próximo da verdade se nos dedicarmos a registrar as contradições entre aparências e essências, adentrando nas profundezas destas e alertas intérpretes aos distratores daquelas.

O trabalho do diagnóstico de época da Teoria Crítica de primeira geração especificou a indústria cultural como um movimento real integrante da essência do capitalismo avançado. Seu movimento dizia de uma sociedade que rumou a um jogo cuja estrutura moderno-contemporânea tornara-se possuidora de uma sutileza interessada em promulgar o esclarecimento via princípios administrativos, que, no entanto, se apresentaram pela fragmentação das relações humanas, elemento central do modo de produção industrial.

Dada a indissociabilidade entre atividade laboral e modo de pensar e sentir a vida, Harvey⁴ afirma que as inovações oriundas do período que inaugurou o fordismo implicaram num nível de alteração de consciências que não apenas gerou um novo tipo de trabalhador, mas um novo tipo de homem. Esta a visão gramsciana que tem sido pouco percebida pelas gerações atuais, pois a lógica imediatista que rege a construção dos saberes⁵,

² ADORNO, T. W. “Televisão, consciência e indústria cultural”. In: COHN, G. *Comunicação e indústria cultural*. São Paulo: Companhia Editora Nacional; USP, 1971, p. 347.

³ ADORNO, T. W. *Dialética negativa*. Rio de Janeiro: Zahar, 2009, p. 294.

⁴ HARVEY, D. *Condição pós-moderna: uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural*. 18. ed. São Paulo: Loyola, 2009.

⁵ Talvez nem caiba aqui considerar que exista tamanha “construção de saberes” porque, dado o grau de automação que adquiriu o próprio ensino e sua lógica produtivista, o que temos é uma reprodução automatizada e irrefletida de informações, sobre as quais os fundamentos pouco

herdada justamente daquele momento histórico, frequentemente desvincula as experiências hodiernas das passadas. Reprodução automatizada e irrefletida de informações é o que temos.

Segundo Horkheimer, o significativo e desmedido acobertamento das expressões da vida concreta deve-se à constituição de uma esfera mítica que tem relevante amparo na expressão da indústria cultural, a qual, no auge de sua evolução, está plasmada por um “cinismo bem informado” – “apenas outro modo de conformismo”⁶. Ele retrata que as pessoas passaram a aceitar “secretamente a identidade entre a razão e a dominação, entre a civilização e o ideal”. Preserva-se um pragmatismo, que tudo simplifica para submeter os fins aos meios, resultando disto indivíduos estreitados, incapazes de compreender um conceito para além de um plano a ser alcançado. Seria uma realidade consensualmente acrítica. Esta fantasia de vida coletiva se efetiva pela fórmula do cinismo, uma atualização da curta frase de Marx, “eles não sabem, mas é o que estão fazendo”, que então passa a figurar como: “eles sabem muito bem o que estão fazendo, mas fazem assim mesmo”⁷. Tem-se na razão cínica, portanto, uma “falsa consciência esclarecida”, naturalizadora de “uma forma suprema de desonestidade”, ideia que Adorno referenda ao creditar à ideologia o papel não apenas de mentira, mas de “uma mentira vivenciada como uma verdade”⁸.

Há uma verdadeira auto-adaptação (*sich anpassen*) dos indivíduos que, motivada pela indústria cultural, torna-se o padrão último daquilo que o sistema possibilita, os desdobramentos da

importam. Por conseguinte, pouco se referem suas origens do ponto de vista epistemológico. No entanto, nos sentimos alertados de que não devemos ignorar que este ‘esquecimento’ dos interesses do passado sempre serve, no presente, a algum propósito.

⁶ HORKHEIMER, M. *Eclipse da razão*. São Paulo: Centauro, 2002, p. 117.

⁷ ŽIŽEK, S. “Como Marx inventou o sintoma?” In: ŽIŽEK, S. (Org.). *Um mapa da ideologia*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.

⁸ ŽIŽEK, S. “Como Marx inventou o sintoma?” In: ŽIŽEK, S. (Org.). *Um mapa da ideologia*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996, pp. 14; 313.

indústria cultural passando a ser um rico campo de análise da operacionalidade da ideologia como identidade. Por tudo planificar ao excluir o não idêntico, a indústria cultural introjeta o desejo do opressor adaptando todo complexo social ao seu ritmo. Seus efeitos mecanizadores não possibilitaram o desenvolvimento de consciências esclarecidas, apenas adaptaram o homem no circuito do mundo administrado. A sua pretensão de hegemonia é um empreendimento ininterrupto, cujo endereço é bem definido: “preservar a estrutura de compromisso da era burguesa”⁹.

A razão instrumental encontra morada na edificação identitária pela elocução de conceitos - planificantes. Enfrentar sua identidade total ilusória é passo importante no combate à intenção doutrinário-adaptativa da ideologia, que visa o domínio absoluto das singularidades, pois na reprodução dessa razão irracional, o sujeito encerra-se num trabalho de Sísifo¹⁰ e, psiquicamente imerso numa inclusão excludora, perde-se na total dificuldade para se colocar de fora e se libertar do circuito do sistema.

O fomento a uma construção identitária que resulta num sujeito manipulado é, em essência, a crença de que a igualdade é condição suficiente para colocar em ordem as consciências e, por conseguinte, uma dada sociedade integralmente. Aliás, ordem e progresso é o lema, não o esqueçamos! Nesse sentido, segundo Camargo, Adorno aponta para a reificação como importante categoria que aqui opera diferentemente do marxismo lukacsiano (categoria básica para a coisificação é o trabalho): “esta coisificação se amplia para o âmbito da racionalidade que dá suporte ao capitalismo tardio”¹¹.

⁹ RÜDIGER, F. *Theodor Adorno e a crítica à indústria cultural: comunicação e teoria crítica da sociedade*. 3. ed. rev. e atual. Porto Alegre: Edipucrs, 2004, p. 47.

¹⁰ ADORNO, T. W. “Televisão, consciência e indústria cultural”. In: COHN, G. *Comunicação e indústria cultural*. São Paulo: Companhia Editora Nacional; USP, 1971.

¹¹ CAMARGO, S. C. *Modernidade e dominação: Theodor Adorno e a teoria social contemporânea*. São Paulo: Annablume; Fapesp, 2006, p. 33.

A regressão da consciência, desespiritualizada, então se torna a expressão mais acabada do drama atual. O ensino é o *locus* no qual ela se manifesta, pela marcante “inaptidão à existência e ao comportamento livre e autônomo em relação a qualquer assunto”¹². O indivíduo reificado na sociedade administrada se camufla a um sistema que lhe torna inerte reproduzidor de um patamar extremo, e cuja expressão máxima é a sociedade do consumo. Essencialmente regressiva, ela representa, genericamente, a semiformação humana. Nesta fábrica de identidades, o caráter manipulador da ideologia é incapaz de gestar experiências no sentido benjaminiano, pois em sua unilateralidade e autoritarismo refuta sem hesitar as necessidades alheias. Constituem-se, assim, modelos inerentes a uma sociedade despossuída de vida concreta – no sentido dialético de existência *mediada reflexivamente* –, pois seu vagar é imediatista e o fragmentário que dela resulta é abstração inerte, jamais autonomia do particular.

Devemos atentar aos esquemas¹³ da indústria cultural, guias da racionalidade técnica esclarecida que embutem sínteses de experiência aos consumidores. São estes esquemas que detêm a subjetividade em seu pensamento autônomo, quando condicionam as mentes às necessidades do sistema em vigor, de extenuante consumo¹⁴. Os esquemas constituem-se na carga necessária para o enquadramento do ser humano nos moldes da semiformação, pois se comportam como “uma espécie de estrutura articuladora do

¹² ADORNO, T. W. *Educação e emancipação*. 4. ed. São Paulo: Paz e Terra, 1995, p. 60.

¹³ Rüdiger destaca oito esquemas que Adorno identificou nas práticas da indústria cultural: *padronização* (similaridade de formatos), *pseudo-individuação* (diferentes marcas), *glamourização* (promoção de banalidades), *hibridização* (varianças), *esportização* (para ensejar competitividade), *aproximação* (sentimento de posse), *personalização* (ligação de fatos a pessoas) e *estereotipagem* (redução da complexidade) (RÜDIGER, F. *Theodor Adorno e a crítica à indústria cultural: comunicação e teoria crítica da sociedade*. 3. ed. rev. e atual. Porto Alegre: Edipucrs, 2004, pp. 194-196).

¹⁴ ADORNO, T. W.; HORKHEIMER, M. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. 6. reimp. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

fetichismo da mercadoria”¹⁵, que se desdobram, então, a fetichismos dos controles mais sórdidos do mundo administrado.

Ao mesmo tempo em que banaliza as criativas conexões e realizações humanas, como, por exemplo, a obra de arte, a indústria cultural perturba os sentidos à interação social, dificultando o discernimento sobre a coerência das coisas. Uma vez que tem o potencial de aguçar desordenadamente os desejos, a indústria cultural facilita com que se desenvolva a necessidade em consumir o supérfluo. É como se no organismo social houvesse modificações fisiológicas que, comparadas a uma avalanche de “sensações”, assim como apontado por Türcke¹⁶, geram uma sequência de desequilíbrios que se tornam, doravante, completamente incontrolláveis, oxalá diante de uma correição homeopática. O esquematismo se torna decisivo na fabricação da identidade pela manipulação retroativa das necessidades para alçar uma suposta unidade do sistema.

No entanto, Adorno e Horkheimer¹⁷ consideram completamente equivocado acreditar que as pessoas são meramente violentadas pela indústria cultural¹⁸ porque na realidade a ideologia, por meio de uma “psicologia social perversa”¹⁹, assegura as coisas como elas são. Voltamos à da ideologia cínica – falsa consciência esclarecida –, presente no próprio pensar administrativo, embutindo valores de uma vida

¹⁵ RÜDIGER, F. *Theodor Adorno e a crítica à indústria cultural: comunicação e teoria crítica da sociedade*. 3. ed. rev. e atual. Porto Alegre: Edipucrs, 2004, p. 196.

¹⁶ TÜRCKE, C. *Sociedade excitada*. São Paulo: Unicamp, 2010.

¹⁷ ADORNO, T. W.; HORKHEIMER, M. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. 6. reimp. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

¹⁸ No aforismo 96 de *Mínima moralía* Adorno aclara essa crítica: “há um quarto de século que os cidadãos mais velhos e que ainda deveriam se lembrar do outro acorrem inermes à indústria cultural, que calcula com tanta exatidão os corações carentes. Eles não têm nenhuma razão de se indignar com essa juventude perversa até à medula pelo fascismo. Os desprovidos de subjetividade, os culturalmente deserdados, são os legítimos herdeiros da cultura” (ADORNO, T. W. *Mínima moralía: reflexões a partir da vida danificada*. São Paulo: Ática, 1992, p. 130).

¹⁹ ADORNO, T. W.; HORKHEIMER, M. *La sociedad: lecciones de Sociología*. Buenos Aires: Proteo, 1969, p. 203.

interior destituída de conteúdo vivo, alimentada indiferentemente pela lógica instrumental. Para Rüdiger²⁰, o mínimo que resulta disso é um entusiasmo cínico emanado dos indivíduos mais intelectualizados para com a pluralidade cultural, mas portadores de uma má consciência. Isso embasa a semiformação que não apenas auxilia na manutenção do poder, como o reforça por justificá-lo. A perniciosidade desse sistema que assim se encerra precisa ser denunciada nos termos de geração de uma sociedade perturbada, verificando-se criticamente os pressupostos que lhe carregam adiante.

2. Semiformação: contribuições à sociedade perturbada

Diante da conformação histórica apontada, é visível o imbricamento entre o potencial exercido pela indústria cultural e as implicações da semiformação na geração de aportes que detêm a subjetividade dos indivíduos. Assujeitados a reformismos modelares que se retroalimentam pelo sistema educacionista sustentado pelo próprio Estado, são aferrados a um desenvolvimento social limitado, do que resulta um ciclo de sofrimento que integra a lógica imanente de uma sociedade perturbada, em diferentes aspectos. O esquema hodierno da sociedade administrada se personifica na gerência. Na continuidade da sociedade industrial, o gerenciamento elabora controles mais sofisticados, mas imbuídos do mesmo pragmatismo anterior.

Integrantes desse perfil social, em que os fins justificam os meios, estão os mecanismos de psicomanipulação sócio-institucionais, que permitiram não só a extração da mais-valia do trabalhador, mas também “a perda do seu ‘ser’ em detrimento de seu bom desempenho profissional, tendo como única finalidade a

²⁰ RÜDIGER, F. *Theodor Adorno e a crítica à indústria cultural: comunicação e teoria crítica da sociedade*. 3. ed. rev. e atual. Porto Alegre: Edipucrs, 2004.

rentabilidade”²¹. Integram a mais refinada *tecnologia política* da organização contemporânea que, se comparados ao caráter opressivo e estático dos pertencentes à família do taylorismo, emprega microdispositivos representativos de um evidente progresso, mais visível hoje pelos meios de controle virtuais. O foco é nos resultados, de modo que a subjetividade é outorgada a autonomia relativa aos limites traçados pelo capital. Aferrado aos *goals*, o indivíduo mantém-se fixo na tela.

Assim, além dos danos ao equilíbrio material do trabalhador, as panaceias que acompanham tal configuração social coordenam sua consciência, tornando-o um serviçal ideal, um perfeito “déspota esclarecido a serviço do capital”²². Desta feita, no mundo em que empresas se personificaram e pessoas se automatizaram, ‘peças defeituosas’ sofrem de uma substituição ‘naturalmente inevitável’.

Têm lugar privilegiado nesta nova (con)formação os fetiches que figuram no jogo do capital para criar um quadro acrítico, estando diretamente relacionados ao contexto da detenção da subjetividade. Assim como o fetiche da mercadoria obscurece o sofrimento do trabalhador, aqui se tratam de fetiches no âmbito administrativista que apaziguam as mazelas das organizações gerenciadas. Seu terreno fértil é a carente dimensão formativa humana, desconexa de historicidade, despolitizada. São comumente agentes colados às ações empresariais, exibindo dualizações simplificadoras, correlatas ao totalitarismo do mercado. Mediante o mais tosco dualismo, tais fetiches cumprem o papel de assegurar um comportamento padrão, ideal à ‘inclusão’ na sociedade administrada. Um dos mais visíveis fetiches presentes é o da cooperação, tão cínico que não deixa de incluir o da

²¹ TRAGTENBERG, M. *Administração, poder e ideologia*. 2. ed. São Paulo: Cortez, 1989, p. 26.

²² COVRE, M. L. M. *A formação e a ideologia do administrador de empresa*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1982, p. 145.

competição. E assim seguem outros, como o do empreendedorismo e o da competência.

Não desavisadamente acorda-se inclusive no plano acadêmico esta (de)formação abarcadora da consciência liberal e seus congêneres, cujos desdobramentos são de enorme sucesso pela falta de operacionalidade crítica, no complexo social. A adesão do Estado aos interesses privados corrobora a semiformação, a escola se revelando uma institucionalizadora cínica da constante refundação do jogo do capital. Para Adorno e Horkheimer, “as ideologias mais recentes são apenas reprises das mais antigas, que se estendem tanto mais aquém das ideologias anteriormente conhecidas quanto mais o desenvolvimento da sociedade de classes desmente as ideologias anteriormente sancionadas”²³.

Retroalimentando o sistema, o projeto capitalista não é traído. A educação se torna a reprodutora do sistema social favorável aos dominadores e não de papel político libertador, embora seja possível encontrar alguma luz via educação²⁴, como também Adorno²⁵ quer acreditar quando afirma: é preciso contrapor-se à barbárie principalmente na escola²⁶. Mas, esta luz é obscurecida à medida que a situação da consciência crítica permanece comprometida pela ilusão de esclarecimento. Processos educativos intermediados pelo autoritarismo e unilateralidade dão vazão à *halbbildung*, que então, encarcera a perspectiva emancipatória. Tais práticas remeteram a sociedade contemporânea ao lugar de eficiência no adestramento das mentes,

²³ ADORNO, T. W.; HORKHEIMER, M. *Dialética do esclarecimento*: fragmentos filosóficos. 6. reimp. Rio de Janeiro: Zahar, 1997, p. 33.

²⁴ Gurgel reflete a partir das onze teses de Demerval Saviani sobre educação e política das quais destaca a tese n.10: “nas sociedades de classes a subordinação real da educação reduz sua margem de autonomia mas não a exclui” (GURGEL, C. *A gerência do pensamento*: gestão contemporânea e consciência neoliberal. São Paulo: Cortez, 2003, p. 62).

²⁵ ADORNO, T. W. *Educação e emancipação*. 4. ed. São Paulo: Paz e Terra, 1995, p. 117.

²⁶ Segue dizendo: “Por isto, apesar de todos os argumentos em contrário no plano das teorias sociais, é tão importante do ponto de vista da sociedade que a escola cumpra sua função, ajudando que se conscientize do pesado legado de representações que carrega consigo” ADORNO, T. W. *Educação e emancipação*. 4. ed. São Paulo: Paz e Terra, 1995, p. 117).

detendo as subjetividades individuais, tornando-se necessário descortinar o próprio ocultamento da reprodução contínua da vida danificada.

Nesse contexto, em alta conta está a formação como algo naturalmente voltado à lógica do mercado, em que a banalidade da própria pesquisa acadêmica se franqueia abertamente nas Universidades. Não importando se tiver habilidade ou interesse para tal, o docente é condicionado a parâmetros produtivistas, erroneamente compreendidos como pesquisa, o que, na realidade, contribui para o desmonte do próprio conceito de pesquisa. É o que Tragtenberg combatia incisivamente denunciando como a “delinquência acadêmica”²⁷, que naturaliza o conhecimento técnico e imediatista, o aprendizado de fórmulas de sucesso e a instrumentalidade da relação professor-aluno.

Não diferente da pesquisa, neste padrão de qualidade com frequência se inserem como ideais de educação as distorções constantes nos famosos ‘manuais’, usualmente despossuídos de mediações com a realidade concreta. Tornam-se condutores da semiformação dentro da própria universidade ao passo que deixou de priorizar a construção reflexiva do conhecimento para apenas reproduzir discursos prontos de origem duvidosa. Há censura quanto a questionamentos da estrutura social danificada, permitindo-se apenas uma mobilidade relativa dentro dela para propor adequações necessárias para evitar a estagnação total do sistema. Nisto, certos elementos da crítica são empregados funcionalmente à melhor formação e exercício da racionalidade instrumental como parte da dialética que se transfigura na ideologia cínica. O semiformado se utiliza, então, do conhecimento antissistema para forjar alternativas que mantém em pé o próprio sistema que quer criticar, mas nunca implodi-lo.

²⁷ TRAGTENBERG, M. A delinquência acadêmica. *Folha de S. Paulo*, São Paulo, 06 ago. 1978. Disponível em: <http://almanaque.folha.uol.com.br/entrevista_folhetim_06ago1978.htm> Acesso em: jun. 2015.

Este tipo deformativo de abordagem educacional proporciona um quadro de liofilização da aprendizagem e do conhecimento²⁸, visto que, da dimensão formativa é retirado todo o aspecto ‘perigosamente crítico’ do ensino, mantendo-se apenas o nível necessário para a devida reprodução das informações já processadas pelo *Outro*, o dono do conhecimento que subsiste para a reprodução do capital. É um processo que corresponde a uma era de produção enxuta do conhecimento, ao mesmo tempo em que vigora o produtivismo acadêmico. Assim, na instrumentalização necessária à formação, os elementos críticos não são rechaçados, mas deles se faz o melhor uso.

Em suma, o complexo semiformativo encontra-se inserido em um circuito vicioso no qual se reproduzem teorias de estirpe ‘tacanha’, onde até mesmo na administração do que é considerado público adentram técnicas da esfera privada, isto não representando nada mais do que o grau de assujeitamento coletivo que a sociedade foi capaz de fabricar e aceitar. É com toda razão que Adorno²⁹ se refere ao sistema como “a barriga que se tornou espírito”, uma vez que sua ávida busca pela unidade de pensamento não é nada mais do que o ímpeto autoconservador que, ao se autojustificar, alarga a sua voracidade e, mais uma vez, reedita a detenção do não idêntico. Tais são os aportes que reivindicam a detenção da subjetividade, que nada mais significa que o assujeitamento, consciente ou não, à uma estrutura construída sob as bases da semiformação, que reivindica a todo momento a existência da vida danificada como sua melhor expressão. A luta social permanece irresoluta.

²⁸ Da expressão “liofilização do trabalho”, tomada de empréstimo por Ricardo Antunes de Ruan José Castillo para a análise do mundo do trabalho, a qual se caracteriza “pela redução do trabalho vivo e a ampliação do trabalho morto, pela substituição crescente de parcelas de trabalhadores manuais pelo trabalho tecnocientífico, pela ampliação da exploração da dimensão subjetiva do trabalho, pela sua dimensão intelectual no interior das plantas produtivas, além de pela ampliação generalizada dos novos trabalhadores precarizados e terceirizados da ‘era da empresa enxuta’” (ANTUNES, R. *Os sentidos do trabalho: ensaio sobre a afirmação e a negação do trabalho*. São Paulo: Boitempo, 1999, p. 50).

²⁹ ADORNO, T. W. *Dialética negativa*. Rio de Janeiro: Zahar, 2009, p. 28.

Considerações finais

O elemento fundamental da formação é a autonomia, na qual, ao contrário da heteronomia, o indivíduo é capaz de articular acessos que a constituem. Mas, Adorno lucidamente alerta de que “o a *priori* conceito de formação propriamente burguês, a autonomia, não teve tempo nenhum de se constituir, e a consciência passou diretamente de uma heteronomia a outra”³⁰. O filósofo aponta que uma ação mais próxima em prol da formação implicaria na urgência de “uma política cultural socialmente reflexiva”, o que provavelmente, suspeita ele, ainda não alcançaria o centro da semiformação cultural. Por isso assinalamos o assujeitamento enquanto categoria derivada da semiformação, tendo em vista que representa a submissão disciplinada e a adaptação à lógica do sistema vigente, em que apenas resta aos indivíduos o “conformismo bem informado”³¹.

Distante de um suposto papel salvacionista da *bildung*, nos coube adornianamente apontar que o aprendizado não atravessa para além das funções burocráticas que sustentam o capitalismo, repercutindo à constituição da sociedade perturbada. O aprendizado empreendido substancialmente para a burocracia é exemplo disto e, nisto, a aparência que esta forma de racionalidade provoca se torna a maior parte de sua essência. A semiformação permanece encarregada de ‘formar’ homens e mulheres sem alma, sem espírito sensível, numa verdadeira ode à falência do interesse público, rasgando a promoção da felicidade humana que, desde os antigos, como Platão, foi estabelecida como fim último para esta esfera.

³⁰ ADORNO, T. W. “Teoria da semiformação”. In: PUCCI, B.; ZUIN, A. A. S; LASTÓRIA, L. A. C. N. (Orgs.). *Teoria crítica e inconformismo: novas perspectivas de pesquisa*. Campinas: Autores Associados, 2010, p. 15.

³¹ HORKHEIMER, M. *Eclipse da razão*. São Paulo: Centauro, 2002.

Enquanto os indivíduos estiverem integrados na sociedade de consumo e por ela se sentirem suficientemente atendidos, dificilmente buscarão alternativas antissistema, intervindo criticamente nos processos. A sofisticação da indústria cultural encarrega-se da detenção da subjetividade para que o indivíduo, assujeitado, se mantenha apegado ao emaranhado consumista. Elevar-se a um nível reflexivo é tarefa que, embora envolta em inédita criatividade histórica, depende da elaboração de comportamentos outros, que só podem ser desenvolvidos por sujeitos ávidos por experiências formativas. No entanto, o cotidiano da vida continua sendo ‘aperfeiçoado’ pelas técnicas da sociedade administrada que, atravessada pela ascendente perda de sentido da experiência formativa, não deixa outra saída à crítica senão aquela de um radicalismo que possa alertar sobre sua perniciosidade. Esta a tarefa que os solitários adeptos a perspectivas antissistema seguem cultivando até surgirem alternativas verdadeiramente inovadoras e não apenas localizadas no terreno da metafísica e do cinismo.

Referências

- ADORNO, T. W. *Dialética negativa*. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.
- ADORNO, T. W. *Educação e emancipação*. 4. ed. São Paulo: Paz e Terra, 1995.
- ADORNO, T. W. “Marx está superado?” In: FELIX, M. (Org.). *Opções de esquerda*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1972. pp. 97-114.
- ADORNO, T. W. *Minima moralia: reflexões a partir da vida danificada*. São Paulo: Ática, 1992.
- ADORNO, T. W. “Televisão, consciência e indústria cultural”. In: COHN, G. *Comunicação e indústria cultural*. São Paulo: Companhia Editora Nacional; USP, 1971. pp. 347-354.

- ADORNO, T. W. “Teoria da semiformação”. In: PUCCI, B.; ZUIN, A. A. S.; LASTÓRIA, L. A. C. N. (Orgs.). *Teoria crítica e inconformismo: novas perspectivas de pesquisa*. Campinas: Autores Associados, 2010. pp. 7-40.
- ADORNO, T. W.; HORKHEIMER, M. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. 6. reimp. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.
- ADORNO, T. W.; HORKHEIMER, M. *La sociedad: lecciones de Sociología*. Buenos Aires: Proteo, 1969.
- ALTHUSSER, L. *Aparelhos ideológicos de Estado: nota sobre os aparelhos ideológicos de Estado (AIE)*. 2. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1985.
- ANTUNES, R. *Os sentidos do trabalho: ensaio sobre a afirmação e a negação do trabalho*. São Paulo: Boitempo, 1999.
- BENDASSOLLI, P. F. *Os fetiches da gestão*. Aparecida: Ideias & Letras, 2009.
- CAMARGO, S. C. *Modernidade e dominação: Theodor Adorno e a teoria social contemporânea*. São Paulo: Annablume; Fapesp, 2006.
- CASTRO, C. A. *Crítica à razão empreendedora: a função ideológica do empreendedorismo no capitalismo contemporâneo*. 2013. 209 p. Tese (Doutorado em Ciências Jurídicas e Sociais) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2013.
- COVRE, M. L. M. *A formação e a ideologia do administrador de empresa*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1982.
- CROCCO, F. L. T. Indústria cultural: ideologia, consumo e semiformação. *Revista de Economía Política de las Tecnologías de la Información y Comunicación*, v. XI, n. 1, p. 1-15, ene./abr. 2009.
- DEWS, P. “Adorno, pós-estruturalismo e a crítica da identidade”. In: ŽIŽEK, S. (Org.). *Um mapa da ideologia*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996. pp. 51-70.
- GURGEL, C. *A gerência do pensamento: gestão contemporânea e consciência neoliberal*. São Paulo: Cortez, 2003.

GAULEJAC, V. *Gestão como doença social: ideologia, poder gerencialista e fragmentação social*. 3. ed. Aparecida: Ideias & Letras, 2007.

HARVEY, D. *Condição pós-moderna: uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural*. 18. ed. São Paulo: Loyola, 2009.

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

MARCUSE, H. “Über den affirmativen Charakter der Kultur”. In: MARCUSE, H. *Kultur und Gesellschaft*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1968. pp. 56-101.

RÜDIGER, F. *Theodor Adorno e a crítica à indústria cultural: comunicação e teoria crítica da sociedade*. 3. ed. rev. e atual. Porto Alegre: Edipucrs, 2004.

TRAGTENBERG, M. A delinquência acadêmica. *Folha de S. Paulo*, São Paulo, 06 ago. 1978. Disponível em: <http://almanaque.folha.uol.com.br/entrevista_folhetim_06ago1978.htm> Acesso em: jun. 2015.

TRAGTENBERG, M. *Administração, poder e ideologia*. 2. ed. São Paulo: Cortez, 1989.

TÜRCKE, C. *Sociedade excitada*. São Paulo: Unicamp, 2010.

ŽIŽEK, S. “Como Marx inventou o sintoma?” In: ŽIŽEK, S. (Org.). *Um mapa da ideologia*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996. pp. 297-331.

Sobre a questão da formação moral na era da semicultura

Fabio Goulart¹

Considerações iniciais

O problema a ser transcorrido neste trabalho já está presente nas obras de *Theodor Adorno* como podemos ver na citação abaixo, porém devido à morte do mesmo no ano de 1969 não pode receber a devida elaboração, por isso mesmo justificasse não apenas uma análise dos conceitos de *semicultura* e *semiformação*, mas também sua expansão a partir das contribuições de filósofos e comentadores contemporâneos:

O que hoje se manifesta como crise da formação cultural não é um simples objeto da pedagogia, que teria que se ocupar diretamente desse fato, mas também não pode se restringir a uma sociologia que apenas justaponha conhecimentos a respeito da formação. Os sintomas de colapso da formação cultural que se fazem observar por toda parte, mesmo no estrato das pessoas cultas, não se esgotam com as insuficiências do sistema e dos métodos da educação, sob a crítica de sucessivas gerações.(...)A formação cultural agora se converte em uma semiformação socializada, na onipresença do espírito alienado, que, segundo sua gênese e seu sentido, não antecede à formação cultural, mas a sucede. (...) Sob seu malefício gravitam como algo decomposto que se orienta à barbárie.²

¹ Mestre em filosofia pela PUCRS, Supervisor do PIBID da UFRGS no projeto Padre Reus, Professor de filosofia da SECRS e da SMED Porto Alegre.

² ADORNO, 2005. p.2

Fica claro com tal passagem que esta questão não se esgota com uma filosofia e sociologia de gabinete, ou ainda de cemitério³, mas também não será superada apenas com novas práticas pedagógicas, para o autor há uma necessidade real de diálogo entre o mundo acadêmico, o mundo da escola, o mundo da mídia, o mundo popular e o mundo da política ou então estaremos levando o mundo real novamente à barbárie⁴. Em pleno décimo sétimo ano do século XXI o temor pensado pelo filósofo crítico toma uma forma dramática, seja no nível mundial com a ameaça de uma guerra nuclear entre Estados Unidos e Coréia do Norte, seja a nível nacional com liminares que permitem a doutrinação religiosa em escolas públicas ou que autorizam métodos anticientíficos de reorientação sexual. Aparentemente fracassamos.

Theodor Adorno é amplamente reconhecido por sua crítica à indústria cultural e à reificação comercial da arte e cultura que começou a elaborar ainda em seus primeiros estudos sobre música popular e radiodifusão publicados na década de 1930, mas foi em 1947 com a publicação da célebre obra *Dialética do Esclarecimento*, escrita a quatro mãos com o também influente filósofo Max Horkheimer, que tornaram-se definitivamente parte da agenda filosófica do século XX as questões acerca do controle da produção cultural por meio de grandes indústrias de mídia e entretenimento. Para os autores frankfurtianos há uma relação intrínseca entre educação e cultura que se pretende investigar de forma introdutória neste ensaio.

O presente trabalho aproveita a oportunidade da realização do *Congresso Internacional Theodor W. Adorno A Atualidade da Crítica* para retomar algumas questões que futuramente poderão vir a ser o foco de meu doutorado, por isso mesmo o presente texto não tem ambições de resolver questões filosóficas centenárias, ou

³ Do tipo que fica apenas lendo texto de pensadores mortos tal como quem lê lápides em um cemitério.

⁴ Se é que em algum dia saímos dela.

mesmo de traçar uma forte argumentação acerca do pensamento adorniano. Muito pelo contrário, este estudo deve ser entendido como um *ensaio* dotado de uma série de provocações para reflexão.

1. Cultura e semicultura

A primeira questão a ser discutida é justamente “o que é cultura” para então podemos refletir sobre “o que é cultura para Theodor Adorno” e finalmente podermos avaliar se ainda é possível falar em “formação cultural” tal como o filósofo alemão escreveu. Hoje devido a corroborações de variadas ciências temos como predominante a visão do *relativismo cultural* originalmente atribuída ao antropólogo alemão Franz Boas. Tal visão é abrangente, descentralizada e aberta. O relativismo cultural não vê a cultura como algo único e imutável, pelo contrário, entende que no mundo existem diversas culturas igualmente importantes e descarta, por exemplo, o eurocentrismo ou qualquer sistema de classificação que diga que uma cultura seja superior à outra. Segundo o sociólogo brasileiro Pedrinho A. Guareschi:

(...) Cultura é tudo o que o ser humano faz. Para poder sobreviver e se relacionar com o mundo exterior, o ser humano cria uma espécie de muro ao seu redor, que lhe facilita o relacionamento com o mundo. Assim cultura é a maneira de falar (língua), a maneira de se vestir, de morar, de comer, de trabalhar, de rezar, de se comunicar etc. Essa cultura fica sendo a sua garantia, sua defesa. Quando uma cultura é destruída, o povo fica desprotegido e facilmente pode ser dominado e até destruído. Todo povo se afirma como povo na medida em que consegue produzir essa fortificação, que fica sendo a razão mesma de seu existir. Por isso se diz que a cultura é a alma de um povo. Povo sem (sua) cultura é um povo sem alma, sem identidade.⁵

⁵ GUARESCHI, 2014. p. 134

Neste ponto Adorno costuma ser criticado por ter uma visão não tão abrangente de cultura e existem até os que lhe acusam de pessimismo ou mesmo conservadorismo. Dada a natureza curta deste ensaio, não irei analisar o mérito destas críticas e acusações, mas fica o convite aos leitores aventureiros. De fato mais de uma vez podemos encontrar expressões como “cultura superior” e “cultura inferior” nas obras do pensador alemão, poderia se pensar que o mesmo acreditava em uma graduação entre culturas. De fato a leitura mais atenta da obra de Adorno deixa clara uma graduação de culturas, mas não entre a cultura e erudita e a cultura popular como propõe o pensamento conservador, a graduação em Adorno se dá entre *cultura autônoma* e *cultura heterônoma*, a saber, a primeira é equivalente ao que Guareschi chama de *alma de um povo* acrescida do poder de crítica, já a segunda seria toda cultura feita de forma industrial submissa à lógica de dominação da sociedade administrada. Resta ainda questionarmos se a dita cultura autônoma seria de exclusividade acadêmica, creio que a seguinte passagem nos dá uma dica sobre isso:

Um profissional que conserta rádios ou é mecânico de automóveis é considerado inculto, dentro dos critérios tradicionais e, no entanto, precisa, no cotidiano de sua profissão, dominar muitos conhecimentos e destrezas que não poderia adquirir se lhe faltasse todo o saber matemático e das ciências da natureza que, aliás, e como já demonstrou Thortein Veblen, está muito mais ao alcance da classe trabalhadora do que a arrogância acadêmica reconhece.⁶

Tal excerto a mim revela ainda mais dois pontos relevantes do pensamento adorniano referente à cultura: (1) asco à presunção academicista; (2) a crença de que embora possamos falar em múltiplas culturas, exista algo maior da qual todas as culturas fazem parte que me atrevo a chamar de “cultura humana”.

⁶ ADORNO, 2005. p.6

Resumidamente tal cultura é expressão livre do espírito humano, é autônoma, possui uma “aura”, exige contemplação, crítica e gera crítica, é única, não é reproduzível e, surpreendentemente para os críticos, está acessível tanto para pessoas da classe trabalhadora quanto para a burguesia, mas como podemos ver comparando a citação anterior com a seguinte:

Na linguagem alemã de hoje se entende por cultura, em oposição cada vez mais direta à práxis, a cultura do espírito. Isto bem demonstra que não se conseguiu a emancipação completa da burguesia ou que esta apenas foi atingida até certo ponto, pois já não se pode pensar que a sociedade burguesa represente a humanidade.⁷

Entendo que o dito pessimismo de Theodor Adorno é a própria dialética do esclarecimento, onde cada progresso carrega em si as marcas mitológicas que fazem com se tornem seu oposto. Neste paradigma a citada “acessibilidade” da cultura não se efetiva e a cultura fica incessível tanto aos abonados burgueses que compram o que quiser, quanto aos trabalhadores que só podem comprar o que sumariamente necessitam, pois a cultura tem sido falsificada pela Indústria Cultural. Produtos da Indústria Cultural nascem rigorosamente opostos aos produtos de cultura humana. Produtos da Indústria Cultural são o que Adorno chama de *semicultura*. A semicultura é ideológica, a cultura transcende a ideologia. A cultura nos faz nos sentirmos parte da humanidade, a semicultura integra com as ideias dominantes opressoras. Por isso mesmo é fácil encontrarmos pessoas com nível superior de formação acadêmica adeptas a todo tipo de barbárie.

2. Semiformação e semicultura

Visto que sob a influência da indústria cultural a cultura estava perdendo seu caráter crítico-formativo e tomando formas

⁷ ADORNO, 2005. p.2

cada vez mais acríticas e alinhadas com o *status quo*, Theodor Adorno elabora o conceito de *semiformação* e *semicultura* (*Halbbildung*) afim de caracterizar o degradado processo formativo da consciência das massas na era da reprodutibilidade técnica da arte e cultura.

Ao traduzirmos o termo alemão *Halbbildung* para a língua portuguesa necessitamos somar os termos *semiformação* e *semicultura* e estarmos atentos para o uso mais adequado em cada sentença, pois a palavra alemã *bildung* é carregada em si o sentido de *kultur* e também de *erziehung*, mas é uma precipitação afirmarmos que *blidung* é simplesmente sinônimo de *kultur* (cultura), pois enquanto *kultur*, tal como Adorno usa no termo *kulturindustrie*, está mais ligado a relações objetivas, *bildung* refere-se a um processo de formação, ou seja, transformações na esfera subjetiva, neste sentido assemelhasse também ao sentido de educação, ou no alemão *erziehung*, porém *bildung* além de sua conotação pedagógica carrega consigo um caráter dinâmico ligado a construção e desenvolvimento das potencialidades humanas que a torna uma palavra-chave na análise de Theodor Adorno. Neste sentido a *Halbbildung* significa uma castração das potencialidades humanas e a formação de uma consciência submissa ao *status quo*, impotente para evitar barbáries que já deveriam estar moralmente superadas, consciência alienada e entregue ao mais deprimente estado indiferença quanto à própria espécie e natureza que a sustenta.

As questões da semicultura e semiformação tornasse um *problema* crucial para o desenvolvimento do ponto de partida deste ensaio a partir do momento em que no capítulo publicado na *Dialética do Esclarecimento* acerca do antissemitismo Theodor Adorno e Max Horkheimer colocam-nas em relação direta com o pensamento nazifascista e demais formas de preconceito e violência. Em tal capítulo os pensadores alemães apresentam as teorias das *falsa mimesis* e *falsa projeção* como peças centrais para

entendermos o processo de semiformação da consciência na sociedade alienada.

2.2 mimesis e projeção

A *teoria da falsa mimesis* tem a ver com nossa capacidade natural de imitar. O filósofo Rodrigo Duarte em seu livro *Teoria Crítica da Indústria Cultural* salienta que para Aristóteles “o imitar é congênito no homem (e nisso difere dos outros vivos, pois de todos, é ele o mais imitador, e, por imitação aprende as primeiras noções), e os homens se comprazem(deleitam-se) no imitado.”⁸, porém Adorno fixa-se mais no aspecto orgânico associado ao conceito biológico de mimetismo (*Mimikry*), Tal conceito fala da capacidade de alguns animais se fazerem igual ao ambiente (camuflar-se) para defender-se dos inimigos. Quando isto é transposto para a vida em sociedade temos uma gigantesca regressão e privação de direitos onde um indivíduo ou um grupo precisa deixar sua identidade própria e passar a se identificar com a ordem vigente, quando o indivíduo ou grupo não faz isso de maneira contundente e deixa muitos rastros de sua diferença, automaticamente se torna alvo do ataque do homem semiculto, alienado, reificado e perfeitamente identificado com a ordem vigente.

Justificasse um estudo mais aprofundado sobre tal questão, pois o problema do ódio frente aqueles que não operam de maneira satisfatória a *falsa mimesis* que será trabalhado nesta tese não foi exclusivamente contra os judeus alemães do século XX, é muito mais antigo e ainda se replica. Antes dos judeus a consciência semiformada já odiou os leprosos e hoje odeia os homossexuais⁹. Indiferentemente de suas diferenças: leprosos,

⁸ cf. ARISTÓTELES. Poética. São Paulo: EDIPRO, 2011. 96 p.

⁹ Evidentemente só na mentalidade opressora todos os judeus, ou leprosos ou homossexuais são iguais dentro de seu grupo. Evidentemente cada um em seu respectivo grupo possui suas

judeus e homossexuais foram e são vítimas de *preconceito* por não poderem camuflar-se completamente na sociedade, suas identidades sempre deixam traços.

Alexandre Moraes¹⁰ cita que o historiador Carlo Ginzburg em seu livro intitulado *Historia Noturna: Decifrando o Sabá* relata uma série de crônicas medievais que tratavam de uma hipotética conspiração dos leprosos para dominar o mundo. Além de todo medo e desconhecimento geral da população da época frente à doença que poderiam levar a tal distorção da realidade, figuras de poder político e religioso como o inquisidor Bernardo Gui alimentaram o ódio e a teoria da conspiração com a publicação de descabidos textos que falavam do suposto plano de leprosos em dominarem o mundo.¹¹ O resultado não poderia deixar de ser outro, os leprosos deixam de ser humanos e foram mortos feito ratos sob a suposta benção de Deus.

No ano de 1897 foi publicado o livro *Os Protocolos dos Sábios de Sião* (*Протоколы Сионских мудрецов*) que denunciava a conspiração dos judeus e descrevia seus satânicos planos de dominação mundial. Os protocolos contavam que os judeus queriam fazer o uso de seu poder econômico para dominar um país europeu e fazê-lo de exemplo para o resto do mundo. Com o passar dos anos tal teoria se mostrou uma fraude, mas isso não teve relevância para a mente doentia de Adolf Hitler e dos demais nazistas em sua ânsia por poder. O resultado foi a barbárie em estado puro e administrado de Auschwitz.

Num mundo pós-holocausto e supostamente mais civilizado o ódio ao não idêntico eclode, entre outros, sobre os homossexuais, em que embora tenham atingido altos patamares econômicos e sociais são vítimas dos mais variados tipos de violência todos os

características únicas de indivíduo único e insubstituível. Porém ao assumirem ao mundo, sua fé, sua doença ou sua sexualidade, eles não podem mais esconder sua diferença em relação a ordem vigente.

¹⁰No Vídeo documentário *Três narrativas e uma história de intolerância* disponível em <<http://goo.gl/B4cZSo>> acessado dia 18 de dezembro de 2013 as 17h.

¹¹GINZBURG, 2007, p.48.

dias. Em seu livro *A Estratégia (The Agenda)*¹² o influente pastor Rev. Louis P. Sheldon conta do suposto plano de homossexuais de dominarem mundo ou como dita da descrição desta obra “contemporânea”:

Desde o início, a família tem sido a base de uma sociedade civilizada. Pai, mãe e filhos — essa é a pedra angular do bem-estar social. Porém, a família nas últimas décadas não tem sofrido apenas com o aumento do divórcio e das crises internas; ela tem sido implodida pela estratégia gay, que visa erradicar a estrutura moral da sociedade e promover relações promíscuas. O que os homossexuais e seus apoiadores querem não é apenas tolerância ao homossexualismo, respeito e a legalização do casamento entre pessoas do mesmo sexo. Eles desejam a legitimação de padrões de comportamento que a Palavra de Deus e a lei moral com que o Criador nos dotou identificam como abominação. E cabe aos cristãos, como sal da terra e luz do mundo, denunciar o pecado e combater esse plano diabólico para destruir o ser humano, feito à imagem e semelhança de Deus.¹³

Em um novo sentido para o conceito alienação e em perfeita conferência as ideias de falso esclarecimento, falsa mimesis e falsa projeção: Para Alexandre Moraes as três narrativas acima citadas falam de teorias ficcionais que contam planos de dominação e poder atribuídos a determinado grupo social, mas que na verdade estariam contidos nos planos ocultos de seus delatores. Assim sendo a história não se repete, mas se replica (no sentido que se reconstrói de maneira aparentemente diferente, porém fundamentalmente igual). Em cada tempo e espaço os reais opressores permanecem camuflados por estarem perfeitamente identificados com a ordem vigente, por serem mestres na falsa mimesis. Eles projetam todos seus planos em um determinado grupo que não consegue se camuflar, fazem isso com o fim de

¹² Tal livro e suas ideias *antigay* chegaram ao Brasil e têm sido disseminados pelo pastor Silas Malafaia e sua editora de livros.

¹³ Disponível em <<http://goo.gl/7ZuoN3>> acesso em: 18 de Fevereiro de 2014.

desviar o ódio e a atenção que a massa semiculta, se possuísse uma formação cultural e consciência história contundente, jogaria contra eles mesmos.

A falsa mimesis é para Theodor Adorno mais um desdobramento da dialética do esclarecimento, esclarecimento falsificado no qual a real vivência com o outro foi substituída pela banal assimilação do conceito, desta forma a assimilação do diverso se dá somente a partir do idêntico.¹⁴ *O problema moral disso* se dá, pois, ao conhecer o outro a partir dos conceitos antes de conhecê-lo de fato, nos leva sempre ao preconceito, que sem dúvida é um passo necessário para o princípio do ódio e da violência ao não idêntico. Nem sempre tal ódio é claro como no caso dos leprosos, judeus e homossexuais, existe também o ódio mais sutil, como o do jovem rico, que se isola da massa pobre com suas roupas de marcas, carros de luxo, casas em condomínios fechados, festas em camarotes, seguranças particulares lhe acompanhando em todos lugares. Desde o princípio foram os opressores que odiaram os oprimidos, não o contrário.

Assim como a mimesis, para Theodor Adorno a *projeção* seria uma característica natural do ser humano que foi falsificada na *sociedade administrada* (*Verwaltete Welt*) e transformada em instrumento de poder, semiformação, alienação e reificação. Para os autores seria a falsa projeção o traço patológico mais comum na mente dos antissemitas¹⁵ e dos demais homens que reificam o próprio ser humano em busca de poder.

Oriunda de nossa natureza selvagem e primitiva a projeção nos ajuda a lidar com situações psicologicamente complexas, geralmente ligadas a fracassos, perdas e dores. Ela reduz nossa ansiedade e alivia o peso da realidade do mundo quando a pressão dos fatos faria qualquer um enlouquecer. A projeção original consiste na habilidade automática, natural e espontânea do ser

¹⁴ ADORNO; HORKHEIMER, 1947, p.86.

¹⁵ ADORNO; HORKHEIMER, 1947, p.88.

humano de “*fazer seu meio ambiente igual a si*” de projetar nele suas expectativas de sentido com o objetivo de melhor compreendê-lo.”¹⁶ Se projetar é pôr em funcionamento um poderoso mecanismo de defesa onde os receios, medos, requalques, desejos reprimidos, frustrações, etc. de um determinado indivíduo, são temporariamente atribuídos a um outro ser até que o indivíduo esteja pronto para lidar com a situação verídica (ou com o ser real). A projeção só se torna patológica quando o sujeito torna-se incapaz de superá-la ou quando transforma em ódio o que sente em relação ao ser no qual projetou suas incapacidades e não mais distingue o real em relação a sua invenção.¹⁷ Quando isso ocorre o sujeito fica alheio a realidade, ou como diria Marx, fica *alienado*, fica estranho a si mesmo e a tudo mais.

Nas relações interpessoais a projeção original ocorre na mente sã onde o sujeito a partir de seus *conhecimentos e vivências (background)*, bem como de uma *formação cultural sólida* e da *conscientização histórica*, preenche aqueles aspectos que são menos evidentes nos seres com que se relaciona, com isso ele consegue compreender um pouco melhor aquilo que se apresenta diante de si, ou seja, ele entrega um pouco de si ao outro para só então ter uma experiência sólida com o mesmo.¹⁸ Evidentemente isso só é possível se o sujeito em questão possuir amplo *background, conscientização histórica e formação cultural* dotados de sentidos e significados, para Rodrigo Duarte: o sujeito necessita ter uma interioridade rica e bem estruturada para tal feito.¹⁹ Algo basicamente impossível onde a semiformação é a regra.

Por outro lado a falsa projeção ocorre pois a sociedade administrada faz o possível para impedir a formação de tal *background*, a semiformação não enriquece a interioridade do

¹⁶ DUARTE, 2003, p.73.

¹⁷ ADORNO; HORKHEIMER, 1947, p.88.

¹⁸ ADORNO; HORKHEIMER, 1947, p.89.

¹⁹ DUARTE, 2003, p.73.

sujeito, pelo contrário: a esvazia. Por estar esvaziado o sujeito perde a capacidade realizar a projeção original, por isso a falsifica. Para Theodor Adorno, sem nada de si para projetar no outro o sujeito semiformado projeta as características e opiniões vindas do opressor frente ao diferente que ali está: as ideias do inquisidor sobre os leprosos, as do *Führer* sobre os judeus, as dos pastores da “moral e bons costumes” sobre os homossexuais. Assim sendo torna-se incapaz de receber algo de volta, pois não enxerga o outro ser humano diante de si, vê apenas o rato, o bode, a abominação, vê apenas a coisa destituída de humanidade que precisa ser destruída sob a acusação de portar uma ameaçadora e incamufável diferença.

Para o ego que se afunda no abismo de sua falta do sentido, os objetos tornam-se as alegorias de sua perdição encerrando o sentido de sua própria queda. Segundo a teoria psicanalítica, a projeção patológica consiste substancialmente na transferência para o objeto dos impulsos socialmente condenados do sujeito.²⁰

Desta maneira podemos pensar que para Adorno e Horkhemier na *Dialética do Esclarecimento* não só alienação e reificação, mas também patologias psicológicas como a paranoia, o individualismo, a depressão, etc. detêm primeiramente origem no processo de semiformação, para depois eclodir nos sujeitos gerando os mais inimagináveis tipos de violência, por isso mesmo a problematização desta tese adentra profundamente à linha de estudo da *fundamentação ética*. A partir deste ponto chegamos ao conceito de *semicultura* que é o elo entre tudo que já foi dito nesta problematização da tese: de um modo simples a semicultura é a cultura doente oriunda do falso esclarecimento, da falsa mimesis e da falsa projeção²¹, ou como dito por Rodrigo Duarte: “A semicultura, enquanto resultado concreto da falsa projeção é o

²⁰ ADORNO; HORKHEIMER, 1947, p.91.

²¹ ADORNO; HORKHEIMER, 1947, p.93.

conjunto de crenças inabaláveis possuídas pelo antissemita (ou outro opressor alienado), sem as quais ele perderia os últimos (e tênues) liames para a realidade exterior.” A semicultura é o princípio da falsificação da realidade e, como visto no restante da obra de Adorno: a sociedade administrada (*Verwaltete Welt*) fez da indústria cultural a principal indústria responsável por propagá-la.

3. A atualidade do problema da semi formação e semicultura.

A filosofia de Theodor Adorno afirma que “a única possibilidade de sobrevivência que resta à cultura é a autorreflexão crítica sobre a semi formação, em que necessariamente se converteu.”²² O fato é que mesmo com as novas tecnologias da comunicação, como a internet e a televisão via satélite, a fisionomia sociocultural pouco se alterou, ainda há um predomínio e expansão da semi formação e semicultura. Tal tema não é relevante apenas para a filosofia, tanto é que vem sendo trabalhado por pesquisadores célebres de diversas áreas do conhecimento. Como apresentei em minha dissertação de mestrado intitulada *Alienação e Reificação na Indústria Cultural e Internet* o avanço e a democratização da tecnologia propaga numa velocidade avassaladora a consciência indicial, aquela onde o conhecimento se dá apenas por indícios fragmentados de informações. O biólogo Atila Iamarino²³ alerta que muitos hoje nem mais decoram o próprio número do celular, ou das pessoas mais próximas visto que o próprio aparelho faz isso. Para o escritor Nicholas Carr²⁴ estamos nos tronando pessoas rasas, uma geração superficial cada vez mais incapaz de concentra-se em qualquer coisa. Porém também é fato que a ampliação do processamento de dados que hoje se dá através de armazenamento em nuvem e conexões em

²² ADORNO, 2005, p.18

²³ In. *Estamos ficando mais burros?* Disponível em < <http://goo.gl/euzVcK> >

²⁴ Cf. CARR, 2011.

rede feitas em *gadgets* portáteis tem ampliado em muito nossa capacidade de pesquisa e obtenção de respostas, para Atila Iamarino o fato de nunca antes termos sido expostos a tanta informação também é positivo pois não necessitarmos decorar uma série de informações hoje armazenadas na nuvem e isso permite liberar nosso cérebro para se dedicar a toda uma nova série de conexões e ideias. Iamarino também aponta para Andy Clark e David Chalmers (in *The Extended Mind*) acerca do fato de nossa mente estar se estendendo para incorporar o mundo ao nosso redor, isso inclui a internet, o armazenamento em nuvem e a comunicação em rede. Assim sendo, torna-se cada vez mais interessante para o pensamento humano saber como acessar a informação no ambiente virtual, do que simplesmente decorá-la de forma bancária. Segundo Clive Thompson²⁵ toda informação, recursos e processamento disponível em rede são incorporados por nosso cérebro como parte de nosso conhecimento. Vivemos também as vésperas daquilo que John Markoff chamou de *Web 3.0*²⁶, este conceito foi criado para explicar um novo padrão de comunicação que segundo ele pode surgir nos próximos cinco ou dez anos. Este novo padrão seria menos pautado sobre a participação dos usuários que encontramos hoje nas redes sociais e demais sites de estrutura colaborativa *Web 2.0*, e mais nas estruturas dos sites, na inteligência artificial e nos mecanismo de busca semântica. Hoje a *web* é formada de uma imensidão de arquivos online, com a *Web 3.0* teremos um *World Wide Database* (base de dados mundial) que possibilitará que as pesquisas fiquem mais rápidas, semânticas e inteligentes. Evidentemente necessitaríamos um nível de *Indiligência Artificial* que ainda não existe, onde possamos nos comunicar de forma natural com os computadores (não somente com linguagem de programação). Se hoje os computadores, *softwares* e a *Web 2.0* potencializam nossa

²⁵ THOMPSON, 2013.

²⁶ MARKOFF, 2006.

comunicação e nossos pensamentos, quando chegarmos ao nível da Web 3.0 os computadores pensarão conosco. Navegar pela Web 3.0 será algo muito mais simples e intuitivo, a integração entre o ser humano e o computador será muito maior, porém hoje tudo isso não passa de um sonho ou no máximo projetos daqueles que resolveram acreditar em tal Web do futuro, certamente o estudo da semicultura e da semiótica tem grande relevância neste processo. Principalmente devido ao fato não sabermos a influência moral de tudo isso, certamente a pergunta que filosoficamente precisamos fazer é: *o quanto isso tudo poderá nos tornar menos bárbaros e mais humanos?*

Ao progresso, à categoria do novo, está mesclada, como fermento, uma parcela de barbárie, pois se degrada. Seria de se apontar para uma situação em que a cultura nem fosse sacralizada, conservada em seus restos, nem eliminada, porém que se colocasse além da oposição entre cultura e não cultura, entre cultura e natureza. Isto, porém, requer que não somente se rejeite uma concepção de cultura tomada como absoluta, como também que não se dogmatize, que não se enrijeça sua interpretação em tese não dialética como algo dependente, como mera função da práxis e mero voltar-se a ela. O entendimento de que aquilo que se originou não se reduz a sua origem — não pode se tornar equivalente àquilo de onde procedeu — se refere também ao espírito, que tão facilmente se deixa induzir a arrogar-se a qualidade da origem. Sem dúvida, onde quer que se apresentem semelhantes reivindicações à própria exaltação, se há de replicar assinalando sua dependência das relações reais de vida e de sua pertença na configuração destas, bem como, finalmente, sua própria origem natural. Se o espírito, porém, se reduz simplesmente àquela dependência e se conforma por si mesmo ao papel de mero meio, então torna-se preciso reafirmar o contrário. Impõe-se, nesta atual hora histórica, a reflexão sobre a formação cultural.²⁷

²⁷ ADORNO, 2005, p.18

Theodor Adorno descrevia na possibilidade de uma ação efetiva contra semiformação e semicultura que se restrinja ao campo teórico sem a devida noção pedagógica, por isso mesmo tal tese é de suma importância para a Filosofia da Educação, campo de estudo na qual tenho dedicado parte de meus estudos desde a minha monografia intitulada *Crítica à Escola: Estudo e Vivência das Comunidades de Investigação de Matthew Lipman*. A propagação da semicultura está reproduzindo uma educação fragmentada que não incentiva o pensar crítico, nem desafia os alunos a penetrar na profundezas da cultura e do saber em geral. Mesmo propostas construtivistas não obtêm o devido sucesso na tarefa de gerar o pensamento de ordem superior pois há todo um contexto semicultural que lhe faz fracassar. Necessitamos mais ambivalência no processo educacional para superarmos a semiformação, resgatar a cultura e gerar conscientização histórica necessária para efetivamente evitarmos novas barbáries, bem como para extinguirmos com o constante flete com o totalitarismo e a submissão à qualquer tipo de pensamento segregador e totalitário. Creio que este caminho passa pela compreensão das teorias da semicultura e semiótica e que com esta tese poderei argumentar relevantemente nesta necessária direção filosófica.

Considerações finais

Cultura e formação tornam-se universais ao serem plurais. No texto *Teoria da Semicultura*, publicado originalmente em 1959, Theodor Adorno argumenta acerca do duplo caráter da cultura, a *blidung* traria de um lado a autonomia do sujeito frente a ordem social e do outro a adaptação e conformação frente ao status quo. Com o desenvolvimento do capitalismo e dos meios midiáticos de reprodução e distribuição cultural uma nova forma de arte e cultura baseadas não somente no valor de contemplação ou mesmo no valor de uso, mas sim no valor de fetiche da mercadoria vai surgindo. De acordo com Theodor Adorno e Max Horkheimer

esta nova arte reificada deixa de ser livre expressão de um povo ou indivíduo e passa a ser um produto comercial da indústria cultural que em seu processo produtivo em nada se difere de outros ramos alienados de produção, como a indústria automobilística por exemplo. Esta nova cultura, vazia daquilo que Walter Benjamin chamou de aura, é completamente dependente das lógicas de mercado, por isso mesmo não tem autonomia e também não consegue influenciar positivamente no processo de formação da autonomia dos indivíduos, privilegiando apenas o aspecto de replicação e adaptação ao *status quo*, fato este que Theodor Adorno chama de *o esquema da dominação progressiva*. Assim sendo, a cultura industrial acaba por promover não a *bildung* em seu duplo caráter, mas somente o caráter asséptico, por isso mesmo chama-se *Halbbildung*.

O sonho da formação – a libertação da imposição dos meios e da estúpida e mesquinha utilidade – é falsificado na apologia de um mundo organizado justamente por aquela imposição.²⁸

A semiformação e semicultura são resultado direto da impostura oriunda do *status quo*, mas também são agentes centrais na manutenção da *Verwaltete Welt* da qual Theodor Adorno dirige sua crítica ao longo de suas obras. A Semicultura funciona como um parasita que age no processo formativo dos indivíduos extraindo-lhes a capacidade de autocompreensão dentro da sociedade e consequentemente a capacidade de transformar positivamente nosso modo de vida.

Devido ao grande poder da semicultura a capacidade de formação de consciência vem sendo degradada não somente por meio da indústria cultural, mas também por meio da educação tradicional nas escolas e universidades que se veem em uma posição cada vez mais acrítica e submissa as lógicas de mercado, isso demonstra-se na forma fragmentada e reduzida na qual são

²⁸ ADORNO, 2005. p.5

montados os currículos de nível médio e nas grades cada vez mais curtas e flexíveis do nível superior, fato este que incapacita a formação de senso crítico profundo, bem com a formação de vivências sólidas. Isto nos coloca em um dilema moral que será trabalhado nesta tese: na semicultura há pouco ou nenhum espaço para a subjetividade ou mesmo para a coletividade, o que há é um privilégio para a hiperindividualização, onde cada um precisa estar hiperinformado acerca de tudo, porém trata-se de informações sempre superficiais. Do jornalismo marrom aos jogos de videogames todo espaço para a formação de consciência sólida é usurpado por meio da ocupação de todo e qualquer ócio com atividades de entretenimento asséptico que toma o lugar de atividades criativas que poderiam ser potencialmente críticas, lúdicas ou mesmo capazes de formar laços de afetividade potencialmente superadores da condição reificada em que se encontram as relações humanas.

Referências

- ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2006. 223 p.
- ADORNO, Theodor W. *Educação e emancipação*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995. 190 p.
- _____. *Minima moralia: reflexões a partir da vida danificada*. 2. ed. São Paulo: Ática, 1993. 216 p.
- _____. *Teoria da semicultura*. Porto Velho, 2005. disponível em < http://www.primeiraversao.unir.br/atigos_pdf/191_.pdf > acesso em 28 de setembro de 2017.
- _____. *O fetichismo na música e a regressão da audição*. In: *Os pensadores: textos escolhidos*. Trad. Luiz João Baraúna. 1. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1999a. p. 65- 108.

- _____. *Prismas: crítica cultural e sociedade*. Trad. Augustin Wernet e Jorge Almeida. 1. ed. São Paulo: Ática, 1998a.
- _____. *Crítica cultural e sociedade*. In. *Prismas: crítica cultural e sociedade*. São Paulo, Ática, 1998b. p. 7-26.
- ARISTÓTELES. *Poética*. São Paulo: EDIPRO, 2011. 96 p.
- BENJAMIN, Walter. *A obra de arte na era da reprodutibilidade técnica*. Primeira Versão, 1955. Disponível em: <<http://goo.gl/TRTTqo>> Acesso em: 24 de Fevereiro de 2014.
- COELHO Netto, José Teixeira. *Semiótica, informação e comunicação: diagrama da teoria do signo*. São Paulo: Perspectiva, 2001. 217 p. (Coleção Debates; 168
- _____. *O que é Indústria Cultural*. Brasília: Editora Brasiliense, 1993. 46p. Disponível em <<http://goo.gl/oeGzmr>> Acesso em: 24 de Fevereiro de 2014.
- CARR, Nicholas. *A geração superficial: o que a internet está fazendo com os nossos cérebros*. Tradução de Mônica Gagliotti Fortunato Friaça. Rio de Janeiro: Agir, 2011. 312 p.
- DUARTE, Rodrigo. *Reflexões sobre Dialética Negativa, estética e educação*. In: *PUCCI, Bruno et al.(Orgs). Dialética Negativa, estética e educação*. Campinas: Alínea, 2007. p. 17- 30.
- _____. *Teoria Crítica da Indústria Cultural*. Belo Horizonte: ed. UFMG, 2003. 218p. Disponível em: <<http://goo.gl/cNpNyo>> Acesso em: 24 de Fevereiro de 2014.
- _____. *Adornos: nove ensaios sobre o filósofo frankfurtiano*. 1. ed. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1997.
- _____. *Adorno / Horkheimer & a dialética do esclarecimento*. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2004. 68 p.
- GINZBURG, Carlo. *História Noturna: Decifrando o sabá*. São Paulo: Companhia das letras, 2007. 371p. Disponível em: <<http://goo.gl/E62vCd>> Acesso em: 24 de Fevereiro de 2014.

GUARESCHI, Pedrinho A. *Sociologia Crítica: alternativa de mudança*. 64. ed., ver e ampl. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2014. 156p.

IAMARINO, Atila. *In*. Estamos ficando mais burros? Disponível em < <http://goo.gl/euzVcK> > acesso em 28 de setembro de 2016.

KANT, Immanuel. *Resposta à pergunta: “Que é o Iluminismo?”*. Königsberg Dez., 1783, p. 516 Disponível em < <http://goo.gl/UhSV5Y> > Acessado em 03 de Junho de 2012.

LÉVY, Pierre. *As tecnologias da inteligência: o futuro do pensamento na era da informática*. São Paulo: Ed. 34, 1997. 203 p. (Coleção Trans)

_____. *As tecnologias da inteligência: o futuro do pensamento na era da informática*. São Paulo: Ed. 34, 1999. 203 p. (Coleção Trans)

_____. *O que é o virtual?*. São Paulo: Ed. 34, 1999. 157 p. (Coleção Trans)

_____. *A máquina universo: criação, cognição e cultura informática*. Porto Alegre: Artmed, 1998. 173 p.

_____. *O ciberespaço como um passo metaevolutivo*. In: Revista FAMECOS (Porto Alegre), Porto Alegre, v.1, n.13, p. 59-67, 2000.

_____. *Ciberespaço: um hipertexto com Pierre Lévy*. Porto Alegre: Artes e Ofícios, 2000. 250 p.

LIPMAN, Matthew. *A filosofia vai a escola*. São Paulo: Summus, 1988. 252 p.

_____. *Natasha: diálogos vygotkianos*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1997. 172 p.

_____. *O pensar na educação*. Petrópolis: Vozes, 1995. 402 p.

MARKOFF, John. *Empreendedores vêem uma Internet 3.0 guiada pelo senso comum*. 2006. Disponível em: <<http://goo.gl/WLAguN>> Acesso em: 18 de Fevereiro de 2014.

_____. *O capital: crítica da economia política*. São Paulo: Boitempo, 2013. 856p.

McLUHAN, Marshall. *Os Meios de Comunicação como Extensões do Homem*. São Paulo: Cultrix, 2011. 408p. Disponível em: <<http://goo.gl/j3k9T3>> Acesso em: 24 de Fevereiro de 2014.

MORAES, Alexandre Santos. Três narrativas e uma história de intolerância. In: *You Tube* (8min e 31seg), publicado 30 de Março de 2013. Disponível em: <<http://goo.gl/B4cZSo>> Acesso em: 18 de Dezembro de 2013.

MOREIRA, Alberto da Silva. *Adorno: educação e religião*. Goiânia: UCG, 2008. 120 p.

PEIRCE, Charles Sanders. *Semiótica*. 4. ed. São Paulo: Perspectiva, 2008. 337 p. (Coleção Estudos ; 46)

_____. *Semiótica e filosofia*. 2. ed. São Paulo: Cultrix, 1975. 164 p.

PUCCI, Bruno. *A teoria da semicultura e suas contribuições para a teoria crítica da educação*. In: PUCCI, Bruno (org.) et. al. *A educação danificada: contribuições à teoria crítica da educação*. Petrópolis: Vozes; São Carlos: Ufscar, 1998

SOUZA, Ricardo Timm de. *Totalidade & desagregação: sobre as fronteiras do pensamento e suas alternativas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996. 198 p. (Coleção Filosofia; 50)

_____. *Sobre a construção do sentido: o pensar e o agir entre a vida e a filosofia*. São Paulo: Perspectiva, 2003. 103 p. (Coleção Elos; 53)

_____. *Razões plurais: itinerários da racionalidade ética no século XX: Adorno, Bergson, Derrida, Levinas, Rosenzweig*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004. 232 p. (Filosofia (Série); 169)

SUAREZ, Rosana. *Notas sobre o conceito de Bildung* (formação cultural). In: *Kriterion: Revista de filosofia*, Belo Horizonte, v.46, n.112, dez. 2005.

THOMPSON, Clive. *Smarter Than You Think: How Technology is Changing Our Minds for the Better*. The Penguin Press HC. 2013.

Os sentidos da educação do olhar no cenário da regulação do uso de substâncias psicoativas¹ na capitalismo tardio²

Rômulo Fabriciano Gonzaga Pinto.³

1 – A sobreposição da visão sobre os outros sentidos humanos: a superficialização das formas de ver e sentir

É no período correspondente ao final do século XIX e início do século XX que se pode depreender, a partir do diálogo de

1 O conceito de substâncias psicoativas é utilizada no lugar da categoria drogas, pois trata-se de uma categoria que foi coisificado no início do século XX com o advento do proibicionismo. São substâncias psicoativas qualquer substância que altere os estados de consciência humana, tais como: açúcar, café, chás, álcool, maconha, tabaco, heroína, morfina, ópio, crack, cocaína, oxi, fármacos, medicamentos, entre outras. Mais detalhes acerca desta discussão ver em Nery Filho (2009) e Verona (2010).

2 Conceito utilizado por autores da “Teoria Crítica da Escola de Frankfurt” como Adorno e Horkheimer (1985), por exemplo. A partir deste conceito fica evidente o posicionamento aqui de que neste artigo considera-se que o capitalismo não foi superado, pois o que ocorre é um aprofundamento e desenvolvimento dos fundamentos oriundos do advento da modernidade. Portanto, a ideia de pós-modernidade aqui não é considerada como categoria histórica.

3 Trabalhador da educação, com o cargo efetivo de professor de Educação Física da Rede Estadual de Educação de Goiás lotado no CAP-CEBRAV (Centro de Apoio Pedagógico-Centro Brasileiro de Reabilitação e Apoio para o Deficiente Visual). Trabalhador da saúde, com cargo efetivo de professor de Educação Física da Secretaria Municipal de Saúde de Goiânia e lotado no CAPS-AD Negrão de Lima (Centro de Apoio Psicossocial – Álcool e outras drogas Negrão de Lima). Graduado em Educação Física pela Faculdade de Educação Física e Fisioterapia do Estado de Goiás vinculada a Universidade Estadual de Goiás/ESEFFEGO, Campus Goiânia. Tecnólogo em Gestão Ambiental pelo atual Instituto Federal de Goiás – Campus Goiânia. Pós-Graduado Lato Sensu em Políticas Públicas pela Universidade Federal de Goiás. Mestre em Educação pela Faculdade de Educação da Universidade Federal de Goiás. Doutorando em Educação pela Faculdade de Educação da Universidade Federal de Goiás.

Claudine Haroche (2008) estabelecido com Norbert Elias, que a visão se tornou o sentido mais estimulado nas relações humanas o que, paradoxalmente hipotrofiou a partir da modernidade, as formas de ver, ouvir, sentir, cheirar e degustar em um mundo orientado pela lógica produtiva do capital da qual emerge a racionalidade administrada que desenvolveu progressivamente fluxos sensoriais contínuos. (ELIAS, 1990 apud HAROCHE, p. 146, 2008).

Diante disso, se faz mister apresentar a gênese deste processo de centralização na visão da “fabricação” de subjetividades efêmeras e reificadas. Tal processo se estabeleceu a partir da ação de diversos mecanismos socioculturais e ideológicos de dominação que estabeleceram uma nova relação dos homens com os seus cinco sentidos. Acerca do fenômeno de centralização na visão da relação do homem com o mundo “à medida que os movimentos do corpo se restringem, a importância da visão aumenta: a criança ouve atualmente: “Você pode olhar, mas não toque”. A ela é imperativamente prescrito não tocar com as mãos” (Elias, 1941-50, p. 165 apud HAROCHE, p. 147, 2008).

A restrição dos movimentos do corpo mencionada na citação acima estão relacionadas a uma forma de investimento sobre o corpo associada a perda, a partir de uma forma marcadamente corporal, dos sentidos da experiência humana (BENJAMIN, 2008). Limitar a relação do ser humano a partir do ato de olhar gerou uma sociedade que foi cada vez mais (de)formada na perspectiva da superficialização das relações dos homens uns com os outros e dos homens com o mundo.

Nessa perspectiva, a estimulação do tato representaria um grande risco, pois é um sentido muito exigido durante as extenuantes jornadas de trabalho. E obviamente se existe um sentido produtivo no ato de tocar este não é reservado para as relações humanas, mas para manipulação da maquinaria de guerra da sociedade capitalista que produz e reproduz formas menos “perigosas” de relacionamento humano que tem contribuído para

manter as condições de vida deletérias da lógica da sociedade administrada (CASTEL e HAROCHE, 2001 apud HAROCHE, p. 148, 2008).

Uma categoria que permite compreender os processos anteriormente apresentados são os já mencionados fluxos sensoriais contínuos. Para Haroche (2008) estes fluxos se originam a partir do diálogo que esta autora estabelece com Adorno e Horkheimer (1985) a partir das finalidades da Indústria Cultural⁴. Assim,

Eis a finalidade essencial da indústria de bens culturais: atuar de forma contínua, por meio de fluxos ininterruptos, para “marcar os sentidos dos homens com o selo do trabalho em cadeia, desde sua saída da fábrica, à noite, até sua chegada ao relógio de ponto, na manhã seguinte” (ADORNO E HORKHEIMER, 1985, p. 140 apud HAROCHE, p. 144, 2008).

Os fluxos sensoriais contínuos são impostos por diversificados mecanismos socioculturais e ideológicos de dominação como a Indústria Cultural o qual é fruto de uma racionalidade administrada que tem uma vinculação íntima com a produção material e imaterial da vida. Diante disso,

Os fluxos sensoriais contínuos provocam uma divisão inédita do trabalho dos sentidos, acentuando o papel da visão em detrimento dos demais; induzem a uma redistribuição das relações entre sensação, percepção, reflexão; e fortalecem a contingência, a instabilidade, a incerteza que se encontram no âmago da crise da cultura e da educação. O pensamento se encolhe, traduzido numa especialização, uma compartimentalização dos saberes (HAROCHE, 2005, p. 352).

Com a criação de novas tecnologias e a inserção progressiva de outros meios de entretenimento e relacionamentos

4 Para Adorno e Horkheimer (1985) a Indústria Cultural pode ser definida como um mecanismo sociocultural e ideológico de massificação do ser humano.

sociais os fluxos sensoriais contínuos sobre o indivíduo se tornaram cada vez mais intensos. A invenção do olhar mecânico a partir da fotografia proporcionou a criação de uma nova relação com o real. A fotografia parecia ser a expressão do próprio real (MARTINS, 2008). Na verdade, dentro de um conjunto amplo de mediações sociais a imagem fotográfica parece ter sido fundamental no sentido de estabelecer fluxos sensoriais contínuos em que o indivíduo se tornaria cada vez mais coisificado. Dos programas de rádio para os programas de televisão ouve um grande salto de controle das pressões sociais cotidianas no tempo livre⁵ com um propósito nunca antes visto pela sedução proporcionada pelo uso da imagem. Da televisão para a internet que oferece o mesmo que a televisão o indivíduo moderno tem a ilusória sensação de liberdade de escolha da programação que assiste cotidianamente em seus mais variados tipos de entretenimento.

A partir do recorte proposto por este artigo, uma mercadoria específica que tem visibilidade garantida seja a partir da estimulação do seu consumo, seja pela proibição de seu uso, a partir do século XX, são as substâncias psicoativas. Na discussão aqui desenvolvida, a dimensão mais específica a ser analisada é a relação entre substâncias psicoativas, indústria cultural e os fluxos sensoriais contínuos.

5 A categoria tempo livre nos parece mais apropriada para definir o tempo de não trabalho (exceto o tempo de sono) conforme Adorno (1995) Tal categoria torna explícito a tensão capital/trabalho naquilo que concerne ao tempo que a classe trabalhadora conquistou ao longo da história para realização de outras atividades que não o trabalho assalariado. Uma das críticas que Adorno (1995) apresenta em seu texto acerca do tempo livre é a dissociação entre o trabalho vivo e lazer vivido no tempo livre. Tal dissociação está relacionada com a condição posta pelo trabalho alienado na sociedade capitalista. É importante mencionar que o tempo livre é ainda, de longe, um tempo bem inferior se comparado, inclusive, a onda crescente de aumento da jornada de trabalho na sociedade capitalista atual (MÉSZÁROS, 2003).

2 - A imposição de perspectivas de um real reificado: as substâncias psicoativas na fronteira do onírico e do demoníaco

A relação dos homens com as substâncias psicoativas remontam aos primórdios da humanidade. Há registros do uso de substâncias psicoativas datadas de oito mil anos antes de Cristo. Desde então, o ser humano buscou o uso destas substâncias com vários sentidos: meio de transcendência, relação com o sagrado, rituais de passagem, entre outros sentidos culturalmente construídos e determinados (FERNANDES E FUZINATTO, 2012, p. 2).

Fato é que ao longo de, praticamente, toda a história da humanidade o ser humano não havia estabelecido relações severas de regulação e controle do uso de substâncias psicoativas, que até o início do século XIX com a “Guerra do Ópio” entre Inglaterra e China em 1839, não representavam maiores problemas nos diversos contextos sociais em que seu uso acontecia. É a partir do século XX que um novo movimento em relação a produção, circulação e consumo de substâncias psicoativas passa a ser regulado por uma nova vertente de origem moral, religiosa e econômica vinculado com o campo da saúde pública: trata-se do proibicionismo. (TRAD, 2015, p. 2).

O desenvolvimento do movimento proibicionista, ao longo do século XX e XXI, intenciona demonstrar uma relação de controle e adaptação com o grande mal do século que assola vidas, arrasa famílias, entre outros efeitos nefastos muito bem expostos em imagens que mais se aproximam de filmes de terror e de grandes guerras. Em suma, trata-se de anunciar a catástrofe. Tudo isto regido pelos mecanismos ideológicos de dominação da Indústria Cultural. No entanto, com o descortinar dos interesses envolvidos com o proibicionismo que está além do estereotípia das substâncias psicoativas impostas pelas imagens podemos entender que

A primeira proibição às drogas ocorreu em 1909 por meio da Comissão de Xangai. Rodrigues aponta que a Comissão de Xangai vinha para elaborar “restrições à livre produção, venda e consumo de drogas estimulantes, como a cocaína, e narcóticos, como os opiáceos (ópio, morfina, heroína)” (2003, p.2), proibindo o uso do ópio fumado. O ópio fumado é a forma menos nociva da utilização do ópio, o que no início já apontava seus interesses: Com as imigrações os chineses se tornaram concorrentes diretos dos americanos no mercado de trabalho assim, a proibição do ópio teve o intuito de criminalizar chineses, que traziam o hábito de fumar ópio de seu país de origem (FERNANDES E FUZINATTO, 2012, p. 2).

No decorrer do século XX as bebidas alcoólicas, o tabaco e determinados medicamentos desvinculam-se como que por encanto do rol das substâncias consideradas perigosas. As substâncias consideradas perigosas e tornadas ilícitas são alvo de exposição de imagens que espetacularizam os problemas relacionadas ao seu uso e o sofrimento causados por ela. A maconha, cocaína, ópio, heroína, entre outras substâncias passam a ser proibidas pelo movimento de “Guerra as Drogas” instaurada oficialmente pelo então presidente estadunidense Richard Nixon nos idos de 1970. O marco histórico dado pelo movimento de “Guerra as Drogas” mundializou-se e permanece até hoje como fundamento hegemônico da relação de interdição da produção, circulação, distribuição e consumo de substâncias psicoativas em boa parte do planeta (D’ELIA FILHO, 2007, p. 92).

No que concerne as bebidas alcóolicas, por exemplo, estas se tornaram-se ao longo do século XX após a crise de 1929 nos E.U.A e no mundo uma mercadoria cada vez mais valorizada pela Indústria Cultural que rompeu determinados “tabus” relativos a exibição de corpos. Esta ruptura permitiu uma progressiva e ampla veiculação de corpos de homens e, principalmente de mulheres, associadas ao erotismo, a felicidade, a fama, ao bem-estar, a cenas oníricas, entre outros valores de uma sociedade que orienta o exercício do poder para via da ampla estimulação do consumo

como uma das formas de controle social (D'ELIA FILHO, 2007, p. 92).

Da mesma forma que o tabaco e as bebidas alcoólicas a publicidade e propaganda de medicamentos foi imbuída de um sentido marcadamente estimulador. Os medicamentos aparecem vinculados a imagens de pessoas felizes, que normalmente tem um problema qualquer e encontra no uso destas substâncias a panaceia da cura de uma doença ou alívio de um mal-estar. E na sociedade em que vivemos a máxima é que não podemos sentir dor, sofrimento e qualquer mal-estar. No entanto é importante registrar duas situações. A primeira é de que os medicamentos são a primeira e maior causa de intoxicação no Brasil e em boa parte do mundo (SATO, 2002) e o segundo é que com “a extensão do consumo de fármacos torna cada vez mais difícil se avaliar até onde prevalece a exigência estritamente voltada para o controle de enfermidades e começa a pressão mercadológica da indústria” (NASCIMENTO, 2003, p.17).

Diante de tal quadro cria-se um universo onírico e ao mesmo tempo demoníaco acerca da produção, circulação e consumo de substâncias psicoativas. Nas palavras de Adorno e Horkheimer fica claro que para a Indústria Cultural que administra esta situação

As obras de arte são ascéticas e sem pudor, a indústria cultural é pornográfica e puritana. [...] Eis aí o segredo da sublimação estética: apresentar a satisfação como uma promessa rompida. A indústria cultural não sublima, mas reprime. Expondo repetidamente o objecto do desejo, o busto no suéter e o torso nu do herói desportivo, ela apenas excita o prazer preliminar não sublimado que o hábito da renúncia há muito mutilou e reduziu ao masoquismo. [...]. A produção em série do objecto sexual produz automaticamente seu recalamento. (ADORNO E HORKHEIMER, 1985, p. 66).

Diante de tal conjuntura sócio histórica nos propusemos em analisar algumas imagens que contribuem para sintetizar o

movimento proibicionista e anti-proibicionista durante o século XX e XXI e sua aparente contradição com a publicidade e propaganda e a super-estimulação do consumo de determinadas substâncias psicoativas.

3 – Exposição de imagens: simulacro e ocultação do real

Antes da análise das imagens propriamente ditas é importante definir as categorias que aqui serão apresentadas no que concerne as singularidades apresentadas em cada grupo de imagens. As imagens serão, basicamente, categorizadas como: vertente proibicionista adaptada, vertente estimuladora do uso, vertente regulatória acrítica, vertente regulatória crítica.

A vertente proibicionista adaptada é aquela que expõe imagens intencionadas em estimular o pânico e a repulsa acerca das consequências do uso de substâncias psicoativas e as tornam um dos maiores inimigos da humanidade. O seu propósito final é criar fluxos sensoriais contínuos que transformam estas imagens, mesmo quando montagens, como expressão do próprio real. Nesse sentido, todas as mediações que são de fato relacionadas com as condições objetivas e subjetivas de sofrimento humano são obstacularizadas. Assim os fundamentos que mantém o *status quo* da cultura capitalista são ocultados e retroalimentados. É a expressão da mencionada, no tópico anterior, da dimensão puritana da Indústria Cultural.

Por outro lado, a vertente estimuladora do uso é aquela que após o acordo com o mercado que definiu a existência de substâncias psicoativas seguras criou um universo onírico, por meio de fluxos sensoriais contínuos de imagens eróticas, de paisagens idílicas, do sucesso e da fama, do *glamour* no cinema e fora dele, em suma, da felicidade, relacionando estes elementos com o uso de substâncias psicoativas como as bebidas alcoólicas, o tabaco e os medicamentos que são hoje juntas responsáveis por uma grande fatia de acúmulo e expansão de capital no mundo. É a

expressão da mencionada anteriormente dimensão pornográfica da Indústria Cultural.

Em aparente contraposição a este cenário de interdição e estimulação do uso de substâncias surgem as imagens de uma vertente regulatória aqui denominada de acrítica. Ela é acrítica pois, primeiro nega os aspectos sócio históricos e por mais que fundamente em evidências científicas razoáveis da problemática do uso de substâncias psicoativas ela ignora os fundamentos da sociedade que retroalimentam toda lógica de consumo. No limite, difunde fluxos sensoriais contínuos a partir de imagens que demonizam e banalizam os potenciais efeitos que estas substâncias ocasionam o que não corrobora no processo de autonomia e emancipação do indivíduo, mas a mistificação das massas assim como a primeira vertente apresentada expõe.

Construída a partir de um referencial crítico de sociedade a vertente regulatória crítica se fundamenta nas mediações complexas construídas sócio historicamente da relação do homem com as substâncias psicoativas. As imagens expostas deixam claro que existe o problema em potencial que as substâncias psicoativas invariavelmente podem ocasionar a partir da tríade sujeito-substância-ambiente (OLIEVENSTEIN, 1985), mas antes disso, coloca em debate o processo de regulamentação do uso de todas as substâncias psicoativas e a abolição da política proibicionista.

A partir desta vertente não se trata de criar fluxos sensoriais contínuos no ser humano por meio das imagens difundidas, mas expor os fundamentos e mediações da realidade que estão, no movimento da essência, intimamente imbricados na relação do ser humano com as substâncias psicoativas e as possíveis alternativas para evitar os potenciais problemas que esta relação pode ocasionar. Nesta vertente, o universo da locução é aberto e não fechado como nas três vertentes anteriores.

É importante reiterar que como aqui se trata de um recorte histórico das imagens relacionadas a vertentes anteriormente mencionadas é importante ressaltar os limites do que aqui

propomos devido à complexidade e pouco espaço para desenvolvimento das categorias acima caracterizadas e da exposição e análise de imagens o que não esgota a hermenêutica dos sentidos e significados que serão elencados.



Fonte: Blogspot do Yago sobre política na web⁶



Fonte: Fotografia retirada em um bar próximo ao centro de Goiânia, estado de Goiás no Brasil

6 Disponível em: <http://yagopolitica.blogspot.com.br/2012/01/uma-doenca-chamada-crack.html>
Acesso em mar. 2015.

O sentido da frase acima e da imagem corrobora com uma compreensão equivocada do uso de crack e sua real problemática nos grandes centros urbanos nas chamadas “cracolândias”. Muitos arautos defensores de que o Brasil vive uma epidemia de uso de crack⁷ utilizam imagens como esta para “não ficar pedra sobre pedra” de que o crack é a substância psicoativa responsável por assolar o país com miséria, criminalidade e a criação de uma multidão de mortos-vivos que “tragam” tudo que veem pela frente sem o menor pudor e encarcerados na dependência do “demônio” chamado crack que, nos anos 2000, principalmente, a partir de 2005 tornou-se “a droga da vez”. Na verdade, no que concerne ao fenômeno do crack e das cracolândias é importante compreender que é

Impossível falar de crack sem mencionar a cracolândia paulistana. Ao mesmo tempo, é de suma importância o reconhecimento de que a questão da cracolândia (ou das cracolândias) em hipótese alguma se limita ao consumo do crack. [...] Após o processo de desmembramento do espaço e desvalorização imobiliária, o que se viu foi um grande abandono, tanto do ponto de vista do planejamento quanto da sua manutenção. A população que ali estava e foi se estabelecendo precisou “se virar” sem qualquer tipo de cobertura. Hoje em dia ela congrega profissionais do sexo, pequenos comerciantes, moradores em situação de rua, residentes da região e pessoas em trânsito. Vale lembrar que o crack surgiu bem depois da operação de sucateamento da região, adentrando esse cenário apenas em meados dos anos 1990. Por que ressaltar que o crack chegou depois? Porque hoje em dia – talvez por conveniência – tudo se

7 Atualmente existe a veiculação da substância crack como doença o que de acordo com as correntes críticas do campo da saúde não é verdadeiro (NERY FILHO, 2009). Como a dependência do crack não é uma doença no sentido crítico do termo, falar em epidemia trata-se, no mínimo, de um grande exagero, pois nem as estatísticas e tampouco a relação de todos os usuários com a substância segue o padrão da imagem exposta acima conforme dados oficiais do Ministério da Saúde (VERONA, 2010). A dependência de qualquer substância psicoativa como o crack, por exemplo, não é uma doença no sentido da compreensão e reflexão dos complexos fenômenos dos processos de saúde-doença humanos (CANGUILHEM, 2002). Mais detalhes ver nas referências dos três autores mencionados.

misturou e, numa simplificação grosseira, crackolândia virou sinônimo de crack. É conveniente do ponto de vista do mascaramento de um contexto complexo atribuir ao crack – enquanto substância demolidora e agente externo – a produção estrutural da crackolândia (DIAS, 2013, p. 281-282).

Considerando o sentido da interdição do uso de crack na nossa sociedade, talvez a finalidade da exposição da imagem em um bar de Goiânia fosse o 'alerta' para os usuários de tabaco e, principalmente, de bebidas alcóolicas dos riscos inerentes ao uso de “crack”. No entanto, a imagem acima expressa uma das grandes contradições as quais está vinculada a relação entre o lícito e o ilícito. Nesse sentido, até mesmo os consumidores de bebidas alcóolicas e tabaco tem que temer o 'monstro' que 'devora cabeças' simbolizado por um rato em tamanho sobre-humano de aparência horripilante. A imagem acima pode estar veiculada a uma vertente regulatória acrítica por se tratar de publicidade do Estado brasileiro. Vejamos abaixo somente a imagem do cartaz do 'monstro' que 'devora cabeças':



Fonte: cartaz dentro de um bar situado próximo ao centro do município de Goiânia, Estado de Goiás no Brasil.



Fonte: Página Recados do Facebook na web

Esta imagem trata-se de um relação curiosa que existe de determinado gênero musical com o uso de substâncias psicoativas, mas absolutiza uma relação que não pode ser generalizada. Apesar do fenômeno da estandardização e massificação que podemos atribuir ao “funk” a partir da análise que Adorno e Horkheimer (1985) estabeleceram em que este estilo de música pode ser considerado oriundo de uma “arte leve”. No entanto, a partir da categoria “arte leve”, desenvolvida por estes dois autores, fica explicitamente exposto, pela imagem, que a partir do acesso a um estilo de música as substâncias psicoativas estão presentes como um imperativo. Trata-se de imagem que expressa sua relação com a vertente proibicionista adaptada, pois “cria” falsos inimigos, resultado de condições sócio historicamente construídas, como o funk, e não a causa de um problema específico como o uso prejudicial de substâncias psicoativas.



Fonte: Página do Jornal “O Dia” na web⁸.

A imagem acima é típica daquilo que a publicidade e propaganda das bebidas alcoólicas no Brasil definiu como elementos oníricos perfeitos para venda de um produto: homens e, principalmente, mulheres belas com pouca roupa; um lugar paradisíaco (praia de Copacabana no Rio de Janeiro); um contexto de felicidade explícito; um espaço de relações humanas ocorrendo da melhor maneira possível e, obviamente, a presença de bebidas alcoólicas junto.

Assim, a imagem está vinculada a uma vertente estimuladora do uso. Trata-se das peças publicitárias que criaram um universo onírico e ilusório que vende determinadas substâncias, sob a batuta da plena realização humana. Trata-se de um simulacro que oculta que a relação que o homem pode estabelecer com as bebidas alcoólicas pode ser bem diferente do que a imagem possa sugerir.

⁸ Disponível em: <http://odia.ig.com.br/noticia/brasil/2014-12-18/justica-restringe-publicidade-de-bebidas-alcoolicas.html> Acesso em mar. 2015.



Fonte: Página da Smoke Buddies na web⁹.

A imagem acima é um exemplo de como a diferença (cultura, hábitos, costumes, relação com determinadas substâncias psicoativas) é criminalizada. Diante disso muitas pessoas tem sido levadas ao “trem de ferro” da repressão policial e são submetidas diariamente ao “holocausto” por adotarem determinadas práticas culturais (que podem estar vinculadas ao uso de substâncias psicoativas ou não) e que não convergem com diversos interesses ocultos, mas que estão relacionados com a manutenção da interdição do uso de substâncias psicoativas. A imagem corrobora, nesse sentido, para questionar quais os verdadeiros fundamentos que contribuem cotidianamente para manter determinadas políticas de repressão vinculadas ao proibicionismo. Como a imagem apresenta estas características ela está vinculada a vertente regulatória crítica.

9 Disponível em: <http://smkdb.com/santos-recebe-terceira-semana-canabica/>. Acesso em mar. 2015.



Fonte: Blogspot endocrinologia em pauta na web¹⁰.

A imagem acima é, no mínimo, curiosa. Aparentemente, expressa, a partir da revista jornalística de maior circulação do Brasil, os avanços das ciências da saúde, vinculado a esfera do extraordinário (vide “parece milagre”), no que tange a fabricação de medicamentos mais eficazes no combate ao excesso de peso. No entanto, a imagem estabelece uma série de elementos no mínimo questionáveis: a difusão de uma padrão corrente de beleza (o corpo

10 Disponível em: http://endocrinologiaempauta.blogspot.com.br/2011_09_01_archive.html
Acesso em mar. 2015.

magro) em contraposição a pessoa estar um pouco acima do “peso ideal” como exposto na imagem; a expressão facial e corporal e a aparência desagradável da mulher um pouco acima do peso a esquerda; após a injeção do medicamento, simbolizada pela seringa gigante a transformação; a mesma mulher com outra expressão facial e corporal de felicidade e plena satisfação a direita. A solução do problema está a direita e não a esquerda o que infere, talvez, a posição ideológica do grupo que vende a revista. E aqui, fica exposto, a simplificação da relação entre o padrão de corpo para se estar “de bem com a vida” e, ao mesmo tempo, a “fabricação” de um determinado tipo de doença: estar fora dos padrões correntes de beleza. Além disso, fica explícito pela imagem que, em pouco tempo (5 meses) o uso do medicamento causará tão grandioso benefício para a saúde. Por estas características mencionadas, mesmo sendo, aparentemente uma matéria jornalística, o seu intento se relaciona a uma vertente estimuladora do uso.

Diante da exposição de imagens realizada anteriormente, se faz mister refletir sobre suas possíveis implicações no contexto histórico atual. Nesse sentido, a manutenção e aprofundamento da barbárie na relação das pessoas umas com as outras estimulam a frieza das relações sociais expostas por determinadas imagens. Nesse sentido, a diferença, explicitada na imagem, está no ordem da anormalidade ou normalidade em si mesmas sob o “pano de fundo” de determinados fundamentos do modo de produção capitalista, do império da razão instrumental (HORKHEIMER, 2002) e do domínio de si por um tipo de narcisismo primário (FREUD, 2010) que são mediações fundamentais que corroboram com uma relação com o proibicionismo e estimulação do uso que alimenta por um lado a Indústria do tabaco, das bebidas alcoólicas e dos medicamentos. Por outro lado é alimentado, por meio da interdição de determinadas substâncias psicoativas, a Indústria bélica, a Indústria da Clínica Psiquiátrica e a criação e manutenção da Indústria do tráfico.

Considerações finais

A problemática da condição humana pode ser situada como diria Marx (2010) na relação capital/trabalho e a necessidade de superação desta particularidade histórica, de compreender o mal-estar que o homem se vê envolvido no contexto de determinada civilização como situou Freud (2010) e do processo de racionalização e Desencantamento do Mundo como apresentou Weber (2002) que instaurou o modo de produção capitalista como fenômeno cultural de uma sociedade burocratizada que se fundamenta no cânon do “mercado da vida”. Os fundamentos da organização da vida e das relações humanas em sociedade por estes autores foi para várias correntes conservadoras, no mínimo, marginalizada em nome de “inimigos”, superexpostos em imagens a partir de fluxos sensoriais contínuos, como, por exemplo, as substâncias psicoativas ainda consideradas ilícitas como forma de negação da autonomia e emancipação humana e retroalimentação de toda cadeia produtiva da sociedade cujo fim único é a acumulação sem precedentes de capital e da objetificação humana.

Diante disso, as possibilidades de superação desta realidade estão vinculadas com a ruptura histórica e necessária de mecanismos socioculturais e ideológicos de dominação e, principalmente, de toda lógica de organização produtiva da sociedade do capital. Nesta luta, o processo de regulamentação das substâncias psicoativas ainda consideradas ilícitas pode representar um salto qualitativo que contribuiria com o desgaste dos fundamentos de uma ampla e complexa cadeia produtiva que fomenta diversas indústrias.

Apesar de que, no âmago das contradições, a problemática da estrutura societária posta pelo capitalismo talvez, a regulamentação do uso de substâncias psicoativas ainda consideradas ilícitas, não representasse um salto tão grande de transformações radicais, pois estas substâncias entrariam em uma nova cadeia produtiva que seria até retroalimentadora da lógica

capitalista. No entanto, o desmonte ou pelo menos o desmantelamento de outras cadeias produtivas poderiam sinalizar um horizonte com possibilidades de emancipação humana na grande frente de batalha contrária aos fundamentos da sociedade capitalista. Isto porque, a “caça às bruxas” revividas pela “Guerra as Drogas” deixaria de ser um fundamento importante e muitas condições e estilos de vida vistos como o mal em si mesmo poderiam ser ressignificados.

Por tudo que foi dito, novas imagens, que sugerem novos sentidos pedagógicos para formação humana, sobre a regulação do uso de substâncias psicoativas só podem ser construídas com novos fundamentos que pelo menos abalem a estrutura social da sociedade capitalista em que vivemos. Para isso, é fundamental a organização coletiva a partir dos interesses daqueles que se disponibilizam em contribuir para transformação da imagem naquilo que ela pode ser: mais um elemento que contribua com a emancipação humana.

Referências

- ADORNO, T.W. **Educação e emancipação**. São Paulo: Paz & Terra, 1995.
- ADORNO, Theodor W; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.
- ADORNO, Theodor. **Palavras e sinais**. Petrópolis: Vozes, 1995. Disponível em: <<[http://web.unifoa.edu.br/portal/plano_aula/arquivos/o4848/TEMP O%20LIVRE.pdf](http://web.unifoa.edu.br/portal/plano_aula/arquivos/o4848/TEMP%20LIVRE.pdf)>> Acessado em: 28 jul. 2015.
- BENJAMIN, Walter. **A obra de arte na era da sua reprodutibilidade técnica**. Disponível em: <<http://ideafixa.com/wp-content/uploads/2008/10/texto_wbenjamim_a_arte_na_era_da_reprodutibilidade_tecnica.pdf>> Acessado em: 01 ago. 2014.
- CANGUILHEM, Georges. **O normal e o patológico**. 5. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

DEBORD, Guy. **A sociedade do espetáculo**. Disponível em: <<http://minhateca.com.br/paulocesart/Documentos/DEBORD*2cGuy-A+Sociedade+do+Espetaculo,21781104.pdf>> Acessado em: 18 mar. 2015.

FREUD, Sigmund. **O mal-estar na civilização**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

HAROCHE, Claudine. **A condição sensível: formas e maneiras de sentir no Ocidente**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2008.

_____. **Crise da consciência contemporânea e expansão do saber não cumulativo**. Revista Educação e Pesquisa, São Paulo, v. 31, n. 3, p. 347-362, set./dez. 2005.

MARTINS, José de Souza. **Sociologia da fotografia e da imagem**. São Paulo: Contexto, 2008.

MARX, Karl. **Manuscritos econômico-filosóficos**. São Paulo: Boitempo, 2010.

MATOS, Olgária. **Democracia e Visibilidade: Princípio de Realidade e Sociedade da Comunicação in: Tiranias da Visibilidade: o visível o invisível nas sociedades contemporâneas**. São Paulo: Fap-Unifesp, 2013.

MÉSZÁROS, Istvan. **O século XXI: socialismo ou barbárie?** São Paulo: Boitempo Editorial, 2003.

NERY FILHO, Antônio et al. **Toxicomanias: incidências clínicas e socioantropológicas**. Salvador: EDUFBA: CETAD, 2009.

OLIEVENSTEIN, Claude. **Destino do Toxicômano**. São Paulo: ALMED, 1985.

TELLES et al. **A indústria cultural e indústria da saúde: um olhar frankfurtiano sobre a saúde coletiva, no âmbito da lógica do consumo**. Disponível em: <<http://www.abrapso.org.br/siteprincipal/images/Anais_XVENABRAPSO/157.%20a%20ind%DAstria%20ocultural%20e%20ind%DAstria%20da%20sa%DAde.pdf>> Acessado em: 12 fev. 2014.

TRAD, Sérgio. **Mídia e drogas: confrontando texto e contexto da publicidade comercial e de prevenção.** Disponível em: <<http://www.twiki.ufba.br/twiki/pub/CetadObserva/ReducaoRiscosDanos/M%EDdia_e_drogas_confrontando_texto_e_contexto_da_publicidade_comercial_e_de_preven%E7%E30.pdf>> Acesso em: 18 mar. 2015.

VERONA, Humberto e organizadores, **Subjetividade do consumo de álcool e outras drogas e as políticas públicas brasileiras**, Brasília, Conselho Federal de Psicologia, 2010.

WEBER, Max. **Conceitos básicos de sociologia.** São Paulo: Centauro, 2002.

Notas sobre a crítica de Adorno ao conceito hegeliano de *espírito*

Gabriel Petrechen Kugnharski¹

Não deixa de ser surpreendente para qualquer leitor familiarizado com as duras e frequentes críticas a Hegel no contexto da *Dialética Negativa*, que Adorno abra o primeiro de seus *Três estudos*, intitulado “Aspectos”, reconhecendo precisamente no conceito de *totalidade* uma superioridade de Hegel em relação a Fichte, o “idealista mor”. Para o filósofo frankfurtiano, o impulso inicial de Hegel é anti-idealista, pois recusa a figura de um sujeito absoluto como criador onipotente do mundo, como uma posição fixa ou como um princípio ontológico, e compreende a totalidade não como uma estrutura dada previamente à experiência, mas tão somente como um conjunto “de todas as proposições que se engendram umas às outras por meio de sua relação contraditória”². Diferentemente de Fichte, Hegel não reconheceria meramente o sujeito como produtor de toda objetividade, mas também o contrário: a realidade concreta como elemento que, dialeticamente, também produz o sujeito.

Logo depois, contudo, Adorno vai mostrar que, se Hegel possuía sobre Fichte a vantagem de não admitir um elemento primeiro, o “Hegel fichtiano” acaba, no fim das contas, colocando o conceito de espírito nessa posição primeira. De um lado, a partir de

¹ Mestrando em filosofia pela Universidade de São Paulo, bolsista da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP). Endereço eletrônico: gabrielkugnharski@hotmail.com.

² ADORNO, T. W. *Três Estudos sobre Hegel*. São Paulo: Editora Unesp, 2013, p.83.

seu próprio conceito, a filosofia hegeliana não pode ser reduzida a nenhum princípio ontológico, pois ela é o “esforço imperturbável para conjugar a consciência crítica que a razão tem de si mesma com a experiência crítica do objeto”³, experiência essa que transforma tanto o objeto quanto o sujeito que conhece. Por outro lado, Hegel acaba por hipostasiar o momento produtor do espírito, colocando-o em uma posição primeira. O momento em que Fichte e Hegel acabam por convergir leva às seguintes consequências:

O rigor e a coerência absoluta da marcha do pensamento que ele [Hegel], com Fichte, dirige contra Kant, estabelecem de antemão a prioridade do espírito enquanto tal, mesmo quando o sujeito, em cada nível, se determina exatamente como objeto, assim como o oposto, o objeto como sujeito. Quando o espírito contemplativo pretende mostrar que tudo aquilo que é, é comensurável com ele, com o *logos*, com as determinações do pensamento, o espírito se erige em um termo ontológico último.⁴

Haveria, na concepção de Adorno, uma relação tensa de Hegel consigo mesmo, com seu próprio pensamento. A positividade que é arduamente condenada pelo jovem Hegel acaba por tomar uma posição privilegiada na fase madura de seu pensamento, sobretudo na *Filosofia da história* e na *Filosofia do direito*, obras nas quais Hegel assumiria um tom mais propriamente apologético do que crítico em relação ao curso do mundo e da história. A origem do problema não estaria, contudo, nas reflexões hegelianas sobre a história, o direito, o Estado ou a política, mas em sua própria concepção de dialética. Mesmo a apologia hegeliana do Estado prussiano seria um elemento secundário, tão somente um efeito da tese central da dialética hegeliana: a tese da identidade.

³ ADORNO, T. W. *Três Estudos sobre Hegel*. São Paulo: Editora Unesp, 2013, p.81.

⁴ ADORNO, T. W. *Três Estudos sobre Hegel*. São Paulo: Editora Unesp, 2013, p.84.

Segundo Gillian Rose, é notável que Adorno não se detenha nos textos de Hegel sobre moral e política, como Marx o fez. O que explicaria isso é o fato de Adorno ter “absorvido traços da filosofia de Nietzsche, e desenvolvido um conceito sociologicamente difuso de poder que parecia dispensar qualquer exame adicional do processo político”⁵. Para ela, a crítica mais fundamental de Adorno à filosofia de Hegel consiste na crítica da teoria da identidade entre sujeito e objeto⁶. A leitura de Rose parece fiel à autocompreensão de Adorno, ao menos se levarmos em conta a afirmação contida em *Três Estudos sobre Hegel*, segundo a qual “a lógica de Hegel não é apenas sua metafísica, mas ela é também sua política”⁷.

Para Adorno, ainda que Hegel ultrapasse toda metafísica tradicional até as posições de Kant, Fichte e Schelling, a tese da identidade o impede de abandonar o idealismo. Mesmo que a todo momento o sujeito se determine como objeto e o objeto como sujeito, Hegel estabelece de antemão, em nome de uma coerência absoluta, a prioridade do espírito, e essa prioridade compromete a negatividade assumida de início.

Na *Dialética Negativa*, Adorno afirma que “a dialética significa objetivamente quebrar a compulsão à identidade por meio da energia acumulada nessa compulsão. (...). Isso se impôs *parcialmente* em Hegel *contra ele mesmo*, que com certeza não podia admitir o não verdadeiro da compulsão à identidade”⁸. Assim, se a dialética aponta para a impossibilidade de se reduzir o mundo a um polo subjetivo fixo, Hegel trai o próprio conceito de dialética por ele formulado: “o sujeito-objeto hegeliano é sujeito”⁹. É o conceito hegeliano de espírito que a reflexão de Adorno buscará

⁵ ROSE, G. *The Melancholy Science*. Nova York: Columbia University Press, 1978, p.55.

⁶ ROSE, G. *The Melancholy Science*. Nova York: Columbia University Press, 1978, p.60.

⁷ ADORNO, T. W. *Três Estudos sobre Hegel*. São Paulo: Editora Unesp, 2013, p.182.

⁸ ADORNO, T. W. *Dialética Negativa*. Rio de Janeiro: Zahar, 2009, p.136, *grifo nosso*.

⁹ ADORNO, T. W. *Três Estudos sobre Hegel*. São Paulo: Editora Unesp, 2013, p.85.

então decifrar, conceito este que, “sem nunca ter se deixado capturar, perpassa toda a filosofia hegeliana”¹⁰.

Segundo Adorno, Hegel radicaliza o “momento kantiano da espontaneidade, que na unidade sintética da apercepção se confunde totalmente com a identidade constitutiva”¹¹. O *Eu penso* kantiano, que ainda admitia um reconhecimento formal do não idêntico¹², se transforma para Hegel em totalidade: “princípio do Ser assim como do pensamento”¹³. Mas como Hegel não reconhece meramente o sujeito como produtor de toda objetividade (como o faz Fichte), mas também o contrário, a “realidade concreta” como elemento que, dialeticamente, também produz o sujeito, ele se aproxima do mistério que se esconde por trás da hipóstase do conceito de espírito, mas que só seria decifrado pela primeira vez nos *Manuscritos econômico-filosóficos* do jovem Marx, a saber, *trabalho social*¹⁴.

Por um lado, Adorno dirige duras críticas ao conceito de espírito, que corresponderia ao elemento antidialético por excelência da filosofia hegeliana. Ainda assim, ele dirá que o erro de Hegel foi involuntariamente um acerto, pois a antinomia central no conceito de espírito imita uma antinomia da sociedade burguesa. As intuições fundamentais de Hegel, que o levaram até a compreensão do caráter irreconciliável das contradições da sociedade civil, não seriam obtidas ao se retirar os elementos metafísicos e especulativos de sua teoria. Ao contrário, é precisamente por meio desses elementos que Hegel aparece como

¹⁰ ADORNO, T. W. *Três Estudos sobre Hegel*. São Paulo: Editora Unesp, 2013, p.90.

¹¹ ADORNO, T. W. *Três Estudos sobre Hegel*. São Paulo: Editora Unesp, 2013, p.90.

¹² ADORNO, T. W. *Dialética Negativa*. Rio de Janeiro: Zahar, 2009, p.31.

¹³ ADORNO, T. W. *Três Estudos sobre Hegel*. São Paulo: Editora Unesp, 2013, p.90.

¹⁴ “A grandeza da *Fenomenologia* hegeliana e de seu resultado final – a dialética, a negatividade enquanto princípio motor e gerador – [...] é que compreende a essência do *trabalho* e concebe o homem objetivo, verdadeiro porque homem efetivo, como resultado de seu *próprio trabalho*” (MARX, apud *Três Estudos sobre Hegel*. São Paulo: Editora Unesp, 2013, p.91).

“um grande realista, um homem com um rigoroso olhar histórico”¹⁵.

A universalidade referida pelo conceito de espírito é expressão da essência social do trabalho. Seu conteúdo de verdade reside no fato de que o trabalho excede a pessoa empírica e individual e só encontra sua validade como algo “para um outro”, social, e também no fato de que, muito embora seja a pessoa individual que trabalhe, a essência do trabalho é algo organizado e social e sua racionalidade é uma relação social. A referência do momento produtivo do espírito a um sujeito universal, em vez de a uma pessoa individual, é verdadeira e não verdadeira. Não verdadeira, pois o Eu absoluto fichtiano e hegeliano é abstraído da pessoa individual e empírica, e “um Eu que não fosse mais um Eu em sentido algum, portanto desprovido de toda relação com a consciência individualizada e com a pessoa espaço-temporal, seria um *nonsense*”¹⁶. É verdadeira, porém, pois essa abstração expressa a própria realidade na sociedade totalmente socializada: “o princípio de equivalência do trabalho social conduz a sociedade, no sentido burguês moderno, ao abstrato e ao mesmo tempo ao que há de mais real”¹⁷.

Adorno mostra como as expressões de Hegel são derivadas da esfera do trabalho. O “esforço” e a “tensão” do conceito não são metafóricos. Na *Fenomenologia*, o caminho da consciência natural até a identidade do saber absoluto é ele próprio trabalho. No entanto, Hegel não poderia admitir o parentesco entre espírito e trabalho social. Afinal, para compreender o espírito como reconciliação realizada, ele precisa escamotear que este espírito se encontra sob a coerção do trabalho, e que ele próprio é trabalho¹⁸.

¹⁵ ADORNO, T. W. *Três Estudos sobre Hegel*. São Paulo: Editora Unesp, 2013, p.73.

¹⁶ ADORNO, T. W. *Três Estudos sobre Hegel*. São Paulo: Editora Unesp, 2013, p.89.

¹⁷ ADORNO, T. W. *Três Estudos sobre Hegel*. São Paulo: Editora Unesp, 2013, p.93.

¹⁸ ADORNO, T. W. *Três Estudos sobre Hegel*. São Paulo: Editora Unesp, 2013, p.101.

Nesse ponto, Adorno lembra a objeção de Marx aos lassalianos presente na *Crítica do programa de Gotha*: “O trabalho não é a fonte de toda riqueza. A fonte do valor de uso é tanto a natureza (e é nisso que consiste a real riqueza!) como o trabalho, que é propriamente apenas a expressão de uma força da natureza, da força de trabalho do homem”¹⁹. Isso é precisamente o que a filosofia hegeliana não pode aceitar, pois denunciaria que o espírito não é o todo. Ela se torna ideologia, pois, devido ao seu desmesurado elogio burguês do trabalho, na medida em que:

Transforma a totalidade do trabalho em algo existente em-si, quando sublima seu princípio em um princípio metafísico, em um *actus purus* do espírito, transfigurando tendenciosamente aquilo que é produzido pelos homens, transfigurando tudo o que é contingente e condicionado, inclusive o próprio trabalho, que é sofrimento dos homens, em algo eterno e certo.²⁰

Em outras palavras, a falsidade do idealismo consiste em pretender apresentar como reconciliada uma situação que, na concepção de Adorno, é pura coerção e violência. Quanto mais a efetivação da identidade entre realidade e razão fracassa, mais Hegel deve conduzir as contradições a uma reconciliação forçada, caso contrário os antagonismos desmentiriam aquilo que, segundo Adorno, constitui o “núcleo da filosofia hegeliana”: “a tese da identidade absoluta”, que “é absoluta apenas na medida em que é realizada”²¹.

No entanto, Hegel conseguiu, ironicamente, ter razão em relação a Marx. É justamente na “embriaguez do absoluto” que reside o caráter realista de seu idealismo:

¹⁹ MARX K., apud ADORNO, T. W. *Três Estudos sobre Hegel*. São Paulo: Editora Unesp, 2013, p.98.

²⁰ ADORNO, T. W. *Três Estudos sobre Hegel*. São Paulo: Editora Unesp, 2013, p.97.

²¹ ADORNO, T. W. *Três Estudos sobre Hegel*. São Paulo: Editora Unesp, 2013, p.106.

Assim como o mundo forma um sistema, ele se torna um justamente por meio da universalidade cerrada do trabalho social. Este é na realidade a mediação radical, mediação entre os homens e a natureza, assim como do Espírito consigo mesmo, que não tolera nada que esteja fora dele, e que proíbe a recordação daquilo que lhe seria exterior.²²

Não há nada no mundo que não apareça pelo trabalho. Com isso, “o trabalho se torna, acertada e desacertadamente, absoluto, e a desgraça [*Unheil*] se torna salvação [*Heil*]”, pois “a absolutização do trabalho é a absolutização da relação de classes: uma humanidade livre do trabalho seria uma humanidade livre da dominação”²³. Que tenha escapado à dialética hegeliana essa autoconsciência, não altera “um dos seus méritos mais notáveis”: o de ter inferido a partir do conceito, o “mundo unificado por meio da ‘produção’”, e que, “nesse sentido, realiza o primado do todo sobre as partes”²⁴.

O primado do *logos* enaltecido por Hegel está intimamente conectado à moral do trabalho, e o princípio básico por trás de ambos é a dominação progressiva da natureza. Essa dominação e coerção presentes na esfera do trabalho passam por um processo de “internalização”, através do qual a atividade da razão regulada sistematicamente pela totalidade fechada do trabalho social acaba por “dirigir o trabalho para o interior”²⁵. Esse direcionamento do trabalho sobre o esforço reflexivo acaba por moldar a própria racionalidade. Desse modo, a lógica presente na esfera do trabalho social e aquela que governa o funcionamento do pensamento se equivalem.

Em uma seção da *Dialética Negativa* intitulada “Espírito enquanto totalidade social”, Adorno afirma que essa ideologia é

²² ADORNO, T. W. *Três Estudos sobre Hegel*. São Paulo: Editora Unesp, 2013, p.100.

²³ ADORNO, T. W. *Três Estudos sobre Hegel*. São Paulo: Editora Unesp, 2013, p.101.

²⁴ ADORNO, T. W. *Três Estudos sobre Hegel*. São Paulo: Editora Unesp, 2013, p.103.

²⁵ ADORNO, T. W. *Três Estudos sobre Hegel*. São Paulo: Editora Unesp, 2013, p.94.

internalizada a um tal ponto pelos indivíduos que “a coerção transforma-se para eles em sentido”²⁶. Mas isso tem algum fundamento: os indivíduos devem a sua vida a essa unidade social, a despeito de todo sofrimento que ela inflige a eles e de todo sentimento de impotência e irrelevância que eles experimentam diante do todo, sentimento esse que “lesa psicologicamente o narcisismo de todos os indivíduos e da sociedade democraticamente organizada até um nível insuportável”²⁷.

Adorno reconhece que Hegel formula sua concepção de totalidade tendo em vista a emancipação do sujeito. No entanto, os fatos confirmados pela história traduzem muito mais a situação oposta, na qual os indivíduos são atados a uma “totalidade sem lacunas” que os determina previamente de um modo como eles nunca tinham sido determinados na época feudal²⁸. O sujeito-objeto hegeliano não traduz, portanto, um sistema reconciliado, mas designa muito mais “a união inexorável de todos os momentos e atos separados da sociedade civil por meio do princípio de troca com o todo”²⁹. Com isso, a tese da racionalidade do real foi desmentida pela realidade, e a tese da identidade desmoronou filosoficamente. Contudo, não se pode negar que a identidade possui sua efetividade, ela aparece realizada de maneira invertida:

Sistema sem falhas e reconciliação realizada não são a mesma coisa; ao contrário, eles são contraditórios. A unidade do sistema repousa sobre a violência irreconciliável. Apenas hoje, cento e cinquenta anos depois, o mundo compreendido pelo sistema hegeliano é revelado literal e satanicamente como sistema, nomeadamente de uma sociedade radicalmente socializada.³⁰

²⁶ ADORNO, T. W. *Dialética Negativa*. Rio de Janeiro: Zahar, 2009, p.263.

²⁷ ADORNO, T. W. *Dialética Negativa*. Rio de Janeiro: Zahar, 2009, p.259.

²⁸ ADORNO, T. W. *Dialética Negativa*. Rio de Janeiro: Zahar, 2009, p.265.

²⁹ ADORNO, T. W. *Três Estudos sobre Hegel*. São Paulo: Editora Unesp, 2013, p.173.

³⁰ ADORNO, T. W. *Três Estudos sobre Hegel*. São Paulo: Editora Unesp, 2013, p.102.

Se “o mundo é certamente um sistema”, como Adorno dirá em outro momento, trata-se de “um sistema que se impõe sobre os homens de modo heterônomo como algo estranho. É um sistema enquanto aparência e não tem nada a ver com sua liberdade”³¹. A “violência irreconciliável” desse sistema ultrapassa a esfera social e atinge a própria natureza, aquele âmbito que parecia intocado, mas que aparece como já determinado pelo trabalho. Isso fica evidente, segundo Adorno, “no problema dos assim chamados espaços não capitalistas que, segundo a teoria do imperialismo, são uma função dos espaços capitalistas: estes precisam daqueles para a valorização do capital”³².

O conteúdo de verdade do Espírito aponta, portanto, para uma instância que abstrai dos sujeitos individuais, que se autonomiza em relação a eles, e que em nada contribui para sua liberdade, pois entre indivíduo e sociedade, ou entre particular e universal, predomina uma situação de heteronomia, pois a realidade se opõe ao sujeito de forma coercitiva, estranha, dura, mesmo que não deixe de ser produzida por ele.

Para concluir, que Hegel tenha vislumbrado corretamente esse estado de coisas através de sua dialética continua, para Adorno, incontroverso: “essa capacidade da produção de esquecer a si mesma, o princípio de expansão insaciável e destrutivo da troca, espelha-se na metafísica hegeliana”³³. O que teria escapado a Hegel, e que Adorno traz a tona de modo enfático e em vários momentos (tanto nos *Três Estudos* quanto na *Dialética Negativa*), é que essa situação não constitui nenhuma reconciliação, mas é justamente aquilo que bloqueia toda possibilidade de reconciliação sob o capitalismo tardio.

³¹ ADORNO, T. W. *Terminología Filosófica*. Tomo II. Madrid: Taurus, 1983, p.196.

³² ADORNO, T. W. *Três Estudos sobre Hegel*. São Paulo: Editora Unesp, 2013, p.151.

³³ ADORNO, T. W. *Três Estudos sobre Hegel*. São Paulo: Editora Unesp, 2013, p.103.

Referências

ADORNO, T. *Dialética Negativa*. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

ADORNO, T. *Lectures on Negative Dialectics*. Cambridge: Polity Press, 2008.

ADORNO, T. *Terminología Filosófica*. Tomo II. Madrid: Taurus, 1983.

ADORNO, T. *Três Estudos sobre Hegel*. São Paulo: Editora Unesp, 2013.

BERNSTEIN, J. “Negative Dialectics as Fate: Adorno and Hegel”. In: *Cambridge Companions Online*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, pp. 19-50.

HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Vozes, 2008.

MARX, K. *Crítica do programa de Gotha*. São Paulo: Boitempo, 2012.

ROSE, G. *The Melancholy Science: An Introduction to the Thought of Theodor W. Adorno*. Nova York: Columbia University Press, 1978.

SOMMER, M. *Das Konzept einer negativen Dialektik*. Mohr Siebeck, 2016.

Estado e filosofia: sobre as origens da dialética negativa¹

*Giovanni Zanolli*²

A grande dificuldade aqui é não apresentar as coisas de modo tal, como se não
fôssemos capazes de algo.
(L. Wittgenstein, *Investigações filosóficas*)

1. Em uma carta de 1963 a Habermas, que manifestara a intenção de escrever um artigo celebratório do aniversário de Adorno, este último pediu ao seu aluno para insistir no texto “sobre a unidade filosófica do que eu tento fazer, sobre o fato de ser filosófico até o que aprofunda-se em conteúdos muito diferentes”³. E na correspondência com Hannah Arendt, falando da sua própria distância em relação à interpretação arendtiana de Benjamin (uma posição que em outra carta a Marcuse, datada do próprio dia da morte, ele definirá “de direita”⁴), Adorno afirmou: “Para mim é axiomático o que define o significado de Benjamin na minha existência intelectual, ou seja, a essência do pensamento dele enquanto filosófico. Nunca consegui perceber as obras dele de outro ponto de vista, e me parece que só desta maneira elas recebam todo seu peso. Sei bem, claro, em qual medida isso afasta-

¹ Agradeço a Francisco López Toledo Corrêa, Carine Gomes Cardim Laser e Gilberto Tedeia por terem traduzido ou revisado partes desse texto.

² Doutor em Filosofia. Pós-doutorando no departamento de Filosofia da Universidade de Brasília (bolsa PNPd/CAPES). Email: giovanni.zanolli86@gmail.com.

³ Carta do 22.07.1963, Theodor W. Adorno Archiv, Frankfurt a.M., Br 536/14. Tradução minha.

⁴ Carta do 06.08.1969, in: Tiedemann (2000), p. 115.

se de toda concepção tradicional da filosofia [...]. Acho, todavia, [...] que as mudanças na posição de Benjamin, tão radicais se vistas do exterior, na verdade são muito menores. Se não fosse assim, ele não seria a grande figura que foi”⁵. De fato, em 1935, ele escrevera a Benjamin: “não vejo nas *Passagens* uma investigação histórico-sociológica, mas antes a *prima philosophia* no sentido particular que você lhe confere. [...] Considero seu trabalho das *Passagens* não só o centro de sua filosofia, mas a palavra filosófica decisiva que hoje é capaz de encontrar expressão”⁶.

Esses traços compõem uma imagem definida e singular. Tem-se aqui a ideia de uma forma especificamente filosófica do conhecimento, que Adorno reivindica para a sua maior fonte de inspiração e, depois, para si mesmo: uma “*prima philosophia*” – o mesmo conceito que será o objeto central da crítica vinte anos depois⁷ –, claro que “afastada” de toda concepção tradicional ou, como Adorno dirá no prefácio da *Dialética negativa*, “transformada”⁸. “Fomos antes de tudo filósofos”, ele parece afirmar. Em qual sentido? Notemos por enquanto que, nessas passagens, à “filosofia” é atribuído um duplo caráter, que testemunha pelo menos um laço de família com o racionalismo filosófico da tradição idealista: a *unificação* de uma experiência intelectual pelo resto disseminada e uma *radicalidade* teórica que alude também, por alguma razão, a uma simétrica radicalidade política.

Tal imagem estava no ar pelo menos desde 1923, quando o problema da filosofia *enquanto tal* chegara na arena política pelas

⁵ Carta do 02.05.1967, in: Weidner-Weigel (2008), p. 165. Tradução minha.

⁶ Carta do 20.05.1935, in: Adorno-Benjamin (2012), pp. 149-150.

⁷ Cf. Adorno (2007), especialmente pp. 33-86.

⁸ Adorno (2009), p. 8: a dialética negativa conserva as categorias da tradição “ao mesmo tempo em que as altera [*verändert*] qualitativamente”. Cf. também Adorno (2015), p. 53: “O objetivo do todo é a preparação de um conceito modificado de dialética [*eines veränderten Begriffs von Dialektik*]”. Note-se que o verbo é o mesmo usado por Marx na undécima tese sobre Feuerbach e pelo próprio Adorno na expressão frequente “práxis transformadora” (*verändernde Praxis*).

mãos de Karl Korsch. Colocando do mesmo lado o objetivismo metodológico e o oportunismo prático do marxismo da Segunda Internacional, Korsch contrapunha aos dois a transcendência da filosofia, justamente enquanto dialética, como arma insubstituível da práxis revolucionária⁹. Adorno conhecia o livro de Korsch, mas quando ele saiu seus interesses estavam aparentemente a milhas de distância. Conforme mostrado já pela obra clássica de Susan Buck-Morss sobre as origens da dialética negativa, foi o encontro com Benjamin o verdadeiro ponto de virada na evolução filosófica do jovem Adorno, e Benjamin, mais do que o próprio Horkheimer, é a chave para entender a originalidade de Adorno até em relação aos pressupostos comuns da assim chamada “Escola” de Frankfurt¹⁰. Antes daqueles meses cruciais de 1928, Adorno, como se sabe, era neokantiano. Após o malogro de 1848, e o consequente do hegelianismo, a filosofia acadêmica alemã continuara afligindo-se com a questão (kantiana) da possibilidade de um conhecimento especificamente filosófico no sentido enfático: a metafísica como ciência. Tratava-se então do problema gnosiológico da relação entre ideal e real, mais exatamente, entre o pensamento enquanto norma lógica e o pensamento enquanto objeto empírico da psicologia. Pode-se fundar racionalmente – empiricamente – o conhecimento do ideal, isto é, do absoluto? O Adorno filósofo nasceu em torno de tais problemas, e, como veremos, nunca os abandonou, claro que “transformados”. O primeiro trabalho dele, a dissertação de 1924, inaugura o duradouro interesse em Husserl, e no segundo, o projeto de habilitação então recusado por Cornelius, é buscada pela primeira vez no conceito freudiano do inconsciente uma solução não-husserliana aos dilemas do psicologismo. Nas últimas linhas deste manuscrito deve-se reconhecer, segundo

⁹ Korsch (2008), pp. 23-82.

¹⁰ Buck-Morss (1977), *passim*, especialmente p. XII.

Buck-Morss, o primeiro impulso para além do neokantismo. A virada benjaminiana acontecerá logo depois¹¹.

2. Ora, é notável que o encontro com Benjamin signifique para Adorno uma dupla conversão simultânea: do idealismo ao materialismo, mas também – o que a primeira vista é menos óbvio – do transcendentalismo à dialética. Do ponto de vista do Adorno maduro, o nexa não é estranho: para ele, dialética e materialismo convergem-se até se sobreporem no conceito da não-identidade, não existindo, propriamente, algo como uma “dialética idealista”. O fato é que Adorno reconheceu, em Hegel, o mesmo esquema lógico do não-hegeliano Benjamin, e tal afinidade constituirá o fundamento de toda reflexão sucessiva. Para Benjamin, a “intenção” subjetiva transcende a si própria a partir de dentro, não malgrado, mas propriamente em virtude de seu máximo esforço, até “apagar” no “não-intencional”, na coisa. A contribuição específica de Adorno foi ter entendido que esse mesmo movimento já pertencia à dialética hegeliana. O verbo *erlöschen* (“apagar”, “extinguir-se”), que aparece no ensaio de Benjamin sobre a tradução, é usado repetidamente por Adorno em relação a Hegel¹². Pois a questão hegeliana, para Adorno, é antes de tudo a questão da *objetividade*, do “em carne e osso”¹³, da oposição entre a “reduplicação tautológica” do sujeito e o “novo” como elemento

¹¹ Cf. Buck-Morss (1977), pp. 17-23.

¹² Benjamin (2011), p. 116: “No interior dessa pura língua que nada mais visa e que nada mais expressa [...] toda comunicação, todo sentido e toda intenção atingem finalmente um mesmo estrato, no qual estão destinados a extinguir-se”. Adorno (2015), p. 58: “Hegel curva-se em toda parte à essência do objeto, em toda parte este é renovadamente imediato, mas mesmo essa subordinação à disciplina da coisa exige o mais extremo esforço do conceito. Ela triunfa no instante em que as intenções do sujeito extinguem-se no objeto”; p. 89: “Se há verdadeiramente necessidade do sujeito pensante na filosofia [...], então tal momento não se legitima onde ele se afixa, mas sim onde, por força da disciplina que lhe é imposta pela Coisa, ele destrói sua autoposição e se extingue na Coisa. Essa é a via de Hegel como de nenhum outro”; p. 150: “... a objetividade do conteúdo de experiência [...] se fortalece precisamente naquela atividade pensante que se desvanece [*erlischt*] ao final no conteúdo experiencial manifesto”.

¹³ Cf. Por exemplo o final do primeiro dos *Três Estudos sobre Hegel*: Adorno (2015), pp. 89-90.

material, coisal, o objeto que está em si e fala a partir de si, está na consciência, mas não se limita a esta – ou melhor: a questão de como a consciência possa conseguir alcançar a coisa em si, *sem entretanto renunciar* à reflexão iluminada sobre as próprias mediações, quer dizer, a própria finitude (sendo a ausência deste último momento crítico o que define, propriamente, os novos dogmatismos de Husserl e Bergson). Tal estrutura, muito clara por exemplo nos *Três Estudos sobre Hegel*, conduz Adorno à sua surpreendente tese historiográfica, segundo a qual, afinal, Hegel é o primeiro filósofo materialista. Por outro lado, emerge aqui uma característica *duplicidade*, um caráter por assim dizer bifronte, que percorre o pensamento inteiro de Adorno, cujo gesto peculiar consiste justamente no fato que *ambos* os momentos são mantidos até o final, no seu pleno direito respectivo: é o que Adorno chama de “quadratura do círculo”, que a dialética permitiria, entre o momento de verdade do racionalismo e o do irracionalismo¹⁴.

Pois exatamente esta duplicidade remete ao assunto da nossa discussão, o da *atualidade*. O destino póstumo da obra de Adorno, de fato, foi determinado até hoje em grande medida pela sua interpretação de longe mais influente, o singular parricídio que ainda está à espera de uma refutação adequada, e cujos pressupostos de fundo são partilhados frequentemente até pelos seus oponentes. O nó da crítica habermasiana é justamente este: a quadratura falhou; o lado racional, iluminista, da autotransparência do sujeito – o lado da identidade – foi suprimido em nome do primado do seu oposto. Consideremos, porém, a versão mais conhecida da objeção: renunciando à teoria, diz Habermas, a crítica em Adorno reduz-se à “prática *ad hoc* da negação determinada”¹⁵. A formulação é curiosa. De fato, *toda* negação determinada é, por definição, “*ad hoc*” – ou não seria determinada. Sem que possamos discutir aqui nem em parte a

¹⁴ Adorno (2010), p. 59.

¹⁵ Habermas (2000), pp. 153-186; p. 183. Cf. também Habermas (1981), vol. 1, pp. 455-534.

crítica de Habermas, o ato falho indica pelo menos a direção para onde olhar. Habermas parece querer dizer: em Adorno não há mais um fundamento, fica apenas a dialética... *Apenas* a dialética?

3. Em nenhum lugar como nas reflexões sobre Hegel aparece tão claramente aquele estrato da filosofia de Adorno que escapou ao parricídio, e que possa talvez, reemergindo, trazer consigo algo de novo e de atual. O filósofo que Rahel Jaeggi definiu com a fórmula “atmosfera tétrica e sem saída” [*düster-ausweglose Stimmung*]¹⁶ é o mesmo que vê na dialética hegeliana, antes de tudo, o “salutar corretivo” à “resignação da época presente”¹⁷, o que justamente constituiria a sua “atualidade”: o “*pathos* baconiano... da humanidade emancipada: pode ainda dar certo [*es kann doch noch gelingen*]”¹⁸. “Pode dar certo” o quê?

Na primeira destas duas passagens dos *Três Estudos*, falando da “esperança utópica” de Hegel que o bloqueio kantiano do conhecimento “não seja o último” – a saber, que a coisa em si seja atingível –, Adorno deixa claro o que está em jogo na recuperação da filosofia após a tragédia histórica: nada menos do que a maior ambição da sua tradição, a prova ontológica da existência de Deus¹⁹. É um tema que ocorre no último Adorno com crescente insistência. Na *Terminologia Filosófica*, ele diz sobre a prova ontológica: “parece-me sempre mais... como o centro da

¹⁶ Jaeggi (2005), p. 118.

¹⁷ Adorno (2015), p. 83: “O rigor da tentativa de Hegel em resgatar a prova ontológica da existência de Deus contra Kant pode ser posto em dúvida. Mas o que o induziu a isso não foi a vontade de obscurecer a razão, pelo contrário, foi a esperança utópica de que a barreira das “fronteiras da possibilidade da experiência” não fosse a última; que não obstante, como na cena final do Fausto, se lograsse sucesso [*daß es doch... gelinge*]; que em todas as suas fraquezas, limitação e negatividade, o espírito se assemelhasse à verdade, e por isso estivesse apto ao conhecimento da verdade. Se anteriormente, com razão, a presunção da doutrina hegeliana do espírito absoluto fora salientada, hoje, ao contrário, já que o idealismo é difamado por todos e especialmente pelos cripto-idealistas, um salutar corretivo vem da representação do caráter absoluto do espírito. Isso se dirige à paralitante resignação da consciência contemporânea...”.

¹⁸ Adorno (2015), p. 102. Tradução modificada.

¹⁹ Cf. nota 17.

reflexão filosófica”²⁰. Na seção final da *Dialética negativa*, é definida “vã” a retomada hegeliana da prova ontológica depois da refutação kantiana. De fato, a prova ontológica, desde Anselmo, conclui diretamente a partir do pensamento do absoluto à sua existência, e por isso pressupõe a identidade, a redução de toda transcendência à imanência lógica²¹. Entretanto, algumas páginas antes, Adorno diz de Kant: “O segredo de sua filosofia é a impossibilidade de pensar o desespero até o fim [...]. Sua filosofia gira, como aliás certamente toda filosofia, em torno da prova ontológica da existência de Deus”²². “Como toda filosofia”: também, portanto, a dialética negativa. Nas *Notas sobre literatura*, Adorno cita uma frase de *Em Busca do Tempo Perdido* sobre a morte do poeta Bergotte. Escreve Proust: “O pensamento de que Bergotte não está morto para sempre... não é completamente incrível”. Adorno comenta: a experiência que motiva essa reflexão seria “comparável à que é feita nas grandes obras de arte: a de que é impossível que o seu conteúdo *não* seja verdadeiro; que o seu sucesso [*Gelingen*] e mesmo a sua autenticidade não se refiram à realidade que elas garantem. [...] A confiança de Proust na força objetiva do sucesso [novamente *Gelingen*] da obra” refere-se a este pensamento, “última, pálida, secularizada e todavia inextinguível sombra da prova ontológica de Deus”²³.

Adorno nunca diz que a prova ontológica é verdadeira: pelo contrário. Mas parece que, por assim dizer, um “núcleo racional” possa ser salvo. Se, para Adorno, diferentemente de Hegel, o Absoluto não está já dado, mas é transferido para a experiência futura como pura possibilidade (“*dass es gelinge*”), então a questão da prova ontológica torna-se a questão de uma ponte entre o

²⁰ Adorno (1973), vol.1, pp. 97-98. Tradução minha.

²¹ Adorno (2009), p. 333.

²² Adorno (2009), p. 319.

²³ Adorno (2003), pp. 213-214. Tradução minha. Agradeço a Manfred Posani por ter chamado a minha atenção sobre essa passagem.

presente a utopia, da *realidade da possibilidade* em um sentido diferente da “possibilidade real” hegeliana. Se, para Hegel, “apenas seria possível o que de fato se tornou real”²⁴, trata-se agora de manter a possibilidade como possibilidade, e todavia encontrar um fundamento dela na existência real: em outras palavras, salvar ao mesmo tempo Kant e Hegel. A bem ver, aqui está o sumo das objeções de Habermas: a crítica “minaria seus próprios fundamentos” precisamente porque, tornando-se “total”, não teria mais à disposição um critério atual, dado na experiência. A ideia de Adorno parece ser esta: existem experiências – estéticas, mas também conceituais – naquelas o objeto, a natureza, o em si, é realmente alcançado, está presente “em carne e osso”. Com Hegel, tais experiências não são puros fenômenos; contra Hegel, não são ainda o absoluto, a possibilidade que ainda não foi realizada. Os momentos nos quais o sujeito toca a coisa são e não são ao mesmo tempo “o sucesso”. Como é possível?

4. Tal como frequentemente ocorre, a resposta é encontrada em Marx. No final dos anos vinte, o diretor do Instituto Marx-Engels in Moscou e editor da *Marx-Engels Gesamtausgabe*, David Ryazanov, então expurgado por Stalin, enviou ao Instituto frankfurtiano, com o qual ele tinha relação, um pacote de inéditos marxianos. Eram os *Manuscritos econômicos-filosóficos* de 1844. Foram publicados poucos anos depois, e imediatamente resenhados por Marcuse em um famoso ensaio²⁵. Ao lado das notórias páginas sobre trabalho alienado encontramos aqui, no terceiro manuscrito dedicado à crítica de Hegel, o esboço de uma teoria não menos importante, formulada por Marx sob influência de Feuerbach: a teoria do “ser objetivo” (*gegeständliches Wesen*). Ela afirma, essencialmente, que para que um sujeito seja sujeito,

²⁴ Adorno (2015), p. 112.

²⁵ Cf. Buck-Morss (1977), pp. 31, 215 nota.

para poder haver um objeto, ele tem de ser ele próprio objeto, pertencer à objetividade:

O ser objetivo atua objetivamente e não atuaria objetivamente se o objetivo não estivesse posto em sua determinação essencial. Ele cria, assenta apenas objetos, porque ele é assentado mediante esses objetos, porque é, desde a origem, *natureza*. [...] É idêntico: *ser* objetivo, natural, sensível e ao mesmo tempo ter fora de si objeto, natureza, sentido, ou ser objeto mesmo, natureza, sentido para um terceiro. [...] Tão logo eu tenha um objeto, este objeto tem a mim como objeto²⁶.

É provável que Adorno, com nem trinta anos de idade, tenha sido um dos primeiros de todos a ler estas palavras. Quarenta anos depois, nos parágrafos mais densos da *Dialética Negativa*, a tese central da obra – o “primado do objeto” – é ilustrada com frases como estas:

Toda afirmação de que a subjetividade “è” de um modo ou de outro já inclui uma objetividade [...]. É somente porque o sujeito é por sua vez mediado, ou seja, porque ele não é o elemento radicalmente outro em relação ao objeto que apenas o legitima, que ele é capaz de apreender a objetividade em geral. [...] Geneticamente, a consciência autonomizada, a suma conceitual daquilo que é ativo nas performances do conhecimento, é derivada da energia libidinal do ser genérico homem [*der libidinösen Energie des Gattungswesens Mensch*]. [...] Aquele para o qual algo é dado pertence a priori à mesma esfera daquilo que lhe é dado. [...] É somente na medida em que esse momento também é por sua vez não-eu que o eu se comporta em relação ao não-eu, “faz” algo, e isso mesmo se o fazer fosse pensamento²⁷.

O nexó é evidente. Ao que parece, a tese do “primado do objeto” descende diretamente daquela do “ser objetivo”. A condição que torna possível o conhecimento objetivo é a mesma que refuta o

²⁶ Marx (2004), pp. 126-128.

²⁷ Adorno (2009), pp. 159; 168; 172.

idealismo: que desmente a concepção da subjetividade como um elemento ontologicamente último, “radicalmente outro”, um em-si. Pelo contrário, o sujeito é possível somente como uma modalidade da objetividade. Parece uma “simples” inversão de Hegel, mas olhando mais de perto, as consequências são revolucionárias.

Na *Dialética do Esclarecimento*, como se sabe, a subjetividade como tal é desmascarada em seu caráter de domínio: mesmo em suas instâncias mais abstratas, as formas lógicas da verdade. Mas, se isso fosse tudo, seria uma mera repetição de argumentos nietzschianos. Em vez disso, Horkheimer e Adorno fazem muito mais: com uma autêntica apropriação marxista de Nietzsche, fecundam a crítica da subjetividade e da razão com a intuição em absoluto mais revolucionária de Marx, aquela do *caráter contingente, porque material, do antagonismo*. Cada cisão interna à consciência, e a própria cisão entre consciência e realidade, não tem, por sua vez, origem na consciência, como uma espécie de pecado original dela, nem – por consequência – pode-se resolver no seu espaço fechado, como todo idealismo, apologeticamente, pressupõe. Pelo contrário, a separação entre sujeito e objeto está fundada objetivamente, em uma cisão – digamos assim – interna à matéria: a violência imediata da primeira natureza, e aquela abstrata, impessoal, da segunda. Tal antagonismo material precede e funda a subjetividade, essa mesma modalidade da matéria. Mas se é assim, então o antagonismo não é uma estrutura ontologicamente invariável: o torna tal somente o ofuscamento idealista, que o transforma em espírito. Como tudo o que é material, ele pode ser modificado e curado: através do trabalho. Esta é, por assim dizer, a boa nova do materialismo. Uma frase famosa da *Sagrada Família* exprime com simplicidade sublime o nexos entre o momento passivo, corpóreo da subjetividade, e a necessidade de uma transformação prática do

mundo: “Se o homem é formado pelas circunstâncias, será necessário formar as circunstâncias humanamente”²⁸.

Ora, o primado do ser sobre a consciência, assim entendido, é o desafio que Marx e Engels fizeram a Hegel, e com ele, a toda a tradição filosófica. Nas *Teses sobre Feuerbach* e na *Ideologia Alemã*, a filosofia deveria ceder o lugar por um lado à práxis, por outro à ciência. Mas a práxis necessita ainda da reflexão; e a ciência marxiana depois de 1845 é cada vez mais ciência da objetividade social: pressionado por bem outras urgências, o materialismo se desinteressa pela consciência. Isso pode explicar ainda porque as tentativas marxistas mais sérias de acertar as contas com os problemas da subjetividade – e, portanto, da práxis – recaíram, antes de Adorno, nas posições do idealismo: por exemplo, com o “sujeito-objeto idêntico” de Lukács. Entrementes, o conceito hegeliano de *Wissenschaft* estava minado pelo desenvolvimento de novas ciências burguesas, particularmente uma. O psicologismo então dominante queria fundar a lógica sobre a ciência empírica da consciência. Da aporia dessa tentativa partirá Husserl; e das aporias do idealismo husserliano, Adorno. A minha hipótese historiográfica é a seguinte: para combater, por um lado, a teoria da consciência burguesa, e por outro, os resultados dogmáticos do marxismo ortodoxo, com suas próprias consequências políticas, Adorno necessitava de uma *ciência materialista da consciência*. Felizmente, ele a tinha à disposição.

5. Já desde o seu primeiro projeto de dissertação de 1927, como vimos, Adorno tinha intuído que a teoria freudiana do inconsciente era a oportunidade, para o marxismo, de penetrar no *sancta sanctorum* da teoria do conhecimento. Freud é para Adorno, por assim dizer, o termo médio entre Marx e a filosofia. Sua metapsicologia, de fato, deduz precisamente a subjetividade a partir de um antagonismo pré-subjetivo, o conflito pulsional. O

²⁸ Marx-Engels (2003), p. 150.

próprio Eu é *derivado* no sentido mais concreto, isso é, no sentido histórico: ele *surgiu* ontogeneticamente e filogeneticamente – e, com o Eu, todas as instâncias das quais isso é portador: lógica, razão e verdade. É propriamente este o ponto de partida da *Dialética do Esclarecimento*. Mas o que surgiu pode também desaparecer. Escreve Adorno na *Dialética Negativa*: “A verdade seria o ocaso do sujeito”²⁹; “o espírito subjetivo também permanece uma categoria histórica, algo que surgiu, que se altera e é virtualmente perecível”³⁰. E mais tarde, no final do ensaio tardio *Sobre Sujeito e Objeto*, Adorno faz cintilar por um instante um argumento formidável, e talvez o único possível, contra o relativismo. A relatividade não pertence mais ao conhecimento verdadeiro individual mas, por assim dizer, à verdade conceitual em bloco, correlato objetivo daquela que Adorno chama de “função cognoscitiva” (*Erkenntnisfunktion*). A verdade, assim, pode ser ao mesmo tempo *universal e histórica*. Adorno discute aqui mesmo as antinomias do psicologismo, na versão sociologizante de Durkheim: as formas lógicas devem ser por um lado *a priori* e ideais, por outro empíricas e contingentes. O fato é, diz Adorno, que essas formas são efetivamente necessárias, mas só enquanto existir um sujeito:

*na medida em que há conhecimento, este deve exercer-se de acordo com elas. [...] Não são no entanto absolutas, mas surgidas [geworden], tal como a própria função cognoscitiva. Que possam decair, não está além de qualquer possibilidade. Predicar seu caráter absoluto poria como absoluta a função cognoscitiva, absoluto o sujeito; relativizá-las revogaria dogmaticamente a função cognoscitiva*³¹.

Que o sujeito possa decair, “não está além de qualquer possibilidade”. O pensamento de que Bergotte não está morto para

²⁹ Adorno (2009), p. 162.

³⁰ Adorno (2009), p. 256.

³¹ Adorno (1995), pp. 199-200. Tradução modificada. Grifos meus.

sempre “não é completamente incrível”. Aqui é o resultado mais temerário, e confessado apenas em voz baixa, do pensamento de Adorno. A possibilidade suprema é a superação do Eu: é a própria utopia. Primado do objeto, contingência do Eu e prova ontológica apontam todos para a mesma coisa. De fato, o “núcleo racional” da prova ontológica está na experiência de tal possibilidade, uma experiência que se dá toda vez que o “continuum” tautológico da consciência é transcendido pela irrupção do objeto “em carne e osso”. Em cada um desses momentos, o sujeito experimenta que a própria separação do objeto, se é real por um lado, por outro lado não é a última palavra, não é um dado metafísico: pois o próprio espírito é corpo. Na *Introdução* ao livro sobre Husserl, Adorno escreve que a crítica filosófica “não tem outra medida a não ser a destruição da aparência”³². Quer dizer que a filosofia *tem* pelo menos uma “medida”, um critério de objetividade. Ora, se interpretamos a “aparência” como *recalque* no sentido freudiano, então esse *movimento* de destruição, enquanto reconhecido pelo sujeito, é o verdadeiro substituto materialista da *epoché* husserliana: a fundação racional, na experiência, do conhecimento absoluto. Pois no instante em que o recalque cai, ele é reconhecido como tal, ou seja, como determinado, causado, efeito material: e as causas materiais, em princípio, podem ser eliminadas *inteiramente*. A mesma coisa se pode dizer em termos mais concretos. Em um aforismo famoso de *Minima Moralia* dedicado a Freud, Adorno escreve: “Somente aquele que fosse capaz de determinar a utopia no cego prazer somático, que não possui nenhuma intenção e aplaca qualquer uma, seria capaz de uma ideia inabalável da verdade”³³. E, em um parágrafo central da *Dialética Negativa*, está dito que todo sofrimento, até o espiritual, é na verdade sofrimento físico; e, vice-versa, toda felicidade afinal é

³² Adorno (2007), p. 86. Cf. também Adorno (2010), p. 36. .

³³ Adorno (1992), p. 52.

prazer físico³⁴. Adorno acolhe a ideia de Benjamin de que a “intenção” cognitiva deve “apagar” em seu objeto; mas, com Freud, interpreta esse movimento em sentido materialista, como gratificação pulsional sublimada. No prazer físico do impulso aplacado, que é “cego” e basta a si próprio, o sujeito deve apenas imaginar que nenhum trauma intervenha mais para interromper tal prazer; e isso seria já o absoluto. “Pois todo prazer quer – eternidade”³⁵. A utopia seria, tão simplesmente, esse desaparecimento completo do sofrimento físico: e, enquanto *físico*, ele *pode* desaparecer. À crítica dialética da razão, portanto, não falta um critério, como gostaria Habermas. Um único ato falho já é a prova ontológica. A sua autorreflexão consciente é a filosofia.

6. E, todavia, se o “ocaso” do sujeito no objeto é uma experiência atualmente possível, isso não é ainda o “ocaso” no sentido, justamente, da utopia: o “sucesso”. Daí a necessidade da transformação prática do mundo. Nos *Três Estudos*, Adorno afronta de modo mais extenso o problema ao redor do qual temos até então girado sem quase mencioná-lo, e que na realidade é o fulcro teórico do materialismo: o problema do trabalho. Adorno o define como “o mistério” do idealismo³⁶. O trabalho, no seu pensamento, é o verdadeiro conceito intermediário entre a esfera imanente, teórico-cognitiva, e aquela prático-real. De fato, o nervo vital da dialética negativa inteira, a sua novidade, consiste precisamente nesta tese tríplice: 1) o espírito é trabalho; 2) o trabalho é negatividade; 3) a negatividade pode ser eliminada. Adorno retoma a intuição marxiana da apercepção transcendental como trabalho socialmente organizado, e prossegue: Hegel, ao determinar o espírito como atividade pura, ao mesmo tempo

³⁴ Adorno (2009), pp 172-174.

³⁵ Formulação do *Zarathustra* de Nietzsche cuja primeira parte (“A dor diz: pereça”) é citada por Adorno no próprio parágrafo sobre o sofrimento físico, enquanto expressão da “convergência” entre materialismo e “práxis socialmente transformadora” (Adorno [2009], p. 173.

³⁶ Adorno (2015), p. 66.

reconheceu corretamente o espírito como trabalho e recalcou o momento natural, não idêntico, sobre o qual o trabalho se exerce. Como consequência, recalcou também o momento da coerção, do sofrimento que pertence a todo trabalho, mesmo ao espiritual, enquanto luta contra uma resistência, e transformou a necessidade em liberdade. A falsidade de Hegel é a apologia burguesa ao trabalho. O trabalho, para ele, torna-se o “absoluto” em duplo sentido: o positivo e o insuperável. Estas páginas de Adorno estão entre as suas mais importantes:

Já a tão tradicional distinção entre sensibilidade e intelecto indica que o intelecto, em contraste com o que é dado apenas pela sensibilidade, faria algo como um obséquio sem contrapartida: o dado sensível seria como as frutas no campo, mas as operações do entendimento ficariam à mercê do arbítrio; elas poderiam acontecer ou serem omitidas [...]. O comportamento do pensamento como tal é indiferente ao que ele possui como conteúdo, é confronto com a natureza tornado habitual e interiorizado; intervenção, não mera recepção. É por isso que o discurso sobre o pensamento em geral vem junto de um discurso sobre algo material do qual o pensamento é separado, tal como o trabalho faz com sua matéria prima. De fato, todo pensamento está unido a esse momento de tensão violenta – reflexo das necessidades vitais – que caracteriza o trabalho; luta e esforço do conceito não são metafóricos³⁷.

A imagem evangélica das “frutas no campo” ilustra da melhor maneira o que Adorno quer dizer com a oposição entre “intervenção” e “mera recepção”. A utopia da mera recepção é precisamente o que permanece cortado da totalidade hegeliana. Se quiséssemos agora arriscar uma resposta ao problema fundamental da filosofia de Adorno – definir *o que é falso em Hegel* sem recair aquém da dialética – a formulação mais eloquente seria provavelmente esta: o conceito hegeliano de espírito exclui *a priori* que as frutas no campo poderiam ser simplesmente dadas. Para

³⁷ Adorno (2015), p. 68.

expressir o mesmo conceito de um outro lado: a guerra é o horizonte não transcendível da filosofia hegeliana da história, ao passo que já Kant – como observa Adorno no aforismo “Sur l'eau” de *Minima Moralia* – chegou até conceber a utopia da paz perpétua³⁸. O impulso de superar todo limite, essência da filosofia tanto de Hegel como de Nietzsche, é um impulso de emancipação: toda vitória do Eu sobre o não-Eu já é plena liberdade, é o “sucesso”; e é sempre possível. Esta é verdade de Hegel. Mas a Ideia absoluta, tal como o super-homem, é ainda uma figura do mundo irreconciliado. O Eu absolutizado é condenado a novamente recomeçar a luta toda vez, miticamente, e sua infinitude interverte na posição de um novo limite: a própria existência de um limite a superar. Em vez disso, o mundo “reconciliado” consistiria em uma objetividade transformada: seria o desaparecimento de toda necessidade real e assim da luta necessária contra a realidade, aquela que Adorno chama de “tensão violenta”. Seria a abolição da necessidade do trabalho, incluindo aquele trabalho particular que é o pensamento. Pois “uma humanidade livre do trabalho seria uma humanidade livre da dominação”³⁹. Assim deve ser entendida a tese de superação do Eu.

Precisamente essa tese, entretanto – e este é o ponto –, ainda dá razão a Hegel por uma última vez; a crítica do Iluminismo é a sua própria salvação. Aqui a duplicidade mencionada, a “quadratura”. Depois de Adorno, a superação do Eu tornou-se muito popular filosoficamente, com rótulos como “dessubjetivação”. O dialético Adorno desmentiu antecipadamente tais veleidades e, escutando a fundo o que o irracionalismo tem a dizer, erigiu o mais poderoso bastião em defesa da razão. A superação do Eu é o ponto de fuga, não o aqui e agora. O sujeito não pode escolher revogar a si próprio: este ato de vontade o perpetuaria, jogando-o, além disso, em cima do obscurantismo. O

³⁸ Adorno (1992), p. 138.

³⁹ Adorno (2015), p. 72.

que ele poderia fazer é humanizar o mundo, de modo que isso relaxe seus efeitos sobre os “seres objetivos” que virão, até, por fim, a tornar gradualmente supérflua a própria existência de um sujeito. Da perspectiva do seu fim, o Eu traz, dialeticamente, a própria legitimidade: se o Eu surgiu a partir de um conflito pré-subjetivo, ele certamente reproduz esse conflito em si, e tende justamente à sua própria superação na “reconciliação”; mas é também, por assim dizer, absolvido da responsabilidade originária pela negatividade. *Aquem* da reconciliação, o sujeito conserva todas as prerrogativas pelas quais ele nasceu, e representa efetivamente o mais elevado baluarte da liberdade. Esta duplicidade é a duplicidade do trabalho. Serve o Eu para superar o Eu, pois serve o trabalho para superar o trabalho: “Mas o repouso do movimento, o absoluto, ao final significa também para [Hegel] senão a vida reconciliada, a do impulso saciado, que não conhece mais nenhuma carência nem o trabalho, *ao qual no entanto ele deve sua reconciliação*”⁴⁰.

Essa é a figura mais própria do pensamento de Adorno. Não se trata, como afirma Habermas, de um olhar retrospectivo, que anseie desesperadamente por salvar aquilo que já se sabe perdido; mas de uma ponte jogada adiante, com a razão e de dentro da razão, para o seu outro. É a figura que Adorno empresta do *Parsifal*: “a ferida só é curada com a lança que a causou”⁴¹. Assim, Adorno verdadeiramente leva adiante o legado do pensamento ocidental, “no instante” – tal como ele diz – “de sua queda”⁴². Não há fé maior na razão, não há tributo mais alto ao espírito que o julgá-lo capaz até de superar a si mesmo.

7. Concluamos com uma pergunta. A figura descrita é sem dúvida bem específica; no entanto, ela tem ao mesmo tempo um ar

⁴⁰ Adorno (2015), p. 76. Grifo meu.

⁴¹ Adorno (2015), p. 106.

⁴² Adorno (2009), p. 337.

familiar. Onde já a encontramos? Resposta: no primeiro pensador da utopia do século vinte.

Voltemos ao livro de Korsch citado no início. Em algum ponto, Korsch faz um reparo surpreendente: a negligência do problema da *filosofia* nos marxistas da Segunda Internacional, ele afirma, tem uma afinidade estreita com a negligência simétrica que já Lenin censurara, a do problema do *Estado* – e pelas mesmas razões. Ou seja, pelo fato de “as questões gerais da *revolução*... os terem preocupado tão pouco”⁴³. Adorno não deve ter esquecido essa passagem⁴⁴. Doze anos mais tarde, em uma carta a Horkheimer, falando justamente da teoria psicanalítica da subjetividade, ele definiu Fromm (que iria chamar depois de “revisionista”, em analogia com os parlamentaristas denunciados por Lenin): “uma mistura de social-democracia e anarquismo. [...] Ele desfaz-se muito rapidamente da autoridade, sem a qual não se pode pensar nem a vanguarda de Lenin nem a ditadura [do proletariado]. Eu o exortaria urgentemente a ler Lenin”⁴⁵. E três dias antes ele escrevera a Benjamin que algumas frases, no ensaio deste último sobre a reprodutibilidade técnica da obra de arte, eram “as mais profundas e poderosas da teoria política com que deparei desde que li ‘Estado e revolução’”⁴⁶.

Sabemos o quão importantes eram para Adorno os dois, a teoria política e Benjamin. Agora sabemos que ele leu *O Estado e a revolução*. Infelizmente a cópia desse livro na biblioteca de Adorno foi perdida. Mas pelo visto até aqui, talvez possamos arriscar uma hipótese geral sobre a gênese da dialética negativa. Em *O Estado e a revolução*, escrito no próprio ano de 1917, Lenin defende justamente a perspectiva revolucionária, e sua estratégia é retomar

⁴³ Korsch (2008), p. 35. Grifo meu.

⁴⁴ Sobre a importância de Lenin para Adorno cf. o estudo pioneiro de Quadfasel (2013), onde também encontram-se as duas citações que seguem.

⁴⁵ Carta do 21.03.1936, in: Horkheimer (1995a), p. 498. Tradução minha.

⁴⁶ Carta do 18.03.1936, in: Adorno-Benjamin (2012), p. 214.

a tese do *Anti-Dühring* de Engels sobre a “extinção do Estado”. Contra os anarquistas, o Estado não pode ser *abolido* de um dia para outro por um ato de vontade: essa veleidade se limitaria a manter intacta a realidade existente, pois serve a violência proletária para quebrar a resistência violenta da burguesia. Contra os social-democratas, porém, o Estado não pode ser *ontologizado*, naturalizado. O Estado, enquanto violência organizada, deve desaparecer: eis o momento da utopia. Para que isso seja possível, ele deve ser *transformado* através da revolução de Estado burguês em Estado proletário (ditadura do proletariado), tal como foi a Comuna de Paris durante a sua breve existência: um Estado que, pela sua própria natureza, consiga trabalhar contra si mesmo, até se tornar gradualmente supérfluo – até “extinguir-se” (*absterben*)⁴⁷. A partir dessa tese Lenin derivará a duplicidade, a característica estrutura *bifronte* que definirá a sua polêmica de vida inteira com este e aqueles.

Adorno percebeu muito cedo a “profundidade” e a “potência” dessa estrutura. No início da *Dialética negativa* é dito, como se sabe, que a filosofia sobreviveu ao malogro de sua realização⁴⁸. Dessa sentença sempre citada sublinha-se muitas vezes unilateralmente o aspecto de crítica ao pensamento da práxis, e não o outro aspecto, aquele pelo qual esse mesmo pensamento é pressuposto, pois de outra maneira não faria sentido nenhum o próprio conceito de uma “realização da filosofia”. Pelo contrário, a frase deve ser interpretada literalmente: como a afirmação da função *suplente* da filosofia, substituto momentâneo de uma revolução momentaneamente ausente. Para cumprir esse papel, a filosofia deve transferir a intuição de Lenin no interior do próprio sujeito, da violência organizada do Estado à violência organizada do conceito. Marx não se ocupou bastante da subjetividade, dirá

⁴⁷ Lenin (2010), especialmente cap. 1.4.

⁴⁸ Adorno (2009), p. 11.

Adorno nos anos cinquenta, em um fragmento sobre... Lenin⁴⁹. A preocupação constante de Adorno foi de encher tal vazio, naquela esfera na qual, segundo a crítica posta – não por acaso – no lugar central da *Dialética negativa*, nem Lenin conseguiu lograr: a teoria do conhecimento e da razão⁵⁰. Contra os irracionaisistas, o Eu não pode ser *abolido*, pois a violência do conceito é necessária para quebrar a si mesma; contra os racionalistas, ele não pode ser ontologizado. O Eu deve extinguir-se. O órgão desse processo é a filosofia enquanto autorreflexão desdobrada do Eu, espírito de contradição organizado; mas uma filosofia *transformada*. A Comuna de Paris, diz Lenin citando Engels, “já não era um Estado no sentido próprio da palavra”⁵¹, mas uma transição do Estado ao não-Estado. Analogamente, a dialética de Adorno, que é – apesar de tudo – sistema, ao mesmo tempo não o é mais “no sentido próprio da palavra”, pois a função do conceito é invertida, ele é posto ao serviço do seu contrário, submetido por assim dizer à *ditadura do objeto*. O seu ponto de fuga, a extinção do Eu, já existe de alguma maneira na própria experiência filosófica presente, mas apenas em uma forma imperfeita, momentânea, subordinada; a sua realização não deixa de pressupor por sua vez a revolução social, pois a revolução, e não a filosofia, não deixa de ser o fator decisivo, condição necessária – embora não suficiente – da extinção do Eu. A “transformação” da filosofia deveria ser interpretada, então, como uma espécie de *antecipação* da transformação do Estado que, diferentemente desta última, estaria na disponibilidade do pensador, não dependendo de condições externas à vontade individual. O seu trabalho seria *preparatório* – conforme as intenções mais literais do próprio Lenin.

⁴⁹ Horkheimer-Adorno (1996), p. 71.

⁵⁰ Trata-se do parágrafo conclusivo da segunda seção, intitulado: “O materialismo sem imagens” (Adorno [2009], pp. 174-176). A gnosiologia de Lenin é criticada na p. 175.

⁵¹ Lenin (2010), pp. 84, 86. A referência é à carta de Engels a Bebel do 18/28.03.1875.

Pode ter sido uma “mensagem colocada na garrafa”, segundo uma expressão de Horkheimer, que desde então ama repetir-se⁵². Mas era uma garrafa incendiária.

Referências

- Adorno, Theodor W.: *Philosophische Terminologie*. 2 voll. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1973.
- Adorno, Theodor W.: *Minima moralia. Reflexões a partir da vida danificada*. Trad. L.E. Bicca, rev. G. de Almeida. São Paulo: Ática, 1992.
- Adorno, Theodor W.: *Sobre sujeito e objeto*, in: Id., *Palavras e sinais. Modelos críticos 2*. Trad. M.H. Ruschel. Petrópolis: Vozes, 1995, pp. 181-201.
- Adorno, Theodor W.: *Kleine Proust-Kommentare*, in: Id., *Gesammelte Schriften*, vol. 11: *Noten zur Literatur*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2003, pp. 203-215.
- Adorno, Theodor W.: *Para a metacrítica da teoria do conhecimento. Estudos sobre Husserl e as antinomias fenomenológicas*. Trad. M.A. Casanova, rev. E. Socha. São Paulo: Editora UNESP, 2007.
- Adorno, Theodor W.: *Dialética negativa*. Trad. M.A. Casanova, rev. E. Soares Neves da Silva. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.
- Adorno, Theodor W.: *Einführung in die Dialektik*. Ed. C. Ziermann. Frankfurt a.M., Suhrkamp: 2010.
- Adorno, Theodor W.: *Três Estudos sobre Hegel*. Trad. F. López Toledo Corrêa. Dissertação de Mestrado não publicada. UNIFESP (SP), 2015.
- Adorno, Theodor W.; Benjamin, Walter: *Correspondência 1928-1940*. Trad. J.M. Mariani de Macedo. São Paulo: Editora UNESP, 2012.

⁵² A expressão encontra-se pela primeira vez em uma carta a Salka Viertel de 1940: Horkheimer (1995b), p. 764.

Benjamin, Walter: *A tarefa do tradutor*, in: Id., *Escritos sobre mito e linguagem (1915-1921)*. Trad. S. Kampff Lages e E. Chaves. São Paulo: Duas Cidades, 2011, pp. 101-119.

Buck-Morss, Susan: *The Origin of Negative Dialectics. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin, and the Frankfurt Institute*. New York: The Free Press, 1977.

Habermas, Jürgen: *Theorie des kommunikativen Handelns*. 2 voll. Frankfurt a.M., Suhrkamp: 1981.

Habermas, Jürgen: *O discurso filosófico da modernidade*. Trad. L.S. Repa, R. Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

Horkheimer, Max: *Gesammelte Schriften*, vol. 15: *Briefe 1913-1939*. Frankfurt a.M., Fischer: 1995a.

Horkheimer, Max: *Gesammelte Schriften*, vol. 16: *Briefwechsel 1937-1940*. Frankfurt a.M., Fischer: 1995b.

Horkheimer, Max; Adorno, Theodor W.: *[Diskussion über Theorie und Praxis]*, in: M. Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, vol. 19: *Nachträge, Verzeichnisse und Register*. Frankfurt a.M.: Fischer, 1996, pp. 32-72.

Jaeggi, Rahel: »Kein Einzelner vermag etwas dagegen«. *Adornos Minima moralia als Kritik von Lebensformen*, in: A. Honneth (ed.), *Dialektik der Freiheit. Frankfurter Adorno-Konferenz 2003*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2005, pp. 115-141.

Korsch, Karl: *Marxismo e filosofia*. Trad. J.P. Netto. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2008.

Lenin, Vladimir Il'ič: *O Estado e a revolução*. Trad. A. Lobo. 2ª ed. São Paulo: Editora Expressão Popular, 2010.

Marx, Karl: *Manuscritos econômico-filosóficos*. Trad. J. Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2004.

Marx, Karl; Engels, Friedrich: *A sagrada família ou A crítica da Crítica crítica (contra Bruno Bauer e consortes)*. Trad. M. Backes. São Paulo: Boitempo, 2003.

Quadfasel, Lars: *Adornos Leninismus*, 2013:
<https://jungle.world/artikel/2013/21/47771.html>.

Tiedemann, Rolf (ed.): “Frankfurter Adorno-Blätter”, VI, München, text + kritik,
2000.

Weidner, Daniel; Weigel, Sigrid (ed.): “Benjamin-Studien”, 1, München, Fink,
2008.

Duas dimensões do deslocamento e sua relação com o sublime: o abalo na *Teoria estética* e a utopia no curso *Estética de Adorno*

Henrique Cunha Viana ¹

1. Considerações iniciais: arte e práxis

Na seção “Atitude a respeito da práxis; Efeito, vivência, ‘comoção’” da *Teoria estética*, Adorno aponta que a arte se relaciona com a práxis, com a transformação social, apenas indiretamente. Enquanto “negação da essência prática”, ela é “ao mesmo tempo também práxis” porque se torna comportamento prático no seu devir, na sua história, na medida em que o seu conteúdo se move². Por ser devir, e por ter seu conteúdo estético realizado neste devir, a arte é neste sentido práxis. Mas pensando o momento da práxis enquanto transformação social, aponta Adorno que a arte é menos que práxis, no sentido que sua imagem da humanidade transformada não faz muito ao abstrair esta transformação, ao ser *Schein* artístico, ao mesmo tempo que é mais que a práxis porque “ao desviar-se dela, denuncia ao mesmo tempo a mentira tacanha da essência prática”³. Há aqui uma

¹ Mestrando do PPG em Estética e Filosofia da Arte do Instituto de Filosofia, Artes e Cultura da Universidade Federal de Ouro Preto (IFAC/UFOP) / CAPES. Email: viana.henriquec@gmail.com

² ADORNO, Theodor W. *Teoria estética*. Trad. Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 2016. p. 363.

³ ADORNO, Theodor W. *Teoria estética*. Trad. Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 2016. p. 363.

relação de tensão, entre uma imagem da reconciliação como promessa rompida, posto que ficcional, e a força da denúncia do caráter pedestre do mundo empírico.

E esta relação entre arte e práxis, no sentido da transformação do mundo, se dá de modo indireto apenas: segundo o autor é antes através da modificação dos sujeitos que a arte pode ser transformadora. Esta relação, de acordo com Adorno, deve ser buscada nos efeitos sociais da arte⁴. Seguindo o desenvolvimento do argumento, deve ser a própria estrutura da obra a causa da transformação da consciência. Deste modo, temos um guia na obra de Adorno para pensar a relação entre arte e práxis, que deve ser norteadada pela noção de transformação da consciência dos sujeitos a partir da estrutura, do modo com que a obra de arte se apresenta e configura sua conexão de sentido.

Tendo em mente o caráter indireto da relação entre arte e práxis via modificação da consciência dos sujeitos é possível pensar o deslocamento da experiência estética como momento essencial a esta relação. Uma primeira forma deste deslocamento pode ser investigada a partir desta mesma seção “*Atitude a respeito da práxis; Efeito, vivência, ‘comoção’*” da *Teoria estética*⁵. Pode-se pensar a noção de abalo e estremecimento – próprios à experiência estética para o autor – como lugar de aparição do não-idêntico e como potencialmente transformadores para o sujeito, o que nos parece ser uma primeira dimensão do deslocamento. Já no curso *Estética 1958-1959* de Adorno, especialmente nas aulas de número 9 e 10⁶, nos parece que há uma outra versão deste deslocamento. Adorno discute o incondicionado na experiência estética como lugar de deslocamento em relação às determinações do mundo

4 ADORNO, Theodor W. *Teoria estética*. Trad. Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 2016. p. 364.

5 ADORNO, Theodor W. *Teoria estética*. Trad. Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 2016. pp. 362-370.

6 ADORNO, Theodor W. *Estética 1958/1959*. Trad. Silvia Schwarzböck. Buenos Aires: Las Cuarenta, 2013. pp. 253-298

empírico, potencialmente transformadora da consciência dada a experiência da arte como utopia e liberdade.

Assim, nos parece que é possível identificar dois momentos distintos do deslocamento na obra de Adorno, um ligado ao abalo e o outro ao momento utópico da arte. Nos parece também que o argumento de Adorno sobre a transformação dos sujeitos e a experiência estética é mediado pela categoria do sublime nestes dois momentos. Nossa proposta de investigação é, então, discutir estas duas dimensões do deslocamento – pensando a sua relação com a transformação dos sujeitos – e avaliar em que medida elas estão integradas pela categoria do sublime, começando pelo desenvolvido nesta mesma seção sobre arte e práxis da *Teoria Estética*, em que Adorno discute a irrupção da objetividade da obra no sujeito e o consequente estremecimento ou abalo da experiência estética.

2. Abalo e deslocamento

Shierry NicholSEN⁷ discute a importância do conceito de abalo ou estremecimento [Erschütterung] para a concepção adorniana da experiência estética. Para pensar o abalo, NicholSEN parte de uma ideia de sujeito mutilado: um sujeito surdo e mudo, mutilado pela reificação e pela alienação, com a percepção já desgastada pelo sempre o mesmo [das Immergleich] do mundo violento e da indústria cultural. Segundo a autora, na experiência da obra de arte – na qual se desdobra um processo ativo do sujeito de tentativa de recapitulação da lógica interna da obra – há um “desaparecimento” deste sujeito. Ao entregar-se à coisa mesma, à objetividade da obra de arte, o sujeito abre-se para o que não é “o sempre o mesmo” [das Immergleich]. Defende NicholSEN que, nos termos de Adorno, há na experiência estética, como a aparição do

7 NICHOLSEN, Shierry Weber. “O sujeito mutilado extinto na arena da experiência estética”. Trad. Imaculada Kangussu. In: DUARTE, Rodrigo; FREITAS, Romero.(Org). *Anais do Congresso Internacional Deslocamentos na Arte*. pp. 89-102. Belo Horizonte, 2010. pp. 89-102

negativo. Este “outro”, “não idêntico”, que irrompe como força da objetividade da obra de arte, afeta o sujeito de forma violenta. A “força da lógica estética intrínseca”⁸ à obra de arte, a força de sua autonomia, se impõe ao sujeito, que sofre o choque desta experiência e é deslocado, vai para fora de sua pessoa usual.

Esta experiência – da tentativa de apreensão da forma, da lógica interna, de compreensão da conexão de sentido da obra de arte – desloca o sujeito e desperta para o que não é “sempre o mesmo”, abre um abismo, segundo NicholSEN; e o sujeito se modifica nessa relação. Não que a obra “mastigue” ou “trague” quem experimenta, mas ao mesmo tempo não o deixa ileso após este deslocamento. A experiência é de violência e terror, “terror do desconhecido, do que está além de nós”⁹. A autora associa este momento a uma experiência de morte, do “vislumbre do ‘sem forma e potencialmente sem fronteiras’”. Neste sentido, a experiência da obra de arte tem um momento de verdade: através da irrupção da objetividade da obra – à qual o sujeito se entrega – na consciência subjetiva. Justamente no ponto em que a reação subjetiva é mais intensa, de máxima tensão, abalo, estremecimento, em que entra em cena a sensação de liquidação do Eu, a verdade do objeto como que “invade o sujeito”.

Sobre o abalo, Rodrigo Duarte¹⁰ discute a sua relação com o sublime na *Teoria estética* de Adorno, quando o filósofo argumenta que houve um processo de transplante do sublime da natureza para a arte, associado ao colapso da beleza formal e a uma tentativa de resistência à banalidade do mundo empírico na arte. A partir deste processo histórico, a experiência artística fica

8 NICHOLSEN, Shierry Weber. “O sujeito mutilado extinto na arena da experiência estética”. Trad. Imaculada Kangussu. In: DUARTE, Rodrigo; FREITAS, Romero.(Org). *Anais do Congresso Internacional Deslocamentos na Arte*. pp. 89-102. Belo Horizonte, 2010. p. 93.

9 NICHOLSEN, Shierry Weber. “O sujeito mutilado extinto na arena da experiência estética”. Trad. Imaculada Kangussu. In: DUARTE, Rodrigo; FREITAS, Romero.(Org). *Anais do Congresso Internacional Deslocamentos na Arte*. pp. 89-102. Belo Horizonte, 2010. p. 93.

10 DUARTE, Rodrigo. “O sublime estético e a tragédia do mundo administrado”. IN: KANGUSSU, Imaculada et al. *O cômico e o trágico*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2008, pp. 21-40.

marcada pelo momento de “liquidação do eu”, de abalo, em que o sujeito se compenetra de sua própria limitação e finitude¹¹.

Ao falar deste tensionamento do sujeito na experiência artística, Adorno lembra do sublime kantiano e de sua relação entre força externa e força interna, necessária para esta experiência. Mas diferente da concepção kantiana, há um “empate” entre exterior e interior na obra de Adorno, aponta Duarte: Adorno ressalta o momento da “pequenez humana” e da “inarredável inferioridade física”, em vez da “segurança” da superioridade moral tal qual aparece na obra de Kant e que permite o prazer estético na experiência do sublime para este.

Esta discussão parece sugerir a importância do sublime dinâmico kantiano – ainda que revisto – para a questão da experiência estética subjetiva em Adorno. O abalo derivado do choque do entregar-se à coisa mesma parece ser muito importante para o autor: “o receptor se esquece e desaparece na obra: instante de profunda emoção”¹² e também: “[o] abalo intenso, brutalmente contraposto ao conceito usual de vivência, não é uma satisfação particular do eu, e é diferente do prazer. É antes um momento da liquidação do eu que, enquanto abalado, percebe os próprios limites e finitude”¹³. E é interessante perceber como o sublime kantiano é apresentado aqui como “modelo” desta experiência, como forma de pensar o estremecimento no jogo de forças entre a objetividade que irrompe na subjetividade, mesmo que o esquema de Kant seja revisto por Adorno.

Concorre para este ponto a visão de Verlaine Freitas sobre o sublime na *Teoria estética* de Adorno. Comentando o texto de Adorno, Freitas pretende “em vez de pensar que o sublime seja uma relação com a *infinitude*, é de se conceber, inicialmente, que o seja com a *impossibilidade*: de conceber um sentido, de empatia,

11 ADORNO, Theodor W. *Teoria estética*. Trad. Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 2016. p. 363.

12 ADORNO, Theodor W. *Teoria estética*. Trad. Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 2016. p. 368.

13 ADORNO, Theodor W. *Teoria estética*. Trad. Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 2016. p. 369.

de conhecer, etc”¹⁴. Assim, a partir do texto de Adorno, o sublime “[t]rata-se, antes, de uma alteridade radical, isto é, não-conciliada”¹⁵. Segundo Verlaine Freitas, a ligação entre o sublime e a infinitude, ou força superior, já é um afunilamento do conceito por parte da tradição: o sublime deve antes ser buscado na impossibilidade, no irreconciliável e na alteridade. Assim, Freitas elege o sublime como categoria central da *Teoria estética* e ressalta a relação entre sublime, abalo e alteridade. Aqui também o deslocamento da experiência artística é pensado nos termos do choque e do não idêntico, o que lembra o abalo tal como discutido por Nicholsen. Para Freitas o deslocamento é também o da experiência do que não é o “sempre o mesmo”, a experiência da alteridade: “[n]esse momento, o Eu percebe a nulidade de sua pretensão de colocar-se como ponto de ancoragem do sentido do real”¹⁶.

Mas o deslocamento da experiência artística tem também uma segunda dimensão, curiosamente também ela pensada no texto de Adorno junto da categoria do sublime de Kant. Em vez do abalo/estremecimento da experiência associado ao contato com o não-idêntico *per se*, temos aqui uma outra configuração do choque da experiência artística: o contraste entre mundo da obra e mundo empírico. Rodrigo Duarte chama atenção para a modificação do sublime na arte tal como discutido por Adorno: ao invés do par pequenez humana e força da natureza, temos no sublime na arte para Adorno o “predomínio da pura imanência, na qual a pequenez humana ressaltaria de um modo até então não revelado”¹⁷.

14 FREITAS, Verlaine. *Para uma dialética da alteridade*: a constituição mimética do sujeito, da razão e do tempo em Th. Adorno. (Tese de doutorado). Belo Horizonte: FAFICH/UFMG, 2001. p. 172

15 FREITAS, Verlaine. *Para uma dialética da alteridade*: a constituição mimética do sujeito, da razão e do tempo em Th. Adorno. (Tese de doutorado). Belo Horizonte: FAFICH/UFMG, 2001. p. 173

16 FREITAS, Verlaine. *Para uma dialética da alteridade*: a constituição mimética do sujeito, da razão e do tempo em Th. Adorno. (Tese de doutorado). Belo Horizonte: FAFICH/UFMG, 2001. p. 180.

17 DUARTE, Rodrigo. “O sublime estético e a tragédia do mundo administrado”. IN: KANGUSSU, Imaculada et al. *O cômico e o trágico*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2008, pp. 21-40.

Neste sentido, temos o choque entre o “pedestre”, “tacanho” e o “elevado”, “incondicionado”, no que o condicionado nos homens fica sobremaneira exposto e não há resolução como no sublime kantiano. Mas, apesar da negatividade desta experiência, há um momento de transformação da consciência do sujeito em relação ao mundo, nesta dialética entre prazer e desprazer da experiência do deslocamento. A transformação se dá através da percepção da possibilidade de liberdade, que Freitas aponta como relacionado o sublime na *Teoria Estética*. Para refletir sobre esta segunda figura passamos agora à discussão de duas aulas do curso *Estética* ministrado por Adorno nos anos de 1958 e 1959, em que o autor, discutindo o Fedro de Platão, aproxima o sublime kantiano da experiência da obra de arte e torna mais explícita a relação entre experiência estética, liberdade e utopia.

3. Entusiasmo, deslocamento, utopia

Nas aulas 9 e 10 do curso de estética de Adorno temos um comentário ao que o autor chama de teoria platônica da beleza. Adorno comenta o momento do Fedro em que Sócrates, comovido, abandona o campo da racionalidade. Segundo Adorno, este é um momento implícito da filosofia platônica, em que fica patente o caráter duplo do racional, que tem também o seu momento de loucura divina, de revelação súbita e fulminante de uma verdade mais elevada. Esta relação entre verdade, beleza e entusiasmo dá o tom da interpretação do Fedro e continua até a aula de número 10 do curso.

A partir da leitura do Fedro, Adorno inicia uma defesa da beleza enquanto “forma de loucura” como momento essencial do belo, loucura relacionada à suspensão do princípio de realidade e à ausência momentânea da determinação do mundo empírico. Essa suspensão é possível somente na medida em que há uma entrega à coisa mesma por parte do sujeito: a objetividade da beleza invade-o. O entusiasmo, a comoção no texto de Platão, que é a revelação

fulminante da verdade, aparece como uma figura de *deslocamento do sujeito* nesta aula 9 do curso de “Estética”, experiência da beleza acompanhada da experiência da dor.

O argumento que Adorno tenciona avançar é que a tensão própria à experiência do belo já está presente na tradição estética desde Platão. A partir dessa interpretação, o autor tece seus próprios comentários sobre a experiência estética subjetiva: de um lado temos o vislumbre do incondicionado, a verdade fulminante, o prazer e o entusiasmo; do outro temos o retorno ao real e ao contínuo, em que o entusiasmo se desvanece e há um momento de dor. Segundo Adorno, a experiência da possibilidade do incondicionado – a partir do belo, da arte – faz com que o homem se aperceba de seu condicionamento, de sua falibilidade, o que constitui o momento de dor e sofrimento da experiência da beleza, um momento que é essencial a ela. E Adorno vai ainda mais longe em seu comentário: a experiência do incondicionado é para ele a experiência da utopia, utopia entendida aqui como a *promesse de bonheur*; e por ser *promesse de bonheur* rompida, temos o momento da dor:

en la experiencia de la posibilidad de algo incondicionado, los hombres se percatan de su propio condicionamiento, de sua propia falibilidad. En vista de lo bello em general, el dolor, el sufrimiento, es de algún modo la única forma en que podemos pensar, sentir y experimentar la utopía como seres incondicionados¹⁸.

Já na aula de número 10, Adorno vai aproximar os motivos da “teoria platônica da beleza” do Fedro ao sublime kantiano. Na seção da aula intitulada “Elevarse sobre el mundo condicionado”, retorna a ideia da beleza como aparição da utopia, interpretação de Adorno sobre a teoria platônica da beleza. A *promesse de bonheur* é

18 ADORNO. Theodor W. *Estética 1958/1959*. Trad. Silvia Schwarzböck. Buenos Aires: Las Cuarenta, 2013. p. 267.

aqui a configuração da beleza na arte, como uma utopia que só se faz presente ao preço de sua realidade, ao preço de ser *Schein* artístico. Logo na seção seguinte, Adorno discute a ambivalência do belo em Platão e em Kant: prazer e desprazer, ligados à comoção e ao momento da dor.

Adorno aponta que, tanto em Kant como em Platão, a tensão da experiência do sublime e do belo, respectivamente, é a tensão entre o incondicionado e o condicionado: prazer do entusiasmo, do vislumbre da utopia, e desprazer em relação ao condicionado, ao retorno. Claramente, a visão de Adorno se afasta da de Kant no que toca a questão da “vitória” do sujeito sobre a natureza no sublime dinâmico dado o suprassensível, moral, no sujeito. Duarte comenta que Adorno já enxerga em Kant o motivo da nulidade do homem, no que o homem trazido à sua medida natural, revelado a partir de sua naturalidade [*Naturhaftigkeit*] na experiência do sublime não contorna o desprazer através de uma superação positiva¹⁹. Também Freitas comenta um trecho da *Teoria estética*, apontando para a noção de empate entre sujeito e objeto que Adorno enxerga no sublime dinâmico de Kant, ao invés da demonstração de força do sujeito como desenvolvido no texto do autor²⁰. Talvez justamente por isso Adorno utilize, na comparação com o Fedro da Aula 10 do curso de estética, o sublime matemático kantiano, em que ele percebe uma relação entre o transcendente e o condicionado.

Pensando a importância da arte enquanto *promesse de bonheur* rompida²¹, presente desde a *Dialética do esclarecimento* de Adorno e Horkheimer, nos parece interessante avaliar este ponto

19 DUARTE, Rodrigo. “O sublime estético e a tragédia do mundo administrado”. IN: KANGUSSU, Imaculada et al. *O cômico e o trágico*. pp. 21-40. Rio de Janeiro: 7Letras, 2008. p. 34.

20 FREITAS, Verlaïne. *Para uma dialética da alteridade: a constituição mimética do sujeito, da razão e do tempo em Th. Adorno*. (Tese de doutorado). Belo Horizonte: FAFICH/UFMG, 2001. p. 173

21 ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. *Indústria cultural: o esclarecimento como mistificação das massas*. IN: *Dialética do esclarecimento*, p. 99-138. Rio de Janeiro: Zahar, 2006. p. 115.

sob a perspectiva da experiência estética. A interpretação do Fedro é justamente o primeiro momento do curso em que Adorno explora a ideia de que o primado do objeto não deve se tornar um objetivismo dogmático para se pensar a estética, no que Adorno se volta para a experiência estética e para as suas relações com o conceito de belo e a ideia de arte. O comentário do autor sobre o Fedro se desdobra numa interpretação própria sobre a experiência estética, que, neste curso, figura esta experiência como um tipo de deslocamento. O que nos faz diferenciar este momento do abalo como irrupção da alteridade no sujeito é o fato de que, no curso, se comparado ao trecho analisado da *Teoria estética*, Adorno dá maior ênfase à utopia e à liberdade da experiência estética, no que há de prazer na utopia e desprazer na distância da utopia:

Este momento de dolor corresponde sin duda a la esencia de la belleza, que es en sí misma dinámica, procesal, y oscila entre la atracción y el rechazo. Quizá se puede decir que no se puede hablar de belleza allí donde no hay ninguna belleza, donde la belleza no toca la herida, donde no penetra en ella, de modo tal que corporice para nosotros, ao mismo tiempo, la utopía y la distancia de la utopía, e incorpore en sí misma, verdaderamente, todo el sufrimiento y toda la contradictoriedad de la existencia²²

Este deslocamento nos parece diferente do abalo tal como discutido por Nicholsen e Freitas, ao comentar a *Teoria Estética*, por estar mais carregado do momento utópico. Em um caso a fonte de prazer e desprazer é o choque da alteridade, do não idêntico. Já no curso *Estética* de Adorno, há o prazer do entusiasmo e a dor do condicionado. Resta-nos agora estabelecer as relações entre estes dois momentos do deslocamento e pensar seu envolvimento com o sublime.

22 ADORNO. Theodor W. *Estética 1958/1959*. Trad. Silvia Schwarzböck. Buenos Aires: Las Cuarenta, 2013. p. 286.

4. Transformação do sujeito: dois momentos da experiência estética

Retomando a proposta inicial, de uma investigação sobre a práxis indireta da arte, sobre a transformação dos sujeitos, passamos agora ao desenvolvimento da comparação das duas dimensões do deslocamento esboçadas. Nos dois casos Adorno fala da presença de uma forte tensão no sujeito, tensão que abre espaço para uma modificação do Eu. No caso da discussão do curso *Estética*, ao “elevar-se” e retornar, ou reconhecer o mundo da empiria, há um choque entre o incondicionado – a utopia – e o condicionado – a realidade empírica, ou a determinação do sujeito no mundo da continuidade do real. Este momento de tensão, próprio à experiência da arte para Adorno, revela uma verdade ao sujeito por meio do deslocamento, um desvelamento do prosaísmo da vida. Já na *Teoria estética*, seguindo os comentários discutidos, o deslocamento aparece principalmente como o lugar da alteridade, do que não é o mesmo, do não-idêntico *per se*; e não necessariamente utópico, enquanto *promesse de bonheur*. De um lado, a violência da alteridade; do outro, o desprazer em relação ao mundo condicionado. Há dois momentos do polo negativo desta tensão: i) prosaísmo do mundo empírico e ii) falibilidade do sujeito, que Adorno ora em uma e ora em outra vez associa ao sublime kantiano.

É compreensível a preferência de Adorno pela categoria do sublime tal como desenvolvida na *Analítica do sublime* de Kant, em contraposição ao que é desenvolvido na *Analítica do belo*, ambas na *Crítica da faculdade do juízo*. Apesar de concordar com Kant em relação ao desinteresse, à atitude contemplativa e ao jogo livre das faculdades – presentes na *Analítica do belo* –, estas categorias não chegam a uma solução conciliadora no desenvolvimento do argumento de Adorno no curso *Estética*. Há vários níveis de mediação na discussão do belo kantiano: para Adorno, contemplação e desinteresse são momentos da experiência do belo,

historicamente fixados apenas via *sublimação do desejo*, sendo condições da “atitude estética” apenas após o seu desenvolvimento histórico. Logo, para Adorno, o interesse deve ser sublimado a fim de construir a atitude contemplativa, que é um processo, não uma forma primeva e essencial do contato com a obra de arte.

Mas ainda que Adorno revise as categorias de Kant da *Analítica do belo*, parece, pelo desenvolvido no curso de estética, que a experiência estética para Adorno se assemelha mais ao descrito por Kant na *Analítica do sublime*, tal como interpretado e também criticado por Adorno. O que Adorno parece louvar no sublime kantiano é o movimento, a tensão deste tipo de experiência, disruptiva para o próprio Kant. Segundo Adorno, o sublime dinâmico kantiano, ainda que restrito à natureza, “corrige” a placidez contemplativa do sensorialmente satisfatório da *Analítica do belo*, e consegue captar de forma mais completa a experiência estética²³.

Para Adorno, as categorias de análise do fenômeno estético são históricas, no que postular a experiência do sublime como essência da experiência estética é parcial e falso. Como apontam tanto Duarte quanto Freitas, há uma transferência – histórica e processual – do sublime da natureza para a arte, de acordo com o desenvolvido por Adorno na *Teoria Estética*. O que também é indicado por NicholSEN (2010), que pressupõe o sujeito mutilado e entorpecido pela indústria cultural para falar em abalo e sujeito extinto na arena da experiência estética.

Mas ainda com a localização histórica do sublime na arte, pelo desenvolvido no curso *Estética* talvez seja possível dizer que, para Adorno, a categoria do sublime expressa um momento essencial à experiência artística, que assume maior ou menor relevância em cada momento histórico-filosófico segundo as suas particularidades. O que a ideia do sublime exprime – e que é

23 ADORNO, Theodor W. *Estética 1958/1959*. Trad. Silvia Schwarzböck. Buenos Aires: Las Cuarenta, 2013. p. 290.

essencial para Adorno – é a tensão da experiência e o deslocamento, uma ideia da experiência prolongada da obra de arte – ao contrário da vivência – como disruptiva. O sublime é mais afeito ao motivo da transformação da consciência dentro do apresentado por Adorno nos dois casos: enquanto experiência da alteridade e do não-idêntico, e enquanto experiência da utopia e da liberdade.

Pela historicidade intrínseca às categorias de Adorno, não nos interessa, por hora, classificar ou hierarquizar estes dois momentos e propor, por exemplo, a experiência da utopia como essencial à experiência artística e a experiência da alteridade como historicamente condicionada. Também não nos interessa subordinar uma dimensão à outra, o que seria pensar a experiência da alteridade como primordial, sendo a experiência da alteridade uma derivação daquela. Adorno fala sobre o deslocamento no sentido de “deixar atrás de si a autoconservação”²⁴, que parece sugerir tanto o vislumbre do mundo da liberdade, quanto a disponibilidade para a experiência da alteridade, do abismo. O que importa dentro desta proposta é pensar a possibilidade de transformação da consciência no deslocamento, na medida em que o “entregar-se à coisa mesma” propicia tanto a aparição do negativo – do que não é o sempre o mesmo – quanto a experiência da utopia e da liberdade.

O que parece essencial aqui é que o “Eu liquidado” na experiência estética consegue pensar para além do seu esquema preconcebido, seja na experiência da utopia, seja na experiência da alteridade, as duas potencialmente transformadoras, que não deixam este Eu ileso, seja qual for a dimensão do deslocamento. Robert Kaufman (2010) sugere que a ausência de conceito e o jogo livre das faculdades da *Analítica do belo* de Kant é como que a forma, o molde do pensamento crítico em geral para Adorno²⁵. O

24 ADORNO, Theodor W. *Teoria estética*. Trad. Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 2016. p. 369.

25 KAUFMAN, Robert. Red Kant, or the persistence of the third critique in Adorno and Jameson. *Critical Inquiry*, v. 26, n. 4, 2000. pp. 682-724

que pretendemos avançar enquanto proposta é a importância – além da experiência do belo – do sublime dinâmico e do sublime matemático para se pensar a modificação da consciência do sujeito e, consequentemente, a práxis indireta da arte para Adorno.

Complementando a posição de Kaufman (2000), diríamos que a experiência do sublime – enquanto manifestação do radicalmente outro, do incomensurável e do utópico – pode ser também pensada, dentro da estética de Adorno, como momento modelar para a crítica e importante para a práxis, para a transformação, dado o seu caráter disruptivo. Mesmo a partir de uma discussão diferente da de Kaufman, também Nicholsen (2010), pensando o abalo, aponta para este momento da crítica, do momento em que a verdade do objeto invade o sujeito e mostra-se uma verdade também interna ao sujeito, o “vislumbre do sem forma e potencialmente sem fronteiras”.

No que nos parece que o deslocamento é, tanto na passagem da *Teoria Estética*, quanto na do curso *Estética*, algo como o molde, o pressuposto da crítica: entregar-se ao objeto e ser invadido pela sua verdade – índice da alteridade e da utopia ao mesmo tempo. Assim, podemos dizer que os dois momentos do deslocamento estão em jogo na experiência estética, mesmo que somente tardiamente a categoria do sublime tenha sido “transferida” para a obra de arte. Assim, as duas dimensões são momentos da experiência artística: i) o estremecimento da tentativa de compreensão do radicalmente outro como discutido por Nicholsen (2010) e que Freitas (2006) associa ao sublime dinâmico kantiano e ii) o que Rodrigo Duarte chama de “vislumbre da emancipação”²⁶; sendo este último a imagem do espaço liberado – que Adorno associa diretamente à utopia e ao sublime matemático kantiano no curso *Estética* – não como figuração de

26 DUARTE, Rodrigo. “O sublime estético e a tragédia do mundo administrado”. IN: KANGUSSU, Imaculada et al. *O cômico e o trágico*. pp. 21-40. Rio de Janeiro: 7Letras, 2008. p. 38.

um mundo utópico, mas ressaltando a experiência artística como experiência da utopia, da liberdade, a partir do entusiasmo.

Assim, podemos inferir que há diferenças entre os dois momentos do deslocamento, tendo duas formas distintas da irrupção da verdade na obra de arte no sujeito: i) o “abalo” da alteridade – o ficar sem o solo abaixo dos pés, a experiência do abismo que se abre ao sujeito –, e ii) a “elevação” – o vislumbre da emancipação, da liberdade e da utopia. Mas estes dois momentos, ao menos no que tange à experiência da arte moderna, parecem concorrer na experiência estética para Adorno. Os dois podem ser pensados com referência ao sublime para Adorno, contanto que seja respeitada a sua localização histórica própria. Mas, ao mesmo tempo, juntos fazem parte do essencial à experiência estética tal como discutida por Adorno, sendo, assim, indispensáveis para se compreender a relação entre arte e práxis.

Referências

- ADORNO, Theodor W. *Estética 1958/1959*. Trad. Silvia Schwarzböck. Buenos Aires: Las Cuarenta, 2013.
- ADORNO, Theodor W. *Teoria estética*. Trad. Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 2016.
- ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. *Indústria cultural: o esclarecimento como mistificação das massas*. IN: *Dialética do esclarecimento*. Rio de Janeiro: Zahar, 2006. pp. 99-138.
- DUARTE, Rodrigo. “O sublime estético e a tragédia do mundo administrado”. IN: KANGUSSU, Imaculada et al. *O cômico e o trágico*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2008. pp. 21-40.
- FREITAS, Verlaïne. *Para uma dialética da alteridade: a constituição mimética do sujeito, da razão e do tempo em Th. Adorno*. (Tese de doutorado). Belo Horizonte: FAFICH/UFMG, 2001. Edição revista em 2006, 206p.

KAUFMAN, Robert. Red Kant, or the persistence of the third critique in Adorno and Jameson. *Critical Inquiry*, v. 26, n. 4, 2000, pp. 682-724.

NICHOLSEN, Shierry Weber. “O sujeito mutilado extinto na arena da experiência estética”. Trad. Imaculada Kangussu. In: DUARTE, Rodrigo; FREITAS, Romero.(Org). *Anais do Congresso Internacional Deslocamentos na Arte*. Belo Horizonte. 2010. p. 89-102.

A ambivalência da modernidade musical no *Ensaio sobre Wagner*

Igor Baggio¹

1. O aparecimento do conceito de ambivalência em Adorno

O termo *ambivalência* (*Ambivalenz*), carregando a referência ao conceito psicanalítico, aparece pela primeira vez, cumprindo um papel significativo na reflexão filosófica adorniana, na conferência de 1932, *A ideia de história natural*. Isso ocorre na terceira e última seção do texto de Adorno, no momento crucial de seu argumento onde após o filósofo ter se detido separadamente no comentário dos conceitos de natureza e de história - o primeiro no interior da Nova Ontologia (Heidegger e Scheler) e o segundo junto aos pensamentos de Lukács e Benjamin - finalmente propõe-se em que sentido tais conceitos poderiam ser pensados dialeticamente, porém de modo a se conservar uma tensão irreduzível entre ambos. O movimento crucial na argumentação adorniana, que visa então articular, enfaticamente, pela primeira vez em sua obra a mútua determinação entre natureza (mito) e história, remete-se ao conceito psicanalítico de ambivalência não apenas para ilustrar sua tese acerca da indissolubilidade do liame entre tais instâncias, mas, principalmente, para aventar o sentido para a tarefa da crítica filosófica da facticidade histórica em todas suas regiões. Uma facticidade que na qualidade de segunda natureza se apresentaria com a aparência do mito. Ou seja, o conceito de ambivalência

¹ Doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP). Pós doutorando em música na UNESP. Email para contato: igor_baggio@hotmail.com

desponta aqui como contribuindo tanto para o momento tético do argumento de Adorno, que transparece o significado histórico-filosófico mais amplo do que viria a ser chamado posteriormente de dialética do esclarecimento, como para o momento crítico interpretativo, ao qual Adorno creditava a sobrevivência da própria função da filosofia da história enquanto discurso indissociável das expectativas emancipatórias da modernidade. Na medida em que visaremos mostrar como o conceito de ambivalência incidirá, posteriormente, nas duas principais vias de interpretação crítica da obra de Wagner efetuadas por Adorno, interpretações estas tendo como ponto nevrálgico justamente à relação entre mito e história, cita-se na íntegra a longa passagem de *A ideia de história natural* a que nos referimos:

Então, acima de tudo a tarefa da filosofia da história é elaborar esses dois momentos [natureza e história], distingui-los e confrontá-los entre si, sendo apenas quando essa antítese for explicitada que existirá uma chance de se conseguir uma construção mais elaborada (*Auskonstruktion*) da história natural. A indicação para isso oferecem, repetidamente, os resultados pragmáticos existentes, quando se considera o arcaico-mítico e o historicamente novo em si mesmos. Com isso, fica evidente que o mítico-arcaico subjacente, o mítico que supostamente persiste de forma substancial, não se mantém subjacente, de forma alguma, de maneira estática; mas sim que, antes, em todos os grandes mitos, e, provavelmente, também nas imagens míticas ainda existentes em nosso consciente já se encontre presente o momento da dinâmica histórica, isto é, de forma dialética, de modo que as realidades míticas fundamentais são plenamente contraditórias em si mesmas e se movimentam de forma antagônica (recorde-se do fenômeno da *ambivalência*, do "contrassenso" (*»Gegensinn«*) das palavras primitivas)².

² ADORNO, Theodor W. »Die Idee der Naturgeschichte«. In: Rolf Tiedemann (Org.). *Gesammelte Schriften*. Band I. Digitale Bibliothek 97. Frankfurt: Suhrkamp, 1986. p. 362-63. O grifo é nosso, bem como a responsabilidade por todas as traduções e/ou versões dos trechos citados.

Com a referência à psicanálise e com uma leitura filosófica do conceito de ambivalência, Adorno está afirmando sua posição teórica frente ao debate central sobre o “historicismo” que marcou a filosofia alemã desde a década de 1920. Esta posição dirige-se, primeiramente, contra ao que Adorno via como o traço filosófico e político mais perigoso da corrente dominante nesse debate, que Adorno chama de “Nova Ontologia”, isto é, justamente a ideia de que alguém do pensamento conceitual restaria um substrato irreduzível capaz de servir de doação de sentido originário ao pensamento e à ação. Podemos afirmar, em termos muito simplificados, e seguindo a leitura de Susan Buck-Morss, que o pano de fundo do debate dizia respeito, essencialmente, à oposição, no interior de uma sociologia do conhecimento, entre a defesa scheleriana da existência de elementos materialmente transcendentais anteriores à constituição do conhecimento conceitual histórico e o historicismo e relativismo radical de Karl Mannheim, que rejeitava completamente um âmbito de absolutos eternos transcendentais à história³. Tendo em vista esse contexto é que Adorno reivindica sua posição em *A ideia de história natural* como aquela do grupo dos intelectuais frakfurtianos associados no Instituto de Pesquisas Sociais, posição essa caracterizada pela recusa em se aceitar uma oposição não dialética entre natureza e história. Seguindo a referência ao breve ensaio de Freud *O sentido antitético das palavras primitivas*, portanto, o que o conceito freudiano de ambivalência permite a Adorno afirmar na passagem acima é justamente a “originariedade” e indissolubilidade do conflito dialético e da contradição como constitutivos para o conhecimento histórico-filosófico. Já no interior do mito, dirá Adorno, devemos reconhecer o movimento e a temporalidade do

³ Essa leitura contextualizada de *A ideia de história natural* encontra-se em BUCK-MORSS, Susan. *The Origin of Negative Dialectics: Theodor W. Adorno, Walter Benjamin, and the Frankfurt Institute*. New York: The Free, 1979. p. 52-57. Outro comentário relevante da conferência é o de HULLOT-KENTOR, Robert. *Things Beyond Resemblance: on Theodor W. Adorno*. New York: Columbia University, 2006. p. 234-251.

conceito, se quisermos escapar tanto do relativismo historicista radical, quanto das armadilhas reacionárias do retorno à origem como estratégia de crítica a esse relativismo, estratégias estas cujas apropriações políticas nefastas já eram amplamente visíveis um ano antes da subida de Hitler ao poder.

2. A primeira via de leitura do *Ensaio sobre Wagner*, ou o drama musical como recaída no mito e denegação da história

Ora, o que todo esse debate essencialmente histórico-filosófico tem a ver com o *Ensaio sobre Wagner*, a polêmica monografia de Adorno sobre o compositor de *Tristão e Isolda*? Como aludimos acima, essa elaboração dialética da ambivalência entre mito e história presente em *A ideia de história natural* não permanecerá como uma reflexão de cunho apenas metodológico no pensamento adorniano. No *Ensaio sobre Wagner* essa mesma ambivalência será localizada como constituindo o próprio objeto do drama musical wagneriano. Ainda na década de trinta, nos capítulos do livro escritos entre 1937 e 1938, apesar da crítica de Adorno apontar para a dissolução da ambivalência em direção à afirmação do mito, aspectos da obra wagneriana, que apontavam para a permanência da tensão, já eram julgados numa chave mais apreciativa, tendo em vista um diagnóstico mais abrangente sobre a modernidade estética. Mas serão mesmo, principalmente em momentos específicos dos capítulos restantes, escritos por volta de 1952, nessa época contemporânea à primeira edição do livro, que a obra wagneriana aparecerá mais claramente sob o signo da ambivalência, nos termos postos acima. Isso significa que antes de consistir em um texto unitário, que elabora uma única linha argumentativa, o *Ensaio sobre Wagner* contém passagens que quando colocadas lado a lado parecem autodestruir-se semanticamente. Duas vias interpretativas da obra wagneriana se impõem no livro de Adorno: a primeira, e mais estridente, é a

denúncia da dissolução da ambivalência, a afirmação da recaída no mito e a denegação da história. A segunda via diz respeito notadamente às passagens escritas por Adorno tardiamente e que apontam para a sustentação da ambivalência nos dramas musicais, principalmente no *Tristão e Isolda*. Vejamos, ainda que resumidamente, os momentos mais decisivos de ambas essas vias de interpretação. Primeiramente, a via que domina o teor do livro e que está marcada pela repudia da apropriação de Wagner como símbolo nacional pelos nazistas, e mesmo como apontaram alguns autores, como uma espécie de modelo estético-político.⁴

Os primeiros capítulos do livro de Adorno saíram publicados nos dois primeiros volumes da revista do Instituto de Pesquisas Sociais em 1939 e são os que hoje correspondem ao capítulo um, ao capítulo seis e aos dois últimos capítulos de *Ensaio sobre Wagner*. Tratam-se dos capítulos onde encontraremos os momentos mais virulentos e condenatórios do livro, que decorrem diretamente do teor sociológico e histórico-filosófico de sua interpretação. Para além do fato de se refletir aí o momento histórico de onde Adorno realiza sua interpretação, marcado pela apropriação da obra de Wagner e de ideais pretensamente encontrados em seus escritos pelos nazistas, tal caráter decorre diretamente do fato do filósofo ter se baseado nas diretrizes teóricas fornecidas pelo estudo prévio de Horkheimer *Egoísmo e movimento de liberação*, de 1936⁵.

Nesse texto, Horkheimer visa esboçar os contornos gerais do que chama de uma “antropologia da era burguesa”, através da interpretação do caráter social de alguns dos principais líderes de

⁴ Sobre a apropriação de Wagner pelos nazistas, bem como sobre a função de Bayreuth e de descendentes da família do compositor dentro do regime ideológico nacional-socialista ver, por exemplo: KATER, Michael H.. *The Twisted Muse: Musicians and their Music in the Third Reich*. New York: Oxford University, 1997. p. 34-39.

⁵ Uma análise detalhada dessa dívida, que está explicitada no prefácio editorial à monografia no volume treze das *Gesammelte Schriften* de Adorno foi levada a cabo em: BARAGWANATH, Nicholas. “Musicology and Critical Theory: The Case of Wagner, Adorno and Horkheimer”. In: *Music & Letters*, Oxford, v. 87, nº1, p. 52-71, 2006.

movimentos revolucionários burgueses desde Cola di Rienzo (cuja vida serviu de argumento à terceira ópera de Wagner, no período anterior à composição de seus dramas musicais) até Robespierre. Para Horkheimer, essa antropologia será marcada notadamente pela conjunção característica entre uma crescente condenação moral-religiosa de teor ascética do egoísmo individualista da parte desses líderes burgueses - egoísmo entendido como busca imediata de prazer, com a integração e submissão crescentes dos indivíduos à totalidade social. Trata-se de uma interpretação sociológica e psicológica da formação da moderna relação das massas com a figura dos líderes carismáticos, que para governar amparam-se justamente na exploração dos desejos reprimidos dessas massas por meios simbólicos mistificantes e rituais.

Nos capítulos do *Ensaio sobre Wagner*, escritos na década de 1930, Adorno não apenas irá transferir os termos da análise da era burguesa efetuada por Horkheimer, como irá utilizá-la tendo em vista uma tese central, que será desdobrada ao longo de vários momentos de sua monografia sobre o compositor e que dirá respeito aos diferentes âmbitos da obra e do pensamento wagneriano. A tese de cunho simultaneamente sociológico, psicológico, político e estético central da interpretação adorniana de Wagner e da modernidade musical afirma uma *mudança de função específica sofrida pela categoria de indivíduo no interior do mundo capitalista moderno e industrial*⁶. No interesse pela interpretação crítica de Wagner, essa tese sobre o caráter socialmente mediado do individualismo burguês leva em conta,

⁶ “Nele [Wagner], indicia-se desde cedo a mudança de função da categoria burguesa do indivíduo. Ele busca evadir-se da aniquilação pelo desesperançado conflito com a instância social pondo-se a favor desta e, exatamente essa transição, [Wagner] racionaliza como o verdadeiro desenvolvimento individual. O pedinte impotente se converte em panegirista trágico. Em uma fase histórica posterior, são esses traços que adquirem significação máxima quando os déspotas, em situações difíceis, ameaçavam com o suicídio, sofriam crises de choro em público e conferiam a sua voz um tom uivado (*heulenden Klang*). Precisamente os pontos de decomposição do caráter burguês, no sentido da própria moral deste, são pré-formas de sua transformação na era totalitária.” ADORNO, Theodor W. «Versuch über Wagner». In: TIEDEMANN, Rolf. *Gesammelte Schriften*. Band 13. Frankfurt: Suhrkamp, 1986. p. 16.

antes de mais nada, o fato de Wagner ter sido justamente um exemplo típico de burguês revolucionário em 1848 que, seguindo o refluxo do levante da época, passa a reagir à tendência de dissolução da ordem burguesa pela revolução com a transfiguração dessa mesma ordem em termos ideológicos afirmativos. Porém, como afirmamos, mais do que uma tese psicológica sobre o indivíduo Wagner, Adorno pretende estabelecer seu significado histórico-filosófico, político e estético mais amplo. Nesse sentido, é que se irá pensar a ambivalência fundamental entre o mito e a história na obra de Wagner, tendo em mira o fato de que quanto mais a totalidade social e econômica minava as bases reais para o desenvolvimento e formação livre dos indivíduos, enfraquecendo as instâncias tradicionais que apoiavam suas pretensões de liberdade de pensamento e de ação, confrontando-os apenas uns com os outros enquanto átomos do mecanismo de produção no interior do capitalismo industrial, mais estes mesmos indivíduos tenderiam a valorizar em termos heroicos ideológicos sua posição no interior das relações sociais. É dessa maneira, por meio da elaboração dessa tese central, que Wagner e sua visão de mundo são colocados junto ao rol de líderes manipuladores de massas da era burguesa no *Ensaio sobre Wagner*. Trata-se aí de Wagner como aquele compositor que teria renegado sua posição histórica, no interior da modernidade progressista, pela recaída na simples afirmação do mito.

A tese tem um alcance muito amplo e, com efeito, domina o teor mais geral do *Ensaio sobre Wagner*, alcançando mesmo seus capítulos mais tardios e estando por trás de todos os aspectos reacionários que o filósofo aponta no pensamento e na obra wagneriana. Não há espaço aqui para uma exposição detalhada de todas as implicações que decorrem daí. No entanto, antes de partirmos para mostrar em que a interpretação de Adorno também vai além da afirmação unilateral dessa tese, destacaremos os dois aspectos referentes às obras wagnerianas que parecem ser decisivos: a) a crueldade e o sadismo decorrente da identificação

com a instância agressora da totalidade social, crueldade transferida para as vítimas com o auxílio do antissemitismo. Esse é o conteúdo político estabelecido a partir da análise do caráter social dos personagens wagnerianos no primeiro capítulo do livro, mas que também incide nas questões expressivas e de estrutura musical e dramática, bem como em todos os aspectos da técnica artística e seus efeitos no interior do drama musical; b) a construção da aparência estética do drama musical como uma grandiosa *fantasmagoria*, calcada no ocultamento, no produto final, na obra acabada, das marcas da produção, o que se refletiria no abandono da categoria histórica fundamental relacionada ao trabalho, o tempo, em detrimento do espaço e do mito. Tudo isso sendo analisado também junto aos pormenores composicionais referentes ao uso dos *leitmotive*, à concepção de melodia infinita, à harmonia hipercromatizada, à orquestração colorística e à forma musical e dramática global das obras⁷.

⁷ As críticas a essa interpretação adorniana eminentemente anti-wagneriana da totalidade dos aspectos musicais e dramáticos do drama musical foram várias desde a publicação do *Ensaio sobre Wagner*. Uma das primeiras e mais bem fundamentadas continua sendo encontrada em: DAHLHAUS, Carl. “Soziologische Dechiffrierung von Musik zu Theodor W. Adornos Wagnerkritik”. In: *International Review of Music and Sociology*, v. 1, n°2, 1970, p. 137-147. Uma das mais recentes é a de BOISSIÈRE, Anne. *La pensée musicale de Theodor W. Adorno: l'épique et le temps*. Paris: Beauchesne, 2011. p. 133-168. O capítulo que Boissière dedica à leitura do *Ensaio sobre Wagner* é intitulado justamente *A ambivalência de Wagner* e devemos muito da ideia para esse artigo a tal capítulo, ainda que nosso argumento não siga Boissière no tocante aos detalhes, mas apenas no que concerne o teor mais geral. Na história cultural do período em que Wagner elabora sua obra, em autores como Marion Deshmukh e Walter Frisch encontra-se o conceito de “modernismo ambivalente” para se referir ao que na Alemanha costuma-se chamar *die Moderne*. Segundo Deshmukh: “Ele [o modernismo ambivalente] pode ser descrito como uma perspectiva geralmente positiva frente às rápidas mudanças sociais, econômicas e científicas na paisagem alemã, porém [uma perspectiva] temperada por uma ocasional nostalgia por características de uma comunidade pré-industrial na qual o trabalho artesanal e o valor eram reconhecidos”. Citado em FRISCH, Walter. *German Modernism: Music and the Arts*. Berkeley: University of California, 2005. p. 8.

3. A segunda via de leitura, ou Wagner como pensador da história natural

Apesar de ser uma leitura corrente entre comentadores, a interpretação adorniana da obra de Wagner cujos contornos esboçamos acima não deve ser assumida como a visão definitiva do filósofo sobre o assunto. A segunda via de leitura da obra wagneriana, que se anuncia em passagens decisivas do *Ensaio sobre Wagner*, sustenta que existem motivos técnicos e estéticos suficientes nos dramas musicais da maturidade do compositor para reavaliarmos a posição deste diante da relação entre mito e história. Motivos estes que apontam para uma não dissolução da ambivalência entre essas instâncias e para sua articulação em termos críticos paradigmáticos para a modernidade. Nessa segunda leitura, Wagner se aproximaria de algo como um pensador musical da história natural, nos termos em que Adorno destacara em sua palestra de 1932. Com essa segunda via de apreciação crítica que se desenrola sob o signo da ambivalência, Adorno aparece como mais um autor a fornecer sua contribuição para aquele “caso Wagner”, que antes mesmo de Nietzsche já havia sido iniciado por Baudelaire⁸.

Pelo menos meio século antes da psicanálise, desde a defesa de Wagner levada a cabo por Baudelaire em 1861, podemos afirmar que aquilo que viria a ser chamado de ambivalência sempre fora sentido como algo fundamental à obra wagneriana. Desde o início da exegese crítica de suas obras, o conflito entre o mito e a história desdobrar-se-ia fundamentalmente no conflito entre os impulsos eróticos de natureza inconsciente e voltados à fusão amorosa com

⁸ Analisar toda a tradição de reflexão crítica e filosófica que se formou em torno da obra de Wagner, desde Baudelaire até autores contemporâneos sob a denominação “o caso Wagner” foi algo levado a cabo recentemente em BADIOU, Alain. *Five Lessons on Wagner*. London: 2010, p. 71-133. Para uma breve leitura do sentido mais amplo da “reabertura do caso Wagner” por Badiou e de um ponto fundamental de sua defesa da obra wagneriana frente a Adorno, tomo a liberdade de remeter a um texto anterior: BAGGIO, Igor. “Sobre o tempo trágico no Wagner de Badiou”. In: FREITAS, Verlaïne et al. (Orgs.). *O trágico, o sublime e a melancolia*. Belo Horizonte: Relicário, 2016. p. 95-105. v. 2.

os ideais ascéticos voltados à recusa do mundo natural das paixões guiada pela afirmação da razão, ideais inspirados na moral do cristianismo. Pensando no conflito expressivo entre o que chama de “o canto religioso e o canto voluptuoso” na abertura de *Tannhäuser*, Baudelaire irá localizar nessa música uma “luta dos dois princípios contrários”, e apesar de a abertura terminar aparentemente apontando para o reestabelecimento da ordem pelo princípio religioso, após o caos trazido pelo canto voluptuoso proveniente do *Venusberg*, sabemos que se trata apenas de uma ilusão imaginarmos ao fim da obra uma vitória da síntese frente à sobrevivência do conflito. Ainda tendo em vista *Tannhäuser* e *Lohengrin*, a indissolubilidade deste conflito reflete-se nas seguintes palavras do poeta: “Todo o cérebro bem conformado traz em si dois infinitos, o céu e o inferno, e em toda imagem de um desses infinitos reconhece subitamente a metade dele próprio”⁹. Poderíamos traduzir isso em termos dialéticos, afirmando que cada um desses infinitos media o outro em si mesmo, o que não significa que o destino do conflito seja uma síntese perfeita e acabada, absoluta, mas antes que, em termos adornianos, sua não-identidade reflete-se infinitamente em sua identidade.

Essa ideia do que para Baudelaire era uma luta infinita e indissolúvel entre o divino e o satânico em Wagner se transformará em nada mais, nada menos que a encarnação moderna por excelência da luta entre o bem e o mal para Nietzsche. Mesmo que Nietzsche venha a localizar a vitória dos ideais ascéticos sobre os impulsos naturais no Parsifal em sua crítica à moral cristã na *Genealogia da Moral*, e mesmo apesar do anti-wagnerismo estridente de sua maturidade, o filósofo deixa claro que visa tudo menos se mostrar ingrato com relação ao papel fundamental que a obra wagneriana desempenhou em sua compreensão da modernidade. Através da polêmica, portanto, é

⁹ BAUDELAIRE, Charles. *Richard Wagner e “Tannhäuser” em Paris*. Trad. Plínio Coêlho; Heitor da Costa. Edição bilingue. São Paulo: Edusp, 1990. p. 64-65.

preciso saber pesar afirmações decisivas de *O caso Wagner* como: “Através de Wagner, a modernidade fala sua linguagem mais *íntima*: não esconde seu bem nem seu mal, desaprendeu todo pudor. E, inversamente, teremos feito quase um balanço sobre o *valor* do moderno, se ganharmos clareza sobre o bem e o mal em Wagner.” E, em seguida, as frases que resumem a ambivalência com relação a Wagner do modo o mais perfeito: “- Eu entendo perfeitamente, se hoje um músico diz: “Odeio Wagner, mas não suporto mais outra música”. Mas compreenderia também um filósofo que dissesse: “Wagner *resume* a modernidade. Não adianta, é preciso primeiro ser wagneriano...”¹⁰.

Apesar de ser apenas em ensaios tardios como *Sobre a partitura de Parsifal* de 1956-57 e *Atualidade de Wagner* de 1963-64 onde a posição de Adorno com relação a Wagner irá salientar o caráter crítico e a importância de sua obra para o entendimento da modernidade musical, já nos capítulos de *Ensaio sobre Wagner* escritos no início da década de 50, Adorno teve que admitir cada vez mais que apenas condenar Wagner como o artista da burguesia reacionária por excelência não faria justiça a seu objeto. Para além da conjuntura de envelhecimento das vanguardas musicais serialistas, que está por trás da reavaliação do papel da expressão em Wagner, Adorno também encontrará nas obras da maturidade de Wagner um conteúdo social distinto da glorificação mistificante do indivíduo burguês impotente. Só admitindo essa camada do texto adorniano poderemos vir a entender afirmações que de outro modo parecem perdidas em meio ao teor geral condenatório do *Ensaio sobre Wagner*. Afirmações como, “em Wagner, poucas coisas são, apesar de tudo, mais progressistas que seu paradoxal esforço de ir racionalmente mais além das relações produzidas por uma *ratio* cega”¹¹. E, principalmente, trechos como o seguinte:

¹⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *O caso Wagner: um problema para músicos. Nietzsche contra Wagner: dossiê de um psicólogo*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. p. 10.

¹¹ ADORNO, Theodor W. «Versuch über Wagner». In: TIEDEMANN, Rolf. *Gesammelte Schriften*. Band 13. Frankfurt: Suhrkamp, 1986. p. 104.

...a obra de Wagner não é somente a do profeta dócil e diligente cúmplice do imperialismo e do terror burguês tardio: ele dispõe, ao mesmo tempo, da força da neurose para encarar sua própria decadência e para transcendê-la na imagem que resiste ao absorvente olhar (*saugenden Blick*)¹².

Por fim, somente assim poderemos entender de que modo Wagner foi também, no interior da história da música, o compositor a dar o passo decisivo na direção da superação do sistema tonal, este sim a verdadeira segunda natureza musical com aparência de mito, abrindo a Schoenberg e a Segunda Escola de Viena o universo expressivo moderno da ambivalência. Eis que então, o significado enfaticamente dialético da ambivalência estética moderna pode retornar com todo seu potencial crítico na interpretação adorniana de Wagner:

Esse estrato intermediário da expressão, precisamente a modernidade musical do século XIX enquanto tal, não existia antes de Wagner. Que o sofrimento pode ser doce, que as oposições entre desejo e falta de desejo (*Unlust*) não se opõem rigidamente, mas são mediadas, os compositores e ouvintes aprenderam particularmente com ele, e somente essa experiência possibilitou à dissonância, então, expandir-se por toda a linguagem musical¹³.

No entender de Carl Dahlhaus, no artigo mencionado em nota acima, Adorno enganara-se ao sobrepôr ao gênero do drama musical o que encarava como sendo a lei formal da sinfonia beethoveniana, o princípio puramente musical do desenvolvimento motivico-temático. E se isso é verdade, o que nos parece que de fato é o caso, deveríamos buscar interpretar de modo distinto a

¹² ADORNO, Theodor W. «Versuch über Wagner». In: TIEDEMANN, Rolf. *Gesammelte Schriften*. Band 13. Frankfurt: Suhrkamp, 1986. p. 144.

¹³ ADORNO, Theodor W. «Versuch über Wagner». In: TIEDEMANN, Rolf. *Gesammelte Schriften*. Band 13. Frankfurt: Suhrkamp, 1986. p. 64.

especificidade musical de Wagner, o que teria como consequência uma apreciação distinta de sua relação com a ambivalência entre mito e história. Para pensarmos esta no tocante à própria lógica da forma musical em Wagner, então, devemos nos valer dos momentos do *Ensaio sobre Wagner* onde Adorno parece disposto a admitir que isso que no drama musical, em comparação a Beethoven, soava como uma característica regressiva, e que pretensamente levava à música a negar sua essência temporal, poderia, não obstante, apontar para uma condição da modernidade musical em que à síntese dialética entre as instâncias individuais e à totalidade da forma se tornara impossível. Não se trataria, nesse sentido, de ouvir nos *leitmotive* a autoglorificação do indivíduo - uma ideia bastante estranha, ao fim das contas-, e a totalidade da obra como uma mera aparência de totalidade, porém com caráter afirmativo. Quando tentamos nos aproximar de fato de modo imanente à forma musical em Wagner, poderemos, então, nos depararmos antes, justamente com o fracasso das pretensões da síntese dialética totalizante que caracterizava a sinfonia beethoveniana, e não com uma tentativa simultânea de fingir e afirmar essa mesma síntese. Assim, a forma musical e estética de uma obra como *Tristão e Isolde*, ou mesmo da tetralogia e do *Parsifal*, bem como seu teor expressivo, não consistiriam na elaboração plena do programa teórico que Wagner traçara como calcado na apropriação do sinfonismo heroico. Ou melhor, se essa foi a intenção programático-teórica de Wagner, sua tentativa de implementação resultara justamente na exposição de um fracasso¹⁴.

¹⁴ Ao final das contas, Adorno está ciente disso, por exemplo, quando afirma que: “De fato, em Wagner os momentos de regressão são também sempre os de desencadeamento das forças produtivas. O sujeito, que pela primeira vez na música se vê afetado pela crise da sociedade, com tal debilidade não apenas ganha infinitamente em plenitude concreta, expressividade e capacidade para as nuances, mas também que, comparado com o sujeito burguês dos tempos ascendentes, que se impõe a si mesmo, tem também algo de um liberar-se a si mesmo, de um não permanecer em si mesmo e de um endurecer-se que apontam para além da ordem a que pertence.

Em nenhuma parte esses traços desdobram-se mais felizmente que ali onde o negativo está livre da mentira de ser dinâmico; onde, por assim dizer, o sujeito social olha musicalmente cara a cara à

Aqui o lado progressista de Wagner, no tocante à técnica musical, não se imiscui, nem trabalha a favor da ocultação do trabalho e da expressão afirmativa da fantasmagoria. As contradições entre o elemento individual e a totalidade permanecem tensas entre si, a ambivalência não se resolve ideologicamente em favor da glorificação do indivíduo atomizado e, por fim, a própria totalidade é forçada a se mostrar como fragmentada. A relação com a esfera dos mitos é também interpretada em outros termos, sendo que ao invés de a espacialização do tempo musical apontar para a denegação do conteúdo histórico da música de Wagner, tal espacialização passa a ser o signo maior de um diagnóstico histórico-filosófico a respeito do impasse diante da história próprio à modernidade tardia. O que por si só não implica em nenhum diagnóstico derrotista ou niilista. O que os trechos do *Ensaio sobre Wagner* escritos na década de 1950 deixam entrever é o fato de a música do Wagner tardio, principalmente a música do *Tristão e Isolde*, forçar Adorno a articular de modo muito mais dialético seu próprio argumento referente à dialética entre progresso e reação. Mais do que isso, será tendo em vista essa que foi sem dúvida a grande obra musical da ambivalência moderna que Adorno perceberá que a música de Wagner não estaria condenada à identificação com os agressores, mas teria, em seus momentos mais extremos, expressado cabalmente o protesto e o sofrimento das vítimas:

Os trechos febris do terceiro ato do *Tristão* incluem aquela música negra, áspera e serrada, que não tanto colore a visão como a desmascara. A música, a mais mágica de todas as artes, aprende a romper a magia com a qual ela mesma abarca todas suas figuras. A maldição de *Minne* por parte de Tristão é mais que o impotente sacrifício do delírio à ascese; ela é a sublevação da música, por mais que completamente vã, contra a própria

própria regressão, faz frente a esta e escreve sua história a realizando sem rodeios em seu material”. ADORNO, Theodor W. «Versuch über Wagner». In: TIEDEMANN, Rolf. *Gesammelte Schriften*. Band 13. Frankfurt: Suhrkamp, 1986. p. 60-61.

imposição do destino, e somente a partir de sua total determinação por este recupera ela a autorreflexão¹⁵.

Referências

ADORNO, Theodor W. »Die Idee der Naturgeschichte«. In: Rolf Tiedemann (Org.). *Gesammelte Schriften*. Band 1. Digitale Bibliothek 97. Frankfurt: Suhrkamp, 1986.

_____. «Versuch über Wagner». In: TIEDEMANN, Rolf. *Gesammelte Schriften*. Band 13. Digitale Bibliothek 97. Frankfurt: Suhrkamp, 1986.

BADIOU, Alain. *Five Lessons on Wagner*. London: 2010

BAGGIO, Igor. “Sobre o tempo trágico no Wagner de Badiou”. In: FREITAS, Verlaïne et al. (Orgs.). *O trágico, o sublime e a melancolia*. Belo Horizonte: Relicário, 2016. V. 2.

BARAGWANATH, Nicholas. “Musicology and Critical Theory: The Case of Wagner, Adorno and Horkheimer”. In: *Music & Letters*, Oxford, v. 87, nº1, p. 52-71, 2006.

BAUDELAIRE, Charles. *Richard Wagner e “Tannhäuser” em Paris*. Trad. Plínio Côelho; Heitor da Costa. Edição bilíngue. São Paulo: Edusp, 1990.

BOISSSIÈRE, Anne. *La pensée musicale de Theodor W. Adorno: l'épique et le temps*. Paris: Beauchesne, 2011.

BUCK-MORSS, Susan. *The Origin of Negative Dialectics: Theodor W. Adorno, Walter Benjamin, and the Frankfurt Institute*. New York: The Free, 1979.

DAHLHAUS, Carl. “Soziologische Dechiffrierung von Musik zu Theodor W. Adornos Wagnerkritik”. In: *International Review of Music and Sociology*, v. 1, nº2, 1970, p. 137-147.

FRISCH, Walter. *German Modernism: Music and the Arts*. Berkeley: University of California, 2005.

¹⁵ ADORNO, Theodor W. «Versuch über Wagner». In: TIEDEMANN, Rolf. *Gesammelte Schriften*. Band 13. Frankfurt: Suhrkamp, 1986. p. 144.

HULLOT-KENTOR, Robert. *Things Beyond Resemblance: on Theodor W. Adorno*. New York: Columbia University, 2006.

KATER, Michael H.. *The Twisted Muse: Musicians and their Music in the Third Reich*. New York: Oxford University, 1997.

NIETZSCHE, Friedrich. *O caso Wagner: um problema para músicos. Nietzsche contra Wagner: dossiê de um psicólogo*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

Signo e imagem: elementos do pensamento nômade de Adorno

João Paulo Andrade Dias¹

A antropogênese filosófica² apresentada na *Dialética do esclarecimento* delinea a trama complexa e emaranhada da constituição do Eu e da gênese das categorias fundamentais que povoariam a ontologia clássica. Valendo-se de um procedimento investigativo alimentado por todos os campos das humanidades, Adorno e Horkheimer interpretativamente organizam elementos para compor a narrativa de uma história e de uma pré-história da razão, que procura recuperar fundação e desenvolvimento da cultura (*Kultur*³) em seus momentos e movimentos mais longínquos. A envergadura e multiplicidade das fontes acionadas pelos autores atestam um pensamento de movimento incessante, que não perpassaria apenas as linhas da *Dialética*, mas, também, de sua própria atitude filosófica. O intento está carregado de um

¹ Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia (UFU), com pesquisa financiada pela CAPES. Endereço eletrônico: jpadias@ufu.br

² A tematização do esforço interpretativo da *Dialética do esclarecimento* sob tal expressão – nomeadamente, “antropogênese” – foi elaborada por Friedemann Grenz. No entanto, apresentamos, em nosso uso, um pequeno reparo. Impactado pela crítica ao esclarecimento que permeia as linhas da *Dialética*, Grenz, na verdade, interpreta o texto como uma “antropogênese regressiva”, decisão esta que restringe o potencial emancipatório do pensamento que, de um modo ou de outro, ainda permeia as linhas da obra. Diante de tal excesso, assim como procurando ressaltar o problema da gênese materialista da categoria de unidade que Adorno e Horkheimer apresentam, sugerimos a expressão “antropogênese filosófica”. Cf. GRENZ, Friedemann. *Adornos Philosophie in Grundbegriffen: Auflösung einiger Deutungsprobleme*. Frankfurt: Suhrkamp, 1974, p. 161.

³ Destaque-se a envergadura do conceito *Kultur*: é necessário entendê-lo no entrelaçamento entre cultura e civilização.

nomadismo. Mas se o pensamento de Adorno e, em geral, o pensamento de toda a chamada Escola de Frankfurt são conhecidos pela reavaliação e defesa da interdeterminidade entre filosofia e ciências particulares; se o chamado materialismo interdisciplinar figura qual modelo raro de reformulação do modo como tais campos se articulam; se, ainda, para o pensamento de Adorno, tal relação tenha provocado amplo entrelaçamento dos limites e conteúdos que compõem as ciências particulares e a filosofia, nada disso, contudo, caracteriza precisamente o nomadismo a que gostaria de me referir.

Aquilo a que chamo “nomadismo”, e que aqui tentarei explicitar, refere-se precisamente aos dois modos de conhecimento descritos tanto na aula inaugural de Adorno, quanto na *Dialética do esclarecimento*: o conhecer por meio de signos (*Zeichen*) e o conhecer por meio de imagens (*Bild*). Na *Dialética*, tais modos de conhecer encontram-se esboçados no primeiro capítulo – *O conceito de esclarecimento* – mais precisamente nos parágrafos X e XI. Ao que parece, as considerações que surgem na importante obra à quatro mãos podem lançar luz sobre o programa filosófico ora esboçado pelo jovem Adorno, bem como sobre alguns motivos e seus respectivos desenvolvimentos que perpassam o *corpus* adorniano. O que se propõe, aqui, é um exercício de entrecruzamento entre esses dois textos, dois momentos do pensamento de Adorno.

Retomemos, então, o cerne do programa apresentado por Adorno em sua aula inaugural. Naquela ocasião, seu projeto filosófico mensurava as distâncias que o separavam de dois de seus mais influentes interlocutores: Benjamin e Horkheimer.⁴ Fiel a

⁴ Abordar a aula inaugural de Adorno segundo as influências de Benjamin e Horkheimer é uma chave de leitura deste texto. Ressalte-se que, mediante tal proposta, não apresentamos uma interpretação que circunscreve as influências do jovem Adorno aos outros dois autores, escamoteando toda uma multiplicidade multifacetada que já se insinuava em seu pensamento. Por vezes negligenciada, a influência de Horkheimer sobre o texto da aula inaugural está explicitamente demarcada no seguinte trecho: “Plenitude material e concreção dos problemas é algo que a filosofia só pode alcançar a partir do estado contemporâneo das ciências particulares. Por sua vez, a filosofia

grande parte das diretrizes do materialismo interdisciplinar,⁵ Adorno oferece um procedimento de pensar que não estabeleça, no objeto, o critério para demarcar as divisas entre filosofia e ciências particulares; impactado pela categoria de análise da realidade desenvolvida por Benjamin, sugere a possibilidade de ordenação dos elementos que compõem o real mediante o configurar. Assim, o critério adorniano que separa ciências e filosofia encontra-se assentado sobre aquilo que seria a “tarefa” de cada qual: a tarefa das ciências seria a investigação (*Forschung*), enquanto da filosofia, a interpretação (*Deutung*).⁶ A filosofia teria, diante de si, elementos singulares e esparsos (*singulären und versprengten Elemente*), signos (*Zeichen*) de uma realidade desprovida de intencionalidade, mas que, mediante a interpretação, tais signos ofereceriam a chave para abrir o enigma (*Rätsel*) que constitui o real. Interpretar seria o próprio exercício do *configurar*. Termo este que, mesmo na mais breve digressão etimológica, condensa a tarefa da filosofia interpretativa com fidelidade: *cum figuro*, i. e., *formar com*, *imaginar com*, *representar com*. A chave que abre o enigma do real

não poderia elevar-se acima das ciências particulares para tomar delas os resultados como algo pronto e meditar sobre eles a uma distância mais segura. Os problemas filosóficos se encontram continuamente e, em certo sentido, indissoluvelmente encerrados nas questões mais determinadas das ciências particulares.” ADORNO. *Die Aktualität der Philosophie*. In: *Gesammelte Schriften* (doravante GS, seguido de volume e paginação) vol. 1, 1997, p. 334. A presença de Horkheimer foi também percebida por outros comentadores, dentre eles, Safatle. Cf. SAFATLE, Vladimir. *Introdução à experiência intelectual de Theodor Adorno*, 2013, p. 21.

⁵ Uma exposição pormenorizada sobre os pontos de aproximação e afastamento de Adorno ao projeto do Instituto de Pesquisa Social foge a proposta deste texto. Mas, se ora não podemos abrir e desdobrar o problema, cabe, ao menos, enunciar-lo segundo algumas palavras de Habermas: “Unicamente Horkheimer vinculava o programa deste materialismo interdisciplinar a uma ideia diferente da filosofia, e, na verdade, extremamente original: ele desejava continuar a filosofia com outros meios, notadamente com as ciências sociais. Os cientistas sociais não estavam particularmente interessados nisto, e os filósofos do Círculo, Adorno e Marcuse, acharam por bem não tomar a coisa a sério”. HABERMAS, Jürgen. Observações sobre o desenvolvimento da obra de Max Horkheimer. In: *Educação e Filosofia*, Uberlândia, v. 21, n. 42, p. 273-293, jul./dez. 2007, p. 273.

⁶ ADORNO. *Die Aktualität der Philosophie*, GS 1, 1997, p. 334.

seria a composição, a força de construção de figuras (Figur), de imagens (Bild).⁷

Nos parágrafos da *Dialética*, eis que a mesma terminologia apresentada em *A atualidade da filosofia* é invocada: signo e imagem. Mas a atitude antropogenética que se inscreve no interior da obra leva os autores ao desenvolvimento de aspectos e consequências pouco exploradas por Adorno até então. Enquanto, em sua aula inaugural, signo e imagem são apresentados sem maiores considerações ou problematização mais profunda, na *Dialética*, um Adorno maduro se pergunta acerca da gênese desses dois modos de conhecimento. Cito as primeiras linhas do parágrafo X, na tradução de Guido de Almeida: “A doutrina dos sacerdotes era simbólica no sentido de que nela coincidiam o signo e a imagem. Como atestam os hieróglifos, a palavra exerceu originariamente também a função da imagem.”⁸ Nas linhas da *Dialética*, signo e imagem remontam a uma mesma origem, i. e., possuem uma mesma natureza. Mas a palavra, estado originário que os reunia, pouco a pouco teria se desagregado, até que cedesse lugar a esses dois diferentes modos de conhecer. Cito mais um excerto do mesmo parágrafo.

É enquanto signo que a palavra chega à ciência. Enquanto som, enquanto imagem, enquanto palavra propriamente dita, ela se vê dividida entre as diferentes artes, sem jamais deixar-se reconstituir através de sua adição, através da sinestesia ou da arte total.⁹

A marca que se inscreve nesses excertos de Adorno e Horkheimer pode ser condensada num só termo: *cisão*. Signo e imagem aparecem nesse lastro, qual seja, a cisão em um duplo resíduo da

⁷ “Kraft der Konstruktion von Figuren, von Bildern”. ADORNO. *Die Aktualität der Philosophie*, GS 1, 1997, p. 335.

⁸ ADORNO. *Dialektik der Aufklärung*, GS 3, 1997, p. 33; trad., *Dialética do esclarecimento*, 1985, p. 30.

⁹ ADORNO. *Dialektik der Aufklärung*, GS 3, 1997, p. 34; trad., *Dialética do esclarecimento*, 1985, p. 31.

palavra. Em razão dos limites de cada qual, bem como da mútua e recíproca referência entre ambos, signo e imagem trariam a própria falta que lhes caracteriza como vestígio daquela unidade desintegrada, a própria marca da verdade esquecida. Como sempre, a verdade que residia na palavra é exatamente a verdade da magia, que “é a pura e simples inverdade.”¹⁰

Apesar do passo galgado pelos autores, o trecho acerca da cisão da palavra em signo e imagem, que toma corpo na *Dialética*, é ainda curto e pouco claro. Se os parágrafos X e XI aludem precisamente a essa conceituação, contudo, Adorno e Horkheimer, mais uma vez, deixam o leitor a tatear no escuro. Mas talvez deva-se buscar tal clareza em outra fonte, a saber, na intensa influência de Benjamin sobre Adorno. Eis que decorre uma digressão inesperada: um excursão ao texto *Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem dos homens*. Segundo uma indicação de Rodrigo Duarte,¹¹ é possível que os conceitos de signo e imagem guardem relações com a complexa filosofia da linguagem desenvolvida pelo jovem Benjamin. Profundamente metafísico, esse texto pode ser caracterizado como uma tentativa de reinterpretação do gênesis judaico assentada em uma ontologia do nomear.

Cito o texto de Benjamin, na tradução de Susana Kampff Lages e Ernani Chaves:

Toda manifestação da vida espiritual humana pode ser concebida como uma espécie de linguagem [...] Pode-se falar de uma linguagem da música e da escultura, de uma linguagem da jurisprudência que nada tem a ver com as línguas em que estão as sentenças escritas.¹²

¹⁰ ADORNO. *Dialektik der Aufklärung*, GS 3, 1997, p. 25; trad., *Dialética do esclarecimento*, 1985, p. 24.

¹¹ Cf. DUARTE, Rodrigo. *Adorno/Horkheimer e a Dialética do esclarecimento*, 2002, p. 30.

¹² BENJAMIN, Walter. *Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem dos homens*. In: *Escritos sobre mito e linguagem*, 2011, p. 49.

Benjamin aponta para uma dimensão da linguagem que ultrapassa o âmbito das línguas naturais.¹³ Perpassa, como diz ele, a “vida espiritual humana”, domínio este que não encontra seu modo exclusivo de manifestação na língua falada ou escrita. “Linguagem significa o princípio que se volta para a comunicação de conteúdos espirituais nos domínios em questão.”¹⁴ Que domínios são esses? Como dito na citação, correspondem, por exemplo, à música, à escultura, ou, até mesmo, às línguas naturais. Tais domínios de linguagem dependem do homem na medida em que só ele seria capaz de reconhecer a linguagem que neles fala. De sua parte, o real estaria também permeado pela linguagem. Cito: “a existência da linguagem estende-se não apenas a todos os domínios de manifestação do espírito humano, mas a absolutamente tudo.”¹⁵ Mesmo os objetos na natureza possuiriam algum tipo de manifestação na linguagem. “Não há evento ou coisa, tanto na natureza animada, quanto na inanimada, que não tenha, de alguma maneira, participação na linguagem.”¹⁶

Essa nuance terminológica que transita no eixo linguagem-língua, quer chegar às seguintes assertivas: pode-se atribuir uma espécie de linguagem à toda expressão ou manifestação inscrita na realidade. A inteira e mais íntima essência da expressão ou manifestação dos objetos da realidade é sua linguagem própria. E, se cada objeto detém sua linguagem própria, é preciso se perguntar por essa essência espiritual para acessar sua essência mais inteira e íntima. Isso significa, por exemplo, que a língua portuguesa, que é um tipo de linguagem, não é apenas a expressão de absolutamente tudo que podemos dizer *através* dela, mas, também, a expressão daquilo que sua articulação interna é capaz

¹³ Ademais, o termo alemão *Sprache* é, justamente por isso, de difícil tradução ao português: ele apresenta um campo semântico de maior envergadura, transitando pelo eixo linguagem-língua.

¹⁴ BENJAMIN, Walter. *Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem dos homens*. In: *Escritos sobre mito e linguagem*, 2011, p. 50.

¹⁵ *Ibid.*, p. 51.

¹⁶ *Ibid.*, p. 51.

de erguer *dentro* dela mesma. A essência mais inteira e íntima da expressão se comunica *na* língua, e não *através* da língua.

Mas a língua fala sobre os objetos; ela é um tipo de linguagem que se coloca a falar também sobre outros tipos de linguagem. Como ela toca os objetos? Ela os toca na essência dos objetos que se dá enquanto linguagem. Os objetos teriam, para Benjamin, uma essência enquanto linguagem que lhes é própria. A linguagem seria sua essência enquanto comunicação, enquanto expressão. Assim, cito, “a linguagem desta lâmpada, por exemplo, não comunica a lâmpada [...] mas a lâmpada-linguagem, a lâmpada-na-comunicação, a lâmpada-na-expressão”¹⁷. Se se toca o objeto *na* língua, então teríamos chegado à essência linguística do objeto; se o tocamos *através* da língua, então a língua permaneceria num domínio externo à essência do objeto, ainda que o toque de algum modo. Para fixar essa distinção, Benjamin usa os termos *medium* e *Mittel*. Se se faz da língua *medium* para o objeto, então se estabelecerá uma relação imediata; se se faz dela *meio* (*Mittel*) para do objeto tomar posse, então essa relação será mediata. Dito mais claramente: se nomeio o objeto, toco sua essência linguística, isto é, toco-o *na* língua; se utilizo a língua para descrever o objeto, então toco-o *através* da língua, i. e., apreendo-o sem tocar sua essência. O eixo-chave para compreender a elaboração de Benjamin assenta-se sobre as distinções *medium-Mittel*, *na-através*: imediato-mediato.

A definição de Benjamin acerca dos modos como a língua toca o objeto já fornece as coordenadas dessa provável influência. É verdade, o léxico dos textos difere, e em momento algum Benjamin emprega os termos signo e imagem, tal como aparecem na *Dialética*. Mas, ao contrário de atestar a impossibilidade de conexão entre os textos, tal constatação insinua algo outro: uma

¹⁷ BENJAMIN, Walter. *Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem dos homens*. In: Escritos sobre mito e linguagem, 2011, p. 53.

influência refratada – ou melhor, mediada.¹⁸ A influência não se delinea em razão da persistência de um mesmo léxico, mas – mais profundamente – na proximidade entre as dinâmicas e operações dos modos benjaminianos de apreensão do objeto pela linguagem e dos modos de conhecer do signo e da imagem, tal como Adorno e Horkheimer os descrevem. Retomemos o texto da *Dialética*.

No percurso antropogenético, as ciências teriam herdado a palavra enquanto signo. O modo de conhecer das ciências parece remontar àquela relação que se dá *através* da língua. O conhecer por signos supõe um tipo específico de distanciamento do objeto – ou, valendo-me do léxico de Benjamin uma vez mais, os signos permitiriam tomar posse do objeto, mas sem tocar sua essência. Cito Adorno e Horkheimer: “enquanto signo, a linguagem deve resignar-se ao cálculo; para conhecer a natureza, deve renunciar à pretensão de ser semelhante a ela.”¹⁹ O signo possui um modo próprio de se posicionar em relação ao objeto: para manter a possibilidade de dominação que apenas a abstração oferece, é necessário manter-se sempre distanciado daquilo com que se relaciona. Como modo de conhecer das ciências, o signo elabora “a distância do sujeito com relação ao objeto, que é o pressuposto da abstração.” Lembremos ainda um trecho acerca da fungibilidade universal (*universale Fungibilität*), que reforça a crítica: “na ciência funcional as distinções são tão fluidas que tudo desaparece na

¹⁸ Dizer que tal influência está mediada não é gratuito. Ressalte-se que a temática da cisão entre signo e imagem não representa sequer uma possibilidade de recaída no originário – este é, ademais, um problema exaustivamente debatido por Adorno, e endereçado na forma de crítica a importantes autores da filosofia contemporânea. A palavra, tal como está concebida na *Dialética do esclarecimento*, já aparece como um tipo de manifestação inscrita no interior da cultura. Se palavra é origem de signo e imagem, disso não se segue nem que Adorno e Horkheimer a situem num estágio originário, nem que sua reunificação está posta como possibilidade concreta almejada. Ela, portanto, já aparece como mediação, sendo mesmo inexoravelmente condicionada pela constituição das noções de sujeito e objeto, ainda que em estágio rudimentar. É o que revela uma passagem acerca do mana: “In ihm ist selbst die Trennung der Subjekt und Objekt schon angelegt” [Nele já está virtualmente contida até mesmo a separação do sujeito e do objeto]. ADORNO. *Dialektik der Aufklärung*, GS 3, 1997, p. 31; trad., *Dialética do esclarecimento*, 1985, p. 29.

¹⁹ ADORNO. *Dialektik der Aufklärung*, GS 3, 1997, p. 34; trad., *Dialética do esclarecimento*, 1985, p. 31.

matéria una.”²⁰ O ideal científico de dominação da natureza estaria fundado nesse tipo de distanciamento, na separação radical entre sujeito e objeto.

De modo oposto, a arte teria herdado a palavra enquanto imagem. Ela traria como herança o próprio artifício mágico de tocar o objeto *na* língua, i. e., tocá-lo na linguagem que lhe é própria. Mas magia e arte, cito, “enquanto imagem, devem resignar-se à cópia; para ser totalmente natureza, devem renunciar a pretensão de conhecê-la.”²¹ Magia e arte não conhecem a natureza do mesmo modo como as ciências, elas não transfiguram a realidade num sistema universal de signos manipuláveis. Ao contrário do que ocorre no modo de conhecer das ciências, a relação sujeito-objeto do modo de conhecer das imagens realiza uma aproximação radical: “o feiticeiro torna-se semelhante aos demônios. [...] Como a ciência, a magia visa fins, mas ela os persegue pela mimese, não pelo distanciamento progressivo em relação ao objeto.”²²

Depois desse longo giro, é possível retomarmos o programa filosófico delineado por Adorno em sua aula inaugural, propondo as seguintes perguntas: em que consistiria dizer que filosofia e ciências devem, ao mesmo tempo, estabelecer uma relação de interdeterminidade, circunscrevendo, entre elas, uma partilha de objeto; em que consistiria afirmar a tarefa da filosofia como construção de imagens a partir da configuração de signos, eles próprios investigados pelas ciências; uma vez que a arte teria herdado o conhecer por imagens, quais seriam as relações entre o modo de pensar das artes e o programa filosófico de Adorno, na ocasião de sua conferência? Tais perguntas não devem ser

²⁰ ADORNO. *Dialektik der Aufklärung*, GS 3, 1997, p. 26; trad., *Dialética do esclarecimento*, 1985, p. 25.

²¹ ADORNO. *Dialektik der Aufklärung*, GS 3, 1997, p. 34; tradução modificada, *Dialética do esclarecimento*, 1985, p. 31.

²² ADORNO. *Dialektik der Aufklärung*, GS 3, 1997, p. 26-27; trad., *Dialética do esclarecimento*, 1985, p. 24-25.

respondidas separadamente, mas apenas no desembaraçar de seu próprio entrelaçamento.

Se Adorno demarca novamente a tarefa da filosofia, seu território, contudo, permanece premeditadamente inominado. Tão inclinado às exigências de decifração e transformação do estado de coisas, quanto ciente dos limites das ciências particulares, o programa de Adorno se nutre do conhecer por signos para, a partir daí, convocar a fantasia de filósofo: os signos como o próprio combustível da construção de imagens. Confiante nas possibilidades transformadoras da experiência artística e na necessidade da filosofia abandonar a tarefa de investigação (*Forschung*), adverte, contudo, aos excessos cometidos pelas filosofias da vida e pela poesia filosófica em voga, pontuando claramente o papel da fantasia: fantasia de filósofo é fantasia rigorosa (*exakte Phantasie*), i. e., construção de imagens que, simultaneamente, ergue-se enquanto coloca os signos em configuração, conservando o conteúdo dos dados levantados pelas ciências.²³ A dinâmica entre signo e imagem, ela própria um experimento do configurar (*Versuchsanordnung*), incita o próprio sujeito da experiência filosófica ao nomadismo, incita à elaboração de um pensamento aberto a suas próprias modalidades. Um duplo modo de conhecer que ecoa, ainda, na remissão de Adorno a *ars inveniendi*: conforme Buck-Morss, certamente o procedimento diz respeito à “técnica de encontrar algo no sentido da invenção, não de criar algo, mas de descobri-lo pela primeira vez.”²⁴ Contudo, cabe ressaltar a dialética interna que Adorno confere a *ars inveniendi*: no pensamento de Adorno, a filosofia é radicalmente posta como dialética entre arte e técnica (τέχνη; *ars*), situada exatamente no limite entre descoberta e invenção (εὑρεσις;

²³ “‘Fantasia rigorosa’ era científica em sua recusa ‘a pisar fora do perímetro dos elementos’. Mas, semelhante a arte, ela rearranja os elementos da experiência, as ‘figuras-enigma da existência empírica’, enquanto elas abriam-se a compreensão cognitiva.” BUCK-MORSS, Susan. *The origin of negative dialectics*, 1979, p. 86.

²⁴ BUCK-MORSS, Susan. *The origin of negative dialectics*, 1979, p. 86.

inventio). Mesmo a escolha pelo termo constelação não é gratuita: a envergadura de *Konstellation* pode, talvez, referir-se aos modos de conhecer do signo e da imagem, uma vez que o termo abarca tanto o exercício do situar, i. e., a reunião de fatores determinados que concorrem, quanto, ao mesmo tempo, alude às imagens que figuram o céu noturno. A dinâmica entre os dois modos de conhecer, ela própria um nomadismo do pensar, pavimenta o caminho para os movimentos de aproximação e afastamento na relação sujeito-objeto, descritos sob os nomes de *mimesis* e abstração. Um trecho do parágrafo X da *Dialética* não deixaria de reverberar o nomadismo que se elabora no interior da constelação, ora sutilmente proposto como condição para uma renovada teoria da verdade: “A separação do signo e da imagem é inevitável. Contudo, se ela é, uma vez mais, hipostasiada numa atitude ao mesmo tempo inconsciente e autocomplacente, então cada um dos dois princípios isolados tende para a destruição da verdade.”²⁵ A filosofia interpretativa começa a se erigir sobre seu próprio dinamismo, seu próprio nomadismo – seu próprio não-lugar.

Bibliografia

ADORNO, Theodor. *Gesammelte Schriften Band 1*. Edição de Rolf Tiedemann. Frankfurt: Suhrkamp, 1997.

_____. *Gesammelte Schriften Band 3*. Edição de Rolf Tiedemann. Frankfurt: Suhrkamp, 1997.

_____. *Dialética do esclarecimento*. Tradução de Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1985.

_____. *La dialectique de la raison*. Tradução de Éliane Kaufholz. Paris: Gallimard, 1974.

²⁵ ADORNO. *Dialektik der Aufklärung*, GS 3, 1997, p. 34; trad., *Dialética do esclarecimento*, 1985, p. 31.

BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem*. Tradução de Susana Kamppf Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Editora 34, 2011.

BUCK-MORSS, Susan. *The Origins of Negative Dialectics. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin and the Frankfurt Institute*. New York: Free Press, 1979.

DUARTE, Rodrigo. *Adorno/Horkheimer e a Dialética do Esclarecimento*. Rio de Janeiro: Jorge Zagar Ed., 2002.

GRENZ, Friedemann. *Adornos Philosophie in Grundbegriffen: Auflösung einiger Deutungsprobleme*. Frankfurt: Suhrkamp, 1974.

HABERMAS, Jürgen. Observações sobre o desenvolvimento da obra de Max Horkheimer. Tradução de Maurício Chiarello. In: *Educação e Filosofia*, Uberlândia, v. 21, n. 42, p. 273-293, jul./dez. 2007.

SAFATLE, Vladimir. Introdução à experiência intelectual de Theodor Adorno. Academia.edu. Disponível em :https://www.academia.edu/5913182/Curso_Integral_Theodor_Adorno_Dial%C3%A9tica_do_Esclarecimento_e_Filosofia_da_nova_m%C3%BAsica_2013_. Acesso em 28 de Setembro de 2017.

Indústria cultural e infância: considerações acerca dos processos (de)formativos

Jussimária Almeida Dos Santos¹

1. (De)formação cultural: desafios de uma abordagem teórico-crítico

Observa-se que a Indústria Cultural se desenvolve com os processos de industrialização na sociedade moderna. Dessa forma, ela padroniza os bens culturais e os transformam em objetos de consumo. Crianças e adultos consomem esses produtos de forma irrefletida seguindo a ditadura de uma ideologia dominante que visa a expansão do lucro. Neste contexto ao referir-se a Indústria Cultural, (BRISOLLA, 2015)² destaca que esta

[...] traz os mecanismos próprios do sistema industrial moderno e nele produz ideologias dominantes. Nesse sentido cada mercadoria se mostra especial e única, como se fosse feita com exclusividade, cujo poder está em criar ilusões desperta desejos e vontades. Essa ilusão demonstra o caráter ideológico da Indústria

¹SANTOS, Jussimária Almeida dos, é graduada em Pedagogia UFG. Possui Especializações em: Métodos e Técnica de Ensino pela Universidade Salgado de Oliveira e Educação Infantil pela UFG. Atualmente é mestra em educação pelo Programa de Pós-Graduação em Educação da Faculdade de Educação da Universidade Federal de Goiás. Integrante do Grupo de Pesquisa NEVIDA/FE/UFG (Núcleo de Estudos em Educação, Violência, Infância, Diversidade e Arte) Atua como Professora na Educação Infantil com cargo efetivo na Secretaria Municipal de Educação em Goiânia-GO. E-mail : jussi.ped@hotmail.com.

² BRISOLLA, L. S. **Educação, indústria cultural e livro didático**. Goiânia, 2015. 230 f. Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade Federal de Goiás.

Cultural que, de maneira eficaz, colabora para falsificar as relações entre homem e coisas (BRISOLLA, 2015, p. 81).

Neste contexto, a Teoria Crítica da Sociedade, privilegia o pensamento e nutre a capacidade da autorreflexão crítica dos indivíduos para compreender a realidade de forma dialética superando o conformismo.

Nesse sentido, a análise a seguir, considera aspectos na perspectiva da subjetividade humana que influenciam os indivíduos tornando-os sujeitos alienados frente aos ditames da Indústria Cultural.

A criança, segundo Bettelheim (1980)³, está exposta à sociedade em que vive e que cada uma, à sua maneira, aprenderá a lidar com as contradições que são inerentes às suas experiências socioculturais. Sendo assim, na mente de uma criança muito pequena em fase de desenvolvimento, podem ser inculcados valores e comportamentos contrários a uma formação cultural mais sólida e ampla dos conhecimentos culturais produzidos pelo homem historicamente.

Posto isto, quando se fala nos meios de comunicação, - que se deslocam como um instrumento dessa inculcação de valores distorcidos e equivocados - Adorno aparece como um cético nesse cenário, uma vez que, para este filósofo, algumas dessas instituições são formadoras de opiniões, trazendo dúvidas e incertezas desse mundo moderno que se instaurou em nome da modernidade.

Assim, Horkheimer e Adorno (1985)⁴ pontuam que tanto o cinema quanto o rádio deixaram de se apresentar como arte, transformando-se em um negócio na era capitalista. Isso porque são utilizados como instrumentos para disseminar e legitimar

³ BETTELHEIM, Bruno. **Psicanálise dos contos de fadas**. 19. ed. Trad. de Arlene Caetano. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1980.

⁴ HORKHEIMER, & ADORNO, T. W. **Dialética do Esclarecimento**: Fragmentos Filosóficos. Trad. Guido A. Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

coisas inúteis tanto para crianças quanto para adultos, que, de forma proposital, são produzidas no contexto social e que contribuem para iludir as crianças com propagandas e ofertas inquestionáveis de produtos industrializados a um consumo exorbitante. Dessa forma, as crianças não percebem as tensões e as contradições que envolvem esse processo. Assim, conciliam e integram-se a este mundo do consumismo de forma acrítica e alienante.

Observa-se que, nesse contexto, existe uma manipulação das necessidades e estas são postas em forma de padrão, uniformizadas, portanto, para todos. Pode-se dizer que a “Indústria Cultural” trabalha como um grande sistema dentro de uma unidade ideológica para que ninguém fique de fora. Sendo assim, as crianças não saem imunes desse processo, porque são vistas como consumidoras em potencial pelos meios de comunicação.

Na discussão, observa-se que os autores insistem na denúncia de que a Indústria Cultural move ao seu redor uma unidade evidente, dando a todos uma falsa ideia do que seja universal e particular. Todos são acolhidos no seu grande poder de manipulação, controle e administração para manutenção do lucro e do capital.

Sendo assim, destaca-se que, no processo disciplinador da cultura, a Indústria Cultural também se revela como uma meta do liberalismo. “Assim, também sobrevive na indústria cultural a tendência do liberalismo a deixar o caminho livre a seus homens capazes” (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, p. 109)⁵.

Por meio do discurso da liberdade dos homens, a Indústria Cultural, em suas diferentes formas de se apresentar, ganha força frente ao processo de produção capitalista em uma realidade marcada pela complexidade e pelas contradições. A partir desse ponto de vista, o consumidor é alienado ante ao que lhe é

⁵ HORKHEIMER, & ADORNO, T. W. **Dialética do Esclarecimento**: Fragmentos Filosóficos. Trad. Guido A. Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

oferecido, pois ele é escravizado por essa ideologia do conformismo e do consumo para uma servidão útil.

Apesar disso, é preciso que se reconheça que não há como afastar ou mesmo negar à criança pequena esse mundo moderno, onde a técnica se renova a cada dia. O incentivo direto a isso está nas formas de lazer com a indústria da diversão com o intuito de preservar e manter sempre o lucro. A modernidade está configurada nesses moldes, e todo esse arsenal tecnológico torna-se algo inerente a ela.

Nesse contexto, Bettelheim (1980)⁶, destaca que a criança está exposta na sociedade e tem de aprender a lidar como mundo exterior, ou seja,

Como a criança em cada momento de sua vida está exposta à sociedade em que vive, certamente aprenderá a enfrentar as contradições que lhe são próprias, desde que seus recursos interiores o permitam (BETTELHEIM, 1980, p. 13).

Diante disso, entende-se que a criança precisa ser estimulada a conquistar uma consciência mais madura em seu processo de desenvolvimento para que se torne um adulto capaz de equilibrar as tensões tão contraditórias da sociedade. Daí a importância do papel reservado aos educadores e da escola no processo de formação das crianças, contribuindo para que elas tenham um olhar mais crítico em relação ao que consomem e o significado disso nas suas vidas.

A educação, mesmo contraditória, seria uma condição de possibilidades para que se visualizem os males dessa humanidade em que as crianças estão cada vez mais expostas à ideologia. Além disso, para contribuir com estudos sobre a criança em todo esse processo, fica o chamado para os professores na condição de

⁶ BETTELHEIM, Bruno. **Psicanálise dos contos de fadas**. 19. ed. Trad. de Arlene Caetano. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1980.

formadores e para os familiares como “autoridade” primeira nas relações sociais de constituição dos sujeitos. Segundo Horkheimer⁷

O processo de produção influencia os homens não só de maneira direta e atual, tal como eles o experimentam em seu próprio trabalho, mas também de forma como ele se situa dentro das instituições relativamente fixas, ou seja, daquelas que só lentamente se transformam como a família, a escola, a igreja, as instituições de arte e semelhantes. Para compreender o problema por que uma sociedade funciona de uma maneira determinada, por que ela é estável ou se desagrega, torna-se necessário, portanto, conhecer a respectiva constituição psíquica dos homens nos diversos grupos sociais, saber como seu caráter se formou em conexão com todas as forças culturais da época (HORKHEIMER, 2015, p. 180).

Adorno (2011)⁸, na obra *Educação e Emancipação*, responde a muitos questionamentos “acerca de problemas da pedagogia prática”. Sem medir esforços nos debates educacionais, Adorno apresenta a sua crítica nas relações entre teoria e prática, universal e particular, e faz um chamado para a necessidade da crítica permanente no processo de formação cultural.

Como se pode constatar, os meios de comunicação, em especial a TV, tendem a inverter os valores inculcando mudanças nos comportamentos das crianças e acirrando o individualismo entre elas. Nesse sentido, Adorno (2011) expõe o seguinte:

Penso que o importante é nos conscientizarmos tanto da função educacional [...] da função educativa de esclarecimento da televisão, quanto do perigo da sedução que ela representa, e que a partir desta dupla consciência se gerem instituições apropriadas a ensinar televisão, ou seja, introduzir o uso deste veículo de comunicação de massa seja na educação de adultos seja na escola (ADORNO, 2011, p. 78).

⁷ HORKHEIMER, Max. Autoridade e família: In: **Teoria Crítica I: uma documentação**. São Paulo: Perspectiva, 2015.

⁸ ADORNO, T. **Educação e emancipação**. São Paulo: Paz e Terra, 2011.

Segundo Adorno (2011), os efeitos de transmissão sem o objetivo educacional explícito refletem negativamente na consciência dos espectadores pela potencialidade desse meio de comunicação. Aqui a TV, na sua forma técnica, contribui para administrar o tempo das crianças e enquadrá-las nos moldes da Indústria Cultural.

Nesse sentido, para que haja um avanço no aspecto da reflexão e da resistência, é preciso investir na formação crítica das crianças desde a primeira etapa de ensino. Isso porque a infância é o lugar onde essa possibilidade pode se tornar efetiva, por meio de pais e educadores, na tarefa de contribuírem para uma formação de valores que andem na contramão de tudo o que está posto sob o arsenal tecnológico, uma vez que, para Bettelheim (1980)⁹, a infância se destaca como um período de aprendizagem e construções entre a experiência interna e o mundo real.

Desse modo, entende-se que a criança deve aprender mesmo com as limitações acerca do mundo que a envolve, mas que esta deve refletir sobre sua própria realidade sem devaneios. Vale ressaltar ainda que nem todas as crianças irão pensar e experimentar o mundo de uma mesma forma, pois estas passam por experiências e contextos sociais diferentes umas das outras.

A escola, neste contexto assume um grande desafio que é o de viabilizar uma educação que potencialize a essas crianças crítica e reflexão. Uma formação ampla que contemple artes, literatura, música, dentre outros, e que denuncie as mazelas da racionalidade técnica e que desenvolva uma visão crítica de métodos, metodologias e teorias educacionais. Essa é a contribuição que dela se espera enquanto instituição formadora, quando se defende a luta para a emancipação dos indivíduos desde a infância.

⁹ BETTELHEIM, Bruno. **Psicanálise dos contos de fadas**. 19. ed. Trad. de Arlene Caetano. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1980.

Portanto, todo aparato tecnológico envolve e afeta diretamente a vida das crianças, no seu processo de formação cultural e na organização do lazer ou tempo livre que lhes são destinados. Pois, para Zanolla (2007, p. 1337)¹⁰, “na intimidade, existe a ilusão de que todo esse aparato técnico consegue provê-las em suas principais necessidades”. Observa-se que essa manipulação do universo infantil torna-se algo nocivo para o processo inicial de formação das crianças, visto que elas ficam limitadas quanto à possibilidade do exercício da experiência da realidade.

Diante dessa sociedade que está posta e que se renova a cada dia pela lógica do capital, as crianças estão vivenciando outras formas de se relacionarem no contexto social, pois estão seguindo uma lógica de mercado com vislumbre ao consumismo constante. Trocam-se brinquedos e brincadeiras por aparelhos celulares bem sofisticados, tablets, roupas de marcas, dentre tantos outros produtos, redirecionando assim o sentido do brincar e do brinquedo. Nos estudos de Benjamin (1984)¹¹, a partir do século XIX, os brinquedos artesanais são paulatinamente sendo substituídos por brinquedos que são fabricados em massa pelas indústrias da modernidade capitalista. Nessa lógica, o autor relata que

[...] tais brinquedos não foram em seus primórdios invenções de fabricantes especializados, eles nasceram, sobretudo nas oficinas de entalhadores em madeira, fundidores de estanho etc. Antes do século XIX, a produção de brinquedos não era função de uma única indústria. O estilo e a beleza das peças mais antigas explicam-se pela circunstância de que o brinquedo representava antigamente um produto secundário das diversas indústrias manufatureiras, as quais, restringidas pelos estatutos

¹⁰ ZANOLLA. S. R. S. **Teoria crítica e epistemologia**: o método como conhecimento preliminar. Goiânia: Ed. da UCG, 2007.

¹¹ BENJAMIN, Walter. **Reflexões**: a criança, o brinquedo, a educação. São Paulo: Summus Editorial, 1984.

corporativos, só podiam fabricar aquilo que competia a seu ramo: Quando, no decorrer do século XVIII, começaram a aflorar os primórdios de uma fabricação especializada, as indústrias chocaram-se por toda parte contra as restrições das corporações. Estas impediam o marceneiro de pintar, ele próprio, suas bonequinhas; para a preparação de brinquedos de diferentes materiais obrigavam várias indústrias a dividir entre si os trabalhos mais simples, o que encareceria sobremaneira a mercadoria (BENJAMIN, 1984, p. 67-68).

Assim se considera que na atualidade, há substituição desse período do brincar na infância - que é muito curto - pela lógica da Indústria Cultural que alimenta os sonhos das crianças pequenas da mesma forma como dos adultos. Estes últimos são infantilizados quando se veem imersos em um contexto de colecionadores de objetos de desejo em miniaturas como o sonho de uma renovação eterna que nada mais é do que a mesmice de sempre. Daí ser oportuno pôr em relevo esta afirmação de Adorno, quando este fala sobre a adultização da criança e a infantilização do adulto.

Não é por nada que na América podemos ouvir da boca dos produtores cínicos que seus filmes devem dar conta do nível intelectual de uma criança de onze anos. Fazendo isso, eles se sentem sempre mais incitados a fazer de um adulto uma criança de onze anos (ADORNO, 1993, p. 98)¹².

Posto isto, quando a criança é muito pequena, consegue satisfazer seus desejos de forma imediata, em um curto espaço de tempo, entre um desejo e outro. Em concordância com Bettelheim (1980)¹³, quando este faz uma análise da história “Os três porquinhos”, pode-se dizer que a criança vivencia o predomínio do

¹² COHN, Gabriel (Org.). Theodor W. Adorno. **Sociologia**. São Paulo: Ática, 1993. (Coleção Grandes Cientistas Sociais).

¹³ BETTELHEIM, Bruno. **Psicanálise dos contos de fadas**. 19. ed. Trad. de Arlene Caetano. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1980.

princípio do prazer¹⁴, com uma recompensa imediata, “alheia” aos processos de tensões e contradições da realidade. Assim o autor justifica:

Os três porquinhos dirigem o pensamento da criança sobre seu próprio desenvolvimento sem nunca dizer o que deveria ser permitindo à criança extrair suas próprias conclusões. Este processo sozinho provê um verdadeiro amadurecimento, enquanto dizer para a criança o que fazer apenas substitui a servidão de sua própria imaturidade pelo cativeiro da servidão aos ditames dos adultos (BETTELHEIM, 1980, p. 56-57).

Com isso, o princípio do prazer, a satisfação imediata, é alimentada nos sujeitos. Dessa forma, sempre haverá uma lacuna a ser preenchida como sujeito da falta, do consumo. Há uma busca constante pela gratificação mediata de desejos e necessidades. Nesse contexto, a Indústria Cultural fortemente alicerçada pelos argumentos da publicidade e propaganda estimula o consumo das crianças, sustentando assim a ideologia do sistema capitalista.

Para este autor, os contos de fadas, por falar diretamente com as crianças, possuem uma significativa importância ao desnudar a realidade para elas. E com base nas ideias da Psicanálise, é importante não tolher a capacidade da criança de refletir sobre a realidade e não distorcê-la e nem idealizá-la ideologicamente como nos mitos de Papai Noel e Coelho da Páscoa. Mitos estes que fortalecem a Indústria Cultural na infância.

De fato, isso abre uma lacuna entre o mundo real e o mundo da fantasia, precisando a criança enfrentar esse “cativeiro”. Sendo assim, a criança precisa ser instigada a desmitificar essa realidade mágica, cor de rosa e equivocada, que não condiz com o verdadeiro

¹⁴ Par de expressões introduzido por Sigmund Freud em 1911, a fim de designar os dois princípios que regem o funcionamento psíquico. O primeiro tem por objetivo proporcionar prazer e evitar o desprazer, sem entraves nem limites (como o lactente no seio da mãe, por exemplo), e o segundo modifica o primeiro, impondo-lhe as restrições necessárias à adaptação à realidade externa (ROUDINESCO, Elisabeth; PLON, Michel. Dicionário de Psicanálise. Trad. Vera Ribeiro, Lucy Magalhães; Rio de Janeiro: Zahar, 1998. p.603).

mundo em que vive e experiencia suas relações e conflitos com seus pares.

Considera-se que, no âmbito da educação da criança no período inicial de sua formação, a sua mente está em processo de formação. Portanto, ela ainda é incapaz de discernir os processos de constituição da sociedade e as ideologias que nela se encontram. Além disso, a criança se vê imersa em um mundo rodeado de produtos destinados a preencher os seus desejos, que são cooptados e organizados com o fim último do consumo exagerado em função do lucro. Fato que traz a importância da autoridade do adulto no exercício do limite ensinado.

De certa maneira, isso pode ser traduzido em uma forma de querer buscar algum tipo de pertencimento social por meio do consumo. É por isso que se recorreu ao referencial adorniano e à Teoria Crítica para se tratar dessa padronização, visto que a mídia busca ditar as regras máximas de comportamento. Sem limites as crianças tornam-se alvos para a Indústria Cultural, sendo manipuladas de forma perversa pela simples lógica de manter o lucro. Entretanto, o processo de formação cultural postulado por Adorno (2010)¹⁵ está para além de ser um problema meramente dos espaços educacionais. É uma dinâmica que se coloca nos diferentes setores sociais e momentos da história, o que leva a especificidades nos períodos e nas instituições. Observa-se que esses processos (de)formativos estão por toda parte, inclusive nas escolas com os modismos pedagógicos que em sua contradição histórica trabalha tanto para a emancipação dos indivíduos quanto para a reprodução das ideologias dominantes.

Nesse sentido, o autor coloca que

A formação cultural agora se converte em uma semiformação socializada, na onipresença do espírito alienado, que, segundo sua

¹⁵ ADORNO, T. Teoria da Semiformação. Trad. de Bruno Pucci e Cláudia B. de M. Abreu. In: PUCCI; ZUIN; LASTÓRIA (Orgs.). In: **Teoria crítica e inconformismo: novas perspectivas de pesquisa**. Campinas, SP: Autores Associados, 2010.

gênese e seu sentido, não antecede à formação cultural, mas a sucede. Desse modo, tudo fica aprisionado nas malhas da socialização. Nada fica intocado na natureza, mas sua rusticidade – a velha ficção – preserva a vida e se reproduz de maneira ampliada (ADORNO, 2010, p. 9).

Com o processo de informação amplamente difundido no âmbito social através dos meios de comunicação e pelo aparelhamento tecnológico, alvos da crítica de Adorno, “a semiformação passou a ser a forma dominante da consciência atual” (ADORNO, 2010, p. 9)¹⁶. Tal fato desconsidera as questões de apropriação subjetiva da cultura tão primorosa para Adorno.

No entanto, para o autor, a sociedade está inteiramente adaptada onde se identifica a deformidade, pois a formação se instaura em categorias fixas e isoladas, fortalecendo assim a ideologia e contribuindo para promover uma formação regressiva (ADORNO, 2010). Posto isto, “a adaptação é, de modo mediato, o esquema da dominação progressiva” (ADORNO, 2010, p. 12).

Nesse sentido, observa-se que há uma recusa da própria sociedade em permitir aos homens uma formação cultural desvinculada de exploração e de *status*, uma vez que ela foi fundamental à emancipação da burguesia em relação aos camponeses. “[...] sem a formação cultural, dificilmente o burguês teria se desenvolvido como empresário, como gerente ou como funcionário” (ADORNO, 2010, p. 14). Dessa forma, a formação não está isolada, está em todos os lugares e faz parte de uma realidade social constituída.

Nesse sentido, observa-se que, no contexto da formação cultural, não é de fato apenas o conhecimento científico que possibilita ao sujeito a dinâmica da emancipação. No momento em que o sujeito decreta a formação, de modo ideal, ele se conforma e

¹⁶ ADORNO, T. Teoria da Semiformação. Trad. de Bruno Pucci e Cláudia B. de M. Abreu. In: PUCCI; ZUIN; LASTÓRIA (Orgs.). In: **Teoria crítica e inconformismo: novas perspectivas de pesquisa**. Campinas, SP: Autores Associados, 2010.

cai no processo de adaptação, concilia a relação entre sujeito e objeto e se perde no contexto da falsa emancipação.

No contexto em que se instaura esse vazio de forma nos sujeitos, a Indústria Cultural apropria-se com todo o seu arsenal tecnológico, pois não tem como se desvincular da semiformação do fetiche da mercadoria nessa sociedade como ela se apresenta, onde tudo contribui para uma semiformação ou falsa formação. “A semiformação é o espírito conquistado pelo caráter de fetiche da mercadoria” (ADORNO, 2010, p. 25). A tudo isso está fadado o distanciamento do potencial crítico dos sujeitos, em analogia como um parasita da semiformação que produz o conformismo. “Sob a superfície do conformismo vigente, é inconfundível o potencial destrutivo da semiformação. Ao mesmo tempo em que se apossa apoderar fetichisticamente dos bens culturais, está sempre na iminência de destruí-los” (ADORNO, 2010, p. 34).

Assim, se almeja que, de fato, haja uma preocupação maior com a formação da criança, formação esta que perpassa por toda sua vida e que comece nessa primeira etapa da vida. Apesar de a criança estar em uma sociedade marcada pela competição e pelo individualismo, ela terá elementos possíveis para não compactuar com o *status quo* pelo exercício do pensar e refletir sobre o mundo que a cerca. Nesse afã, há a concordância com Zanolla (2007, p. 1336)¹⁷, quando afirma que “[...] se o problema reside e persiste na sociedade como um todo, mais uma vez a esperança estaria na formação desde a infância”.

A esperança é que essas crianças se tornem cada vez mais críticas em relação ao poder da Indústria Cultural, e que possam construir um mundo melhor, sem discriminação, sem preconceitos e menos violento, tornando-se, assim, seres capazes de promover ideais mais humanitários para todas as gerações futuras, uma vez que “a única possibilidade de sobrevivência que resta à cultura é a

¹⁷ ZANOLLA, S. R. S. Indústria cultural e infância: estudo sobre a formação de valores em crianças no universo do jogo eletrônico. **Educação & Sociedade** (Impresso), v. 28, p. 1329-1350, set./dez. 2007.

autorreflexão crítica sobre a semiformação, em que necessariamente se converteu” (ADORNO, 2010, p. 39)¹⁸.

Com esse exercício sendo feito desde a educação infantil, a possibilidade de uma formação mais ampla se estenderá e transformará as crianças em adultos propensos à transformação social, recriando e descortinando os espaços de formação cultural com ideais de uma sociedade que tenha mais significado. Desse modo, esses ideais estarão embasados na tolerância e no respeito recíproco. Em concordância com Brisolla (2015)¹⁹ acerca da função da escola para essas transformações mediadas pela formação acredita-se que

A instituição escola, por mais contraditória que seja, é um espaço privilegiado, embora não o único, para essa reflexão crítica e emancipatória, capaz de investir na formação cultural de valores a partir da primeira infância (BRISOLLA, 2015, p. 84).

As crianças são anseios de esperança para a sociedade, porque denotam um novo percurso de vida humana. Por isso, esse movimento a favor da formação crítica desde a infância é importante, tanto para a sociedade quanto para toda a humanidade. A necessidade de dar uma nova direção à sociedade existe, mas, ao mesmo tempo, é preciso combater esse estado de conformismo do adulto, que se reflete nas crianças, pressupondo que este se alie aos professores no combate aos processos de adaptação e de comodismo.

Finalizando, todo o processo de formação cultural crítica tende a desencadear nas crianças demonstrações de atitudes seguras e conscientes. Para tanto, almeja-se que isso também seja feito em instituições que lhes assegurem uma educação que as

¹⁸ ADORNO, T. Teoria da Semiformação. Trad. de Bruno Pucci e Cláudia B. de M. Abreu. In: PUCCI; ZUIN; LASTÓRIA (Orgs.). In: **Teoria crítica e inconformismo: novas perspectivas de pesquisa**. Campinas, SP: Autores Associados, 2010.

¹⁹ BRISOLLA, L. S. **Educação, indústria cultural e livro didático**. Goiânia, 2015. 230 f. Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade Federal de Goiás.

permitam o hábito constante da prática da reflexão e da possibilidade da crítica frente à sociedade existente.

Vislumbra-se assim, uma atividade de formação que possa favorecer o desenvolvimento de forças intelectuais nas crianças com vistas ao esclarecimento, para que estas consigam conservar, intensificar e ampliar para resistirem frente ao aspecto da (de)formação, sobressaindo-se à ordem existente e desmistificando suas contradições

Theodor W. Adorno e a crítica literária: considerações acerca do narrador na fase inicial de Henry James

Larissa Garay Neves¹

1. Considerações iniciais

Henry James é um dos grandes escritores do século XX. Além de ter escrito inúmeros romances, contos e novelas, dedicou boa parte de sua vida à escrita de ensaios de crítica literária e a seus famigerados prefácios. Segundo Leon Edel (1963, p. 17), a produção ficcional de Henry James pode ser dividida entre três fases. A primeira fase é descrita como um período de aprendizagem, em que James descobre e explora o tema cosmopolita e encerra-se com a triunfante escrita de *The Portrait of a Lady*, publicado em 1881. Esse romance apresenta uma história, aparentemente, simples: a protagonista Isabel Archer, jovem norte-americana de Albany, herda uma grande fortuna de seu tio e, por isso, pode viver seu sonho romântico de ser independente e aproveitar uma vida livre das restrições do casamento. No entanto, a personagem principal é enganada pelo casal de ex-amantes, Madame Merle e Gilbert Osmond que pretendem ficar com sua herança. Assim, Isabel se casa com Osmond e, a partir daí, vive uma vida de sofrimento e opressão. Para Eric Haralson e Kendall Johnson,

¹ Doutoranda em Estudos Literários na Universidade Federal de Santa Maria/RS. Bolsista CAPES/DS.
E-mail: larissa-garay@hotmail.com

The Portrait of a Lady leaves readers with an impression of one character's struggle with the sometimes oppositional forces of independence and moral obligation, as well as a sense of the complicated and limiting factors that womanhood faced in the late 19th century. Though many of James's contemporaries explored similar themes in their work, James's ability to use literary realism to move beneath the surface of conventions, institutions, and characters allows readers to comprehend his themes through a multifaceted rather than a singular lens. By the end of the novel, readers have moved with Isabel to a better understanding of the forces that limit and destroy the very ideals that initially propel her actions. (HARALSON & JOHNSON, 2009, p. 107)

Na primeira fase de sua escrita, James fazia uso de um narrador mais intrusivo, além de usar apenas uma personagem como centro de consciência. É nesse período da escrita de James que nos deteremos, visto que a crítica literária parece ter vilipendiado as inúmeras singularidades do narrador jamesiano à vista da inovação e complexidade de suas últimas obras. Isso porque o narrador de James, sobretudo de sua fase inicial e, em especial, do romance *The Portrait of a Lady*, está situado em um entremeio entre um narrador mais “tradicional”, que dialoga com um leitor previsto e faz comentários explicativos, inclusive posicionando-se em favor de determinadas personagens; e um narrador mais “moderno”, que faz uso de ironia constantemente e, por vezes, não transmite muita credibilidade ao leitor. Todas essas questões, somadas ao final em aberto de *The Portrait of a Lady* – algo que necessariamente complexifica o papel destinado ao leitor –, tornam uma discussão sobre a figura do narrador na fase inicial da escrita de James algo deveras interessante. Por isso, nossa discussão centra-se em apresentar algumas considerações sobre o narrador jamesiano e, sobretudo, características que se distanciam do padrão considerado tradicional para a época de publicação. Ou seja, mostraremos que James, além de ter inovado na manipulação

o do foco narrativo, foi também um dos responsáveis por certas rupturas no modo de apresentação da voz narrativa. Assim, partiremos das concepções sobre a posição do narrador, apresentadas por Theodor W. Adorno, publicado pela primeira vez em 1958, a fim de compreender as raízes históricas que caracterizaram, ao longo do tempo, a voz narrativa.

2. O narrador em *The Portrait of a Lady*

Henry James, além de grande romancista, foi um crítico literário atento tanto à sua própria produção ficcional como a de seus contemporâneos. Não é novidade que, enquanto crítico literário, James se interessou em discutir os modos de apresentação da narrativa. Ou seja, James discutiu extensivamente o uso do foco narrativo no romance. Assim, o interesse de James recaiu, sobretudo no período tardio de sua carreira, nas maneiras com que o escritor podia aumentar a “intensity of illusion”—most often the illusion of experiencing life as seen by a fine mind subject to realistic human limitations. Like Flaubert, James was constantly concerned with achieving what is “natural,” yet he was as much aware as Flaubert of the impossible complexity of reality”, como esclarece Wayne Booth (1983, p. 42). Por isso, James cunhou o termo “centro de consciência” para designar as personagens cujas mentes serviriam de refletoras da história.

Cabe ressaltar que o período da escrita de James mais estudado pela crítica foi o seu período tardio – representado pelos romances *The Wings of the Dove*, *The Ambassadors* e *The Golden Bowl* – que, naturalmente, são o reflexo de anos de estudo e experimentação com a forma narrativa. Nesses romances, James faz uso da técnica narrativa que “mostra” os acontecimentos ao leitor, ao invés de uma apresentar uma narrativa em que o narrador “conta” a história. Uma vez que se propunha a transmitir a história a partir da consciência de uma personagem, é natural que essa técnica se sobressaísse. É necessário considerar, no

entanto, as implicações que o uso dessa técnica, mais objetiva, trouxe para a figura do narrador. Ora, se James tinha por objetivo dar a ilusão de que as histórias se contavam por si próprias, então seria necessário que a figura do narrador fizesse o mínimo de intromissões possíveis. Todavia, essa nem sempre foi a forma com que James estruturou suas narrativas. Como já mencionado, no início de sua carreira, James empregava um narrador mais intrusivo em suas narrativas. Assim, analisaremos algumas considerações apresentadas por Theodor W. Adorno sobre a posição do narrador a fim de compreender as singularidades do narrador jamesiano.

Theodor Adorno, em ensaio sobre *A posição do Narrador no Romance Contemporâneo*, destaca diversas mudanças pelas quais essa figura essencial e, ao mesmo tempo, contraditória para a configuração da literatura tem passado. Para tanto, Adorno (2012) retoma algumas características do narrador no romance tradicional para, então, discutir as significativas alterações presentes na situação atual do romance. Na verdade, são nessas definições acerca do narrador no romance tradicional que nos deteremos com mais afinco. O romance tradicional, segundo Adorno (2012, p. 60), pode ser comparado ao palco de um teatro burguês, em que o narrador ergue uma cortina e o leitor deve participar do que acontece, “como se estivesse presente de carne e osso”. Partia-se, portanto, de uma ordem moral fixa, em que o narrador necessariamente tomava partido a favor ou contra determinadas personagens no romance, como bem esclarece Adorno (2012, p. 60).

Na verdade, esse é o padrão inicial encontrado em *The Portrait of a Lady*. Logo que a narrativa é iniciada, ainda no primeiro parágrafo, o narrador se apresenta ao leitor como aquele que “contará uma história”. Por isso, sabe-se que tudo passa filtro do narrador, que é caracterizado por apresentar onisciência:

Under certain circumstances there are few hours in life more agreeable than the hour dedicated to the ceremony known as afternoon tea. There are circumstances in which, whether you partake of the tea or not—some people of course never do—the situation is in itself delightful. Those that I have in mind in beginning to unfold this simple history offered an admirable setting to an innocent pastime. The implements of the little feast had been disposed upon the lawn of an old English countryhouse, in what I should call the perfect middle of a splendid summer afternoon. (JAMES, 1997, p. 5)

Além disso, nota-se duas posturas no comportamento do narrador que serão recorrentes ao longo da história: há um cuidado em contextualizar cuidadosamente o espaço, como frequentemente encontrado em grandes romances do século XVIII e XIX; e a presença de opiniões próprias do narrador acerca dos acontecimentos narrados. Na citação acima, o narrador caracteriza a tarde como “esplêndida” e o passatempo ao qual as personagens se engajarão como “inocente”. Assim, para o leitor atento, o parágrafo de abertura é deveras elucidativo em relação ao narrador desse romance: é necessário estar atento às opiniões dadas pelo próprio narrador e, em que medida, elas estão em consonância com as das personagens.

Ainda no início da narrativa pode-se perceber claramente o nível de intrusão do narrador na história. Ao observar a cena em que Isabel Archer, recém-chegada dos Estados Unidos, é apresentada ao seu primo Ralph Touchett, o narrador dá indícios do grau de sua onisciência:

She remained standing where they had met, making no offer to advance or to speak to Mr. Touchett, and while she lingered so near the threshold, slim and charming, her interlocutor wondered if she expected the old man to come and pay her his respects. American girls were used to a great deal of deference, and it had been intimated that this one had a high spirit. Indeed, Ralph could see that in her face. (JAMES, 1997, p. 16)

Aqui, a narrador apresenta uma visão panorâmica da cena e, lentamente, se aproxima da consciência de Ralph para narrar indiretamente suas impressões sobre a chegada de Isabel. Percebe-se, por isso, que o narrador empregado por James nesse romance tem acesso a diferentes consciências, além daquela da personagem principal. A opinião de Ralph sobre as meninas americanas, ademais, perpassa pela voz do narrador ao ponto de ambas as vozes se confundirem. Assim, a distância entre a opinião do narrador e a de Ralph se dissolve e, portanto, são indissociáveis. O narrador, então, conta ao leitor que Ralph havia percebido em Isabel postura comum às mulheres americanas.

O narrador se interessa, além disso, em discorrer sobre suas impressões a respeito de diversas personagens que são introduzidas na história. No caso da apresentação de Ralph Touchett, esta é realmente irônica, assim como o comentário de apresentação de Isabel Archer, que analisaremos posteriormente. A respeito de Ralph, o narrador alega que ele

was a philosopher, but nevertheless he knocked at his mother's door (at a quarter to seven) with a good deal of eagerness. Even philosophers have their preferences, and it must be admitted that of his progenitors his father ministered most to his sense of the sweetness of filial dependence. (JAMES, 1997, p. 34)

Ao zombar do fato de Ralph ser filósofo e, ao mesmo tempo, demonstrar ansiedade para encontrar sua mãe, ao bater em sua porta, pontualmente, quinze para as sete, o narrador expõe que os tipos humanos apresentados por ele são passíveis de inúmeras controvérsias e, que ele, enquanto narrador, não se eximirá da tarefa de ridicularizá-los.

Outra interessante postura do narrador jamesiano, nesse momento inicial da narrativa, é o diálogo que ele estabelece com o leitor. Na apresentação das irmãs de Isabel Archer – em organização, novamente, mais tradicional –, o narrador tem

postura cuidadosa porque guia a atenção do leitor para o que realmente é relevante para o desenrolar da narrativa:

Mrs. Ludlow was the eldest of the three sisters, and was usually thought the most sensible; the classification being in general that Lilian was the practical one, Edith the beauty and Isabel the ‘intellectual’ superior. Mrs. Keyes, the second of the group, was the wife of an officer of the United States Engineers, and as our history is not further concerned with her it will suffice that she was indeed very pretty and that she formed the ornament of those various military stations, chiefly in the unfashionable West, to which, to her deep chagrin, her husband was successively relegated. (JAMES, 1997, p. 28)

Ou seja, o narrador apresenta informações fixas sobre as personalidades das irmãs Archer e, quando percebe que está se detendo em dados irrelevantes, toma a liberdade de comentar que “as our history is not further concerned with her it will suffice that she was indeed very pretty”. Cabe ressaltar, novamente, a ironia na voz narrativa presente no fragmento acima. Além de destacar seu papel na organização da história, já que delimita o que deve ser de interesse do leitor ou não, o narrador apresenta Isabel como a irmã “intellectual superior”. Esse comentário, por certo irônico da superioridade de Isabel, é evidenciado em outros momentos na narrativa. As implicações para o desenrolar da história são diversas, uma vez que a apresentação de Isabel como alguém superior cria uma ironia trágica: ela é alguém diferente de todas as mulheres de seu tempo, por isso superior, mas será enganada e cairá em ruína em um casamento com um homem autoritário. Como o narrador sabe o que acontecerá com Isabel, ele faz uso da ironia, para sutilmente dar indícios de que Isabel, talvez, não seja tão independente como a consideram.

Na introdução de Isabel na narrativa, esse padrão também é percebido. Ainda que tradicional nos termos apresentados por Adorno (2012), em que o narrador se posiciona a favor de determinada personagem, o narrador empregado por James é

bastante irônico, como já mencionado. Antes mesmo de apresentar a descrição da personagem principal, o narrador já demonstrava essa postura para com ela: “Whether she felt grand or no, she at any rate felt busy; busy I mean, with her thoughts” (JAMES, 1997, p. 30). Esse é o momento em que Isabel descobre que será levada para a Europa por sua tia e que sua vida mudará completamente. Assim, quando Isabel é de fato introduzida na narrativa, no sexto capítulo, o padrão de estruturação do narrador já está bem definido. E, por isso, não é surpresa que o narrador apresente um comentário explicativo sobre a heroína:

Isabel Archer was a young person of many theories; her imagination was remarkably active. It had been her fortune to possess a finer mind than most of the persons among whom her lot was cast; to have a larger perception of surrounding facts and to care for knowledge that was tinged with the unfamiliar. It is true that among her contemporaries she passed for a young woman of extraordinary profundity; for these excellent people never withheld their admiration from a reach of intellect of which they themselves were not conscious, and spoke of Isabel as a prodigy of learning, a creature reported to have read the classic authors—in translations. (JAMES, 1997, p. 46)

Por mais que se tenha por objetivo apresentar uma descrição da protagonista que contribua para a compreensão de sua personalidade por parte do leitor, os comentários do narrador são, de certa forma, vagos. A única objetividade está no fato de que Isabel Archer é uma pessoa que se difere de suas contemporâneas. Essa é sua principal característica reforçada ao longo do romance. O objetivo da personagem principal é fazer bom uso de sua liberdade. Mais uma vez, a apresentação por parte do narrador reforça o potencial trágico da história – porque Isabel não conseguirá pôr em prática seu desejo principal – e, também, sugere que ela, na verdade, não será bem-sucedida em sua tentativa de ser livre. Tal interpretação advém do último comentário do narrador sobre o fato da protagonista ler todos os clássicos “in translations”.

Esses comentários, então, ao invés de facilitarem a compreensão para o leitor, o desacomodam porque é necessária atenção redobrada para compreender as fugazes sutilezas irônicas presentes na voz do narrador.

Mesmo que irônico, entretanto, o narrador se posiciona a favor da personagem principal. Por exemplo, se julga que ela está sendo interpretada de maneira oposta àquela pretendida por ele, o narrador interrompe a ação narrativa para justificar suas ações:

she would be an easy victim of scientific criticism, if she were not intended to awaken on the reader's part an impulse more tender and more purely expectant. It was one of her theories that Isabel Archer was very fortunate in being independent, and that she ought to make some very enlightened use of her independence. (JAMES, 1997, p. 48)

Para o narrador, que naturalmente está consciente do que acontecerá em toda a história, é necessário se posicionar em favor de Isabel Archer. Tal esclarecimento por parte do narrador talvez seja explicado pela época de publicação do romance, 1881, em que personagens femininas independentes, cujo objetivo maior em vida não era o casamento, poderiam ser rapidamente rejeitadas pelos leitores. Assim, em relação à Isabel, os comentários do narrador são recorrentes, inclusive em momentos de diálogo direto com o leitor por ele previsto: “Smile not, however, I venture to repeat, at this simple young lady from Albany, who debated whether she should accept an English peer before he had offered himself, and who was disposed to believe that on the whole she could do better.” (JAMES, 1997, p. 96).

São essas posturas, então, que fazem com que o narrador empregado por James se caracterize por vezes tradicional, por vezes moderno. Para Adorno (2012, p. 61), o que caracterizava o narrador no romance tradicional era a distância estética fixa. Como exemplo de mudança, Adorno (2012, p. 61) cita Proust, no qual o comentário está “de tal modo entrelaçado na ação que a distinção

entre ambos desaparece”. Assim, em alguns romances modernos e, sobretudo, nos contemporâneos, a distância varia e se assemelha às posições da câmera no cinema: “o leitor é ora deixado do lado de fora, ora guiado pelo comentário até o palco, os bastidores e a casa de máquinas”. Há, assim, uma postura diferente por parte do narrador que “destrói no leitor a tranquilidade contemplativa diante da coisa lida” (ADORNO, 2012, p. 61). De fato, é essa postura que o narrador deste romance apresenta, porque, mesmo que tenha por interesse justificar as ações de Isabel, ele ocasionalmente apresenta comentários irônicos que antecipam os acontecimentos futuros da narrativa. Esses comentários, no entanto, não são ditos de forma explícita e só podem ser compreendidos por um leitor mais crítico e atento.

Adorno (2012) chama atenção, portanto, quando trata de uma alteração na postura do narrador e suas implicações para a “tranquilidade contemplativa” do leitor, para uma mudança que se deu não só no papel do narrador, como também no papel exigido do leitor. Se antes o papel exigido do leitor era preponderantemente passivo, agora deve ser mais crítico e reflexivo diante da matéria ficcional. Isso é, na verdade, exatamente o que Henry James faz no romance escolhido para nossa análise, já que são projetados papéis distintos ao leitor na medida que a narrativa avança e a presença do narrador é diminuída para dar lugar a uma história que se passará, basicamente, através da mente de Isabel. Ou seja, se no início do romance o objetivo era apresentar os eventos externos à Isabel através de uma voz narrativa deveras intrusiva, ao fim do romance, a ênfase é dada ao modo como Isabel enfrenta esses acontecimentos em sua consciência; como consequência, a postura do narrador é diferente daquela encontrada inicialmente.

Já da metade para o final da narrativa, há um adensamento na forma como os acontecimentos são narrados. Isabel, que já está casada com Gilbert Osmond, ainda não descobriu que sua união foi tramada por seu próprio marido e Madame Merle, porque ambos

tinham interesse em lucrar com sua fortuna. Contudo, isso não é surpresa para o leitor, que acompanhou toda a trapaça entre Merle e Osmond. O narrador, por seu turno, dialoga mais uma vez com a postura esperada por parte do leitor: atento e reflexivo em relação aos acontecimentos da narrativa: “It probably will not be surprising to the reflective reader that Ralph Touchett should have seen less of his cousin since her marriage than he had done before that event (...)” (JAMES, 1997, p. 358). Além disso, o narrador destaca a importância de o leitor participar ativamente na constituição da narrativa: “The reader already knows more about him than Isabel was ever to know, and the reader may therefore be given the key to the mystery” (JAMES, 1997, p. 365). Tal postura do narrador, por certo, se assemelha àquela mencionada por Adorno (2012) a respeito dos narradores contemporâneos que desacomodam a tranquilidade do leitor. James conscientemente organizou a estrutura de *The Portrait of a Lady* para que a participação do leitor fosse mais reflexiva em seus momentos finais.

Isabel, então, percebe que seu casamento foi planejado por pessoas ambiciosas que queriam ficar com sua fortuna. Assim, a ênfase é em transmitir o sofrimento de Isabel em sua relação com um marido extremamente opressor:

She could live it over again, the incredulous terror with which she had taken the measure of her dwelling. Between those four walls she had lived ever since; they were to surround her for the rest of her life. It was the house of darkness, the house of dumbness, the house of suffocation. Osmond’s beautiful mind gave it neither light nor air; Osmond’s beautiful mind, indeed, seemed to peep down from a small high window and mock at her. Of course it was not physical suffering; for physical suffering there might have been a remedy. (JAMES, 1997, pp. 395-396)

Chama atenção, no fragmento acima, a aproximação do narrador à consciência de Isabel para transmitir a sua dor. Ela é,

nos momentos finais da história, o “centro de consciência” principal. Tal estruturação parece ter sido necessária para que se enfatizasse o seu sofrimento psicológico. O efeito, naturalmente, não seria o mesmo caso o narrador não se aproximasse da mente de Isabel. Assim, através da repetição do sentimento da moça em relação à casa como “the house of darkness, the house of dumbness, the house of suffocation”, compreende-se que é assim que Isabel sente-se em sua alma. As visões internas da mente de Isabel permitem que o leitor se torne testemunha de sua dor. Esse é o adensamento na forma narrativa ao qual nos referimos anteriormente. O narrador, nesses momentos finais, portanto, não tem mais função de contar a história, mas, sim, mostrá-la ao leitor – o que naturalmente demanda a participação de forma mais colaborativa por parte do leitor.

O último momento da narrativa reflete esse mesmo padrão. Isabel vai ao funeral de seu primo, Ralph Touchett, a contragosto do que seu marido desejava. Essa atitude reflete um pouco da antiga Isabel, que sempre valorizou sua independência. Seu antigo pretendente, Caspar Goodwood também está lá e propõe que eles fiquem juntos. A única reação da protagonista, no entanto, é se deixa abraçar por ele:

Isabel gave a long murmur, like a creature in pain; it was as if he were pressing something that hurt her. “The world is very small,” she said, at random; she had an immense desire to appear to resist. She said it at random, to hear herself say something; but it was not what she meant. The world, in truth, had never seemed so large; it seemed to open out, all round her, to take the form of a mighty sea, where she floated in fathomless waters. She had wanted help, and here was help; it had come in a rushing torrent. I know not whether she believed everything that he said; but she believed that to let him take her in his arms would be the next best thing to dying. This belief, for a moment, was a kind of rapture, in which she felt herself sinking and sinking. (JAMES, 1997, p. 543)

O narrador, de certo modo “escondido” através da consciência da personagem principal, faz um jogo com o leitor ao alegar que “I know not whether she believed everything that he said”, porque essa informação, naturalmente, é sabida por ele. No entanto, o narrador escolheu deixar que o leitor identificasse a resposta que está na frase seguinte, em que Isabel pensa que se deixar abraçar por ele, seria a melhor coisa a lhe acontecer, com exceção da morte. O sofrimento da protagonista, como se pode perceber, já está deveras evidente nesse ponto da narrativa. E mesmo com sua breve tentativa de escape – a ida ao funeral de seu primo – Isabel retorna para o seu casamento com Osmond. Não é possível desconsiderar a atitude de bravura tomada pela protagonista visto que, à época, a desobediência dos desejos do marido era severamente reprovada pela sociedade.

3. Considerações finais

The Portrait of a Lady apresenta a história de Isabel Archer, heroína norte-americana que tem por objetivo principal ser livre e independente. Ironicamente, entretanto, Isabel casa-se com um marido opressor, interessado, apenas, em sua herança. No que tange à forma do romance, dois elementos se destacam: a posição do narrador e a manipulação do foco narrativo. Esses elementos são estruturados de maneira magistral por James, porque suas funções, ao longo da narrativa, se modificam. Ou seja, James organiza a narrativa de forma a evidenciar, primeiramente, as impressões externas à vida de Isabel no Novo Mundo. Para tanto, James fez uso de um narrador deveras irônico e intrusivo. Assim, podemos afirmar que estruturação do narrador por James, nos momentos iniciais, se assemelha àqueles narradores mais tradicionais, como esclarecidos por Adorno (2012). Isso porque o narrador, frequentemente, posiciona-se a favor da personagem principal e, quando julga que esta pode ser mal interpretada pelo leitor, interrompe a narrativa para comentários explicativos sobre

sua conduta. Nas entrelinhas desses comentários, no entanto, há geralmente alguma ironia que, por vezes, antecipa o destino da personagem, como comprovado através de nossa análise.

Por outro lado, se *The Portrait of a Lady* traz características tradicionais, por certo faz uso de diversas inovações para sua época de publicação. Uma delas é a mudança na forma como o narrador se comporta ao longo da narrativa, em que, nos momentos finais, tem sua presença diminuída para dar espaço para a história fluir através da mente de Isabel e, assim, ser capaz de transmitir seu sofrimento psicológico. Afinal, esse é o retrato da alma da protagonista ao fim do romance que se difere, significativamente, daquele encontrado no início da narrativa. Desse modo, a mudança de ênfase no modo de apresentação da história e na distância do narrador, pode ser considerada como um exemplo do que Adorno (2012, p. 61) alega ser característica dos romances modernos: a destruição no leitor da tranquilidade contemplativa, porque agora, há diversas posições sendo empregadas pelo narrador e o leitor, evidentemente, precisa assumir papel reflexivo diante da coisa narrada. Em *The Portrait of a Lady*, essa mudança é percebida na troca do uso da técnica que “conta” os acontecimentos ao leitor, empregada nos momentos iniciais, para a técnica narrativa que “mostra” os eventos da história.

Além disso, esse romance não possui uma “ordem moral fixa”, a qual Adorno (2012) considera ser uma característica dos romances tradicionais. Nesse romance, não há uma “ordem moral” que seja fixa, visto que James cria uma história que permite interpretações diversas, através da mudança na ênfase no início, e no fim da narrativa; além da das alterações de posicionamento do narrador. Assim, não é possível afirmar que há alguma lição a ser transmitida por James, visto que o romance se propõe a apresentar o retrato de Isabel Archer, ou seja, um recorte de um momento de sua vida e as implicações de suas escolhas. Por fim, cabe ressaltar que James, enquanto crítico literário, posicionou-se contrário à necessidade de a ficção apresentar preceitos morais. Seu

famigerado ensaio *The Art of Fiction* é a representação dessas convicções. Por esse motivo, pode-se afirmar que James já apresentava diversas características inovadoras em seus romances, que, posteriormente, culminaram em sua maior contribuição para a literatura: o emprego de uma narrativa preponderantemente objetiva, filtrada a partir da consciência das personagens.

Referências

- ADORNO, T.W. “Posição do narrador no romance contemporâneo”. Trad. Jorge de Almeida. In: ADORNO, *Notas de Literatura I*. 2. ed. São Paulo: Duas Cidades, 2012, pp.55-63.
- BOOTH, W. *The Rhetoric of Fiction*. 2.ed. Chicago: University of Chicago Press, 1983, p.42.
- EDEL, L. *Henry James*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1963, p.17.
- HARALSON, E. JOHNSON K. *Critical Companion to Henry James: A Literary Reference to His Life and Work*. New York: Infobase Publishing, 2009, p.107.
- JAMES, H. *The Portrait of a Lady*. London: Penguin Books Limited, 1997, pp.5 – 543.

A atualidade do pensamento adorniano: uma reflexão sobre duas obras literárias contemporâneas

*Luciële Bernardi de Souza*¹

*Luciane Bernardi de Souza*²

Para Adorno, a arte plasma e nega a sua origem material (cultural, social e histórica) desacomodando a ordem estabelecida (que é social) através de sua estrutura imanente, ou seja, sua forma. Esta estrutura vai além do que a própria obra absorve para sua concretização, dos processos que a antecedem, as antinomias que fazem parte dela quando negadas, pois “Determina-se na relação, com o que ela não é.” (2008, p.13). Com uma dinâmica própria, as obras em questão plasmam na sua forma seu momento histórico, mas são livres para não reafirmar o mesmo (suas contradições e mazelas), e se caracterizariam por isso, pelo ímpeto de transgressão.

Para o autor de *Teoria Estética* (2008), a arte evidencia o que a realidade esconde, e realiza isso através da mediação de um conteúdo, uma objetivação (histórico e social) presente em suas leis formais, incorporando em sua estrutura artística as antinonimias sociais. Portanto, de forma negativa (dentro da concepção de Adorno), nega o que incorpora e é, pela negação, pela organicidade tensa, que ela se materializa.

¹ Mestranda em Teoria da Literatura pela PUCRS, bolsista CAPES-PROEX. E-mail: lucielebernardi@gmail.com

² Mestre em Estudos Literários pela UFSM. E-mail: lucibernardi@gmail.com

Para ilustrar esta reflexão, primeiramente realizamos a análise (parte da mesma, sobretudo focando na interpretação da mesma) da narrativa intitulada *O Sêmen dos outros* de Pellizzari³. A trama desenvolve-se em torno da personagem Castilho, que trabalha num *sex shop* como limpador de cabines e um dia descobre que o sêmen de um cliente de paletó proporciona alucinações e um encontro com Deus; com o desejo de repetir a experiência transcendental termina espancado no centro de Porto Alegre.

Nesta narrativa, situações improváveis (racionalmente, empiricamente, reprovadas moralmente) com uma lógica interna: um homem ejacular até inundar uma sala e outro delirar, obter uma experiência mística após beber o sêmen (mesmo que tudo isso possua, até o próprio narrador questionar, sua lógica de realidade própria) para que, ironicamente, o leitor, ao final da narrativa, se pergunte qual é realmente o acontecimento normal ou anormal: será mesmo anormal a busca transcendental de Deus via sêmen dos outros, ou não será anormal a naturalização da violência, a desumanização? A mesma relação pode ser pensada quanto às ações: será mesmo que o anormal é a busca de Castilho pelo sêmen, por deus, ou será a apatia das pessoas frente a Castilho ferido na rua? Como afirma Bravo, a ficção, o literário “... se *subordina o se aparta* de lo real para reflejarlo o interrogarlo: para ser su reproducción o para trocarlo em limite de sus próprios territórios, de su propia realidad” (1987,p.19).

Pode-se constatar que, até certo momento da narrativa, as ações se relacionavam com acontecimentos aparentemente absurdas ou improváveis de acontecer empiricamente (Castilho bebe o sêmen porque encontrou uma cabine inundada e teve um delírio) se não tivessem sua lógica interna; ao final, as ações violentas, animais (chutes, pontapés, humilhações) se

³ Esta análise será uma prévia da realizada na dissertação em andamento, portanto está sujeita a mudanças e giros interpretativos, além de não conter detalhes da análise, reservados à dissertação.

relacionam com situações naturalizadas (pois narradas de forma impassível), consideradas “normais” (como um homem espancado na calçada, o preconceito heteronormativo legitimado, a hostilidade das pessoas) não são absurdas também. Estes dois momentos também parecem fundamentais para pensarmos na mediação que Adorno propõe: as ações de Castilho (bem como as situações narradas) e a violência quase animalesca com que é tratado. A arte mostra (escondendo) a crueldade com que tratamos o outro, o diferente, o presente ânimo fascista presente em nossa sociedade, porém, não a faz de modo explícito, mas sim formalmente, brincando com seus padrões de realidade dentro da própria narrativa, por isso o uso do termo próprio “metarrealismo”.

A obra, através da formalização de um narrador que brinca com os padrões internos de normalidade e anormalidade, lança um olhar que se afasta e se subordina à realidade empírica⁴: os padrões compartilhados por uma sociedade (ocidental, brasileira) e os padrões construídos pelo narrador do texto (que ora são compatíveis com o da sociedade/ leitor, ora desmontam este padrão) deixando o leitor em um jogo em que são postas em xeque suas próprias construções e naturalizações sobre si e o mundo. O narrador faz isso a partir do discurso, em um jogo de afirmação e negação da narrativa realista que, ao comportar-se com um realismo extremo, chega a ser absurdo. A arte sabe bem como desvelar a complexidade do mundo, rir do mesmo, ridicularizar o próprio homem que a constrói e mostrar o quão animalescos somos (e sob uma máscara civilizatória fingimos não ser).

O narrador, portanto, formaliza a complexidade do mundo quando exhibe e oculta, obvia o óbvio de forma a parecer que lhe esconde, a maneira de ver e viver o mundo cotidianamente na contemporaneidade. Com isso, ilumina o que era natural, trivial,

4 Este jogo pode ser explicado pela paródia (do gênero fabulístico), em que, como afirma Bravo, a narrativa parece reconciliar os dois extremos nos quais se move: a referência extratextual (o mundo como referente) e a referência interna (a própria textura como referente).

redescobrimo pela representação desse mesmo mundo, o quão absurdo é. Para Adorno, este seria um exemplo os antagonismos que retornam à obra: “Os antagonismos não resolvidos da realidade retornam às obras de arte como os problemas imanentes da sua forma. É isto, e não a trama dos momentos objetivos, que define a relação da arte à sociedade” (2008, p.16). Uma forma que questiona o “real” de fora, estabelecendo uma relação complexa.

O autor, contemporâneo a nós leitores, vale-se dos mesmos padrões de suposta normalidade do homem de seu tempo (e, portanto nosso tempo) para, pela representação da naturalização ficcional da violência, mostrar o quão hostil é a situação que inicia e fecha a fábula.

A segunda obra que comentaremos nestes trabalho intitula-se *Últimos fuegos* (2005), da escritora chilena Alejandra Costamagna, e configura-se como uma dessas representações que sugere uma imagem “caleidoscópica” e “fragmentada” do real⁵. Constituída por dezesseis narrativas curtas que, de modo “aleatório”, distende e alarga imagens, ações, personagens, lugares, nomes, construções sintáticas, “peças” e “conteúdos”⁶, a obra apresenta diversos “reais” que coexistem simultaneamente e que se dispõem paradoxalmente isolados e/ou interligados, dependendo do ângulo de visão que projetarmos sobre a obra.

Alimentada por repetições “fortuitas” das “peças”, responsáveis pela coesão entre as narrativas, esta obra esboça uma possível “totalidade” que questiona os moldes tradicionais dos gêneros literários, que remetem à problemática e dialética relação do “todo” (romance) e do “fragmento” (conto).

Representando as dissonâncias da realidade contemporânea através de uma forma problemática, que conta com a presença de dois gêneros distintos que paradoxalmente coexistem

⁵ Fruto do trabalho de dissertação mestrado de Luciane Bernardi de Souza, defendida no ano de 2017, na Universidade Federal de Santa Maria-RS.

⁶ Tal termo está presente na obra no lugar onde comumente encontramos “sumário”, sugerindo que, no decorrer da obra, encontraremos “conteúdos” que a compõem.

(conto/romance), *Últimos fuegos* evidencia nessa estrutura a realidade “fragmentada” que vivenciamos hoje, na qual inexistente a possibilidade de união entre o todo e a parte. Através do levantamento e da análise dos elementos que efetuam as ligações entre os contos, foi possível inferirmos que a obra pressupõe certa “ilusão da totalidade”, ilusão que pode ser vislumbrada pelas conexões que os distintos “imãs/peças” realizam entre as narrativas.

É manifesto também que a “fragmentação”, característica do mundo hodierno, parece operar na obra com maior potência do que o desejo de constituição da “totalidade”, pois a ausência de sequência temporal entre as “cenas” acaba resultando em “quadros” não-lineares, fato que reitera que os personagens são incapazes de apreender o real como um todo. No entanto, ainda que segmentada, é inegável que a partir dos inúmeros entrelaçamentos e universos comuns vistos pela lente *zoom out*, não a consideremos uma soma de histórias interligadas, que juntas logram a expressão de uma realidade mais ampla, de uma grande história. Essa narrativa, soma de todos os dezesseis “conteúdos”, nos conta tanto através da forma como do conteúdo a história da “fragmentação” do mundo, que registrada através de *flashes* e “recortes”, reafirma a segregação e individualização presente na sociedade pós-moderna.

Assim, como um sistema dinâmico e complexo de estilos, que colhe do mundo “fragmentos” de vida, *Últimos fuegos* nos remete à “contaminação” antropofágica dos gêneros, ao apresentar-se como uma reunião de contos que busca uma maior abrangência do real, o que resulta na conformação de uma obra que poderia ser considerada um romance.

Nessa linha de reflexão, retornamos ao teórico russo Mikhail Bakhtin, que afirma ser a inconclusividade a característica definidora do romance, que aberto a todas as possibilidades e temáticas estruturais e procedimentais, se constitui enquanto uma forma polifônica, acolhendo em si inúmeros outros gêneros. A

passagem abaixo demonstra como Bakhtin descreve as possibilidades de combinação de gêneros no capítulo *O plurilinguismo no romance*, da obra de *Questões de literatura e de estética*:

O romance admite introduzir na sua composição diferentes gêneros, tanto literários (novelas intercaladas, peças líricas, poemas, sainetes dramáticos, etc.), como extraliterários (de costumes, retóricos, científicos, religiosos e outros). Em princípio, qualquer gênero pode ser introduzido na estrutura do romance, e de fato é muito difícil encontrar um gênero que não tenha sido alguma vez incluído num romance por algum autor. Os gêneros introduzidos no romance conservam habitualmente a sua elasticidade estrutural, a sua autonomia e a sua originalidade linguística e estilística. O romance admite introduzir na sua composição diferentes gêneros, tanto literários (novelas intercaladas, peças líricas, poemas, sainetes dramáticos, etc.) como extraliterários (de costumes, retóricos, científicos, religiosos e outros.). Em princípio, qualquer gênero pode ser introduzido na estrutura do romance e conservam habitualmente a sua estaticidade estrutural, a sua autonomia e a sua originalidade linguística e estilística. Todos podem não só entrar no romance como ser seu elemento estrutural básico, mas também determinar a forma do romance como um todo (B AKTHIN, 1988, p.124).

Ampliando as possibilidades de representação do romance, os diferentes gêneros que este “acolhe” e que se incorporam em sua estrutura trazem consigo o modo como o homem assimila diferentes aspectos do real, na medida em que esses gêneros incorporados são formas já previamente elaboradas, que revelam um modo particular de assimilação da realidade.

Alocados em um terreno instável, os gêneros literários ainda suscitam muitas discussões por parte de escritores, críticos e teóricos que tentam delimitá-los e enquadrá-los em limites categóricos. No entanto, essa busca que se apresenta por parte da teoria literária não é vã, mas fundamental para que tenhamos clareza dos limites estruturais dos discursos. Considerando que a

noção de gênero é histórica e culturalmente construída, uma vez que obedece às expectativas do leitor, Angélica Soares em sua conhecida obra *Gêneros literários* (2007) afirma que

a caracterização dos gêneros, tomando por vezes feições normativas ou apenas descritivas, apresentando-se como regras inflexíveis ou apenas como um conjunto de traços, os quais a obra pode apresentar em sua totalidade ou predominantemente, vem diferenciando-se a cada época (SOARES, 2007, p.07).

No entanto, sabemos que grande parte da história dos gêneros literários⁷ elimina a possibilidade de “abertura”, uma vez que a teoria dos gêneros da Antiguidade Clássica (Platão, Aristóteles, Horácio) até o século XVII (Renascimento) se constitui como normas e preceitos a serem rigidamente seguidos, apresentando assim uma concepção imutável, em defesa da universalidade da arte em sua essência supra histórica. É somente no século XVIII que a ideia de variabilidade dos gêneros ganha força, uma vez que a concepção de escritor como gênio e poeta valoriza a autonomia e individualidade do sujeito, proporcionando a este uma maior liberdade de criação.

A derrubada das regras clássicas e a defesa do hibridismo e da mistura entre gêneros (tragicomédias, romances líricos) provoca a fusão de “espécies literárias”, de modo que na segunda metade do século XIX, Brunetiére defende que a evolução dos gêneros ocorre historicamente, como nas espécies naturais: “Como substâncias vivas, o gênero nasceria, cresceria, alcançaria sua perfeição e declinaria para, em seguida, morrer” (Brunetiére, 2007, p.14). Seguindo essa tendência de maior abertura, no século XX, os Formalistas Russos defendem o gênero como um fenômeno dinâmico, uma vez que é “impossível estabelecer classificação lógica ou fechada” (2007, p.16) e as vanguardas, como todo o seu

⁷ Aqui não estamos trabalhando a noção de gênero no sentido bakhtiniano (gênero textual), de amplitude do discurso, como manifestações científicas (dissertações, teses), relatos familiares (cartas, bilhetes) e documentos oficiais (relatórios, atas, ordens militares).

poder de ruptura, promovem uma desestruturação violenta dos gêneros.

Assim, visto que a alta modernidade viabilizou as condições necessárias para transformar o cenário rijo estabelecido em relação à delimitação clássica dos gêneros, foi a partir do século XIX que a estabilidade das formas fixas passou a ser questionada, de modo que se introduziu um alargamento tímido dos limites textuais. No entanto, intensificando-se na contemporaneidade, a porosidade entre diferentes textos foi impulsionada pelo vigor de uma criação que rompeu em definitivo com as rígidas limitações, ao renegar toda e qualquer concepção de vertente ou raiz classicizante.

No campo da ficção, *Últimos fuegos* obviamente não é a primeira nem a única obra a problematizar esses (des)limites relativos aos gêneros. A literatura brasileira também nos contemplou com obras que inovaram e apresentaram ensejos de transgressão e transformação em relação aos limites das formas narrativas. No Romantismo brasileiro, foi Álvares de Azevedo quem inovou, apresentando a “híbrida” obra *Noite na Taverna* (1855); nas décadas seguintes foi a vez de Graciliano Ramos evidenciar a fusão de gêneros com o “desmontável” romance *Vidas Secas* (1938), como definiu Rubem Braga em um artigo sobre a obra publicado no *Jornal de Notícias*, no ano de 1938, ocasião em que realizou a seguinte consideração sobre a obra: “quem pega o romance logo repara. Cada capítulo desse pequeno livro dispõe de uma certa autonomia, e é capaz de viver por si mesmo. Pode ser lido em separado, pois é um conto. Esses contos se juntam e fazem um romance” (Braga, 2001, p. 127).

Já na literatura contemporânea, na qual esta construção limiar é ainda mais frequente, encontramos *Os lados do círculo* (2004) do escritor Amílcar Bettega Barbosa, *Onze* (2005) do escritor Bernardo Carvalho e *Eles eram muitos cavalos* (2001), do brasileiro Luiz Ruffato, que despontam como obras de referência em relação ao questionamento e delimitação formal desses gêneros que vem sendo problematizados desde o século XIX. Ao

considerarmos essas obras e suas nuances formais, não resta dúvidas de que as “fronteiras entre os gêneros se tornaram tão fluidas que se confundem”, observação incontestável realizada por Linda Hutcheon (1988, p. 26) em sua obra *Poética do pós-modernismo*. Nesse sentido, a busca pela definição dos gêneros literários se torna necessária para compreendermos não apenas o funcionamento da obra *Últimos fuegos*, mas, considerando a dialética relação entre elementos externo-interno, compreender como a forma elástica da obra (contos? romance?) também representa o real contemporâneo.

De tal modo, formada por contos e respeitando as particularidades desse gênero, *Últimos fuegos* apresenta a história do distanciamento, da incomunicabilidade, do tropeço e da queda, a história dos desencontros e encontros, da orfandade, do não-lugar, de sujeitos descentrados, história na qual a diversidade humana salta aos olhos. Num universo conectado, a obra revela o paradoxo da separação, ao, através do “fragmento-conto”, engendrar uma estrutura maior. É justamente pela obra ser composta por narrativas curtas, estruturas fechadas que reiteram a “fragmentação” e a impossibilidade da obra alcançar uma totalidade concreta, que num ritmo peculiar e descontínuo acaba por representar através desta forma hiperfragmentada uma sociedade igualmente caótica e segregada.

Nessa perspectiva, contrária aos prenúncios de alguns outros teóricos frente à extinção do gênero romance, a sobrevivência deste segundo Ferenc Fehér deve-se ao fato de que, mesmo em condições extremamente difíceis, este sabe se renovar, uma vez que a criação estética exige sempre o novo, e este, como nenhum outro gênero, sabe alimentar-se da transformação e da inovação. Não estando ameaçada, pois não nega a realidade nem a relega a um segundo plano, a forma romanesca, ainda que instável, e justamente em função dessa instabilidade, perpetua-se ao longo do tempo, demonstrando, reafirmando e denunciando a impossibilidade da “totalidade concreta”.

De tal modo, *Últimos fuegos* apresenta uma estrutura que, representando uma realidade segregada ao extremo, através do gênero conto, ratifica a transformação estética das formas internas que acompanham as externas, uma vez que o dinamismo e o paradoxo (fragmento/totalidade) presentes nesta obra, também são elementos encontrados na contraditória sociedade contemporânea.

A obra de Costamagna acentua a impossibilidade da concretização da “totalidade”, tanto da forma romanesca quanto do próprio real representado. Ela apresenta uma *imago mundi* que sugere uma concepção de realidade “fragmentada” e movida pela força do “acaso/aleatório”, princípios configuradores do real contemporâneo que são transpostos para o plano da composição discursiva. A “fragmentação” pode ser visualizada tanto na forma (na concisão e limitação dos contos) como no conteúdo dos enredos, que retratam o dilaceramento de personagens. Essa ambivalência reforça a imagem que a obra constrói da sociedade contemporânea, pois, para representá-la, incorpora em sua estrutura as contradições desta sociedade. Representando as dissonâncias da realidade contemporânea através de uma forma problemática, que conta com a presença de dois gêneros distintos que paradoxalmente coexistem (conto/romance), *Últimos fuegos* evidencia nessa estrutura a realidade “fragmentada” que vivenciamos hoje, na qual inexistente a possibilidade de união entre o todo e a parte. Através do levantamento e da análise dos elementos que efetuam as ligações entre os contos, foi possível inferirmos que a obra pressupõe certa “ilusão da totalidade”, ilusão que pode ser vislumbrada pelas conexões que os distintos “imãs/peças” realizam entre as narrativas. O fato da obra ser composta por contos (recortes/imagens) estaria, por sua vez, acentuando a impossibilidade da concretização da “totalidade”, tanto da forma romanesca quanto no próprio real representado por ela, ou seja, “totalidade” que não é possível de ser alcançada nem na arte literária e nem na realidade.

Essa “fragmentação”, que ocorre não somente no âmbito do indivíduo, mas também dos espaços de vida social, que acentuam e corroboram para uma individualidade exacerbada, confirmam que não há mais um ponto de referência em torno do qual o sujeito possa gravitar e se constituir, mas sim inúmeros pontos que acabam gerando um modelo de subjetividade que silencia as possibilidades de reinvenção do sujeito, de valorização das singularidades e de reconhecimento do próprio desejo.

Assim, neste mundo interligado por uma teia sócio-político-econômica-cultural, além das transformações na constituição da identidade desse indivíduo, a “modernidade tardia” também apresenta novas formas de reestruturação do espaço e do tempo. Stuart Hall, ao considerar o indivíduo e a sociedade como elementos conjugados, assegura que a sociedade contemporânea modifica a percepção do tempo-espaço, uma vez que as localidades se misturam e desaparecem, convergindo a uma unidade global.

Constituída através de “fragmentos” que engendram uma (tentativa de) “totalidade”, a *imago mundi* de *Últimos fuegos* apresenta a paradoxal realidade: nunca estivemos tão conectados e, no entanto, nunca estivemos tão segregados, apartados uns dos outros.

A relação entre tais obras, tanto o conto de Daniel Pellizzari quanto *Últimos Fuegos*, com o mundo é tensa, pois na conformação das obras há a absorção das “contradições” (a homogeneidade da interpretação e construção da realidade, a violência, o humano “racional-civilizado”, a falta de domínio do sujeito sobre suas ações e sobre a vida) que são devolvidas, de maneira formal, em uma imagem transgressora do mundo.

Referências

ADORNO, Theodor W. *Teoria Estética*. Tradução: Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 2008.

BAKHTIN, Mikhail, *Questões de literatura e de estética e Epos e romance: sobre a metodologia do estudo do romance*. Editora Hucitec. 1988.

BRAGA, Rubem. *Vidas secas*. In Teresa: Revista de Literatura Brasileira. 2. São Paulo: Editora 34, 2001.

BRAVO, Víctor. *Los Poderes de la Ficción: Para una Interpretación de la Literatura Fantástica*. Caracas: Monte Ávila Editores Latinoamericana CA, 1987.

COSTAMGNA, Alejandra. *Últimos fuegos*. Ediciones B. 2005.

HUTCHEON, L. *Poética do pós-modernismo – história, teoria, ficção*. Tradução Ricardo Cruz. Rio de Janeiro: Imago, 1991.

SOARES, Angélica. *Gêneros literários*. 7ª edição - Série Princípios, São Paulo, Ed. Ática 2007.

PELLIZZARI, Daniel. *O livro das cousas que acontecem*. Fábulas metarrealistas. Ilustrações de Luiz Pellizzari. Livros do Mal, 2003.

Literatura e Tecnologia: um modo de pensar e fazer educação

Luciene Silva dos Santos¹

Roselaine Machado Albernaz²

Há uma enorme potencialidade processual no ar. Uma sensação de potência que impulsiona-nos a cartografar e *era essa intensificação do desejo em sua força produtiva: uma sede insaciável de criar mundo* (ROLNIK, 2014, p.90)³. Um novo universo que nos permita experienciar mais da literatura dentro da própria literatura: uma experimentação dentro da própria escola. Uma experimentação que o evento permitiu pensar.

E assim começamos esta escrita, pensando em transformação, em processos de formação e subjetivação alicerçadas pelas Filosofias da Diferença e da Literatura, o fio condutor desta pesquisa de cunho cartográfico, que aqui buscamos aliar com algumas das ideias teóricas de Theodor Adorno, provocador de pensamentos que fez-nos tangenciar a filosofia e a literatura. E encontramos convergência de pensamento em relação a experiência, a experiência estética que uma obra de arte pode provocar. E aqui estamos, escrevendo e alinhando ideias a partir do que uma experiência pode ou não provocar, seja na escola, seja

¹ Mestranda em Mestrado Profissional em Educação e Tecnologia – IFSul (Instituto Federal Sul Rio-Grandense *campus* Pelotas) – Email: lscoelho@hotmail.com

² Doutora em Educação Ambiental – FURG (Fundação Universidade Federal do Rio Grande) – Professora do Mestrado em Educação e Tecnologia – IFSul – Email: rosealbernaz@gmail.com

³ ROLNIK, S. *Cartografia Sentimental: transformações contemporâneas do desejo*. 2ª ed. Porto Alegre: Sulina; Editora da UFRGS, 2014, p.90.

na vida. E essa é a proposta de nosso esforço e *fruir já é nascer* (LISPECTOR, 2013, p.12)⁴.

As experiências que desestabilizam o modo de ver, de viver e dizer sobre si mesmo podem ter se afastado do modo de se produzir sentido com algumas práticas educacionais, por isso pensamos em processos de formação, pois acreditamos que *o processo de formação tem a ver com criação, com invenção, com experimentação, por isso são práticas de si, como diz Foucault* (ALBERNAZ, 2011, p.19)⁵. E pensando em práticas no contexto educacional e na vida, como diz Clarice Lispector (2013), *é preciso não ter medo de criar* (p.159)⁶. Criar torna-se uma necessidade de encarar o cotidiano e seu peso, com tantas lutas por melhores condições de vivencia-lo e experencia-lo, onde o experimentar também passa a fazer parte de nós. Experimentar novas formas de viver pensando em leitura e experimentações, uma vez que acreditamos que *a conversão do leitor só se cumpre plenamente quando ergue o olhar, mostra a transformação de seu olhar e experimenta o mundo de outra forma* (LARROSA, 2010, p. 105)⁷; e é essa transformação que almejamos no contexto educacional de maneira micro, uma micropolítica onde *todos os fenômenos importantes da atualidade envolvem dimensões do desejo e da subjetividade* (GUATTARI; ROLNICK, 2007, p.36)⁸ e desejar provocar uma transformação também pode ser transformar-se, transformar a si mesmo.

⁴ LISPECTOR, C. *As palavras*. Curadoria de Roberto Corrêa dos Santos. 1ª ed. Rio de Janeiro: Rocco, 2013, p.12.

⁵ ALBERNAZ, R. M. *Formação ecosófica: a cartografia de um professor de matemática*. Tese de doutorado. 2011, p.19. Disponível em: <http://repositorio.furg.br/bitstream/handle/1/2896/roselainealbernaz.pdf?sequence=1>

⁶ Idem 4, p.159.

⁷ LARROSA, J. *Pedagogia Profana: danças, piruetas e mascaradas*. Tradução de Alfredo Veiga-Neto. 5ª ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2010, p.105.

⁸ GUATTARI, F.; ROLNICK, S. *Micropolítica: cartografias do desejo*. 8ª ed. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2007, p.36.

Em Adorno, a Teoria da Literatura constantemente se articula com a discussão rigorosa de problemas da vida política de seu tempo (GINZBURG, 2003)⁹ e nessa articulação encontramos convergência com o nosso pensar. Que problemas encontramos hoje no nosso fazer político e educacional? Uma vez que política e educação nem sempre andam distanciadas, onde fazer educação pode ser considerado um ato político. Ainda mais agora, onde o sistema educacional está sofrendo uma grande reforma. E Adorno voltou seu pensamento para a finitude da experiência histórica ao revés do idealismo das permanências (GINZBURG, 2003)¹⁰, chamando nossa atenção para a experiência e estranhamento que uma obra pode provocar.

Pensemos então a partir de Adorno para encontrar caminhos com nossa pesquisa. Para o teórico, a obra de arte pode interiorizar os conflitos e elabora-los como experiência estética (GINZBURG, 2003)¹¹, exatamente como pensamos a experiência segundo Jorge Larrosa. Para Larrosa, a experiência é aquilo que nos passa, nos atravessa e nos toca, podendo nos transformar ou não (LARROSA, 2002)¹², ou seja, o experimentar uma obra de arte (seja arte, música, pintura, escultura, literatura e tudo o mais que puder ser considerado arte) pode provocar uma experiência ou não, vai depender de cada um e sua subjetividade. Para Adorno, a obra de arte, ao provocar choques, perturbações, transtornos de percepção, estará evocando o necessário estranhamento (GINZBURG, 2003)¹³, assim como a experiência, não desprezando que Adorno levava em consideração o fator histórico, onde a obra de arte podia causar o

⁹ GINZBURG, J. "Theodor Adorno e a poesia em tempos sombrios". In: *Alea Estudos Neolatinos*, Rio de Janeiro, v.5, n.1, jan./jul.2003. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1517-106X2003000100005

¹⁰ Idem 9.

¹¹ Idem 9.

¹² LARROSA, J. "Notas sobre a experiência e o saber da experiência". In: *Revista Brasileira de Educação*, n.19, 2002. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/rbedu/n19/n19a02.pdf>

¹³ Idem 9.

estranhamento com a realidade social. Então pensamos em Drummond, que segue tão atual com sua poesia e transcrevemos aqui, com o intento de provocar alguma experiência que possa fruir e fazer com que sejamos outros, em convergência com o pensamento adorniano que levava em consideração a realidade histórica. Este fragmento da poesia *Sentimental* (2008) diz algo a você também? Observe: *Eu estava sonhando... / E há em todas as consciências um cartaz amarelo: / “Neste país é proibido sonhar”* (ANDRADE, 2008, p.45)¹⁴.

E assim pensamos com a Literatura, a partir da Literatura no contexto educacional com o intuito de provocar experiências. Mas afinal, o que é a literatura? Para Foucault (2016) *a literatura é uma linguagem ao infinito, que permite falar de si mesma ao infinito* (p.103), *pois, para dizer a verdade, nada, numa obra de linguagem, é semelhante àquilo que se diz cotidianamente* (p.85)¹⁵, por isso diz-se que a literatura tem a ver com simulacro da realidade. Assim,

A literatura em si mesma é uma distância aberta no interior da linguagem, uma distância incessantemente percorrida e que nunca é realmente transposta; enfim, a literatura é uma espécie de linguagem que oscila sobre si mesma, uma espécie de vibração no mesmo lugar. (FOUCAULT, 2016, p.82)¹⁶

E é esse vibrar que pode nos causar ou não uma experiência, uma transformação e que pensamos em estender e provocar, proporcionar em nosso contexto educacional. Afinal, essa experiência com a literatura pode ser também um exercício, um exercício de leitura, de linguagem que podemos praticar em nosso cotidiano, em nosso fazer educacional, *como se colocar a questão*

¹⁴ ANDRADE, C. D. *Alguma poesia*. 9ª ed. Rio de Janeiro: Record, 2008, p.45.

¹⁵ FOUCAULT, M. *A grande estrangeira: sobre literatura*. Tradução Fernando Scheibe. 1ª ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016, p.103;p.85.

¹⁶ Idem 15, p.82.

“O que é a literatura?” não formasse mais que uma única e mesma coisa com o próprio ato de escrever (FOUCAULT, 2016, p.77)¹⁷. Há assim a relação com o que foi dito e o que pode ser dito (CASTRO, 2015)¹⁸, e o que pode ser provocado – pensando em experiência, experiência estética – a partir de uma experimentação com uma obra de arte, mais especificamente com textos literários, almejando ampliar experiências. *Agora, sabes: / teus braços foram feitos / para abraçar horizontes* (COUTO, 2016, p.67)¹⁹. E são esses horizontes que buscamos em nossas leituras, em nosso modo de fazer educação.

Para pensar em tecnologia, pensamos em um método e o método que adotamos é o cartográfico. A cartografia é um método de pesquisa desenhado por Gilles Deleuze e Félix Guattari que *visa acompanhar um processo, investigar um processo de produção* (KASTRUP, 2010, p.32)²⁰. Partindo do princípio do rizoma – a *grosso modo* (expressão cunhada por Michel Foucault) um conceito que não obedece princípio nem fim, tudo está entre e em conexão – onde as ideias articulam-se e vão possibilitando criar pensamentos, acompanhando processos. Tão logo, a primeira conexão estabelece-se quanto à atenção das cartógrafas, as quais estamos atentas ao que está acontecendo, percebendo nas tecnologias um grande campo de observação, uma vez que estamos cada vez mais conectados ao digital. Estamos, como diz Gilles Deleuze no seu *Abécédaire*, à espreita do que está acontecendo e do que pode estar a acontecer, onde a *atenção tateia, explora cuidadosamente o que lhe afeta sem produzir compreensão ou ação imediata* (KASTRUP, 2010, p.39)²¹. E assim, afetadas pelo avanço

¹⁷ Idem 15, p.77.

¹⁸ CASTRO, E. *Introdução a Foucault*. Tradução Beatriz de Almeida Magalhães. 1ª ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

¹⁹ COUTO, M. *Poemas escolhidos*. 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2016, p.67.

²⁰ KASTRUP, V.; PASSOS, E.; ESCÓSSIA, L. (Orgs.). *Pistas do método da cartografia: Pesquisa-intervenção e produção de subjetividade*. Porto Alegre: Sulina, 2010, p.32.

²¹ Idem 20, p.39.

tecnológico percebemos também que *a eletrônica movimenta todos os solos da informação; a mídia está se tornando a terra natal de toda a humanidade. Do mundinho partiu-se, de supetão, para o planeta* (ROLNIK, 2014, p.89)²², uma vez que a tecnologia permite a conexão sem fronteiras e com imensa velocidade, ou seja, estamos também instantâneos. E seguindo no atentar-se ao que pode estar em processo, *a atenção se desdobra na qualidade de encontro, de acolhimento* (KASTRUP, 2010, p.39)²³, onde o encontrar-se com ideias pode gerar novas ideias e assim constituir um problema de pesquisa ou uma experiência, porque *as experiências vão então ocorrendo, muitas vezes fragmentadas e sem sentido imediato* (KASTRUP, 2010, p.39)²⁴, o que remete à questão da linguagem no digital, na rede. Uma linguagem muitas vezes fragmentada e vazia, ausente de sentido para nós que experienciamos sua leitura, caracterizada por SIBILIA (2012)²⁵ da seguinte maneira:

Em vez de ancorar experiências com seu peso capaz de marcar corpos e subjetividades, elas patinam ou deslizam sem se prender a nada, como opiniões intercambiáveis que se somam à maré e desaparecem, em vez de lhe dar espessura fazendo-a se deter ou interrompendo seu devir. Em seu excesso sem densidade, tanto as imagens como as palavras se mostram impotentes para desacelerar esse fluxo ou para lhe dar coesão: não conseguem se condensar em diálogo nem em pensamento. (p.86)

Exatamente por isso que pensamos em literatura como um modo de pensar educação, aproveitando essa maré tecnológica que ultrapassou os muros da escola. A vida, a rede ultrapassou as paredes da escola e chamou nossa atenção. Estávamos à espreita,

²² Idem 3, p.89.

²³ Idem 20, p.39.

²⁴ Idem 20, p.39.

²⁵ SIBILIA, P. *Redes ou Paredes: a escola em tempos de dispersão*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2012, p.86.

seguimos à espreita. E então percebemos que habitar um território faz-se necessário para cartografar, e passamos a habitar, a frequentar os *Tumblrs*. *Tumblr* é uma plataforma digital que permite a inserção, publicação de textos, imagens, vídeos, links, citações e arquivos de áudio e sua estrutura é um intermeio entre Blog e Twitter, devido a possibilidade de inserção de textos curtos, como no Twitter e sua estrutura parecer com um Blog (MARGARITES, 2011, p.53)²⁶. A plataforma foi inicialmente desenvolvida em 1992 e comercialmente em 2007, sendo muito utilizada por jovens. E foi essa juventude que trouxe a plataforma para a escola, fazendo-nos perceber um problema de pesquisa. E hoje nos provoca a pensar em sua utilização como um auxiliador no contexto educacional para pensarmos em literatura. Trazer fragmentos de textos, publicações literárias e outras que provoquem o pensamento, que auxiliem em uma criação de pensamento crítico parece ser uma grande aventura intelectual, onde *trata-se da criação de um campo de atualização de virtualidades, em que figuras entram em contato e exercitam seu potencial de afetação* (PEREIRA, M., 2013, p.192)²⁷. Fomos afetadas e isso causou um estranhamento, um convite ao criar. Um desassossego criativo e coextensivo, uma vez que pensamos na extensão, no outro, provocar o outro também, ou seja, um convite ao pensamento, ao criar pensamento e à subjetivação. Um fruir de ideias entre Theodor Adorno e a Filosofia da Diferença, onde o cartógrafo

Nota que os territórios estão no ar, literalmente: a eletrônica movimentada todos os solos da informação; a mídia está se tornando a terra natal de toda a humanidade. [...] as pessoas estão, como nunca, expostas a encontros aleatórios, a afetar e

²⁶ MARGARITES, A. P. *Subjetividade e Redes Sociais na Internet: Problematizando as relações entre estudantes e professores no contemporâneo*. Dissertação (Mestrado em Educação) – Faculdade de Educação. Universidade Federal de Pelotas, p.114, 2011, p.53.

²⁷ PEREIRA, M. V. *Estética da Professoralidade: um estudo crítico sobre a formação do professor*. Santa Maria: Ed. da UFSM, 2013, p.192.

serem afetadas de todos os lados e de todas as maneiras: a se desterritorializarem. E as intensidades que surgem desses movimentos dispõem de uma verdade incrível da matéria de expressão para simular-se. (ROLNIK, 2014, p.89)²⁸

Tão logo pensamos numa aventura intelectual entre escola e sociedade, uma aprendizagem, percebendo *as duas faculdades que estão em jogo no ato de aprender: a inteligência e a vontade* (RANCIÈRE, 2011, p.31)²⁹. Um lugar de potências onde também *é o discípulo que faz o mestre* (RANCIÈRE, 2011, p. 39)³⁰, um aprendizado que pode ser constante dependendo da forma como pensamos educação, por isso acreditamos que a literatura faz-se um potencial de provocações – ou corroborações – para o pensar em tempos tão críticos da realidade brasileira. São essas experimentações a partir de “práticas de si” – Foucault (2010) remete as práticas de si à antiguidade greco-romana, num movimento de *converter-se à si* (p.226)³¹ implicando *constituir a si mesmo como objeto e domínio de conhecimento* (p.226)³², desenvolvendo-se após também no mundo cristão e no mundo moderno. Em sua busca por conhecimento, o filósofo leva-nos ao discípulo Alcebiades, o qual nesse sentido (modelo platônico) de cuidado de si e reconhecimento de si, estabelecendo três pontos fundamentais. O primeiro referindo-se ao fato de se reconhecer ignorante frente a algo que se ignora, fato até então desconhecido e descoberto após algum acontecimento; Alcebiades desconhecia sua ignorância e consequentemente teve de ocupar-se de si mesmo para findar sua ignorância, um imperativo (e a nós professores um

²⁸ Idem 3, p.89.

²⁹ RANCIÈRE, J. *O mestre ignorante: cinco lições sobre a emancipação intelectual*. 3ª ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011, p.31.

³⁰ Idem 29, p.39.

³¹ FOUCAULT, M. *A Hermenêutica do Sujeito: curso dado no Collège de France (1981-1982)*. Tradução Márcio Alves da Fonseca. 3ª ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010, p.226.

³² Idem 31.

convite) ao “cuidar de si”. O segundo ponto, depois de firmado o cuidado de si, está o conhecer a si; um profundo reconhecer-se que o levará ao terceiro ponto: a reminiscência (junção do cuidado de si e reconhecimento de si). Segundo o autor

A ênfase é dada, então, às formas das relações consigo, aos procedimentos e às técnicas pelas quais são elaboradas, aos exercícios pelos quais o próprio sujeito se dá como objeto a conhecer, e às práticas que permitam transformar seu próprio modo de ser. (FOUCAULT, 1984, p.39)³³

Em um único movimento temos o conhecimento de si e o conhecimento da verdade (FOUCAULT, 2010)³⁴. No contexto de formação de professores o movimento pode ser o mesmo: reconhecer-se ignorante e partir desta ignorância para criação de outros saberes. Ou seja, as práticas de si que podem tornar a atividade pedagógica mais dinâmica e atraente tanto para nós professores quanto para os alunos, onde o *Tumblr* pode ser um provocador de processos de subjetivação, pensando que *o futuro é para frente e para trás e para os lados* (LISPECTOR, 2013, p.88)³⁵. Onde a partir da linguagem, das publicações, pode surtir um efeito tanto no sujeito que publica quanto no sujeito que lê, sendo assim que é na própria linguagem que o sujeito se realiza e se transforma, onde *a força do lado de fora não para de subverter, de derrubar os diagramas* (DELEUZE, 2005, p.101)³⁶, e entendendo que a literatura *é extremamente jovem ainda numa linguagem que era muito velha* (FOUCAULT, 2016, p. 134)³⁷.

³³ FOUCAULT, M. *História da Sexualidade II: uso dos prazeres*. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984, p.39.

³⁴ Idem 31.

³⁵ Idem 4, p.88.

³⁶ DELEUZE, G. *Foucault*. São Paulo: Brasiliense, 2005, p.101.

³⁷ Idem 15, p.134.

Assim, *cabe à relação consigo chamar e produzir novos modos de subjetivação* (DELEUZE, 2005, p.128)³⁸: a subjetivação pode ser entendida como um novo modo de pensar. Há vida na dobra. É o exterior fundindo-se, misturando-se, com o interior e tornando-se outro. *E será que a força pode se dobrar, de modo a ser afecção de si sobre si, afeto de si por si, de tal forma que o fora constitua por si mesmo um dentro coextensivo?* (DELEUZE, 2005, p.120)³⁹. Nos parece que sim, pois são várias forças sobre um mesmo pensamento que poderá chocar-se com outro produzindo a subjetivação. Podemos subjetivar a todo e qualquer momento e podemos estender isso ao outro, por isso a coextensão. O dobrar-se sobre si mesmo nos faz outros dentro de algo que já existe, onde a *formação aqui pensada se dá num tempo não-linear, muito menos cumulativo* (ALBERNAZ, 2011, p.19)⁴⁰. Conforme acontece em relação à tecnologia, um lugar onde as publicações não necessariamente obedecem a uma linearidade, onde podemos imaginar que digitalmente *não é preciso ter ordem para viver* (LISPECTOR, 2013, p.88)⁴¹.

Acreditamos que o experimentar as mídias, os *Tumblrs* pode tornar-se um caminho de possível aproximação e inserção no fazer acadêmico, onde a literatura torna-se um importante modo de criar pensamentos e dobras provocadas por postagens, uma vez que a leitura de diversificadas obras literárias pode auxiliar na criação de pensamentos – corroborando ou provocando um novo modo de ser, de pensar, de fazer educação, onde as dobras do pensamento são alicerçadas pelos processos de subjetivação, os quais podem ser uma constante – ou não – em tais experimentações.

³⁸ Idem 36, p.128.

³⁹ Idem 36, p.120.

⁴⁰ Idem 5, p.19.

⁴¹ Idem 4, p.88.

E para terminar esta escrita, pensamos e consideramos também que *o avanço consiste em criar o que já existe. E em acrescentar ao que existe, algo a mais: a imaterial adição de si mesmo* (LISPECTOR, 2014, p.27)⁴². E acrescentar um pouco de si pode ser estranho e encantador nesta aventura intelectual e crítica que pode ser o educar.

Referências

- ALBERNAZ, R. M. *Formação ecosófica: a cartografia de um professor de matemática*. Tese de doutorado. 2011. Disponível em: <http://repositorio.furg.br/bitstream/handle/1/2896/roselainealbernaz.pdf?sequence=1> acesso em: 15.08.17
- ANDRADE, C. D. *Alguma poesia*. 9ª ed. Rio de Janeiro: Record, 2008.
- CASTRO, E. *Introdução a Foucault*. Tradução Beatriz de Almeida Magalhães. 1ª ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.
- COUTO, M. *Poemas escolhidos*. 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.
- DELEUZE, G. *Foucault*. São Paulo: Brasiliense, 2005.
- FOUCAULT, M. *História da Sexualidade II: uso dos prazeres*. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984.
- FOUCAULT, M. *A Hermenêutica do Sujeito: curso dado no Collège de France (1981-1982)*. Tradução Márcio Alves da Fonseca. 3ª ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.
- FOUCAULT, M. *A grande estrangeira: sobre literatura*. Tradução Fernando Scheibe. 1ª ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016.
- GUATTARI, F.; ROLNICK, S. *Micropolítica: cartografias do desejo*. 8ª ed. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2007.

⁴² LISPECTOR, C. *O tempo*. Curadoria de Roberto Corrêa dos Santos. 1ª ed. Rio de Janeiro: Rocco, 2014, p.27.

GINZBURG, J. “Theodor Adorno e a poesia em tempos sombrios”. In: *Alea Estudos Neolatinos*, Rio de Janeiro, v.5, n.1, jan./jul.2003. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1517-106X2003000100005 acesso em: 01.08.17

KASTRUP, V.; PASSOS, E.; ESCÓSSIA, L. (Orgs.). *Pistas do método da cartografia: Pesquisa-intervenção e produção de subjetividade*. Porto Alegre: Sulina, 2010.

LARROSA, J. “Notas sobre a experiência e o saber da experiência”. In: Revista Brasileira de Educação, n.19, 2002. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/rbedu/n19/n19a02.pdf> acesso em: 25.08.2017

LARROSA, J. *Pedagogia Profana: danças, piruetas e mascaradas*. Tradução de Alfredo Veiga-Neto. 5ª ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.

LISPECTOR, C. *As palavras*. Curadoria de Roberto Corrêa dos Santos. 1ª ed. Rio de Janeiro: Rocco, 2013.

LISPECTOR, C. *O tempo*. Curadoria de Roberto Corrêa dos Santos. 1ª ed. Rio de Janeiro: Rocco, 2014.

MARGARITES, A. P. *Subjetividade e Redes Sociais na Internet: Problematisando as relações entre estudantes e professores no contemporâneo*. Dissertação (Mestrado em Educação) – Faculdade de Educação. Universidade Federal de Pelotas, p.114, 2011.

PEREIRA, M. V. *Estética da Professoralidade: um estudo crítico sobre a formação do professor*. Santa Maria: Ed. da UFSM, 2013.

RANCIÈRE, J. *O mestre ignorante: cinco lições sobre a emancipação intelectual*. 3ª ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011.

ROLNIK, S. *Cartografia Sentimental: transformações contemporâneas do desejo*. 2ª ed. Porto Alegre: Sulina; Editora da UFRGS, 2014.

SIBILIA, P. *Redes ou Paredes: a escola em tempos de dispersão*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2012.

O papel social do intelectual nas obras de Adorno e Horkheimer

Luísa Maria Rutka Dezopi¹

Introdução

A figura do *intelectual enquanto teórico crítico* e do *intelectual enquanto teórico tradicional* no cenário totalizante do capitalismo tardio, construída paulatinamente ao longo das obras de Theodor Adorno e Max Horkheimer, como *Teoria Tradicional* e *Teoria Crítica e Dialética do Esclarecimento*, é primordialmente o propósito de produção desta produção acadêmica.

A motivação desta versão de pesquisa panorâmica e parcial oriunda do meu projeto de mestrado reside no desassossego em descobrir mecanismos palpáveis e plausíveis que conectam a prática revolucionária em relação a racionalidade instrumental e suas ferramentas de dominação juntamente com a atividade intelectual e produções de diagnósticos de tempo. A vasta bibliografia de Theodor Adorno e Max Horkheimer é frutífera e proporciona até os dias atuais construções de conhecimento que nos permitem inventar e reinventar a realidade, investigando aquilo que é e aquilo que deveria ser. O ponto de ignição desta pesquisa, nesse sentido, é justamente sua hipótese teórica, na qual ocorre a defesa de que o conceito do intelectual crítico, para esses

¹ Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Sociologia no Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Estadual de Campinas, orientada pelo Professor Doutor Silvio César Camargo e financiada pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico. E-mail para contato: luisa.dezopi@hotmail.com

autores, encontra-se numa posição privilegiada no capitalismo tardio, estabelecendo-se de forma antagônica e sólida em relação a racionalidade instrumental. Em verdade, a ideia não é apontar somente uma escapatória através de um único sujeito emancipatório, em direção à emancipação do ser humano, nem a considerar excessivamente tendenciosa, mas sim inspirar uma série de outros recursos críticos a realidade social. E, desta forma, é um elemento de extraordinária importância para compreensão da prática revolucionária e dos fenômenos sociais desencadeados pela racionalidade instrumental no capitalismo tardio.

O horizonte de preocupação e problemas resume-se na tentativa de compreensão de duas temáticas, começando por uma breve história do Instituto para Pesquisa Social com ênfase em Theodor Adorno e Max Horkheimer. E o debate intelectual empreendido entre o âmago da Teoria Crítica, e praticado entre esta abordagem e a Teoria Tradicional no recorte geográfico temporal da Alemanha das décadas de 1930 e 1940, privilegiando o esclarecimento, dominação, emancipação e racionalidade instrumental como pressupostos teóricos que norteiam e sustentam a pesquisa. Vale ressaltar que tais pressupostos teóricos são discutidos e articulados dentro destas grandes duas teorias desiguais: Teoria Crítica, representada pelos intelectuais do Instituto para Pesquisa Social de Frankfurt, como Theodor Adorno e Max Horkheimer; e Teoria Tradicional, representada pelo Círculo de Viena e pelos positivistas lógicos, como Rudolf Carnap, Hans Hahn, Otto Neurath, Moritz Schlick, e Karl Mannheim, sociólogo húngaro e professor de sociologia na Universidade de Frankfurt, que devido a ascensão do partido nazista na Alemanha, tornou-se professor na *London School of Economics and Political Science*, no Reino Unido, em 1935.

Os resultados do estudo obtidos através do estado da arte supracitado e de estudos interpretativos e reflexivos são tratados com uma perspectiva qualitativa através da crítica imanente. Diferentemente de uma pesquisa quantitativa, que busca

enumerar, mensurar eventos e empregar instrumental estatístico para análise dos dados, esta pesquisa é caracterizada como qualitativa e obterá os dados descritivos mediante o contato direto, interativo e investigativo com o material disponível e, assim, procuraremos entender os fenômenos e conceitos através do próprio olhar de Adorno e Horkheimer. A crítica imanente é uma das principais características e recursos de construção de conhecimento desenvolvidos pela própria Teoria Crítica como desaprovação severa as formas de outras maneiras de construção de conhecimento e entendimento da realidade da Teoria Tradicional ou positivismo, sendo por este motivo o meu interesse em selecionar a mesma como estratégia de formulação teórica da pesquisa e permanecer, portanto, com as ferramentas de Adorno e Horkheimer². Sendo assim, esta produção acadêmica é entendida como um estudo atento e aproximado da questão de pesquisa através de reflexões filosóficas e interdisciplinares. É um processo de autorreflexão e de constatação de atos falhos que promove critérios inerentes da própria questão de pesquisa para considerar, julgar e entendê-las ao confrontar aquilo que é e aquilo que poderia ser. Logo, o princípio de tal crítica imanente aqui se define pela demonstração da estrutura e dos elementos primordiais da Teoria Crítica, esclarecendo as diferentes características e extraindo seus significados a fim de compreender as particularidades do papel social desempenhado pela figura do intelectual enquanto teórico crítico e do intelectual enquanto teórico tradicional.

O Instituto para Pesquisa Social e o papel estratégico dos intelectuais

No início do século XX, a Europa experimentou transformações profundas desencadeadas pela revolução industrial

² ADORNO, T. *Epistemología y Ciencias Sociales*. Madri: Ediciones Cátedra, 2001.

e pela crescente expansão do capitalismo como um sistema econômico de produção. Entre tais transformações que instauravam um novo modelo de vida que possibilitava novas maneiras de se relacionar com o mundo e com a sociedade, alterando a estrutura social de diversos países, pode-se pontuar no âmbito histórico, político e ideológico a Primeira Guerra Mundial (1914 – 1918), a Revolução Russa (1917), a República de Weimar (1919 – 1933) e, principalmente, a Segunda Guerra Mundial (1939 – 1945).

No âmbito intelectual e acadêmico institucionalizado, tais transformações sociais e políticas, como a ascensão do nazismo e a tomada do poder na Alemanha por Adolf Hitler no início de 1933, implicaram em fortes consequências para os intelectuais do Instituto para Pesquisa Social – *Institut für Sozialforschung* –, que se tornaram alvo da campanha nazista, desencadeando modificações estruturais e ideológicas severas nos anos seguintes. O Instituto foi idealizado e organizado por Felix Weil e financiado pela fortuna de seu pai Hermann Weil, sendo oficialmente criado no dia 3 de fevereiro de 1923, com uma independência financeira e intelectual, mas mesmo assim filiada à Universidade de Frankfurt, recém-criada em 1914. A primeira fase do Instituto é marcada pela direção do historiador e marxólogo Karl Grünberg, responsável por designar a orientação marxista-leninista teórico-ideológica, militante e partidária do grupo de intelectuais que abarcava inicialmente nomes como o sociólogo e economista Friedrich Pollock, o sociólogo e sinólogo Karl August Wittfogel, o filósofo e sociólogo Max Horkheimer, o jornalista Richard Sorge, e o economista e historiador Henryk Grossman. Compreendendo membros de diversas formações acadêmicas e privilegiando assim uma análise interdisciplinar, o principal objetivo do Instituto era retomar a tradição marxista a fim de promover uma dissecção minuciosa da sociedade burguesa, da estrutura organizadora do sistema de produção capitalista e de movimentos sociais através de

uma documentação e teorização registrada no órgão editorial *Grünberg Archiv*, organizado pelo próprio diretor.

O fim da primeira fase do Instituto se deu com a renúncia do diretor Grünberg em 1929 devido a problemas de saúde e a segunda fase iniciou-se em janeiro de 1931, com o discurso de posse “A situação atual da filosofia social e a tarefa de um Instituto para Pesquisa Social”, na ocasião em que Max Horkheimer assumiu o cargo de diretor. Foi sob a direção de Max Horkheimer que o Instituto se viu afetado profundamente pela ascensão do partido nazista na Alemanha e com a tomada do poder por Hitler em 30 de janeiro de 1933, o governo alemão decretou o fechamento do Instituto no mesmo ano. Com isso, Horkheimer rapidamente negociou a transferência do Instituto na Alemanha para outras localidades e criou filiais em Genebra, Londres e Paris – em 1933, sob o nome de *Société Internationale de Recherches Sociales* ou Instituto Internacional de Pesquisas Sociais. Desta forma, a maioria dos membros iniciais e daqueles que se associaram após a posse de Horkheimer, como o sociólogo Leo Löwenthal, o filósofo, sociólogo e musicólogo Theodor Adorno, o filósofo Herbert Marcuse, o psicanalista, filósofo e sociólogo Erich Fromm, não se encontravam mais em Frankfurt no ano anterior, em 1932. Já em 1934, Horkheimer negociou a transferência do Instituto para fora de territórios europeus, vinculando-se à Universidade de Colúmbia, em Nova Iorque, sob a denominação *International Institute of Social Research*, de forma autônoma financeiramente, pois havia a pretensão de manter a identidade do Instituto para Pesquisa Social separada da estrutura institucional e acadêmica da Universidade de Colúmbia³. E mantendo-se formalmente alemão pela necessidade de preservar o vínculo humanista alemão que poderia contribuir para a reconstrução

³ FREITAG, B. *Teoria Crítica – Ontem e Hoje*. São Paulo: Brasiliense, 1986.

futura de seus aspectos cultural nacionais numa Alemanha pós-nazista⁴.

Paralelamente aos aspectos administrativos do Instituto, a economia extremamente turbulenta da Alemanha, a ascensão do nazismo e as transformações sociais e econômicas, Horkheimer também mudaram substancialmente a orientação inicial de pesquisa designada por Karl Grünberg. Preocupando-se com o cenário mundial e nacional, propôs uma análise crítica acerca dos problemas do capitalismo moderno que davam especial atenção à superestrutura e registrou a produção intelectual do Instituto em um novo órgão editorial criado em 1932, o *Zeitschrift für Sozialforschung* – Revista para Pesquisa Social. Esta pode ser compreendida num aglomerado de ensaios que originaram a teoria crítica e seu debate intelectual, constituindo-se então num importante mecanismo de disseminação de suas ideias e promovendo críticas acerca de escolas de pensamento e formas de dominação do homem no presente.

A preocupação teórica e política de Horkheimer foi claramente demonstrada em seu discurso de posse da direção do Instituto, “A situação atual da filosofia social e a tarefa de um Instituto para Pesquisa Social”, no qual se propôs a elaborar uma teoria materialista, sociológica e psicológica de processos sociais recorrendo à história da filosofia social com fins de se obter um diagnóstico da situação presente. Desta forma, o novo e principal propósito desse grupo intelectual era “manter dentro da herança da modernidade quando à possibilidade do esclarecimento e emancipação dos indivíduos, ou seja, se prende à noção de um conteúdo normativo da modernidade”⁵.

Com essa nova guinada metodológica e temática, Horkheimer escreve, em 1937, *Teoria Tradicional e Teoria Crítica* e

⁴ JAY, M. *A Imaginação Dialética: História da Escola de Frankfurt e do Instituto de Pesquisas Sociais, 1923 – 1950*. Rio de Janeiro: Editora Contraponto, 2008.

⁵ CAMARGO, S. C. *Modernidade e dominação: Theodor Adorno e a teoria social contemporânea*. São Paulo: Annablume, Fapesp, 2006, p. 22.

entende a Teoria Crítica, representada por Karl Marx, como um “movimento intelectual e político de compreensão e transformação da sociedade que já existia muita antes de ele lhe dar esse nome e de confrontá-lo com outros ramos de pensamento que ele denominou de teoria tradicional”⁶, construída a partir da negação à Teoria Tradicional, representada por René Descartes que se estende à filosofia positivista e ciências modernas. Esta última teoria preocupa-se em desenvolver proposições que definem conceitos de forma universal, procedendo dedutiva ou indutivamente, com o objetivo de descrever racional e cientificamente o mundo, obter o conhecimento puro e o domínio tecnológico do mundo.

Acerca da criação e uso de conceitos puros e a-históricos, desvinculados da *práxis*, Horkheimer argumentou que no momento no qual o conceito torna-se independente do mundo histórico, sem aproximações plausíveis da empiria, este mesmo transforma-se numa categoria coisificada e ideológica. Isto é, a prática teórica e filosófica é inerente da empiria que norteia a reflexão crítica baseada em juízos existências que defendem a liberdade e autonomia do homem e da consciência. Tal juízo existencial pode ser compreendido pelo ideal de “libertar a humanidade da repressão, da ignorância e inconsciência. Esse juízo preserva, em sua essência, o ideal iluminista: usar a razão como instrumento de libertação para realizar a autonomia, a autodeterminação do homem”⁷. Reside neste ponto o imenso conflito entre a Teoria Crítica e o positivismo.

Assim sendo, Horkheimer criticou os positivistas lógicos e a confiança depositada na lógica formal análoga à matemática e a conceituação científica, pois tal prática também significara um retorno a metafísica tão imprestável a qual eles se propuseram a

⁶ NOBRE, M. “Max Horkheimer: A teoria crítica entre o nazismo e o capitalismo tardio”. In: NOBRE, M. (org.). *Curso livre de Teoria Crítica*. São Paulo: Papirus, 2015, 2ª reimpressão, 3ª edição, p. 35.

⁷ FREITAG, B. *Teoria Crítica – Ontem e Hoje*. São Paulo: Brasiliense, 1986, p. 41.

refutar. Também criticou Karl Mannheim, abarcando seus pensamentos e sua sociologia do conhecimento juntamente com os dos positivistas lógicos, e representando assim também uma imagem da Teoria Tradicional oponente da Teoria Crítica. Sua crítica ao sociólogo húngaro reside principalmente no conceito de ideologia e *intelligentsia*. O conceito de ideologia em *Ideologia e Utopia* foi discutido, por Horkheimer, como sendo permeado por uma neutralização que contrariou o conceito marxista de ideologia e dedicou-se a investigação dos fenômenos sem a preocupação da fundamentação ideológica dos mesmos, construindo assim compreensões integrais e não parciais dos objetos de estudo. Nesse sentido, Mannheim⁸ propôs a construção de categorias universais através de uma intelectualidade autônoma denominada de *intelligentsia*, isto é, um estrato supra social específico, heterogêneo e desligado do processo econômico que seria composto por professores universitários, funcionários públicos, médicos, advogados, entre outros que deveria pairar, como qualidade excepcional, sobre as outras classes sociais. Porém, de acordo com Horkheimer, diferentemente de Mannheim e em face contrária ao positivismo, a tarefa do intelectual enquanto teórico crítico “é superar a tensão entre sua compreensão e a humanidade oprimida, para qual ele pensa”, pois “é inconcebível que o intelectual pretenda previamente realizar [...] um trabalho intelectual difícil, para só depois decidir entre metas e cominhos revolucionários, liberais ou fascistas”⁹

Nesse sentido, a Teoria Crítica demanda e estabelece uma concentração e preocupação interminável em relação a realidade social e seus desdobramentos econômicos e políticos, acarretando em constantes revisitações e reformulações de suas próprias análises pela dinâmica da sociedade. Para tanto, privilegia análises

⁸ MANNHEIM, K. *Ideologia e Utopia*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1968.

⁹ HORKHEIMER, M. *Teoria Tradicional e Teoria Crítica*. Coleção “ Os Pensadores”. São Paulo: Editora Abril, 1980, pp. 140 – 141.

interdisciplinares com pesquisadores de diversas áreas do saber, como economistas, sociólogos, psicólogos, teóricos da política, filósofos e críticos da arte. E, com isso, o propósito do teórico crítico é elaborar tentativas de compreensão do mundo, das novas relações de dominação e das possibilidades de superá-las tendo em vista as mudanças sociais e o tempo presente, recusando assim uma verdade absoluta e a-histórica e também a fetichização do conhecimento como algo distante da ação. Se a Teoria Crítica propõe a crítica às novas relações de dominação e suas possibilidades de superação das mesmas, em seu âmago trabalha com o que é e com o que deveria ser, numa imagem do futuro baseada no presente, implicando na possibilidade de uma nova ordem impulsionada pela transformação do todo social e pela intensificação da luta contra a dominação.

Para maior clareza, o intelectual enquanto teórico crítico tem um único e grande interesse: compreender a totalidade e para acelerar os procedimentos e mecanismos do desenvolvimento que conduzirá a sociedade a seu estado sem exploração, transcendendo a ordem vigente. O futuro de toda a humanidade depende desse seu comportamento crítico em comparação com o comportamento do intelectual enquanto teórico tradicional, que cimenta as relações sociais e de dominação existentes. Logo, “os intelectuais assumem um papel estratégico: a produção e concretização de uma nova concepção do mundo, de um mundo sem repressões de classe, baseado na liberdade e na autodeterminação [...] em favor da razão emancipatória”¹⁰. Horkheimer, entretanto, considera que os potenciais de emancipação em relação a dominação capitalista encontravam-se bloqueados historicamente por conta da “estabilização dos elementos autodestrutivos do capitalismo, integração das massas ao sistema e repressão a todo movimento de contestação”¹¹, permanecendo somente no horizonte que as

¹⁰ FREITAG, B. *Teoria Crítica – Ontem e Hoje*. São Paulo: Brasiliense, 1986, pp. 42 – 43.

¹¹ NOBRE, M. “Max Horkheimer: A teoria crítica entre o nazismo e o capitalismo tardio”. In: NOBRE, M. (org.). *Curso livre de Teoria Crítica*. São Paulo: Papirus, 2015, 2ª reimpressão, 3ª edição, p. 41.

possibilidades da prática transformadora poderiam ser reabertas com o declínio do nazismo.

A Segunda Guerra Mundial, a Teoria Crítica e a denúncia da racionalidade instrumental

Na década de 1940, o homem moderno passou pela experiência da Segunda Guerra Mundial compreendida entre 1939 e 1945, do nazismo de Hitler e do fascismo de Mussolini, do Holocausto e da morte de uma quantidade superior a cinquenta milhões de pessoas. Nesse sentido, ocorreu uma série de reavaliações dos objetivos do Instituto para Pesquisa Social na década de 1940, pois as mediações entre a teoria e a *práxis* tornaram-se mais problemáticas, com isso a economia continuou perdendo a posição central nos trabalhos do grupo de intelectuais frankfurtianos e a psicanálise foi incorporada na forma de uma teoria social. O novo modelo crítico apresentou mudanças significativas em relação ao dos anos 1930, mas também resguardou continuidades importantes, como seus interesses por uma pesquisa interdisciplinar.

A questão central nesse novo modelo crítico decorrente do novo período é que a dominação era “mais direta e virulenta, sem as mediações características da sociedade burguesa. Em certo sentido, era a vingança da natureza pela crueldade e exploração que o homem ocidental lhe impusera durante gerações”¹², isto é, tem-se uma ênfase na relação subjacente entre indivíduo e natureza. Desta forma, como já se poderia esperar, os teóricos críticos analisaram a ascensão do fascismo na Europa, o novo totalitarismo, a propaganda nazista, o mito do Estado e as origens do totalitarismo, escrevendo alegorias da desintegração alemã. Nesse contexto, Horkheimer e Adorno, em parceria, produziram

¹² JAY, Martin. *A Imaginação Dialética: História da Escola de Frankfurt e do Instituto de Pesquisas Sociais, 1923 - 1950*. Rio de Janeiro: Editora Contraponto, 2008, p. 321.

novas e importantes exposições da Teoria Crítica na década de 1940, sendo uma das mais importantes a *Dialética do Esclarecimento* (1944). Publicada primeiramente em 1944 numa edição limitada e depois em 1947 numa edição comercial, tem como propósito primordial exposições de dominação e da racionalidade instrumentalizada.

Em datas próximas as publicações desta obra frankfurtiana, Horkheimer recebeu em 1947 um convite de Frankfurt para retornar à cidade com o Instituto e seus intelectuais devido o fim da Segunda Guerra Mundial e a queda do nazismo. Desta forma, em 1948, viaja para a Alemanha, novamente derrotada e destruída, com o objetivo de negociar as condições de seu retorno e foi vislumbrado com uma calorosa recepção, levando-o a concordar com a transferência do Instituto para Pesquisa Social para sua terra natal para meados de 1950.

Em *Dialética do Esclarecimento*, como ponto de partida, Horkheimer e Adorno empenham-se na estipulação de conexões entre o progresso e a regressão tendo como situação inicial a *Odisseia* para conectar o movimento iluminista e mitologia. Isto é, a partir da análise do processo civilizatório na sociedade moderna, compreendida desde Homero no século VIII A.C., com *Odisseia* e as aventuras de Ulisses, até o século XX, com o advento do capitalismo tardio, os autores frankfurtianos interpretaram que ao mesmo tempo que Ulisses, protagonista da obra, alcança a maioria com a renúncia da mimese, o processo de desenvolvimento histórico da humanidade demonstra um retorno a prática do mito¹³. Argumentaram que o esclarecimento teve como explicação central o processo de repetição, automático e autônomo, marcado pela competição do homem com a máquina que ele mesmo criou, no qual a exigência da reflexão do pensamento foi dissipada em prol do procedimento matemático.

¹³ MATOS, O. C. F. *Os arcanos do inteiramente outro: a escola de Frankfurt, a melancolia e a revolução*. São Paulo, SP: Brasiliense, 1989.

Logo, o esclarecimento pôde ser visto como manipulador, pois determinava o mundo através da razão técnica, sendo justificado como totalitário cujo processo estava decidido de antemão e entra em todas as esferas da vida, instalando-se dramaticamente.

Com a ideia de um esclarecimento e uma razão instrumental totalitária permeados em todos os espaços compreendidos no capitalismo tardio, elabora-se um novo diagnóstico de tempo dos anos 1940 em contraposição aquele elaborado em *Teoria Tradicional e Teoria Crítica*, em 1937, revelando um bloqueio estrutural para a emancipação refletindo automaticamente num bloqueio da prática do intelectual enquanto teórico crítico. “A unificação da função intelectual, graças à qual se efetua a dominação dos sentidos, a resignação do pensamento em vista da produção da unanimidade, significa o empobrecimento do pensamento bem como da experiência: a separação dos dois domínios prejudica a ambos”¹⁴. Isto é, a partir do momento que os intelectuais, assim como qualquer modo de se pensar no mundo administrado em geral, se distanciam da experiência sensível como uma tentativa de compreensão da mesma, ocorre uma dominação de seus sentidos que empobrece o pensamento e a experiência. O espírito do intelectual enquanto teórico tradicional tornou-se, desta forma, aparelho de dominação, autodominando-se. Logo, a racionalidade instrumental do capitalismo tardio já não pode ser superada pelo comportamento crítico e sua ação transformadora, a emancipação do homem não se encontra mais no concreto da realidade social, resultando num bloqueio completo da prática revolucionária.

Assim sendo, a tarefa do crítico cultural dialético não era celebrar a separação entre mente e matéria, arte e administração, cultura e civilização, nem passar por cima das divisões, fazendo de conta que elas não correram. Esta tarefa consiste, na realidade, em insistir na ambiguidade radical de uma alta cultura [...] e, ao

¹⁴ ADORNO, T. & HORKHEIMER, M.. *Dialética do Esclarecimento*. Rio de Janeiro: Zahar, 1985, p. 41.

mesmo tempo, insistir em que sua dependência quanto às condições desta sociedade, assim como de sociedades passadas, ajudou a impedir essa mesma realização. Em outras palavras, as energias críticas presentes no conceito elitista de cultura devem ser colocadas em confronto com a função ideológica de sua contraparte antropológica, ao passo que os impulsos progressistas desta devem ser confrontados com as implicações conservadoras daquela¹⁵.

Na visão de Adorno e Horkheimer, os intelectuais alemães da Teoria Crítica detinham a consciência crítica e encontravam-se na ponta da divisão do trabalho social e, por isso, numa posição privilegiada epistemologicamente e central na sociedade moderna que possibilitaria um espaço mínimo de cultivo da liberdade, para manter-se viva a ideia de emancipação do homem, contrário a racionalidade instrumental e o capitalismo moderno. Nesse espaço mínimo e quase inexistente tem-se a *Dialética do Esclarecimento*, mas não enquanto uma proposta clara de resistência à dominação, e sim como um indicador do atual cenário político, sociológico, histórico e cultural que se encontra permeado drástica totalmente pela racionalidade instrumental.

A contradição é necessária. Ela é uma resposta à contradição objetiva da sociedade. Quando a divisão do trabalho é tão diferenciada como hoje é possível que em dado lugar antes se manifeste um horror responsável pela culpabilidade de todos. Se esse horror se difundir, se pelo menos uma pequena parte da humanidade se tornar consciente dele, talvez os manicômios e as penitenciárias se tornem mais humanos e os tribunais acabem tornando-se supérfluos. Mas não é absolutamente por isso que eu quero ser escritor. Eu só queria ver com maior clareza a situação terrível em que tudo se encontra hoje¹⁶.

¹⁵ JAY, M. *As Ideias de Adorno*. São Paulo: Editora Cultrix, 1988, p. 105.

¹⁶ ADORNO, T. & HORKHEIMER, M. *Dialética do Esclarecimento*. Rio de Janeiro: Zahar, 1985, p. 196.

O título da obra *Dialética do Esclarecimento* revelou que a razão de caráter libertadora com a promessa de emancipação dos homens da metafísica teve um fim contrário e levou a um aprisionamento por uma ciência rígida e uma lógica racional, composta de uma sequência de processos mecanizados de caráter céticos. Nessa perspectiva, “[o] mito converte-se em esclarecimento” e “o esclarecimento se converte [...] na total mistificação das massas”¹⁷. Este é o argumento central da obra frankfurtiana: a razão que nos prometeu retirar do mito, transformou-se em mitologia. Portanto, a sociedade moderna se caracterizou pela razão instrumental em sua dominação, sendo um projeto que não emancipou os homens nem do mito, nem da metafísica.

Logo, “[t]odo progresso da civilização tem renovado, ao mesmo tempo, a dominação e a perspectiva de seu abrandamento”¹⁸. Isto é, o desenvolvimento da sociedade moderna e de seus aparatos traz a reprodução da razão instrumental – núcleo da dominação contemporânea. E o momento histórico em questão, vivenciado pelos frankfurtianos, abrange o surgimento do capitalismo tardio, no qual a ciência e a tecnologia têm o papel central como de forças produtivas, a esfera política do Estado assumiu a regulamentação e intervenção na economia, e ocorreu o advento da cultura de massas, ocasionando no fenômeno da Indústria Cultural. O processo iluminista, ao fracassar em seu projeto emancipatório, designou para a modernidade e seus desdobramentos históricos novas e totalitárias formas de dominação e opressão social. A modernidade foi responsável por gerar e sustentar os pressupostos da racionalidade instrumental que orientam atualmente a ação humana e o desenvolvimento do capitalismo. Em seu interim, a razão instrumental configurou-se como o contrário do modelo de racionalidade almejado em

¹⁷ ADORNO, T. & HORKHEIMER, M. *Dialética do Esclarecimento*. Rio de Janeiro: Zahar, 1985, p. 21.

¹⁸ ADORNO, T. & HORKHEIMER, M. *Dialética do Esclarecimento*. Rio de Janeiro: Zahar, 1985, p. 44.

Aufklärung, portando um domínio da natureza e do mundo social. Representando assim um “triunfo da máquina, do trabalhador, da natureza útil e grátis, razão mistificada que se realiza como razão instrumental pela qual a natureza [...] é espoliado pela máquina e pelo trabalho”¹⁹.

Considerações Finais

Notei que em *Teoria Tradicional e Teoria Crítica* e em *Dialética do Esclarecimento*, a reprovação severa aos intelectuais enquanto teóricos tradicionais que cimentam as relações sociais e de dominação existentes a partir da interpretação e veneração da ciência institucionalizada como elemento primordial do progresso da humanidade e de sua filosofia científica. Com seus métodos indutivos e dedutivos de compreender a realidade a partir de conceito puros e a-históricos e de sua necessidade de controle do objeto pesquisado, os intelectuais positivistas sacrificaram o conceito de razão objetiva em troca de uma técnica pura e matemática a fim de emancipar-se intelectualmente de toda especulação. Porém abandonando-se a razão subjetiva e instrumental, abandonaram-se também a um sistema de dominação na qual o próprio intelectual procura distanciar-se e emancipar-se.

De forma paralela, observei a posição de privilégio epistemológico e estratégica que a figura do intelectual enquanto teórico crítico ocupa no desenvolvimento das principais ideias de Adorno e Horkheimer e na construção de seus diagnósticos de tempo. Isto é, em *Teoria Tradicional e Teoria Crítica*, o propósito dos intelectuais encontra-se na elaboração tentativas de compreensão do mundo, das novas relações de dominação e das

¹⁹ MATOS, O. C. F. *Os arcanos do inteiramente outro: a escola de Frankfurt, a melancolia e a revolução*. São Paulo, SP: Brasiliense, 1989, p. 130.

possibilidades de superá-las tendo em vista o juízo existencial, as mudanças sociais e o tempo presente.

Já num momento posterior, em *Dialética do Esclarecimento*, os intelectuais críticos mantêm seu propósito inicial de emancipação do homem em relação a dominação, porém com maiores bloqueios históricos uma vez apresentados no diagnóstico de tempo de 1937, em *Teoria Tradicional e Teoria Crítica*. Isto é, o diagnóstico de tempo de 1947 argumenta que houve um bloqueio estrutural da prática revolucionária e os intelectuais enquanto teóricos críticos seriam os indivíduos com consciência crítica aptos a cultivar espaços mínimos e quase inexistentes de liberdade contrários a racionalidade instrumental e o capitalismo moderno, devido ao fato de encontrarem-se na ponta da divisão do trabalho social.

Por fim, mesmo nessa situação tão incrédula para se praticar qualquer faísca revolucionária do homem, caberia aos intelectuais enquanto teórico críticos manter viva a ideia da emancipação a partir da elaboração de exercícios de leitura, decifrando elementos da dominação e denunciando os processos gerais da racionalização e os padrões da racionalidade presentes no capitalismo tardio, como a *Dialética do Esclarecimento*, um indicador do atual cenário político, sociológico, histórico e cultural que se encontra permeado drástica e totalmente pela racionalidade instrumental.

Referências bibliográficas

ADORNO, T. & HORKHEIMER, M. *Dialética do Esclarecimento*. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

ADORNO, T. *Epistemología y Ciencias Sociales*. Madri: Ediciones Cátedra, 2001.

CAMARGO, S. C. *Modernidade e dominação: Theodor Adorno e a teoria social contemporânea*. São Paulo: Annablume, Fapesp, 2006.

FREITAG, B. *Teoria Crítica – Ontem e Hoje*. São Paulo: Brasiliense, 1986.

HORKHEIMER, M. *Teoria Tradicional e Teoria Crítica*. Coleção “ Os Pensadores”. São Paulo: Editora Abril, 1980, pp. 115 – 154.

JAY, M. *A Imaginação Dialética: História da Escola de Frankfurt e do Instituto de Pesquisas Sociais, 1923 – 1950*. Rio de Janeiro: Editora Contraponto, 2008.

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

MANNHEIM, K. *Ideologia e Utopia*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1968.

MATOS, O. C. F. *Os arcanos do inteiramente outro: a escola de Frankfurt, a melancolia e a revolução*. São Paulo, SP: Brasiliense, 1989.

NOBRE, M. “Max Horkheimer: A teoria crítica entre o nazismo e o capitalismo tardio”. In: NOBRE, M. (org.). *Curso livre de Teoria Crítica*. São Paulo: Papirus, 2015, 2ª reimpressão, 3ª edição, pp. 35 – 52.

Sobre as relações de autoridade e poder na docência: contextos (des)autorizados pela formação

Márcia Ferreira Torres Pereira¹

Introdução

A constituição da autoridade decorre das relações que os homens constroem, em meio às experiências que realizam coletivamente. Efetivamente, os conhecimentos medeiam a experiência e, pelo exercício da reflexão, são construídos historicamente, assim como se efetiva a formação cultural dos sujeitos em condições socialmente determinadas. No que tange às transformações do mundo, a história inaugura, desde as Luzes, uma nova organização social e cultural, assim como confere a necessidade de esteios seguros para sua manutenção, utilizando-se, portanto, dos conhecimentos para justificar e realizar mudanças significativas na esfera da produção econômica e cultural.

Em Hobsbawm² justifica-se este momento histórico como expressivo na preparação de um mundo qualitativamente diferente “do passado mais próximo”, pois considera os avanços da formação do pensamento moderno no desenvolvimento cultural e político-ideológico, como também no desenvolvimento da economia e do conhecimento científico e tecnológico. O conhecimento, por sua vez, permeia uma

¹ Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Educação. Instituição: Faculdade de Educação da Universidade Federal de Goiás. E-mail: marciafortresp@gmail.com

² Hobsbawm, E. **A era das revoluções: 1789-1848**. São Paulo: Paz e Terra, 2005.

racionalidade oriunda da produção intelectual, inerente ao mundo do trabalho, decorrente da relação entre elementos universais e particulares, somando fatores subjetivos e objetivos.

Essa significativa dinâmica histórica moderna advém do resgate à história da educação na antiguidade grega dos séculos V e IV a.C., momento em que, Reale e Antiseri³ afirmam que a formação do homem grego se destacou de maneira significativa, referente ao processo de constituição do pensamento racional, à atividade política e suas relações com a forma social, com os conhecimentos que mediarão relações sociais e de autoridade entre educadores e aprendizes.

Embora as representações da história deste período conferem ao projeto educacional uma interação baseada nos fundamentos da *Paidéia* como ideal de formação, a integração e adaptação de seus ideais têm a aparência como referencial frente aos arreglos modernos, exigindo reflexão crítica quando esta proximidade revela-se anacrônica, porém apropriada à formação de falsa consciência para validar uma educação estética pensada segundo a primazia da técnica e como meio de apaziguar conflitos e contradições.

Entrementes, em Adorno⁴ a realidade concreta, consolidada em condições sócio-históricas e mediada por situações adaptadas a modelos racionais e técnicos, mantém a dominação humana à consecução da irracionalidade. Subjacente a essa constatação há uma inversão necessária à manutenção da educação quando tem como fim a formação humana para a adaptação dos sujeitos à racionalidade objetiva. A concepção de educação apresentada pelo autor denuncia a contradição da formação para a autonomia dos sujeitos que se expressa como pseudoformação.

³ REALE, G. e ANTISERI, D. **História da filosofia antiga**. São Paulo: Loyola, v. 1, 2007a. **História da filosofia antiga**. São Paulo: Loyola, v. 2, 2007.

⁴ Adorno, T. W. e Horkheimer, M. **Dialética do Esclarecimento**: Fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

A contradição apresentada por Adorno⁵, ao pensar numa educação para a emancipação, na superação de uma razão administrada pela lógica do consumo, requer reflexão e resistência ao pensamento objetificado expresso por uma perspectiva liberal em que o sujeito do conhecimento é, ao mesmo tempo, produto e produtor. Coube indagar, dialeticamente, que possibilidades podem ser consideradas na formação docente para superar os mecanismos de dominação existentes na sociedade e na cultura que concebem a própria razão como *i*-razão?

Esta questão possibilitou estudar e investigar a temática da formação docente numa concepção teórica e crítica da sociedade, vinculada à Escola de Frankfurt⁶, especialmente, em Theodor W. Adorno e Max Horkheimer que desenvolveram estudos e pesquisas sobre as conseqüências da relação entre o mundo do trabalho e a formação dos indivíduos. O pensamento desses autores frankfurtianos considera que a humanidade deve centrar seus esforços entre o trabalho técnico, racionalidade e as condições de vida entre os indivíduos, como possibilidade de resistência à desumanização e a barbárie social para uma formação para a autonomia, o que requer manter uma reflexão voltada para uma experiência formativa e cultural a partir da contradição entre universal e particular, idealismo e materialismo, sujeito e objeto, teoria e prática.

2 – Teoria Crítica e o pensamento emancipatório em Adorno

Pensar as relações entre o universal e o particular na teoria adorniana requer romper com a racionalidade opressiva e

⁵ Adorno, T. W. **Educação e emancipação**. São Paulo: Paz e Terra, 1995.

⁶ A título de esclarecimento, este artigo tem como base a discussão apresentada na dissertação de mestrado defendida pela autora deste artigo para buscar aprofundar, subjacente às bases conceituais dos estudos adornianos, questões inerentes à formação docente e seu potencial desumanizador e alienador, incluindo a própria atividade docente relacionada à organização das forças produtivas e os rumos pelos quais os saberes se manifestam nos contextos sobre as relações de autoridade e poder na docência.

instrumental, posto que o desvelar das contradições presentes na totalidade objetiva expressar a falsa unidade. Uma elaboração objetiva denuncia a instrumentalização desumana da razão no capitalismo tardio, que sobrepuja a consciência crítica a partir de mecanismos ideológicos e aprisionadores da individuação⁷ e de objetividade dos sujeitos. No campo educacional não se pode furtar nesse artigo de algumas categorias potencialmente pedagógicas da teoria crítica, tais como: emancipação e autoreflexão presentes na obra *Educação e Emancipação*⁸, de Adorno.

A possibilidade de pensar essas categorias sob a forma de constelação⁹ é própria da crítica adorniana e, nesse artigo se apresenta como possibilidade formativa de professores em contextos institucionais e educativos. Trata-se de uma abertura crítica à reflexão sobre os processos educativos a partir da “coisa mesma”, considerando o que há de específico no objeto para, então, compreender seu movimento dialético. A constelação possibilita compreender o objeto em si, mas não como algo já pronto, ou seja, que supera a instrumentalidade. A constelação permite uma espécie de devir, que se faz além do seu “tempo físico-cronológico”.

O conhecimento do objeto em sua constelação é o conhecimento do processo que ele acumula em si. Enquanto constelação, o

⁷ Compreendida por diferentes teóricos, o termo refere-se à constituição da individualidade a partir de uma substância ou natureza comum. Em Aristóteles, “todas as coisas que são numericamente muitas, têm matéria, visto que o conceito dessas coisas, como, por exemplo, homem, é uno e idêntico para todas, ao passo que Sócrates (que tem matéria) é único”. (ABBAGNANO, N. **Dicionário de filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 638). Em Adorno e Horkheimer, na obra *A Mínima Moral*, os autores destacam a importância do “princípio de individuação” para que o indivíduo realize experiências significativas pelo pensamento crítico para conhecer a sociedade. O indivíduo “ganhou tanto em riqueza, diferenciação e força quanto, por outro lado, se viu enfraquecido e tornado oco pela socialização da sociedade” (Adorno, T. W. *Mínima moral*. Rio de Janeiro: Beca do Azougue, 2008, p. 10).

⁸ Adorno, T. W. **Educação e emancipação**. São Paulo: Paz e Terra, 1995.

⁹ A ideia de constelação encontra-se em diversos textos de Adorno, todavia, nos atemos de modo particular, na *Dialética negativa*, particularmente nos aforismos *Constelação* (p.140) e *Constelação na Ciência* (p.142). Adorno, T. W. **Dialética negativa**. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

pensamento teórico circunscreve o conceito que ele gostaria de abrir, esperando que ele salte mais ou menos como os cadeados de cofres-fortes bem guardados: não apenas por meio de uma única chave ou de um único número, mas de uma combinação numérica ¹⁰.

Trata-se de uma metodologia fundamentada por problematizações que resiste às visões unilaterais e fixas e pelas variações históricas, mudanças materiais, contradições, relações entre o que é particular e universal. Pensar para além do conceito através do conceito é o que constitui o procedimento para transcender o domínio da univocidade.

A constelação é condição de possibilidade dos conceitos sob o esquema dos modelos de pensamento que, em Adorno¹¹ depende da possibilidade de expressão da não identidade ao instituído social e culturalmente, pois na relação entre o conceito e a coisa mesma, haverá sempre uma lacuna entre as representações universais do conceito e as realizações propriamente objetivas na realidade concreta.

Desse modo, pode-se dizer que alguns problemas educacionais da formação docente estão intimamente ligados a essas relações objetivas, sobretudo, sobre a realização da prática educacional, que deve ser realizada para além do “ajuste das pessoas”, no intuito da formação para a emancipação dos sujeitos, que “[...] significa o mesmo que conscientização, racionalidade. A educação seria impotente e ideológica se ignorasse o objetivo de adaptação e não preparasse os homens para se orientarem no mundo [...]”¹².

¹⁰ Adorno, T. W. **Dialética Negativa**. Rio de Janeiro: Zahar, 2009, p. 142.

¹¹ Adorno, T. W. **Dialética Negativa**. Rio de Janeiro: Zahar, 2009

¹² Adorno, T. W. **Palavras e sinais: modelos críticos 2**. Petrópolis, R. J.: Vozes, 1995^a, p. 143.

Adorno denuncia a cultura moderna produtora de uma falsa consciência e, para tanto desvela o conceito de *mimêsis*¹³ conforme a realidade se manifesta, ou seja, como adaptação repressiva, já que esta mesma realidade distorceu o seu sentido e realizou sua pseudo-identidade. Com a pretensão de relatar a autenticidade dos saberes filosóficos desde a Antiguidade grega, a experiência tornou a aparência como verdade, impossibilitando autocrítica e a experiência da reflexão.

Embora as relações de autoridade e poder perpassem por relações de conflito, a formação para a emancipação humana requer reflexão crítica sobre as relações de ocultamento e barbárie, que legitimaram a cultura liberal da aparência. Essa pseudo cultura rejeitou como formativa as contradições da consciência, se transformando na própria resistência ao seu sentido emancipatório.

As teorias educacionais, base do conhecimento que fundamentam a formação docente, se identificaram ao princípio liberalista, assim como aos mecanismos da produção da vida social e de sua dominação, voltada para os interesses lucrativos, medida do caráter ideológico do trabalho de uma sociedade dominada pela calculabilidade, consumo e competitividade de mercado.

3 – Implicações sócio-históricas sobre a educação e a formação docente

Realizar um retorno histórico que originaram as bases para a construção das teorias educacionais foi necessário para fundamentar a análise da investigação realizada. Em Jaeger¹⁴, afirma-se que no século IV a.C as relações de autoridade entre educadores e discípulos mostraram-se mediadas pelo pensamento

¹³ Ao final do século XIX e início do século XX a história da literatura ocidental e suas transformações de estilo deslocaram o sentido da *mimêsis* como representação da realidade. Compagnon. A. **O demônio da teoria: literatura e senso comum**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

¹⁴ JAEGER, W. **Paidéia: a formação do homem grego**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

filosófico em consequência da elevação dos períodos anteriores da cultura helênica, que atribuiu sentido à educação e à filosofia. Sob a influência de Sócrates uma concepção de *Paidéia* surgiu logo após a superação da queda da cidade de Atenas, como um despertar ativo e histórico da consciência humana. A perspectiva filosófica e política não se restringia à formação de uma consciência prática voltada apenas para as modificações do mundo material, mas também aos comportamentos, aos valores e às formas de constituição das relações entre os homens.

Reale e Antiseri¹⁵ destacam a tese de Platão, na sua obra *A República*, que considera indissociável a relação entre a filosofia e a política em favor da *Polis* e apresenta as contribuições de Sócrates, mestre de Platão, que conferem autoridade para um novo ideal de formação do homem nesse momento histórico cuja autoridade do educador se mostrava resistente aos ideais sofistas para ensinar que “o homem deve cuidar, sobretudo da alma e não das coisas exteriores, e esforçar-se para que sua alma torne-se o mais possível melhor. Na alma, com efeito, está a essência do homem”¹⁶.

Pode-se compreender que a mediação que possibilitava a relação do indivíduo com a realidade estava relacionada a esse princípio ideal com fins à constituição de um Estado harmônico na Grécia de Platão. A projeção de um mundo ideal sobre a realidade objetiva, então, parecia potencializar primeiramente o mundo interior da alma do homem, conferindo responsabilidade para encontrá-lo em si mesmo na promessa de felicidade e de transformação objetiva da realidade social do Estado grego.

A relação que o filósofo propõe como objetivo a busca da autonomia, condição para que o homem fosse o lugar para a medida de todas as coisas e autoridade para governar e dominar a natureza a partir de sua própria natureza redescoberta. Mas, por sua vez, o filósofo se refere à formação dos governantes,

¹⁵ REALE, G. e ANTISERI, D. *História da filosofia antiga*. São Paulo: Loyola, v. 1, 2007^a, p. 158.

¹⁶ REALE, G. e ANTISERI, D. *História da filosofia antiga*. São Paulo: Loyola, v. 1, 2007^a, p. 118.

conferindo a estes um potencial privilegiado. O sentido de indeterminação e ilimitação atribuído ao conceito “Uno” pressupõe o domínio sobre todas as coisas e de forma irrestrita, procurando preservar a ordem, a regularidade e a unidade. A partir daí os conceitos, como representações distintas da realidade objetiva, passam a ser ensinados como última realidade e que determina e restringe a natureza comum numa outra: a natureza do mundo das Ideias.

Com base nessa compreensão, a educação moderna se vale desse ideário platônico, e sua aparência parece creditar uma visão anacrônica e intencional à base estrutural da sociedade moderna e capitalista, que justifica os mecanismos ideológicos de sua manutenção. A necessidade de prevalecer o imaginável sobre o real expressa um mundo que se precisa recordar, qual seja, a formação de uma razão idealizada e em sua absoluta condição que confere autoridade e poder sobre todas as coisas e sobre todos os homens.

A educação, no amplo significado de seu conceito, constituída no limiar da reflexão dos conhecimentos para a manutenção de uma realidade idealizada não proporciona as possibilidades de se pensar concretamente sobre as contradições que se manifestam, a partir da qual os indivíduos constroem suas relações e suas atividades. A pressão que exerce o ensino determinado por um conhecimento, sem a possibilidade de realizar reflexões sobre a realidade determinada historicamente, significa eliminar representações e significados já elaborados nos sujeitos.

A pretensão do trabalho do educador em assumir a solução dos problemas, submetendo os indivíduos em formação à autoridade mediada por esquemas, conceitos e conhecimentos manipulados para negar a realidade e o processo histórico, revela a autoridade que desconhece a dimensão da educação, restringindo-a à imutabilidade das formas que dispõe como ideais. O ensino fechado, fundado no conteúdo ideal para realizar a formação para a emancipação, confere à autoridade do educador uma atividade fetichizada, que considera a liberdade do pensamento como um

ideal e rejeita o que já está consolidado pela realidade construída histórica e culturalmente, cuja experiência da reflexão filosófica torna-se interdita.

A formação do educador que se alia ao conhecimento sem o devido confronto com a realidade, mas critica-a sem proporcionar uma reflexão sobre o que se perpetuou no indivíduo, se efetiva a possibilidade de uma relação abstrata com o saber. Essa relação se caracteriza pelo afastamento do educador de sua identidade histórica e corresponde a uma formação linear do pensamento sem autocrítica. Faz necessário considerar nessa reflexão a realidade e o processo histórico, apreendendo seu “caráter antinômico imanente, [o pensamento] abandona a idéia de algo que se encontraria para além da contradição. A oposição do pensamento ao seu heterogêneo reproduz-se no próprio pensamento, enquanto sua contradição imanente”¹⁷.

No âmbito da educação o ensino entendido como mera forma, firmado abstratamente, é vítima de coação, torna-se mecânico, absoluto e autoritário. Consequentemente, a aprendizagem passa a ser uma obrigação, e se afirma no modelo a ser seguido. O sentido da formação docente decorrente dessa relação é o esvaziamento do conteúdo, algo meramente imaginado e imposto.

Decorre desse aspecto, ainda, a uma relação distorcida aos princípios de moralidade, pois os deveres morais corresponderiam à obrigação, de modo a tornar essa relação ideal do ponto de vista da teoria do filósofo “iluminado” para com os seus discípulos. Historicamente, a substituição da imaginação pelo conhecimento constitui objetivo do homem e parece justificar a necessidade do poder: “no sentido do mais amplo progresso do pensamento, o esclarecimento tem perseguido sempre o objetivo de livrar os homens do medo e de investi-lo na posição de senhores”¹⁸.

¹⁷ Adorno, T. W. **Dialética Negativa**. Rio de Janeiro: Zahar, 2009, p. 127; 128).

¹⁸ Adorno, T. W. e Horkheimer, M. **Dialética do Esclarecimento**: Fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985, p. 17.

Os ideólogos modernos conferiram à filosofia a sua contribuição, avalizando cada momento histórico e suas transformações para chegar à modernidade e assegurar o conceito supremo e análogo da história, qual seja o conceito de razão. Esse, por sua vez, fornece algo de ordenador à sociedade, possibilitando a todos avaliar a própria ordem do direito contra possíveis transgressões nas relações de autoridade e aliam-se “à constituição de seu sistema social fechado e por isso não devem tolerar nada fora de seu círculo mágico, então se torna, por mais dinâmico que seja concebido, finito enquanto infinitude positiva, estático”¹⁹.

Esse sistema fechado é justificado pela ruptura histórica consagrada desde o iluminismo que se estabeleceu com objetivos voltados à busca dos conhecimentos, permitindo a autoridade do homem sobre a natureza e sobre a razão. Contudo, concernente à liberdade de direito para se fazer uso da autoridade e, portanto, de ser autônomo, reafirmam contradições e a limitação do programa de esclarecimento no sentido de seu desencantamento do mundo, pois os saberes se convertem em mitos frente aos seus objetivos.

Em relação à sociedade moderna do século XIX e seus princípios de organização social, o fator político e econômico se ergueu, juntamente com os saberes, como determinante em todos os campos da vida social, diferentemente da organização social na Antiguidade, em que as categorias dominantes se manifestavam essencialmente políticas e o aspecto econômico apresentava-se à margem.

4 - O pensamento liberal na constituição da educação e da formação docente

No século XIX o pensamento liberal e no seu período final foi compreendido como sendo o pensamento político positivista do individualismo e o do estatismo. Os partidos políticos se

¹⁹ Adorno, T. W. *Dialética Negativa*. Rio de Janeiro: Zahar, 2009, p. 17.

apresentavam díspares e até opostos quanto a essa ideologia, desde a negação até a valorização do Estado, da participação e não participação da gerência do Estado na economia, da liberdade e da não liberdade como condição para qualquer prática de atividade humana. Em síntese, o que caracteriza o liberalismo remete à concepção de liberdade em seu sentido político, ou seja, “como autocausalidade, como ausência de condições ou de regras e recusa de obrigações; numa palavra, anarquia”²⁰.

No contexto político, o liberalismo se destacou como ideologia²¹, que alcançou dimensão em vários campos da vida social, política e econômica, na tensão entre liberdade e coerção, entre a criação de uma sociedade em que ao Estado caberia proteger os direitos individuais, especialmente à liberdade e à propriedade, e a coibição de ações que interferissem nos interesses de seu desenvolvimento econômico.

Embora o pensamento moderno tenha apostado na trilogia de sua política liberal – igualdade, liberdade e fraternidade – prevaleceu o sentido da autoridade e poder do Estado para com os próprios cidadãos, estendendo às instituições e às formas de produzir a vida, a mesma configuração ideológica. No caso do liberalismo político presente como ideologia da racionalidade moderna, “[...] cuja concepção de liberdade de opinião já tinha certas afinidades com o relativismo [...] esse liberalismo não era certamente imune a tais perversões do conceito de ideologia”²².

É possível conferir na análise a falsa liberdade, compreendida como determinada pela adaptação à realidade, sem reflexão crítica. O sujeito, em Adorno e Horkheimer (1985)²³, manifesta o quanto está envolvido no reconhecimento dessas

²⁰ Abbagnano, N. **Dicionário de filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p 701.

²¹ FIGUEIREDO, L. C. **A invenção do psicólogo: quatro séculos de subjetivação, 1500-1900**. São Paulo: Escuta, 2002.

²² Adorno, T. W. e Horkheimer, M. **Temas básicos de sociologia**. São Paulo: Cultrix, 1973, p. 196.

²³ Adorno, T. W. e Horkheimer, M. **Dialética do Esclarecimento: Fragmentos filosóficos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985, p. 17.

representações e o quanto a razão e os conhecimentos tornaram-se instrumentos das relações entre meios e fins. Nesse aspecto, uma vez condicionado ao conhecimento dessas representações, o sujeito conforma-se a ela e não se distingue da realidade objetiva; antes se objetifica.

É significativo pensar o sentido da educação que se encontra sob os direcionamentos de controle ideológico da racionalidade moderna, cuja função primordial é a de se estabelecer como instrumento mediador da conformação com a realidade. Para isso, destaca-se o pensamento de Adorno²⁴ para compreender a contradição entre a educação para a adaptação.

A educação pressupõe criticidade e, por isso, refletir sobre as contingências da vida moderna significa reconhecer os instrumentos que intercedem e viabilizam esse processo de conformação planejada. A formação e o trabalho docente deveriam ser pensados, portanto, como uma possibilidade de autocrítica em que a autoridade docente está sendo desautorizada por sua submissão ao instituído.

A presença do pensamento liberal, em toda a esfera social moderna, progressivamente, deu lugar aos mecanismos de dominação e coroou sua ideologia na base da estrutura social. Consequentemente, a relação das mais diferentes instâncias sociais se resolveu por identificação com essa objetividade, ou seja, a falsa liberdade em defesa dos interesses individuais.

O momento subjetivo da aparente liberdade justifica a adaptação pelo espírito objetivo dominante, tendo o conhecimento como a base da racionalidade moderna e a serviço de toda a estrutura social. Adorno e Horkheimer²⁵ ressaltam os objetivos da racionalidade moderna, mediados pelo saber, para o domínio da natureza e efetivação da autonomia e, ainda, considerando que se

²⁴ Adorno, T. W. **Educação e emancipação**. São Paulo: Paz e Terra, 1995.

²⁵ Adorno, T. W. e Horkheimer, M. **Dialética do Esclarecimento**: Fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985, p. 17.

“a superioridade do homem está no saber”, a realidade social faz dos saberes instrumentos para a perpetuação do sistema da troca e da lucratividade.

Ao prevalecer a atividade docente a serviço da funcionalidade dos ordenamentos sociais e do processo de transformação do trabalho humano na sociedade moderna, o sentido da autoridade docente se configura em antinomia. Isso posto, as determinações sociais heterônomas, que garantiam a ordem e o progresso generalizado em favor do desenvolvimento econômico, são as mesmas que possibilitavam a integração do sujeito pela relação ambígua entre liberdade e submissão, entre os interesses das camadas dominantes e o interesse da massa social.

Diante das exigências da formação humana está o problema da instrução nas relações de trabalho, tema dominante na pedagogia moderna, posto que, por um forte vínculo com a ideologia liberal, a pedagogia, “[...] viveu uma estreita simbiose com o político, tornando-se uma das portas de entrada do fazer política: esta, de fato, sempre implica também políticas da educação, da instrução, da formação que se distribuem em várias instituições (da escola às associações) que o político deve administrar e controlar”²⁶.

A alienação dos sujeitos, portanto, manifesta-se pela ausência da experiência filosófica e impossibilidade da autonomia. Reforça-se a esta condição a concepção de autoridade docente legitimada pela ideologia, campo da contradição entre dominar e ser dominado. As relações de autoridade entre docentes e discentes, consequentemente, encontram-se comprometidas e correspondem a legitimidade do autoritarismo.

A educação corresponde às objetivações e se expressa reduzida da amplitude de seu sentido, uma vez que em não havendo “[...] continuidade da experiência, pois como os conteúdos transmitidos são rapidamente descartáveis, por não terem quase

²⁶ CAMBI, F. **História da pedagogia**. São Paulo: Unesp, 1999, p. 385.

nenhuma substância, a experiência que desde meados do século XIX tornou-se vivência [...]”²⁷. Comprometida a individuação, a formação foi sujeitada ao controle da ideologia dominante, prevalecendo o individualismo e, de modo ideológico, a educação é direcionada para legitimar a formação instrumentalizada, comandando toda a *práxis*²⁸.

Em Cambi²⁹ há constatação de um expressivo número de teorias e abordagens educacionais, as quais foram construídas ao longo dos séculos XIX e XX como base conceitual e de sustentabilidade para a prática docente, mas seus princípios se adéquam aos mecanismos de dominação existentes e instituídos pelo poder.

Esta racionalidade aproxima-se do pensamento de Weber³⁰ quanto à manutenção da coesão, do controle e da obediência social. É possível considerar uma proximidade ao pensamento adornoiano devido à crítica sobre o processo de racionalidade que precede ao universo político e social, somados aos seus aspectos diversos o que propicia uma compreensão subjetiva da ação humana e das instituições.

Considerações finais

A caracterização do trabalho docente, cindida de sentido em prol da formação para a autonomia, se expressa submetida à situação que se potencializa hierarquicamente e que, ao se padronizar como virtude da ordem vigente, torna-se instrumento

²⁷ CROCHIK, L. J. A constituição do sujeito na contemporaneidade. In: **Revista Interação**. Goiânia – GO, v. 35, n^o 2, 2010, p 399.

²⁸ “Em Adorno (1995), *práxis* e *poiesis* apresentam o trabalho como manifestação estética. A arte, não se desvincula de forma alguma das interferências ideológicas. O sentido dos dois conceitos, poesia e *práxis*, revelam que, na modernidade, os desdobramentos da teoria do conhecimento levaram à inversão do sentido da *práxis*, relativizaram-na ao não reconhecerem sua contradição radical conceitual: a conciliação entre o sujeito e a ação. [...]” (ZANOLLA, 2007, p.72).

²⁹ CAMBI, F. **História da pedagogia**. São Paulo: Unesp, 1999.

³⁰ WEBER, M. **Economia e sociedade**. v 2. São Paulo: Editora UnB, 2004.

da racionalidade contemporânea, carregada de distorções sob pretensões de veracidade, cunhada por falsas idéias que se manifestam na cultura.

A investigação que originou este artigo atribuiu elementos históricos em âmbito subjetivo e objetivo, para estudar e analisar os fatores causais que incidem sobre os processos de desumanização, que impedem o conhecimento consciente, criativo e crítico. Paralelamente, encontradas as contradições presentes na racionalidade instrumentalizada é significativo refletir sobre as possibilidades da formação docente exercer autoridade e poder no contexto educacional para a resistência, contrária aos contextos de dominação socialmente instituídos.

Com vistas a compreender o lugar da escola e da universidade como espaços de formação e de constituição da atividade docente e de seus desafios na educação e na formação de professores buscou-se também desenvolver uma reflexão teórico-crítica para considerar os contextos que (des)autorizam as possibilidades de concretização da formação para a emancipação, analisando o estado de manutenção geral de adaptação da realidade exercida pelos sujeitos, o que, segundo Adorno (1995b), define-se pela ausência de autorreflexão e experiência filosófica sobre os conhecimentos que medeiam as relações entre docentes e discentes.

Como desafio sobre o sentido da contradição estrutural das instituições educacionais, este artigo contribui para pensar as possibilidades de desmistificação de concepções de educação e formação que concebem a docência de maneira idealizada, impedindo o avanço concreto da educação humana. A discussão não se esgota neste estudo, mas pretende empreender novas reflexões, esclarecendo os contextos que caracterizam e expressam relações de autoridade e poder na formação e no trabalho do professor, com possibilidades para o avanço de outras reflexões rumo à concretização da educação como universalidade concreta.

Referências

- ABBAGNANO, N. **Dicionário de filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- ADORNO, T. W. **Dialética negativa**. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.
- _____. **Mínima moralia**: reflexões a partir da vida danificada. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2008.
- _____. **Palavras e sinais**: modelos críticos 2. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995a.
- _____. **Educação e emancipação**. São Paulo: Paz e Terra, 1995.
- _____. **Dialética do Esclarecimento**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.
- _____. **Temas básicos de sociologia**. São Paulo: Cultrix, 1973.
- CAMBI, F. **História da pedagogia**. São Paulo: Unesp, 1999.
- CROCHIK, L. J. A constituição do sujeito na contemporaneidade. In: **Revista Interação**. Goiânia – GO, v. 35, nº 2, 2010.
- FIGUEIREDO, L. C. **A invenção do psicólogo**: quatro séculos de subjetivação, 1500-1900. São Paulo: Escuta, 2002.
- HOBSBAWM, E. J. **A era das revoluções**: 1789-1848. São Paulo: Paz e Terra, 2005.
- JAEGER, W. **Paidéia**: a formação do homem grego. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- PLATÃO. A. **República**: ou sobre a justiça, diálogo político. São Paulo: Martins Fontes, 2006 .
- REALE, G. e ANTISERI, D. **História da filosofia antiga**. São Paulo: Loyola, v. 1, 2007a.
- _____. **História da filosofia antiga**. São Paulo: Loyola, v. 2, 2007.
- WEBER, M. **Economia e sociedade**. v 2. São Paulo: Editora UnB, 2004.

ZANOLLA. S. R. S. **Teoria crítica e epistemologia:** o método como conhecimento preliminar. Goiânia: Editora da UCG, 2007.

Indústria cultural e perversão

Mariana Toledo Borges¹

Na década de 1930, mais ou menos dez anos antes da publicação da *Dialética do Esclarecimento*², o polonês Bruno Schulz escrevia o conto “A rua dos Crocodilos”³, ambientado numa cidadezinha do interior da Polônia. Bruno Schulz faz parte de uma geração de escritores poloneses que não via com entusiasmo a efusão das vanguardas que se expressava na poesia do país; pelo contrário, encarava com ceticismo e desconfiança o avanço da civilização e da dinâmica da metrópole nas experimentações formais da sua época, que indicavam uma certa esperança nas promessas futuras de revolução. Em seu conto, Bruno Schulz escracha seu desprezo pela americanização da paisagem urbana de sua cidade: a rua dos Crocodilos, na verdade, não passa de uma rua comercial como outra qualquer de um centro urbano mediano, com salões de beleza, armazéns, oficinas de alfaiates, farmácias e letreiros, frequentada por multidões indistintas, repleta de vitrines, de fuligem, de bondes e trilhos de trem. Mas duas coisas em particular incomodam profundamente o narrador em primeira pessoa do conto: a primeira delas é que parece que uma lascívia inexorável perpassa todo tipo de contato que se possa estabelecer

¹ Mestranda em Sociologia pelo Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas (IFCH/Unicamp); pesquisa financiada pela FAPESP. E-mail: marianatoledo.b@gmail.com.

² ADORNO, T. W.; HORKHEIMER, M. *Dialética do esclarecimento*. Tradução de Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

³ SCHULZ, B. “A rua dos Crocodilos”. In: _____. *Ficção completa*. Tradução de Henryk Siewierski; Apresentação de Czesław Miłosz; Relatoria de Witold Gombrowicz. São Paulo, SP: CosacNaify, 2012.

entre as pessoas e as coisas que habitam a rua; as adjetivações escolhidas pelo autor não evitam termos carregados de uma erótica pejorativa e imoral: é o local dos “baixos instintos”, do “gesto cínico”, do “olhar lânguido”, e de “uma espécie grosseira de ser humano que prolifera em meios efêmeros como aquele” à procura de uma “intimidade fácil”⁴. Vendedoras e vendedores, mulheres e escolares que por ali passam são todos descritos com a mesma seleção de palavras com que se descreve a devassidão insinuante de uma prostituta atenta aos desejos mais íntimos de um potencial cliente.

O segundo elemento que causa asco ao narrador é que, naquela rua, tudo parece ser uma mentira de papel, uma farsa encenada com a cumplicidade tácita de todos os seus frequentadores, os quais se sentem inebriados pela magia degenerada do bairro. As comparações com classificados e fotografias de jornais, anúncios publicitários e publicações pornográficas pululam no decorrer da narrativa, como que querendo indicar o aspecto ao mesmo tempo encantado e falsificador da rua dos Crocodilos. Pessoas, coisas e comerciais são representados de modo mais ou menos indiscriminado, e até o final da leitura o leitor pode ter dúvidas quanto se o conto é mais próximo das narrativas fantásticas de Borges ou do naturalismo de Aluísio Azevedo. Seu “segredo” é revelado nas últimas páginas: a realidade ali é “incompleta” e “indecisa”; nela, “nada se realiza”, todos os gestos se paralisam antes de terminarem seu curso, como numa imagem fotográfica; sua extrema eroticidade “não é senão a fermentação de desejos despertados precocemente”. Ali, onde tudo é prometido e nada é cumprido, falta “exuberância de instinto, faltam paixões obscuras e extraordinárias”⁵.

⁴ SCHULZ, B. “A rua dos Crocodilos”. In: _____ *Ficção completa*. Tradução de Henryk Siewierski; Apresentação de Czesław Miłosz; Relatoria de Witold Gombrowicz. São Paulo, SP: CosacNaify, 2012, p. 89.

⁵ SCHULZ, B. “A rua dos Crocodilos”. In: _____ *Ficção completa*. Tradução de Henryk Siewierski; Apresentação de Czesław Miłosz; Relatoria de Witold Gombrowicz. São Paulo, SP: CosacNaify, 2012, pp. 95-96.

Mas, afinal de contas, que diacho a prosa de um polonês conservador da década de 30 tem a ver com a *Dialética do Esclarecimento*? Dez anos antes de uma das mais importantes obras de filosofia do século XX, a intuição livre da literatura adiantou um aspecto que Adorno e Horkheimer tratariam de forma mais ou menos marginal em suas reflexões: a ostensiva sensualidade da vida moderna e, como causa e decorrência disso, a centralidade da propaganda na produção de bens de consumo. De início, é possível que essa assertiva sobre uma modernidade erótica soe contraditória com a tese principal dos filósofos na obra em questão. Pois o que se afirma ali indiscutivelmente é o modo como a razão esclarecida foi gradualmente domesticando a natureza externa e interna do indivíduo. O herói Ulisses torna-se o personagem pioneiro no uso do cálculo astuto com relação a meios e fins durante as suas aventuras, mostrando destreza em dominar e ludibriar as figuras mitológicas com as quais encontra e negando o destino submisso do homem frente a grandiosidade das forças naturais. Esse cálculo, já presente como sintoma no pensamento literário da Antiguidade, daria origem às formas mais complexas de troca (que culminariam no modo de produção capitalista), à racionalidade técnica, à indústria e, finalmente, ao genocídio mais incógnito do século XX, uma vez que situado no centro da razão moderna, e guiado por uma ideologia anticientífica baseada em diferenças raciais. É criminoso de minha parte passar por estes temas tão amplos e complexos de maneira tão leviana, dando saltos maiores do que minhas pernas podem alcançar; no entanto, não há tempo suficiente aqui para me delongar nesses elementos da obra de Adorno e Horkheimer. Infelizmente terei que apenas citá-los para chegar ao cerne da questão que me importa aqui.

O Ulisses da *Odisseia* faz mais do que solapar o mito e substituí-lo pelos primórdios do que se considera hoje a razão ocidental. Ele aprendeu a *adiar* a satisfação imediata de seus desejos através de um raciocínio que lhe traria ganhos futuros, evitando o desprazer que lhe causaria a entrega instantânea à força

de suas pulsões. A principal imagem desse domínio de si, apontada por Adorno e Horkheimer, é dada pelo canto duodécimo da epopeia, quando Ulisses pede à sua tripulação que o amarre ao mastro de seu navio para não sucumbir ao canto sedutor das sereias e atirar o navio aos rochedos. A astúcia de seu gesto estaria na resistência à tentação do gozo que lhe seria concedido caso ele se deixasse seduzir pelas sereias – gozo este que o levaria, ao mesmo tempo, à morte. Portanto, Ulisses sacrifica seu prazer para manter-se vivo. “Perder-se para se conservar”, dirão Adorno e Horkheimer, “é a astúcia”⁶ que resume de forma colossal a dialética do esclarecimento. Em nome de sua autoconservação, Ulisses rejeita a possibilidade de prazer; dessa forma, mata uma parte de si – a própria substância viva da qual depende a autoconservação, isto é, o desejo – e salva o eu idêntico racional; este seria o protótipo do que os filósofos chamaram “a antirrazão do capitalismo totalitário”⁷.

Mas há ainda uma outra interpretação da atitude de Ulisses, que está, mas não está na leitura que Adorno e Horkheimer fazem do canto das sereias. O que ficou indicado na leitura dos filósofos é que o princípio de realidade, cuja mediação com o desejo é feita através do Eu racional, se impôs ao princípio do prazer e exigiu a repressão da meta de seu instinto em nome de uma vantagem futura – no caso de Ulisses, voltar ao lar e ao reino que havia abandonado por ocasião da Guerra de Troia. Há que se considerar, contudo, que o modo como o herói escolheu para lidar com a tentação desses seres mitológicos é profundamente diferente daquela de seus subordinados. Pois enquanto a tripulação possui os ouvidos tapados com cera e é obrigada a remar com todas as suas forças, com os olhos fixos em seu objetivo e obedientes às ordens de seu líder (portanto, com possibilidades de satisfação

⁶ ADORNO, T. W.; HORKHEIMER, M. *Dialética do esclarecimento*. Tradução de Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 1985, p. 50.

⁷ ADORNO, T. W.; HORKHEIMER, M. *Dialética do esclarecimento*. Tradução de Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 1985, p. 54.

nulas), Ulisses ordena que o atem ao mastro porque quer se permitir ao menos admirar, ainda que impotente, o canto das sereias. Ele deseja poder partilhar nem que seja uma irrisória parte do prazer prometido; ele cede parcialmente à sedução de seu objeto de desejo e se contenta com sua mera contemplação, como que transformando-o em um objeto de arte e, ao mesmo tempo, produzindo uma solução de compromisso entre a razão e o instinto. Esse Ulisses – o Ulisses que constrói sua unidade através da fragmentação em dois, aquele que deseja e aquele que reprime, e que quanto mais se expõe ao perigo da sedução, mais aprende a reprimir seu desejo e a domar sua natureza – é um Ulisses cujo desejo sucumbiu a uma lógica perversa da pulsão.

Se nos voltarmos aos estudos sobre perversão de Freud⁸, nos depararemos com a definição do perverso como aquele que se estacionou nas metas provisórias do prazer e renunciou à meta sexual final. Isso significa que ele permaneceu nos momentos de pré-prazer por conta de impedimentos externos ou imposições do princípio de realidade, e foi obrigado a estabelecer novas metas aos seus instintos. Desse modo, ele foi coagido a contentar-se com o regime do não-gozo, transformando o caminho na própria meta de seu desejo. A acumulação de tensão sexual não aliviada, que, na psicanálise freudiana, é sentida como nítido desprazer pelo sujeito dito “saudável”, agora é ela própria meio e fim da excitação constante. Já não há mais sofrimento ou oposição ao fato de que não se chegará à satisfação final. Se Adorno e Horkheimer sentenciaram que “a história da civilização é a história da introversão do sacrifício” e “da renúncia”⁹, tal introversão nunca foi tão eficaz quanto no momento em que o prazer advém da

⁸ FREUD, S. “Três ensaios sobre a teoria da sexualidade”. In: _____. *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade, análise fragmentária de uma histeria (“O caso Dora”) e outros textos*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2016, v. 6 (Obras completas).

⁹ ADORNO, T. W.; HORKHEIMER, M. *Dialética do esclarecimento*. Tradução de Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 1985, p. 54.

própria renúncia, que há muito o sujeito já esqueceu se tratar de um sacrifício imposto por uma coerção externa.

Essa readaptação das metas dos instintos e sua conformação aos imperativos da civilização é algo que foi detectado por Adorno e Horkheimer ao desenvolverem suas reflexões sobre a indústria cultural. Parece haver uma afinidade eletiva entre toda a erotização da mercadoria exposta na vitrine que Bruno Schulz captou com repúdio na rua dos Crocodilos e as elaborações filosóficas dos frankfurtianos sobre as promessas de gozo nunca cumpridas pelo capital. O espetáculo de exposições de imagens brilhantes e convidativas que circunda os bens culturais, segundo os filósofos, só serve para excitar os desejos do espectador-consumidor, prorrogando o momento da satisfação plena *ad infinitum*, para no fim das contas decepcioná-lo quanto ao tipo de prazer que é capaz de proporcionar: “jamais chegaremos à coisa mesma”, deveremos nos “contentar com a leitura do cardápio”¹⁰. É por isso que “a indústria cultural é pornográfica e puritana”¹¹: ela mesma oferece a possibilidade do gozo; ela mesma *reprime* a possibilidade do gozo, tal como o perverso que, por vergonha ou nojo impostos pela cultura repressora, se recusa a descarregar a tensão sexual da pulsão, contentando-se com as preliminares. Nisso a indústria cultural se diferencia das obras de arte, pois a sublimação da qual são resultado guarda resquícios de rancor da promessa do gozo não cumprida, “apresentando a renúncia como algo de negativo”¹². A indústria cultural, de seu lado, ao forçar o sujeito a assumir uma postura de resignação frente a renúncia ao gozo e a acomodação na fase do pré-prazer – ou no “prazer virtual”, como o denomina

¹⁰ ADORNO, T. W.; HORKHEIMER, M. *Dialética do esclarecimento*. Tradução de Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 1985, p. 115.

¹¹ ADORNO, T. W.; HORKHEIMER, M. *Dialética do esclarecimento*. Tradução de Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 1985, p. 115.

¹² ADORNO, T. W.; HORKHEIMER, M. *Dialética do esclarecimento*. Tradução de Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 1985, p. 115.

Türcke¹³ – faz com que todo o prazer migre para o momento da pura estimulação e que a repressão tome parte na produção do próprio prazer: é a positivação da renúncia, que faz com que a indústria cultural coincida com a indústria do erotismo. O fato de “nada se realizar” na rua dos Crocodilos, sua incompletude essencial que mina a “exuberância do instinto”, é justamente aquilo que atrai os curiosos para sua perdição. Recorro a Adorno e Horkheimer, “é justamente porque nunca deve ter lugar, que tudo gira em torno do coito”¹⁴.

Arrisco dizer que aquela tensão original do termo “indústria cultural”, que Hullot-Kentor¹⁵ alegou já não existir mais, desapareceu também por conta dessa positivação da renúncia. O filósofo estadunidense argumenta que já não conseguimos ouvir com o mesmo espanto a contradição pujante – e mesmo absurda – em juntar, num mesmo conceito, as ideias de *indústria* e de *cultura*. Pois se a indústria, necessariamente atrelada na era capitalista à exploração do trabalho, é aquilo que garante a mera sobrevivência do indivíduo que se vende para garantir o suprimento de suas necessidades básicas, a cultura seria justamente tudo aquilo que se apresenta como superior à autopreservação, sendo capaz de lhe oferecer prazeres mais elevados. É nesse sentido que Adorno e Horkheimer afirmam que “todo prazer é social”¹⁶: o gozo, se bem que representa uma espécie de idolatria à natureza, sempre tem como ponto de partida a própria civilização, de onde aspira retornar ao momento originário natural; a natureza, por seu lado, só conhece a satisfação de

¹³ TÜRCKE, C. *Sociedade excitada: filosofia da sensação*. Tradutores: Antonio A. S. Zuin... [et. al.]. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2010.

¹⁴ ADORNO, T. W.; HORKHEIMER, M. *Dialética do esclarecimento*. Tradução de Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 1985, p. 115.

¹⁵ HULLOT-KENTOR, R. “Em que sentido exatamente a indústria cultural não mais existe”. In: DURÃO, F.; ZUIN, A.; VAZ, A. F. *A indústria cultural hoje*. São Paulo: Boitempo, 2008, pp. 17-27.

¹⁶ ADORNO, T. W.; HORKHEIMER, M. *Dialética do esclarecimento*. Tradução de Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 1985, p. 88.

carências. O gozo, portanto, seria um escape da ordem social – do trabalho, da dominação e do Eu coeso – proporcionado pela própria cultura. Mas Adorno e Horkheimer apontam para uma colonização do prazer pela indústria cultural: o tempo livre, tempo do não trabalho e do gozo, tem sido desde então mais e mais domesticado, higienizado e integrado ao mundo administrado, cumprindo a função social do tempo de consumo da abundância da produção. O gozo nos é oferecido como um evento racional, é manipulado e dosado aos dominados, e se distancia cada vez mais do retorno à natureza que lhe era próprio anteriormente. Assim, dos antigos festivais orgiásticos, em que a humanidade se abandonava à bebedeira e ao sexo sem consequências, passamos ao voyeurismo de sedutoras mercadorias emolduradas por vitrines em shopping centers ou ao exibicionismo narcísico das redes sociais.

Nesse ponto também é que a dissonância incômoda do termo indústria cultural, indicada por Hullot-Kentor, já se tornou indiferente aos seus ouvintes: se a cultura há muito deixou de representar o *locus* do gozo, ou daquele prazer que supera a mera sobrevivência; se agora, o que ela oferece é a superexcitação constante, excitação que, avessa ao alívio da tensão, coincide com a repressão; então essa ideia de cultura se iguala à ideia de indústria. Tanto o trabalho quanto o tempo livre funcionam na mesma chave da supressão do gozo, e já não se sabe se Ulisses se satisfaz mais por ouvir o canto das sereias ou por ser o possuidor de tamanha astúcia que lhe permitiu ter conquistado a dominação total da natureza – interna e externa. Cumprem-se, assim, as palavras de Adorno e Horkheimer, segundo as quais “a magia transfere-se para o mero fazer, para o meio, (...) para a indústria”¹⁷. O satisfação já não advém como fruição do objetivo final do trabalho; as metas intermediárias absorvem, agora, todo o prazer, que deriva não

¹⁷ ADORNO, T. W.; HORKHEIMER, M. *Dialética do esclarecimento*. Tradução de Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 1985, p. 87.

mais do uso do fruto do trabalho, mas de sua contemplação pura e simples, como se fosse um objeto de arte. Aí “o gozo já parece algo de antiquado, irrealista”¹⁸.

Mas esse novo funcionamento da dinâmica instintual, que abdicou do gozo e se iludiu com a estimulação perversa, do cinema ao shopping, é consequência de fatores que estão profundamente arraigados no funcionamento econômico do modo de produção capitalista – ou melhor, de uma configuração do capitalismo mais recente que já pulsava fortemente na década de 40 e foi adquirindo contornos cada vez mais nítidos no decorrer das décadas posteriores. A continuação das reflexões de Adorno e Horkheimer sobre indústria cultural veio a se dar na ideia de *sociedade do espetáculo* de Guy Debord¹⁹, surgida no final da década de 60. Ali, o filósofo antiacadêmico apresenta a definição de espetáculo como “o capital em tal grau de acumulação que se torna imagem”²⁰. A sociedade do espetáculo é aquela dominada pelas categorias da visão, e onde o *parecer* tornou-se ainda mais importante do que o *ter*. Ora, mas o que significa entender a acumulação de capital na forma da imagem? Debord está falando de uma fase do capitalismo em que a abundância na produção de mercadorias tornou insustentável a justificativa do consumo pelo seu valor de uso. Já não é factível convencer o consumidor da compra de objetos por meio da serventia prática que esses objetos podem oferecer. Foi preciso que se inventassem novos motivos que explorassem outras supostas qualidades da mercadoria. Assim, a sociedade do espetáculo é aquela em que o valor de troca se autonomizou do valor de uso ao ponto de possuir uma vida própria, e agora é ele quem é admirado acima de qualquer outra coisa. Isso significa que

¹⁸ ADORNO, T. W.; HORKHEIMER, M. *Dialética do esclarecimento*. Tradução de Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 1985, p. 87.

¹⁹ DEBORD, Guy. “A sociedade do espetáculo”. In: _____. *A sociedade do espetáculo, comentários sobre a sociedade do espetáculo*. Rio de Janeiro, RJ: Contraponto, 1997.

²⁰ DEBORD, Guy. “A sociedade do espetáculo”. In: _____. *A sociedade do espetáculo, comentários sobre a sociedade do espetáculo*. Rio de Janeiro, RJ: Contraponto, 1997, p. 25.

o fetiche da mercadoria atingiu tal grau de independência que as características humanas embutidas no produto são agora elas próprias que dão ao indivíduo sua qualidade de ser humano, i. e., que elas dão ao homem a aparência de homem. Doravante, o que se torna desejável na mercadoria é a *imagem* na qual ela te transforma: se se quer parecer sexy ou rebelde, intelectual ou *nerd*, saudável ou feliz. É tarefa bastante fácil encontrar exemplos disso na realidade cotidiana; basta observar o peso da propaganda visual hoje no convencimento da compra: todas querem se parecer com as modelos e atrizes extremamente sensuais vestindo as roupas da moda. Todos desejam possuir a virilidade e o companheirismo dos comerciais de cerveja. Basta olhar para as tribos urbanas, do *hippie* ao *hipster*, e notar como se definem pelo tipo de bares que frequentam, pelo tipo de música que ouvem, pelo tipo de filmes que assistem e pelo tipo de óculos que usam, para onde preferem viajar e quais suas preferências culinárias. Basta ir numa boate e observar como todos na pista querem dançar igual ao último clipe da Lady Gaga ou da Beyoncé – grandes logotipos da cultura *pop* –, e o quanto isso passa uma imagem de liberdade sexual, ousadia ou polêmica.

Hoje, é indiscutível que o que destaca uma mercadoria dentre as outras é apostar numa publicidade cada vez mais estetizada, cada vez mais visual, que faça com que seu valor advenha da forma como ela pode ser contemplada. É por isso que Debord sentenciou que “o espetáculo é o dinheiro que apenas se olha”²¹. O novo valor de uso das coisas é que elas proporcionam ao indivíduo *parecer*: parecer como a propaganda do produto, possuir o estilo de vida ou a personalidade que ela veicula em seu *branding*. Mas quando se compra propaganda, o que se está consumindo é puro valor de troca. Pois então, agora temos que o principal valor de uso da mercadoria é, precisamente, seu valor de

²¹ DEBORD, Guy. “A sociedade do espetáculo”. In: _____. *A sociedade do espetáculo, comentários sobre a sociedade do espetáculo*. Rio de Janeiro, RJ: Contraponto, 1997, p. 34.

troca. Adorno e Horkheimer puderam notar isso no funcionamento da indústria cultural, e identificaram o ideal *l'art pour l'art* na propaganda que faz propaganda de si mesma – a liberdade da publicidade, que não precisa prestar contas de seu valor de uso a ninguém.

Essa lógica propagandística do valor de troca não se limita mais a um comportamento da mercadoria. Pois se o que ela proporciona ao sujeito é transformá-lo numa bela imagem, o que ela oferece é a democratização da propaganda: todos agora podem fazer publicidade de si mesmos. Nesse sentido, o fetiche da mercadoria ocupa uma posição especial na estrutura psíquica de cada um: ele é o nosso ideal-de-Eu. Todos querem ser imagem tal qual uma mercadoria exposta na vitrine. É por isso que Debord avança nas discussões dos frankfurtianos, propondo que o espetáculo é “uma relação social entre pessoas, mediada por imagens”²². A mercadoria espetacular toca profundamente em nossos desejos narcísicos. Basta uma breve passada pela linha do tempo do Facebook, para observar a construção de uma imagem ideal de si a partir daquilo que julgamos ser mais digno de ser exposto em público e que atrairá o maior número possível de olhares – traduzido no número de *likes* que possui cada postagem –, seja uma *selfie* bonita, uma opinião política admirável ou uma frase de efeito qualquer. *Desejar ser desejável*, acima do gozo; desejar transformar-se num objeto de contemplação, através da propaganda de si: de quem é esse desejo embotado das perversões do voyeur e do exibicionista? Pois a tautologia que se enxerga na ideia de desejar ser desejável, em sentir prazer no mero acúmulo de tensão sexual, em fazer do meio a própria meta – não é essa a própria lógica perversa do capital espetacular, cujo lucro serve para gerar mais lucro, cujo acúmulo serve tão somente ao fim de sua autovalorização, que faz dos meios o seu próprio fim, e que,

²² DEBORD, Guy. “A sociedade do espetáculo”. In: _____. *A sociedade do espetáculo, comentários sobre a sociedade do espetáculo*. Rio de Janeiro, RJ: Contraponto, 1997, p. 14.

nas palavras de Debord, “não deseja chegar a nada que não seja ele mesmo”²³?

A perversão do modo de produção capitalista se traduz, nos desejos individuais, na vontade de se tornar imagem, que substitui o prazer do gozo. N’A *rua dos crocodilos*, Bruno Schulz denunciava a mentira de papel e os desejos frívolos que a modernidade havia trazido para sua cidade. Num dos últimos parágrafos de seu conto, escreve: “Ultrapassando certo ponto de tensão, a enchente para e recua, a atmosfera se apaga e desflorece, as possibilidades murcham e desmancham no nada, e as papoulas da excitação, pardas e alucinadas, dissipam-se em cinzas”²⁴. As ilusões da rua dos Crocodilos, em que todo prazer é possível e nenhum prazer se realiza, continuam seduzindo e excitando os entusiastas das relações sociais mediadas por imagens. Nunca é tarde relembrar os famigerados ensinamentos dialéticos de Adorno e Horkheimer: “é só quando se torna senhora de si no reconhecimento da inanidade das imagens que a subjetividade chega a participar da esperança que as imagens prometem em vão”²⁵.

Referências bibliográficas:

ADORNO, T. W.; HORKHEIMER, M. *Dialética do esclarecimento*. Tradução de Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

DEBORD, Guy. “A sociedade do espetáculo”. In: _____. *A sociedade do espetáculo, comentários sobre a sociedade do espetáculo*. Rio de Janeiro, RJ: Contraponto, 1997.

²³ DEBORD, Guy. “A sociedade do espetáculo”. In: _____. *A sociedade do espetáculo, comentários sobre a sociedade do espetáculo*. Rio de Janeiro, RJ: Contraponto, 1997, p. 17.

²⁴ SCHULZ, B. “A rua dos Crocodilos”. In: _____. *Ficção completa*. Tradução de Henryk Siewierski; Apresentação de Czeslaw Milosz; Relatoria de Witold Gombrowicz. São Paulo, SP: CosacNaify, 2012, p. 96.

²⁵ ADORNO, T. W.; HORKHEIMER, M. *Dialética do esclarecimento*. Tradução de Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 1985, p. 68.

- FREUD, S. “Três ensaios sobre a teoria da sexualidade”. In: _____. *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade, análise fragmentária de uma histeria (“O caso Dora”) e outros textos*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2016, v. 6 (Obras completas).
- HULLOT-KENTOR, R. “Em que sentido exatamente a indústria cultural não mais existe”. In: DURÃO, F.; ZUIN, A.; VAZ, A. F. *A indústria cultural hoje*. São Paulo: Boitempo, 2008.
- SCHULZ, B. “A rua dos Crocodilos”. In: _____. *Ficção completa*. Tradução de Henryk Siewierski; Apresentação de Czeslaw Milosz; Relatoria de Witold Gombrowicz. São Paulo, SP: CosacNaify, 2012.
- TÜRCKE, C. *Sociedade excitada: filosofia da sensação*. Tradutores: Antonio A. S. Zuin... [et. al.]. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2010.

Crítica do poder, *less eligibility* e personalidade autoritária: o poder punitivo e a primeira geração da Escola de Frankfurt

*Matheus Boni Bittencourt*¹

*Robson Rocha de Souza Júnior*²

Introdução

A teoria crítica parte de um pressuposto fundamental que visa evitar a hipostasiação dos conceitos a serem empregados na análise, tendo em vista a natureza processual da realidade humana, o que também determinará, de forma decisiva, sua orientação metodológica fundamental. Essa premissa básica da dialética negativa supõe a impossibilidade de uma síntese entre conceito e realidade, em função do princípio da não-identidade, tendo como pressuposto a impossibilidade de superar a tensão entre conceito e objeto, sendo preferível, na verdade, optar por se valer dessa tensão para aperfeiçoar a análise através de um procedimento circular entre conceito e objeto, na medida em que são os conceitos que precisam se moldar aos objetos e não o contrário. Como afirma Adorno, “O não-conceitual, indispensável para o conceito,

¹ Doutorando pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul e bolsista CAPES. E-mail: matheusb2@yandex.com

² Doutorando pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul e bolsista CAPES. E-mail: robson.rocha.jr@hotmail.com

desmente o seu em-si e o altera.”³. Logo, ainda que não seja possível analisar qualquer realidade sem lançar mão de conceitos, esses conceitos prévios precisam ser relativizados, para que se tornem capazes de depreender os significados dos objetos visados na análise. O que se deve evitar é a petrificação desse aporte epistemológico, objetivo a ser alcançado pela relativização dos conceitos em função de sua aplicação prática, tornando a perspectiva teórica adotada plástica e ajustável aos problemas encontrados em campo. Com esse precaução em mente, elaboramos, neste artigo, uma leitura sobre a contribuição da primeira geração da Escola de Frankfurt à compreensão do poder punitivo. Seleccionamos três autores – Walter Benjamin, Georg Rusche e Theodor Adorno – e destes uma contribuição específica. Em Benjamin, abordaremos o ensaio crítico sobre violência e direito. Em Georg Rusche, a análise histórico-sociológica da conexão entre sistema socioeconômico e aparelho punitivo. Em Theodor Adorno, a constituição da personalidade autoritária como base sociopsíquica da política extremista.

Walter Benjamin e a crítica da violência/poder

A contribuição de Walter Benjamin se concentra primordialmente no ensaio **Para uma crítica da violência**⁴, de 1921. Neste ensaio, Benjamin pretende realizar uma crítica, no sentido kantiano de delimitação, fundamento e elucidação, sobre a violência, ao pretender relacioná-la com as questões de justiça. Toda violência utilizada como meio para fins, segundo Benjamin, suscita questões morais e jurídicas. É, sempre, uma violência que tende à negação ou afirmação do Direito, à sua instauração ou

3 ADORNO, T.W. *Dialética negativa*. Tradução de Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009, p. 121.

4 BENJAMIN, W. “Para uma crítica da violência”. In: BENJAMIN, W. *Escritos sobre mito e linguagem*. Tradução de Ernani Chaves. Organização de Jeanne Marie Gagnebin. São Paulo: Editora 34; Duas Cidades, 2011. p. 121-156.

defesa da lei.

Segundo Benjamin, há duas posturas tradicionais pelas quais se aborda a relação entre meios e fins da violência e do Direito. A primeira é a doutrina dos direitos naturais. Esta afirma que o critério fundamental para a distinção da justiça é o dos fins. Toda violência é justa quando serve aos fins de realização dos direitos naturais, e tudo o que não serve para tais fins é injusto. A perseguição dos fins naturais que exigem do uso da violência pelo indivíduo é considerada inadequada, e por isso a violência deve ser monopolizada pelo Estado, a fim de que a violência estatal, única eficiente para a defesa dos direitos naturais, seja utilizada para fins justos. A segunda é o chamado positivismo jurídico, que se fundamenta no reconhecimento do caráter histórico do Direito realmente existente. Partindo daí, o positivismo jurídico se preocupa com a justeza dos meios para a obtenção dos fins jurídicos historicamente sancionados. É, de alguma maneira, do positivismo jurídico que parte Walter Benjamin para a realização da sua crítica da violência e do Direito, mas com uma importante ressalva: ele via, tanto no naturalismo jurídico quanto no positivismo jurídico, uma concepção dogmática que em última análise convergia em um ponto essencial. Fins justos exigem meios justos para serem alcançados, e os meios justos são adequados para a obtenção de fins justos. Os critérios de justiça não podem ser reduzidos ao Direito, pois a sua própria justeza do é que está em questão. A legalidade não pode servir de critério para si mesma, precisa ser avaliada.

A relação entre Direito e violência segue duas vias distintas como relação entre meios e fins. Porque não basta saber se a violência serve a fins jurídicos, é preciso ainda saber se a violência tem produtos jurídicos. Daí a distinção entre uma violência que instaura legalidades, e uma violência que impõe e defende as normas jurídicas existentes. Essa distinção entre a violência como instauradora ou como reforçadora do Direito é fundamental na reflexão de Walter Benjamin. Porém não pode ser considerada

estanque, nem como resumidora da sua teoria da violência.

Os casos problemáticos, levantados pelo ensaísta, são demonstrativos de como a distinção entre a violência como instauração e como imposição do Direito é fluída. São estes o grande criminoso, a greve, a guerra e a polícia.

O grande criminoso, segundo Benjamin, é uma figura que, à despeito de utilizar a violência para fins injustos (ética e juridicamente), acaba por merecer uma secreta admiração por parte do povo. Esta admiração secreta provém de sua atitude de desafio às leis vigentes. Na medida em que usa da violência para fins pessoais, desafia a violência legalmente sancionada ou instauradora do Direito, constituindo, ainda que de maneira episódica e precária, uma negação da violência que instaura ou que defende ordens jurídicas.

A greve é uma forma de violência coletiva que o Estado concede ao operariado de maneira legal, porém dentro de limites muito bem definidos. É considerada um tipo de violência porque se trata, afinal de contas, de uma tentativa de chantagem dos que só possuem a força de trabalho contra os que são donos e gerentes do capital. É importante notar que “violência”, em Benjamin, não é necessariamente agressão direta e potencialmente letal, embora esta esteja entre as modalidades de violência. Se refere, sobretudo, ao exercício do poder coercitivo. E, nessa medida, o Estado tolera dentro de rígidos limites a violência coletiva do operariado: dentro de um uso parcial, autolimitado, excepcional. E dentro de tais limites, os trabalhadores podem utilizar a violência coletiva, a chantagem da greve, para forçar a instauração ou defesa de direitos e garantias sociais para quem vive do trabalho. Ultrapassados tais limites, a greve (e os grevistas) tornam-se alvo da violência de imposição do Direito.

De maneira análoga à greve, uma violência legítima tolerada pelo Estado, dentro de limites precisos, no âmbito interno, e por pressão da classe operária, a guerra é uma forma de violência instauradora do Direito num plano interno que se origina da

pressão externa mútua entre os Estados. Porém, a violência da guerra, no período de serviço militar obrigatório, se torna também preservadora do Direito, uma vez que a utilização universal dos indivíduos para os objetivos militares tornou-se uma finalidade juridicamente legitimada. De fato, o militarismo pode ser resumido como uso da violência como meio universal para fins estatais, segundo Benjamin.

Se na guerra, na violência militar, Benjamin via uma dualidade entre a violência como instauradora e conservadora do Direito, na polícia ele via uma verdadeira fusão entre as duas dimensões da violência. Na polícia estaria suspensa a distinção entre a violência que instaura e a violência que preserva o Direito, a partir do poder de vigiar, decidir, ordenar e intervir “por razões de segurança”, ou seja, por força dos fatos (e pelos fatos de força) mais do que por razões de direito propriamente ditas, constituindo uma espécie de anomalia sob os regimes democráticos.

Estas distinções conceituais, no entanto, se referem todas à violência enquanto instrumento, e, portanto, à problemática ética e jurídica da relação entre os meios e fins do direito, sobre a adequação dos fins e a adequação dos meios. Tanto a violência instauradora quanto a violência reforçadora do direito participam, de uma maneira ou de outra, da chamada violência mítica, aquela que consiste num ciclo entre instauração e conservação da ordem jurídica. Benjamin rejeita o discurso pacifista, segundo o qual a solução para a quebra do círculo vicioso de instauração e imposição da lei pela violência seria apenas a rejeição da violência enquanto tal, a sacralização da vida.

Pelo contrário, Benjamin insiste que a vida em si não é sagrada, pois o que importa é a vida justa. O que o ser humano “é”, atualmente, num estado de miséria e injustiça, é menos importante do que aquilo que ele “pode ser” num mundo justo, uma vida justa. A vida em si, ou “mera vida”, na verdade, é o objeto da violência mítica, não podendo ser-lhe oposta, pois é a sua própria condição.

Benjamin imagina, então, que o ciclo vicioso da violência

mítica só poderia ser quebrado por uma violência originária, pura, desprovida de finalidades que pudessem produzir e reforçar o direito. Encontra um arquétipo desse tipo de violência no mito de greve geral, de Georges Sorel. Uma ação coletiva que não teria um objetivo ou projeto específico, não visaria à conquista ou defesa de direitos para os trabalhadores, apenas a pura e simples violência negadora do Estado capitalista. A greve geral imaginada por Sorel pertenceria a um tipo de violência aniquiladora do direito, chamada de “violência divina” ou “violência que reina”, que de fato tem como único exemplo algumas narrativas da Torá judaica. Para Benjamin, a crítica da violência coincide com a filosofia da história da violência.

Este ensaio, bastante conciso e denso, mas ainda assim relativamente claro nas suas conceituações, expôs algumas problemáticas que foram retomadas por teorizações contemporâneas. Uma delas é a de Giorgio Agamben⁵, que buscou aproximar a ideia de “mera vida”, que aparece no ensaio de Benjamin como objeto da violência mítica, ao conceito de biopoder elaborado por Michel Foucault. Constrói, daí, a ideia de “vida nua” como objeto do poder soberano, retomando assim a problemática benjaminiana do estado de exceção, que está implícito, por exemplo, na sua conceituação da guerra e da polícia, mas se tornou explícita nas **Teses sobre a história**⁷. Outra reflexão que muito deve a Benjamin é a de Slavoj Žizek no ensaio **Violence**⁸, cuja argumentação é construída em torno da distinção entre violência subjetiva e violência objetiva e simbólica. Enquanto a violência

5 AGAMBEN, G. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua*. Trad. Henrique Burigo, Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

6 AGAMBEN, G. *Estado de Exceção*. Trad. Iraci D. Poleti, São Paulo: Boitempo Editorial, 2004.

7 BENJAMIN, W. “Teses sobre o conceito de história”. Tradução de Jeanne Marie Gagnebin e Marcos L. Müller. In: LÖWY, M. *Walter Benjamin: aviso de incêndio – uma leitura das teses “sobre o conceito de história”*. São Paulo: Boitempo, 2005. p. 41-142.

8 ŽIŽEK, S. 2009. *Violência: seis notas à margem*. Tradução de Miguel Serras Pereira. Lisboa: Relógio D'Água.

subjetiva é aquela que possui culpados personalizáveis (indivíduos, grupos e até governos), a violência objetiva é aquela necessariamente produzida pela reprodução do sistema político-econômico dominante, sem culpados claramente identificáveis e, mais ainda, sequer percebida como violência. E a violência simbólica é aquela inerente à imposição de significados consensuais pela linguagem, fundando os universos culturais que referenciam os sentidos das práticas sociais.

Georg Rusche e a *less eligibility*

A conexão entre as instituições penais e a organização do trabalho foi ressaltada por Georg Rusche⁹ e Otto Kirschheimer¹⁰. A conexão se daria não apenas no nível de diferenciação funcional, embora a este remetesse também, de maneira indireta e subordinada, pois o principal seria a correspondência entre os mecanismos punitivos e o modo de produção. A ideia de modo de produção é mais complexa que a de divisão do trabalho, pois inclui a capacidade social de trabalho e a estrutura de propriedade dos meios de produção. Em outras palavras, a divisão do trabalho não teria apenas um caráter de “integração social”, contribuindo para difundir a interdependência universal por meio da diferenciação social, como também um caráter de relação de poder e conflito, na medida em que permitiria a apropriação parcial dos produtos do trabalho alheio. Inicialmente por meio da coerção direta, pessoal ou religiosa (impostos, trabalhos forçados etc), e posteriormente disfarçada por meio do contrato de trabalho assalariado, formalmente livre e igualitário. Assim, o aprofundamento da divisão do trabalho não teria necessariamente o caráter de uma pacífica progressão rumo à diferenciação funcional e

9 RUSCHE, G; DINWIDDIE, G. Labor market and penal sanction: Thoughts on the sociology of criminal justice. *Crime and Social Justice*, n. 10, p. 2-8, 1978

10 RUSCHE, G; KIRSCHHEIMER, O. *Punição e estrutura social*. Rio de Janeiro, Freitas Bastos, 1999.

interdependência universal, porém assumindo um caráter muitas vezes estratégico, quando observado num nível da unidade de produção, como as fábricas. A história da divisão intraempresarial do trabalho mostra como essa nem sempre obedeceu a critérios de pura eficiência tecnológica, e menos ainda de integração social dos empregados, havendo, na verdade, uma utilização da divisão do trabalho como instrumento organizacional de subjugação do trabalho ao capital¹¹. O mesmo é observável em relação ao emprego extensivo e intensivo da maquinaria e do controle do tempo de trabalho, e até do tempo de lazer, dos operários assalariados^{12 13}. Fica assim questionado o suposto estatuto científico e neutralidade de uma “ciência da administração” que busca aumentar a produtividade, mas também estimular a submissão disciplinada e obediente dos trabalhadores empregados no interior de cada empresa, e em um nível nacional a colaboração de classes sob a supremacia do empresariado capitalista¹⁴. No entanto, essa disciplina no interior do processo de trabalho jamais prescindiu de uma disciplina externa ao trabalho, imposta por meio de processos de penalização seletiva, mobilizando um aparato estatal cujas bases eram recrutadas entre a própria classe trabalhadora (exército e polícia) e subordinado à alta burocracia do Estado (esta sim recrutada entre as classes privilegiadas). A vinculação entre a estrutura econômico-social e os mecanismos jurídicos e punitivos não deixou de ser notada pelo próprio Marx, tanto na sua juventude (Crítica da filosofia do direito de Hegel) quanto na sua maturidade, quando observou o importante papel que os exércitos,

11 MARGLIN, S. “Origem e funções do parcelamento de tarefas. Para que servem os patrões?” In André Gorz (org.). *Crítica da Divisão do Trabalho*. Tradução: Estela dos Santos Abreu. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1989, pp.37-77

12 THOMPSON, E. P. “Tempo, disciplina de trabalho e capitalismo industrial”. In: *Costumes em comum*. Trad. Rosaura Eichenberg. Editora Schwarcz, São Paulo:1998.p. 267 – 304.

13 MARX, K. *O capital: crítica da economia política*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

14 NEFFA, J.C. *El proceso de trabajo y la economía del tiempo*: contribución al analisis crítico de K. Marx, F.W. Taylor y H. Ford. Buenos Aires: Humanitas, 1990.

tribunais e punições tiveram no processo de acumulação primitiva de capital, como também na estabilização da dominação burguesa quando esta classe logrou conquistar a hegemonia social. Marx, porém, não sistematizou essa ideia.

Rusche e Kirchheimer rechaçavam as funções oficiais da pena como dissuasão e controle sobre os criminosos, com vistas à redução do crime violento. Porém, aceitavam outro tipo de instrumentalidade do direito penal: a política. A lei criminal passa a ser vista, então, como um recurso estratégico das classes dominantes para o controle coercitivo da força de trabalho. De fato, para Rusche (no que Kirschheimer o seguiu) a penalidade não era uma técnica de controle do crime, e sim uma técnica de sujeição dos trabalhadores, com o objetivo de assegurar a exploração do trabalho e suprimir tanto os efeitos indesejados quanto as tentativas conscientes de subversão da ordem dominante. Teria sido assim no feudalismo, quando o direito tradicional fora utilizado pela nobreza feudal para a sujeição do campesinato. E persistia assim, sob o capitalismo, com a maior centralidade do encarceramento como medida punitiva (e não apenas cautelar). Inicialmente, dada a relativa escassez de força de trabalho livre, uma das principais funções do cárcere era fornecer trabalho escravo à indústria, mediante o encarceramento de vadios e pequenos criminosos. Com a consolidação do capitalismo, o cárcere tornou-se a punição padrão e oscila entre funções de “controle e ressocialização” e funções “terroristas”. A distinção entre ambas se daria por grau, já que são apenas variações do mesmo dispositivo, o encarceramento. O princípio regulador da dureza do cárcere seria a “less eligibility”, segundo o qual as condições de vida dentro da prisão serão sempre inferiores às piores condições de vida fora da prisão. Assim, no contexto de uma superpopulação relativa, a repressão assume um caráter abertamente terrorista, de maior desprezo pela vida, no sentido de eliminar ou incapacitar indivíduos considerados supérfluos ou ameaçadores para a manutenção da ordem política, da propriedade

privada e da acumulação de capital. Este funcionamento das instituições penais não seria uma “expressão” ou epifenômeno, mas um mecanismo que de fato teria contribuído para a ascensão e a reprodução do capitalismo. Não expressaria a penalidade a integração social, e sim a lógica implacável da dominação e exploração, aplicada não a todos os cidadãos, e sim àqueles mais marginalizados ou rebeldes dentre os explorados como força de trabalho pelas classes dominantes e proprietárias. Apesar das suas evidentes virtudes, essa análise deixa de fora especificamente dois aspectos: primeiramente, as dimensões simbólicas e organizacionais da punição, que apesar de muitas vezes violenta, não pode ser reduzida a simples coerção física direta, pois encerra conteúdos culturais. E o caráter crescentemente formalizado, especializado e estatizado da coerção punitiva. Essas lacunas derivam da menor atenção dada à organização interna das instituições carcerárias e sua relação com a organização do processo de trabalho¹⁵.

Coube a Michel Foucault¹⁶ a atenção a estes aspectos e uma análise capaz de conjugar os elementos: uma análise dos conteúdos culturais e funções políticas da punição, pensada como ritual simbólico sobre o corpo e a alma, e como instrumento quase técnico e organizacional de controle sobre uma força de trabalho explorável para fins de acumulação de capital. Apesar do pioneirismo de Rusche ao analisar a relação externa entre a organização econômica e as instituições punitivas, foi Foucault quem primeiro se deteve sobre a organização interna das formas de castigo com a mesma atenção e detalhe que Marx dispensara à organização fabril, encontrando até mesmo uma analogia profunda entre a prisão e a fábrica. Assim, se a fábrica, como protótipo da organização capitalista do trabalho em geral, tendia a esvaziar e

15 RUSCHE, G; KIRCHHEIMER, O. *Punição e estrutura social*. Rio de Janeiro, Freitas Bastos, 1999.

16 FOUCAULT, M. *Vigiar e punir*. Petrópolis: Vozes, 2009. E também FOUCAULT, M. *A verdade e as forças jurídicas*. Rio de Janeiro: NAU editora, 2003.

desarticular o controle do trabalhador sobre o processo de produção, reduzindo cada produtor individual a um “órgão” da maquinaria tecnológica e econômica de acumulação de capital, também o prisioneiro era cada vez mais submetido a uma estrita disciplina organizacional e judiciária que regulava seus horários, deslocamentos, atividades e interações sob uma estrita vigilância, até o ponto em que a internalização do olhar que tudo vigia dispensasse até mesmo a existência de um vigia real, como no *panopticon* de Bentham. A prisão e a fábrica passam a ser consideradas, ao lado ainda das instituições educacionais, militares e medicinais, como mecanismos institucionais de uma rede descentralizada de micropoderes que são operados no cotidiano, modelando subjetividades disciplinadas, chegando ao ponto de tornar útil e funcional ao exercício do poder burguês a própria criminalidade, incorporada às estratégias e táticas micropolíticas mediante a gestão de ilegalismos. A relação entre o cárcere e a fábrica foi aprofundada, pouco depois, por Melossi e Pavarini¹⁷, que compararam os diferentes modelos penitenciários existentes na Itália e nos Estados Unidos no século XIX.

Theodor Adorno e a “personalidade autoritária”

A contribuição de Adorno acerca da formação de personalidades autoritárias representa de forma paradigmática o esforço deste autor de associar a análise materialista da história aos princípios da psicanálise freudiana, esforço cristalizado na obra *The authoritarian Personality*¹⁸. O principal fundamento de sua análise a formação da personalidade está em função da situação histórica da estrutura social onde emergiu, tendo como base fundamental a constituição do Ego, já que essa instância psíquica é

17 MELOSSI, D. & PAVARINI, M. *Cárcere e fábrica: As origens do sistema penitenciário* (séculos XVI-XIX). Rio de Janeiro, Revan/ICC, 2006.

18 ADORNO, T.; Frenkel-Brunswick; E, Levinson, D.J e Sanford, R. N. *The Authoritarian Personality*. Nova Iorque: Harper and Row, 1950

responsável por integrar a personalidade e regular a relação do indivíduo com a realidade e com suas pulsões libidinais.

A complexidade dessa análise logo se tornou evidente, pois não se verificou um paralelismo direto entre a adesão explícita às ideologias conservadoras e a assunção de traços autoritários nas personalidades. Os resultados indicavam, na verdade, a possibilidade de indivíduos com personalidades autoritárias assumirem racionalizações ideológicas com aspectos conservadores ou liberais, o que evidenciava a constituição de uma relação dialética entre ideologia e personalidade. Esses resultados descontínuos se mostraram especialmente profícuos, tendo em vista a possibilidade de evidenciar a padronização de perfis autoritários justificados por racionalizações diametralmente opostas, o que constitui a grande inovação desse trabalho de Adorno.

Essa padronização atuaria num nível que antecede a racionalização levada a cabo na assunção explícita de uma ideologia justificadora, o que indica uma determinação prévia que atua no inconsciente e modela o caráter dessas personalidades. Sendo assim, o processo de racionalização ideológica não indica diretamente o caráter autoritário das personalidades, pois essa constituição se forma antes, na determinação caracteriológica da personalidade. Haveria duas possibilidades: indivíduos que assumem uma posição conservadora ou liberal através de um cálculo racional condizente com a realidade, permitindo, assim, uma adequação bem orientada a ela; e indivíduos que assumem essas posições por motivações irracionais, deformando sua adequação à situação presente por uma má formação de sua personalidade no passado. Essa última possibilidade se justificaria por uma dissolução incompleta do complexo de Édipo, o que permitiu a Adorno a formulação de uma classificação tipológica complexa da personalidade autoritária.

Segundo a argumentação de Rouanet¹⁹, a formulação mais geral da formação de personalidades autoritárias no pensamento de Adorno, tem como princípio fundamental o papel do pai na formação do Ego²⁰, o que implica na consideração da superação ou não do complexo de Édipo, e ao tema correlato da manipulação de dois mecanismos psicológicos fundamentais para a formação, no capitalismo tardio, das personalidades débeis que, em virtude de sua má formação, se tornam susceptíveis a assunção de traços autoritários: a identificação²¹ e a projeção²². Temas esses que serão teorizados por Adorno a partir da formulação anterior de Erich Fromm.

De acordo com Rouanet²³, a formulação de Fromm sustenta que é a partir da relação com o pai que o Ego alcança sua forma típica. Para ele o conflito edipiano representaria a forma da

19 ROUANET, S. P. *Teoria Crítica e Psicanálise*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1989.

20 A formação do Ego, instância central na constituição psíquica para Freud (“Formulações sobre os dois princípios do funcionamento mental”. *Edição Standart Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*, vol. XII. Rio de Janeiro: Imago, 1996.), depende da renúncia da mãe como objeto de amor e da consequente identificação com o pai, o que ocorre com a introjeção da autoridade e a criação do Superego que prescreve o que deve ser feito e proscree o que não pode ser feito. Como a imagem do pai corresponde aos valores sociais vigentes, essa identificação implica na introjeção da normatividade social.

21 Para Freud (Formulações sobre os dois princípios do funcionamento mental”. *Edição Standart Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*, vol. XII. Rio de Janeiro: Imago, 1996.), a formação da individualidade depende deste mecanismo psicológico fundamental que atua desde a superação do complexo de Édipo. Segundo sua concepção, a personalidade nada mais seria do que uma síntese das identificações que o indivíduo estabelece ao longo da vida, tendo como base a identificação com a figura do pai. A formação de um Ego forte está na base das personalidades suficientemente autônomas.

22 Segundo Freud (Formulações sobre os dois princípios do funcionamento mental”. *Edição Standart Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*, vol. XII. Rio de Janeiro: Imago, 1996.), todo sujeito identifica, desde cedo, duas fontes de desprazer: a externa e a interna. Em relação às ameaças de fora a atitude assumida pelos indivíduos é a fuga. Já as ameaças internas seriam pulsões indesejadas que precisam ser expulsas de si antes da fuga, o que é empreendido pelo mecanismo da projeção, responsável pela atribuição do desprazer interno a algum agente ou objeto externo. Em virtude desse movimento de dentro para fora a projeção contribui de maneira fundamental para a formação da barreira que distingue o que é interno e externo à psique, constituindo a noção de realidade e fortalecendo a formação do Ego, substrato constante dessa projeção.

23 ROUANET, S. P. *Teoria Crítica e Psicanálise*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1989.

ideologia, enquanto que a história concreta seria seu conteúdo. Haveria, então, duas formas de lidar com esse conflito. O modo subversivo teria como elemento chave o ódio pela figura paterna, o que se manifestaria numa reação contra a autoridade, enquanto que o modo conservador se sustentaria no amor pelo pai, redundando numa identificação com a autoridade. Isso significa que, apesar de a estrutura pulsional ser inexoravelmente modelada pelas condições socioeconômicas, a personalidade que é engendrada nessa formação pode reagir de forma conformista ou contestadora. Segundo Fromm, há ainda uma relação de mútua dependência entre o Superego e as autoridades externas. Por um lado, porque o Superego nada mais é do que uma introjeção da normatividade externa vigente, o que é possível através da identificação com o pai, enquanto que, por outro lado, as autoridades externas seriam legitimadas pela projeção dos atributos da autoridade paterna. O Ego débil se caracteriza pela sujeição à autoridade, em função de um enfraquecimento provocado por uma imposição extrema do Superego, o que levaria o sujeito a uma dependência em relação às autoridades sociais vigentes.

Adorno e Horkheimer²⁴ partem dessa formulação de Fromm, mas alcançam uma formulação mais sofisticada, o que fora possível por um processo de relativização dialética desta relação. Fundamentalmente, esses autores buscarão demonstrar que não há apenas uma forma de debilitação da personalidade, o que implica numa multiplicidade de relações patológicas para com a imagem paterna. O tipo autoritário seria a resultante de uma relação ambígua com o pai, em parte amado e em parte odiado. A classificação de Adorno acerca dos tipos de personalidade autoritária é sofisticada o suficiente para permitir um mapeamento bastante refinado dos diversos tipos débeis de personalidade que

24 HORKHEIMER, M & ADORNO, T.W. *Dialética do esclarecimento*: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

podem ser encontrados, o que foge dos objetivos desse trabalho.

Apesar dessa multiplicidade, porém, todos eles partem de um pressuposto fundamental: a manipulação, no capitalismo tardio, daqueles mecanismos psicológicos já salientados. O primeiro desses mecanismos é a identificação que, para Adorno e Horkheimer²⁵, é manipulado nesta fase do capitalismo com a finalidade de estabelecer uma relação direta de identidade entre o inconsciente e o sistema vigente, sem a necessidade da mediação de qualquer instância intrapsíquica. Nessa fase, então, o mecanismo de identificação atua como fator de dissolução do Ego, pois o indivíduo é levado a se identificar com a padronização²⁶ do sistema para se apagar nele, permitindo assim um controle imediato das pulsões do Id. Assim, a individualidade é expropriada e o indivíduo é levado a se identificar com padrões que o sistema capitalista oferece através da Indústria Cultural. A meta dessa padronização é a superação do risco da autonomia do indivíduo, o que é possibilitado pela liberação completa do Id através da deposição da função reguladora do Ego e da perda dos poderes de representação social por parte do Superego. Com isso, o indivíduo acaba por mergulhar no existente de modo irresistível, promovendo a identificação com o mundo padronizado da Indústria Cultural.

Essa identificação é complementada pelo mecanismo de projeção. Para Adorno e Horkheimer²⁷, assim como para Freud²⁸,

25 HORKHEIMER, M & ADORNO, T.W. *Dialética do esclarecimento*: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

26 (fragmentação - disposições autoritárias - Althemeyer - indivíduos se apropriam de disposições autoritárias que por não possuírem coerência interna, incitam a fragmentação do ego, o que acaba por dissolvê-la).

27 HORKHEIMER, M & ADORNO, T.W. *Dialética do esclarecimento*: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

28 FREUD, S. "Formulações sobre os dois princípios do funcionamento mental". In: *Edição Standart Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*, vol. XII. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

existem tanto projeções normais como projeções falsas. A projeção normal estaria na base de processos epistemológicos fundamentais, na medida em que empreende a estruturação reflexiva das impressões do mundo exterior. Ela pode ser considerada, então, uma estruturação da realidade externa a partir de processos psíquicos internos, o que permite que o sujeito receba informações caóticas da realidade para posteriormente devolvê-las de forma estruturada. Mas o que os interessa, na verdade, são as falsas projeções: a paranoia e o positivismo. Ambas promovem a construção de uma realidade delirante, em que o objeto, ao invés de ser compreendido, é cancelado. Na paranoia a realidade é construída a partir da cega produtividade do sujeito, o que ocorre quando o sujeito torna absoluta a estruturação reflexiva do real, enquadrando-o numa sistematização lógica desvinculada da realidade. Já o positivismo consiste na recepção não refletida do material da realidade externa que posteriormente é devolvido como um fato bruto, de tal forma que os dados são absorvidos mecanicamente e devolvidos sem qualquer acréscimo.

Essas projeções falsas estão na base da Indústria Cultural, pois nela o real se apresenta diretamente à percepção, sem que haja qualquer colaboração do indivíduo na sua construção. Com isso, o conhecimento perde seu caráter reflexivo, tornando-se um reconhecimento do meramente existente, o que elimina outras possibilidades que já não estejam consolidadas e põe fim ao risco de o indivíduo devolver algo à realidade que já não esteja nela. Além disso, também é através dessa padronização que a Indústria Cultural prepara o caminho para a manipulação direta das pulsões libidinais dos “indivíduos” agora reduzidos a uma explosão manipulada de seus desejos constitutivos²⁹.

Em síntese, pode-se dizer que com a falsa identificação o Ego perde o controle da relação entre a realidade e o Id, permitindo assim a manipulação direta das pulsões libidinais pelo sistema

²⁹ Formas de subjetivação não reflexivas ao invés de dissolução do Ego – fragmentação.

capitalista, enquanto que com a falsa projeção a realidade tal qual está constituída é eternizada como sendo a única possível e efetiva, na medida em que o processo cognitivo não está baseado numa estruturação crítica.

Considerações finais

Discutimos as contribuições de integrantes da primeira geração da Escola de Frankfurt para a compreensão do poder punitivo sob o sistema capitalista. É possível observar que, apesar de não haver uma unidade conceitual e teórica fechada, há um conjunto de problemas e preocupações que perpassam as reflexões e pesquisas dos autores tratados aqui – Walter Benjamin, Georg Rusche e Theodor Adorno (e em menor medida Otto Kirschheimer e Max Horkheimer). Os estilos também diferem: enquanto Walter Benjamin se concentra primordialmente na reflexão filosófica e polêmica política, em Georg Rusche há um esforço de interpretação da história de longo prazo, e, enfim, em Theodor Adorno, a conjugação da sociologia com a psicologia. As respectivas contribuições tem, igualmente, repercussões importantes em pesquisas e teorizações contemporâneas. Mais que isso, são obras que ainda guardam uma certa relevância, principalmente nesta conjuntura de Reação internacional que ameaça as muitas vezes tímidas conquistas democráticas obtidas na década anterior, em especial na América Latina. Sendo assim, a reflexão sobre a relação entre Direito e violência, sobre sistema econômico e aparelho penal, e sobre as raízes da cultura política autoritária, são cada vez mais necessárias para subsidiar a resistência democrática.

Referências

ADORNO, T.; Frenkel-Brunswik; E, Levinson, D.J e Sanford, R. N. *The Authoritarian Personality*, Nova Iorque: Harper and Row, 1950.

_____. *Actualidad de la Filosofía*. Barcelona: Paidós, 1991.

_____. ‘Capitalismo tardio ou sociedade industrial?’ In T. W. Adorno, *Escritos sociológicos I* (Vol.8, pp. 330-344, Coleção Obra Completa). Madrid: Akal, 2004. (Originalmente publicado em 1968).

_____. *Dialética negativa*. Tradução de Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.

AGAMBEN, G.. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua*. Trad. Henrique Burigo, Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

_____. *Estado de Exceção*. Trad. Iraci D. Poleti, São Paulo: Boitempo Editorial , 2004.

BENJAMIN, W. “Para uma crítica da violência”. In: BENJAMIN, W. *Escritos sobre mito e linguagem*. Tradução de Ernani Chaves. Organização de Jeanne Marie Gagnebin. São Paulo: Editora 34; Duas Cidades, 2011. p. 121-156.

BENJAMIN, W. “Teses sobre o conceito de história”. Tradução de Jeanne Marie Gagnebin e Marcos L. Müller. In: LÖWY, M. *Walter Benjamin: aviso de incêndio – uma leitura das teses “sobre o conceito de história”*. São Paulo: Boitempo, 2005. p. 41-142.

FOUCAULT, M.. *Vigiar e punir*. Petrópolis: Vozes, 2009.

_____. *A verdade e as forças jurídicas*. Rio de Janeiro: NAU editora, 2003.

FREUD, S. “Formulações sobre os dois princípios do funcionamento mental”. *Edição Standart Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*, vol. XII. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

HORKHEIMER, M. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

MARGLIN, S.. “Origem e funções do parcelamento de tarefas. Para que servem os padrões?” In GORZ, A. (org.). *Crítica da Divisão do Trabalho*. Tradução: Estela dos Santos Abreu. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1989, pp.37-77

MARX, K.. *O capital: crítica da economia política*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

- MELOSSI, D. & PAVARINI, M. *Cárcere e fábrica: As origens do sistema penitenciário (séculos XVI-XIX)*. Rio de Janeiro, Revan/ICC, 2006.
- NEFFA, J.C.. *El proceso de trabajo y la economía del tiempo: contribución al análisis crítico de K. Marx, F.W. Taylor y H. Ford*. Buenos Aires: Humanitas, 1990.
- ROUANET, S. P. (1989) *Teoria Crítica e Psicanálise*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1989.
- RUSCHE, G.; DINWIDDIE, G.. Labor market and penal sanction: Thoughts on the sociology of criminal justice. *Crime and Social Justice*, n. 10, p. 2-8, 1978._____. [e] KIRCHHEIMER, Otto. *Punição e estrutura social*. Rio de Janeiro, Freitas Bastos, 1999.
- THOMPSON, E. P. “Tempo, disciplina de trabalho e capitalismo industrial”. In: *Costumes em comum*. Trad. Rosaura Eichenberg. Editora Schwarcz, São Paulo:1998.p. 267 – 304.
- ŽIŽEK, S. 2009. *Violência: seis notas à margem*. Tradução de Miguel Serras Pereira. Lisboa: Relógio D’Água.

Crítica da filosofia como crítica da linguagem: sobre a concepção materialista de linguagem em Theodor W. Adorno

*Maurício de Assis Reis**

O gesto inaugural da filosofia é um gesto linguístico. Tal afirmação pode ser corroborada pela remissão às teses de Detienne e Vernant¹, para os quais o surgimento da filosofia tem suas precondições definidas, respectivamente, pela laicização do discurso e pela crise da soberania que viabilizam o surgimento da palavra no seio da *polis*. Não bastasse tal condição, a filosofia daí nascente deve parte de seus traços à tensa relação que sua novidade estabelece com as ruínas das antigas estruturas de sentido que lhe precedem. Afinal, o gesto linguístico inaugural configura-se como discursividade cuja novidade é determinada pela ausência de precedência no que concerne àquilo que de

* Doutorando em Filosofia Contemporânea pela Universidade Federal de Minas Gerais. Professor de Filosofia pela Faculdade Dom Luciano Mendes e Univiçosa. E-mail: masareis@yahoo.com.br

¹ Cf. DETIENNE, M. *Mestres da verdade na Grécia arcaica*. Tradução de Ivone C. Benedetti. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2013. e VERNANT, J.P. *Origens do pensamento grego*. Tradução de Ísis Borges B. da Fonseca. 12. ed. Rio de Janeiro: Difel, 2002. No primeiro, o tema da laicização é trabalhado enquanto um gradativo processo de desautorização sócio-institucional dos *topos* referenciais da sociedade grega representados pelas figuras do poeta, do rei justiceiro e do adivinho, de modo a abrir espaço para os mecanismos democráticos calcados no direito à palavra estendido a uma gama maior de atores políticos. No segundo, a tese da crise de soberania opera enquanto mecanismo semelhante, na medida em que as formas de poder caracterizadas nas sucessivas etapas políticas abrem espaço para a novidade que caracteriza a emergência da *polis*, a saber, uma verdadeira invenção da palavra.

comum havia na cultura de então, a saber, a configuração de um horizonte de sentido inerente à *paideia* grega, cujo elemento nuclear seria a figura do poeta. Enfim, a questão posta pela filosofia no momento de seu surgimento, na arena em que se digladiam *mythos* e *logos*, é, em última instância, aquela sobre o potencial dessa nova discursividade em alçar-se para além dos limites de sua própria enunciação, entendida aqui radicalmente como mediação, e *dizer* a verdade. Em outras palavras, em substituição aos antigos mestres da verdade, no dizer de Detienne, para os quais a relação para com tal verdade se efetivava de modo imediato, a filosofia grega pretendia-se enquanto caminho transparente, objetivo, mediado e, por isso mesmo, questionável, discutido para se chegar ao mesmo objetivo.

Exemplares bem distintos desse caráter do pensamento filosófico podem ser encontrados nos pensamentos de Heráclito e Platão. No que concerne ao primeiro, para quem “a natureza ama esconder-se”, o obscuro pensador articularia, segundo Pierre Hadot², questões relativas à natureza enquanto objeto de narrativas tão díspares quanto a mítica e a filosófica: a natureza em devir permaneceria não-disposta a ambas e tal condição negativa estabeleceria, paradoxalmente, um lugar em comum para as supracitadas narrativas, qual seja, o caráter intocado da natureza frente a ambas. No entanto, o estatuto de cada narrativa define o destino da natureza: enquanto mantida sob a aura de mistério no primeiro caso, é violentada pelo desnudamento racionalizante no segundo. Muito embora a mediação racional não logre êxito em seu propósito, realiza-se, ainda assim, na transformação da imagem da natureza e em sua adequação à forma da narrativa, ratificando, enfim, um descompasso com relação ao resultado teórico-racional. Comparece, por sua vez, no caso platônico, uma bem diversa lide entre filosofia e

² HADOT, P. *O véu de Ísis: ensaio sobre a história da ideia de natureza*. Tradução de Mariana Sérvulo. São Paulo: Loyola, 2006, p. 27-34.

discursividade. Com efeito, um exame de sua obra, mais especificamente, do diálogo do *Fedro*³, permite uma apreciação do sentido de seu bem conhecido questionamento da escrita filosófica: trata-se de reconhecer o estatuto desse questionamento na constituição daquilo que poderíamos chamar tarefa da filosofia por ele enunciada. A encenação da presença socrática na *polis* grega constitui alegoria daquilo que a filosofia deve cumprir, a saber, um debate *sofisticado* com as demais discursividades aí presentes, seja para demarcar seu próprio lugar de atuação, seja para demonstrar sua superioridade frente àquelas. Enfim, enquanto discurso orientado para a verdade, o sentido de suas recorrentes críticas condenatórias à escrita não é outro que o estabelecimento de um discurso cuja forma dialógica se pretende enquanto apagamento do registro perspectivístico⁴, um deliberado empreendimento que visa, em última instância, a elisão completa do sujeito que discursa em nome do absoluto fortalecimento do objeto sobre o qual se discursa.

Os traços acima podem ser assim resumidos: i) a interpretação feita sobre a passagem de Heráclito permite compreender que discursos tão díspares quanto *mythos* e *logos* são ineficazes no que concerne a seus objetivos, muito embora o sejam por limitações e resultados específicos, o que conduz à exigência de uma autocritica por parte da filosofia; ii) em Platão, por sua vez, a questão é retomada mediante a postulação de uma linguagem que, enfrentando exatamente os supracitados dilemas, procura se livrar daquelas famigeradas fronteiras. Poder-se-ia afirmar que a solução platônica aí aventada se faz como exorcismo daquele elemento que configuraria a perspectiva do discurso filosófico, a saber, o sujeito enunciator, uma prática que, ao fim e ao cabo, faria emergir a

³ PLATÃO. *Fedro*. Tradução e notas de Pinharanda Gomes. 6. ed. Lisboa: Guimarães Editores, 2000, p. 87-131.

⁴ Para um aprofundamento desse debate, os textos “Platão, creio, estava doente” e “Memória da morte, morte da memória” de J.M. Gagnebin, o livro “Elementos de retórica em Nietzsche” de R.A. Lopes e “A farmácia de Platão” de J. Derrida são excelentes referências.

filosofia enquanto quase encarnação da verdade, sem perspectivas ou crenças que lhe fossem pressupostas. Nesse ponto é possível compreender a questão posta por Theodor W. Adorno nas *Teses sobre a linguagem do filósofo*⁵.

Para aqueles acostumados à lide com a obra adorniana, a questão da linguagem não é estranha ao seu pensamento; no entanto, também não se configura como uma filosofia da linguagem comum⁶. Antes, o problema da linguagem possui um caráter estético proeminente: expressão, linguagem musical, composição textual, etc., são fórmulas comuns quando se pesquisa o problema da linguagem em sua obra. Obviamente, não se pretende aqui evocar algo absolutamente novo ou preeminente frente a esses debates. Ao contrário, trata-se de uma modesta pretensão de indicar certo tipo de leitura que se mantém coerente com relação às citadas fórmulas e pensar o debate adorniano de modo a inscrevê-lo numa questão de longa herança na tradição filosófica, a saber, a questão a respeito da forma da filosofia. Tais questões são melhor expostas, certamente, em seus textos tardios, preferencialmente em *Ensaio como forma* e *Dialética negativa*, mas também em textos como *Paratáxis* e *Terminologia filosófica*. O que se quer, no entanto, a partir das TLF é, como afirmado acima, inserir o autor num debate que se mantém ao longo da história da filosofia e que alcança uma específica maturidade no início do novecentos na Alemanha.

Os traços que essas duas formas tão díspares de pensamento deixam para a tradição filosófica podem ser encontrados, em certa medida, no que poderíamos chamar de concepção materialista de linguagem em Adorno da seguinte forma: i) com Heráclito, as tentativas filosóficas de realização enquanto alcance da natureza e/ou da realidade, realizam-se fracassando: fracassam porque há uma não-identidade entre discurso filosófico e natureza sobre a

⁵ Doravante referidas pela abreviação TLF.

⁶ Análise da linguagem, pragmática linguística, etc.

qual se discursa; realiza-se suprimindo exatamente essa não-identidade na hipóstase do resultado teórico-racional; ii) com Platão, por sua vez, compartilha certo desconforto com a discursividade à disposição de modo a erigir enquanto tarefa preliminar e, ao mesmo tempo, fundamental para a filosofia a constituição de uma *linguagem imanente ao domínio da verdade*.

A estrutura de *Teses sobre a linguagem do filósofo*

As TLF, segundo Rolf Tiedemann, editor de suas obras completas, teriam sido escritas por Adorno no início dos anos 30, permanecendo não publicadas até sua morte. Sua publicação póstuma ocorreu em 1973 no primeiro volume de suas obras completas, juntamente com outros importantes escritos desse período, *Atualidade da Filosofia e Ideia de história natural*.⁷ Quanto a sua estrutura, o texto não foge à regra comparado aos dois anteriores, compondo-se de dez teses que poderiam ser divididas em três partes: i) a dialética entre palavra e coisa presente nas três primeiras; ii) a dialética entre expressão e comunicação nas três seguintes; iii) e a atualidade da filosofia sob o prisma da crítica da linguagem nas restantes. Assim, o autor opera em duas frentes críticas culminando no estabelecimento de sua própria posição a respeito do problema.

Quanto ao conteúdo apresentado, as TLF são consoantes ao desenvolvimento do pensamento adorniano desse período, uma vez que suas questões principais são, no geral, semelhantes àquelas presentes nos supracitados textos do período. Em primeiro lugar, conforme afirma Foster (2007, p. 2), o projeto de filosofia de Adorno ocupa-se com a “recuperação da experiência espiritual e a construção de um tipo de escrita filosófica que seria capaz de colocá-la em prática”. É nesse sentido que se pode afirmar que as

⁷ PALAMAREK M.K. “Adorno’s dialectics of language”. In. BURKE, D.A. [et al.] *Adorno and the need in thinking: new critical essays*. Toronto: University of Toronto Press Incorporated, 2007, p. 70. Nota 1.

TLF não são uma genérica filosofia da linguagem, mas, especificamente, um trabalho detido sobre o estatuto da narrativa, do discurso, enfim, da linguagem filosófica enquanto meio para se alcançar um fim que, por sua vez, definiria as condições de atualidade da tarefa filosófica, sem descurar, efetivamente, do quanto ela mesma configura-se enquanto significativo componente da mesma experiência filosófica, tal como afirma Palamarek (2007, p. 44): a crítica da linguagem de Adorno “oscila entre a identificação de como a linguagem opera como uma força de dominação e é ela mesma por isso reificada, e os caminhos nos quais a linguagem aponta na direção de uma inconcebível reconciliação utópica”. Frente a essa condição, faz-se necessário um exame detido das dialéticas, complementares entre si, na justificação do autor para a afirmação de que a crítica da filosofia se faz enquanto crítica da linguagem.

Os dois modelos dialéticos

Dialética entre palavra e coisa

Resumidamente, a dialética entre palavra e coisa se verifica através de uma remissão à doutrina kantiana do conhecimento como origem histórica da disjunção entre forma e conteúdo; em especial, destaca-se a questão central encontrada na dedução transcendental: se é possível conceber a validade dos conceitos puros do entendimento na relação que se estabelece com os dados da sensibilidade. O alvo menor da crítica adorniana é a tautologia verificada em razão de tanto os objetos sobre os quais se aplicam os conceitos *a priori* quanto estes últimos serem produto da mesma subjetividade. O alvo maior, no entanto, é o fato de que há

uma atividade arbitrária de nomeação: “que as coisas possam ser nomeadas arbitrariamente é um signo de toda coisificação”⁸.

Essa dialética é continuada pelas duas teses seguintes. Na segunda tese, a história emerge enquanto critério de escolha da palavra na sua relação ao conteúdo de verdade daquilo que, então, deve ser dito, rompendo com a arbitrariedade resultante da polêmica com Kant. Na terceira tese, peça final desse primeiro momento, continua-se a tematizar a participação da história, matizada com o que se poderia chamar *teoria do nome próprio*.⁹

Nesse ponto é possível fazer algumas considerações. Em primeiro lugar, a remissão a Kant é feita não como uma crítica anacrônica ao pensador de Königsberg. Com efeito, a preocupação kantiana se encontra num terreno epistemológico, ao passo que a distância que o separa de Adorno é marcada pelo advento de uma significativa transformação da filosofia e de suas preocupações pela reviravolta linguística. Obviamente, essa condenação de anacronismo não deve impedir um retorno histórico; na verdade, enquanto Adorno enfatiza a arbitrariedade da nomeação como signo de toda coisificação, pode-se não apenas retomar a teoria kantiana como também a experiência grega da passagem da oralidade à escrita e, posteriormente, ao surgimento da filosofia como legítimos representantes de um dos componentes do processo de coisificação, o que significaria, ao fim e ao cabo, que a própria filosofia conduz, em seu esforço por realização, inexoravelmente para esse fim. É nesse ponto que a remissão ao início de *Atualidade da filosofia* é fundamental: “Quem hoje escolhe a filosofia como profissão deve primeiro rejeitar a ilusão com a qual começavam os primeiros empreendimentos filosóficos: que o poder do pensamento é suficiente para controlar a totalidade

⁸ ADORNO, T.W. “Teses sobre a linguagem do filósofo”. In: *Artefilosofia*, Ouro Preto, n. 9, p. 205-209, jul./dez. 2010, p. 205.

⁹ ADORNO, T.W. “Teses sobre a linguagem do filósofo”. In: *Artefilosofia*, Ouro Preto, n. 9, p. 205-209, jul./dez. 2010, p. 205.

do real”¹⁰. A realização histórica da filosofia tendeu irremediavelmente para a hipóstase do real enquanto totalidade captada pelo esforço racional; a nomeação das coisas, arbitrária, só se faz mediante um violento silenciamento que resulta numa prefiguração à consciência de algo já dividido, demarcado, recortado à realidade e estabelecido a partir de sua mais acabada adequação social. Em outras palavras, a nomeação se faz exatamente pela hipóstase dessa *totalidade do real* alcançada historicamente. Quando a filosofia chega ao que seria a realidade objetiva, esta já fugiu a seu domínio e o que lhe aparece já não se identifica àquilo que se pretendia alcançar, mas um amálgama entre as pretensões de domínio, os conceitos enquanto ferramentas desse procedimento e a natureza que cai, desnuda e desfalecida, sob o encanto do conceito.

Então, como combater filosoficamente tal arbitrariedade uma vez que ela é engendrada pela própria atividade filosófica? Antes de explicitar as teses seguintes propostas pelo autor, cabe uma breve passagem por duas concepções provenientes, respectivamente, de *Ideia de história natural* e *Atualidade da filosofia*: segunda natureza e verdade inintencional. Pode-se dizer que tais conceitos permitem um exame detido sobre a posição adorniana numa cena intelectual que se insinua desde os fins do oitocentos e se desenvolve radicalmente no início do novecentos: a polêmica em torno ao historicismo. Como resposta de grande relevância, havia emergido um postulado de grande alcance, a saber, a exigência weberiana de objetividade enquanto conceito epistemológico regulador no enfrentamento dos dilemas oriundos daquela polêmica. Em certa medida, ele pode servir para compreender o problema para o pensamento adorniano. À pergunta *o que exatamente é a objetividade?*, poderíamos responder através da ideia de segunda natureza: nela reside uma compreensão alargada de natureza, não mais restrita à repetição

¹⁰ ADORNO, T.W. “The actuality of philosophy”. In: *Telos*, n. 31, mar. 1977, p. 120.

mítica do sempre o mesmo, mas como hipóstase dos resultados históricos de determinação que deixam sobre ela mais que seus assim chamados componentes objetivos, revelando o subjetivo como momento que lhe é inseparável na forma dos resíduos que obliteram o acesso imediato. Vale aqui a retomada de uma passagem da *Dialética do esclarecimento*: “só o pensamento que se faz violência a si mesmo é suficientemente duro para destruir os mitos”. A concepção de segunda natureza, nesse sentido, permite reconhecer que o processo histórico de emergência da consciência subjetiva se faz acompanhar por um hercúleo esforço de elisão dessa história, o que garantiria validade das categorias subjetivas do conhecimento ao preço da elisão de sua respectiva gênese. O resultado disso não é outro que a nomeação arbitrária, apenas compreensível à luz desse processo de elisão. Já a noção de verdade inintencional pode ser entendida como estratégia epistemológica de resistência à objetificação geral, uma vez que a experiência mais imediata, intencional, se mantém fiel à totalidade histórico-social, incapaz de criticá-la, tendendo sempre a legitimá-la. Conforme afirma Palamarek (2007, p. 51), “a se manter um interesse na verdade como uma base para a crítica social, a linguagem filosófica tem de lutar por uma expressão não-reificada, apropriada da verdade na linguagem, ou encontrar uma linguagem da verdade”. E é nesse ponto que o avanço às duas teses seguintes permite uma avaliação da posição do autor frente à questão da nomeação arbitrária.

A segunda tese é importante na medida em que o autor esboça uma possibilidade de solução através de um apelo à história: ele reafirma uma relação entre experiência e linguagem mediante o caráter histórico da verdade que lhe sirva de critério para uma correção da linguagem filosófica. Ao afirmar que a história irrompe nas palavras, chama a atenção para o caráter de repressão e violência contido no hercúleo esforço civilizatório em geral e moderno em particular em vista de neutralizar a participação dos processos de subjetivação, que, por isso mesmo,

se enganam quanto ao fato de serem eles mesmos subjetivações. Nesse ponto, à pretensão da validade se contrapõe a exposição da gênese histórica, o que configuraria, no âmbito da *Dialética do Esclarecimento*, o enfrentamento da hipóstase do domínio pela rememoração da natureza no sujeito, revelando seu caráter por vezes contingente e vislumbrando alguma possibilidade de reconciliação. A linguagem, portanto, presta testemunho exatamente desse processo de violento desnudamento de si e da própria realidade de seus traços subjetivos; em outras palavras, a linguagem do filósofo, se quer levar a cabo a filosofia necessária nessa hora histórica, não pode se descurar da tarefa que se lhe põe, a saber, a de retomar o caráter histórico na definição da palavra apropriada para o referido momento.

Na terceira tese comparece, finalizando a primeira das dialéticas, uma aproximação quase que evidente à *teoria do nome próprio* de Benjamin. Se a filosofia quer colocar efetivamente o problema da enunciação da verdade, só pode fazê-lo através da compreensão, da assimilação do nome apropriado segundo o caráter histórico que atravessa as próprias palavras. Portanto, não se trata de alcançar, mas de descobrir pela via interpretativa, a relação estabelecida entre ambas. No entanto, a dialética entre palavra e coisa se mostra insuficiente para realizar essa tarefa, o que conduz a uma segunda, relacionada à ideia de uma linguagem configuradora.

Dialética entre comunicabilidade e inteligibilidade

As três teses que compõem essa segunda parte podem ser assim resumidas: a tese de número quatro parte de um diagnóstico imanente à exigência de intelegibilidade da linguagem filosófica como tarefa preliminar à comunicabilidade de seus conteúdos; na sequência, o autor retoma o caráter histórico das palavras para reconstruir o problema da relação entre inteligibilidade e comunicação em razão da dialética estabelecida entre elas; por fim,

toma o desenvolvimento dessa dialética como estratégia crítica ao procedimento heideggeriano, o qual considera, apesar de suas recorrentes remissões ao problema da história, pretender expurgar a linguagem exatamente da coerção da história.

Um exame detido dessa segunda parte permite verificar a relação de complementaridade entre os dois modelos dialéticos. Com efeito, é preciso não descurar quanto ao fato de a tarefa da filosofia passar por uma emancipação da experiência histórica, por uma reconciliação frente à natureza após toda a violência do processo civilizatório; caso contrário, a reprodução da linguagem disponível, entendida enquanto marco do princípio de troca, tende a se mostrar absolutamente ineficaz no cumprimento de tal tarefa uma vez que ela também opera como força de dominação. Assim, compreendendo a linguagem como também resultante de um processo histórico de determinação, compreende-se sua forma enquanto modo reificado; se a filosofia se restringe, portanto, ao instrumental disponível em obediência ao imperativo da comunicação, então ela se encerra bem antes de cumprir sua tarefa, donde deriva seu inevitável ultrapassamento e anacronismo. Em outras palavras: obedecendo ao princípio de troca que governa esse primado comunicativo, a inteligibilidade terá como critério a integração entre interlocutores inscritos num mesmo processo de subjetivação.

De qualquer maneira, uma linguagem completamente nova é incapaz não apenas de comunicar – dada sua completa carência de inteligibilidade – como de fornecer frente à realidade qualquer mecanismo emancipatório, limitando-se a ratificar a condição existente. Essa é uma característica identificada e criticada na última tese dessa parte, a saber, a filosofia de Heidegger que pretende um exorcismo do elemento histórico na filosofia. A primeira passagem dessa parte é lapidar com relação a esse problema: “[...] um procedimento que examina a problemática histórica das palavras, porquanto aspire a evita-la, na medida em que procura constituir uma nova linguagem da filosofia a partir

dos entes particulares é igualmente inadmissível”¹¹. Sem entrar no mérito daquilo que é a filosofia heideggeriana, mas atento àquelas que seriam as razões para a crítica adorniana, é importante considerar que as *coisas*, tidas enquanto alvo da filosofia, já são prefiguradas ao pensamento pela força da própria história; ao mesmo tempo que desconsiderar esse fato é tomar as coisas por seu caráter hipostático, tentar depura-las da sedimentação histórica que pesa sobre elas é desconsiderar um recorte de objetos absolutamente significativo que é a própria formação histórica.

Contra essa pretensão, o autor novamente apela à história. É preciso considerar a ideia aventada anteriormente de verdade inintencional. Ora, se se procura por uma tal verdade, então a pretensão de sua filosofia é a de suplantar o imperativo totalizante da filosofia pela remissão ao primado do objeto, considerado enquanto sua constituição histórica (segunda natureza) e o modo como ele se apresenta especificamente nessa hora histórica. Enquanto modelo de linguagem, é o ensaio que é capaz de realizar algo semelhante ao procedimento platônico, muito embora neste, também haja uma pretensão de depurar os elementos históricos no processo de conhecimento; no ensaio, o enfrentamento dos discursos disponíveis pela tradição filosófica garante a necessária concretude ao seu pensamento, o que lhe permite algum critério de inteligibilidade; por outro lado, na visada histórico-filosófica que compreende a especificidade da situação sócio-histórica mais atual, fia-se no objeto em vista de se esquivar da determinação totalizante daquela tradição e, assim, abrir espaço para os elementos marginalizados pelo pensamento hegemônico mais recente. É o que permite afirmar, pois, que a filosofia adorniana não nega a possibilidade de comunicação, apenas transforma o estatuto da linguagem em vista de uma comunicação que não opere de modo acrítico frente ao existente.

¹¹ ADORNO, T.W. “Teses sobre a linguagem do filósofo”. In: *Artefilosofia*, Ouro Preto, n. 9, p. 205-209, jul./dez. 2010. p. 206.

Crítica filosófica como crítica da linguagem

Resumindo toda essa conversa, portanto, torna-se legível a proposição adorniana à altura da tese de número nove: “Toda crítica filosófica é possível hoje como crítica da linguagem”¹². Com efeito, uma leitura articulada aos citados textos do início da década de 30 permite entrever que a atualidade da filosofia pode ser entendida mediante um detido exame do problema da linguagem que aí se apresenta. A nomeação arbitrária e a submissão da inteligibilidade ao princípio da comunicabilidade universal tornam-se possíveis apenas enquanto se compreende sua inscrição no resultado hipostasiado do violento processo histórico de desnudamento e esfacelamento das coisas. O apelo à história permite a desnaturalização, o que, consequentemente, expõe as lacunas e fraturas não apenas da própria realidade quanto da linguagem que teria tentado significá-la, diluindo-as, novamente, na dinâmica inerente a esse movimento histórico. E é por isso que se pode questionar, uma vez mais, a própria linguagem segundo suas condições de realização: “Trata-se de perguntar em que medida as palavras são capazes de veicular as intenções que se esperam delas; sobre o quanto sua força foi apagada historicamente; sobre até onde elas serão capazes de conservar algo configurador”¹³. Enfim, se a ideia de teoria crítica passa pela realização de um efetivo diagnóstico do tempo presente, então um tal diagnóstico deve lidar dialeticamente com a *re*-inscrição tanto da experiência histórica tornada possível através de um determinado arcabouço teórico-linguístico quanto do reconhecimento das demandas conceituais oriundas da insuficiência que essa linguagem existente permite entrever. A desrealização da linguagem é, pois, correlata à desrealização da

¹² ADORNO, T.W. “Teses sobre a linguagem do filósofo”. In: *Artefilosofia*, Ouro Preto, n. 9, p. 205-209, jul./dez. 2010, p. 208.

¹³ ADORNO, T.W. “Teses sobre a linguagem do filósofo”. In: *Artefilosofia*, Ouro Preto, n. 9, p. 205-209, jul./dez. 2010, p. 208.

experiência histórica; a exigência de transformação das estratégias discursivas da filosofia em razão daquilo que deve ser tornado inteligível definem, enfim, sua respectiva atualidade.

Referências

ADORNO, T.W. “Teses sobre a linguagem do filósofo”. In: *Artefilosofia*, Ouro Preto, n. 9, p. 205-209, jul./dez. 2010.

ADORNO, T.W. “The idea of natural-history”. In: HULLOT-KENTOR, R. *Things beyond resemblance: on Theodor W. Adorno*. Nova York: Columbia University Press, 2006. p. 234-251.

ADORNO, T.W. “The actuality of philosophy”. In: *Telos*, n. 31, mar. 1977, p. 120-133.

ADORNO, T.W.; HORKHEIMER, M. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Tradução de Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 1985. (Reimpressão de 2006).

DETIENNE, M. *Mestres da verdade na Grécia arcaica*. Tradução de Ivone C. Benedetti. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2013.

DERRIDA, J. *A farmácia de Platão*. Tradução de Rogério Costa. 3. ed. São Paulo: Iluminuras, 2005.

FOSTER, R. *Adorno: the recovery of experience*. Nova York: SUNY Press, 2007.

GAGNEBIN, J.M. *Lembrar escrever esquecer*. São Paulo: Ed. 34, 2006.

GAGNEBIN, J.M. *Sete aulas sobre linguagem, memória e história*. 2. ed. Rio de Janeiro: Imago, 2005.

HADOT, P. *O véu de Ísis: ensaio sobre a história da ideia de natureza*. Tradução de Mariana Sérvulo. São Paulo: Loyola, 2006.

VERNANT, J.P. *Origens do pensamento grego*. Tradução de Ísis Borges B. da Fonseca. 12. ed. Rio de Janeiro: Difel, 2002.

LOPES, R.A. *Elementos de retórica em Nietzsche*. São Paulo: Loyola, 2006.

PALAMAREK, M.K. “Adorno’s dialectics of language”. In. BURKE, D.A. [et al.] *Adorno and the need in thinking: new critical essays*. Toronto: University of Toronto Press Incorporated, 2007. p. 41-77.

PLATÃO. *Fedro*. Tradução e notas de Pinharanda Gomes. 6. ed. Lisboa: Guimarães Editores, 2000.

Subjetividade, mimesis e dominação a partir de Ulisses: uma leitura de Adorno e Horkheimer na Dialética do esclarecimento

Olmaro Paulo Mass¹

“Nenhuma obra presta um testemunho mais eloquente do entrelaçamento do esclarecimento e do mito do que a obra homérica, o texto fundamental da civilização européia” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p.43).

A *Dialética do esclarecimento*, escrita na Califórnia em parceria entre Adorno e Horkheimer e publicada em Amsterdã em 1947, traz a marca da construção da teoria crítica, principalmente por uma crítica de *denúncia*¹, influenciada pelos acontecimentos históricos que os autores experienciaram. Nesse sentido, a expressão esclarecimento não se refere apenas o significado histórico-filosófico do iluminismo, ou seja, compreendido de forma restrita ao século XVIII. É percebido que nos tempos míticos o ser humano buscava interpretar e compreender a natureza em vista de sua sobrevivência. Por isso, identificam que a humanidade desde os primórdios e em seu desenvolvimento estabelece uma relação dialética entre mito e esclarecimento. Nesse sentido, qualquer tentativa de romper, de distanciar-se da tradição histórica,

¹ Pós-doutorando em Filosofia - UNISINOS e Professor no IFIBE - Passo Fundo RS. E-mail: olmaro@ifibe.edu.br

principalmente a relação do indivíduo com a natureza na tentativa de sua sobrevivência é uma forma de esclarecimento e, esse, foi possibilitando o processo de desencantamento² do mundo e o surgimento de uma nova racionalidade, ou seja, na modernidade a técnica-instrumental. Assim é percebido, “o que seria diferente é igualado. Esse é o veredicto que estabelece criticamente os limites da experiência possível” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985. 11), que possui principais elementos da relação mítica com a natureza que estão presente na modernidade.

Por isso, esta reflexão visa abordar a figura de Ulisses como protótipo da racionalidade moderna que mimetizou as formas de racionalidades submersas aos elementos míticos em vista de não sucumbir às forças dissolutas e regressivas da natureza. A sua figura representa algo incomparável, ímpar que na busca constante contra as intempéries da natureza impulsionou uma racionalidade dialética de autoconservação, que na leitura de Adorno e Horkheimer, está presente na modernidade.

A figura astuciosa Ulisses: protótipo do esclarecimento

Para os frankfurtianos, Ulisses represente a imagem e o protótipo do homem moderno que mimetiza em sua interioridade as formas de opressão e repressão, tornando-se o estereótipo das ideologias submersas a partir de uma racionalidade que vai se instrumentalizando, que está recalcada e obscurecida desde os elementos míticos. A racionalidade moderna potencializou e conseguiu interiorizar aquilo que negou e, por outro, reconciliou as contradições que foram absorvidas na mais profunda

² O conceito de desencantamento do mundo refere-se a uma expressão de Max Weber sobre o processo de racionalização, socialização e transformação da sociedade, em especial a europeia, tanto pelas crescentes manifestações mais rudimentares, quanto pelas formas mais elaboradas (matematizadas) do saber e da ciência moderna. Para perceber como o conceito de esclarecimento, designado por Kant como um processo de encantamento do mundo, de emancipação dos indivíduos de sua ignorância, criou as condições favoráveis para a sua viabilidade, para impor seu espírito dominador, é necessário compreender como esse processo foi engendrado.

inteligibilidade da racionalidade dialética que tem uma estreita relação entre dominação da natureza e a própria dominação do ser humano. O esclarecimento moderno, ao combater os mitos, produziu uma racionalidade perversa e dominadora que se institucionalizou na história por meio da ação humana em seus mais variados contextos. Portanto, assim podemos afirmar que o modelo de cultura ocidental substituiu a antiga assimilação mimética, mas essa relação duradoura se constitui numa racionalidade dialética perversa, segundo os autores: “A sociedade é um prolongamento da natureza ameaçadora enquanto compulsão duradoura e organizada que, reproduzindo-se no indivíduo como uma autoconservação consequente, repercute sobre a natureza enquanto dominação social da natureza” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 32).

Nesse sentido, cabe perceber, depois do herói Ulisses vencer a guerra de Tróia, ao retorna para Ítaca para reassumir seu trono, o texto narra a sua trajetória, seu árduo caminho de volta. A sua figura representa uma personagem singular, que na busca de sua liberdade passa constantemente por obstáculos e perigos que exigem de si o extremo cuidado, uma observação constante e a cada momento de mudanças de rota a partir de novas estratégias de sobrevivência. Frente à realidade enfrentada, há necessidade de uma constante determinação em suas ações e o uso de novas estratégias para prosseguir seu caminho perigoso e cheio de aventuras.

Nesse sentido, há uma imbricação entre mito, razão e esclarecimento que se vinculam estritamente e que vão gestando traços específicos e características próprias presentes na sociedade moderna. Ulisses constrói uma relação diferenciada e ambígua em relação às formas miméticas de assimilação e abstração perante as divindades. Segundo Verlaine Freitas, “em vez de uma relação difusamente mimética com o poder, em que o poder transcendente só é alcançado a partir da igualação do sujeito a cada manifestação

divina, tem-se, agora, a identificação do sujeito com a *fonte do poder geral*” (FREITAS, 2006, p. 66).

Ulisses é um personagem que tem por objetivo específico uma ruptura em relação à natureza, embora ainda seja dependente e afetado a todo o momento na tentativa de afirmação de sua individualidade. Na sua sobrevivência interrupção e firme busca desprender-se, encontra obstáculos relatados na Odisseia de Homero e atravessa por diversos perigos, sendo colocado à prova constantemente pelas forças sagradas da natureza. Sua perspicácia, agudeza se origina através de uma relação de dependência, de um permanente sacrifício, mas também por outro lado, aparente rendição ao processo cíclico das leis mitológicas que possuíam e tinham um vínculo direto e devidamente determinado por meio de representações ritualísticas pré-definidas. Assim expresso, “os mitos se depositaram nas diversas estratificações do texto homérico; mas o seu relato, a unidade extraída às lendas difusas, é ao mesmo tempo a descrição do trajeto de fuga que o sujeito empreende diante das potências míticas” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985. p. 49).

Frente ao contexto referido e relatado na Odisseia de Homero, é possível deduzir que a formação psíquica dos indivíduos era estabelecida e provinha do poder divino instituído, dos deuses, representados por meio de figuras específicas e rituais de sacrifícios atrelados aos heróis com poder regente. Todavia, Ulisses na sua esperteza e perspicácia, em suas ações forja uma mediação estratégica às normas da natureza, submetendo-se e sujeitando-se numa aparente rendição ao seu destino, para superar os obstáculos, os percalços imprevistos que a natureza lhe impõe. Vivem em um contexto, “se a sobrevivência dos mitos baseava-se na necessária repetição e cumprimento das normas contratuais, Ulisses consegue cumprir o contrato, mas acrescenta novas artimanhas não previstas nas cláusulas originais” (PUCCI; OLIVEIRA; ZUIN, 2000 p. 49).

Dito de outra forma, a história que se constitui em fatos sucessivos é a descrição desse caminho penoso em que Ulisses, mediante seu penhor, mantém reprimido e subjugado o medo e o seu “eu” no limiar de sua existência. Em face disso, o herói que sucumbe às forças dissolutas regressivas da natureza e desse caminho sem volta emancipa-se com o sofrimento ao forjar uma identidade simbólica mimética, pois “nos perigos mortais que teve de arrostar, foi dando têmpera à unidade de sua própria vida e à identidade da pessoa” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 38).

Nesse panorama, sob a ótica de Ulisses na condição de sujeito mortal, tornou-se astuto mediante a dominação de seus instintos e da natureza em relação aos perigos do mar, ou seja, do desconhecido e do infinito. Ulisses sofre, enfrenta obstáculos, as intempéries da natureza, que também lhe dá condição para a sua sobrevivência. A princípio, necessita respeitar as regras impostas pelos deuses e pela natureza para enfrentar o desconhecido, o monstruoso.

No decorrer da obra Odisseia de Homero podemos situar várias passagens que ilustram ou caracterizam, segundo Adorno e Horkheimer, o processo de desencantamento do mundo. Para ilustrar a figura de Ulisses como protótipo da modernidade e compreender a relação entre mito e esclarecimento opta-se em escolher duas passagens significativas e entre as mais interpretadas. A primeira passagem é o encontro de Ulisses com o gigante Polifemo narrado no nono canto da Odisseia. O outro é o duodécimo canto que relata o encontro de Ulisses com as sereias. Por meio das duas passagens é possível identificar e apontar como foi significativa a racionalidade mítica portadora de uma racionalidade autoconservadora em que “a humanidade teve de se submeter a terríveis provações até que se formasse o eu, o caráter idêntico, determinado e viril do homem, e toda infância ainda é de certa forma a repetição disso” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985 p. 39). O que conduziu a humanidade a uma racionalidade reificado e

estratégico-instrumental foi a autoconservação³ e o medo, luta constante da humanidade em prol de sua defesa e sobrevivência.

Transcreve-se a primeira passagem do encontro de Ulisses com o Gigante Polifemo:

Chegando numa ilha longínqua, não cultivada e sem cidades, Ulisses e seus companheiros se aventuraram até uma caverna, habitação primitiva de um monstro gigantesco, com um único olho no meio da testa, o ciclope Polifemo, filho do deus do mar, Poseidon. Excitados pela curiosidade, esperam dentro da caverna até o ciclope voltar ao cair da noite. Essa curiosidade lhes será fatal porque o monstro desconhece todas as leis sagradas da hospitalidade, aprisiona os viajantes dentro da caverna, fecha a entrada com uma pedra gigantesca e promete devorá-los na ceia noturna. Aqui intervém um dos mais famosos ardis de Ulisses: perguntado sobre o seu nome, Ulisses não revela sua identidade verdadeira, mas se autoneomeia de “ninguém” e inventa uma história fictícia para explicar sua chegada na ilha. Um segundo ardil segue à ceia do monstro, no qual foram devorados, vivos e crus, alguns companheiros de Ulisses. Como sobremesa, Ulisses oferece a Polifemo uma porção generosa do vinho precioso que conseguiu conservar, até então, no seu navio, último sinal do mundo culto e civilizado dos homens. O ciclope, que nunca tinha bebido um vinho tão bom, se delicia, repete a dose, fica bêbado e adormece pesadamente. Ulisses e seus companheiros se aproveitam do seu sonho para lhe furar o único olho com um tronco previamente apontado. O ciclope grita de dor, seus irmãos acorrem do lado de fora, mas ele só é capaz de dizer “ninguém” – isto é Ulisses – o feriu. Os outros ciclopes zombam dele e vão embora. No raiar da aurora Polifemo afasta a pedra que fechava a entrada da caverna e faz sair seu rebanho de ovelhas, em baixo das quais os companheiros de Ulisses se escondem. Ulisses sai por último agarrado à lã do ventre do carneiro preferido de Polifemo. Todos correm até o navio e fogem da ilha, sem que, no entanto, Ulisses consiga resistir à tentação de revelar sua verdadeira identidade. Grita ameaças ao ciclope e anuncia o seu

³ Na concepção de Adorno e Horkheimer na *Dialética do esclarecimento*, O próprio sacrifício passa a existir como esquema organizado racionalmente para transformar o medo e a fraqueza em força e garantir ao homem a sua autoconservação. Por isso, a tese de que o esclarecimento dá-se no mito.

verdadeiro nome. Enfurecido, Polifemo joga um rochedo em direção do navio e quase o esmaga. Depois reconhece que tudo isso tinha sido previsto por um oráculo e pede ao seu pai, Poseidon, que puna Ulisses e faça-o morrer em alto mar, sem jamais retornar a Ítaca – o deus do mar ouve a prece de seu filho (GAGNEBIN, 2009. p. 30-31).

Ulisses ao perceber que as leis sagradas da hospitalidade e suas regras extremamente importante para estabelecer uma relação de paz foram rompidas usa da artimanha de não identificar-se, nomeando-se como *ninguém*. Nesse sentido, Ulisses, pela capacidade astuciosa de resistir pelo viés da negação, ao não dizer seu nome, nega sua identidade, renunciando a si mesmo. Nesse sentido, torna-se mediação, objeto para salvaguardar as relações de poder e da força de seu próprio desejo de escapar dos estratagemas da natureza para salvar a sua vida dos perigos e da morte. Segundo Adorno e Horkheimer, “o sujeito Ulisses renega a própria identidade que o transforma em sujeito e preserva a vida por uma imitação mimética do amorfo” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 63).

Outro aspecto que deve ser observado, sendo o outro, estrangeiro está desamparado e, por isso, precisa usar de estratégias para ser reconhecido e poder estabelecer e iniciar um diálogo, lhe oferecendo um vinho forte numa tentativa para cumprir com medo e temor a norma da hospitalidade na intensão de não ser devorado. Ulisses se aproveita da fragilidade da natureza e consegue manipular de forma ardilosa e começa a experienciar em seu ego uma força, adquirindo competências e habilidade naturais no lidar com a realidade e domínio próprio de si. Outro aspecto interessante a ser observado, o herói da epopeia ao superar os obstáculos sofridos vai rompendo barreiras e esquemas conceituais, a superstição da natureza ao revelar seu nome numa linguagem sarcástica.

No episódio do encontro de Ulisses com as sereias há uma advertência explícita por parte de Circe alertando para procurar

outro caminho, pois a beleza, o encanto e a sedução são formas perigosas que até ninguém conseguiu sobreviver. Observa-se esse trecho nas palavras de Segundo Jeanne-Marie Gagnebin,

Advertido por Circe que nenhum navegante resiste aos encantos do canto das sereias, Ulisses trama um ardil que lhe permite escutar o canto e, no entanto, resistir a ele, isto é, não se jogar no mar para alcançar as belas sereias e ser, finalmente, devorado por elas – pois, sucumbir à sedução das sereias acarreta, segundo a tradição, a morte. Ulisses se deixa, então, atar por laços estreitos ao mastro do seu navio, não pode mais se mexer, enquanto seus companheiros, cada uma com os ouvidos tapados por cera, remam vigorosamente, passam próximo da região encantada, mas não ouvem nada, nem o encanto dos cantos, nem as súplicas de Ulisses para ser libertado. Prosseguem então, são e salvos, longe dos encantos e dos perigos. Ulisses seria assim, segundo a Odisséia, o primeiro mortal que consegue ouvir o canto das sereias e escapar vivo (GAGNEBIN, 2006. p. 32-33).

Frente ao contexto de advertência de não cruzar por esse caminho, Ulisses tomou a decisão inovadora de seguir seus institutos ao amarrar-se forte ao mastro para escutar a beleza do canto das serias, mas sendo perigoso para a sua sobrevivência enquanto os seus remadores deveriam tapar os ouvidos para não escutarem. Ulisses ao escutar canto amarrado é desafiado a permanecer *astucioso*, porém equilibrado na troca e no sacrifício. Sendo assim, se inclina ao prazer da canção, desfruta-a, debate-se no mastro, levando o sacrifício ao estremo. Na compreensão de Adorno e Horkheimer, Ulisses se sacrifica para poder sobreviver, tornando-se forte e astuto quanto mais se aproxima das sereias que o seduzem intensamente: “Apesar da violência de seu desejo, que reflete a violência das próprias semideusas, ele não pode reunir-se a elas” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 57) e os remadores que estão sob a ordem de Ulisses, “com os ouvidos tapados de cera, estão surdos não apenas para as semideusas, mas

também para o grito desesperado de seu comandante” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 57).

Por outro lado, é perceptível na leitura de Adorno e Horkheimer que a personalidade de Ulisses fica sempre mais fortalecida e apta a enfrentar com resistência os novos obstáculos que natureza lhe impõe. Ele se habilita a retornar seguro para casa mediante uma compensação imediata, ou seja, estratégia entregue à natureza em que consegue escapar às suas amarras e normas impostas. Assim ao tentar negá-la para defender-se de seu medo, mais se aproxima dela e revigora seus impulsos de dominação. Esse processo dialético enriquece seu eu e o faz aproximar-se do esclarecimento moderno. Ulisses ao conseguir lidar com seus instintos e experienciar em seu ego, adquirir confiabilidade no lidar com a realidade e a controlá-la. O mecanismo de ouvir as sereias o impulsiona a autoconservação na relação entre mito e esclarecimento. Portanto, no decorrer de sua trajetória toma consciência de sua condição e possibilidade de constituir-se como indivíduo livre, que ao perceber seus limites, alimenta-se na racionalidade mítica e do sacrifício, mediante o enfrentamento rígido e contínuo com uma natureza múltipla, diversificada e sedutora, que em momentos específico precisa assemelhar-se a ela para vencê-la em seu encantamento irresistível.

Assim podemos dizer que Ulisses, nos dois episódios, tanto o encontro com Ciclope Polifemo quanto os das sereias, uso de estratégias de modo cauteloso e esperto ao relacionar-se com as intempéries da natureza, controlando friamente os apetites instintivos de dominação frente às leis mitológicas da natureza para tirar proveito de todas as situações. Ao ser astucioso e esclarecido, as suas artimanhas davam a impressão de aparente rendição os princípios da natureza, na finalidade adquirir confiança das potências míticas.

É uma autodefesa para sobreviver às intempéries do mundo desconhecido, pois Ulisses é-lhes inferior fisicamente, não tendo condições para enfrentá-las corporalmente.

A figura de Ulisses representa uma cultura que inicia a experienciar, potencializar o que natureza permite em direção a um poder de encantamento irresistível. Diante de tais possibilidades de sobreviver às intempéries da natureza, edifica em si mesmo uma subjetividade, considerada por os frankfurtianos com sedimentada e unificada na abstração da natureza, ou seja, *transformando-a de algum modo em fruto de seu poder racional*, cooptando-a para o campo de ação. Assim, as relações de esclarecimento são constituídas e estão contornadas por forças da natureza, mediações essenciais para o sujeito. Ulisses começa a perceber as diferenças entre si mesmo e os outros e se permite estabelecer uma mediação específica para perpetuar a sua *negação* da natureza e, por outro lado, a sua sobrevivência e fortalecimento de sua subjetividade.

O entrelaçamento entre mito e esclarecimento: autoconservação e medo

Para Adorno e Horkheimer, “a palavra deve ter um poderio imediato sobre a coisa, expressão e intenção confluem. A astúcia, contudo, consiste em explorar a distinção, agarrando-se à palavra, para modificar a coisa” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 57). De acordo com o acima exposto, Ulisses a todo o momento é desafiado e provocado pela fúria natureza a usar de estratégias para sobreviver. Assim, as ameaça lhe permitem e possibilitam além de resistir e desafiar as regras e as forças míticas a experimentar uma ambiguidade visceral da natureza. Ele utiliza as próprias forças da natureza para se fortalecer e vencer os perigosos, assemelhando-se aos recursos utilizados. Portanto, Ulisses perde-se para se ganhar, deixa-se seduzir para enfrentar os perigos. Nesse sentido, “pelo princípio arcaico do sangue e do sacrifício”, (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 57) o ser humano institui o processo de secularização e de uma racionalização da violência a si mesmo vinda da natureza. Como sujeito autóctone, consciente de sua

autoafirmação e de sua inteireza, torna-se esclarecido para desafiar as forças míticas que possuíam também um poder de persuasão e manter subjugado aos seus poderes um pensamento que buscar dar razões e justificativas.

No entanto, a figura de Ulisses está representada no modelo que o sujeito projeta na natureza, que tem suas raízes no mito⁴, porém produto do esclarecimento e do processo progressivo de racionalização que surge sob a égide de uma reação ao medo, que são forças ameaçadoras. Em consequências temos para Adorno e Horkheimer uma “natureza que se torna perceptível em sua alienação. [...] Todo o progresso da civilização tem renovado, ao mesmo tempo, a dominação e a perspectiva de seu abrandamento” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985. p. 44).

É importante frisar que, o medo é a consequência comum que impulsiona uma reação no confronto com a natureza. De forma aparente, Ulisses se entrega a ela, fortalecendo seu vínculo na tentativa de firmar sua posição de senhor. Assim, cabe destacar que esclarecimento ressurgue fortalecido das sombras desse desencantamento, dessa aparente rendição em vista de neutralizar e demonstrar o desconhecido. Na intenção de se sentir mais protegido diante do desconhecido e resguardado do medo e dos obstáculos que provocam a morte, o esclarecimento mítico se torna doutrinário e ordenador. Na compreensão dos frankfurtianos é perceptível que, a “história da civilização é a história da introversão do sacrifício. Ou por outra, a história da renúncia” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985.p. 54). Ao sacrificar-se para poder permanecer vivo, o logro permite a formação de sua subjetividade mais forte e resistente frente aos obstáculos que a natureza lhe

⁴ O mito procurava explicar, tornar mais compreensível e ordenada a realidade. Mais do que um relato dos fenômenos e acontecimentos, aos poucos se tornou uma doutrina e um instrumento – o mais poderoso – para controlar o conhecimento e ter um domínio sobre a realidade. Assim, por meio da representação dos acontecimentos poder-se-ia controlar e influenciar a fúria da natureza: “Se a troca é a secularização do sacrifício, o próprio sacrifício já aparece com o esquema mágico da troca racional, uma cerimônia organizada pelos homens com o fim de dominar os deuses, que são derrubados exatamente pelo sistema de veneração” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985. p. 51).

impõe e resistir até as ultimas consequências. Sendo que, “quem pratica a renúncia dá mais de sua vida do que lhe é restituído, mais do que a vida que ele defende”. (ADORNO; HORKHEIMER, 1985.p. 54). O sofrimento, a renúncia, a dor são condições para que haja o entrelaçamento entre o sacrifício e o esclarecimento.

Frente a esse contexto, Ulisses origina em si mesmo a violência que é produzida pelo princípio da autoconservação como também daqueles que estão submetidos à sua ordem. Os remadores tapam os ouvidos por causa do perigo da canção das sereias, não sabem da realidade do seu senhor (Ulisses), não escutam e muito menos possuem possibilidades de fazer uma interpretação sobre os fatos. Eles apenas agem sobre ordem: “Os remadores que não podem se falar, estão atrelados a um compasso, assim como o trabalhador moderno na fábrica, no cinema e no coletivo”. (ADORNO; HORKHEIMER, 1985.p. 41). Ele estão à serviço do dominador, daqueles que tem o poder de decisão. Portanto, quem reproduz a vida dos opressores são aqueles que estão sob seu domínio. Por intermédio de uma aparelhagem social, econômica e científica-instrumental, os dominados perdem a capacidade de refletir e limitar as ações dos tiranos opressores. Para o sistema se autodesenvolver e preservar a lógica da dominação, os trabalhadores devem, (como na passagem das sereias) tapar os ouvidos, aprender a reproduzir a ordem existente, instituída, e remar *sem consciência e sem os direitos respeitados*. Da mesma forma, Ulisses impôs a remarem em seu benefício, assim semelhantes os operários das fábricas devem cumprir seus deveres para usufruírem de um salário insuficiente para poder ter uma qualidade de vida desejável. “Ao subordinar a vida inteira às exigências de sua conservação, a minoria que detém o poder garante, justamente com sua própria segurança, a perpetuação do todo” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985.p. 37-38). Compelido pela dominação, o trabalhador colabora na autoconservação do dono do capital e ampliar as formas de

dominação, contudo, em consequência de sua dominação, força a sua alienação.

Em decorrência da instrumentalização do homem e suas formas de sobrevivências, a racionalidade moderna subsiste diante de uma disparidade, de um paradoxo ao assegurar o uso livre da razão como solução de todos os problemas, pois, quanto mais se verificam os avanços e os desenvolvimentos tecnológicos, as ameaças tornam-se constantes à natureza e ao próprio homem. A razão, que possibilitaria com que a humanidade se emancipasse, libertasse recaiu, por fim, num espécie de mito da barbárie. Nessa leitura, o esclarecimento apropria-se do mesmo princípio do mito, ou seja, ser uma forma de dominação: [...] “O horror mítico do esclarecimento tem por objeto o mito” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985.p. 36). A dialética entre mito e esclarecimento é um eterno processo.

Entre a mimesis e subjetividade moderna: genealogia violenta do esclarecimento

Uma das preocupações do homem desde os tempos mais remotos da sociedade é em relação ao medo ao desconhecido, aquilo que lhe provoca temor, por isso, necessita encontrar formas de mimetizar o seu sofrimento por meio de uma linguagem simbólica e mítica. Inicia-se afirmando: “Fé venerável no sacrifício, porém, já é provavelmente um esquema inculcado, segundo o qual os indivíduos subjugados infligem mais uma vez a si próprios a injustiça que lhes foi infligida” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985.p. 52). Se o seu sofrimento é minimizado criando formas de relação com as intempéries da natureza, o indivíduo projeta em si mesmo os obstáculos e situações diversas de sofrimento, assimilando-se a ela para poder posteriormente negá-la. Para conseguir tal façanha e conseguir voltar com mais força a dialética do esclarecimento, “ele se abandona à natureza, com a qual se mede em toda a aventura, e, ironicamente, essa natureza inexorável que ele

comanda triunfa quando ele volta – inexorável – para casa, como um juiz e vingador do legado dos poderes de que ele escapou” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 50). Sendo que, Ulisses logra as divindades da natureza pela sua aptidão racional de refletir sobre suas ações e sobre os meios que usará para defender-se. A humanidade sempre teve que inovar e usar de novas estratégias e meios para conseguir sobreviver diante dos obstáculos que a natureza lhe impõe.

A humanidade representada na figura de Ulisses oferece sacrifícios às potências naturais, mas o seu eu fica saciado e espiritualizado como divindade nas formas de esclarecimento, ou seja, na ritualização dos sacrifícios e normatização das formas violentas de opressão que voltam contra si mesmo. Mas, não consegue se desvencilhar do embuste do esquema mágico da racionalidade sacrificial do caráter opressor do mito. Assim, “sua substancialidade é aparência, assim como a imortalidade da vítima abatida” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 50). Porém, a sua subjetividade ainda está entrelaçada e reprimida nas práticas ritualísticas que possuem uma força invisível para controlar os fenômenos da natureza. Portanto, como que se livra do “medo” que pressupõe o processo do desencantamento das coisas, mas perde-se no entrelaçamento entre razão e dominação. assim, “o senhor consegue ludibriar o mito, uma vez que segue seus ditames, interpondo seus comandados entre si mesmo e o objeto desejado. Contudo, a vitória do senhor não é total e paga-se um preço alto demais” (PUCCI; OLIVEIRA; ZUIN, 2000. p. 50).

Observa-se atentamente, que humanidade teve que sempre oferecer sacrifício às potências das divindades da natureza, que modernidade emerge intensamente no obscurantismo/ofuscamento da subjetividade. Assim as consequências, enquanto frutos da racionalidade instrumental, (‘Auschwitz’, antissemitismo, fascismo, nazismos) e do processo de desencantamento do mundo dominado por ideologias de recalque dos elementos míticos presentes na racionalidade, reforçam o

prognóstico de que o esclarecimento é avassalador. Esclarecimento que se expressa estritamente ligado à ‘infatigável autodestruição’ de sua consciência e de uma racionalidade que seja crítica. ‘Auschwitz’ resulta da aplicabilidade *prática e efetiva* da racionalidade instrumental - um “programa do esclarecimento” para expandir seu domínio ou sua dominação, ligado às catástrofes permanentes, para poder se firmar mediante uma racionalidade unilateral que alimenta a espiral da violência.

Por isso, cabe destacar inicialmente como a razão ocidental (iluminista) emerge através da recusa do pensamento mítico-mágico. Essa recusa tem por objetivo libertar os seres humanos dos medos mágicos através da luz da razão, medos dentre os quais se situa a mimesis que anula a potencialidade dos indivíduos. Assim, podemos afirmar que a mimesis foi travestida de um tipo próprio de racionalidade, ou seja, a instrumentalizada que leva a outras formas de poder.

El concepto, máxima expresión de la razón lógica, borra las diferencias individuales mimetizando todos las singularidades personales en un universal que identifica a todos bajo del mismo epígrafe. La cultura occidental expandió su dominio sobre la naturaliza del mesmo mismo modo que pretende hacerlo sobre los seres humanos. [...] La singularidade, para la racionalidade absoluta, es sólo um accident, la esencia del ser humano se encuentra em el concepto general o em la ley universal (CASTOR, 20016, p. 32).

Ao longo do processo de desenvolvimento humano, em vista de evitar e se precaver dos riscos e dos perigos que a natureza ou o meio lhe impõe o sujeito se instrumentalizou, isto é, ao criar mecanismos de proteção e de defesa foi garantida sua sobrevivência. Nesse processo evolutivo de relação sujeito e natureza, na medida em que o sujeito busca superar tais dificuldades, há uma insuficiência das práticas miméticas e a necessidade de encontrar outras formas de resistência e de luta contra o medo – toda reflexão de Adorno e Horkheimer na

Dialética do esclarecimento consiste em mostrar como a razão ocidental nasce da recusa desse pensamento mítico-mágico, numa tentativa sempre renovada de livrar o homem do medo, que aprisiona ainda mais o homem.

Na perspectiva de identificar a relação dialética entre mito e esclarecimento, mimesis e racionalidade destaca-se algo fundamental: a genealogia violenta da sociedade iluminista está em ser antimitológica, combatendo a tudo o que não é possível matematizar e substituir por uma racionalidade autoconservadora. Por isso, o esclarecimento possui uma característica própria, ou seja, ser *totalitário de uma mimesis perversa de caráter ideológico*, assim exposto: “aprendeu a ordem e a subordinação com a sujeição do mundo, não demorou a identificar a verdade em geral com o pensamento ordenador, e essa verdade não pode subsistir sem as rígidas diferenciações daquele pensamento ordenador” (ADORNO; HORKHEIMER, p. 25). A natureza desqualificada torna-se presa fácil para a racionalidade instrumental, que a manipula e a domina para determinados fins. “O que não é reduzido ao número e o que não se torna manipulável é visto como suspeito” (ADORNO; HORKHEIMER, p. 25). Tudo está determinado pelo equivalente e o número é o cânon do qual pode ser deduzida e subtraída toda a realidade por meio de uma espécie de língua matemática.

A partir do conceito de mimesis se compreende como esse processo foi se gestando até chegar ao seu ápice: a racionalidade instrumental que tem seu processo de reconciliação dialética na mimesis primitiva na busca da permanente do controle da natureza pelo esclarecimento e na modernidade pela racionalidade estratégica-instrumental. É importante investigar onde reside o germe, a origem dessa racionalidade. A racionalidade moderna procura desvencilhar-se do comportamento mágico-mimético, com o objetivo de libertar o indivíduo do medo.

A ratio, que recalca a mimese, não é simplesmente seu contrário. Ela própria é mimese: a mimese do que está morto. O espírito

subjetivo que exclui a alma da natureza só domina essa natureza privada da alma imitando sua rigidez e excluindo-se a si mesmo como animista. A imitação se põe a serviço da dominação na medida em que até o homem se transforma em um antropomorfismo para o homem (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, 55).

Em decorrência disso, numa leitura mais ampla sobre a mimesis exposto na referida citação acima, ela é de início já uma forma de experienciar com intimidade uma aproximação com um objeto, mas não é um conhecimento *reflexivo* ou conceitual sobre a realidade e sobre as coisas. O ser humano tinha uma atitude de aproximar-se da natureza, assemelhando-se a ela para poder superar o seu medo. É uma forma de resistência inteligente para poder escapar das ameaças. É um esquema arcaico de conservação. Várias espécies de insetos e de pequenos animais sobrevivem pela similitude com o meio ambiente. A criança, que está num estágio anterior de formação de sua consciência sobre as coisas e da diferenciação dos objetos, imita e começa assimilar os objetos e a realidade que a cerca. Ela tem uma tendência *fisiológica* de se relacionar com a natureza e com a realidade.

A mimesis, embora ainda não conceitual, já era uma forma de conhecimento que reproduz o momento da proto-história, de assimilação cognitiva, elaborada para a constituição do pensamento. O impulso basilar de toda a trajetória analítica do eu está na luta pela autopreservação de sua identidade e de sua natureza. Para Olgária Matos,

A base do saber-poder é o terror. A obsessão do diverso faz com que se recalcque a multiplicidade à unidade de comando científico. É sob esse prisma que o iluminismo científico perpetua a necessidade do sacrifício no qual se baseava o antigo poder dos feiticeiros. Nele, como no mito, a brutalidade se ritualiza e tende a justificar-se pondo-se em relação com o sagrado. Na total secularização iluminista, o sagrado volta a confirmar-se como poder obscuro que pede sangue e exige sempre mais sacrifícios

humanos. Repressão, violência, fanatismo, superstição, intolerância são o produto paradoxal do pleno e vitorioso desdobramento da racionalidade (MATOS, 1989, p. 143).

Frente ao contexto exposto, presume-se afirma que, a raiz da sociedade moderna se fundamenta numa racionalidade dominadora, que está mobilizada em prol de um sistema dominante e opressor. O desdobramento da racionalidade iluminista está baseado na ideia de querer abarcar todo o conhecimento acompanhado por um progresso tecnológico-científico. Voltada a si mesma, a racionalidade instrumental justifica sua ação no progresso e nos benefícios trazidos à sociedade. A razão, enquanto possibilidade de saída da menoridade kantiana rumo à autonomia, à liberdade e à emancipação dos indivíduos, ao inverso, trouxe um sistema totalitário e impositivo.

Assim, a racionalidade instrumental pela sua sofisticada técnica exerce fortes influências, conseguindo penetrar em todos os aspectos da vida humana. A racionalidade moderna potencializou e “reconciliou” as contradições que foram absorvidas na mais profunda inteligibilidade da racionalidade dialética que tem uma estreita relação entre dominação da natureza e a própria dominação do ser humano. O esclarecimento moderno, ao combater os mitos produziu uma racionalidade perversa e dominadora que se institucionalizou na história, por meio da ação humana. O poder da repetição frente às potências incompreensíveis da natureza, que para a ciência moderna pode ser matematizada, é a conquista principal da modernidade. A razão é instrumento que tem por finalidade atingir um fim em si, pois é usada como instrumento universal. Mas segundo Castor, por detrás dos recalques da razão instrumental identitária opera uma antiga mimesis primitiva que não foi anulada, mas sim transformada racionalmente. Assim, “la ciencia dominadora de la naturaleza y espejo del ser humano reduce toda diferencia a concepto proyectando los concepto em totalidades

universalizantes” (CASTOR, 2016, p. 31). A razão e a ciência consideradas como supremas e absolutas, que prometeram desvelar e dominar tudo aquilo que era entrave para o entendimento humano, se mostram incapazes, porém de se autocriticarem em sentido radical.

Por fim, a figura de Ulisses põe em funcionamento outra mimesis, a de domesticar a cultura ocidental por meio de uma racionalidade estratégica que produz uma identidade abstrata. Portanto, o modelo de cultura ocidental substituiu a antiga assimilação mimética e de uma racionalidade que visa superar qualquer superstição. “A assimilação física da natureza é substituída pela “reconhecimento no conceito”, a compreensão do diverso sob o mesmo, o idêntico” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 149). Nessa direção, se faz necessário perceber que a tentativa da racionalidade instrumental de negar os mitos, desencadeia em outro tipo de mimesis – a instrumental. Ulisses é um personagem que representa uma ruptura em relação à natureza, embora seja por ela afetado – passa por diversos perigos e é colocado à prova constantemente pelas forças sagradas. Nesse âmbito, além do domínio da natureza que se torna objeto o próprio ser humano se tornou refém de sua dominação. Por isso, a aparente superação do medo mítico provocado pela mimesis primitiva na civilização ocidental opera sob a ágil lógica da razão dominadora.

Referências

- ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento*. Trad. Guido A. de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1985. Reimpressão 2006.
- BAHIA, Ricardo. *Das luzes à desilusão: o conceito de indústria cultural em Adorno e Horkheimer*. Belo Horizonte: Autêntica/FCH-FUMEC, 2004.
- DUARTE, Rodrigo A. de Paiva. *Adorno/Horkheimer & a Dialética do Esclarecimento*. 2. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002.

HOMERO. *Odisséia*. Trad. Antônio Pinto de Carvalho. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

FREITAS, Verlaine. *Para uma dialética da alteridade: a constituição mimética do sujeito, da razão e do tempo em Theodor. Adorno*. 2001. Tese (Doutorado em Filosofia e Ciências Humanas). Belo Horizonte: FAFICH/UFMG, 2001. Edição revista em 2006.

MASS, Olmaro Paulo. *Racionalidade dialética entre mito e esclarecimento em Adorno e Horkheimer na Dialética do esclarecimento*. Passo Fundo: IFIBE, 2013.

MATOS, Olgária. Os arcanos do inteiramente outro: a *Escola de Frankfurt, a melancolia e a revolução*. São Paulo: Brasiliense, 1989.

PUCCI, Bruno; OLIVEIRA Newton Ramos; ZUIN, Antônio Álvaro Soares. **Adorno**: o poder educativo do pensamento crítico. Petrópolis: Vozes, 2000.

RUIZ, Castor M.M. La mimesis instrumental: T. Adorno y M. Horkheimer. Las mimesis critica y criativa: W. Benjamin. In: *La mimesis humana. La condición paradólica de la acción imitativa*. Bahnhofstrabe: OmniScriptum, 2016, p. 27-40.

Em torno do consciente e do inconsciente: da crítica à indústria cultural à experiência formativa em Adorno

*Rafael Cordeiro Silva**

A discussão sobre a indústria cultural, empreendida por Adorno e Horkheimer na *Dialética do esclarecimento*, enfatiza o poderio do aparato sobre os indivíduos. Característico do capitalismo avançado, esse fenômeno faz parte de um todo, em que a indústria da diversão apresenta-se como um braço dos setores produtivos cuja consolidação se deu com a transição da fase liberal para a fase monopolista. Os autores definem a indústria cultural como o engodo das massas. Trata-se de um artifício, construído por estes setores produtivos, com a finalidade de enganar as pessoas, de modo que, tendo a consciência ofuscada pela diversão, elas se esqueceriam da barbárie do mundo administrado. Mais do que isso, elas seriam coadjuvantes da consolidação desse mundo e de seu *status quo*.

No capítulo “A indústria cultural: o esclarecimento como engodo das massas”, uma das ideias apresentadas acentua a passividade da consciência ante o poderio da maquinaria cultural, que sequestra também o inconsciente. Para fundamentar essa

* Doutor em Filosofia. Professor do Instituto de Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia (UFU), com atuação nos cursos de graduação e pós-graduação em Filosofia. Endereço eletrônico: rcsilva@ufu.br

posição, partirei do ensaio “Arte nova e cultura de massas” de Horkheimer, pois nele o filósofo discute a formação da consciência burguesa. Na sequência passo às referências feitas pelos autores à indústria cultural na *Dialética do esclarecimento*, em que aparece o argumento da dominação inconsciente. Mais adiante, deter-me-ei na argumentação de Adorno no que diz respeito à apropriação do inconsciente pela indústria cultural. Ao final, recorro a textos mais recentes de Adorno que sugerem um tipo de relação diferenciada com os produtos culturais, a saber, de uma aceitação consciente, com o que se poderia vislumbrar a possibilidade, ainda que remota, de recusa do caráter mercantil dessa indústria e de consequente resistência à ordem imposta; Mais ao final, eu apresento a perspectiva da educação como alternativa para trazer a inconsciência à consciência, de forma a evitar as manifestações de barbárie de toda espécie, desde a “inofensiva” indústria cultural até a inominável barbárie de Auschwitz.

Publicado em 1941, “Arte nova e cultura de massas” tem um eixo argumentativo que gira em torno da relação entre arte e sociabilidade. O autor frisa os laços iniciais que ligavam a arte à função ritual profana ou sagrada. Só mais tardiamente ela se tornou autônoma, quando da ascensão burguesa. Em sua autonomia estava refletida a tensão entre a esperança de afirmação do indivíduo e a pressão do sistema econômico. Por isso, para discutir a arte, Horkheimer fala sobre a família e a vida social. E assim, toca inevitavelmente na questão da formação da consciência moral burguesa. Esse é o aspecto que mais interessa no momento.

A família burguesa foi a instância inicial de fomento e depois de fortalecimento da autonomia do indivíduo. Fomento porque, de um lado, a formação da personalidade, resultante do conflito com a autoridade paterna, conferiu ao filho a capacidade de construir sua consciência moral, para lidar com o mundo e com os negócios no futuro, na condição de sucessor do pai. Sob esse aspecto, a consciência moral é um dos pilares da autonomia. Este, por sua vez, teve de ser em casa a encarnação do princípio de realidade. O

aconchego do lar burguês e o processo de formação ministrado ao filho foram decisivos para a constituição de uma personalidade sólida. Dessa forma, a individualidade erigiu-se como capacidade de opor *resistência consciente* ao ordenamento social e ao mesmo tempo se afirmar no cenário da livre concorrência e do jogo de forças do capitalismo. Fez-se necessário um eu forte para competir no cenário econômico. Por outro lado, fora de casa, o pai precisou de forças para o embate com os inúmeros empresários que com ele concorriam. O lar foi assim o lugar de fortalecimento da individualidade, foi a esfera privada onde era possível se refazer do desgaste da competição na esfera pública. A instituição familiar foi comparada a uma espécie de redoma, talvez até mesmo uma mônada, fechada para o exterior e ao mesmo tempo imune às suas pressões. Despida de toda significação metafísica que Leibniz conferira ao termo, Horkheimer o transpõe para o domínio da filosofia social. A impenetrabilidade do lar burguês frente às pressões externas serviu como a pedra angular para o componente econômico da individualidade. A sociabilidade burguesa esteve assentada no núcleo familiar.

A liberdade na esfera privada da família e nas relações econômicas foi o caso típico apenas para a existência burguesa e não dizia respeito à massa dos trabalhadores. No entanto, a liberdade econômica assumiu a forma de luta competitiva entre os empresários, o que engendrou a solidificação da autonomia econômica sob pressões sociais intensas. A proteção contra essas pressões estava garantida na esfera familiar, pois ela guardava uma distância dos imperativos práticos, constituindo-se assim em um verdadeiro refúgio privado. Por isso, a exigência de universalização da liberdade só pode ficar prometida para o futuro e uma das formas de conservação da promessa foi a arte. Nela os homens se reconhecem como livres.

Na arte, “os elementos da realidade se transformam em imagens que se opõem, como algo estranho, aos sistemas de

conceitos convencionais”¹. Na obra de arte, o mundo concreto surge como falso e distante. Sua autenticidade se mede pela capacidade de expressar o abismo entre o indivíduo e seu entorno bárbaro. Assim, arte e sociedade não são pensadas como domínios separados. Mais ainda, a grande arte burguesa foi acompanhada de outra arte que os autores definiram como arte leve ou ligeira, mais próxima da diversão. Essa cisão no domínio estético foi a expressão da cisão no mundo material. “A arte leve acompanhou a arte autônoma como uma sombra. Ela é a má consciência social da arte séria”.² Essa é, em síntese, a compreensão que os autores constroem da formação da consciência moral e de como ela se expressa na manifestação estética.

As formas contemporâneas de sociabilidade se diferenciaram em relação ao período liberal. As mudanças mais significativas são o desaparecimento do burguês típico e de seu papel social e a transformação do antigo proletário em empregado e funcionário. Essa situação leva Horkheimer a analisar o processo que promove a transformação da vida privada em “tempo livre” e seu aproveitamento com a diversão. Nos dias de hoje, o contraste entre a existência privada e a pública se torna opaco. Os valores típicos da família burguesa entram em declínio e a sociabilidade passa a ser definida pelos padrões da sociedade de massa. Vivemos no mundo industrial. Nele, o espaço anteriormente destinado ao cultivo das relações familiares passa a ser designado como tempo livre e é preenchido com atividades que de certa forma se relacionam com o mundo do trabalho. O ritmo da sociedade industrial invade a esfera privada. Por isso, a capacidade que os indivíduos tinham de se refugiar em um mundo de representações para enfrentar a realidade foi carcomida pela ocupação que nos dias atuais é indissociável do tempo livre, a saber, a indústria

¹ HORKHEIMER, M. “Arte nuevo y cultura de masas”, p.117. In: *Teoría crítica*. Trad. Juan del Solar B. Barcelona: Barral, 1973, p.115-137.

² ADORNO, T. W.; HORKHEIMER, M. *Dialética do esclarecimento*. Tradução Guido A. de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985, p.127.

cultural. Segundo Horkheimer, a relação entre tempo livre e tempo de trabalho é direta: o tempo livre é usado como repositório de energia para o trabalho. Na mesma medida em que descansa, o trabalhador renova sua energia para o trabalho.

Outra ideia que aparece com as reflexões de Horkheimer sobre a cultura de massas é sua breve análise sobre o desenho animado. Ao falar do Pato Donald neste ensaio de 1941, ele alude à situação do personagem que apanha, mas sempre está pronto para uma nova aventura. As pessoas “encontra(m) seu passatempo adequado nas convulsões que o desenho animado provoca em seus indefesos heróis, e não em Picasso, que não oferece nenhum entretenimento, nenhuma diversão concebida de qualquer maneira”³.

Nos *cartoons* é inegável a presença da mensagem subliminar. Valores e formas de comportamento são veiculados e os consumidores normalmente não percebem. A mensagem subliminar atua no inconsciente das pessoas, impondo padrões determinados. Esse aspecto justifica o princípio da dominação inconsciente que sustento ser decisivo na formulação original da teoria da indústria cultural.

A publicação de *Dialética do esclarecimento*, em 1947, traz à tona uma reflexão sobre a relação entre racionalidade e dominação. Com isso, os autores mostram o quanto a história da espécie pode ser entendida como a história da dominação, não apenas da natureza mas dos próprios homens. O esclarecimento, que está presente tanto no mito como no pensamento racional, serviu para libertar os homens da dominação da natureza, tornando-os senhores de si e senhores da própria natureza agora dominada. Entretanto, a dominação foi estendida aos homens e não diz respeito apenas ao jugo do mais fraco pelo mais forte. Ela ultrapassa essa forma e assume aspectos mais sutis.

³ Max HORKHEIMER. Arte nuevo y cultura de masas, p.124-5. In: *Teoría crítica*. Trad. Juan del Solar B. Barcelona: Barral, 1973, p.115-137.

A indústria cultural também é definida como esclarecimento. Sob esse aspecto, representa o domínio da técnica de reprodução e da divulgação por meios técnicos da arte. É interessante notar que o subtítulo faz menção à indústria cultural como o engano das massas. Se o esclarecimento é dominação, a indústria cultural também o é. Trata-se de uma forma sofisticada de dominação, a saber, a dominação pelo engano plantado no inconsciente. Esse é um dos eixos pelos quais pode ser entendido o sentido do capítulo referido à indústria cultural.

Horkheimer se apropria de uma citação de Tocqueville para definir o tipo de dominação veiculado pela indústria cultural, ao dizer que “a tirania deixa o corpo livre e vai direito à alma” ⁴. Dominação da alma, isso é o que a indústria cultural significa. Essa dominação não é percebida enquanto tal, pois as massas se sentem animadas com a possibilidade de poder desfrutar dos produtos culturais abundantes da sociedade industrial. Em que sentido poder-se-ia dizer que existe dominação? Retomo aqui o exemplo do Pato Donald, desta vez tal como aparece na *Dialética do esclarecimento*:

Na medida em que os filmes de animação fazem mais do que habituar os sentidos ao novo ritmo, eles inculcam em todas as cabeças a antiga verdade de que a condição de vida nesta sociedade é o desgaste contínuo, o esmagamento de toda resistência individual. Assim como o Pato Donald nos *cartoons*, assim também os desgraçados na vida real recebem a sua sova para que os espectadores possam se acostumar com a que eles próprios recebem ⁵.

Prazer e violência são combinados na diversão. O argumento de Horkheimer sugere que a crueldade dos desenhos animados é

⁴ Cf. *Dialética do esclarecimento*, p.125 apud A. de TOCQUEVILLE. *De la démocratie en Amérique*. Paris: 1864, v.II, p.151.

⁵ ADORNO, T. W.; HORKHEIMER, M. *Dialética do esclarecimento*. Tradução Guido A. de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985, p.130.

introjetada pelo riso e posteriormente banalizada. A violência indolor passa a ser encarada como natural, assim como hoje cenas reais de guerra não sensibilizam a maioria das pessoas que as assistem. A violência sem dor se assemelha à dominação sutil imposta pelo processo de trabalho. Ambas não são percebidas pela consciência mediana. Os trabalhadores não sofrem mais o desgaste de outrora e nem mesmo assim pode-se dizer que a dominação foi abolida. Do mesmo modo, “divertir significa sempre: não ter que pensar nisso, esquecer o sofrimento até mesmo onde ele é mostrado. A impotência é a sua própria base” ⁶.

Hoje a jornada de trabalho foi reduzida e suas condições melhoradas no capitalismo avançado. O trabalhador dispõe de mais tempo livre e maiores ganhos salariais. Com mais dinheiro ele pode consumir mais. Visto que, em países de maior nível de industrialização, o salário recebido vai além do necessário à satisfação das carências básicas, o investimento em cultura é ampliado. A sensação de onipotência diante da abundância das mercadorias revela-se, entretanto, impotência. Toda cultura consumida na condição de divertimento é no fundo uma inconsciente “identificação com a necessidade produzida” ⁷. Em última instância, a necessidade é a de manutenção da ordem dada e a reprodução da engrenagem social. Graças à propaganda massiva, essa grande aliada da indústria cultural, criam-se identidades e se rompe qualquer tipo de estranhamento que um bem cultural possa ter. O que era estranho torna-se familiar. Assim, o consumo no tempo livre é no fundo uma terapia destinada à purificação mental, ao preparo e ao aperfeiçoamento do trabalho nas frentes de produção. Por sua vez, trabalho e consumo alimentam o sistema capitalista. Essa é a lógica da dominação: a alma é domesticada e os mecanismos psicológicos de

⁶ ADORNO, T. W.; HORKHEIMER, M. *Dialética do esclarecimento*. Tradução Guido A. de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985, p.135.

⁷ ADORNO, T. W.; HORKHEIMER, M. *Dialética do esclarecimento*. Tradução Guido A. de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985, p.128.

resistência são desmontados. Eis o sentido do engano das massas: em vez de transcenderem a instância de dominação, ocorre a identificação com os padrões de dominação.

Horkheimer, ao criticar a indústria cultural, buscava uma explicação para a perda significativa do interesse na transformação social pelas classes trabalhadoras. O decréscimo da consciência de classe ia par a par com o incremento dos processos inconscientes de reprodução da ordem dada. Em sua primeira versão, essa teoria foi, entre outros, a explicação desses processos inconscientes de dominação das massas. A reificação do ser humano não estava presente apenas no trabalho, mas também no tempo fora dele.

A mecanização atingiu um tal poderio sobre a pessoa em seu lazer e sobre sua felicidade, ela determina tão profundamente a fabricação das mercadorias destinadas à diversão, que esta pessoa não pode mais perceber senão as cópias que reproduzem o próprio processo de trabalho... O que fica gravado é a sequência automatizada de operações padronizadas⁸.

Anos mais tarde, ao retomar o tema, Adorno apresenta algumas reflexões novas. São textos escritos na década de 1950. Ele continua a entender, como demonstrara em *Dialética do esclarecimento* e em escritos anteriores a 1947, que a indústria cultural é responsável pelo empobrecimento da obra de arte autônoma. A novidade reside no fato de Adorno aprofundar a discussão, ao incorporar argumentos da psicanálise. Em “Prólogo à televisão”, escrito entre 1952 e 1953, o autor é enfático ao dizer que “a televisão comercial deforma a consciência...”⁹ Mais à frente, ele acrescenta:

⁸ ADORNO, T. W.; HORKHEIMER, M. *Dialética do esclarecimento*. Tradução de Guido A. de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985, p.128.

⁹ ADORNO, T. W. Prólogo a la televisión, p.67. In: _____. *Intervenciones*. Tradução de Roberto J. Vernengo. Caracas: Monte Ávila Editores, 1969.

Em vez de prestar honras ao inconsciente, de elevá-lo à consciência, satisfazendo assim seu impulso e suprimindo sua força destrutiva, a indústria cultural, principalmente recorrendo à televisão, reduz ainda mais os homens a um comportamento inconsciente, enquanto põe às claras uma existência que ameaça com sofrimento a quem as considera e promete prêmios a quem as idolatra ¹⁰.

Em outro ensaio, intitulado “A televisão e os padrões da cultura de massa”, de 1954, ele trabalha com a perspectiva de que a indústria cultural opera tendo em vista uma estrutura de camadas múltiplas de personalidade. Essa indústria se apropriou de um fundamento da psicanálise que sustenta a existência de níveis de constituição da personalidade. Assim, seus produtos se dirigem para esses níveis com a intenção de fugar por inteiro o consumidor. Com isso a programação atinge tanto o consciente quanto o inconsciente das pessoas e sua capacidade de manipular o público é mais efetiva.

A televisão e o cinema veiculam mensagens explícitas e mensagens ocultas. As primeiras são captadas pelo consciente; as segundas têm como destino o inconsciente. “A mensagem oculta pode ser mais importante do que a evidente, visto que a primeira escapa aos controles da consciência, não é ‘trespassada com o olhar’, nem desviada pela resistência das vendas, mas tende a penetrar a mente do espectador” ¹¹.

Porém, na década de 1960, outros escritos apresentam uma compreensão diferenciada. Em “Resumo sobre a indústria cultural”, de 1962/1963, a cultura industrializada ainda é vista a rigor como engodo das massas, um “meio de tolher a sua

¹⁰ ADORNO, T. W. Prólogo a la televisión, p.72. In: _____. *Intervenciones*. Tradução de Roberto J. Vernengo. Caracas: Monte Ávila Editores, 1969.

¹¹ ADORNO, T. W. “A televisão e os padrões da cultura de massa”, p.551-552. In: ROSENBERG, B; WHITE, D. M. (org.) *Cultura de massa*. Tradução de Octavio M. Cajado. São Paulo: Cultrix, 1973, p.546-562.

consciência. Ela impede a formação de indivíduos autônomos, independentes, capazes de julgar e decidir conscientemente”¹².

Todavia, no mesmo escrito, é digna de nota a afirmação do autor de que as pessoas aceitam conscientemente os produtos da indústria cultural. A passagem assume um tom desconcertante, visto que altera substancialmente o fundamento inconsciente da dominação.

A ideia de que o mundo quer ser enganado tornou-se mais verdadeira do que, sem dúvida, jamais pretendeu ser. Não somente os homens caem no logro, como se diz, desde que isso lhes dê uma satisfação por mais fugaz que seja, como também desejam essa impostura que eles próprios entreveem; esforçam-se por fecharem os olhos e aprovam, numa espécie de autodesprezo, aquilo que lhes ocorre e do qual sabem porque é fabricado. Sem o confessar, pressentem que suas vidas se lhes tornam intoleráveis tão logo não mais se agarrem a satisfações que, na realidade, não o são¹³.

Em outras palavras, a máxima popular que diz “me engana que eu gosto” nunca esteve tão de acordo com essa passagem de Adorno. Ainda que menos frequente, esse argumento parece criar a tensão entre a recorrente dominação sutil e inconsciente sustentada ao longo dos anos pelos autores e a adesão voluntária ao engodo da diversão. O primeiro argumento pressupõe a passividade das massas diante da implacável pujança do entretenimento; o segundo concede um poder antecipatório de consciência de que o engano é a essência dessa indústria, mas que sua aceitação é um ato voluntário e não raro desejável.

Em uma conferência radiofônica de 1969, chamada “Tempo Livre”, Adorno aborda outros entretenimentos destinados a

¹² ADORNO, T. W. “A indústria cultural”, p.99. In: COHN, G. (org.) *Theodor W. Adorno: sociologia*. Tradução de Amélia Cohn. São Paulo: Ática, 1994, p.92-99. O título original do escrito é *Resumé über Kulturindustrie*.

¹³ ADORNO, T. W. “A indústria cultural”, p.96. In: COHN, G. (org.) *Theodor W. Adorno: sociologia*. Tradução de Amélia Cohn. São Paulo: Ática, 1994, p.92-99.

preencher a vida das pessoas fora do trabalho. Não apenas a indústria cultural, mas o mundo administrado deu vida a outros afazeres como o cultivo de *hobbies*, o estilo faça “você mesmo”, o hábito de bronzear os corpos, os acampamentos de feriados prolongados, a frequência a academias de ginástica e outras tantas atividades que adquirem o mesmo status de ocupação regular das pessoas. Todas são para Adorno exemplos típicos da existência coisificada. Realizar tarefas para preencher o tempo livre parece mais do que indicar a prevalência de uma vida cindida entre trabalho e lazer, assinala também o tédio que se instalaria se as pessoas não ocupassem seu tempo com coisas que requerem pouco esforço mental. Essa é a condição da vida administrada.

Nessa conferência, o filósofo abre um parêntese para introduzir outro elemento na discussão sobre a indústria cultural. Ela é colocada no mesmo patamar dos passatempos listados acima. Adorno afirma ainda que a indústria cultural atua tanto no nível consciente quanto inconsciente. A novidade, entretanto, consiste em que ele admite a possibilidade de conscientemente as pessoas recusarem os conteúdos da indústria cultural. Vista como “símbolo de uma consciência que renunciou à autodeterminação”¹⁴, a aceitação dos produtos da indústria cultural é um ato volitivo e indica que seus efeitos poderiam ser menos nefastos do que antes se supunha. Essa apreciação diferenciada abre possibilidades de pensar a resistência do indivíduo. Tais considerações indicam um distanciamento daquelas convicções manifestadas na *Dialética* de que a diversão implica apenas passividade e resignação que minam qualquer possibilidade de resistência.

Assim, se no início a indústria cultural foi entendida como sucedâneo não violento da dominação violenta, que ofuscava a consciência de transformação social, agora parece haver possibilidades de fugir ao seu poderio. A conclusão apresentada de

¹⁴ ADORNO, T. W. “Teoria da semicultura”, p.389. In: *Educação & Sociedade*, n.56, Dez. 1996, p388-411.

que “ainda não se alcançou inteiramente a integração da consciência e do tempo livre” ¹⁵ é singular porque vai de encontro àquelas em que Adorno indicou claramente que a indústria cultural é capaz de interferir nos diversos níveis da personalidade, levando o consumidor a aceitar seus produtos. Esse posicionamento oscilante sugere, segundo creio, que o tratamento dos níveis consciente e inconsciente da dominação não encontrou resposta definitiva. Com isso, as possibilidades de resistência do indivíduo também careceriam de uma maior explicitação futura. De inexistentes elas passam a fazer parte das preocupações do filósofo.

Adorno mostrou-se mais flexível em suas considerações, ao incorporar a reflexão sobre possibilidades de resistência alicerçadas na sua concepção de formação. Esse ponto de vista emerge de forma mais contundente em outros textos de Adorno da década de 1960, em especial quando o autor discute, na sua conferência “Educação após Auschwitz”, possibilidades de trabalhar o inconsciente para que as diversas formas de barbárie não se repitam.

Por que ainda existe a barbárie? Em “Educação após Auschwitz” a barbárie da indústria cultural dá lugar a outra muito mais grave. Baseado em Freud, Adorno sustenta que a civilização origina e fortalece processos anti-civilizatórios. A pressão social hoje é maior e com isso aumenta o fardo sobre o indivíduo. Assim, aumenta também a chance de explosão de energia destrutiva e ela aflora na forma de ódio e fúria agressiva ao diferente. A agressividade da pulsão de morte deveria ter sido reprimida juntamente com a pulsão de vida na formação da criança. Isso é um processo que se realiza na família: a criança aprende a substituir a gratificação imediata pelo prazer mediatizado, o que torna possível a vida em sociedade. A formação prossegue na

¹⁵ ADORNO, T. W. “Tempo livre”, p.81. In: _____. *Palavras e sinais*. Trad. Maria Helena Ruschel. Petrópolis: Vozes, 1995, p.70-82.

escola. Família e escola são concebida pelo filósofo como instâncias de construção da autonomia.

O impulso kantiano se evidencia em Adorno pela convicção de que o fomento da autonomia seria o caminho para o domínio ulterior dos impulsos inconscientes reprimidos, mas que a civilização contemporânea pode por vezes trazer de novo à tona. A autonomia é a disposição de cada indivíduo de responder racional e conscientemente por suas ações. Em termos adornianos a conquista da autonomia significa que o processo de formação alcançou seu termo final.

Porém, se se impõem a falta de resistência e a incapacidade de justificar racional e conscientemente as ações, isso indica que houve uma ruptura no processo de construção da autonomia. Não raro, a ausência de postura crítica diante da realidade, associada à constatação de que a renúncia pulsional não correspondeu a nenhuma gratificação substitutiva, mas ao aumento do fardo pago pelo processo civilizatório, faz irromper as manifestações de barbárie na forma de ódio, desprezo e frieza em relação ao outro. Trata-se de uma “inclinação arcaica pela violência”¹⁶ que aflora e exhibe seus traços sádicos reprimidos. Isso atesta que a consciência moral “se encontra atualmente em grande parte em processo de dissolução”¹⁷.

Uma consciência moral danificada indica a prevalência de egos fragilizados, cuja realização própria é buscada exteriormente através da participação em coletivos de todos os matizes. Tais grupos recebem a censura crítica de Adorno, quando ele diz que “pessoas que se enquadram cegamente em coletivos convertem a si próprio em algo como um material, dissolvendo-se como seres autodeterminados”.

¹⁶ ADORNO, T. W. “Educação após Auschwitz”, p.126. In: *Educação após Auschwitz*. In: _____. *Educação e emancipação*. Trad. Wolfgang Leo Maar. Rio Janeiro: Paz e Terra, 1995, p.119-138.

¹⁷ ADORNO, T. W. “Educação após Auschwitz”, p.131. In: *Educação após Auschwitz*. In: _____. *Educação e emancipação*. Trad. Wolfgang Leo Maar. Rio Janeiro: Paz e Terra, 1995, p.119-138.

Essa situação requer esforços para superá-la. E quando isso ocorre, a educação precisa do aporte das categorias psicanalíticas, visto que Adorno considera “a desbarbarização ... um dos objetivos educacionais mais importantes. Ela pressupõe um estudo da consciência e do inconsciente da respectiva população”¹⁸. Trata-se então de tentar trazer as manifestações do inconsciente à consciência, para provocar a reflexão e quiçá alguma tentativa de reversão dessas tendências. Ou seja, fazer exatamente o processo inverso ao produzido pela indústria cultural.

Referências

ADORNO, T. W. “Educação após Auschwitz”. In: _____. *Educação e emancipação*. Tradução de Wolfgang Leo Maar. Rio Janeiro: Paz e Terra, 1995, p.119-138.

_____. “A indústria cultural”. In: COHN, G. (org.) *Theodor W. Adorno: sociologia*. Tradução de Amélia Cohn. São Paulo: Ática, 1994, p.92-99. (Coleção Grandes Cientistas Sociais)

_____. “Prólogo a la televisión”. In: _____. *Intervenciones*. Tradução de Roberto J. Vernengo. Caracas: Monte Ávila Editores, 1969.

_____. “A televisão e os padrões da cultura de massa”. In: ROSENBERG, B; WHITE, D. M. (org.) *Cultura de massa*. Tradução de Octavio M. Cajado. São Paulo: Cultrix, 1973, p.546-562.

_____. “Tempo livre”. In: _____. *Palavras e sinais*. Tradução de Maria Helena Ruschel. Petrópolis: Vozes, 1995, p.70-82.

_____. “Teoria da semicultura”. In: *Educação & Sociedade*, n.56, Dez. 1996, p.388-411.

¹⁸ ADORNO, T. W. “Educação após Auschwitz”, p.126. In: *Educação após Auschwitz*. In: _____. *Educação e emancipação*. Trad. Wolfgang Leo Maar. Rio Janeiro: Paz e Terra, 1995, p.119-138.

ADORNO, T. W.; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento*. Tradução de Guido A. Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

HORKHEIMER, M. “Arte nuevo y cultura de masas”. In: _____. *Teoría Crítica*. Tradução de Juan del Solar B. Barcelona: Barral, 1973, p.115-137.

Viver para trabalhar: novas formas de dominação e resistência no contexto do Trabalho Imaterial

*Rafael Ferrari da Silva*¹

Introdução

O trabalho imaterial é um fenômeno ainda recente e pouco estudado, principalmente no contexto brasileiro. Mesmo assim, os teóricos que se propõem a analisar essas metamorfoses do capitalismo e do trabalho realizam um trabalho qualificado, baseando-se em teóricos e contextos passados para apontar novas formas de dominação e resistência na contemporaneidade. Para acompanhar esse processo e escrever esse projeto, me apoiei em quatro teóricos do imaterial, sendo um brasileiro: Sílvio Camargo (2011), André Gorz (2003) e Negri & Lazzarato (2001).

Na primeira parte, faço uma análise contextual do trabalho imaterial, apontando o início de um debate sobre as transformações do sistema capitalista, e que culminou no desenvolvimento e aprofundamento de debates acerca deste “novo cenário”. Fortemente marcado na primeira fase da Escola de Frankfurt, teóricos como Adorno e Horkheimer já tinham uma visão dos instrumentos de dominação para além do tempo de trabalho, ou seja, um processo contínuo na rotina dos indivíduos que acaba por afetar as subjetividades.

¹ Graduando em Ciências Sociais – Bacharelado, na Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS) e Bolsista de Iniciação Científica do CNPQ (PIBIC/CNPQ). E-mail: rafael.ferrari4@gmail.com

Em seguida, busco caracterizar o trabalho imaterial, apontando os principais conceitos que os teóricos usam para formá-lo. A definição de trabalho imaterial não é algo simples e frequentemente há confusões em torno do conceito, como diz Camargo.² As características principais vão dizer respeito às qualidades subjetivas, como comunicação, cooperação e saberes.

Já na terceira parte está, talvez, a fração mais importante: novas formas de dominação. As análises desses teóricos em relação ao trabalho imaterial objetivam, principalmente, enxergar formas de dominação que antes não existiam, ou que se complexificaram. Dessa forma, se verá que o trabalho imaterial requer uma análise em conjunta com a esfera cultural, analisando as extensões do capital pra outras esferas da vida de não – trabalho. A racionalidade econômica será um conceito bastante importante para compreender essas dominações, pois trata-se da vida imersa dentro da lógica do capital, de trabalho e consumo.

Por fim, os resultados e a análise da pesquisa empírica associadas ao referencial teórico. Busco analisar em torno de 4 categorias: saberes, autoempreendedorismo, flexibilidade e resistências. Essas categorias dialogam diretamente com as principais características do Trabalho Imaterial e os novos paradigmas do trabalho autônomo na contemporaneidade. Dessa forma, a problemática gira em torno de pensar novas formas de dominação e resistência à lógica racional econômica constante da vida, presente neste cenário emergente do trabalho.

² Entrevista concedida à Unisinos sobre Trabalho Imaterial:

<http://www.ihu.unisinos.br/entrevistas/507815-trabalhoimaterialeapropriacaodasubjetividade-humana-entrevistaespeicalcomsilviocamargo>

Capitalismo em transição: o Capitalismo Tardio e o advento do Trabalho Imaterial

A esfera do trabalho tem passado por diversas mudanças nas últimas décadas, tornando sua própria natureza mais variada e complexa e transformando, também, o perfil dos trabalhadores. Um novo estágio do capitalismo mundial, segundo Camargo (2011), iniciou em meados da década de 70, na chamada “Reestruturação produtiva”, e uma designação dada para as transformações deste período histórico que marcou o início de análises mais profundas é de “Capitalismo Tardio”, conceituado na primeira fase da Escola de Frankfurt. Já em 1920, as transformações do sistema capitalista significavam, para os teóricos desta escola, uma ruptura com o capitalismo do século XIX. O conceito de Capitalismo Tardio surgiu em 1930 e serviu de apoio teórico para as teses de Adorno e Horkheimer até o final da década de 1960.

Na versão adorniana estava presente a tese de uma sociedade mais administrada, regida por um novo papel do Estado como mais regulador. Paralelo a isso, surge a cultura de massas e a indústria cultural caracterizada, principalmente, pelo cinema e a música. Isso significava novas formas de reprodução da ideologia burguesa, sendo também um elemento central na produção do sistema capitalista.

Nesse sentido, Adorno já conseguia visualizar, na primeira metade do século XX, formas de dominação prolongadas para além do expediente. Havia um processo de reificação da vida do trabalhador: “a dominação burguesa migrou para dentro dos indivíduos”³.

Após essas primeiras produções, houve teorias que ganharam mais corpo e consistência, formando a base para muitos

³ ADORNO & HORKHEIMER, 1985; apud CAMARGO, S. Trabalho imaterial e produção cultural: a dialética do capitalismo tardio: *Teoria Crítica e o Capitalismo Tardio*. 1ª edição. São Paulo: Editora Annablume, 2011, p. 66

estudos atuais. As transformações ocorridas no capitalismo pós década de 1970 – mais especificamente 1973 –, significou a emergência de novos paradigmas de produção e consumo. O período que compreende esta nova fase foi entendido como “Reestruturação Produtiva”, além de outras duas denominações que são importantes para entender essas mudanças hoje: Sociedade Pós-Industrial, conceituada por Bell (1973) e Capitalismo Cognitivo, conceituado por Gorz (2003) e Negri (2001).

Ambos conceitos se referem a uma dimensão mais sócio-técnica, ou seja, um enfraquecimento da sociedade industrial que dá passagem à uma sociedade do conhecimento e informação. Estes aspectos acabam sendo as principais características da sociedade contemporânea, e as instituições de reprodução de mercadorias, como a fábrica, perdem espaço para as instituições de inovação, como a empresa.

As análises a respeito dessas mudanças ganham mais corpo com a Teoria Crítica Contemporânea, quando dão mais ênfase de pesquisa em torno da vida cotidiana. De acordo com Camargo (2011), a pesquisa sociológica se daria com o intuito de diagnosticar os processos de dominação em uma esfera além do trabalho, ou seja, a esfera cultural. O atual estágio do capitalismo se encontraria com novas formas de dominação e sociabilidades, marcadas pela junção entre Cultural, Consumo e Trabalho Imaterial.

Caracterizando o Trabalho Imaterial

Na fabricação de um bem material sempre há um componente de saber necessário para pensar ele, seja na produção industrial, seja no setor de serviços. Gorz (2003) dirá que não se trata de conhecimentos específicos aprendidos tendo em vista tal trabalho, pelo contrário, se trata do saber da experiência, o discernimento, a capacidade de coordenação, de auto-organização e de comunicação, características de um saber vivo adquirido no trânsito cotidiano e que pertencem à esfera da própria vida. O

trabalho imaterial se refere desse modo a qualificações subjetivas dos trabalhadores, que fazem parte da mercadoria e, além disso, a atribuem valor.

Assim, “o modo como os empregados incorporam esse saber não pode ser nem predeterminado nem ditado. Ele exige o investimento de si mesmo, aquilo que na linguagem empresarial é chamado de ‘motivação’⁴. Trata-se de um saber que escapa à possibilidade de formalização, eles aprendem-se pela prática e pelo costume. Desse modo, continua Gorz, toda produção passa a se assemelhar a uma prestação de serviços, deixando de ser mensurável em unidades de tempo, como afirmava a teoria marxista, e passando a ser valorizada pelo componente comportamental e motivacional, surgindo, daí, o conceito “capital humano”. Ele será formado pela inteligência, a imaginação e o saber que, juntos, constituem o capital humano. Esse saber é feito de experiências e de práticas intuitivas, ou seja, hábitos.

Ao contrário da indústria taylorizada, quando os trabalhadores só se tornavam operacionais depois de serem despojados dos saberes, das habilidades e dos hábitos do cotidiano, o período denominado pós-fordismo integra todos esses saberes, devendo o trabalhador entrar no processo de produção com toda a bagagem cultural que eles adquiriram nos jogos, esportes, lutas, disputas, música, teatro, sendo nessas atividades fora do trabalho que serão desenvolvidas sua vivacidade, capacidade de improvisação e cooperação (GORZ, 2003). O que irá contar nesse período, portanto, são as qualidades de comportamento que expressam imaginação e o envolvimento pessoal nas tarefas. Assim, “o trabalhador não se apresenta mais apenas como um possuidor de sua força de trabalho, mas como um produto que continua, ele mesmo, a se produzir”.⁵

⁴ Gorz, A. O Imaterial: conhecimento, valor e capital: *Capital Humano*. São Paulo: Annablume, 2003, p. 9.

⁵ BOUTANG, 2000; apud GORZ, A O Imaterial: conhecimento, valor e capital: *Trabalhar é produzir-se*. São Paulo: Annablume, 2003, p. 22.

No capitalismo cognitivo de Gorz (2003), o trabalhador passa a ser uma espécie de empreendedor de si mesmo, dependente de auto investimentos e qualificações cada vez mais intelectualizadas e simbólicas. Dessa forma, o trabalhador estará em constante aprendizado, além dos saberes que já possui do cotidiano. Essa entrega acaba por se tornar uma “produção de si” que se dará por meios culturais e cotidianos, como educação, cuidados médicos, assistência, moda, design e publicidade.

Tratando-se da “fabricação” desses produtos no dito capitalismo cognitivo, o filósofo vai dizer que o serviço será como uma mercantilização de um saber objetivado. Porém, o imaterial não se reduz apenas ao resultado do trabalho, mas, principalmente, se refere ao conteúdo da atividade do trabalho que passa a determinar a valorização da mercadoria (CAMARGO, 2011). É assim que o sociólogo dirá que o preço depende mais dos atributos simbólicos do que materiais, citando como exemplo um tênis da marca Nike, que envolve uma complexa rede de valorização cognitiva desde os processos de inovação em design, publicidade, informações de mercado e consumidor, entre outros. O trabalho imaterial se refere desse modo a qualificações subjetivas que passam a ter um papel central no processo de valorização das mercadorias (CAMARGO, 2011).

A vida imersa na racionalidade econômica: novas formas de dominação na contemporaneidade

Como visto, passamos por transformações na esfera do trabalho que, por consequência, veio acompanhada de novas análises que adentram na vida cotidiana como um todo. Porém, o trabalho imaterial não eliminou, segundo Camargo (2011), as formas de dominação engendradas pela modernidade, mas as aprofundou na denominada sociedade pós-industrial. Essas novas formas de dominação presentes no trabalho imaterial tornam os gestos aparentemente inocentes em base de produtividade, exigindo um

olhar mais crítico e atento nas relações micro. Os trabalhadores dessa nova época transformaram seu tempo de não – trabalho em novos sustentáculos de um novo estágio de acumulação. Como o trabalho imaterial caracteriza-se, principalmente, por atividades relacionadas aos saberes, e sabendo que eles são adquiridos na vida cotidiana, o tempo e o espaço de não – trabalho ganham uma nova importância, principalmente relacionando-se à esfera do consumo.

De acordo com Camargo (2011), o capitalismo é o reflexo de um mundo completamente administrado que, agora, passa a prolongar a sua antiga dominação e atingindo, mais do que antes, a própria alma do trabalhador. O mundo da vida, caracterizado pelo tempo livre e as experiências culturais e cotidianas, passam a produzir certo tipo de valor ou riqueza.

Essa regulação total da vida está diretamente relacionada à forma de dominação capitalista nesta fase que se caracteriza com o conceito de capital humano de Gorz (2003). Já não lidamos mais com um trabalhador que vende sua força de trabalho e é alienado neste processo, e sim com um trabalhador que deve adquirir um montante de saberes e competências que se referem à própria vida cotidiana, ou seja, qualificações. E esse tempo livre, ou de não – trabalho, passa a ser um tempo de formação de capital humano e, portanto, torna-se economicamente racional e, assim, sendo bastante difícil a distinção entre as duas esferas – tempo de trabalho e tempo de não – trabalho:

Pensemos assim sobre este tempo livre ou de não trabalho. Em primeiro lugar, a formação do chamado capital humano, que tende a substituir a figura do trabalhador assalariado, depende diretamente do que os indivíduos fazem fora de seu tempo de trabalho: estudar, fazer cursos de aperfeiçoamento, aprender uma nova língua estrangeira, praticar esportes, fazer trabalhos voluntários, investir em cuidados com a aparência pessoal, ser

comunicativo e sociável nos momentos de lazer, fazer experiências turísticas, adquirir conhecimentos culinários, etc⁶.

Esse tempo de não – trabalho que também passa a possuir racionalidade econômica trata-se de uma nova forma de exploração, não necessariamente extração direta de mais-valia, e sim de uma espécie de autoexploração. O capital humano precisará estar em constante formação, investindo tempo e dinheiro e mobilizando recursos simbólicos. Essa formação nem sempre corresponde a posse de dinheiro, mas sim de “cultura”. Camargo (2011), lembra do sociólogo Pierre Bourdieu, que se refere ao capital cultural em uma esfera que não necessariamente a econômica, mas esferas de distinção social, como gosto estético e qualificações culturais, podendo ser objetivado em músicas, filmes, imagens, moradias, alimentação, e também cursos de qualificações em determinadas áreas de trabalho.

Dessa forma, Gorz (2003) diz que no lugar da exploração entram a auto-exploração e a autocomercialização do “Eu S/A”, tornando a pessoa uma própria empresa. É assim que o capital consegue exercer poder sobre os trabalhadores numa quase totalidade: empregados precisam se tornar empresas e responder pela sua rentabilidade dos serviços, além de serem forçados a internalizar a pressão e briga pela concorrência.

Com o auto-emprego, a transformação em trabalho de toda vida e de toda pessoa podem finalmente ser realizadas, e a vida passa a se tornar o capital mais precioso (GORZ, 2003). Apaga-se as limitações entre as fronteiras de espaços de trabalho e não – trabalho, justamente porque o tempo da vida se reduz inteiramente sob a influência da racionalidade econômica. Toda a atividade deve tornar-se um negócio e tudo deve se tornar mercadoria; a venda do si se estende a todos os aspectos da vida.

⁶ CAMARGO, S. Trabalho imaterial e produção cultural: a dialética do capitalismo tardio: *Teoria Crítica e o Capitalismo Tardio*. 1ª edição. São Paulo: Editora Annablume, 2011, p. 120.

A figura objetivada dessas novas formas de dominação pode ser encontrada melhor e mais claramente na figura no trabalhador “autônomo” que Bologna (1992) pesquisou no contexto francês da década de 80. De acordo com as descrições da organização do trabalho no pós-fordismo de Bologna, se deduz que está havendo uma “autonomização” do próprio trabalho. O autor cita algumas características, como a continuidade temporal e espacial do processo de trabalho e a substituição da remuneração salarial pela forma de renda. Assim, a jornada de trabalho tende a não ter mais horário e espaço fixo, fazendo com que os trabalhadores autônomos trabalhem sempre.

Procedimentos Metodológicos e Resultados

Sabendo-se que esse contexto encontra similaridades no trabalho autônomo, a pesquisa centrou-se em 5 entrevistas com agentes inseridos nesse cenário. Duas entrevistas foram realizadas por mim e três pela minha orientadora Cinara L. Rosenfield⁷. As duas referem-se a um dono de uma loja de móveis e um advogado com escritório; as outras três referem-se a tradutoras/intérpretes. Apesar de haver uma heterogeneidade em relação às profissões, elas convergem no sentido da mobilização de conhecimentos e saberes objetivados nas atividades laborais, além de tempos e espaços mais flexíveis. Foi levado em conta, também, o ambiente competitivo, que exige constante aprendizagem e autoqualificação e marketing próprio para se manter no mercado.

Os dados foram coletados a partir de técnicas qualitativas com entrevistas individuais semiestruturadas. Essas entrevistas tiveram duração média superior a 30 minutos, sendo gravadas com a autorização dos entrevistados e depois transcritas. A análise dos dados tomou as categorias prévias do estudo sobre trabalho

⁷ Orientadora. Profa Dra. em Sociologia, UFRGS.

imaterial: saberes, autoempreendedorismo, flexibilidade e resistências.

Os sujeitos da pesquisa têm as seguintes características gerais: 3 são do sexo feminino, e 2 do sexo masculino. Quanto à escolaridade, 1 possui ensino médio e o restante tem, no mínimo, graduação completa. As idades variam de 28 anos até 63 anos, sendo quatro deles com idade entre 28 e 34. Quanto ao estado civil, duas são solteiras, dois têm algum tipo de relacionamento e um é viúvo. Outras informações: todos os entrevistados trabalham com horários flexíveis durante os dias da semana, ou seja, eles são donos do próprio expediente e decidem quando trabalhar.

O uso dos saberes adquiridos a partir das vivências ao longo da vida é uma realidade no cotidiano dos trabalhadores autônomos. Todos entrevistados possuem algum tipo de saber que vai além do necessário para realizar as suas atividades laborais. Esses saberes referem-se às necessidades que o trabalho autônomo possui, como marketing, contabilidade, tecnologias, etc. Nesse sentido, o Advogado 1 diz:

“E o empreendedorismo é um conhecimento ampliado de várias coisas, tá? Por exemplo, no meu caso, eu sou advogado e tenho que ter o conhecimento da lei, mas tenho que ter o conhecimento de como ter o respeito com a pessoa, ter o conhecimento de gestão, ter o conhecimento de otimização, né?”

Além disso, há os saberes que se referem ao próprio trabalho realizado, como no caso da Tradutora 3, que afirma ter aprendido o inglês por causa das bandas que ela gostava e ouvia. O Dono da Loja de móveis afirma que o conhecimento de máquinas antigas possibilitou abrir um negócio relacionado às novas máquinas IBM. Percebe-se que há um acúmulo de saberes que vão sendo objetivados no trabalho, além de saberes que se referem a preservação e ampliação no mercado de trabalho.

Junto a isso encontra-se a categoria “autoempreendedorismo”, que se refere, justamente, à esses

saberes necessários no trabalho autônomo. O Dono da loja de móveis diz que era ele quem coordenava tudo, como o marketing, e vagamente contratava alguma agência para realizar esse papel. As tradutoras 1 e 2 afirmam a presença nas redes sociais como forma de obter trabalho e se autopromover, como uma espécie de automarketing. Nesse sentido, as TIC's mostram-se como instrumentos necessários que fazem parte da rotina destas trabalhadoras. Os congressos, concursos e até mesmo encontros casuais mostram-se como instrumentos de socialização e divulgação de trabalhos. A partir disso, formam-se redes de tradutores que se divulgam e repassam trabalhos uns para os outros.

Os saberes referentes à administração da renda também se faz presente em todos entrevistados. Todos precisam ter algum tipo de conhecimento a respeito de contabilidade. Microempresa, Microempreendedor individual, Pessoa Jurídica, entre outros, são conceitos recorrentes presentes nas entrevistas. Há também a necessidade de controle e previsão dos gastos, visto que trata-se de renda e não salário fixo.

Paralelo a isso, o trabalho autônomo possui, como uma das principais características, a flexibilidade. É o próprio trabalhador que determina seu expediente, seu espaço e seu lazer. Apesar dos teóricos apontarem uma maior confusão de espaços e tempos de trabalho e não trabalho, os entrevistados convergem no sentido oposto: delimitam seus horários de maneira mais rígida a partir de uma organização própria. Ainda assim, a jornada de trabalho desses trabalhadores autônomos se mostra mais intensa, exigindo maior envolvimento e disponibilidade. As TIC's, novamente, se mostram bastante presente nos discursos, como no caso da tradutora 3: “Às vezes, não é tanta liberdade. Eu sei que, por exemplo, a minha ex-empresa, eles mandam trabalho das 9 às 18h. Eu sei que se eu receber alguma coisa eu tenho que entregar nas próximas horas”. Dessa forma, a disponibilidade depende,

principalmente, das tecnologias, pois é a partir delas que se recebe (e envia) os trabalhos.

No caso da intensificação, a fala do Dono da loja de móveis esclarece bem esse fato: “Aí tu conhece a pressão, começa a te desgostar. Cara, eu não trabalhava sábado, aí tu começa a trabalhar sábado. E aí dezembro tem que trabalhar domingo também, entendeu?” A partir desse maior envolvimento subjetivo com o trabalho que a categoria “resistência” se faz necessária, instigando a compreender formas de lazer que permitam um desprendimento do trabalho.

Como dito antes no caso das tradutoras, a divisão e repasse de trabalhos é um ponto em comum com os entrevistados. Pode-se enxergar isso como uma forma de resistência à intensificação do trabalho nesse cenário, assim como o Advogado 1 diz:

“Mas, enfim, hoje pra não acontecer isso de ter que trabalhar 10 ou 12 horas num dia, eu já tô negando alguns tipos de trabalho, repassando pra alguns colegas [...] Então esse trabalho todo às vezes eu deixo para o estagiário. E daí sim, é daí que eu tiro o meu lazer.”

A partir disso, nota-se que as redes são fundamentais nas relações entre esses autônomos, principalmente como estratégia de resistência à um trabalho volumoso e intenso. O contato entre os mesmos e até mesmo a contratação de outras pessoas, como no caso do Advogado 1, é uma realidade convergente entre os entrevistados.

Entretanto, o tempo de lazer proporcionado por esse tipo de estratégia, além da própria flexibilidade que permite determinar esse tempo, acaba, por vezes, ser um tempo também de ordem racional econômica. Como visto, o capital humano caracteriza-se por qualificações subjetivas que agregam valor aos próprios serviços da pessoa, e é necessário que mantenha-se em constante atualização e aprendizagem. Dessa forma, muitas vezes, os tempos

de não-trabalho acabam se conectando ainda às atividades laborais, como afirma a tradutora 3:

“Porque quando eu não tô trabalhando, ou eu tô lendo alguma coisa, eu tô assistindo alguma série, porque eu... Apesar de gostar bastante de séries, eu acho que boa parte é trabalho também, porque eu tô ali, não uso legenda nem nada então eu tô treinando ali o meu ouvindo, tô mantendo a minha capacidade de ler. Tô aprendendo termos novos. Então também tem esse lado. O meu lazer nunca é só lazer.”

Além disso, a associação do trabalho autônomo com a formação de redes e laços, muitas vezes, não permite um total desprendimento das atividades, mesmo em períodos de não trabalho. A conectividade, permeada pelas TIC's, ainda permanece mesmo no período de lazer, tendo em vista a instabilidade das relações de serviços com os clientes. É preciso estar atento e disponível para eventuais problemas e chamadas, com o intuito de não perder estes clientes.

Nesse sentido, apresenta-se uma maior dificuldade de separabilidade de esferas e tempos de trabalho e não trabalho, exigindo destes trabalhadores uma disponibilidade quase constante. Assim, permanece, também, uma constante preocupação que permeia este tipo de trabalho autônomo dependente de redes. A vida passa a ser regida pela lógica racional econômica, com os tempos e espaços sendo utilizados em torno do trabalho. É a vida tornando-se um capital, além do próprio indivíduo.

Considerações Finais

Este trabalho buscou responder, em contexto de Trabalho Imaterial, quais os impactos que tais transformações ocorridas na esfera laboral e no sistema capitalista como um todo, a partir da década de 1970, acarreta para os indivíduos inseridos em trabalho

autônomo. A partir disso, instiga-se compreender as formas de resistências associadas ao lazer que estes indivíduos desenvolvem frente à intensificação e prologamento da jornada de trabalho. As análises permitiram verificar que estas mudanças laborais vêm carregadas de novas formas de sociabilidades, modificando tempos e espaços de trabalho. Os saberes, o autoempreendedorismo, a flexibilidade, as TIC's e as redes são formas características deste tipo de trabalho, que acabam por influenciar o modo de vida e também o lazer. Devido à esses fatores, o indivíduo encontra-se mais envolvido subjetivamente com seu trabalho, dificultando um desprendimento para si próprio por meio do lazer.

A partir do suporte teórico adotado – Gorz, Negri & Lazzarato e Camargo –, pode-se dizer que os novos paradigmas da esfera laboral complexificaram as formas de dominação, expandindo-a para além de tempos e espaços tradicionais, como a fábrica. Agora, o controle alonga-se para a vida cotidiana, fora do expediente, penetrando na própria subjetividade dos sujeitos. A exploração pelo viés marxista se complexifica, tornando o próprio trabalhador uma espécie de autoexplorado.

Dessa forma, os diagnósticos de Adorno tornam-se ainda piores no capitalismo tardio pós 1970, pois o controle torna-se mais sutil, principalmente decorrente da esfera cultural que permeia e estimula as novas relações de trabalho no mundo contemporâneo. As análises da primeira fase da Escola de Frankfurt, com Adorno, já alertavam para formas de dominação mais sofisticadas que penetram na vida como um todo, indo além da esfera de trabalho. Nesse sentido, se faz necessário uma (re)adaptação do olhar sociológico para tempos e espaços de não trabalho, ou seja, um olhar que compreenda o cotidiano como um todo, captando novas subjetividades e ideologias atuais.

Referências

CAMARGO, Sílvio. Trabalho imaterial e produção cultural: a dialética do capitalismo tardio. São Paulo: Editora Annablume, 2011.

GORZ, André. O imaterial: Conhecimento, Valor e Capital. São Paulo: Editora Annablume, 2003.

LAZZARATO, Maurizio; NEGRI, Antonio. Trabalho imaterial: formas de vida e produção de subjetividade. Rio de Janeiro: Editora DP&A, 2001.

SPINK, Mary; LIMA, Helena. Rigor e Visibilidade. Rio de Janeiro: Editora Centro Eldestein de Pesquisas Sociais, 2013.

A compreensão do fascismo à luz do pensamento crítico de Adorno

Raquel dos Santos Candido da Silva¹

O fascismo em Adorno: um conceito pensado enquanto fenômeno psicossocial

Theodor W. Adorno, ao final da obra “Sobre música popular” - em que analisa o processo regressivo pelo qual a música vinha passando no contexto americano da década de 40 - realiza uma clara aproximação do fenômeno da música popular, ou seja, da adesão maciça dos fãs, com o fenômeno do fascismo. Adorno, conclui a obra com uma rápida análise do comportamento frenético dos “*jitterbugs*”, os fãs de bandas de música comercial americana nos anos 1940. O termo *jitterbug* utilizado por Adorno se refere a um inseto (*bug*), que tem espasmos contínuos e é atraído continuamente e passivamente para a luz. Essa comparação efetuada por Adorno entre os homens e a maneira que agem como insetos, busca demonstrar como isso é decorrência do fato destes indivíduos terem sido privados de vontade autônoma, em um contexto em que tais fãs chegavam a afirmar com veemência e se autointitulavam: “*We are jitterbugs*”. Adorno aponta para o quanto os indivíduos estão condicionados a serem atraídos passivamente a estímulos ditados por ideologias que o

1 Graduanda em Ciências Sociais nas modalidades bacharel e licenciatura pela Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” - Faculdade de Filosofia e Ciências de Marília, SP. Bolsista de Iniciação Científica pela Fundação de Amparo à pesquisa do Estado de São Paulo - FAPESP. E-mail: raquel.s.candido@outlook.com.

contexto no qual vivem o estimulam, no caso dos fãs da música popular, isso se dá através dos mecanismos da indústria cultural. Adorno demonstra, a partir de diversos exemplos, como o entusiasmo peculiar ao fanatismo dos *jitterbugs* é afim com a canalização do sentimento de fúria contra aqueles que criticam seus ídolos, gostos e valores. A fúria surgida aqui não pode ser atribuída apenas à aceitação passiva do que é dado, pois o sujeito nem sempre age de forma simplesmente passiva, engendrando certos comportamentos que nada possuem de pacífico e inofensivo. O fanatismo que impregna o comportamento dos *jitterbugs*, sendo ditado por uma decisão voluntária que os próprios indivíduos tiveram que tomar para se integrar ao coletivo, é acompanhado pelo sentimento que Adorno nomeou de rancor, o qual é inseparável da pressão que o indivíduo sofre para voluntariamente seguir os padrões ditados pela indústria cultural neste caso, ou por qualquer outra forma de padronização que está continuamente vulnerável na sociedade moderna. Nesse sentido, as reflexões de Adorno sobre os fãs da música popular americana nos demonstram que, quando indivíduos com essas mesmas características psicossociais se agrupam, indivíduos que, como os *jitterbugs*, se veem envolvidos em situações de fanatismo, interação forçada ao coletivo e fúria, podem desenvolver comportamentos altamente violentos e destrutivos, caracterizando aquilo que Adorno chamou de personalidade autoritária. Um dos fatores centrais envolvidos no fenômeno diz respeito às demandas narcísicas que a idealização do líder por parte de seus seguidores promete realizar. A esse respeito, Adorno explicita a questão fundamental proposta por Freud, cuja resposta é de importância crucial para uma compreensão adequadamente crítica do problema: “por que homens modernos reverterem a padrões de comportamento que contradizem flagrantemente seu próprio nível racional e a presente fase da civilização tecnológica esclarecida?”². Em outras palavras,

2 ADORNO, T. W. “A teoria freudiana e o padrão da propaganda fascista”. In *Ensaio sobre*

trata-se de entender como é possível que “indivíduos, filhos de uma sociedade liberal, competitiva e individualista, condicionados a se manter como unidades independentes e autossustentáveis” tenham sua individualidade diluída, aceitando fazer parte de um aglomerado homogêneo de membros de multidões fascistas?³. A elucidação dessa contradição entre o grau de maturidade racional e as tendências à regressão coletiva requer considerar o teor de gratificação emocional proporcionada pela adesão a esse tipo de coletivo. Para Adorno, a sociedade liberal, ao mesmo tempo em que estimula o senso de independência, de competição e de autopreservação, nega aos mesmos indivíduos as possibilidades materiais de realização efetiva de tais ideais. Os impulsos narcisistas, impossibilitados de realização, encontram uma satisfação substitutiva por meio da idealização da figura do líder, que sob esse aspecto personifica uma espécie onipotente de “pai primitivo da horda”. Pela idealização, “o sujeito ama a si mesmo”, livrando-se “das manchas de frustração e descontentamento que estragam a imagem que tem de seu próprio eu empírico”⁴. A gratificação emocional proporcionada pela idealização do líder fascista, em sua qualidade de satisfazer fortes impulsos narcisistas gerados socialmente porém jamais satisfeitos, é corroborada e intensificada pela possibilidade adicional de satisfação de um prazer de natureza sadomasoquista peculiar que consiste em respeitar as elites poderosas e ao mesmo tempo hostilizar as minorias fracas e desamparadas. Adorno enfatiza a pertinência e a produtividade da abordagem de Freud, que foi capaz de intuir conceitualmente o surgimento do fenômeno do fascismo duas

psicologia social e psicanálise. Traduzido por Verlaine Freitas. 1ª edição. São Paulo: Editora Unesp, 2015. p. 159.

3 ADORNO, T. W. “A teoria freudiana e o padrão da propaganda fascista”. In *Ensaio sobre psicologia social e psicanálise*. Traduzido por Verlaine Freitas. 1ª edição. São Paulo: Editora Unesp, 2015. pp. 158-159.

4 ADORNO, T. W. “A teoria freudiana e o padrão da propaganda fascista”. In *Ensaio sobre psicologia social e psicanálise*. Traduzido por Verlaine Freitas. 1ª edição. São Paulo: Editora Unesp, 2015. p. 169.

décadas antes de sua nefasta concretização histórica. A dicotomia entre o amado *in-group* e o odiado *out-group*, sugerida nas reflexões sobre a natureza projetiva envolvida na aversão ao *unheimlich*, e nas idiossincrasias próprias ao “narcisismo das pequenas diferenças” foram suficientes para que Freud dedicasse às esperanças emancipadoras depositadas pela cultura burguesa no progresso da razão nada menos do que um amargo ceticismo. A esse respeito, Adorno sintetiza certa versão freudiana de uma dialética do esclarecimento: “já em 1921 ele foi, por isso, capaz de se livrar da ilusão liberal de que o progresso da civilização provocaria automaticamente um aumento da tolerância e uma diminuição da violência contra os *out-groups*”⁵. A oposição rígida e maniqueísta entre grupos não somente permite ao agente do preconceito e da hostilidade fascista ganhos narcisistas originados da compensação imaginária de suas frustrações reais, que o fazem sentir-se superior, melhor e mais puro do que os excluídos, como também representa um obstáculo dificilmente transponível contra questionamentos de natureza crítica a suas ideias e valores preconcebidos: “qualquer tipo de crítica ou autoconsciência é ressentida como uma perda narcisista e provoca fúria”⁶. A “síndrome fascista”, detalhadamente analisada em “*A Personalidade autoritária*” por Adorno, revela assim uma de suas características mais salientes: a hostilidade aberta a reflexões intelectuais e comportamentos introspectivos. A mobilização dos processos emocionais, inconscientes e regressivos por parte do líder fascista, e sua eficiência no sentido de proporcionar satisfações de natureza narcisista, compensadoras das frustrações reais experimentadas por seus seguidores envolve, segundo

5 ADORNO, T. W. “A teoria freudiana e o padrão da propaganda fascista”. In *Ensaio sobre psicologia social e psicanálise*. Traduzido por Verlaine Freitas. 1ª edição. São Paulo: Editora Unesp, 2015. p. 174.

6 ADORNO, T. W. “A teoria freudiana e o padrão da propaganda fascista”. In *Ensaio sobre psicologia social e psicanálise*. Traduzido por Verlaine Freitas. 1ª edição. São Paulo: Editora Unesp, 2015. p. 177.

Adorno, uma completa inversão dos procedimentos e objetivos propriamente educativos da teoria freudiana. Esta justificou-se nos termos de sua adesão explícita nos moldes do iluminismo filosófico como “emancipação do homem do domínio heterônomo do inconsciente”, horizonte sintetizado por Freud em sua máxima “o que é id deveria se tornar eu”⁷. O fascismo, por outro lado, persegue objetivos diametralmente opostos, buscando perpetuar um estado de dependência do eu racional em relação a seus processos inconscientes. Sob esse aspecto, é pertinente apontar o caráter radicalmente antieducativo da liderança fascista, em seu empenho sistemático de neutralização dos potenciais emancipadores latentes na sociedade burguesa, uma vez o conjunto do fenômeno apresenta a tendência de perpetuar o controle social, “em lugar de tornar os sujeitos conscientes de seus inconscientes”⁸. Adorno refere-se ao empobrecimento psicológico do sujeito, como característica das mais relevantes e lamentáveis ocasionadas pela disseminação do fascismo na sociedade burguesa, não somente pelo estado geral de heteronomia emocional sistematicamente induzido pela retórica monótona e repetitiva do líder fascista, como também pelas tendências prévias de neutralização da autorreflexão que são intrínsecas ao processo como um todo. Resumindo o clima cultural geral de diluição da própria substância psicológica do indivíduo burguês, a qual um dia justificara o otimismo kantiano nos potenciais de maioria intelectual, próprios a uma era iluminista, Adorno caracteriza os homens-massa como “desindividualizados átomos sociais pós-

7 ADORNO, T. W. “A teoria freudiana e o padrão da propaganda fascista”. In *Ensaio sobre psicologia social e psicanálise*. Traduzido por Verlaine Freitas. 1ª edição. São Paulo: Editora Unesp, 2015. p. 177.

8 ADORNO, T. W. “A teoria freudiana e o padrão da propaganda fascista”. In *Ensaio sobre psicologia social e psicanálise*. Traduzido por Verlaine Freitas. 1ª edição. São Paulo: Editora Unesp, 2015. p. 177.

psicológicos que formam as coletividades fascistas”⁹. Adorno empenhou-se em compreender os procedimentos mobilizados por líderes grupais no sentido de reforçar sistematicamente imagens estereotipadas de depreciação de minorias étnicas, raciais e imigrantes em geral. Partindo do pressuposto segundo o qual as raízes do problema devem ser buscadas nos agentes do preconceito e não nas vítimas, Adorno empregou os conceitos propostos por Freud em sua “*Psicologia das massas e análise do Eu*” para explicar os motivos da eficiência da retórica do líder fascista para convencer e seduzir as multidões. Os membros do *out-group* são sempre projeções daquilo que o *in-group* não tolera e aceita. O *in-group* proporciona sentimentos narcísicos aos que nele estão inseridos, pois toma qualidades imaginadas e veneradas socialmente como suas. Essas qualidades são sempre superiores, por isso, gratificantes em termos narcísicos. Através de sua subestimação, o líder é capaz de inculcar nos membros do *in-group* a ideia de que existiriam pessoas que de certa forma ameaçam um tipo de perfeição, poluindo o mundo. O indivíduo, quando pertencente ao *in-group*, não é capaz de desenvolver potências autônomas, o Super-Eu está enfraquecido, o que faz com que, em geral, as multidões sejam loucas e agressivas.

Identificar, despertar e projetar: estudos acerca da liderança fascista

A reflexão sobre os estudos de Theodor Adorno dedicados as temáticas que envolvem a liderança fascista desvendam aspectos importantes que são característicos destas personalidades, que ganham destaque importante em determinados grupos sociais, como os agitadores fascistas americanos da década de 1940. As características apontadas como elementares em lideranças fascistas

9 ADORNO, T. W. “A teoria freudiana e o padrão da propaganda fascista”. In *Ensaio sobre psicologia social e psicanálise*. Traduzido por Verlaine Freitas. 1ª edição. São Paulo: Editora Unesp, 2015. p. 177.

foram observadas por Adorno tanto na sociedade alemã quanto durante os anos em que esteve no exílio nos Estados Unidos, que por se tratar de uma sociedade moderna democrática muitos considerariam impensável a possibilidade da manifestação de tal fenômeno. Porém, ao observar o fascismo enquanto fenômeno psicossocial e a partir desta perspectiva analisá-lo em sua concretização histórica através de conceitos que possibilitam investigar as subjetividades dos sujeitos¹⁰, nota-se que o fascismo faz um apelo contínuo à irracionalidade. Nos anos em que isso foi observado por Adorno nos Estados Unidos¹¹, descobriu-se que a maioria destes agitadores se qualificavam como pastores evangélicos e revestiam sua agressividade através da religião, como é o caso de Martin Luther Thomas, cuja técnica psicológica, como veremos a seguir, era baseada em sua tendência evangélica e fundamentalista. A liderança fascista exerce grande manipulação sobre as massas. Afetam profundamente as massas que através da desilusão com a qual precisam encarar a frieza do mundo, se veem diante de uma situação em que mesmo inseridas em processos políticos democráticos não conseguem acreditar na autenticidade e efetividade dessa promessa burguesa. Concomitantemente, são tentadas a entregar a substância da autodeterminação democrática e arriscar sua sorte com aqueles que eles ao menos consideram poderosos: seus líderes. Os agitadores do período que Adorno observava transmitiam seus discursos através de programas radiofônicos e panfletos, que são meios de comunicação de grande alcance de público nos anos 40. O caráter público de seu discurso não impossibilita que a fala do agitador perca o seu caráter pessoal, deste modo se apresenta como alguém que possui uma vida pessoal mas encontrou em seus seguidores pessoas de sua

10 Para maior esclarecimento, salientamos novamente a necessidade de pensar essa pesquisa em sua totalidade, e assim, retornar as etapas iniciais da mesma, em que nos debruçamos sobre diversos conceitos próprios da psicanálise freudiana, pois estes são essenciais para a compreensão adequada dos elementos dessa pesquisa.

11 Durante a década de 1940, que temporalmente, é o período que a atual pesquisa visa abarcar.

confiança com as quais compartilha seus segredos, vivências e ideais. O líder representa a personalidade autônoma que, na realidade, é negada a seus seguidores. A pertinência deste elemento que se revela como um “truque confessional” permite ao líder se revestir de elementos pessoais que o aproxima de seus seguidores e minimiza quaisquer distância que exista entre eles. A ambivalência de seu discurso pode ser por nós observada quando confessa que é um ser humano dotado de fraquezas, isso porque desde que os estudos sobre as massas começaram a ser amplamente realizados por vários estudiosos, é válida a concepção de que as massas menosprezam os fracos e se identificam e ou idealizam os fortes, devido a sua grande receptividade a autoridade e força. Na sociedade moderna, através de técnicas psicológicas racionalizadas como o expediente do “pequeno grande homem”, os agitadores se utilizam de alguns elementos como o “truque confessional” para reverter o significado desse elemento psicológico que despreza os fracos e em seu lugar sobrepõe um elemento de maior apelo psicológico e emocional, por meio do qual as massas não mais desprezam os fracos, mas se identificam com ele em sua fraqueza, transformando-o em um símbolo de superação e luta. A elevação da sua imagem o transforma em um grande homem no momento em que decidiu confessar as fraquezas que o tornavam pequeno. As atitudes e falas do líder sempre visam satisfazer necessidades emocionais e psicológicas de seus seguidores, por isso seguem esquemas rígidos desenvolvidos através de técnicas altamente racionalizadas pelos líderes fascistas aos quais Adorno nomeou conceitualmente como “expedientes de propaganda”. Esses expedientes tratam-se de técnicas psicológicas das quais o líder utiliza para manipular as massas, descobertas por Adorno após uma série de investigações realizadas acerca de lideranças fascistas, que permitem elucidar aquilo que é comum entre elas, tanto em Hitler como em Martin Luther Thomas, por serem adaptáveis a todas as sociedades e as necessidades dos grupos que as projetam no outro. No caso americano, Thomas e

outros agitadores discursavam para a classe média baixa idosa e de meia idade, com ascendência religiosa de tipo sectário ou fundamentalista. Dirigidos majoritariamente às mulheres, apelava para o expediente do “interesse humano”, por meio do qual conquista junto a elas certa proximidade pessoal devido ao seu grande interesse em ajudá-las. O agitador apela frequentemente para o expediente da “infatigabilidade”, ele se sacrifica e trabalha de um modo incomparavelmente maior que seus seguidores. De um modo um tanto inesperado, ele também atribui a infatigabilidade a seus inimigos ao assinalar que eles sempre estão a postos e que nunca desistem de perpetuar o “mau”. O líder se versa deste elemento em seu expediente pois

Acima de tudo, existe o desejo de ‘provocar’, que pode ser visto como o arquétipo de toda a agressividade e é um dos impulsos centrais de que se vale o fascismo para real e ideologicamente perpetuar a necessidade de trabalhar duro e, assim, obter justificativa para a disciplina e opressão. A referida atitude, fundada em tendências socioeconômicas, permeia as últimas ramificações psicológicas do fascismo inteiro. Psicologicamente, não se permite que ninguém durma nesse regime: uma das torturas favoritas aplicadas pelos governos autoritários é interromper o sono de hora em hora, até que nervos arrebentem. A fúria fascista para com quem dorme – no sentido de que deixa as coisas em paz – reflete-se na ênfase dada pelo líder fascista a seu modo incansável de ser; ela ajuda a torná-lo exemplo para seus seguidores. A infatigabilidade é uma expressão psicológica do totalitarismo. Nenhum descanso deve ser dado até que tudo esteja medido, entendido e organizado; e como este objetivo jamais vai ser alcançado, é necessário o esforço incansável de cada militante¹².

O líder deseja-os ativos e prontos para fazer toda sorte de

12 ADORNO, T.W. “A técnica psicológica das palestras radiofônicas de Martin Luther Thomas”. In *Gesammelte Schriften* Vol. 9, tomo II, *Soziologische Schriften II*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, pp. 11-37, 1975, p. 14. Traduzido por Francisco Rüdiger e disponível em <http://adorno.planetadix.pt/>. Acesso em Setembro de 2015.

coisas, mas desde que sob um tipo de feitiço. A esse respeito, Adorno enfatiza que essa técnica permite que as instâncias conscientes das massas adormeçam enquanto o seu inconsciente é despertado, nesse estado de heteronomia os indivíduos devem se dedicar a atividades que estejam vinculada a causa a qual são orientados a lutar, cujo líder é o maior dirigente. Este expediente se relaciona com o expediente da “liberação emocional”, em que o líder estimula as massas a liberar pulsões a muito censuradas na vida civilizada em função do Super Eu. O líder possui um emocionalismo consciente e enfático que através da dramaticidade apela para o lado emocional das massas através de um drama descarado perpetuado em suas falas, quando abandona qualquer elemento que remeta a dignidade e estimula a irreflexão. Ele sublinha a sua inocência diante de inúmeras forças que agem contra ele, como se a todo tempo houvesse aqueles que conspiram contra ele e a sua nobre causa. Thomas reiterava que devido a suas qualidades e a sua moral inatingível, as forças malignas estavam sempre a sua caça. Era ele o “inocente perseguido”, que sem nenhuma inocência utiliza deste expediente para transformar as ameaças individuais que afirmava sofrer em uma ameaça a todos os seus seguidores, e mais do que isso, como forma de racionalizar a agressividade e o desprezo por aqueles que o persegue. Thomas transformava por meio de seus discursos essa agressividade em autodefesa. Ele ataca variadas vezes aqueles que foram por ele escolhidos minuciosamente como culpados pelas tragédias que o assombra, pois “se ele ataca com tamanha violência a rapina, muito poucos acreditarão ser ele um saqueador”¹³. Isso se revela no expediente do “lobo solitário”, que tomado por Thomas do arsenal de outras lideranças fascistas o permite ganhar a confiança daqueles que acreditam ser ele um homem derrotado e sozinho,

13 ADORNO, T.W. “A técnica psicológica das palestras radiofônicas de Martin Luther Thomas”. In *Gesammelte Schriften*. Vol. 9, tomo II, *Soziologische Schriften II*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, pp. 11-37, 1975, p. 17. Traduzida por Francisco Rüdiger e disponível em <http://adorno.planetadix.pt/>. Acesso em Setembro de 2015.

encobrendo os aspectos relacionados a manipulação operada por ele sobre seus ouvintes. Outrossim, essa manipulação é encoberta todas as vezes que o ouvinte escuta as lamentações do líder, que ao declarar que não possui poder econômico e não está a frente das grandes organizações, se identifica com ele e anseia pela possibilidade de pertencer a uma coletividade integrada de pessoas que assim como ele, sofrem devido as presentes condições sociais e a concentração de poder e riquezas. Os progressos realizados tanto no âmbito tecnológico quanto das ideias sofrem frequentemente o ataque das personalidades fascistas pela inovação não ser bem-vinda em um Eu estruturado com rigidez. Thomas enquanto conhecedor das técnicas de propaganda e das necessidades de seus ouvintes, “capitaliza o ressentimento e frustração, ao interpretá-la como um modo de vida moralmente superior”¹⁴. Assim, reitera o quanto o sacrifício é necessário ao elevar o estado moral daqueles que sofrem, pois são as condições que os fazem sofrer que abrem a possibilidade de se sentirem de algum modo superiores aos ricos tanto quanto aos descontentes. Ele reitera que fala por algo maior, do qual ele é apenas o portador da mensagem. Devido ao fértil arsenal teológico do qual possui conhecimento torna-se fácil utilizar a religião para igualar-se aos profetas das estórias bíblicas, que representavam Deus em sua missão de servir como instrumento a sua causa. Adorno ressalta que, por mais que essa imagem possa de algum modo contrariar a sua imagem de líder, essa atitude pode ser extremamente conexa ao tipo de liderança fascista. Thomas insiste em igualar os conflitos cotidianos que vivência com as missões divinas realizadas pelos profetas bíblicos, equiparando-os em sua importância e grandeza pois ambos buscavam apenas a salvação. Consequentemente, o expediente do pequeno grande homem reafirma a sua condição de sacrifício,

14 ADORNO, T.W. “A técnica psicológica das palestras radiofônicas de Martin Luther Thomas”. In *Gesammelte Schriften*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, Vol. 9, tomo II, *Soziologische Schriften II*. pp. 11-37, 1975, p. 18. Traduzida por Francisco Rüdiger e disponível em <http://adorno.planetadix.pt/>. Acesso em Setembro de 2015.

sofrimento e resignação, com o qual os seus seguidores poderão se identificar por ser fraco como eles os são; é aquele que, antes de redimir, precisa ser redimido. Em resumo, é um filho sujeito a autoridade paterna, dependente e colocado a serviço de algo bem maior do que ele mesmo, representado pela coletividade na qual foi incorporado. O expediente do mensageiro não apenas visa manipular certos mecanismos inconscientes, mas sua destreza psicológica encontra-se no fato de “transformar o mensageiro naquele em quem se supõe que ele anuncia”¹⁵.

Questionamentos acerca de um Eu debilitado: como compreender a estrutura emocional e psicológica dos indivíduos suscetíveis a propaganda fascista?

Ao apresentar as técnicas psicológicas das quais os agitadores fascistas se versam poder-se-ia supor que esses expedientes seriam impostos de cima para baixo, ignorando quaisquer disposições existentes entre as massas. No entanto, a técnica do agitador não possuiria nenhuma eficiência sem que este sondasse anteriormente as disposições à receptividade destas técnicas por parte daqueles a quem as mesmas serão dirigidas, por isso, compreender a estrutura emocional e psicológica dos indivíduos suscetíveis a propaganda fascista torna-se necessária. Os estudos sobre a personalidade autoritária demonstram a existência de indivíduos menos ou mais suscetíveis a propaganda autoritária, cujo enfoque é psicológico. A personalidade autoritária corresponde a uma estrutura de personalidade que guiará o indivíduo em sociedade, sendo visível em suas ações e em seu comportamento mais corriqueiro o torna suscetível a propaganda fascista e a manipulação do líder. É importante salientar que essa

15 ADORNO, T.W. “A técnica psicológica das palestras radiofônicas de Martin Luther Thomas”. In *Gesammelte Schriften*. Vol. 9, tomo II, *Soziologische Schriften II*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, pp. 11-37. 1975, p. 19. Traduzida por Francisco Rüdiger e disponível em <http://adorno.planetadix.pt/>. Acesso em Setembro de 2015.

estrutura de personalidade não é algo permanente nos indivíduos e que apresenta variações tipológicas, que estão de acordo com a quantidade de características que cada dinâmica psicológica apresenta. Nesse sentido, o preconceito é tratado como algo presente na própria estrutura psicológica do indivíduo preconceituoso, cujos fins últimos só podem ocorrer através da identificação das massas com o líder devido a atração exercida pelo discurso fascista Adorno, ao realizar um estudo científico¹⁶ em que buscava compreender a dinâmica psicológica do preconceito, estabeleceu instrumentos apropriados de investigação baseados em grande medida na psicologia social e clínica de orientação psicanalítica.

Inicialmente, as técnicas de coleta de dados desenvolvidas para este estudo foram baseadas em questionários que visavam medir através de escalas o antissemitismo (AS), o etnocentrismo (E), o conservadorismo político e econômico (CPE) e o fascismo (F). Após a aplicação destes questionários, os estudiosos realizaram entrevistas de modelo clínico, que foram aplicadas apenas aos indivíduos que pontuavam mais e menos nas escalas. Com isso, realizavam testes de apercepção temática, em que buscavam complementar os dados obtidos através das técnicas anteriores, cujo objetivo comum era conhecer a estrutura da personalidade autoritária. As escalas eram as técnicas mais importantes por meio do qual esse objetivo foi alcançado, pois mediam as tendências psicológicas do autoritarismo vinculados a ideologia e o clima cultural da época, que podiam ser encontradas na “superfície” (escalas AS, E, CPE) da personalidade do sujeito quando se manifestavam ainda de maneira sutil, ao levantar questões ao indivíduo a respeito dos grupos étnicos minoritários e sua postura política e econômica, estes questionários revelavam as opiniões, valores e pensamentos a esse respeito. No entanto, a escala F tinha

16 Refiro-me a obra “A personalidade autoritária”, resultado de pesquisa feita de 1944 a 1947, dirigida por Adorno junto a psicólogos clínicos e sociais da Universidade da Califórnia em Berkeley, publicada pela primeira vez em 1950.

como objetivo medir as tendências antidemocráticas implícitas na estrutura da personalidade individual, de grande importância para a definição das características que compõem a personalidade autoritária.

As três primeiras escalas fizeram menções explícitas a grupos minoritários; a escala F, ao contrário, não só não fez menção aos grupos minoritários, objetos de preconceitos, mas também se basearam em dados obtidos por uma pesquisa exploratória de caráter clínico. As suas asserções eram indiretas e assumiam o caráter de ‘racionalizações para tendências irracionais’, do tipo: Hoje em dia com tanta gente se deslocando e se misturando de modo livre, é preciso ser muito cuidadoso para se proteger de infecções e doenças. [E ainda] Um insulto à nossa honra deve sempre ser punido¹⁷.

As atitudes inconscientes apresentadas na escala “F” estão relacionadas aos dados obtidos junto as outras escalas, pois estas disposições nunca deixam de se revelarem nos resultados nelas obtidos. A escala “F” representa a configuração da estrutura psicológica do indivíduo fascista, cujas variações existem de um sujeito para o outro mas não se diferenciam em sua composição. Para Adorno, compreender a personalidade suscetível ao antissemitismo envolveria o entendimento dos fatores sociopsicológicos que possibilita a propagação desta estrutura de personalidade que tanto ameaça as ideias democráticas e individualistas latentes em nossa civilização. Através destes estudos que buscam compreender os mecanismos do preconceito e caracterizar o indivíduo preconceituoso Adorno foi capaz de compreender a estrutura psicológica deste novo fascista antropológico, cujos elementos correspondem a formação de uma teoria que versa sobre o tipo autoritário fruto da sociedade moderna e que leva em consideração o potencial fascista existente

17 CARONE, Y, “A personalidade autoritária, estudos frankfurtianos sobre o fascismo”, In. *Revista Sociologia em Rede*, Goiânia, vol. 2, num. 2, pp. 14-21, 2012. p. 18.

na personalidade das pessoas. O agitador é racional em sua pretensão de manipular as massas, pois sabe que mesmo com a propaganda que exerce são elas que autodeterminam se querem ou não fazer parte de conglomerados fascistas. Para isso, devem ser ensinadas a se auto anular e a se deixarem levar pela determinação dos discursos fascistas. A possibilidade de isso vir a ocorrer depende da estrutura psicológica dos sujeitos e da racionalidade da propaganda que não ataca oponentes reais. Isto é, constrói uma imagem do judeu, do comunista, para depois parti-la em pedaços, sem cuidar muito da maneira como essa imagem se relaciona com a realidade.

O agitador fascista faz de sua propaganda um ritual, em que segue técnicas padronizadas que aparecem aos indivíduos como um momento de revelação que os permitem abandonar temporariamente o autocontrole, por isso o fascismo caracteriza-se como um fenômeno de regressão coletiva. Concomitantemente, este relaxamento dos controles internos, a fusão dos impulsos individuais com o esquema ritual relaciona-se intimamente com o enfraquecimento psicológico universal da individualidade. O poder deste ritual está no apelo psicológico que faz para o sacrifício e na capacidade do fascismo em transformar seus seguidores em vítimas, quando apela frequentemente para a autodestruição, pois a destrutividade é o fundamento psicológico de todo este ritual ao qual o líder submete os seus seguidores. Os agitadores americanos frequentemente apontavam para a necessidade do derramamento de sangue, necessário para livrar o mundo das impurezas ao revestir o assassinato com a aura de um sacramento.

Para uma conclusão: lembrar para esquecer ou esquecer para lembrar? A importância de elaborar o passado.

Nossas análises se voltaram inicialmente para a construção de uma base para o conceito de fascismo, em que os conceitos freudianos contidos em seus estudos sobre a psicologia de massas e

as predisposições da mente humana para o fascismo nos trouxeram grande contribuição. Ao trazer a discussão textos adornianos que buscaram a manifestação histórica deste fenômeno, nos possibilitaram a percepção de que mesmo as sociedades democráticas estão vulneráveis a ele, quando a sua base é psicológica e não social. O social apenas é racionalizado de maneira que as pessoas possam escoar sua agressividade sem culpa. Em um segundo momento, analisamos os textos políticos de Adorno escritos por volta da década de 1950 e dedicados ao estudo e análise da sociedade norte-americana, o que tornou claro que as motivações para o fascismo só podem ser encontradas nos agentes dos preconceitos e em sua mensagem, pois as vítimas são escolhidas de acordo com a própria estrutura psicológica destes, que projeta no outro aquilo que a personalidade autoritária não tolera e aceita. As pesquisas de natureza interdisciplinar a respeito da personalidade autoritária nos demonstraram a existência de uma estrutura autoritária presente na natureza psicológica dos indivíduos, que só poderão ser combatidas através dos aspectos autocríticos que a psicanálise nos revela. É nítido que as massas fazem uma escolha racional quando se deixam levar pelo discurso do líder fascista, que as oferecem gratificação emocional momentânea diante das frustrações reais que a sociedade moderna capitalista lhes oferece. O líder, que é aquele que opera através do inconsciente das massas, entrega a elas a gratificação que anseiam e em troca as fazem reféns de um processo de heteronomia que tem como fim último a manifestação da sua agressividade reprimida, agressividade esta que ele defende ser um meio necessário para o alcance dos objetivos que os fazem permanecer unidos. Através dos expedientes de propagandas que como vimos são os meios principais pelo qual o líder se dirige a seus seguidores, ele se transforma no grande homem que as livrará de todas as manchas de descontentamento que há muito recaem sobre elas, quando ele torna-se a representação de tudo que elas aspiram. Diante das atrocidades cometidas no momento de sua

realização histórica, a compreensão do fascismo é necessária enquanto ainda permanecemos em um estado de falta de domínio do passado. Nesse sentido, a atualidade educativa da teoria crítica surge em um momento em que as disposições psicossociais para o fascismo continuam latentes na sociedade moderna, o que torna a sombra daquilo que passou viva e nos faz refletir acerca das condições objetivas e subjetivas que a isso permitem. Este trabalho surge como forma de rememorar o que foi o fascismo enquanto fenômeno psicossocial e enfatizar a necessidade de um esforço rememorativo que seja capaz de interferir no presente, quando nota-se que a regressão coletiva própria a manifestação deste fenômeno encontra toda sorte de justificativas para a sua legitimação, quando os agressores se pautam em quaisquer motivos para atribuir as vítimas os horrores do *progrm*. Afirmarões deste tipo foram encontradas entre os alemães, além de existir aqueles que negavam desconhecer o genocídio administrado de mais de 6 milhões de judeus. Concomitantemente, a sociedade industrializada visa a destruição da memória. Por isso, a perda da história tornou-se algo frequente onde quer que o capitalismo tenha se instaurado, quando está sempre substituindo o velho pelo novo através de seus mecanismos de troca, da qual nem a cultura escapa devido a crescente mercantilização dos produtos culturais em um mundo estruturado para a cultura de massas próprias da indústria cultural. O esquecimento do nazismo diante dos progressos burgueses que teríamos alcançado combinam perfeitamente com o entretenimento da indústria cultural que não oferece as pessoas elementos culturais autônomos. O clima cultural vinculado a psicopatologia da culpa desenvolvida entre as pessoas após a queda do nazismo fizeram com que as mesmas agissem como se o passado não tivesse ocorrido, o que nada acrescenta de modo educativo ao presente. Os mecanismos psicológicos que visam nos fazer esquecer as coisas desagradáveis do passado satisfazem necessidades emocionais do presente servindo a objetivos reais, pois “junto ao esquecimento do que mal acabou de

acontecer ressoa a raiva pelo fato de que, como todos sabem, antes de convencer os outros é preciso convencer a si próprio”¹⁸, tornando o ressentimento contra a educação algo visível. Rememorar o passado significa o fortalecimento de uma pedagogia do esclarecimento, que vise esclarecer aquilo que ocorreu de maneira que não recaiamos a uma justificativa que nos possibilite esquecer, mas que visa sairmos do estado de culpados diante da frieza e indiferença com o qual lidamos com o passado e continuarmos em busca de compreender o incompreensível. Nesse sentido, permanecemos convencidos do que os estudos sobre o fascismo que aqui foram abarcados permanecem mais atuais do que nunca, pois eles representam a autoconsciência crítica a qual todo indivíduo fascista não se dispõe a aceitar. Porém, mesmo através de uma educação deste tipo, o passado só estará plenamente elaborado no instante em que estiverem eliminadas as causas do que passou, causas estas que como vimos só podem ser buscadas na estrutura psicológica dos sujeitos portadores do preconceito e nos elementos sociais que abrem a possibilidade para a sua manifestação, afinal, o encantamento do passado pôde manter-se até hoje unicamente porque continuam existindo as suas causas. As predisposições psicossociológicas para o fascismo ainda permanecem latentes em um mundo em que o esclarecimento não tenha se realizado, em sociedades em que esclarecimento tecnológico não corresponda a esclarecimento humano.

Referencias Bibliográficas

Adorno. Theodor W., “Sobre música popular.” In Theodor W. Adorno. Organizado por Gabriel Cohn. São Paulo: Editora Átila, 1986.

18 ADORNO, T. W. “O que significa elaborar o passado”. In *Gesammelte Schriften* Vol. 9, tomo I, Soziologische Schriften. Frankfurt: Surhkamp Verlag, pp. 38-44, 1975. p. 40. Traduzido por Francisco Rüdiger. Disponível em <<http://http://adorno.planetaclix.pt/tadorno21.htm/>>. Acesso em Novembro de 2015.

-
- _____, “A teoria freudiana e o padrão da propaganda fascista” In Ensaaios sobre psicologia social e psicanálise. Tradução e Org. por Verlaine Freitas. São Paulo: Editora Unesp, 1ª edição, 2015.
-
- _____, “Experiências científicas nos Estados Unidos.” In Palavras e Sinais, Modelos críticos 2. Petrópolis: Editora Vozes, 1995.
-
- _____, “Liderança democrática e manipulação das massas[1951]”. In Gesammelte Schriften Vol. 20, T. I, Soziologische Schriften. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1986, p. 267-286. Traduzido por Francisco Rüdiger. Disponível em: <<http://http://adorno.planetaclix.pt/tadorno25.htm/>>. Acesso em 13 Nov. 2015.
-
- _____, “Introdução à A personalidade autoritária”. In Gesammelte Schriften Vol. 9, T. I, Soziologische Schriften II. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1975, p. 143. Traduzido por Francisco Rüdiger de acordo com a versão editada em Critical Theory and Society – A Reader, organizado por Douglas Kellner e Stephen Bronner. Nova York: Routledge, 1989. Disponível em: <<http://http://adorno.planetaclix.pt/tadorno24.htm/>>. Acesso em 13 Nov. 2015.
-
- _____, “A Técnica Psicológica das Palestras Radiofônicas de Martin Luther Thomas”. (I Parte: O elemento pessoal: caracterização do agitador). In Gesammelte Schriften Vol. 9, tomo II, Soziologische Schriften II. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1975, pp. 11-37. Tradução de Francisco Rüdiger. Disponível em <<http://http://adorno.planetaclix.pt/tadorno21.htm/>>. Acesso em: 13 Nov. 2015.
-
- _____, “Propaganda fascista e Antissemitismo”. In Gesammelte Schriften Vol. 9, T. I, Soziologische Schriften. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1975, p. 397-407. Traduzido por Francisco Rüdiger. Disponível em: <<http://http://adorno.planetaclix.pt/tadorno21.htm/>>. Acesso em: 13 Nov. 2015.
-
- _____, “O que significa elaborar o passado”. In Gesammelte Schriften Vol. 9, T. I, Soziologische Schriften. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1975. Traduzido por Francisco Rüdiger. Disponível em: <<http://http://adorno.planetaclix.pt/tadorno21.htm/>>. Acesso em: 13 Nov. 2015.

Cohn. Gabriel, “Introdução: Adorno e a teoria crítica da sociedade.” In Theodor W. Adorno. Organizado por Gabriel Cohn. São Paulo: Editora Átila, 1986.

Carone. Iray, “A personalidade autoritária, estudos frankfurtianos sobre o fascismo”, In. Revista Sociologia em Rede, Goiânia, vol. 2, num. 2, 2012.

Freud. Sigmund, “Psicologia das massas e análise do Eu, e outros textos”. 3ª edição. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____, “Mal-estar na Civilização”. São Paulo: Penguin Classics/Companhia das Letras, 2011.

_____, “O Futuro de uma Ilusão”. Trad. José Octávio de Aguiar Abreu. Vol. XXI. Rio de Janeiro: Editora Imago, 1974.

Rouanet. Sérgio P., “Teoria Crítica e psicanálise”. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1986.

Notas sobre o conceito de metafísica na *Dialética negativa*

Renata Guerra*

Gostaria de começar citando uma passagem conhecida e bastante reproduzida do escrito *Aspectos*, de *Três estudos sobre Hegel*: "O mundo conceituado pelo sistema hegeliano mostrou-se satanicamente apenas hoje, cento e cinquenta anos depois, literalmente como sistema, isto é, como o [sistema] de uma sociedade radicalmente socializada." (Adorno, 2013, trad. mod., pp. 102-3) Adorno entende que a identidade absoluta entre sujeito e objeto se concretizou como sistema social efetivo. O cerne do projeto sistemático da dialética hegeliana, que afirma a universalidade do espírito e a consequente reconciliação entre subjetividade e objetividade, realizaria seu conceito justamente ali, como sistema de uma sociedade unificada por meio do trabalho social produtor de mercadorias. Parece que Adorno identifica a instância lógica – representada pela metafísica hegeliana, ou pelo princípio da identidade absoluta – com a instância social – o que ele denomina como relação de troca, o princípio de equivalência – para caracterizar a totalidade social. Uma das passagens que exemplificam essa relação é a seguinte: "o processo real da vida social não é algo contrabandeado sociologicamente para o interior da filosofia, por meio de subordinação, mas é o cerne do próprio conteúdo lógico." (Adorno, 2015, p. 67)

* Doutoranda em Filosofia da USP, bolsista da FAPESP. E-mail: renataguerra@usp.br.

Na minha leitura, a relação que Adorno estabelece entre a instância social e a instância lógica permite esclarecer justamente a motivação da sua teoria crítica que seria, então, a formulação de uma crítica da relação social metafisicamente justificada. Ou seja, trata-se de apresentar como a própria crítica do princípio da troca é já uma crítica da metafísica, e vice-versa. Nas palavras de Adorno, cito outra passagem bastante conhecida:

Somente a tomada de consciência do social proporciona ao conhecimento a objetividade que ele perde por descuido enquanto obedece às forças sociais que o governam, sem refletir sobre elas. Crítica da sociedade é crítica do conhecimento, e vice-versa. (Adorno, 1995, p. 189)

A metafísica que deve ser criticada é aqui entendida como a própria lógica das determinações do pensamento que Hegel deduz, e que, portanto, está por detrás, e dá ancoragem, à validação subjetiva daquele princípio universal de equivalência. A instância subjetiva e a instância objetiva se identificariam na própria relação da troca, o que tornaria o sistema hegeliano real do ponto de vista social. Assim como a lógica que perpassa a experiência da consciência na *Fenomenologia do espírito* avança como que por detrás das costas da consciência, na medida em que esse conteúdo lógico deve ser construído para ela, (algo que ela só apreende com o saber absoluto), também com a sociedade e com os indivíduos acontece o mesmo. Isso significa afirmar, então, que os conceitos e as categorias não só devem corresponder como correspondem ao processo social estabelecido, algo que deve ser apresentado como uma situação histórica condicionada. Mas essa convergência é igualmente falsa.

No espírito, a unanimidade do universal se tornou um sujeito e, na sociedade, a universalidade só se mantém por meio do espírito, pela operação abstrativa que ele leva a termo de maneira extremamente real. Os dois convergem na troca, em algo ao mesmo tempo subjetivamente pensado e objetivamente válido,

no qual, contudo, a objetividade do universal e a determinação concreta dos sujeitos particulares se opõem mutuamente de modo irreconciliável justamente por terem se tornado comensuráveis. (Adorno, 2009, trad. mod., p. 265)

A hipostasiação do espírito como sujeito significa a afirmação de uma universalidade cindida do particular. Na sociedade, é o espírito, entendido como trabalho social, a condição para a universalidade, é ele o que de fato integra o todo. Trata-se de uma abstração que mantém a integração social objetiva. O espírito só se coloca como realidade universalmente válida na troca porque o valor se valoriza neste momento. Para Adorno, parece importante observar a convergência entre os aspectos subjetivo do conceito e objetivo da troca que formam e moldam a totalidade social idêntica e, por isso, falsamente reconciliada. No entanto, isso não acontece sem que haja uma tensão constitutiva entre o universal e o particular, cerne da potência (e de possibilidade) do momento negativo de desidentificação com o todo, aparentemente inscrita em toda experiência espiritual.

Na *Fenomenologia*, Hegel define a sua concepção filosófica como uma tentativa de satisfazer a carência por totalidade da razão nos seguintes termos: a filosofia precisaria “entender e exprimir o verdadeiro não como *substância*, mas também, precisamente, como *sujeito*”. (Hegel, 2011, p. 34) O “verdadeiro” nada mais seria que o absoluto, o desenvolvimento da identidade entre sujeito, idêntico, e objeto, não idêntico, marcada pela expressão “identidade da identidade e da não identidade”. O absoluto, assim, é concebido como a substância que se torna sujeito, a própria autorreflexão da razão autoconsciente de suas contradições e que pôde dissolvê-las numa identidade constitutiva, concreta, deixando para trás os seus aspectos abstratos. Este o ganho hegeliano da crítica a Kant e à tradição metafísica.

Na subjetivação da substância, a universalidade, que sem a particularidade não seria propriamente concreta, é a expressão

verdadeira dos próprios sujeitos. Esses sujeitos não são os sujeitos empíricos, mas hipóstase do espírito compreendido como sujeito, o que dá validade à objetividade social. Nesse sentido, a “transposição hegeliana do particular para a particularidade”, mera categoria lógica, “segue a prática de uma sociedade que não tolera o particular senão enquanto categoria, enquanto forma de supremacia do universal.” (Adorno, 2009, p. 277) A metafísica não seria uma mera forma de pensamento, mas a fibra, o cerne lógico, do social, sem o desencantamento desse mistério a transformação social estaria bloqueada. Ela é afirmada como uma relação social universal que é a própria troca de mercadorias. (Simmel, por exemplo, falava em uma metafísica real do dinheiro. E Sohn-Rethel de uma abstração real do valor). A sociedade é universal, tudo, portanto, deve e é reduzido à troca, coisas ou atividades diversas precisam ser transformadas em mercadorias para *valerem*.

(Breve excursão sobre Marx). Ao introduzir a questão sobre a forma do valor no primeiro livro d’*O capital*, Marx afirma que na objetividade do valor das mercadorias não está “contido um único átomo de matéria natural”, ou seja, o valor não é algo palpável, não se sabe por onde agarrar a sua objetividade. (Marx, 2013, p. 124) “Por isso, pode-se virar e revirar uma mercadoria como se queira, e ela permanece inapreensível como coisa de valor”. (ibid.) A objetividade do valor é, assim, afirmada como puramente social, pois as mercadorias são expressões da unidade social que é o trabalho humano. O valor, que organiza coisas concretas e atividades produtivas, é, por isso, um modo de determinação abstrato. Uma cadeira só é uma cadeira perante o valor — deixa de ser um mero valor de uso —; só vem a ser mediante a forma universal do valor. Adorno, por sua vez, relaciona o conceito de espírito de Hegel com o conceito de trabalho de Marx justamente porque gostaria de apreender conceitualmente esse modo de abstração universal: “A referência do momento produtivo do espírito a um sujeito universal, em vez de uma pessoa individual, que trabalha, define o trabalho como algo organizado, social. Sua

racionalidade própria, a ordenação das funções, é uma relação social.” (Adorno, 2013, p. 95)

A lógica do espírito, lógica da subjetivação da substância, coincide, portanto, com o próprio processo real de produção de mercadorias. Do ponto de vista da sociedade, a troca é a relação universal. O nexos entre lógica e história se evidencia justamente no trabalho social, caracterizado por Adorno como o “encanto” ou “feitiço” da metafísica hegeliana. Adorno, no entanto, faz a seguinte ressalva: “A tradução do conceito hegeliano de espírito em trabalho social desencadeia a censura de sociologismo, que confundiria a gênese e o efeito da filosofia hegeliana com seu conteúdo.” (Adorno, 2013, p. 92) O próprio conteúdo da metafísica de Hegel traduz conceitualmente a experiência do espírito em termos de trabalho.

A experiência dessa objetividade preordenada ao indivíduo e à sua consciência é a experiência da unidade da sociedade totalmente socializada. A ideia filosófica da identidade absoluta possui um parentesco direto com essa experiência, na medida em que ela não tolera nada fora de si mesma. (Adorno, 2009, p. 261-2)

A universalidade do espírito conduz todo o particular à sua efetividade. Não há nada que lhe escape. Nesse sentido, a própria dialética hegeliana, *ontologia do estado falso*, “reprodução do contexto de ofuscamento universal”, aponta para além do seu caráter coercitivo. A reconciliação fatal entre sujeito e objeto aniquila o potencial negativo da dialética. A contradição que a dialética idealista afirma como objetiva e que é, no entanto, veículo para a realização da identidade total, também se caracteriza, para Adorno, como o “*organon* da impossibilidade” da identidade absoluta entre indivíduo e sociedade. (Adorno, 2009, p. 133) A contradição excederia a tentativa forçada de identidade, sendo também um testemunho do fracasso daquela reconciliação.

Quando se fala de metafísica hegeliana se deve observar aquele objetivo de reconciliação da razão consigo mesma, herança de uma discussão que remonta a Kant, o que só seria possível pela constatação de que a metafísica é também lógica (passagem do objeto ao sujeito), e que a lógica, nessa nova reconfiguração, é metafísica, justamente porque a forma do pensar, as suas “regras” (determinações) e o próprio pensamento (conteúdo) sobre as coisas (*Sachen*) possuem uma identidade que deve ser deduzida lógica e historicamente.¹ Primeiramente, portanto, a metafísica de Hegel está assentada na própria contradição, que a mostra como “atividade absoluta e fundamento absoluto”, isto é, como objetiva, e não uma falha subjetiva ou deficiência da razão.² Em segundo lugar, a metafísica como lógica dialética é exposta como a realização do absoluto mediante os sujeitos históricos, o que significa a subjetivação da substância — um processo contínuo de autorrealização e automanifestação do universal como sujeito. Podemos observar, assim, uma dialética do universal e do particular que afirma justamente a constituição do universal pelo sujeito, compreendido como a substância, ou o absoluto, que se reconciliou com os seus momentos não idênticos, ou seja, com todo o mundo objetivo propriamente dito. Eis os termos da filosofia de Hegel: uma reabilitação da metafísica que passa por uma crítica imanente de suas categorias via duas heranças, a kantiana e a fichtean. Assim, a “razão [...] é a verdade que se descobriu a si mesma, na qual o conceito tem a realização pura e simplesmente adequada a ele e é dessa maneira livre, ao conhecer esse seu mundo objetivo em sua subjetividade”, e sua subjetividade naquele

¹ “Aquela crítica, então, afastou as formas do pensar objetivo apenas da coisa [*Ding*], mas as deixou no sujeito tal como as encontrou. Através disso, ela não considerou essas formas em si e para si mesmas segundo seu conteúdo peculiar, mas as assumiu diretamente segundo lemas da lógica subjetiva; de modo que [não] se tratou de uma derivação delas nelas mesmas nem de uma derivação das mesmas como formas subjetivas lógicas e muito menos de uma consideração dialética das mesmas.” (HEGEL, 2016, p. 50)

² Movimento explicitado na *Doutrina da essência da Lógica*, em que a identidade absoluta do ser e da essência pode ser afirmada como conceito, ou o lado subjetivo do lógico. (Cf. HEGEL, 2011, p. 168)

mundo objetivo. (Hegel, 2011, p. 196) Esta a realização adequada ao espírito, a concretização da metafísica.

Adorno, por outro lado, começa e termina a *Dialética negativa* discutindo uma determinada metafísica porque a entende como socialmente condicionada. Para ele, o pensamento que nega a metafísica seria meramente ideológico. Este pensamento falsearia a efetividade dessa razão de ser do universal, escondendo a contradição e tornando essa ofuscação ainda maior. Ao entender a crítica da sociedade como crítica desta metafísica, Adorno também procura reabilitá-la para criticá-la. Para tornar inteligível a universalidade que aprisiona o particular. Caberia à dialética negativa, reorientada pela crítica da metafísica, fazer a passagem ao materialismo. Nesse sentido, Adorno afirma que “a metafísica só poderia vencer se rejeitasse a si mesma”. Por isso a dialética negativa “reclama a autorreflexão do pensamento”, pois o pensamento também precisaria pensar contra si mesmo. (Adorno, 2009, p. 302)

Esta dialética mostra como a logicidade que sustenta a realidade do primado do universal sobre o particular faz parte de uma determinada configuração lógico-social criticável, já que historicamente produzida. “O primado verdadeiro do particular”, algo que a dialética do particular deveria levar a termo, “só poderia ser ele mesmo alcançado a partir da transformação do universal.” (Adorno, 2009, p. 260) Não bastaria afirmar o particular no lugar do universal, se incorreria em mais uma hipóstase. Seria preciso compreender como o próprio particular se tornou uma função do universal. Parece que um dos objetivos da dialética adorniana é esclarecer essa relação específica, justificada por uma posição materialista. A crítica da sociedade dependeria da possibilidade de se desfazer o encanto do universal, algo que teria a ver com a abolição do trabalho produtor de mercadorias como trabalho social no capitalismo.

Bibliografia

- ADORNO, T. W. *Dialética negativa*. Trad. M. A. Casanova. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.
- ADORNO, T. W. *Metaphysik: Begriff und Probleme*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1998.
- ADORNO, T. W. *Para a metacrítica da teoria do conhecimento: estudo sobre Husserl e as antinomias fenomenológicas*. Trad. M. A. Casanova. São Paulo: Editora Unesp, 2015
- ADORNO, T. W. *Três estudos sobre Hegel*. Trad. U. R. Vaccari. São Paulo: Editora Unesp, 2013.
- ADORNO, T. W. *Vorlesung über Negative Dialektik*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2003.
- HEGEL, G. W. F. *Ciência da lógica: 1. A doutrina do ser*. Trad. C. Iber, M. Miranda, F. Orsini. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2016.
- HEGEL, G. W. F. *Ciência da lógica [excertos]*. Trad. M. A. Werle. Barcarolla, 2011.
- HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do espírito*. Trad. P. Meneses. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.
- HEGEL, G. W. F. *Introdução à história da filosofia*. Trad. A. Morão. Lisboa: Edições 70, 2015.
- HENRICH, D. *Hegel im Kontext*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2010.
- LEBRUN, G. *Kant e o fim da metafísica*. Trad. C. A. R. de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- MARX, K. *O capital: Crítica da economia política*. Livro I: O processo de produção do capital. Trad. R. Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013.

A indústria cultural e a derrocada moral: crítica à vida administrada em Theodor W. Adorno

*Talins Pires de Souza**

Prolegômenos

Sob a história conhecida da Europa corre, subterrânea, uma outra história. Ela consiste no destino dos instintos e paixões humanas recalçados e desfigurados pela civilização.¹

Adorno e Horkheimer

O enfoque neste trabalho é dado pela hipótese de que a normatividade passa a ser central, ou pelo menos é apelada por Adorno quando observa que a *indústria cultural* investe na derrocada moral, que tem o propósito de consolidar a *vida administrada*, que afeta a *vida intelectual e prática* dos indivíduos. Significa dizer que o problema de fundo passa por uma certa relação entre ética e estética. Porquanto, em primeira análise, a experiência formativa através da mimese talvez explique apropriadamente a imbricação entre ética e estética e, sobretudo, decorra disso a autorização da normatividade por Adorno; é o que se pretende discutir nas linhas subsequentes.

A vida administrada se daria então pelo esfacelamento da subjetividade do indivíduo e consequente déficit de objetividade, ou

* Mestre pelo Curso de Pós de Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Tem formação em Arquitetura e Urbanismo (UNIRITTER) e Artes Visuais (UFRGS). Contato: talinss@hotmail.com.

¹ Cf. ADORNO; HORKHEIMER, 1985 [1944], p. 190.

objetividade danificada; o que, não obstante, passa em primeiro pela *administração* ou *economia* dos corpos. Os desideratos da vida administrada se constituem por aparato ideológico que, entre outras coisas, caracteriza-se por criar dificuldades à linguagem. Pois “quando uma árvore é considerada não mais simplesmente como árvore”, mas uma outra coisa, a “linguagem exprime a contradição de que uma coisa seja ao mesmo tempo ela mesma e outra coisa diferente dela, idêntica e não idêntica” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985 [1944], p. 26).

Eis aí a forma primitiva da determinação objetivadora na qual se separavam o conceito e a coisa, determinação essa que já está amplamente desenvolvida na epopeia homérica e que se acelera na ciência positiva moderna. Mas essa dialética permanece impotente na medida em que se desenvolve a partir do grito de terror que é a própria duplicação, a tautologia do terror. Os deuses não podem livrar os homens do medo, pois são as vozes petrificadas do medo que eles trazem como nome (ADORNO; HORKHEIMER, 1985 [1944], p. 26).

Pois “do medo o homem presume estar livre quando não há nada mais de desconhecido” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985 [1944], p. 26), e esse medo era o pavor à natureza. Do medo investiu-se em um movimento disciplinar como método de controle a ele. Esse movimento disciplinar ou de submissão envolve basicamente duas instruções: em primeiro, a disciplina da coisa humana e, depois, a disciplina das coisas não humanas. Essa vontade de controle, que é determinada por um “princípio de realidade”, foi, e ainda é, entendida como benéfica de modo banal. O resultado desse controle é o alijamento ou desolação do animal humano do que lhe é orgânico, que irremediavelmente participa de nós senão quando por decreto da *razão astuta*. Nesse sentido, a razão astuta pode ser entendida como o próprio *Esclarecimento* para o controle da natureza.

“A compulsão à crueldade e à destruição tem origem no recalçamento orgânico da proximidade ao corpo” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985 [1944], p. 191). Para Adorno e Horkheimer essa intuição de Freud é especial. A suspeita de Freud era que ao nascimento do nojo, que segundo ele teve origem na postura ereta que afasta o hominídeo da terra, é análogo ao recalque do orgânico no animal humano². O corpo é sagrado na civilização ocidental (e talvez em toda civilização), porém isso não impede que o submetam, concomitante ou separadamente, tanto como objeto de atração quanto de objeto de repulsão em diferentes épocas.

“O amor-ódio ao corpo” se alastra e permeia a cultura moderna (ADORNO; HORKHEIMER, 1985 [1944], p. 191). Desse modo, sendo o corpo desfavorecido e tomado como coisa inferior, não demorou muito para que ele fosse “repelido”, “proibido”, “reificado” e até “alienado” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985 [1944], p. 191). O “autorrebaixamento” do homem ao corpo significa dizer que ele mesmo, o homem, se rebaixa ao estado de matéria bruta, de corpo inanimado ou de cadáver. Então, toda a cessação provocada ao corpo tem seu fundamento no “recalçamento orgânico” da proximidade a ele.

1. O belo próprio das coisas

O “recalçamento orgânico da proximidade ao corpo” talvez possa ser mesmo compreendido como aquilo que Freud identificou como sendo um “recalçamento pulsional” ou recalçamento das pulsões, que inclusive “pode ficar conservado na vida psíquica” e “não precisa ser necessariamente destruído”, embora possa ser “apagado ou consumido” de tal modo “que não seja mais possível reconstituí-lo e revivê-lo” por qualquer processo (FREUD, 2017, p. 56). Disso decorre “o mal-estar na cultura” que, por assim dizer, é um estranho “sentimento de culpa” por termos abdicado de algo, que foi esquecido ou até alienado. Como consolo “as religiões, pelo

² A capacidade de sentir o odor da fêmea menstruada tornou-se objeto de um recalçamento orgânico, por exemplo.

menos, nunca ignoram a papel do sentimento de culpa na cultura” (FREUD, 2017, p. 167). Todavia, nem mesmo o sacrifício de um indivíduo escolhido pôs fim ou pôde apagar a angústia, a insatisfação, instalada na cultura humana.

Mas toda expressão é o eco doloroso de um poder superior, a violência que se exprime na lamentação. Ela é sempre exagerada, por mais sincera que seja, pois, assim como em toda obra de arte, cada lamentação parece conter o mundo inteiro. Só a obra realizada é adequada. É ela e não a mimese que consegue pôr termo ao sofrimento (ADORNO; HORKHEIMER, 1985 [1944], p. 150-1).

A obra em si não é um produto, porque por essência não tem “valor de troca”. Toda obra tem “valor de uso”, porquanto ela não pode ser confundida com um produto. Isso se deve a “separação” proporcionada pela “arte burguesa”. As obras de arte que negam as determinações de mercado da sociedade, assim o fazem porque seguem a sua própria lei, entretanto sempre estiveram ligadas ao mercado, não deixaram de ser ao mesmo tempo mercadoria por estarem submetidas, até o século XVIII, às determinações e objetivos de seus patronos. A estética idealista da “finalidade sem fim” libera as obras de arte das determinações de mercado, pelo menos por um tempo. Mas da inutilidade passa-se à utilidade e volta-se a ter o “valor de troca”.

O que se poderia chamar de valor de uso na recepção dos bens culturais é substituído pelo valor de troca; ao invés do prazer, o que se busca é assistir e estar informado, o que se quer é conquistar prestígio e não se tornar um conhecedor. O consumidor torna-se a ideologia da indústria da diversão, de cujas instituições não consegue escapar (ADORNO; HORKHEIMER, 1985 [1944], p. 131).

Quando o “valor de uso da” obra - o ser da obra de arte, foi assimilado como fetiche mais propriamente no século XX, esse, por

sua vez, consolidou-se como o único “valor de uso” atribuído à obra, a única qualidade desfrutável dela, e assim o caráter mercantil se desfez³. No entanto, o fetiche tornou-se algo hipocritamente fungível, porque para a obra de arte ele se revelou um gênero de mercadoria. Nos dias de hoje, tudo leva a crer que as obras chegam ao fim do caminho que só pode ter seu prosseguimento escapando do processo de reificação das coisas, o que em meio a indústria cultural do capitalismo tardio parece ser completamente inviável.

Pelo prisma da vida urbana; notadamente, a história da cidade, desde seu início, é história da demanda por controle social. O corpo humano e as coisas na cidade foram, em um primeiro momento, determinados pelo desiderato do produtor habitante do campo. Entretanto, com a pluralidade das atividades na cidade, ao longo da história, o poder passa a se concentrar quase que invariavelmente em território urbano. Evidentemente, isso se dá de múltiplos modos e, por vezes, inclusive, estabeleceu-se convenientemente o retorno das decisões para o campo, onde viviam os ricos proprietários de terras.

Contra as organizações sociais que concentram poder, a democracia passa a ser a oferta de política dinâmica que possibilita múltiplos usos à cidade. As condições⁴ de uma democracia asseguram, ainda que reificadamente, diferenças entre os indivíduos e diferentes tipos de usos para a cidade. O valor de uso da cidade implica aspectos psicológicos que, a saber, passa a ser observado mais detidamente a partir do século XIX pela ótica da figura do *flâneur* que experimenta a cidade.

Todavia, a cidade ao ser administrada pela lógica de mercado cai em célere processo de desolação pelos seus artífices e por

³ Não é nenhum segredo que a qualidade perde espaço para a quantidade no âmbito da produção científica. Um técnico, ora, um sujeito cientificamente preparado pela estrita demanda mercadológica não pode mais nem mesmo priorizar a qualidade em seus trabalhos.

⁴ A democracia necessita de a) sujeitos emancipados, mas não de indivíduos autômatos, e b) suficiente consciência objetiva nos indivíduos.

aqueles que nela buscam vida urbana, os cidadãos. Com efeito, a democracia não pode acabar com o controle dos corpos ao estabelecer necessariamente sua normatividade. E, se a crítica feita à “indústria cultural” alcança o problema da dominação, então resta como questão saber qual é normatividade autorizada por Adorno.

2. Cultura de massas ‘versus’ Indústria cultural

A substituição da expressão “cultura de massas”, criticada pelos defensores da cultura popular, por “indústria cultural” (1947), mostrou-se bastante acertada por Horkheimer e Adorno. Não há equívoco ao afirmar que existe um processo de massificação cultural que culmina na industrialização da cultura popular. A cultura que surge da forma espontânea das massas ou arte contemporânea popular nada tem a ver com uma indústria, embora a *indústria cultural* se aproprie da *arte popular* como produto reproduzível e rentável. E a apropriação da cultura pela indústria é demasiadamente grave para Adorno. Segundo ele, a cultura não é algo que permanece sempre a mesma coisa, pois é natural que ela se transforme (ADORNO In: COHN, 1986, p.93). Ou seja, ela não pode a rigor ser cristalizada pelo efeito de uma subsunção. Então a indústria cultural apela para a precarização ou até substituição da cultura por um engodo.

Adorno pensava que a cultura “obedecia aos homens” assim como “protestava contra a condição esclerosada” (ADORNO In: COHN, 1986, p.93) na qual os indivíduos viviam, a isso lhes prestava respeito; todavia, quando a cultura é assimilada pelos indivíduos, torna-se ela mesma rígida. A rigidez da cultura é sinal de banalização, o que quer dizer desprezo a mulheres, homens, jovens e velhos. É nesse sentido que uma indústria cultural talvez seja uma *ideologia para massas*, pois quer criar e replicar comportamentos. Para Adorno o mal é a banalização que acontece pela suspensão do pensamento e seus efeitos críticos. Ainda mais,

banalização e reificação das coisas se agravam na sociedade afeita a *competição* e ao *interesse*.

O produto “indústria cultural” segue o princípio do comércio, da mercantilização, não segue o seu próprio conteúdo e valor. Ou seja, ela tem o poder de desenvolver uma consciência reificada sobre as coisas e sobre a realidade. Para Adorno, a “indústria cultural” possui sua ontologia, ela é “um quadro de categorias fundamentais rigidamente conservadas”. A *indústria cultural* se apresenta como um progresso que insiste em ofertar produtos diferentes em todos os ramos de sua abrangência. Ela se mostra também como progresso no sentido de ter ascendência sobre a cultura, porém isso não passa de aparência que ela mesma cria para sua imagem gloriosa. (Ela força a morte e a obsolescência de produtos e coisas). Pela vontade de autopromoção, através da propaganda a *indústria cultural* desenvolve o culto às celebridades, destacadamente àquelas oriundas de cinema e televisão. Ela usou, e ainda usa, essas personalidades públicas, celebridades ou astros de cinema, como exemplos de consumidores e de moralidade com o objetivo de nivelar o padrão do comportamento social (ADORNO; HORKHEIMER, 1985 [1944], p.194). A *indústria cultural* divulga então a imagem do espírito dominante, portanto segue à risca o que lhe convém. Significa dizer que além da condução das massas, interessa à *indústria cultural* alcançar consentimento delas à vontade e à ordem do dominador.

A mimese, algo que se manifesta da relação com a coisa em si, é substituída por conteúdos ociosos de excessivo divertimento proporcionado pela “indústria cultural”, que mesmo agora “permanece a indústria da diversão”. É exatamente nesse momento que a subjetividade é reduzida ao efeito de comportamento, ora inculcado no sujeito que antes era indivíduo. Entrementes, não parece mais haver sujeitos, nem indivíduos em meio a indústria cultural. “Vantagem é que a mimese, se não elimina, pelo menos pode mitigar os falsos juízos atribuídos à natureza” (SOUZA, 2017b, p. 26). “Em termos de inteligência, não

significa ficar restrito a um materialismo vulgar” (SOUZA, 2017b, p. 26), atrelado a propriedades mecanicista.

Exatamente como pensa Habermas, é correto afirmar que a mímese não é por si mesma teoria, nem mesmo é afeita a isso, mas é certo também que através dela a linguagem se desenvolve dialeticamente, assim como constitui a ação discursiva (SOUZA, 2017b, p. 32).

Para Habermas a faculdade mimética “sendo ela destituída de discurso, inviabilizaria a si mesma como teoria; isso se daria pelos próprios conceitos de Adorno e Horkheimer” (SOUZA, 2017b, p. 66). Na esteira de Adorno, afirma-se que a *mímese* é aquela faculdade capaz de atualizar o conteúdo da arte e do pensamento. Já Habermas conceituou a *mímese* como impulso de participação no imediato. Nessa linha de objeção, as afirmações mais graves da *Teoria Crítica* seriam insolúveis e inaplicáveis. A função da mímese para Adorno e Horkheimer é de possibilitar a crítica impondo-lhe algo negativo, a realidade geral. Na *Poética* e na *Metafísica*, Aristóteles trata a mímese como o começo da aprendizagem em vista do conhecimento. A mímese não pode ser confundida à ideia de semelhança. À semelhança se pode atribuir uma ideia de cópia, ou, em melhor termo, definida como uma imitação. A semelhança [*Ähnlichkeit*] é produto da *indústria cultural*, assim pensavam Adorno e Horkheimer.

A imitação na *indústria cultural* é relativa à reproduzibilidade de comportamentos e produtos. Porém, a reproduzibilidade não é desinteressada. Ela replica comportamentos em vista de consumo de produtos. E, a replicação da vontade de consumo de produtos é em vista do enriquecimento dos detentores dos meios de produção (SOUZA, 2017b, p. 66).

Ainda mais, “essa reproduzibilidade capaz de conferir o ar de semelhança a tudo e a todos, seja de maneira prática ou teórica, ao querer preenchê-la, acaba circunscrevendo o mundo da vida”

(SOUZA, 2017b, p. 66). Como consequência tem-se “o embotamento do espírito pela ‘mesmidade’, e por isso mesmo o “vivente empírico” é levado à debilidade da faculdade de mimese (SOUZA, 2017b, p. 66). Isso porque as pessoas dentro da indústria cultural estão reificadas para si mesmas que “a ideia de algo peculiar a elas só perdura na mais extensa abstração” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985 [1944], p. 138). “A cultura converteu-se totalmente numa mercadoria, difundida como uma informação, sem penetrar nos indivíduos dela informados” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985 [1944], p. 162).

A cultura é uma mercadoria paradoxal. Ela está tão completamente submetida à lei da troca que não é mais trocada. Ela se confunde tão cegamente com o uso que não se pode mais usá-la. É por isso que ela se funde com a publicidade. Quanto mais destituída de sentido esta parece ser no regime do monopólio, mais todo-poderosa ela se torna. Os motivos são marcadamente econômicos. 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. A publicidade é seu elixir da vida. Mas como seu produto reduz incessantemente o prazer que promete como mercadoria a uma simples promessa, ele acaba por coincidir com a publicidade de que precisa, por ser intragável (ADORNO; HORKHEIMER, 1985 [1944], p. 134).

A vitória da publicidade na indústria cultural é vista na mimese caricata que é substancialmente compulsiva por aquisição de produtos. Dito de outro modo, essa caricatura comportamental gera o consumismo e consumidores cativos por consumo. O consumismo, pode se dizer, vem de um processo identitário, onde o sujeito reificado se identifica com a mercadoria. Não surpreende, portanto, por que a arquitetura não escapa ao processo identitário próprio da indústria cultural. Exatamente o mesmo problema que desqualifica as mercadorias assola a arquitetura, que é a tendência

da oferta de um prazer domesticado, que nos termos de Horkheimer e Adorno não se dá mais propriamente pela troca, nem pelo uso. A ideologia da produção observada nos gestores da cidade é francamente responsável pela dinâmica de pauperização dos equipamentos urbanos e dos espaços públicos urbanos, o que, conseqüentemente, leva ao empobrecimento cultural no interior da vida urbana⁵. Pelo visto, a má notícia é que os cidadãos, em apologia ao mercado, também participam da desolação física e cultural da cidade.

3. A indústria cultural e a cidade

Se “a utopia é o sonho de uma vida melhor e verdadeira, o sonho da humanidade do homem” (CENTENO In: VILLA, 2000 [1997], p.756-9), então esse sonho também pode abranger a utopia de uma cidade melhor para a uma vida humana igualmente melhor. No entanto, para Adorno e Max Horkheimer (1895-1973) a sociedade e a vida urbana em meio à industrialização, não podiam oferecer mais nem mesmo a utopia de uma *vida não reificada*. Ambos alertaram ser o “esclarecimento” a racionalidade que deseja o domínio da natureza, porquanto prejudicial para uma *vida reta* ou para uma *vida não administrada*. Segundo eles, a descrição dessa racionalidade já podia ser encontrada na antiguidade como em textos de Homero. Ela seria tipicamente o modo de ver do burguês [*bürgerlich*], ou seja, estende-se isso também a uma racionalidade urbana.

⁵ Em entrevista veiculada pelo programa de televisão “Debates TVE”, que se propunha discutir o “Projeto Cais Mauá”, à época o então secretário da Secretária Municipal de Urbanismo (SMURB/2015-6) de Porto Alegre afirmou ser o instrumento urbanístico, denominado “Plano Diretor de Desenvolvimento Urbano e Ambiental”, um dispositivo de trabalho e produção, no que tange à disposição do “solo criado”. O que parece uma colocação até mesmo sem importância para muitos, em verdade, significa a disposição do gestor público em atender certo interesse privado e ideológico. Significa dizer que tal gestor atuou no serviço público exclusivamente em apoio ao mercado no que se refere o “Projeto Cais Mauá”.

Do ponto de vista técnico, os casos são muitos em que o urbanismo decorre de trivialidades de pequenos ou mesmo de ociosos edifícios racionais que seguem regras autoevidentes, de tautologias e até de modelos urbanísticos superados. Portanto, um urbanismo é realmente apressado ao abandonar de vez a mimese ou o conteúdo histórico. No âmbito da arte, a abstração é percebida quando “surge culturalmente do medo da realidade” (MONTAGNER, 2007, p. 24), ou seja, pode ser utilizada como uma ferramenta para alienação. “Os homens vivem em um mundo de imagens, coisas, símbolos e memória”, como sugeriu Adorno; “o homem aferra-se sempre a intuição, a mimesis, já que, como escreveu Aristóteles, o homem se faz verdadeiramente homem só quando imita os outros homens” (MONTAGNER, 2007, p. 24). A “revalorização” da mimese é significativa resistência à busca tola por inócuos argumentos fundados em “esquecimento e amnésia que dominam a sociedade contemporânea” (MONTAGNER, 2007, p. 26).

Mesmo a recusa da mimese, que é a mais profunda aspiração da *Nova Objetividade*, é mimética. O juízo sobre a expressão subjetiva não é pronunciado desde de fora, numa reflexão política e social, mas em impulsos imediatos, cada um dos quais levados à vergonha em face da indústria cultural, desvia o rosto de sua imagem do espelho (ADORNO, 1992 [1951], §95, p. 128).

Para Adorno a vergonha à mimese significa acanhamento quando não é execração à estética. Em muitas passagens de seu pensamento, Adorno deixa claro que a desautorização feita à mimese se trata de propósito de *administração social*. A mimese, pode-se dizer, é um sintoma natural do quão “inteiramente histórico é o indivíduo” (ADORNO, 1992 [1951], §95, p. 127-9). A hesitação e até a aversão ao subjetivismo deve vir da condição do indivíduo ser mimeticamente histórico. Segundo Adorno, a prostituta tornara-se na arte, tal como foi para o expressionismo, uma “figura-chave”, mas que está à beira da extinção na realidade,

pois “só na desavergonha ainda é possível dar figura ao sexo sem acanhamento estético” (ADORNO, 1992 [1951], §95, p. 127-9).

O investimento na desolação das coisas leva a arte à decadência. A mercadoria também sofre de uma certa desolação pela sua própria condição decaída de objeto. Explica-se isso através do abandono feito de antemão pelo consumidor à mercadoria, já que ela tem seu valor decadente antes mesmo de ser objeto de consumo. Quando “o método ameaça tanto por fetichizar seu objeto como degenerar ele mesmo no fetiche” (ADORNO et al, 2014. p. 65), como pensava Adorno, trata-se, nada mais, nada menos de processo de “reificação” [*Verdinglichung*]. O indivíduo de consciência reificada⁶ não pode “compreender os fenômenos, mesmo como fenômenos isolados ou como objetos de reflexão de cálculo” (LUKÁCS, 2016, p. 410).

A reificação, graças à qual a estrutura de poder, possibilitada unicamente pela passividade das massas, aparece às próprias massas como uma realidade indestrutível, tornou-se tão densa que toda espontaneidade e, mesmo, a simples ideia da verdadeira situação tornou-se necessariamente uma utopia extravagante, um desvio sectarista. A aparência ficou tão espessa que a possibilidade de devassá-la assumiu o caráter da alucinação. Escolher um ticket, ao contrário, significa adaptar-se a uma aparência petrificada como uma realidade e que se prolonga a perder de vista graças a essa adaptação. Por isso mesmo, quem hesita se vê proscrito como um desertor (ADORNO; HORKHEIMER, 1985 [1944], p. 168-9).

A desolação característica em qualquer mercadoria é certamente o esquecimento mimético ou histórico do valor do trabalho. “O valor real da mercadoria é fetichizado, onde o valor do trabalho proletário é completamente abstraído” (SOUZA, 2017b, p.9) por ‘descuidado’ esquecimento. A falsa aparência gerada pelo

⁶ A “reificação” em Lukács (1885-1971) deve ser entendida no âmbito da ‘consciência burguesa’ e ‘economia capitalista moderna’.

esquecimento cria intransponível barreira intelectual, inclusive cria uma moral danificada. “Na indústria cultural, desaparecem tanto a crítica quanto o respeito: a primeira transforma-se na produção mecânica de laudos periciais, o segundo é herdado pelo culto desmemoriado da personalidade” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985 [1944], p. 33).

É por sua excelência em atuar contrariamente ao objeto de consumo que a obra de arte é impertinente à mecânica emprestada à estética e à indústria do divertimento. Até porque o âmbito da arte quem sabe seja o único ainda verdadeiramente possível de perceber resistência ao processo de coisificação. Então, pela sua natural descortesia ao consumidor ‘ingênuo’, resta à arte e à obra de arte serem condenadas ao controle, sendo rebaixadas ao estado de mercadorias, inclusive tanto pelo cidadão quanto pela cidade.

As obras de arte que pretendem conscientemente eliminar o caráter inócuo da subjetividade absoluta erguem com isso a pretensão de uma comunidade positiva que não está presente nelas mesmas, mas é por elas citada de forma arbitrária. Eis o que as torna um mero porta-voz da fatalidade e a presa de uma última ingenuidade, que as suprime: a de ainda ser arte, pura e simplesmente (ADORNO, 1992 [1951], §95, p. 128-9).

O entendimento que versa sobre a arte ser pura e simplesmente arte quer como anátema a mímese. Em relação ao consumo da arte, a produção de arte ligado a mercado gera o experimentalismo irrefletido para o universo da arte. Adorno opunha-se a Benjamin ao afirmar que a quantidade não traz a qualidade⁷. “Tanto que a constelação de movimentos artísticos revolucionários do início do século XX, na visão de Adorno, não atingem ‘a felicidade prometida pela aventura’. Acabavam por

⁷ Em *A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica*, no momento de certa euforia com a possibilidade de transformações sociais, Benjamin acreditou ser possível a “quantidade converter-se em qualidade” (BENJAMIN, 2012 [1935-6], p. 109).

desencadear novos ‘tabus’, recaindo em nova ordem” (SOUZA, 2017b, p. 72).

O controle mimético é essencial para a “indústria cultural” do capitalismo tardio. “Na sociedade do capitalismo tardio, a arte e arquitetura são mais um objeto de consumo e qualquer ‘nova’ oferta apresenta-se sem precedentes” (MONTAGNER, 2007, p. 26) ou ligação mimética. A ‘obra arquitetônica’ propriamente dita cai em desuso no fluxo da produção mercadológica, o que significa qualitativamente o abandono e até a morte da arquitetura. Exemplo disso é que a arquitetura de “morar tomou um caráter efêmero porque a construção civil teria se tornado um grande negócio com o poder de consumo do trabalhador assalariado” (SOUZA, 2017a, p. 4); em outras palavras, pela dinâmica de alta produção de mercadorias, a obra arquitetônica tornou-se mero objeto de consumo, com isso veio a sua desqualificação. “Portanto, pode-se estender os efeitos da reificação à mercadoria e às demais situações que são investidas de relações humanas, quando consubstanciadas por racionalidade instrumental” (SOUZA, 2017a, p. 9).

A *pauperização* e a *desolação* da cidade advêm da demanda econômica, tal qual é a especulação econômica voltada ao mercado imobiliário. Ambas, pauperização e desolação, são também estendidas à *administração social*, ou seja, obviamente alcançam aos indivíduos no interior da cidade. Considerando esse quadro, a cidade é danificada até mesmo pelos seus cidadãos quando estão embotados pela “indústria cultural”, que promove precariedade cultural e esquecimento histórico. Lamentavelmente, já se chegou ao ponto de o cidadão de subjetividade danificada supor ter a toda experiência artístico-cultural pela televisão ou pela rede de relações virtuais - a internet, quando não abandonou definitivamente tal experiência.

“O mal-estar na cultura” [*Das Unbehagen der Kultur*] é anterior ao surgimento das cidades⁸ (SELIGMANN-SILVA In: FREUD, 2017, p. 24), em outras palavras, a humanidade se ressentida de algo que lhe é ancestral que é motor de sua angústia. Sob esse viés não parece forçoso dizer que a cidade quando se manifestou veio comprometida também por essa falta. Há uma certa imbricação entre a pulsão recalcada e a mímese. A assimilação física da natureza é feita pela mímese, que programaticamente é “substituída pela reconhecimento do conceito” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985 [1944], p. 149).

A divisão do trabalho, onde o desfrute foi para um lado e o trabalho para o outro, proscreeu a força bruta. Quanto menos os senhores podiam dispensar o trabalho dos outros, mais desprezível ele se tornava a seus olhos. Assim como o escravo, também o trabalho foi estigmatizado. O cristianismo louvou o trabalho, mas em compensação humilhou ainda mais a carne como fonte de todo mal (ADORNO; HORKHEIMER, 1985 [1944], p. 190-1).

Então, parece clara a necessidade de se manter ininterrupto canal de discussão sobre as visões político-administrativas que danificam a democracia, porque tais visões não estão genuinamente a serviço da coisa pública, quando se dirigem à(s) cidade(s). O jargão econômico que se circunscreve em expressões tais como “trabalho e produção”, “não pense, trabalhe”, estende-se

⁸ “Há cerca de 5000 anos, nas planícies aluviais do Oriente Médio”, as primeiras manifestações de cidades derivavam da aldeia como uma espécie de extensão de organização econômica e social que serve, em primeiro, ao produtor do campo (BENEVOLO, 2005, p. 10-2). Logo as atividades de especialistas passam a controlar o campo. Embora os incentivos destinados à cidade venham da produção excedente dessa classe dominante em um primeiro momento, elas se transformam mais rapidamente que o campo sob muitos aspectos, tal como a estrutura econômica, isso porque nela se concentravam diversas atividades. Segundo manifestou Leonardo Benevolo, as cidades são consideradas como “centro motor de evolução [...]”. Ela (a cidade) assinala o tempo da nova história civil [...]”. O desenvolvimento da cidade força a transformação da classe dominante que era campestre. Esse seria o “início da aventura da civilização”, que tem por característica corrigir rumos em “suas formas continuamente provisórias”. Um salto decisivo para a constituição da civilização é a “revolução urbana” (BENEVOLO, 2005, p. 23-54).

a todas as esferas da vida social, inclusive educação, cultura e lazer. Como articular pela *Ética do discurso* narrativas e jargões contrários aos anteriormente citados? Em uma democracia deliberativa do tipo habermasiana, como pôr fim a instituição de Estado chamada *propriedade privada*?

Considerações finais

Toda obra e toda coisa, havendo *interesse*, termina por ser capturada e subjugada pelo desiderato ou pela narrativa capitalista. Em despertando o seu interesse, a tudo quer administrar o capitalismo tardio⁹, o neoliberalismo. O risco que uma cidade corre, quando da sua construção e desenvolvimento, é aquele que acarreta a constituição deficitária da coisa urbana, pelo advento da narratividade do cidadão que não têm o alcance do não-idêntico da “coisa em si” em atos de fala. Isso a tal ponto que se percebe na cidade uma algaravia desfavorável bastante fundada em um imaginário e uma ideia de paisagem ambos reificados dela¹⁰. Ou seja, nada que possa perturbar o “sonho dogmático” de seus artífices.

Pelo malfado da desolação imagética, a cidade vira refém de urbanismo quando este é encerrado em um sistema fechado. A edificação e o desenvolvimento de uma cidade, quando auxiliados por certas narrativas, parecem sim excluir os corpos concretos por tão somente sua representação através de escritura viciada. Já as narrativas que não facultam a experiência mimética da coisa urbana em suas múltiplas manifestações, assim como são o narrador e a sua obra, como nos conta as sensíveis linhas benjaminianas (BENJAMIN, 1994 [1936], p. 221), pode-se fazer uma cidade verdadeiramente humana.

⁹ Todas as coisas concretas ou não estão no cristianismo sob sua nota promissória. Nisso o capitalismo se parece como o cristianismo.

¹⁰ Uma pedreira que afeta o meio ambiente desde que não seja mirada não é um problema à paisagem urbana. É por isso que se deve transformar na ideia de paisagem urbana que circunscrevem fins meramente imagéticos.

Além da denegação do corpo ou seu recalçamento, a desautorização da moral e da política, no caso brasileiro, levam a cidade a sua desolação. De modo geral, esse descredenciamento atinge a todos os cidadãos. O descrédito passa pelo *déficit* formativo e também falta da *experiência formativa*, que por sinal significa carência mimética. O reânimo da moral e da política dentro de esfera democrática é necessário e urgente pela marcha dos conflitos sociais que assolam o País e o mundo. Pelo caso de celeridade para atingir a resolução mais certa não reificada dos problemas sociais brasileiros, parece um despropósito o tipo de mobilização que faculta a moral e a política em meio ao neoliberalismo que se instala.

As manifestações governamentais que usam de espectralidade como forma administrativa não desejam contar com participação popular ou dos trabalhadores. É banal, na rotina da economia pública, a utilização de um certo conjunto de narrativas para justificar o injustificável. São razões que versam sobre os constantes fracassos em vista da boa vida. Uma *economia social política* ao assimilar o desenho positivista e mitológico, provoca escárnio à vida. O processo civilizatório¹¹ é o compromisso da *razão astuta*, que através da ideologia do medo e do cálculo (estatístico), justificou-se pela obsessão de controle à natureza e, conseqüentemente, ao “vidente empírico”. É próprio da *razão astuta*, através da ciência da economia social política, fetichizar ou precarizar o real valor das coisas, inclusive de mulheres e homens.

O ‘jogo da morte’ (pulsão de morte) a que ainda hoje a humanidade se permite e se impõe, é escárnio ao animal humano, trata-se de medonha diversão de contornos patológicos. A humanidade provou não compreender a si mesma e cometeu inomináveis atrocidades às coisas vivas, ou não. Todavia existe

¹¹ ELIAS, Norbert. *O processo civilizador: formação do estado e civilização*, vol. 2. Tradução Ruy Jungmann; Rio de Janeiro: Zahar, 1993. Expressão derivada da utilizada por Norbert Elias para descrever determinado processo político de controle ou condução populacional.

algo bem conhecido da humanidade desde a Ética, um universal, que desautoriza a violência, que é a *preservação da vida de outrem*.

Entretanto, pelo itinerário da *administração social dos corpos* se consolidou a manutenção constante do esquecimento das pulsões e a campanha de difamação contra a mimese existe desde a queda do homem para o mundo secular. Ou seja, a administração espiritual também é desolação a concretude da vida, portanto até da cidade. A desolação à cidade também é desolação aos indivíduos, cidadãos da cidade. “E, se é dito que o abandono da cidade parece um objetivo, no caso, é porque é esta a percepção que se tem das cidades considerando o certame político brasileiro” (SOUZA, 2017a, p. 13) e até internacional, como parece o descaso nesse ponto.

Logo, tal descaso não deixa de ser desaceno, não apenas do lado administrativo, como se pôde mostrar. Ele é também da população cidadã. Infelizmente, a margem da desolação deixa marcas preocupantes e seus efeitos causam um cotidiano conflituoso e problemático, com seus graves transtornos à vida dos cidadãos [*bürgerlich*] (SOUZA, 2017a, p. 13).

De outro lado, por que a defesa da arte? Porque “a centelha de resistência que carrega a arte é que a torna capaz de se opor à ordem estabelecida. Essa centelha é, para além a presença do humano na arte, o belo próprio da arte” que não faculta mimese (SOUZA, 2017b, p. 78). Por conseguinte, toda a violência à arte busca assolar também o que talvez seja, por ora, o último refúgio de coisa não reificada, a obra de arte.

Referências

ADORNO, Theodor W. *Ensaio sobre a psicologia social e psicanálise*. Trad. Verlaine Freitas; São Paulo: Unesp, 2015.

ADORNO, Theodor W. *Minima moralia*: reflexões a partir da vida danificada. Tradução Luiz Eduardo Bicca; São Paulo: Ática, 1992.

- ADORNO, Theodor W. (et al). *A disputa do positivismo na sociologia alemã*. Tradução Artur Mourão; Ana Laura (et al) São Paulo: Ícone, 2014.
- ADORNO, Theodor W; HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento*. Tradução Guido Antônio de Almeida; Rio de Janeiro: Zahar, 1985.
- ADORNO, Theodor W. *A indústria cultural*. In: COHN, Gabriel (org.). *Theodor W. Adorno*. São Paulo: Ática, 1986.
- BENEVOLO, Leonardo. História da cidade. 4. ed. Trad. Silvia Mazza. São Paulo: Perspectiva, 2005.
- BENJAMIN, Walter *A obra de arte na era da sua reprodutibilidade técnica*. Tradução Francisco de Ambrosi Pinheiro Machado; Porto Alegre: Zouk, 2012.
- BENJAMIN, Walter *O narrado: ...* In: *Magia e técnica, arte e política*: Tradução Sérgio Paulo Rouanet; São Paulo: Brasiliense, 1994.
- CENTENO, V. Ramos. *Utopia*. In: VILLA, Mariano Moreno. *Dicionário de pensamento contemporâneo*. Tradução Honório Dalbosco. São Paulo: Paulus, 2000.
- COHN, Gabriel (org.). *Theodor W. Adorno*. São Paulo: Ática, 1986.
- FREUD, Sigmund. *Freud: obras completas*. vol.14. Trad. Paulo César de Souza; São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- FREUD, Sigmund. *O mal-estar na civilização*. Trad. Paulo César de Souza. 1 ed. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2011.
- FREUD, Sigmund. *O mal-estar na cultura*. Trad. Renato Zwick. 2 ed. Porto Alegre, RS: LP&M, 2017.
- HORKHEIMER, Max; ADORNO, Theodor W. *Dialética do Esclarecimento*. Tradução Guido Antônio de Almeida; Rio de Janeiro: Zahar, 1985.
- LUKÁCS, Georg. *História e consciência de classe: estudos sobre a dialética marxista*. 2. ed. Tradução Rodnei Nascimento; São Paulo: WMF Martins Fontes, 2016.

MONTAGNER, Josep Maria. *Arquitetura e crítica*. Trad. Alicia Duarte Penna. 2. ed. Barcelona: Editorial Gustavo Gili, 2007.

SELIGMANN-SILVA, Marcio. *A cultura ou a sublime guerra entre amor e morte*. In: FREUD, Sigmund. *O mal-estar na cultura*. Trad. Renato Zwick. 2 ed. Porto Alegre, RS: LP&M, 2017.

SOUZA, Talins Pires de. *A desolação da cidade como meta: uma crítica à urbanização a partir da noção de “vida danificada* In: SOUZA, Ricardo Timm de. *et al. 1º Congresso Internacional Theodor W. Adorno: atualidade da crítica*. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2017a, pp. 1-14.

SOUZA, Talins Pires de. *A vida danificada em Theodor Adorno: dos afetos da economia política à economia política dos afetos*. Porto Alegre, RS: 2017b.

VILLA, Mariano Moreno. *Dicionário de pensamento contemporâneo*. Tradução Honório Dalbosco. São Paulo: Paulus, 2000.

ENGELS, Friedrich; KAUTSKY, Karl. *O socialismo jurídico*. Trad. Livia Cotrim; Márcio Bilharinho Naves. São Paulo: Boitempo, 2012.

FORST, Rainer. *Contextos da justiça: política para além do liberalismo e o comunitarismo*. Trad. Denílson Luís Werle; São Paulo: Boitempo, 2010.

Notas sobre o filme *a Fita Branca*: o vínculo entre o sufocamento do saber sensível e a banalização da barbárie

*Thaís Lobosque Aquino*¹

*Keyla Andrea Santiago Oliveira*²

Ensaíamos nas seguintes linhas a construção de uma análise crítico-estética acerca da obra fílmica *A Fita Branca*, destacando aspectos que, a nosso ver, mostram como a obra em termos visuais e sonoros é ricamente concebida, com o intuito, como toda obra de arte em sua polissemia, de propor reflexões e interpretações. As que especificamente colocamos em relevo estão relacionadas a uma ideia de sufocamento do saber sensível, de banalização do mal e da barbárie. Fundamentadas na *Teoria Crítica*, esboçamos uma constelação que aventa elementos na defesa deste saber, sufocado na atmosfera de crueldade da situação imaginária em questão.

O ensaio procura primeiramente descrever o filme em seus diferentes acontecimentos, enfatizando posteriormente os aspectos estéticos que se imbricam no jogo dialético da cor e do som que tanto representa uma relação essencial da música e da imagem com a teoria que dá suporte às nossas conclusões, quanto dá voz à esfera sinistra geral da película e às questões que ela suscita. Por fim, houve a escolha de duas cenas que denunciavam de maneira

¹ Doutora pela UFRJ/Universidade Federal de Goiás/tlobosque@hotmail.com

² Doutora pela UFG/Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul/Fundect/keylaandrea@yahoo.com.br

gritante o sufocamento do saber sensível quando ele mais deveria/poderia estar presente: no contato com a Arte.

Antes de qualquer ponderação, cumpre destacar o uso do termo *saber sensível* que busca integrar em sua própria estrutura gráfica o sensível, o inteligível e, de modo amplo, outras tantas dicotomias que vêm cristalizando maneiras fragmentárias de conceber a realidade³. Identificar os saberes artísticos como saberes sensíveis significa não apenas perceber o potencial integrador da Arte, mas a necessidade de, por meio dos saberes artísticos, fomentar experiências significativas e agregadoras que façam frente aos históricos processos de fragmentação e alienação que alicerçam cenários dominados pela barbárie.

O filme *A Fita Branca*⁴, escrito e dirigido por Michael Haneke, de 2009, apresenta ao espectador a realidade de uma pequena aldeia no norte da Alemanha em que estranhos acontecimentos, reconhecidos posteriormente como crimes, assolam a existência de seus moradores no ano de 1913. O início da trama se dá com a narração do primeiro crime feita pelo narrador personagem, professor das crianças do vilarejo: é o mês de julho e a tela completamente escura vai dando lugar à primeira imagem. A voz do professor, já de um senhor, dando a entender a passagem do tempo, remete à técnica do *flashback*, que nos leva a conhecer todos os recônditos espaços daquela vila e o que há por trás dos episódios bizarros, primeiramente entendidos como fatalidades. A narrativa é estruturada de forma linear, numa sequência interrompida apenas por essa voz que surge para localizar o espectador quanto à passagem lenta e gradual do tempo, e alcança em seu final a cena na igreja com todos os moradores reunidos para o que seria uma espécie de último retrato antes do início da Primeira Grande Guerra Mundial em 1914. Já de início, o narrador

³ AQUINO, 2016.

⁴ Vencedor do Globo de Ouro de melhor filme estrangeiro e ganhador do prêmio máximo do Festival de Cannes, a Palma de Ouro.

senaliza que a história a ser contada tem a sua versão dos fatos e não necessariamente a verdade.

O primeiro “acidente” misterioso ocorre com o médico do vilarejo, seguido da morte da esposa de um fazendeiro na serraria. Um tempo depois, o filho do Barão, o menino Sigi, desaparece logo após a festa da colheita e é encontrado na serraria, pendurado de cabeça para baixo, com as calças arriadas e sangrando, em estado de choque. Outro episódio envolve o bebê da família do Administrador, que é encontrado em seu quarto com a janela aberta em pleno inverno e fica doente, recuperando-se posteriormente. Ainda, um incêndio é provocado na propriedade do Barão e não se sabe como ele começou. Também o pássaro do pastor é morto com uma tesoura e, por fim, Karli, uma criança com síndrome de Down, é encontrado na floresta ferido nos olhos junto a um bilhete e há grandes possibilidades de ele ficar cego devido à gravidade dos ferimentos. Outros acontecimentos trágicos e também criminosos e violentos, mas explícitos, rondam a história.

O clima da narrativa fílmica é pesado, lento, o ar de mistério, intolerância, ódio e terror rondam os fatos narrados, dando ao espectador uma sensação de angústia, horror e desesperança, à medida que se entende aos poucos que o envolvimento central nas tragédias é das crianças. Elas andam em bando, estão de algum modo nas proximidades quando se dão os crimes e logo se “esclarece” ironicamente com a personagem “Klara”, filha do pastor e autora da morte do pássaro, uma espécie de líder e porta-voz das crianças, que aquele grupo de crianças não vai parar por ali. O anúncio do Holocausto, anos depois, parece combinar com um tempo em que aquelas crianças seriam os adultos, fazendo uma referência ao que seria então a origem do mal.

O branco é ressaltado em várias cenas, nas paisagens apreendidas pela fotografia belíssima do filme, na neve, nas portas fechadas absolutamente alvas que encerram as surras, ou mesmo o abuso sexual, merecendo enfoque especial. Há que se destacar a

própria fita branca usada pelas personagens: a cor evoca a limpeza, a pureza, a inocência, um lembrete constante, nas palavras do pastor do filme, “para se evitar o pecado, o egoísmo, a inveja, a indecência, a mentira e a preguiça”.

Na película percebemos a cor branca no engendramento da cegueira, na repetição do ódio, da opressão, da marca que fere e condena à vontade de Deus, como afirma Martin, irmão de Klara, quando da ocasião em que anda no beiral de uma ponte sobre o rio, ameaçando cair e querendo morrer porque sabe que apanhará do pai no dia seguinte, levando dez varadas por ter chegado atrasado ao jantar. O branco aqui não liberta, não significa paz, ao contrário, ele serve à pacificação conformista, que retira os resquícios de humanidade e autonomia. Os planos da narrativa trafegam entre o branco translúcido e o preto opaco, a escuridão, sintonizando o pensamento numa sequência de cenas que transmitem a mensagem da radicalidade, não existem gradações.

A cor é um elemento de sensibilização, na medida em que atinge o olho humano e arquiteta um diálogo direto com a simbologia, com a representatividade, com a imaginação, com o sentimento, com as impressões de calor, frio, serenidade ou mesmo trazendo à tona a relação com objetos, pessoas, sensações variadas, entre outros. As tonalidades, inexistentes no filme, expressam a diversidade, a diferença, um leque de possibilidades criativas e de recepção da visão, imprimindo referências interpretativas. O maniqueísmo abertamente arquitetado em *A Fita Branca* envolve o espectador ora em uma frequência, ora em outra (preto ou branco), sem abertura ao relativismo ou mesmo à mudança, transformação. O sempre igual da paisagem entrega à atmosfera da história uma monotonia apenas alterada pelos crimes que um a um vão acontecendo e revelando as distorções nas identidades daqueles seres que vivem a superficialidade de funções bem demarcadas na pequena sociedade: pais, filhos, irmãos, patrões, empregados, médico, pastor, tudo na mais “perfeita harmonia”.

Na relação das personagens coloca-se a atmosfera do medo, da ameaça, da decepção, da cobrança, há uma frieza velada na calma de palavras que se propõem a educar, direcionar ao bem, salvar as almas na retidão dos comportamentos, quando na verdade assistimos ao massacre de personalidades e ao sufocamento da verdadeira sensibilidade. A cena em especial que permite o entendimento do título do filme, já mencionada anteriormente e relacionada ao atraso para o jantar dos filhos mais velhos do pastor da aldeia mostra esse ambiente opressivo. Na sala de jantar perfeitamente organizada e limpa, com a mesa posta, o pai repreende os filhos, prometendo a surra no dia seguinte de maneira absolutamente serena, com a anuência verbal dos dois, que devem concordar que ele não pode deixar impune tal ofensa se quiserem continuar a respeitar-se mutuamente. Ele diz não saber o que seria pior, a ausência ou a volta deles, o desprezo é adicionado a cada palavra quando impede que o toquem para dizer “boa noite”, na lembrança de que os golpes doerão mais nele e na esposa do que nos dois. A menção à fita branca é feita neste momento, ela será amarrada no cabelo de Klara e no braço de Martin, a recordação permanente de que os pais se enganaram, de que ainda era necessário usar de medidas como aquela para sua boa educação.

Apesar do título sugerir à primeira vista a ideia do protagonismo do branco, a cor preta, combinada ao branco, vai construindo paulatinamente a ambiência da obscuridade. A cor, a nosso ver, é usada na narrativa como chave interpretativa, e seu uso engendra a dialética negativa entre o branco e o preto, um pensamento verdadeiramente dançante entre fenômenos da cromofilia e da cromofobia⁵. Uma postura cromofílica estaria ligada à autonomia da expressão do branco, às possibilidades de rompimento com a escuridão, enquanto que a cromofobia seria o desmerecimento do caráter eloquente da cor, e o preto seria o

⁵ Termos emprestados de Hércules (2011).

símbolo da aversão a qualquer vestígio de emancipação, claridade. Nas cenas, perpassa a todo momento a negatividade deste movimento entre a duas cores e, porquanto se nega a cromofilia do branco, ela é reforçada na cromofobia negra premeditada escolhida como identidade cromática do filme.

Há uma limpidez proposital no significado das cenas e na composição da paleta binária de cores, quando o preto e o branco estão expostos de maneira simbólica, claramente seguindo os padrões, normas e convenções do cinema clássico, dando a entender indubitavelmente o objetivo de sua utilização na linguagem fílmica – o realce está neste ir e vir do branco e do preto. Percebe-se que o registro não exige trabalho cerebral, nem mesmo do espectador, nada mudará em termos visuais e cromáticos. A envergadura crítica chega ao ponto de silenciar o questionamento e a dúvida sobre possíveis transformações, mudanças, luzes no fim do túnel. Não há intenção de profundidade, de perspectiva como poderia sugerir o entendimento da técnica renascentista que simula volumes e nuances, isso exigiria focos de luz que não aparecem nas cenas, mas nem essa propriedade temos no código cromático de *A Fita Branca*.

Na pesquisa sobre o filme, o responsável pela fotografia, Christian Berger, explica que não usou equipe de iluminação, usando nas tomadas internas diurnas efeitos apenas de reflexo da luz natural. O projeto da película parece ser o de criar uma matriz visual plana na situação fictícia tenebrosa, apesar de termos a sensação quase palpável de uma imbricada relação entre sombras, penumbras, claro e escuro, preto, branco e uma gama de cinzas. Talvez esta relação esteja conectada ao que diz o diretor quando perguntado sobre a presença das duas cores na obra: “Uma das invenções da fotografia é a constatação de que o preto e branco tornam mais fácil e ágil o acesso ao passado, uma vez que ele cria uma fratura na observação do real. O preto e branco rompem com o realismo e isso é essencial para um filme que não se pretende

naturalista”⁶. Numa análise mais definitiva, percebe-se que o fito do diretor parece ser este: criar a potência do drama imaginário, mas possível, presentificando o horror na debilidade concebida com o jogo de cores.

Em termos sonoros, *A Fita Branca* é marcada pela pequena quantidade de sequências musicais melodiosas e pelo largo uso de ruídos e chiados. Ouvir o menino Down entoando uma canção agarrado ao professor da escola, ou perceber a baronesa tocando piano acompanhada por um de seus funcionários na flauta, ou, ainda, escutar o professor/narrador dedilhar certo trecho musical em seu órgão são momentos que, ao invés de revelarem algum sentido musical, denunciam o sufocamento do saber sensível em tempos de medo e de terror.

Seja no culto que acontece quando da chegada do inverno, seja na cena final em que se celebra na igreja local o prenúncio da Primeira Grande Guerra Mundial, os breves trechos musicais simbolizam a manutenção velada de um *status quo* dominado por práticas coercitivas de uma sordidez inominável, voltadas, ao fim e ao cabo, a fazer com que os habitantes da pequena cidade permaneçam como mortos-vivos incapazes de agir reflexiva e sensivelmente. Nesse tocante, intriga a relação que vai se esboçando ao longo da narrativa fílmica entre as gêneses da barbárie e o esvaziamento do potencial humanizador, reflexivo, sensível e corporal da música.

Talvez o silêncio que domina tanto a abertura do filme quanto seus créditos finais seja um indício de que algo precise ser dito e entoado. Algo diferente do que está posto naquela realidade, mais que uma simples sequência verbal ou musical. Enfim, algo que afronte de modo sistemático e consciente toda aquela barbárie.

A propósito, a sensação de angústia gerada pela necessidade de algo para além do que está posto subjaz toda a paisagem

⁶ Entrevista com Haneke, de 2010. Consulta em 17/06/2016 ao link <https://lisandronogueira.com.br/2010/03/11/entrevista-com-haneke/>.

sonora⁷ do filme. A opção por criar um ambiente com poucas sequências melodiosas e, por sua vez, rico em ruídos e chiados insufla de realismo todos aqueles acontecimentos fictícios pavorosos. Priorizar o som de portas que rangem ao serem cerradas ou de passos que ressoam irresolutos, ou de gemidos de dor, são escolhas que colaboram para a construção da atmosfera pesada, rígida e abusiva que domina a narrativa fílmica.

No longa-metragem, há largo uso do que Baptista (2007) define como silêncio musical diegético, ou seja, “(...) um tipo de silêncio onde somente os sons dos pedais e das correntes da bicicleta seriam ouvidos, o que daria ênfase ao ambiente, tornando a cena mais real e palpável”⁸. Isso quer dizer que os sons são produzidos e ouvidos pelos personagens, que reagem a eles. A paisagem sonora é real, não foi elaborada por uma fonte imaginária ausente da ação e incluída na pós-produção. Disso resulta o realismo daqueles sons e a consequente percepção de que eles denunciam inúmeros aspectos da existência e das atitudes dos personagens.

A utilização desse recurso possibilita depreender que a barbárie está arraigada em cada som emitido pelos mais ínfimos gestos dos personagens. A força da barbárie reside, justamente, na capacidade de se autorreproduzir pelo automatismo do cotidiano. Todos a conhecem de perto, intimamente, e a replicam na banalidade de ações corriqueiras. Nesse contexto, a máxima de Adorno (2008) adquire plenitude: “a evidência da desgraça beneficia a sua apologia: como todos a conhecem, ninguém pode dizê-la e, coberta pelo silêncio, ela pode progredir indene”⁹.

Quem se propõe a ouvir atentamente *A Fita Branca*, de modo a estabelecer relações entre o som e o cotidiano desumano de seus personagens, em diversos momentos é tomado por uma

⁷ Expressão extraída de Schafer (1991, 2001).

⁸ BAPTISTA, 2007, p. 46.

⁹ ADORNO, 2008, p. 231.

sensação de inquietude que, consciente do estado de brutalidade reinante, almeja vislumbrar pensamentos, ações e sonoridades capazes de fazer frente à barbárie. Mas, afinal, existem possibilidades objetivas de combate da barbárie? E mais especificamente: em que medida uma experiência consciente com saberes sensíveis poderia fazer frente àquele contexto tão cruel?

Duas cenas em especial concretizam a relação entre a barbárie e o sufocamento dos potenciais éticos, cognitivos, emocionais e somáticos dos saberes artísticos, ora compreendidos como saberes sensíveis, ao longo da película: uma primeira quando a baronesa ao piano ensaia trechos da peça *Introdução e Variações sobre um tema original Trocken Blumen*, op. 160, de Franz Schubert com seu empregado à flauta; a segunda transcorre durante uma apresentação coral da obra *Befiehl du deine Wege*, com melodia de Hans Leo Hassler e letra de Paul Gerhardt, realizada pelas crianças na igreja em celebração à chegada do inverno.

No que concerne à primeira cena, seu início se dá antes mesmo da mudança de quadro da cena anterior. Enquanto um grupo de homens observa um cavalo morto em função do acidente do doutor do vilarejo, começa a ressoar os primeiros compassos da primeira variação de *Trocken Blumen*, composta em 1824 pelo compositor austríaco Franz Schubert (1797-1828). Nessa tomada, há um contraste bizarro, posto que a imagem de morte, de inércia, de impotência sugerida pela morte do animal em nada se assemelha com o caráter agitado da peça que ressoa irresoluta.

A música prossegue enquanto há uma modificação de quadro: o plano aberto cede lugar à figura do menino Sigi sentado à janela da sala de sua casa a ouvir sua mãe e seu empregado tocarem, o que parece despertar-lhe uma larga dose de tédio. Após um deslize da flauta, a música é interrompida e o funcionário envergonhado explica não ser Frederic, o Grande, não possuindo, portanto, habilidades para tocar com a rapidez exigida pela senhora.

Então, a baronesa ordena que toquem a variação novamente; assim o fazem. Enquanto isso, o menino Sigi começa a vagar pela sala. Sua mãe interrompe a execução para repreendê-lo: “- Querido, se gosta de música, sente-se aqui e vire as páginas”. A presença do filho a irrita. Ele pode passar as páginas para ela, se está entediado, mas sua ronda lhe parece insuportável. Durante essa segunda pausa, conversa sobre assuntos domésticos com o funcionário, proferindo-lhe ordens que deveriam ser cumpridas para o bom funcionamento da casa. Por fim, vira-se para Sigi e pergunta: “- Quer virar as páginas para mim ou não?” Enquanto Sigi se encaminha para se sentar ao seu lado ela ordena que o funcionário pratique as variações e que toquem, uma vez mais, a partir do compasso nove do Tema. As variações são impossíveis para ele, é necessário que as estude, é preciso voltar ao Tema.

A penumbra chama a atenção, o aspecto do espaço recorda o momento de um velório, à luz de velas, na caminhada da criança cabisbaixa pelo cômodo, de mãos nos bolsos, dando alguns passos, é possível visualizar vasos de tamanhos diferenciados com flores brancas de aspecto sombrio. Não há vivacidade, o clima é de morbidez, há retratos expostos nas paredes em molduras pesadas e bem trabalhadas, acusando a presença da arte em pelo menos duas linguagens: a pintura e a música. Não fosse o espectador atento, a cena do ensaio passaria despercebida em sua essência, já que é rápida mas brutalmente interessante para a marcação da barbárie que se instala por toda a obra fílmica. O que se celebra ali de maneira tão contrastante? A morte da arte? Precisamente a do saber sensível.

A alteridade para a baronesa significa algo da ordem do ominoso. A completa ausência de sensibilidade preannuncia sua relação de rejeição a uma dialética negativa, destaca-se a falta da contradição entre a identidade e não-identidade, que deveria gerar, segundo Adorno, o entendimento da origem da opressão. Para o autor, “aquilo que não tolera nada que não seja como ele mesmo sabota a reconciliação pela qual ele se toma equivocadamente. O

ato de violência intrínseco ao ato de igualar reproduz a contradição que ele elimina”¹⁰. A busca pela identidade, pela afirmação da soberania do eu por meio da opressão do filho e humilhação do outro, o empregado, solapa a possibilidade da humanização e do saber sensível; e mesmo o acesso a obras de arte não traduz a garantia de sua sobrevivência na relação entre pessoas.

Nesse sentido, causa estranhamento perceber o contraste entre uma obra musical com tanto potencial para mobilizar saberes sensíveis – como é o caso da *Introdução e Variações sobre um tema original Trocken Blumen*, op. 160, de F. Schubert – e a dureza que domina toda a cena. A obra, que deveria afrontar aqueles tantos silêncios e ruídos que prevalecem no filme, negativamente, acaba por desvelar algo apavorante: o ressoar de Schubert é impotente diante do enrijecimento das relações interpessoais, da austeridade dos corpos e da completa ausência da sensibilidade.

Schubert é comumente reconhecido pela capacidade de mobilizar emoções estéticas pela via de um sólido trabalho estrutural com recursos melódicos e harmônicos¹¹. O que se ouve no filme, todavia, refuta esta afirmação. A obra parece não ser tocada, mas martelada por um piano que, longe de dialogar com a flauta, parece se esforçar para impor um andamento, inclusive à custa da expressividade. As preocupações que a baronesa têm em manter a velocidade da primeira variação de *Trocken Blumen* solapam quaisquer tentativas em se trabalhar a melodia, a harmonia e a dinâmica da obra que acaba embrutecida, alijada de emoções.

Uma análise da partitura demonstra que Schubert estabeleceu três indicações de andamento ao longo de toda a peça:

¹⁰ ADORNO, 2009, p. 125.

¹¹ Grout e Palisca (2005, p. 580) destacam a habilidade do compositor romântico em escrever belas melodias e a sensibilidade com que apura a cor harmônica de suas peças pelo uso consciente de modulações geradoras de uma grande riqueza sonora. Seu estilo melódico, lírico e imaginativo é ainda destacado por Candé (2001, p. 36).

“Andante” para a Introdução, “Andantino” para o Tema e “Allegro” para a sétima e última variação. Os trechos que ouvimos no filme oscilam entre o Andante e o Andantino considerados graus de movimentos agradáveis, à semelhança do andar humano. A rapidez da primeira variação é sentida pelo desenho rítmico da flauta fortemente dominado por fusas, diferente do que ocorre com a parte do piano, em que há pausas e semicolcheias. A obstinação da baronesa em impor o andamento, desconsiderando as peculiaridades da parte da flauta e do próprio flautista, demonstra metaforicamente que o importante, naquele contexto, é manter o fluxo das coisas, do *status quo*, desconsiderando a importância de uma experiência pensante e sensível com a obra musical e com o outro.

Disso se conclui que para desafiar toda aquela atmosfera cruel, de dominação e humilhação do outro, não basta o ressoar de uma obra com potencial para mobilizar saberes sensíveis. Seria preciso uma ressignificação da experiência com as obras artísticas banhada pelo diálogo vivo entre seus aspectos estruturais e seus potenciais expressivos, de modo a combater fragmentações alienantes que terminam por extirpar seus potenciais humanizadores.

Outra cena que evidencia o embrutecimento das relações e, mais especificamente, dos potenciais humanizadores, intelectivos e afetivos dos saberes sensíveis acontece quando as crianças do vilarejo entoam a obra coral *Befiehl du deine Wege*. A música se inicia no mesmo instante em que aparece o primeiro quadro da cena a revelar a chegada do inverno com a neve caindo sobre a austera porta principal da igreja que se encontra cerrada. É pelo canto das crianças e pela narração do narrador personagem que percebemos haver uma cerimônia em seu interior, fato que se confirma quando da mudança de quadro para os fiéis que acompanham com expressões taciturnas aquela melodia lúgubre.

Os moradores estão reunidos num culto, eles aparecem cabisbaixos na tela, desconsolados, e, nas palavras do professor,

desprotegidos. O barão não apareceu naquele domingo de novembro como de costume, sua família não voltara à aldeia desde o grave “incidente” com Sigi. Sua ausência é interpretada como sinal de raiva. No conjunto da parte inferior da nave episcopal, chama a atenção o olhar direcionado para o chão de homens, mulheres e crianças sentados nos bancos, ouvindo a música como a escutar um sermão de denúncia de seus pecados. Todos parecem comungar de uma culpa coletiva que cresce à medida que o canto se avoluma. Em meio a esse grupo há duas crianças em posições diferentes: uma, de rosto inclinado parece estar atenta à música de maneira intencional, mas livre de amarras, ela parece tranquila; a outra, um menino pequeno, levanta a cabeça à procura da galeria superior, ato que é acompanhado pela câmera. É como se ele oferecesse a deixa para a próxima tomada que focaliza as crianças cantando. Seriam elas o símbolo da inocência que abandona o cenário da pequena vila com o passar dos dias?

Neste momento, revela-se que a formação coral é composta exclusivamente por crianças e adolescentes, dentre as quais se destacam as figuras de Klara e Martin, ambos enlaçados por fitas brancas de um alvor imaculado. Não há sinal do regente-professor. Isso é bastante significativo se pensarmos que naquele momento já se constroem questionamentos por parte dele sobre os comportamentos das crianças. A situação é de conformidade dura e carrega a potência da falsa harmonia daquele cenário de tenência a Deus e a seus preceitos santos.

O canto de *Befiehl du deine Wege*, além de estabelecer a temporalidade da cena, concorre para a apreensão de seu conteúdo expressivo. A melodia da obra é atribuída ao compositor luterano Hans Leo Hassler (1564-1612) e foi originalmente composta para uma letra secular de uma canção de amor. Em 1653 apareceu na coletânea de hinos *Praxis Pietatis Melica* de Johann Crüger (1598-1662) com a melodia de Hassler unida à letra de Paul Gerhardt (1607-1676). As doze estrofes que compõe a obra coral clamam pela necessidade em confiar seu caminho àquele que governa os

céus, ao Deus onipotente, que, com todo amor e clemência, a nenhum é capaz de rejeitar.

Somente uma escuta atenta permite identificar o coral ressoando no início da cena. O que sucede é um paulatino crescendo a tal ponto que ao final há um domínio absoluto das vozes infantis. A mensagem de aceitação e de acolhida comunicada por *Befehl du deine Wege* em nada combina com os atos atrozes cometidos por aquelas crianças ao longo de todo o filme. Há uma clara cisão entre o conteúdo do que cantam e o que praticam no pequeno vilarejo. Em suma, a experiência musical é mecanizada e completamente apartada da experiência social, o que revela a impossibilidade objetiva da vivência dos saberes musicais como saberes sensíveis.

Causa estranheza perceber o paradoxo entre a obra ser bem realizada em termos sonoros, ou seja, com afinação e boa execução polifônica¹² e o esvaziamento quase absoluto de seu potencial humanizador. O que se questiona é: como uma obra pode ser tão bem realizada e, ao mesmo tempo, tão extirpada de seu imanente conteúdo expressivo?

Só a mecanização alienante dos saberes musicais poderia conduzir a uma afinação que parece instaurar a sincronia do horror. Juntas e maquinaalmente as crianças se afinam no coral, da mesma forma associam-se para cometer crimes cruéis. Com essa analogia, o que se quer demonstrar é que naquele contexto a afinação se configura como demonstração concreta de uma unidade voltada para a desumanidade. Nem mesmo o exercício polifônico de muitas vozes em distintas direções é capaz de gerar desvios, posto que cada voz em particular esteja a serviço do desígnio maior da morte da sensibilidade na música e na vida.

As cenas acima analisadas nos auxiliam a pensar que a presença de obras de arte musicais de qualidade sendo tocadas,

¹² Em música, polifonia diz respeito a uma técnica compositiva responsável por produzir uma textura sonora específica, em que duas ou mais vozes se desenvolvem preservando um caráter melódico e rítmico individualizado.

estudadas ou cantadas pelas personagens não foi suficiente para garantir o quinhão de sensibilidade capaz de fazer enxergar no outro a condição de ser humano e preservar a humanidade naquelas pessoas. Daí o entendimento de que o saber destituído da cota do sensível não é o suficiente para a reflexão necessária que desenvolve a autonomia, a mimese elaborada e a resistência, elementos próprios das experiências de pessoas que poderiam ter a possibilidade de vivenciar o estético¹³.

A constelação do terror busca a proscrição social daqueles que questionam o poder civilizatório, entram aí as próprias crianças, que carregam a chama que se quer abafar a qualquer custo no grilhão do que se chama reflexão controlada imposta pelas instituições e sistemas figurantes em *A Fita Branca*: a igreja, a família, o barão e sua propriedade. A vida em preto em branco no vilarejo significa as mortes física e emocional, enredando as crianças num jogo funesto de obediência que aos poucos sufoca e elimina a sensibilidade.

Paulatinamente, não apenas jogam com maestria, mas também se arvoram em ser o controle que pune e vigia a todos, transformando os diferentes em verdadeiros proscritos, aqueles a quem se quer extinguir porque se projeta neles a perda da humanidade cultivada a cada dia. A imagem deles proclama a morte do saber sensível a que é difícil recorrer desde que se optou pela alienação.

[...] o saber sensível, dramático, desnuda a repressão, as incertezas e as interrupções, porém favorece profundas mudanças, pois não impede uma corporeidade, uma sensibilidade propensa a alterações e outras perspectivas. É a união entre arte, conhecimento e práxis, conforme um materialismo histórico sem o positivismo.¹⁴

¹³ (OLIVEIRA, 2014).

¹⁴ OLIVEIRA, 2014, p. 116.

Este saber combina em sua essência a capacidade de ver sem máscaras, recupera a mimese transformada em mímica, repetição, desconstrói a idiossincrasia postulada e celebrada pelo antissemita, como nos dizem¹⁵. Aquela segundo a qual se racionaliza o ódio, se justifica o apelo ao particular, se desumaniza o outro, levando-o à condição de coisa. De acordo com os autores, “os proscritos despertam o desejo de proscrever. No sinal que a violência deixou neles inflama-se sem cessar a violência”. Contraditoriamente soa familiar a cantilena que busca por justiça, por espaço e voz, e isso é preciso exterminar, deixar que o manto branco da neve encubra os crimes, as perversões, o ódio, pois se optou pelo rigor da dominação, apagando-se a centelha de autonomia e resistência que poderiam ser acesas pelo saber sensibilizado.

Referências

- ADORNO, T. W. Dialética negativa. Tradução de Marco Antônio Casanova. Revisão técnica de Eduardo Soares Neves Silva. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.
- ADORNO, T. W. Mínima Moralia: *reflexões a partir da vida lesada*. Tradução de Gabriel Cohn. Rio de Janeiro: Beco do Azougue Editora, 2008.
- ADORNO, T. W., HORKHEIMER, M. Dialética do Esclarecimento: *fragmentos filosóficos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1985.
- AQUINO, T. L. Epistemologia da educação musical escolar: *um estudo sobre os saberes musicais nas escolas de educação básica brasileiras*. 2016. 225 p. Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação da Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro/RJ, 2000.
- BAPTISTA, A. Funções da música no cinema: *contribuições para a elaboração de estratégias composicionais*. 2007. 174 p. Dissertação (Mestrado em

¹⁵ ADORNO e HORKHEIMER, 1985, p.151.

Música) – Escola de Música da Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte/ MG, 2007.

CANDÉ, R. de. História Universal da Música: *volume 2*. Tradução de Eduardo Brandão. Revisão da tradução de Marina Appenzeller. São Paulo: Martins Fontes, 2001

GROUT, D. J; PALISCA, C. V. História da Música Ocidental. Tradução de Ana Luísa Faria. Revisão do texto de José Soares de Almeida. Revisão Técnica de Adriana Latino. 3ª ed. Lisboa: Gradiva, 2005.

HÉRCULES, L. C. Sob o domínio da cor: *cinema e pintura em Le Bonheur (1965) de Agnès Varda. O Mosaico: R. Pesq. Artes*, jul./dez. Curitiba, n. 6, p. 67-77, 2011.

NOGUEIRA, Lisandro. Entrevista com Haneke. Disponível em: <<https://lisandronogueira.com.br/2010/03/11/entrevista-com-haneke/>>. Acesso em: 17 de junho de 2016.

OLIVEIRA, K. A. S. Possibilidades da experiência estética na educação da infância: *uma proposta com leitura de imagens*. Curitiba: Appris, 2014.

SCHAFER, M. A afinação do mundo. 1ª ed. São Paulo: Editora Unesp, 2001.

SCHAFER, M. O ouvido pensante. São Paulo: Editora Unesp, 1991.

Filmografia

A Fita Branca. Direção: Michael Haneke. Roteiro: Michael Haneke. Produção: Michael Katz. Fotografia: Christian Berger. Distribuição: Imovision, 2009. Duração: 144 min.

Discografia

Befehl du deine Wege. Melodia: Hans Leo Hassler. Letra: Paul Gerhardt. Execução: Chorsatz Jörg Strodthoff

Introdução e Variações sobre um tema original Trocken Blumen, op. 160. Composição: Franz Schubert. Execução: Matthias Schutz (flauta) e Martin Achenbach (piano).

Dilemas entre a educação instrumentalizada e a formação para a autonomia

Welma Alegna Terra¹

I Contribuições da Teoria Crítica para o diálogo entre a racionalidade instrumental e a formação humana

A proposta deste estudo, fundamentado na Teoria Crítica da sociedade, especialmente nas obras de Theodor Adorno e de autores da educação estética, como Kant e Schiller, é refletir acerca da racionalidade instrumental e sua relação com os processos de educação e formação humana no capitalismo tardio ou sociedade industrial², mediada pelas contradições sociais que permeiam o mundo contemporâneo. Além disso, busca alternativas educacionais com base na cultura e nas artes para se compreender o modelo de educação posto na sociedade capitalista.

As evidências de que a racionalidade instrumental interfere na formação humana dos sujeitos, impedindo a autonomia, tornam-se cada vez mais reincidentes desde o advento do modo de produção capitalista. A constatação dessa racionalidade, em âmbito nacional e mundial, deve converter-se em provocação, em um convite para se pensar sobre o sentido da formação humana que

¹ Doutoranda em Educação pela Faculdade de Educação da Universidade Federal de Goiás (UFG). welmalegnaterra@gmail.com

² Esse termo cunhado por Adorno refere-se ao desenvolvimento recente do capitalismo. Também é usada a expressão “neocapitalismo” (ADORNO, 1993).

supere a razão instrumentalizada, construindo a possibilidade de uma educação estética do homem livre e autônomo.

O pensar reifica-se num processo automático e autônomo, emulando a máquina que ele próprio produz para que ela possa finalmente substituí-lo. O esclarecimento pôs de lado a exigência clássica de pensar o pensamento [...] ele transforma o pensamento em coisa, em instrumento, como ele o denomina. (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, p. 37)

Ao transformar o pensamento em instrumento, o homem se coisifica e, no processo de reificação³, toda experiência humana vai sendo destituída de valores e princípios éticos que possibilitam mudanças essenciais à formação do pensamento e da reflexão crítica. Nesse contexto, teóricos da Escola de Frankfurt, com base na Teoria Crítica, analisaram contundentemente a sociedade burguesa e criticaram-na pelo seu poder de reificação do indivíduo. Demonstraram também a força que a manipulação, a barbárie e o autoritarismo se presentificam nessa realidade, tanto no universo subjetivo quanto no objetivo. Daí emerge a necessidade de compreensão da subjetividade - e nesse ponto buscam na psicanálise contribuições significativas para a compreensão da desmistificação do sujeito inserido no processo de idealização da realidade, bem como da objetividade - com elementos constitutivos do materialismo dialético - para o estudo dessa teoria, considerando as contradições e as ambivalências existentes na relação entre sujeito e objeto.

O sujeito do conhecimento deve realizar uma autorreflexão com o olhar para si em uma busca crítica e rigorosa sobre seu modo de ser, agir e pensar. Esse movimento dialético possibilita a transcendência do sujeito nos moldes dessa sociedade objetificada e

³ O termo reificação vem do latim *res* que significa coisa. Porém, é um conceito encontrado em Marx, Lukács, Adorno e outros, com a ideia de inversão da relação entre sujeito e objeto em um processo de falsa consciência e perda da totalidade.

da “desmistificação do próprio conceito de práxis enquanto um método perfeito da experiência, prática esta com a qual adialeticamente se reflete uma situação ideal, a objetificação humana persistente no ‘eu epistemológico’” (ZANOLLA, 2007, p. 74).

Ao sujeito epistemológico urge a necessidade de buscar na teoria subsídios para refletir sobre a realidade circundante, mostrando as contradições que lhe são inerentes. Porém, com o predomínio de ideias e práticas adversas ao cultivo da teoria e do pensamento filosófico, os indivíduos são conduzidos em uma padronização ao reino da instrumentalidade do mundo capitalista. Adorno (1995b, p. 211) analisa que a “aversão à teoria, característica de nossa época, seu atrofiamento de modo nenhum casual, sua proscrição pela impaciência que pretende transformar o mundo sem interpretá-lo [...] constitui a fragilidade da práxis”. Nesse aspecto, o que a sociedade capitalista combate é o sujeito cognoscente - aquele que conhece - por ser um risco seu pensamento atuante em contradição à paranoia coletiva dessa sociedade ofuscada pelos interesses ideológicos do capital.

A racionalidade técnica que vai se estabelecendo na sociedade capitalista cria um modelo ambíguo de sociabilidade que destrói os vínculos humanos construídos culturalmente visando à posse de determinadas mercadorias. Assim, o homem se objetiva na identificação com o produto por ele consumido, adaptando-se ao meio social padronizado por uma cultura estereotipada. Essa racionalidade, como afirma Kracauer (2009), forma um “ornamento da massa” em que os indivíduos são dominados uniformemente na sociedade onde estão inseridos, tendo dificuldade de transcender a essa realidade, pois o “ornamento é fim em si mesmo”. Kracauer (2009, p. 93-94) justifica assim a linearidade do ornamento da massa:

O ornamento não é pensado pelas massas que o realizam [...]. Quanto mais a sua relação é meramente linear, tanto mais a

figuração se subtrai à imanência consciente daqueles que a constituem. Com isso, a figura não é atingida por um olhar que poderia ser mais decisivo, mas ninguém a veria, se diante do ornamento não se sentasse uma massa de espectadores que esse comportasse esteticamente em relação a ele e não representasse ninguém.

Kracauer (2009, p. 95) ainda afirma que “o ornamento da massa é o reflexo estético da racionalidade inspirada pelo sistema econômico dominante”. Quanto a essa racionalidade econômica, ele analisa esse período capitalista como uma época de “desencantamento”. Em congruência aos autores frankfurtianos, especialmente Adorno e Horkheimer, Kracauer (2009, p. 96-97) demonstra que o sistema capitalista atual “tornou possível a dominação e o uso da natureza, fechada em si mesma, como em nenhuma outra época precedente”.

A concepção de racionalidade instrumental, segundo Horkheimer e Adorno (1985), tornou-se a racionalidade da dominação e fez com que os homens aceitassem tudo o que podia ser classificado, ordenado, quantificado, enfim, controlado. O “conhecimento é poder” e numa perspectiva técnica, o “que os homens querem aprender da natureza é como empregá-la para dominar completamente a ela e aos homens” (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, p. 20). Nessa racionalidade, o pensamento, a dúvida e a crítica - na construção do saber - são secundarizados, considerando, nesse processo, a operacionalização e o procedimento eficazes na aplicabilidade do conhecimento, pois esse procedimento traz benefício financeiro, ou seja, lucratividade ao sistema capitalista.

Kracauer (2009) enfatiza que o sistema econômico é determinado por uma “razão turva”, ideológica, que não se relaciona com a verdade nem com o conhecimento enquanto razão - *ratio* ou *logos* - mas com o conhecimento pragmático para a aplicação imediata, constituído como mercadoria. Essa

racionalidade operacional limita a capacidade da práxis humana ao se restringir ao dado imediato e aparente, visto que a “natureza reacionária de toda e qualquer estética realista hoje em dia é inseparável deste caráter de mercadoria” (ADORNO, 2003, p. 186). No contexto dessa sociedade que privilegia os aspectos econômicos em detrimento dos fatores sociais, os indivíduos são manipulados ideologicamente para pensar conforme o modelo padronizado e estabelecido socialmente, com

o desenvolvimento ininterrupto do pensamento abstrato (o que obriga o pensamento a naufragar na falsa concretude). Mas, quanto mais a abstratividade se consolida, *menos* o homem se encontra *subjugado* pela razão. Ele se torna de novo submisso ao domínio das forças da natureza, se o seu pensamento, ao permanecer a meio caminho desviado para o abstrato, se negar à emergência do verdadeiro conteúdo do conhecimento. (KRACAUER, 2009, p. 98-99; grifo no original)

O conhecimento, nessa sociedade da tecnociência, se instrumentaliza para uma aplicabilidade aligeirada com os artefatos tecnológicos considerados propícios para a modernização de uma cultura padronizada. A técnica é vista por Horkheimer e Adorno (1985, p. 20) como “a essência desse saber, que não visa conceitos e imagens, nem o prazer do discernimento, mas o método, a utilização do trabalho de outros, o capital”. Com a primazia da técnica e da ciência nessa sociedade, urge refletir sobre a possibilidade de uma sociedade esclarecida e emancipada.

A educação como formação humana possibilita a construção de sujeitos pensantes, questionadores e que busquem autonomia para agir em sociedade, resistindo às imposições ideológicas e dominações alheias. Na busca sempre retomada pela construção da autonomia, faz-se necessário compreender o conceito kantiano de esclarecimento (*Aufklärung*), associado ao Iluminismo, como

a saída do homem de sua menoridade, da qual ele é culpado. A menoridade é a incapacidade de fazer uso de seu entendimento sem a direção de outro indivíduo. O homem é o próprio culpado dessa menoridade se a causa dela não se encontra na falta de entendimento, mas na falta de decisão e coragem de servir-se de si mesmo sem a direção de outrem. (KANT, 2008, p. 63)

Adorno e Horkheimer defendem o conceito de esclarecimento “como um processo de emancipação intelectual resultado, de um lado, da superação da ignorância e da preguiça de pensar por conta própria e, de outro lado, da crítica das prevenções inculcadas nos intelectualmente menores por seus maiores” (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, p. 7).

Nesse sentido, a busca pela emancipação humana poderá se converter em utopia para muitos estudiosos se não se propuserem a desvelar os processos constitutivos dessa realidade administrada pela lógica do consumo, posto que a ideologia visa ao ofuscamento das contradições presentes na realidade objetiva.

II O tempo livre e a formação do sujeito na sociedade capitalista

A racionalidade instrumental na sociedade contemporânea interfere nas mudanças educacionais, destituindo, de certo modo, o caráter formativo em sua essência que necessita de um tempo próprio para a formação humana. Quanto à questão da formação humana, os estudiosos da Teoria Crítica preconizam o estudo epistemológico das relações entre os fatores objetivos e subjetivos, universal e particular para a compreensão dos processos psíquicos dos sujeitos, em busca de uma formação mais sólida e coerente ao seu contexto social. Para os frankfurtianos, o sentido do conhecimento presume os princípios éticos e formativos em uma ação emancipatória que possibilita a formação cultural dos

indivíduos, mas reconhecendo as contradições e ambivalências dessa sociedade.

A formação para a autonomia exige o ócio, ou seja, o tempo livre e criativo para a reflexão e a criação estética, tendo em vista a educação e seus valores éticos. Segundo Adorno (1995b, p. 71), “o tempo livre tende em direção contrária à de seu próprio conceito, tornando-se paródia deste. Nele se prolonga a não-liberdade, tão desconhecida da maioria das pessoas não-livres como a sua não-liberdade em si mesma”. Ao tender em direção oposta aos valores essenciais para a formação humana, que exige um tempo de crescimento e maturação do ser com liberdade criativa, as objetificações do mundo capitalista propõem aos indivíduos uma formação aligeirada com duração estabelecida cronologicamente e que atenda às demandas do mercado e às exigências da indústria cultural⁴.

Sobre o conceito de indústria cultural, este foi utilizado por Horkheimer e Adorno (1985) em substituição ao termo cultura de massas. A lógica da indústria cultural é alienar o indivíduo ao sujeitá-lo à conformação dos meios para moldá-los em padronização ao sistema econômico sob o ponto de vista do negócio. A indústria cultural manipula os indivíduos em uma uniformização na qual está presente a padronização de uma cultura e a identificação com o modelo preestabelecido pelo mercado. Essa cultura transvertida por uma coesão do gosto de modo alienado se enquadra nos padrões de interesse ditados pelo capital para que o consumidor adquira determinados produtos oferecidos pela mídia por meio de propagandas camufladas pelo poder de *marketing*.

Na contramão dessa racionalidade técnica e instrumental, torna-se imprescindível pensar a formação humana como

⁴ O termo indústria cultural foi cunhado por Adorno e Horkheimer a partir de observações do modo de os indivíduos fazerem cultura e arte sob a lógica da produção industrial, impedidos de agir com autonomia e criação própria (HORKHEIMER; ADORNO, 1985).

ampliação do horizonte e busca contínua pelo bem comum, compreendendo que o tempo da formação é distinto do tempo imediatista do mercado que limita a possibilidade da formação para a autonomia. Afinal, a formação tem um tempo próprio, inerente a sua natureza, distinto do tempo - *chronos* - medido pelo relógio. Para a sua formação em perspectiva ontológica, o homem precisa viver um *kairós*, tempo qualitativo e oportuno de produção artística, de diálogo para o estabelecimento de relações e amizade, de conhecimento do outro, de alteridade e de busca da virtude, que, para os gregos, tinham o sentido de *areté* - excelência moral. Esse tempo de maturidade intelectual necessita de “lentidão” para a elaboração do pensamento rigoroso, da leitura e do debate de ideias que constituam o novo, com a originalidade de sua natureza, compreendendo que

amadurecer historicamente requer lentidão, para lançar raízes no escuro da Terra e abrir-se à claridade do Céu. Ora, a Paideia é justamente o acontecer deste crescimento, dessa maturação, daquela libertação do homem para o vigor fundante de sua própria humanidade, a liberdade criativa. (FERNANDES, 2012, p. 52)

O homem, com uma educação formativa, baseada em princípios éticos e de liberdade para a ação com autonomia, torna-se capaz de sair do mundo vazio e egocêntrico da própria individualidade para ver o outro e suas necessidades, enfim, de girar o olhar - em um movimento dialético - para compreender a amplitude do humano e a sua capacidade de realizar o bem coletivo, reconhecendo o essencial da existência humana. Contudo, essa atitude altruísta não passa de uma utopia, por estar cada vez mais reduzida nessa sociedade do consumo. A sociedade que objetifica as relações, transformando-as em produtos com valores financeiros em detrimento dos valores humanos, conduz os indivíduos, seduzidos pelo “canto das sereias”, a buscar de modo

reincidente o prazer imediato oferecido pela mídia, sendo capazes até mesmo de sacrifícios desumanos para estarem inseridos no meio capitalista.

A educação se faz na relação humana de desvelamento do essencial no outro e seu sentido torna-se a concretização de uma formação cultural a cada ser humano em sua dimensão pessoal e coletiva. Esse desvelamento não se restringe à retirada do “véu” que encobre a aparência, porque é algo transcendente que está na essência do humano, numa re-descoberta, sendo capaz de ver no outro possibilidades formativas e também autoformativas, ao se reconhecer como produto e produtor de cultura. A educação baseada nessa relação deve ser respaldada em princípios éticos, filosóficos, morais e estéticos, pois urge a necessidade de amplitude, de ver o outro em sua totalidade e direcionar o seu olhar rumo à luz do saber e da sensibilidade. Nesse processo formativo, oriundo de uma educação para a emancipação, o homem vai deixando a representação da aparência em busca do esclarecimento sobre o simulacro dessa realidade superficial, camuflada por ilusões fetichizantes oferecidas pela indústria cultural.

Os modos de sociabilidade no mundo contemporâneo contribuem para a instrumentalização dos processos de formação e, conseqüentemente, para a frieza das relações humanas. A frieza diante dos fatores de desumanização e de barbárie faz emergir um tipo de existência contraditoriamente pacífica e passiva. Sendo assim, vale pensar se vivemos em uma época de esclarecimento ou de aprofundamento no abismo da barbárie que assola todas as instâncias da sociedade capitalista.

Adorno (1995a), fazendo referência ao ensaio “Resposta à pergunta: Que é Esclarecimento?”, de Kant (2008), suscita o questionamento sobre viver em uma época esclarecida, ao que Kant respondera: “não”, mas em processo de esclarecimento, um vir a ser.

Se atualmente ainda podemos afirmar que vivemos numa época de esclarecimento, isto tornou-se muito questionável em face da pressão inimaginável exercida sobre as pessoas, seja simplesmente pela própria organização do mundo, seja num sentido mais amplo, pelo controle planejado até mesmo de toda realidade interior pela indústria cultural. (ADORNO, 1995a, p. 181)

No contexto social em que a instrumentalização implica em mecanismos de dominação e exclusão dos sujeitos do direito ao conhecimento da humanidade, o estudo com base na Teoria Crítica busca investigar o modo como as relações complexas e contraditórias de sociabilidade humana, orientadas pela racionalidade técnica e instrumental, dificultam a autonomia do sujeito. Horkheimer e Adorno (1985, p. 38) afirmam: “o que aparece como triunfo da racionalidade objetiva, a submissão de todo ente ao formalismo lógico, tem por preço a subordinação obediente da razão ao imediatamente dado”. Essa subordinação ao dado imediato destrói a liberdade de decisão dos sujeitos em uma sociedade que se faz urgente a possibilidade da emancipação e da democracia para a formação humana.

Para a construção de uma sociedade democrática, esta deve estar fundamentada em princípios éticos e emancipatórios, em contraposição às relações capitalistas que se estabelecem nas instituições escolares permeadas por interesses econômicos, destituídas do seu verdadeiro sentido cultural. Desse modo, o que deveria ter caráter formativo na educação torna-se instrumentalizado pela racionalidade do imediato. Esse processo complexo e contraditório está relacionado com a reorganização do modo de produção capitalista, que incide nas esferas sociais, principalmente educacionais, modificando, inclusive, a concepção de gestão democrática nas escolas. Em contraposição ao modelo capitalista e para compreender a ideia de democracia, Adorno

(1995a, p. 142) corrobora que “uma democracia efetiva só pode ser imaginada enquanto uma sociedade de quem é emancipado”.

Vive-se em uma sociedade considerada democrática, na qual o mecanismo de controle do modo capitalista cria expectativas nos homens de que a sua força de trabalho produzirá recompensas materiais e condições para a obtenção de produtos para o consumo. Nesse processo capitalista de produção, o homem não se reconhece no seu trabalho, tornando-se alienante e sem sentido ontológico. Além disso, o predomínio do modo de produção capitalista, que se estabelece nas instituições sociais em dimensão mundial, inclusive educacionais, nega a possibilidade de se construir um projeto de humanização. Desse modo, os elementos determinantes da cidadania, da democracia e da autonomia adquirem um sentido utilitário e imediatista.

Educação e formação cultural são, pois, conceitos substanciais e “compreensíveis por si mesmos a partir da totalidade de uma cultura” (ADORNO, 1995a, p. 141), mediados pela socialização e emancipação humana. Assim se enfatiza a concepção de educação como “a produção de uma consciência verdadeira”, capaz de criar possibilidades para o homem ser orientado pela razão mediante reflexões sobre a sua existência no mundo.

III Educação estética como resistência à racionalidade instrumental

A formação humana, sob princípios estéticos e emancipatórios, busca na cultura a compreensão da racionalidade dessa sociedade capitalista. Sendo assim, discutir educação estética na atualidade é um desafio devido às formas contraditórias e predominantemente ideológicas no trabalho de criação e autonomia, o qual o indivíduo imagina agir por seus pensamentos e invenções e permanece atrelado aos interesses dominantes que

ditam as normas a serem seguidas por todo tecido social, invadindo a subjetividade com uma intencionalidade de padronizar inclusive as produções artísticas e a conduta social dos indivíduos.

A estética é definida por Eagleton (1993), em *A ideologia da estética*, como “o protótipo secreto da subjetividade na sociedade capitalista incipiente, e ao mesmo tempo a visão radical das potências humanas como fins em si mesmas, o que a torna o inimigo implacável de todo pensamento dominador ou instrumental” (EAGLETON, 1993, p. 13).

A estética possibilita um refinamento no homem, capaz de compreender o processo de transformação do estado rude ao sensível. Para tal fim, é imprescindível o esclarecimento sobre a catástrofe da barbárie que instrumentaliza as relações humanas, impedindo de ver o sentido da necessidade do outro. Esse processo formativo se dá na resistência aos mecanismos de controle da subjetividade humana que tenta manipular os indivíduos em torno de uma uniformização do pensamento pragmático e técnico, aceitando as recomendações objetivas da sociedade capitalista, considerada ideologicamente o único fim.

Para Eagleton (1993, p. 83), “a estética deve ser o *telos* da existência humana e não uma transição em direção a um fim”. A educação estética, em sua inerente condição de unir o sensível ao racional, torna-se capaz de transcender a essa realidade aparente de simulacro. Apesar da possibilidade de transcendência pela arte, a sociedade capitalista tardia mina de certa forma essa possibilidade com o mercado evasivo e seus produtos fetichizados pela indústria cultural. A ideia de se ter liberdade para agir criativamente e com autonomia, transcendendo aos meios midiáticos dessa realidade, acaba sendo uma ilusão e assim “a estética termina por não dizer nada, tão ilimitadamente eloquente ela acaba sem voz” (EAGLETON, 1993, p. 83).

Kant (2008) problematiza a questão da liberdade ao se referir que sua limitação “impede o esclarecimento”. Afirma ainda

que “o uso público de sua razão⁵ deve ser sempre livre e só ele pode realizar o esclarecimento [*Aufklärung*] entre os homens” (KANT, 2008, p. 65-66). A razão emancipatória se presentifica nessa forma de conhecimento para autonomia ao declarar kantianamente que não há esclarecimento sem liberdade. Também Schiller (1989), em consonância com Kant, discute a educação estética como possibilidade de realização da liberdade e da autonomia.

Pensar a possibilidade de educação estética na existência humana capaz de orientar as ações, tendo como princípio a transcendência da razão pragmática para a obtenção de uma racionalidade sensível, capaz de pensar e agir com altruísmo, parece algo inatingível nessa sociedade. Contudo, há movimentos históricos de resistência ao que está posto como impeditivo do desenvolvimento da expressão e comunicação nas obras de arte.

A formação humana deve transcender a realidade prática e ideológica a qual muitos indivíduos se acomodam pela facilidade da rapidez imediatista e da suposta eficiência na execução e nos resultados desse mundo tecnificado. Além das condições materiais e sócio-históricas, a formação da sensibilidade humana torna-se cada vez mais iminente na atualidade, “não apenas porque ela vem a ser um meio de tornar o conhecimento melhorado eficaz para a vida, mas também porque desperta para a própria melhora do conhecimento” (SCHILLER, 1989, p. 46). A relação entre a sensibilidade e a razão faz parte da constituição da natureza humana e da formação omnilateral⁶ do homem em toda a complexidade que lhe é inerente.

5 Kant utiliza o termo uso público da razão como “aquele que qualquer homem, enquanto sábio, faz dela diante do grande público do mundo letrado” (KANT, 2008, p. 66).

6 A formação omnilateral, em oposição à unilateral do trabalho alienado e da reificação das relações burguesas estranhadas na sociedade capitalista, é uma ruptura a esse modelo de formação limitante e instrumentalizadora.

A educação estética transcende as adversidades do cotidiano sem determinar a solução imediata às oposições da realidade, mas possibilita uma reflexão capaz de buscar alternativas mais coerentes para o enfrentamento das condições dadas, lembrando que o tempo para tais possibilidades é diferente do tempo cronológico e especialmente do tempo ditado pelo mundo contemporâneo. A arte permite essa transcendência ao imediatismo, tornando os indivíduos mais íntegros e humanizados, capazes de sair da sua condição adaptativa de hominização para processos mais elevados da consciência, alcançando assim a humanização.

Considerações Finais

Pensar a possibilidade emancipatória de um mundo mais humano e democrático pressupõe uma educação formativa e sensível desde a mais tenra idade, com ideais éticos em que os homens tenham autonomia para agir livremente com responsabilidade e justiça, assumindo compromissos com a coletividade. Esse modo de pensar e agir, com base na Teoria Crítica, se consubstancia em um sinal de resistência aos parâmetros de irracionalismo, autoritarismo e dominação de sujeitos individuais e coletivos. É, pois, uma resistência que se fortalece nas reflexões e nos embates, com expressão legítima nas artes, na cultura, enfim, na educação emancipatória.

A educação para a autonomia requer o esclarecimento do sujeito sobre as formas de dominação e alienação dessa sociedade capitalista, capaz de compreender e resistir aos apelos da mídia quanto à aquisição dos produtos da indústria cultural. A conformação e a adaptação dos indivíduos ao movimento de modernização capitalista passam a descaracterizar as contradições inerentes ao processo histórico da formação humana e da autorreflexão do sujeito, por se encontrar diluído pela identificação

imediate com o objeto que o desumaniza, sendo impedido de perceber as ambiguidades implícitas nesse processo identificatório e alienante.

A educação estética torna-se, então, um convite à resistência ao racionalismo instrumentalizador da sociedade contemporânea. Essa resistência, que advém da educação estética, requer o trabalho de esclarecimento contra as formas de expropriação dos direitos dos indivíduos pelo pensamento unilateral. Isso porque ela se materializa na produção de algo capaz de mobilizar o modo de ser, sentir e agir nessa sociedade, na qual muitos indivíduos parecem subsumidos aos ideais nos quais se adaptam com muita facilidade sem a preeminência da razão como emancipação.

Referências

- ADORNO, T. W. *Educação e emancipação*. Trad. Wolfgang Leo Maar. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995a.
- ADORNO, T. *Palavras e sinais – modelos críticos*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995b.
- ADORNO, T. Capitalismo tardio ou sociedade industrial. In: COHN, G. (Org.) *Sociologia*. São Paulo: Ática, 1993. p. 62-75.
- ADORNO, T. *Sobre a indústria da cultura*. Coimbra: Angelus Novus, 2003.
- EAGLETON, Terry. *A ideologia da estética*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.
- FERNANDES, Marcos Aurélio. Skholé: o sentido fundante da escola. In: COELHO, Ildeu Moreira. (Org.). *Escritos sobre o sentido da escola*. Campinas: Mercado das Letras, 2012. p. 33-57.
- HORKHEIMER, M.; ADORNO, T. W. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.
- KANT, Immanuel. *Textos seletos*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

SCHILLER, F. *A educação estética do homem*: numa série de cartas. São Paulo: Iluminuras, 1989.

ZANOLLA, S. R. S. *Teoria crítica e epistemologia*: o método como conhecimento preliminar. Goiânia: Ed. da UFG, 2007.

A violência institucional na série *Game of Thrones*: debates educativos

Adilson Cristiano Habowski¹

Lilian Soares Alves Branco²

Elaine Conte³

Natália de Borba Pugens⁴

Considerações iniciais

A violência é um comportamento humano que remonta aos instintos mais primitivos. Por isso, destacamos que é urgente uma reeducação frente à banalização de comportamentos violentos, para romper com a legitimação de barbáries provocadas também por séries como *Game of Thrones* (Guerra dos Tronos), fruto da produção da indústria cultural (ADORNO; HORKEIMER, 1985). A sociedade semiformada reflete a passividade e a reprodução de

¹ Adilson Cristiano Habowski, discente do curso de Teologia pela Universidade La Salle – Canoas. Bolsista FAPERGS – PROBIC. Integrante do grupo de pesquisa NETE/UNILASALLE/CNPq. E-mail: adilsonhabowski@hotmail.com

² Lilian Soares Alves Branco, Mestranda em educação e integrante do grupo NETE/UNILASALLE/CNPq. Pós-Graduada em Gestão Escolar, Orientação Escolar, Gestão de Recursos Humanos. Pedagoga Multimeios e Informática Educativa. E-mail: lilian.sab@gmail.com

³ Elaine Conte, Professora do Programa de Pós-graduação em Educação pela Universidade La Salle , Canoas/RS. Líder do Núcleo de Estudos sobre Tecnologias na Educação - NETE/UNILASALLE/CNPq. E-mail: elaine.conte@unilasalle.edu.br

⁴ Natália de Borba Pugens, discente do curso de Pedagogia da Universidade La Salle, Canoas. Bolsista FAPERGS-PROBIC. Integrante do Núcleo de Estudos sobre Tecnologias na Educação - NETE/UNILASALLE/CNPq. E-mail: nataliaborbapugens@gmail.com

formas de vida, assumindo mecanismos acrílicos, massificadores, consumistas, alienados, em meio às distrações promovidas pela indústria cultural. Ao discutir *Game of Thrones* geramos novas compreensões para romper com as próprias violências subjetivas e sociais presentes na escola, questionando as narrativas homogeneizantes. Os pensadores Adorno e Horkheimer (1985) defendem que é urgente uma reeducação frente à banalização da vida colonizada por comportamentos violentos, para romper com a legitimação da barbárie humana provocada, em parte, pela reprodução da indústria cultural inquestionada e irrefletida socialmente. Explorar obras fílmicas fortalece o entrecruzamento de múltiplas áreas de conhecimento e o sentido de sua criação enquanto uma tarefa de aproximação inequívoca, uma vez que representam valores éticos, estéticos e políticos de experiências advindas da tradição cultural. Os filmes na escola vão ao encontro de uma cultura problematizadora da realidade, pois englobam uma pluralidade de significados, com valores sociais, interesses, ideologias, contradições, que despertam para novos (re)conhecimentos sociais.

Diante disso, indagamos: quais são as possibilidades de reeducar os estudantes para fortalecer a reflexão crítica acerca de algo que é manipulado e gera violência, no sentido de estimular o (re)pensar sobre os mecanismos alienadores que concorrem com a diversão e a imaginação criadora, que são fortemente estimulados pelas obras cinematográficas? Adotamos como fio condutor para a análise, uma abordagem hermenêutica voltada à compreensão e interpretação de textos. Para atingir tal escopo, é essencial identificar a hermenêutica como elemento que ajuda a reconstruir conceitos e superar barbáries pela dimensão do diálogo com a práxis pedagógica. Neste estudo, “[...] o esforço hermenêutico almeja a apropriação de sentido, pressente em cada documento uma voz silenciada que deve ser novamente despertada para a vida” (HABERMAS, 1990, p. 351). A hermenêutica faz a tentativa de

explicar e interpretar a existência concreta, tomando por base as possibilidades de linguagens existentes para o exercício interpretativo, visto que todo o saber é falível e passível de revisão. Ela pressupõe entregar-se ao outro, ao texto, ao diálogo, ao mundo como gama de significados, na busca de sentidos em meio às atrocidades humanas existentes.

Explorar a obra fílmica é de suma importância para a formação de leitores críticos, a partir da reflexão humana, para (re)criação da própria cultura, uma vez que o artefato pode ser identificado como um documento de análise ético e estético, que representa valores, costumes e crenças, bem como uma complexidade ideológica de representação do âmbito social, onde o conhecimento perpassa o ambiente formal de ensino. Neste viés, explanar sobre os filmes na escola vai ao encontro da cultura eminente, pois as produções cinematográficas se encontram em arenas que são capazes de replicar, compilar, numa mesma produção fílmica, uma multiplicidade de significados com valores sociais, interesses, ideologias, entre outras perspectivas. Deste modo, os filmes com suas linguagens, imagens e sons proporcionam uma pluralidade de associações e atividades educativas, tornando-se um meio à (re)construção da criticidade no processo de formação educativa, a partir da promoção da observação, questionamentos e debates coletivos, caminhando para a revisão de barbáries advindas da repetição impensada. Por isso, a discussão se faz fundamental para auxiliar na (re)construção do conhecimento entre sujeitos que estão em constante formação na vida social.

A educação, nesse sentido, possui uma dimensão política importante, já que tem a capacidade de repensar as obras humanas (incompletas) e proporcionar uma reeducação do pensar e agir pela conversação e coexistência das diferenças, considerando as experiências individuais. Nesta ótica, a metodologia qualitativa delinea-se através de um processo hermenêutico de diálogo com a

realidade, trazendo textos e estudos de Theodor Adorno sobre a indústria cultural e a barbárie, em analogia com a série *Games of Thrones*.

2 Game of Thrones e a Banalização do Mal: incursos educacionais

Diante das complexidades e dos desafios que as obras cinematográficas nos apresentam, é possível explorá-las com um olhar crítico e problematizador das dimensões que lhe são atribuídas e que estão subjacentes, a fim de enfatizar estudos que gerem processos para a (re)construção de saberes no ambiente escolar. Enquanto recurso didático, os filmes além de serem desafiadores constituem uma possibilidade interessante e possível para dialogar com a subjetividade e a criticidade humana, buscando uma evolução do pensamento. Segundo Adorno e Horkheimer (1985, p. 19),

No sentido mais amplo do progresso do pensamento, o esclarecimento tem perseguido sempre o objetivo de livrar os homens do medo e de investi-los na posição de senhores. Mas a terra totalmente esclarecida resplandece sob o signo de uma calamidade triunfal. O programa do esclarecimento era o desencantamento do mundo. Sua meta era dissolver os mitos e substituir a imaginação pelo saber.

Quem assiste e se permite realizar análises está sujeito às diversas e profundas reflexões sobre a sociedade, tentando livrar-se da alienação e desenvolvendo sua autonomia e esclarecimento de visões de mundo, ampliando seus horizontes, saindo da zona de conforto, constituindo novas ideias e formas de pensar, que são construídas no social e que podem trazer mudanças e transformações individuais e coletivas rumo à emancipação humana. Na escola, a utilização dos artefatos cinematográficos não

pode ser considerada apenas como um recurso de distração audiovisual, precisa servir para o (re)conhecimento e a produção de novos entendimentos, envolvendo sentimentos e emoções, numa dimensão de alteridade, de se colocar no lugar do outro, provocando o debate acerca de paradoxos e das atrocidades humanas, revisando formas de pensar sobre a esfera educacional vinculada a modos de agir.

Desta forma, “a chance de um filme se tornar um produto emancipado reside no esforço de se romper com esses *nós*, isto é, com o caráter coletivo *a priori* (inconsciente e irracional) e colocá-lo a serviço da intenção iluminista: autorreflexão crítica sobre si mesmo” (LOUREIRO, 2008, p. 145). Assim, apresentamos a cinematografia como um pretexto pedagógico para que o professor se sinta em condições para desenvolver o tema da barbárie em sala de aula, adentrando nas diferentes possibilidades contidas nesse recurso, como um mecanismo de ilusão ou real, uma ficção com ideologias ocultas ou um registro da realidade.

A questão da cinematografia na educação torna-se necessária para sensibilizar o debate na sala de aula, uma vez que as conversas sobre os filmes nos levam a pensar, sendo hoje, na sua maioria, de domínio público e gratuitos. As obras cinematográficas evidenciam paradoxos que podem ser ressignificados pelos professores e estudantes no debate comunicativo-dialético, quanto coincidem com uma cultura massificada em todas as esferas sociais, tomadas de forma mecânica e silenciadora, apoiadas na identificação das subjetividades à mercadoria.

O cinema tem uma forte influência nas formas de pensar o mundo, que acaba alimentando ideias e comportamentos com traços desagregadores e de desumanização, assim como o reproduzido na série *Game of Thrones*, num ato de digladiar entre matar ou morrer. De acordo com as palavras de Adorno (2003, p. 159-160),

Suspeito que a barbárie existe em toda a parte em que há uma regressão à violência física primitiva, sem que haja uma vinculação transparente com objetivos racionais na sociedade, onde exista, portanto, a identificação com a erupção da violência física. Por outro lado, em circunstâncias em que a violência conduz inclusive a situações bem constrangedoras em contextos transparentes para a geração de condições humanas mais dignas, a violência não pode sem mais nem menos ser condenada como barbárie.

Adorno apresenta uma preocupação com a questão da barbárie no processo civilizatório, que produz e reforça a anticivilização, por meio da violência e da fuga da realidade, em que os culpados são desprovidos de uma consciência. E essa desumanização é assistida por milhares de telespectadores da série *Game of Thrones*, que acreditam na desumanização como um alívio por ter vencido tantos obstáculos (matando tantos inimigos, em que *cabeças irão rolar*), aqui representado por uma mercadoria produzida, que visa o lucro, estimula a barbárie e provoca a indiferença em relação ao outro. Adorno (2003, p. 155) esclarece o conceito ao dizer:

Entendo por barbárie algo muito simples, ou seja, que, estando na civilização do mais alto desenvolvimento tecnológico, as pessoas se encontrem atrasadas de um modo peculiarmente disforme em relação a sua própria civilização – e não apenas por não terem em sua arrasadora maioria experimentado a formação nos termos correspondentes ao conceito de civilização, mas também por se encontrarem tomadas por uma agressividade primitiva, um ódio primitivo ou, na terminologia culta, um impulso de destruição, que contribui para aumentar ainda mais o perigo que toda esta civilização venha explodir, aliás uma tendência imanente que a caracteriza.

O que impressiona é que a barbárie é produzida de forma planejada, sistematizada e administrada, um tipo de mercadoria, que contribui para a alienação e desenvolvimento de uma lógica de

perseguição e glorificação do existente. Cabe promover um olhar crítico e atento às obras cinematográficas, em especial, a respeito das ideologias que se encontram subjacentes, para que não se tornem conservadoras de gestos ofensivos, dispersivas em acelerações mecânicas e incitadoras de barbárie, devido à ausência de debates educativos.

Game of Thrones (2011-2016) é uma série do canal HBO, baseada na literatura de George R. R. Martin, que tem censura liberada a partir de 16 anos no Brasil. Mesmo a série retratando um período histórico de reis, reinados e batalhas, é notório o quão alto se encontra o índice de violência (em média 13 mortes por episódio) e destruição da vida em toda a série, ocasionando uma legitimação e banalização da vida, na processualidade e racionalidade angustiante de diversas formas de brutalidade e extremismos. Nesta série, vemos claramente a indústria cultural fazendo uso da violência como espetáculo e manipulação, para atender aos interesses mercadológicos. É a dominação da cultura pela redução da crítica, a partir da padronização dos modos de pensar com base no espetáculo, onde o telespectador é um consumidor de desejos, de falsas necessidades e ideologias.

Por tudo isso, destaca-se a importância de discutirmos os diversos temas implicados na cultura contemporânea por causa da série *Game of Thrones* que podem repercutir na reprodução de formas de violência, uma vez que aproxima e coloca os estudantes em contato com uma espécie de *lixo cultural*, que manipula o comportamento da indiferença frente à morte e à dor alheia (ADORNO; HORKEIMER, 1985). A indústria cultural, visando à homogeneização social, dissemina a banalização do mal, pois não é preciso importar-se com o sofrimento e a dor alheia, basta apenas que a aceitemos enquanto consumidores. Aos olhos da indústria cultural, nessa série, o valor da vida é inexistente e ainda é estimulada a destruição civilizatória.

Para Adorno (2003), a educação implica emancipação e não se reduz à perspectiva de conformidade ao mundo existente. Na verdade, revela que a ambiguidade da educação reside simultaneamente na adequação ao instituído e na conscientização emancipadora. O pensamento dialético da contradição é apontado como o suporte para superar a semiformação socializada, e a dissolução da cultura. Na perspectiva de Adorno (1996, p. 388), “a formação cultural agora se converte em uma semiformação socializada, na onipresença do espírito alienado, que, segundo sua gênese e seu sentido, não antecede à formação cultural, mas a sucede”. Os artefatos cinematográficos através do uso do tempo livre e do entretenimento, dita a vida dos telespectadores, apresentando uma vida possível, no entanto, utópica e irreal, enfraquecendo as experiências de aprendizagens sociais, que recaem no vazio da adequação ao mundo e em ativismos bárbaros, aceitando o que é proposto e estabelecido, esquecendo até mesmo o sofrimento assistido, como uma fuga do cotidiano.

[É] a fuga do cotidiano, que a indústria cultural promete em todos os seus ramos. (...) A indústria cultural volta a oferecer como paraíso o mesmo cotidiano. (...) É na verdade uma fuga, mas não, como afirma, uma fuga da realidade ruim, mas da última ideia de resistência que essa realidade ainda deixa subsistir. A liberação prometida pela diversão é a liberação do pensamento como negação. (ADORNO; HORKHEIMER 1985, p. 119).

A indústria cultural promete aos seus telespectadores uma realidade ilusória e bloqueia outras formas de conhecimento pela fetichização da produtividade mediada economicamente, que hoje atinge uma dominação planetária. “Ainda que o fetiche não seja nada senão aquilo que o homem faz dele, ele *acrescenta*, contudo, alguma coisa: ele inverte a origem da ação, ele *dissimula* o trabalho humano de manipulação, ele *transforma* o criador em criatura. Mas o fetiche faz ainda mais: ele modifica a qualidade da ação e do

trabalho humanos” (LATOUR, 2002, p. 26-27, grifos do autor). Ela os ludibria, cega-os, a ponto de condicionar e tornar lineares seus pensamentos e vidas, pois, “a cultura é uma mercadoria paradoxal. Ela está tão completamente submetida à lei da troca que não é mais trocada. Ela se confunde tão cegamente com o uso que não se pode mais usá-la” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p.151).

As obras cinematográficas encontram-se interconectadas aos interesses do mercado que as financiam retroalimentando a sua dominação. Os sujeitos submetidos aos sortilégios da mercadoria, tornam-se marionetes deste sistema de sujeição. Trata-se de uma dicotomização que passa a ditar o que se consome e os modos de vida, impulsionando as relações com a alteridade e com as distintas realidades. Muitas das barbáries são sustentadas pela indústria cultural e ainda os sujeitos passam a assumir e aceitar as injustiças, uma vez que estas passam a ser reconhecidas como naturais.

A uniformização da dominação frente à realidade, principalmente por intermédio do cinema, significa um empobrecimento do pensar sobre os mecanismos disseminadores de estruturas institucionalizadas de injustiça social, que motivam o conformismo e a experiência da indiferença frente às barbáries. No instante em que os estudantes passam a ter contato com qualquer obra cinematográfica, já são incutidos modos de pensar a partir de verdades compartilhadas. Aquele que destoa desse padrão comum é visto como um sujeito diferente, estranho, problemático e passa a ser rejeitado e excluído do meio social. Nessa perspectiva,

A violência se apresenta como a ignorância humana em todos os sentidos, inclusive por atitudes aparentemente racionais justificadas em nome da razão. Qualquer tipo de atitude agressiva torna-se barbárie se acontecer em nome do poder, do domínio e do interesse pessoal ou grupal desprovido de valores humanistas, como o investimento em pesquisas científicas para aumentar o poderio de armamento bélico ou atividades tecnológicas que não visam à emancipação e ao combate às injustiças sociais (ZANOLLA, 2010, p. 118).

Portanto, temos a necessidade de desbarbarizar e de romper com o processo de banalização da vida (ADORNO, 2003). É preciso uma nova postura educacional frente aos jovens que, ao entrarem em contato com produtos da indústria cultural, como a série *Game of Thrones*, assimilam ideologias que legitimam atrocidades da dominação, opressão e comportamentos de indiferença ante a dor alheia. À luz das reflexões de Adorno (1985), entende-se que a autorreflexão crítica é o caminho necessário para romper com as práxis educativas alienadas e fragmentadas, para superar a banalização da vida e entender nossa *pólis* globalizada pela indústria. Para Adorno (2003, p. 117), “a desbarbarização da humanidade é o pressuposto imediato da sobrevivência. Este deve ser o objetivo da escola, por mais restritos que sejam seu alcance e suas possibilidades”. Não é possível extinguirmos o acesso às ideologias apresentadas pela indústria cultural, bem como o acesso dos jovens à banalização da violência veiculada na série *Game of Thrones*.

3 A caminho da emancipação humana pela reeducação

Tendo em vista o anseio de construirmos uma sociedade mais justa, visando uma educação mais igualitária, libertadora e emancipadora, livre de gestos bárbaros, se faz necessário o enfrentamento das atrocidades apresentadas por diferentes recursos midiáticos, já que este se faz presente na vida e penetra na consciência dos estudantes. Daí a importância de uma formação de educadores, para que estes se sintam mais preparados para os debates, não cedendo às demandas exteriores e ao imediatismo dos saberes.

Nas obras cinematográficas a reprodutibilidade técnica do produto não é, como no caso da literatura ou da pintura, uma condição externa para sua difusão maciça. A reprodutibilidade

técnica do filme tem seu fundamento imediato na técnica de sua produção. Esta não apenas permite, da forma mais imediata, a difusão em massa da obra cinematográfica, como a torna obrigatória. A difusão se torna obrigatória, porque a produção de um filme é tão cara que um consumidor, que poderia, por exemplo, pagar um quadro, não pode mais pagar um filme. O filme é uma criação da coletividade (BENJAMIN, 1994, p. 172).

Benjamin destaca na linguagem cinematográfica um potencial aprendente e intenso da própria natureza humana, que serve para a percepção das pessoas e suas relações com a experiência das situações em que estamos vivendo, que é marcada também por holocaustos, corrompendo ao engajamento social das pessoas. O grande desafio de pensar o cinema na educação está justamente no debate sobre a percepção estética, que também pode servir à alienação comercial, distração concentrada e manipulação ideológica, caso seja automatizada, sem resistência contra as formas de homogeneização, normatização e codificação. Os usos destes recursos devem ser analisados em suas potencialidades, pois eles estão aí, e não tem como negar ou evitar o uso em sala de aula. Assim, precisamos colaborar para uma educação emancipadora estimulada nas propostas didático-pedagógicas, considerando o contexto, a autonomia e a interdependência dos estudantes, para superar a menoridade aprisionada nas formas de pensar a realidade.

A emancipação só é possível através da educação ou da reeducação sensível, que supere a incapacidade de pensar e sobre a alienação coletiva e as formas de violência em que assistimos sem resistência ou indignação. Assim, a educação deve preparar os homens para se orientarem no mundo. “O que quero dizer é que a educação, como formação, como processo de conhecimento, de ensino, de aprendizagem, se tornou, ao longo da aventura no mundo dos seres humanos uma conotação de sua natureza, gestando-se na história, como a vocação para a humanização”

(FREIRE, 2014, p. 20). É preciso pensar de que forma e como a educação deve ser conduzida, para que possamos contribuir para a formação e emancipação humana, construída no coletivo. Para Becker (1998, p. 53), “o sujeito, em todas as suas dimensões, constrói-se na relação coletiva, sem nada subtrair da dimensão individual. Ao contrário, o coletivo realiza o individual assim como o individual realiza o coletivo”.

A educação deve buscar essa aproximação com a realidade e os contextos dos estudantes, bem como os recursos disponíveis e disseminados pela indústria cultural, evitando negar sua existência, para que possamos desenvolver novas maneiras de compreender o mundo. Cabe à escola promover esses momentos de debate, reflexão e interação social, apresentando as diferentes ideologias e concepções de mundo, ajudando na construção intersubjetiva de uma sociedade mais justa e igualitária, dotada de valores éticos. Ampliando as formas de pensar e agir no mundo, de maneira mais sensível, lutaremos frente às atitudes agressivas ou de violências na escola, consideradas como algo normal nos últimos tempos em nossa sociedade. Segundo Adorno (2003, p.165),

Com a educação contra a barbárie no fundo não pretendo nada além de que o último adolescente do campo se envergonhe quando, por exemplo, agride um colega com rudeza ou se comporta de um modo brutal com uma moça; quero que por meio do sistema educacional as pessoas comecem a ser inteiramente tomadas pela aversão à violência física.

Esta aversão à barbárie deve iniciar desde a infância. Daí a importância e necessidade de educarmos para a sensibilidade, já que esta vem perdendo espaço para a indústria cultural, seguindo “um conjunto de forças subjetivas que normalmente não são colocadas em jogo na atitude passiva no cotidiano, e que são virtualmente abandonadas na indústria cultural” (FREITAS, 2003,

p. 36). Isso nos faz pensar na falta de esclarecimento da sociedade e no quanto nós somos corresponsáveis pelos atrasos formativos e pelos alarmantes problemas de violência, agressão e exclusão da atualidade. Pensando nessas questões, “a educação seria impotente se ignorasse a adaptação e não preparasse os homens para se orientarem no mundo. Porém seria questionável igualmente se ficasse nisto, produzindo nada além de *well adjusted people*, em consequência do que a situação existente se impõe no que tem de pior” (ADORNO, 2003, p. 143). E como encaminhar para uma mudança nas práticas escolares que supere a consciência ingênua, de ativismos e superficialidade despertando para as potencialidades humanas?

A teoria crítica começa com a caracterização de uma economia baseada na troca, pois se ocupa com a época atual. Os conceitos que surgem em seu início, tais como mercadoria, valor, dinheiro, podem funcionar como conceitos genéricos pelo fato de considerar as relações na vida social concreta como relações de troca, e de se referir aos bens a partir de caráter de mercadoria. (HORKHEIMER, 1991, p. 56).

Segundo Horkheimer (1991, p. 45, 46), “o pensamento crítico é motivado pela tentativa de superar a tensão, de eliminar a oposição entre a consciência dos objetivos, espontaneidade e racionalidade, inerentes ao indivíduo, de um lado, e as relações do processo de trabalho, básicas para a sociedade, de outro”. A educação tem esse papel de intensificação da luta e de denúncia dos barbarismos de uma humanidade decepcionada com a exploração, a reprodução de valores distorcidos, a manipulação social, a miserabilidade e a violência, visualizando na emancipação um caminho para a transformação e a evolução sociocultural da realidade.

Sem a capacidade de autorreflexão crítica, estamos presos a essa produção capitalista totalitária, que dita modos de vida por

progressos de incoerências democráticas, realizando uma sedução e semiformação coletiva, inibindo as possibilidades de reação, por meio da indústria cultural. Para Zuin; Pucci; Oliveira (2008, p. 119), “a concepção de educação de Adorno objetiva exatamente criticar essa sociedade que potencialmente carrega dentro de si o retorno da barbárie”. A educação implica na possibilidade de conferir novos significados ao sujeito, para vencer a modelagem de pessoas e a mera transmissão de conteúdos apassivados.

Para superar a barbárie é preciso estimular uma atitude de constante transformação do pensamento, a ponto de gerar pensamentos livres das formas de dominação, que nos causa ameaças e opressões em termos de liberdade coercitiva. Adorno (2003, p. 141-142) ressalta que o escopo da educação é “a produção de uma consciência verdadeira. Isto é: uma democracia com o dever de não apenas funcionar, mas operar conforme seu conceito demanda pessoas emancipadas. Uma democracia efetiva só pode ser imaginada enquanto uma sociedade de quem é emancipado”. Desta forma, constatamos na cinematografia um potencial que é formador de conceitos, assim como a educação, que pode tornar mantenedora do *status quo* ou pode ser reconhecida como uma forma de preparar-se para o contato com o outro (na tentativa de colocar-se no lugar do outro) e com as diferenças sociais existentes, visando problematizar e aprender com o mundo.

Desse modo, ter esperança e acreditar na educação não significa resolver todos os problemas do mundo, isso seria uma ingenuidade, mas consideramos como um caminho para formação, elucidação e desenvolvimento de uma consciência crítica e à construção de uma sociedade mais justa e humana, menos conformista com as barbáries presenciadas no cotidiano. Essas transformações demandam tempo, coragem e persistência nas práticas pedagógicas para retomar o diálogo com as diferenças que se concretizando e se enraizando nos jeitos de fazer a história, a partir dos desdobramentos e novos significados que surgem nessa

construção. A participação em discussões, trocas, interações sociais e o engajamento coletivo nos ajuda na formação de nossa opinião e atitudes. Cabe à escola o desenvolvimento dessas práticas formativas, evitando atitudes de desumanização, que contribuem para outros comportamentos violentos. Assim, continuaremos discutindo, mostrando e apontando os limites da produção cultural que nos chega, para resistir às ideologias consumistas vigentes.

Considerações finais

Concluímos dessa análise hermenêutica que será pelo caminho de infundável reconciliação com o outro, pela reeducação coletiva, que poderemos superar o sentimento individualista diante da violência e da miséria humana, que nos assola e faz da barbárie algo natural. O atravessamento da cinematográfica *Game of Thrones* com a educação revela-se necessário para sensibilizar os debates entre vozes discordantes em relação às questões de banalização do mal, uma vez que a visualização dos filmes nos leva a repensar a própria vida, pois evidencia padrões que podem ser confrontados e ressignificados pela educação no debate comunicativo-dialético. A problemática está em que, muitas vezes, essas possibilidades não são levadas em consideração na práxis pedagógica ou são descontextualizadas e desvinculadas de uma racionalidade aprendente para a (re)construção do conhecimento.

O artefato filmico é uma forma de resistir aos discursos sobre as barbáries e atrocidades humanas por parte de todos os segmentos da sociedade, especialmente da educação, combatendo as violências aceitas socialmente. Sem um diálogo sobre as crenças, valores e condicionamentos coletivos não se promove uma educação emancipatória. Diante dessa conjuntura, *Game of Thrones* pode ser uma forma de instaurar esses diálogos menos opressores, tanto na educação quanto na formação de educadores, para articular novos projetos contra as violências propagadas. Ao

problematizar a sociedade através do filme criamos novas compreensões para romper com os tipos de barbáries na escola, evitando atitudes violentas e comportamentos de uma dessensibilização coletiva, sendo que o queremos é uma sociedade mais justa, não a reprodução de valores distorcidos que levam à barbárie.

Referências

ADORNO, T. W. **Educação e emancipação**. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2003.

_____; HORKHEIMER, M. **A Dialética do Esclarecimento**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

_____. **O Fetichismo na Música e a Regressão da Audição**. São Paulo: Nova Cultura, 1996. (Col. Os Pensadores).

BECKER, F. Freire e Piaget em Relação: um ensaio interdisciplinar. **Educação e debate**. Mauá, v. 1, p. 46-53, mar. 1998.

BENJAMIN, W. **Magia e técnica, arte e política**: ensaios sobre literatura e história da cultura. v. 1. São Paulo: Brasiliense, 1994. (Obras escolhidas).

FREIRE, P. **Política e educação**. São Paulo: Paz e Terra, 2014.

FREITAS, V. **Adorno e a arte**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

Game of Thrones. HBO / Home Box Office. Criador: David Benioff e D. B. Weiss. Produção: Bernadette Caulfield, Frank Doelger, David Benioff, D. B. Weiss, Lynn Styles e George R. R. Martin. (2011-2016).

HABERMAS, J. **O Discurso Filosófico da Modernidade**. Lisboa: Dom Quixote, 1990.

HORKHEIMER, M. Teoria Tradicional e Teoria Crítica. In: W. BENJAMIN; M. HORKHEIMER; T.W. ADORNO; J. HABERMAS. **Textos Escolhidos**. São Paulo: Abril Cultural, 1991. (Os Pensadores).

LATOUR, B. **Reflexão Sobre o Culto Moderno aos Deuses Fe(i)tiches**. Trad. Sandra Moreira. Bauru: EDUSC, 2002.

LOUREIRO, R. Educação, cinema e estética: elementos para uma reeducação do olhar. **Educação e Realidade**, Porto Alegre, v. 33, n.1, p. 135-154, jan/jun. 2008. Disponível em: <
<http://seer.ufrgs.br/educacaoerealidade/article/view/6691>>. Acesso em: 12 maio 2017.

ZANOLLA, R. S. Educação e barbárie: aspectos culturais da violência na perspectiva da teoria crítica da sociedade. **Soc. e Cult.**, Goiânia, v. 13, n. 1, p. 117-123, jan./jun. 2010.

ZUIN, A. A. S.; PUCCI, B.; OLIVEIRA, N. R. R. de. **Adorno**: O poder educativo do pensamento crítico. Petrópolis: Vozes, 2008.

Identidade ou não identidade da identidade e da não identidade? Sobre uma determinação da dialética em Adorno

Luiz Philipe de Caux^{*}

Na primeira das aulas do semestre de inverno de 1965/66, Adorno oferece uma “indicação formal” do que seria sua reformulação da dialética: “uma dialética não da identidade, mas sim da não-identidade”.¹ Formulações pouco determinadas como esta, que remetem a Hegel, levaram alguns intérpretes a afirmar, em contraposição à fórmula hegeliana sobre o absoluto,² que a dialética negativa é uma dialética da não-identidade da identidade e da não-identidade. Assim, por exemplo, David Sherman:

^{*} Doutorando em Filosofia (UFMG-CNPq). Contato: luizphilipedecaux@gmail.com

¹ ADORNO, Theodor W. *Vorlesung über Negative Dialektik*: Fragmente zur Vorlesung 1965/66. Hrsg. Rolf Tiedemann. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2003, p. 15. Salvo indicação em contrário, a responsabilidade pelas traduções é minha.

² Por exemplo, COYLE, Lauren. The spiritless rose in the cross of the present: Retracing Hegel in Adorno's Negative Dialectics and related lectures. *Telos*, 155, 2011, p. 46. Em Hegel, a formulação ocorre ao menos duas vezes. A primeira, no contexto da discussão com Schelling no período de Jena: “O absoluto ele mesmo é, por isso, a identidade da identidade e da não identidade; contrapor e ser um são ao mesmo tempo nele” (HEGEL, G.W.F. *Jenaer Schriften 1801-1807* (=Werke, Bd. 2). Hrsg. von E. Moldenhauer und K. M. Michel. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1986, p. 96, tradução minha). A segunda, na *Ciência da Lógica*, retoma e desdobra a formulação de juventude: “A análise do início daria, assim, o conceito da unidade do ser e do não ser – ou seja, em forma mais refletida, da unidade do ser diferente e do ser não diferente – ou da identidade da identidade e da não identidade. Esse conceito poderia ser considerado como a primeira, a mais pura, isto é, a mais abstrata definição do absoluto – como ele de fato o seria se se tratasse em geral da forma de definições e do nome do absoluto” (HEGEL, G.W.F. *Ciência da Lógica*. 1. A doutrina do ser. Trad. Ch. Iber, M. Miranda e F. Orsini. Petrópolis: Vozes, 2016, p. 76).

Enquanto Hegel famosamente advoga a ‘identidade da identidade e da não-identidade’ e vários pós-estruturalistas advogam a ‘não-identidade’ por si só, Adorno sustenta a ‘não-identidade da identidade e da não-identidade’ – isto é, a necessidade de fluidez conceitual a fim de descrever adequadamente (e, portanto, nunca completamente) os objetos atuais (*actual*) de uma realidade fluida.³

Embora uma tal formulação não ocorra, até onde tenho conhecimento, no corpus da obra publicada por Adorno, ela é efetivamente sugerida por certas passagens da *Dialética Negativa*. Na sua introdução, por exemplo, Adorno faz se equivalerem, por meio de um aposto, o “primado do sujeito” e a formulação hegeliana da “identidade da identidade e da não-identidade”,⁴ e, considerando a defesa adorniana do “primado do objeto”, não estaria distante a conclusão de que ela implicaria, inversamente, na não-identidade da identidade e não-identidade. Adiante, após afirmar que há uma “ambivalência entre identidade e não-identidade” que “mantém-se até o cerne da problemática lógica da identidade”, Adorno oscila, como é típico da estrutura dialética de seu texto, entre a fórmula da “identidade na não-identidade” e a sua “inversão formal”, também insuficiente, da “não-identidade na identidade”.⁵ No curso de 65/66, Adorno sustenta que o pensamento crítico precisa desviar-se da “dupla pretensão” hegeliana de formular juízos ao mesmo tempo sintéticos e analíticos,⁶ isto é, que juízos nos quais a identificação e a não-identificação são identificadas. As recorrentes ressalvas de Adorno quanto à identidade de conceito e coisa, pensamento e ser, também

³ SHERMAN, David. *Sartre and Adorno: The dialectics of subjectivity*. New York: SUNY Press, 2007, p. 240.

⁴ ADORNO, Theodor W. *Dialética negativa*. Trad. M. A. Casanova. Rev. E. S. N. Silva. Rio de Janeiro: Zahar, 2009, p. 15.

⁵ ADORNO, Theodor W. *Dialética negativa*, op. cit., p. 134.

⁶ ADORNO, Theodor W. *Vorlesung über Negative Dialektik*, op. cit., p. 48.

encorajam a inferência de que a dialética negativa pode ser descrita como uma dialética da não-identidade da identidade e da não-identidade. Todavia, a proposição de que há algo que não é idêntico a outro algo é distinta da meta-proposição de que a identidade (que identifica algo a algo) é ao mesmo tempo não identidade, ou seja, é idêntica à não-identidade (isto é, desidentifica num mesmo ato o que foi identificado). Se digo que o conceito não é idêntico à coisa, nisso ainda não está implicado se o ato de identificação conserva apartadas ou se sintetiza internamente a si a identificação e a desidentificação. Por um momento, caberia, portanto, desconfiar daquela conclusão.

Essa desconfiança se acentua na leitura do próprio Hegel. Ora, diversas de suas observações, em particular na *Ciência da Lógica*, apontam para as implicações ontológicas não-dialéticas da separação exterior da identidade e da não-identidade. Dialética é a consciência conseqüente do fato de que cada juízo que identifica algo a algo ao mesmo tempo os desidentifica pela própria forma do juízo (o que o juízo, em sua forma limitada, não expressa em seu conteúdo).⁷ Se por “não-identidade da identidade e da não-identidade” não entendermos apenas uma fórmula polêmica vazia, então afirmá-la seria equivalente a afirmar uma hipótese do princípio da não-contradição: afirmar que não é idêntico, isto é, que não se trata de um e o mesmo caso, que algo seja idêntico a algo e que aquele mesmo algo não seja idêntico a este mesmo algo. Ora, tratar-se-ia justamente de uma concepção não-dialética, que Hegel não hesita em atribuir na *Lógica* às ontologias monistas eleáticas e ao panteísmo spinozista. O que é, é, e o que não é, não é; não pode ser o caso de que o que é também não seja, e nem que o que não é seja; não se concebe, assim, de que modo é possível o devir e sua lógica de desenvolvimento imanente. Num golpe de “astúcia da razão”, afirmar a não-identidade da identidade e da não-identidade é, justamente, recair em um “sistema da

⁷ HEGEL, G.W.F. *Ciência da Lógica*. 1. A doutrina do ser, op. cit., p. 94.

identidade”,⁸ aquilo a que Adorno pretendeu enfaticamente se opor. Do mesmo modo, para Hegel, interromper a reflexão na proposição espinosiana de que toda determinação é uma negação, isto é, de que a negação ou o nada é atributo de tudo o que é determinado e, conseqüentemente, o positivo seria apenas o não-determinado, tem igualmente por resultado lógico a postulação da estática unidade da substância como contraparte de uma hipóstase da negação.⁹ O postulado da identidade da identidade e da não identidade parece indesejável caso não se deseje recair seja numa ontologia monista. Sua negação, na forma da vigência transcendental do princípio da não-contradição, também parece ser um pressuposto básico de toda visão positivista de mundo. A não-identidade da identidade e da não-identidade seria, então, não uma reflexão ulterior à especulação hegeliana, mas um recuo que se mantém ainda aquém dela. E já não surpreende que a formulação propriamente dita não ocorra na obra de Adorno, mas, ao mesmo tempo, ocorram outras que aludam ambigüamente a ela. A questão permanece confusa.

Não sem razões, uma intérprete como Gillian Rose acusa Adorno de não ser um dialético, mas um filósofo que julga a dialética de uma posição de exterioridade. Não seria possível entregar-se à dialética sem se entregar, num mesmo gesto, à especulação e, assim, ao postulado da identidade da identidade e da não identidade. O objetivo desta exposição é enfrentar o seguinte problema interpretativo na forma como emerge em Adorno: se a fórmula hegeliana da identidade da identidade e da não identidade ao mesmo tempo designa uma estrutura fundamental *sine qua non* da dialética e é a enunciação abstrata do absoluto, como é possível a dialética negativa, que pretende ao mesmo tempo ser uma dialética e renunciar ao absoluto? Isto é, não se trata mais apenas de saber se Adorno sustenta a identidade ou a não-identidade da

⁸ HEGEL, G.W.F. *Ciência da Lógica*. 1. A doutrina do ser, op. cit., p. 87.

⁹ HEGEL, G.W.F. *Ciência da Lógica*. 1. A doutrina do ser, op. cit., p. 118.

identidade e da não-identidade, mas também, e mais fundamentalmente, se é possível uma dialética que renuncie a esse princípio hegeliano, o enunciado do absoluto. Essa questão pode ser enunciada na forma de um trilema: a) ou bem a dialética negativa postula a não identidade da identidade e da não-identidade, e deixa de ser dialética; b) ou bem a dialética negativa assente com o postulado da identidade da identidade e da não-identidade, e compra junto o absoluto indesejado; c) ou bem é possível operar dialeticamente pela identidade da identidade e da não identidade, ao contrário do sustentado por Hegel, sem comprar no mesmo pacote o absoluto. O problema está posicionado.

A crítica de Rose pode servir de entrada. A filósofa cita uma carta de Hegel a Niethammer de 1812 na qual aquele explica a este as “três formas do conteúdo filosófico”, as mesmas que compareceriam no primeiro volume da *Enciclopédia* (§§ 79-82) como os “três lados” ou “momentos” da lógica: “a) o *lado abstrato* ou do *entendimento*; b) o *dialético* ou *negativamente-racional*; c) o *especulativo* ou *positivamente racional*”.¹⁰ Para Rose, a persistência de Adorno nas antinomias dialéticas (“sujeito e objeto, particular e universal, indivíduo e Estado”) é índice de que ele não está disposto a aceitar o momento especulativo, superador da negatividade, da lógica. Não haveria identidade entre a identidade (síntese abstrativa operada pelo entendimento) e não identidade (dissociação antinômica operada pela razão dialética). A dialética negativa, já segundo Adorno um “título paradoxal” que “subverte a tradição” positiva da dialética desde Platão,¹¹ seria algo como um decaimento da dialética em suas figuras socrática ou kantiana, puramente desconstrutivas e, como Hegel teria mostrado, abolidoras de si mesmas. Segundo Rose: “Adorno não usa a

¹⁰ HEGEL, G.W.F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio*. V. 1. A Ciência da Lógica. Trad. Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 2012, p. 159.

¹¹ ADORNO, Theodor W. *Dialética negativa*, op. cit., p. 7.

dialética, mas a julga; ele não pode ‘se entregar a ela’ – pois assim seu pensamento se tornaria *especulativo*’.¹²

Ora, Rose reconhece que a tripartição dos momentos feita por Hegel decorre da exigência limitadora de uma apresentação meramente formal, abstrata e, portanto, incapaz de fazer justiça à simultaneidade de suas ocorrências em todo ato de pensamento,¹³ mas age como se não o soubesse na crítica a Adorno. Kojève parece acertar no que diz respeito ao modo de interpretar essa tripartição de momentos que introduz a *Pequena Lógica*:

Este texto bastante conhecido presta-se a um duplo mal-entendido. Por um lado, pode parecer que a dialética se reduz ao segundo aspecto do ‘lógico’, o qual pode ser isolado dos dois outros. Mas na nota explicativa Hegel destaca que os três aspectos são inseparáveis. Sabe-se, aliás, que a presença simultânea dos três aspectos em questão é que confere ao ‘lógico’ seu caráter dialético em sentido amplo. Mas convém notar desde já que o ‘lógico’ só é dialético (em sentido amplo) porque implica um aspecto negativo ou negador, chamado dialético em sentido estrito.¹⁴

É Rose quem trata a tripartição dos momentos hegeliana de modo formal e atribui o segundo deles, isolado, a Adorno. Em todo

¹² ROSE, Gillian. From speculative to dialectical thinking: Hegel and Adorno. In: ROSE, Gillian. *Judaism and Modernity: Philosophical essays*. Oxford: Blackwell, 1993 p. 63. A objeção coincide em parte com a de Pippin: “Um tanto ironicamente, Adorno permanece um kantiano. A ‘Dialética Negativa’ não é, afinal, uma dialética, mas sim uma filosofia da finitude. O “não-idêntico” desempenha um papel retórico estranhamente similar à identificação kantiana da *Ding an sich* [coisa em si] contra os idealistas posteriores”. (PIPPIN, Robert. *The persistence of subjectivity: On the Kantian Aftermath*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2005, p. 116). Pinkard, por sua vez, caracteriza Adorno igualmente como um filósofo da finitude, mas não vê como problemática a ideia de uma “dialética da finitude”. (PINKARD, Terry. What is negative dialectic? Adorno’s reevaluation of Hegel. Conferência em Pamplona, Espanha, “Nature and Law: Ancient and Modern”, 5-6 de junho de 2014. Manuscrito disponibilizado pelo autor. Disponível em: https://www.academia.edu/8584846/What_is_the_Negative_Dialectic_Adornos_Reevaluation_of_Hegel. Acesso em 6 de setembro de 2017.) É do significado e da possibilidade de uma dialética da finitude que se trata aqui de investigar.

¹³ ROSE, Gillian. From speculative to dialectical thinking, op. cit., p. 61.

¹⁴ KOJÈVE, Alexandre. *Introdução à leitura de Hegel*. Trad. E.S.Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 2002, p. 421.

caso, sua crítica lega um novo modo de posicionar o problema. Há um lugar para o especulativo na dialética negativa? Sigo uma primeira indicação dada no curso de 65/66:

E eu arriscaria uma definição, como, por exemplo, a de que a ideia da filosofia é a de ir além do conceito com o conceito. A filosofia não pode, quer dizer, mesmo depois de se despedir do idealismo, sobre o que nos entendemos, dispensar a *especulação*. Por especulação, eu quero dizer outra coisa do que Hegel queria – e isso justamente porque o conceito de especulação de Hegel está relacionado necessariamente à identidade, à tese geral da identidade; e de modo mais necessário do que qualquer outra categoria hegeliana. Mas, se agora falo de especulação, o que me mobiliza em primeiro lugar é constatar algo bastante simples no modo como os senhores devem estar acostumados no seu próprio uso linguístico do conceito de especulação: isto é, algo como a ideia de que pensamos motivadamente – e não às cegas, mas de modo motivado e consequente – indo além do ponto em que o pensamento está preenchido a cada vez de fatos particulares.¹⁵

A conhecida tarefa da dialética negativa, a de ir além do conceito por meio do conceito, parece ser equiparada à especulação. E, pouco adiante, Adorno manifesta discordância quanto à assimilação de especulação e idealismo, oferecendo como exemplo contrário o “pensador especulativo” Karl Marx.¹⁶ Mas é preciso levar a sério a reserva de Adorno: não se trata da especulação hegeliana, que carrega consigo a “tese geral da identidade”. Adorno adiciona que “em uma dialética negativa, a especulação deve ter a função exatamente oposta”.¹⁷ A especulação, negação de um estado antinômico de pólos que se negam, não deve cumprir a função, portanto, de restabelecer a harmonia positiva num grau superior, mas cumprir a *função oposta*. Mas qual seria a função oposta? O oposto da “unidade das determinações em sua

¹⁵ ADORNO, Theodor W. *Vorlesung über Negative Dialektik*, op. cit., p. 140.

¹⁶ ADORNO, Theodor W. *Vorlesung über Negative Dialektik*, op. cit., p. 141.

¹⁷ ADORNO, Theodor W. *Vorlesung über Negative Dialektik*, op. cit., p. 148.

oposição”, do “afirmativo que está contido em sua resolução e em sua passagem”,¹⁸ parece ser simplesmente o permanecer na separação antinômica da oposição. E, nesse caso, Rose estaria correta. Mas, também, fosse esse o caso, Adorno simplesmente rejeitaria a especulação, em vez de admiti-la com uma “função oposta”.

A resposta que se sugere é a seguinte: trata-se, na especulação adorniana, de negar o estado antinômico como um último, como uma estrutura ontológica ou uma verdade derradeira do que é,¹⁹ sem, no entanto, positivar um novo estado reconciliado que falseie a estrutura antinômica que, não sendo um último, ainda, todavia, é no presente. Ou, nos termos da última meditação sobre a metafísica, “uma negação da negação que não se transforma em posição”.²⁰ Nos termos de Sommer, “o especulativo em Adorno é um aberto, indeterminado, um lugar vazio”.²¹ Sem exatamente se remeter à “função oposta” do especulativo de Adorno, entendo que Sommer termina por caracterizá-la: “Enquanto em Hegel o especulativo ir-além do existente, do aqui e agora, possibilita a crítica do existente como falso, justamente por não corresponder ao especulativo, em Adorno é justamente a crítica do existente como falso que possibilita o especulativo ir além do existente”.²² E, dizendo algo semelhante com outros termos, Hermann Schweppenhäuser reencaminha a questão para nosso problema, ao qual podemos voltar numa conclusão provisória: “Se a dialética especulativa foi a negação do finito no absoluto, então a

¹⁸ HEGEL, G.W.F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio*. V. 1. A Ciência da Lógica, op. cit., p. 166.

¹⁹ “No entanto, no momento em que a dialética se torna imperiosa (...), ela não pode ser fixada como uma estrutura suportadora, como quer que venhamos a modificá-la” (ADORNO, Theodor W. *Dialética negativa*, op. cit., p. 120).

²⁰ ADORNO, Theodor W. *Dialética negativa*, op. cit., p. 336.

²¹ SOMMER, Marc Nicolas. *Das Konzept einer negativen Dialektik: Adorno und Hegel*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2016, p. 115.

²² SOMMER, Marc Nicolas. *Das Konzept einer negativen Dialektik*, op. cit. p. 117.

[dialética] negativa é a negação do absoluto em prol do finito e de sua salvação, que ainda seria capaz de preservar o absoluto”.²³ O capital, carreador da modernidade e da eticidade, com sua dinâmica de identificação falsa, coercitiva, do idêntico e do não-idêntico, do valor e das carências humanas, subsumindo estas àquele tanto formal quanto materialmente no capitalismo tardio, mostra a si mesmo, quando bem compreendido, por certo como um absoluto que mantém unidos os pólos de uma série de antinomias, mas como um absoluto particular, que as conserva sem verdadeiramente as superar, e como, portanto, um falso absoluto. “O absoluto, contudo, como o imagina a metafísica”, afirma Adorno perto de concluir a *Dialética Negativa*, “seria o não-idêntico que só viria à tona depois que a coerção à identidade se dissipasse”.²⁴ E já não é nenhum problema que o absoluto de Adorno não tenha as feições do dialético absoluto hegeliano. É que a própria dialética, estrutura lógica de um mundo falso, precisa abolir a si mesma para que ele possa ter lugar.

Referências

- ADORNO, Theodor W. *Vorlesung über Negative Dialektik*: Fragmente zur Vorlesung 1965/66. Hrsg. Rolf Tiedemann. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2003.
- ADORNO, Theodor W. *Dialética negativa*. Trad. M. A. Casanova. Rev. E. S. N. Silva. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.
- COYLE, Lauren. The spiritless rose in the cross of the present: Retracing Hegel in Adorno's Negative Dialectics and related lectures. *Telos*, 155, 2011, pp. 39-60.

²³ SCHWEPPENHÄUSER, Hermann. Spekulative und negative Dialektik. In: NEG, Oskar (Hrsg.). *Aktualität und Folgen der Philosophie Hegels*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1970, p. 93.

²⁴ ADORNO, Theodor W. *Dialética negativa*, op. cit., p. 336.

HEGEL, G.W.F. *Jenaer Schriften 1801-1807 (=Werke, Bd. 2)*. Hrsg. von E. Moldenhauer und K. M. Michel. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1986.

HEGEL, G.W.F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio*. V. 1. A Ciência da Lógica. Trad. Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 2012.

HEGEL, G.W.F. *Ciência da Lógica*. 1. A doutrina do ser. Trad. Ch. Iber, M. Miranda e F. Orsini. Petrópolis: Vozes, 2016.

KOJÈVE, Alexandre. *Introdução à leitura de Hegel*. Trad. E.S.Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 2002.

PINKARD, Terry. What is negative dialectic? Adorno's reevaluation of Hegel. Conferência em Pamplona, Espanha, "Nature and Law: Ancient and Modern", 5-6 de junho de 2014. Manuscrito disponibilizado pelo autor. Disponível em: https://www.academia.edu/8584846/What_is_the_Negative_Dialectic_Adornos_Reevaluation_of_Hegel. Acesso em 6 de setembro de 2017.

PIPPIN, Robert. *The persistence of subjectivity: On the Kantian Aftermath*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2005.

ROSE, Gillian. From speculative to dialectical thinking: Hegel and Adorno. In: ROSE, Gillian. *Judaism and Modernity: Philosophical essays*. Oxford: Blackwell, 1993 pp. 53-63.

SCHWEPPENHÄUSER, Hermann. Spekulative und negative Dialektik. In: NEG, Oskar (Hrsg.). *Aktualität und Folgen der Philosophie Hegels*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1970, pp. 81-93.

SHERMAN, David. *Sartre and Adorno: The dialectics of subjectivity*. New York: SUNY Press, 2007.

SOMMER, Marc Nicolas. *Das Konzept einer negativen Dialektik: Adorno und Hegel*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2016.

Adorno e a educação: a importância da experiência para uma perspectiva emancipatória

Cristine Rahmeier Marquette¹

Introdução

Ao deparar-me com a proposta do I Congresso Internacional Theodor W. Adorno, lembrei-me do quanto seus estudos revolucionaram a maneira que compreendemos os estudos de comunicação, estabelecendo novos paradigmas para a epistemologia do campo. Entretanto, mesmo vindo da área da comunicação, a faceta do trabalho de Adorno que mais me cativou foi a que tensiona os aspectos educacionais com a emancipação dos sujeitos. Tive a oportunidade de me aprofundar em seu trabalho na área durante a pesquisa para o mestrado, ocasião em que me coloquei frente as questões de educação e autonomia dos sujeitos, através de uma investigação da visitação de alunos de escolas públicas a um evento cultural.

Esse contato com as teorias de Theodor Adorno referentes à educação ampliou as fronteiras das possibilidades de pesquisa que este autor deixa à disposição do pesquisador interessado e zeloso, fazendo dialogar as diversas inquietações que perpassam o campo da educação e da cidadania. Este artigo vai propor uma discussão, levantada durante o mestrado, sobre a obra de Adorno (2010) “Educação e Emancipação”, em diálogo com outros aspectos

¹ Doutoranda em Ciências da Comunicação na Unisinos, com bolsa taxa CAPES. Email: cristinemarquette@gmail.com

trazidos por autores como Pierre Bourdieu, John Dewey, entre outros, relacionando a educação e a experiência, sob um viés atual e contemporâneo. O intuito é fazer avançar nas discussões sobre a educação e a experiência social e cultural, e seus reflexos na construção da cidadania e de uma sociedade autônoma e emancipada.

Educação, experiência e emancipação

Voltando-se para os aspectos relativos à educação, Adorno (2010) considera a forma social sobre a qual a educação se concretiza, ao invés de encará-la somente como uma forma de esclarecimento da consciência. O que inquieta o autor é ver um mundo tão evoluído cientificamente apresentar, ao mesmo tempo, tanta miséria (também de pensamento). O nazismo permeia grande parte do texto de Adorno (2010) servindo como exemplo a não ser seguido. A pergunta feita pelo autor é como um país tão culto e educado como a Alemanha pode desembocar na barbárie nazista. A formação cultural, para o autor, fornecida principalmente nas escolas, é responsável por conduzir a uma emancipação ou à barbárie². O nazismo, para ele, revela o fracasso das configurações para as quais vale a escola, e evidencia a importância de trabalhar a desbarbarização individualmente como pressuposto básico de sobrevivência. Conforme Adorno (2010, p. 117), “este deve ser o objetivo da escola, por mais restritos que sejam seu alcance e suas possibilidades”, reforçando a importância que essa tarefa representa para toda a sociedade e para o mundo.

O único poder efetivo para que Auschwitz³ não repita, segue o autor, seria a autonomia, o poder para a reflexão e a

² Por barbárie, o autor não se refere a certa “cultura inferior”, que não a cultura culta, à qual muitos autores se referem, mas sim à barbárie no sentido literal e verdadeiro, como o preconceito, a opressão, o genocídio e a tortura.

³ Auschwitz era um [campo de concentração](#), localizado no sul da [Polônia](#), nas áreas anexadas pela [Alemanha Nazista](#). Devido à violência cometida nesse lugar, Auschwitz tornou-se o maior símbolo do [Holocausto](#) perpetrado pelo [nazismo](#) durante a [Segunda Guerra Mundial](#).

autodeterminação. A democracia exige sujeitos emancipados para seu funcionamento e para trabalhar o seu próprio conceito. Essa é a concepção básica de educação que Adorno (2010) acredita ser a ideal, não modelar o sujeito a partir do exterior, mas também não somente estabelecer a mera transmissão de conhecimentos, e sim a produção de uma consciência verdadeira.

A educação não diz respeito à mera formação de uma consciência em si, pois a consciência não é mais constituída através de representações, dentro de uma sala de aula. A verdadeira consciência é apreendida como experiência objetiva na interação social e na relação com o contexto, ou seja, no âmbito das relações sociais. Essa tarefa de intermediar uma consciência da realidade é vinculada inevitavelmente, comenta Adorno (2010), à relação entre teoria e prática e não pode ocorrer somente em nível universitário, mas precisa ser realizada a partir da primeira educação infantil, para que perpetue durante toda a vida do sujeito.

Essa prática, cada vez mais, para Adorno (2010), não está vindo de casa, do núcleo familiar. Antigamente, grandes sonatas de Beethoven⁴ ecoavam das casas dos alemães⁵, fazendo parte da construção cultural dos sujeitos. Com o decorrer dos anos, não é mais possível contar com essas experiências cotidianas, é preciso contar com a possibilidade de elas não ocorrerem. A escola surge como um meio de propiciar o que não é estimulado na casa dos alunos, suprimindo uma carência cultural determinante para a emancipação. “Sem aptidão à experiência não existe propriamente um nível qualificado de reflexão.” (ADORNO, 2010, p. 150). De acordo com o autor, o que caracteriza a consciência é pensar em relação à realidade; nesse sentido, não se trata de um desenvolvimento lógico formal, mas sim da capacidade de fazer experiências. A educação para a experiência consiste na educação para a emancipação.

⁴ Compositor [alemão](#) do final do século XVIII e começo do século XIX, considerado um dos pilares da [música ocidental](#) e um dos compositores mais influentes de todos os tempos.

⁵ Nação de origem e sociedade de referência que o autor utiliza para exemplificar suas teorias.

Sobre as experiências, Dewey (2011) afirma que a qualidade é o que importa, não sendo suficiente apenas insistir na necessidade da experiência. Para o autor, a experiência possui dois aspectos: um imediato, de ser agradável ou não; e outro de ter influência em experiências posteriores. O primeiro é facilmente identificável. O segundo precisa de mais cautela, pois toda experiência perpetua nas outras que se seguem. A educação voltada para a experiência, diz Dewey (2011), deve ter como foco central selecionar o tipo de experiência que proporciona.

É sua tarefa (do educador) proporcionar situações para que as experiências, embora não provoquem resistência por parte do aluno, mobilizem seus esforços e que, além disso, se apresentem em forma de atividades mais do que imediatamente agradáveis, na medida em que o estimulem e o preparem para experiências futuras. (DEWEY, 2011, p. 28).

Cada experiência tem o papel de determinar qual será, e como se dará, a próxima experiência, condicionando a continuidade do processo de construção do conhecimento. Visto isso, fica evidente que a qualidade da experiência deve ser o foco, e não simplesmente prover a experiência em si. A experiência não fornece por si só o conhecimento e entendimento para os sujeitos, mas promove coragem para servir-se de um entendimento sem a orientação de outra pessoa, ou seja, visa que cada um tenha o seu próprio entendimento sobre o mundo.

Segundo Adorno (2010), o entendimento não vem com o aluno, como um “dom” que cada aluno tem e desenvolve de forma particular. O talento não vem com o homem, mas é desenvolvido conforme o desafio a que é submetido. É possível “conferir talento” a alguém, é possível aprender por intermédio da motivação do educador, o que se caracteriza como uma forma de emancipação que não subentende os alunos como já possuidores de crenças, mas que fornece as ferramentas necessárias para que desenvolvam o seu próprio “dom”. Uma oferta formativa diferenciada, continua

Adorno (2010), desde a pré-escola, possibilita o desenvolvimento de uma emancipação assegurada por toda a vida. No início da socialização, podem ser colocadas condições que implicam a ausência de emancipação de forma definitiva; daí a importância da etapa escolar na vida dos sujeitos.

Em “Educação e Emancipação”, Adorno (2010) publicou um diálogo com Becker⁶ (2010) na ocasião de uma palestra na Rádio de Hessen, na Alemanha, em 1965. Conjuntamente, os dois autores retratam o que seria um projeto pedagógico voltado à emancipação, no qual os alunos participariam ativamente do processo de construção desse projeto.

[...] uma das tarefas mais importantes na reforma da escola é o fim da educação conforme um cânone estabelecido e a substituição deste cânone por uma oferta disciplinar muito diversificada, portanto, uma escola dotada de ampla diferenciação eletiva e extensa diferenciação interna no plano das diferentes disciplinas. [...] o próprio aluno participa individualmente ou em grupo da definição de seu programa de estudos e da seleção de sua programação de disciplinas, tornando-se por esta via não apenas mais motivado para os estudos, mas também acostumado a ver no que acontece na escola o resultado de suas decisões e não de decisões previamente dadas. (ADORNO, 2010, p. 182).

Além das possibilidades de escolha na escola, quanto às disciplinas, esse projeto contaria com a dedicação dos educadores voltada à resistência. Isso significa uma espécie de treinamento dos alunos para interagir com a mídia, para olhar programas de televisão, matérias de jornais e propagandas sem se iludir com o conteúdo. A emancipação não está somente nas experiências práticas vividas fisicamente, mas também cognitivamente. O “mundo feliz” das propagandas, ou os programas matinais de

⁶Hellmut Becker foi [advogado, pesquisador](#) educacional e um [dos formuladores das políticas educacionais](#) alemãs. Depois de uma escala em Frankfurt, no [Instituto de Pesquisa Social](#), tornou-se o presidente honorário da [Associação Alemã de Educação](#) até 1974 e, em seguida, Presidente do Conselho de Administração do Centro de Formação de Professores.

televisão têm um propósito, um objetivo, e é importante que as pessoas saibam disso para terem discernimento sobre o que absorver e no que acreditar. O papel dos educadores está, também, no despertar das consciências a respeito do pensamento condicionado. Este não é um aprendizado básico como as matérias curriculares, mas é tão ou mais importante para a emancipação vitalícia dos alunos.

Alguns desses assuntos são retomados nas teorias sobre educação de Bourdieu (2014a, 2014b), como a acessibilidade à educação em diferentes classes sociais. Esse teórico conseguiu comprovar, mediante pesquisas, que os jovens com maior capital cultural e social têm maiores possibilidades de acesso à educação do que jovens pertencentes a famílias mais humildes. O processo de aprendizagem também é determinado de acordo com as aptidões dos sujeitos, e a bagagem pessoal de cada aluno determina o sucesso escolar. Na realidade do Brasil, e de outros países, as desigualdades quanto ao capital cultural e social são significativas dentro da mesma sala de aula.

Ninguém questionaria o fato de que uma criança que mora na favela tem uma experiência diferente de uma criança que mora em um lar de uma família de classe média culta; que a criança da zona rural tem um tipo de experiência diferente em relação ao tipo de experiência da criança da zona urbana, ou que um menino do litoral tem experiências diferentes de um menino do sertão. Normalmente, todos esses fatos são tidos como demasiadamente óbvios para serem levados em consideração. Porém, quando sua importância em termos educacionais é reconhecida, eles indicam o segundo modo como o educador pode direcionar a experiência dos mais jovens. (DEWEY, 2011, p. 40).

De acordo com Dewey (2011), o educador tem a responsabilidade fundamental de estar atento às condições que modelam as experiências dos seus alunos e como tirar o melhor proveito dessas condições para que as experiências levem ao

crescimento. O educador deve, inclusive, saber utilizar as ferramentas certas para construir experiências válidas. O grande problema que existia, segundo Dewey (2011), era quando os professores não levavam em consideração a capacidade e as limitações dos alunos. “Esta falta de adaptação mútua tornava o processo de ensino-aprendizagem acidental” (DEWEY, 2011, p. 47); aqueles que melhor se ajustavam às condições conseguiriam aprender, os demais faziam o melhor que podiam.

Reiterando essa questão, a estudiosa de arte e cultura na educação, Aurora Ferreira (2010), afirma que diversas pesquisas comprovaram que alunos de classes desfavorecidas são mais propensos a fracassar na escola devido a problemas de formação intelectual e cultural. O ambiente cultural onde se insere o aluno também determina a participação e o sucesso escolar, reafirmando que os problemas escolares são resultantes de desigualdades sociais e culturais.

Sendo assim, a escola deve repensar sua prática pedagógica, a fim de possibilitar oportunidades dos alunos estarem no mesmo nível daqueles de nível social mais favorecido. Muitas vezes, a escola transforma as diferenças individuais em desigualdades, ocasionando, com isso, a exclusão desses alunos com problemas de aprendizagem. (FERREIRA, 2010, p. 30).

Conforme Bourdieu (2014a), a escola não deveria reforçar esse paradigma, mas realizar uma pedagogia voltada à compensação dessas diferenças. Esse autor afirma que a escola perpetua os valores dominantes da sociedade, comumente vendo as altas aptidões dos alunos mais capacitados como verdadeiros “dons” que a criança adquiriu ao nascer. Entretanto, Bourdieu (2014a), assim como Adorno (2010), faz questão de frisar o caráter social que esse “dom” possui; assim, pode ser criado ou modificado, de acordo com as motivações. O futuro dos alunos depende das possibilidades apresentadas pelo professor. E as possibilidades não devem ser iguais, pois cada aluno chega ao

ambiente escolar com dificuldades diferentes. As possibilidades devem ser trabalhadas de acordo com a carga de experiências que cada aluno traz para dentro da sala de aula. Nem todos os alunos têm no meio familiar os incentivos necessários para o aprimoramento das técnicas e hábitos exigidos pela escola.

Toda democratização real supõe, portanto, que se ensine lá onde os mais desfavorecidos podem adquiri-la, isto é, na escola; que se alargue o domínio do que pode ser racionalmente e tecnicamente adquirido por uma aprendizagem metódica em detrimento do que é irredutivelmente abandonado ao acaso dos talentos individuais, isto é, de fato à lógica dos privilégios sociais. (BOURDIEU, 2014a, p. 98).

A escola, para Bourdieu (2014b), é criadora do *habitus*, que fará parte da construção da identidade do sujeito. Por *habitus* esse autor entende como o “princípio gerador e unificador das condutas e das opiniões que é também o seu princípio explicativo” (BOURDIEU, 2014b, p.199), já que tende a reproduzir o sistema das condições de que é produto. Para Bourdieu (2014b), o ambiente escolar tem condições de suprir a formação de que algumas crianças carecem no seio familiar e criar o contexto necessário para a aquisição de capital cultural. O poder de fornecer ferramentas para os sujeitos se inventarem e reinventarem, entretanto, precisa ser avaliado com cautela, pois Bourdieu (2014b) lembra que a escola repassa a ordem social vigente. Esse *habitus* pode ser dirigido para uma hierarquia de capital cultural, ou para uma democracia cultural, depende das orientações pedagógicas da escola.

Segundo Cabral (2012), o *habitus* pode ser modificado tal como os “dons”, pois trata-se de um sistema de disposições pessoais e estruturadas socialmente. Como é capaz de influenciar as oportunidades dos sujeitos, é passível de mudanças de acordo com as experiências individuais ou coletivas.

[...] o engajamento contínuo do indivíduo com atividades culturais e artísticas contribui para a quebra e a mudança de *habitus*. Assim, a qualidade e a continuidade de um trabalho artístico significativo para o indivíduo podem mudar sua visão de mundo e perspectivas, pois quanto maior a sua significação cultural, mais significativo seu potencial social. (CABRAL, 2012, n.p.).

A escola deve estar ciente dessa maleabilidade do *habitus* e elaborar projetos pedagógicos que propiciem o melhor desenvolvimento possível dos alunos, visando a uma formação cultural qualificada. Bourdieu (2014b, p. 231) acredita que o trabalho pedagógico

tem por efeito produzir indivíduos modificados de forma durável, sistemática, por uma ação prolongada de transformação que tende a dotá-los de uma mesma formação durável e transferível (*habitus*), isto é, de esquemas comuns de pensamento, de percepção, de apreciação e de ação.

Assim, o trabalho de produzir esses indivíduos modificados deve ser, da mesma forma, sistemático e programado de forma padronizada, objetivando a conservação e a transmissão dos valores preestabelecidos no projeto pedagógico. Esses agentes de programação são os professores e educadores. A pedagogia de nível excelente, para o autor, é aquela que tenha os princípios da racionalidade, ou seja, que tenha a consciência do papel dos educadores nesse processo e consciência das dificuldades e diferenças dos alunos que conseguem chegar até a escola.

Uma pedagogia realmente racional deveria fundamentar-se na análise dos custos relativos das diferentes formas de ensino (cursos, trabalhos práticos, seminários, grupos de trabalho) e dos diversos tipos de ação pedagógica do professor; ela deveria levar em conta o conteúdo do ensino ou os fins profissionais da formação e, visando aos diversos tipos de relações pedagógicas, não deveria esquecer seu rendimento diferencial segundo a origem social dos estudantes. Em qualquer hipótese, ela está

subordinada ao conhecimento que se terá da desigualdade cultural socialmente condicionada e à decisão de reduzi-la. (BOURDIEU, 2014a, p. 99).

É na escola que se formam as definições de valores dos sujeitos, ocupando um lugar central nos processos de produção da cidadania. A escola é tomada como um instrumento de construção dos cidadãos, servindo para a produção de indivíduos com as habilidades necessárias para o funcionamento de uma democracia. É preciso orientação no sentido de proporcionar as mesmas condições para todos os alunos, que chegam com capitais culturais diferentes, se apropriarem dos instrumentos para atuar com maestria no jogo escolar. Essa é a condição para os alunos se transformarem em cidadãos ao saírem da escola, cidadãos pensantes capazes de escapar das pressões ideológicas e das manipulações midiáticas e dos abusos do poder simbólico aos quais são submetidos.

Considerações finais

Este trabalho buscou evidenciar o papel fundamental dos estudos de Theodor Adorno sobre a educação, lançando luz sobre a importância da experiência para emancipação. Outros autores foram trazidos para que fosse possível construir um argumento consolidado sobre os processos educacionais voltados para a autonomia dos sujeitos. O fator que permeia todo o texto é a importância dada a escola como instituição que supre certas carências e que é capaz de formar sujeito condicionados ou de construir sujeito com discernimento e noções de cidadania.

Quando Adorno (2010) traz o conceito de “verdadeira consciência”, quer tratar desse discernimento, desse pensar por si próprio, através de uma experiência objetiva. O “dom”, como já foi dito, é uma construção social, não vem com o aluno, e pode ser determinado, construído, pelo professor. Cada aluno chega na sala

de aula com uma bagagem específica, que vai determinar o seu processo de aprendizagem, e o professor deve, necessariamente, levar em consideração as capacidades e limitações de cada um, sob a pena de condicionar a aprendizagem dos sujeitos. O futuro dos alunos vai depender das possibilidades apresentadas pelo professor e que não podem ser iguais, pois os capitais culturais não são os mesmos, as experiências não são as mesmas.

Somente quando entendermos que a educação deve ser direcionada para cada aluno de forma particular, buscando o desenvolvimento individual, através das características de cada um, é que podemos pensar em uma educação voltada para a emancipação. Theodor Adorno deixa marcado na história dos estudos de pedagogia (e tantos outros imbricados) a ideia de uma educação voltada para a resistência, para a verdadeira consciência. Talvez essa seja a saída para muitas questões contemporâneas que assolam a educação no país e no mundo. Talvez as ideias desse autor sigam sendo inovadoras nesta época atual, em que precisamos repensar muitas divergências sociais que separam o mundo e que suspende as desavenças para um estado de pré-guerra constante.

Referências

ADORNO, Theodor. **Educação e Emancipação**. São Paulo: Paz e Terra, 2010.

BOURDIEU, Pierre. **Os herdeiros**: os estudantes e a cultura. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2014a.

_____. **A Reprodução**: elementos para uma teoria do sistema de ensino. 7. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014b.

CABRAL, Beatriz. Ação cultural e teatro como pedagogia. **Revista Sala Preta**, Universidade de São Paulo, São Paulo, v. 1, n. 12, 2012. Disponível em: <www.revistas.usp.br/salapreta/article/view/57542/60577>. Acesso em: 05 jun. 2017.

DEWEY, John. **Experiência e Educação**. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

FERREIRA, Aurora. **Arte, Escola e Inclusão**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010.