

UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA
INSTITUTO DE FILOSOFIA



BRUNO DE NOVAIS OLIVEIRA

**DA EPISTEMOLOGIA À CRÍTICA CULTURAL: O PROBLEMA DA
DOMINAÇÃO E REIFICAÇÃO EM THEODOR ADORNO.**

UBERLÂNDIA – MG

2025

BRUNO DE NOVAIS OLIVEIRA

**DA EPISTEMOLOGIA À CRÍTICA CULTURAL: O PROBLEMA DA
DOMINAÇÃO E REIFICAÇÃO EM THEODOR ADORNO.**

Dissertação apresentada ao Programa de PósGraduação em Filosofia do Instituto de Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia (PPGFIL/IFILO/UFU) como requisito para obtenção do grau de Mestre em Filosofia.

Linha de pesquisa: História, Cultura e Sociedade.

Orientador: Prof. Dr. Rafael Cordeiro Silva.

UBERLÂNDIA

2025

Ficha Catalográfica Online do Sistema de Bibliotecas da UFU
com dados informados pelo(a) próprio(a) autor(a).

O48
2025 Oliveira, Bruno de Novais, 1997-
DA EPISTEMOLOGIA À CRÍTICA CULTURAL: O PROBLEMA DA
DOMINAÇÃO E REIFICAÇÃO EM THEODOR ADORNO. [recurso
eletrônico] / Bruno de Novais Oliveira. - 2025.

Orientador: Rafael Cordeiro Silva.

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Uberlândia,
Pós-graduação em Filosofia.

Modo de acesso: Internet.

DOI <http://doi.org/10.14393/ufu.di.2025.419>

Inclui bibliografia.

1. Filosofia. I. Silva, Rafael Cordeiro, 1963-, (Orient.). II.
Universidade Federal de Uberlândia. Pós-graduação em Filosofia.
III. Título.

CDU: 1

Bibliotecários responsáveis pela estrutura de acordo com o AACR2:

Gizele Cristine Nunes do Couto - CRB6/2091

Nelson Marcos Ferreira - CRB6/3074



UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA

Coordenação do Programa de Pós-Graduação em Filosofia
Av. João Naves de Ávila, 2121, Bloco 1U, Sala 1U117 - Bairro Santa Mônica, Uberlândia-
MG, CEP 38400-902
Telefone: 3239-4558 - www.posfil.ifilo.ufu.br - ppgfil@ifilo.ufu.br



ATA DE DEFESA - PÓS-GRADUAÇÃO

Programa de Pós-Graduação em:	Filosofia				
Defesa de:	Dissertação de Mestrado Acadêmico, 012/25, PPGFIL				
Data:	Dezoito de julho de dois mil e vinte cinco	Hora de início:	14:00	Hora de encerramento:	17:00
Matrícula do Discente:	12312FIL002				
Nome do Discente:	Bruno de Novais Oliveira				
Título do Trabalho:	Da Epistemologia à crítica cultural: o problema da dominação e reificação em Theodor Adorno				
Área de concentração:	Filosofia				
Linha de pesquisa:	História, Sociedade e Cultura				
Projeto de Pesquisa de vinculação:	-----				

na sala web conferência do PPGFIL, da Universidade Federal de Uberlândia, a Banca Examinadora, designada pelo Colegiado do Programa de Pós-graduação em Filosofia, assim composta: Professores Doutores: Prof. Dr. Eduardo Soares Neves Silva (UFMG); Prof. Dr. Douglas Garcia Alves Júnior (UFOP) e Prof^a. Dr^a. Ana Paula de Ávila Gomide (UFU) orientador(a) *ad hoc* do(a) candidato(a).

Iniciando os trabalhos o(a) presidente da mesa, Dr(a). Ana Paula de Ávila Gomide, apresentou a Comissão Examinadora e o candidato(a), agradeceu a presença do público, e concedeu ao Discente a palavra para a exposição do seu trabalho. A duração da apresentação do Discente e o tempo de arguição e resposta foram conforme as normas do Programa.

A seguir o senhor(a) presidente concedeu a palavra, pela ordem sucessivamente, aos(às) examinadores(as), que passaram a arguir o(a) candidato(a). Ultimada a arguição, que se desenvolveu dentro dos termos regimentais, a Banca, em sessão secreta, atribuiu o resultado final, considerando o(a) candidato(a):

Aprovado(a).

Esta defesa faz parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre.

O competente diploma será expedido após cumprimento dos demais requisitos, conforme as normas do Programa, a legislação pertinente e a regulamentação interna da UFU.

Nada mais havendo a tratar foram encerrados os trabalhos. Foi lavrada a presente ata que após lida e achada conforme foi assinada pela Banca Examinadora.



Documento assinado eletronicamente por **Ana Paula de Ávila Gomide, Membro de Comissão**, em 21/07/2025, às 13:24, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Douglas Garcia Alves Júnior, Usuário Externo**, em 23/07/2025, às 09:02, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Eduardo Soares Neves Silva, Usuário Externo**, em 30/07/2025, às 09:51, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://www.sei.ufu.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **6512738** e o código CRC **66618228**.

Referência: Processo nº 23117.048477/2025-21

SEI nº 6512738

AGRADECIMENTOS

Diante das dificuldades encontradas em estudar Adorno e o tema da dominação, expresso profunda gratidão, primeiramente, ao Rafael Cordeiro Silva, meu caro orientador, pela paciência e disposição dedicadas à minha dissertação. Agradeço também ao Grupo de Pesquisa Teoria Crítica e Filosofia Social, em especial Ana Paula, Emerson, Pombo e Lu, pelas valiosas contribuições e por tornarem o ambiente universitário mais leve. Agradeço também ao João Paulo Andrade, pelas aulas de alemão e pela paciência em ler Adorno semanalmente comigo, ajudando-me não apenas com o autor, mas também com reflexões, ideias e indicações para a dissertação.

Aos meus pais Eli e Lilian, agradeço por todo o apoio incondicional e incentivo. Aos meus tios Willian, Elaine e Murilo, pela constante motivação e carinho. À minha companheira e namorada, Thaísa, pelos bons momentos e por fazer a dissertação ser mais leve.

Aos amigos que tanto apoiam e permanecem do meu lado, agradeço em especial Virgínia Alves, Carvalho e Daniel Patente – além de tantos outros que passaram e continuam em minha vida –, amigos de Uberlândia que me fazem ter afeto e carinho pela cidade. Aos meus amigos de Ribeirão Preto, que me visitam e me fazem ter saudade da terra do café.

Agradeço, por fim, à banca de defesa dessa dissertação – composta pelos professores (a) doutores (a): Prof. Dr. Eduardo Soares Neves Silva (UFMG); Prof. Dr. Douglas Garcia Alves Júnior (UFOP) e Prof^a. Dr^a. Ana Paula de Ávila Gomide (UFU) –, a qual leu cuidadosamente e contribuiu de maneira inestimável para a reflexão e conclusão desta dissertação. Ressalto que muitas sugestões foram implementadas na dissertação, e, as poucas que não foram, ficaram para reflexões e trabalhos futuros.

RESUMO:

O presente trabalho trata do processo de reificação dos indivíduos no mundo administrado, pela ótica de Theodor W. Adorno. Discorreremos sobre sua relação entre a dominação sócio-histórica e a análise epistemológica. Apresentamos a crítica epistemológica, que resulta na análise dos escritos sobre a cisão entre sujeito e objeto e como isso se relaciona com o pensamento burguês. O empobrecimento da consciência e, conseqüentemente, a anulação da ideia de sujeito emancipado, adviria da pura positividade da identidade absoluta do eu consigo mesmo, e da ausência da comunicação entre sujeito e objeto; o eu, que apenas vê objetos apartados de si, estaria diretamente relacionado ao processo de reificação que os indivíduos sofrem na medida em que naturalizam as relações de dominação – o que inclui dominar e ser dominado. Além disso, deter-nos-emos na relação entre crítica social e epistemológica, apontando para a dominação interna e externa do indivíduo. Assim, vamos analisar autores que se dedicam à crítica do pensamento instrumental e burguês e, principalmente, à crítica à fria racionalidade do mundo administrado. Nietzsche, enquanto um dos precursores da crítica à massificação dos indivíduos no mundo administrado, dá-nos substrato para pensar a relação entre a dominação moral, linguística e física dos indivíduos. Já Lukács nos proporciona substrato para a crítica da imediatividade da relação entre sujeito e objeto, de modo que desnaturaliza o que já está naturalizado no mundo administrado: a forma mercadoria que perpassa as relações humanas. Essa aproximação crítica advinda dos dois autores nos leva à *Dialética do Esclarecimento*, de Theodor W. Adorno e Max Horkheimer, que é um dos pontos principais desse trabalho, visto que aproxima a crítica à dominação da natureza e à reificação sofrida pelos indivíduos. Na terceira parte, discutimos a reificação causada pela Indústria Cultural utilizando textos ao longo da vida do autor para apresentar o debate sobre o tema. Também nos valem de textos de outros autores para suscitar a discussão. Na *Dialética*, os autores analisam aos meios de comunicação de massas e como estes são usados para a divulgação e criação de uma arte como entretenimento. A crítica dos autores ocorre tanto pela impossibilidade desse processo emancipar como pelo corte do horizonte crítico de seus consumidores.

Palavra-chave: Adorno, reificação, dominação, Indústria Cultural.

ABSTRACT

This paper addresses the process of reification of individuals in the administered world from the perspective of Theodor W. Adorno. We will discuss the relationship between socio-historical domination and epistemological analysis. We present the epistemological critique, which results in the analysis of writings on the split between subject and object and how this relates to bourgeois thought. The impoverishment of consciousness and, consequently, the annulment of the idea of the emancipated subject, would arise from the pure positivity of the absolute identity of the self with itself, and the absence of communication between subject and object; the self, which only sees objects separate from itself, would be directly related to the reification process that these individuals undergo as they naturalize relations of domination – including both dominating and being dominated. We will focus on the relationship between social and epistemological critique, pointing to the internal and external domination of the individual. Thus, we will analyze authors who dedicate themselves to criticizing instrumental and bourgeois thought, and especially the critique of the cold rationality of the administered world. Nietzsche, as one of the forerunners of the critique of the massification of individuals in the administered world, provides us with a basis to think about the relationship between the moral, linguistic, and physical domination of individuals. Meanwhile, Lukács provides us with the basis for critiquing the immediacy of the relationship between subject and object, which de-naturalizes what is already naturalized in the administered world: the commodity form that permeates human relations. This critical approach derived from both authors leads us to *Dialectic of Enlightenment* by Theodor W. Adorno and Max Horkheimer, which is one of the main points of this paper, as it connects the critique of the domination of nature with the reification suffered by individuals. In the third part, we discuss the reification caused by the Cultural Industry, using texts throughout the author's life to present the debate on the subject. We also draw on texts from other authors to provoke the discussion. In *Dialectic of Enlightenment*, the authors analyze mass media and how it is used for the dissemination and creation of art as entertainment. The critique from the authors occurs both through the impossibility of this process to emancipate and the severing of the critical horizon of its consumers.

Keywords: Adorno, reification, domination, Culture Industry.

Sumário

Introdução	7
Capítulo I: a reificação da consciência: seus sintomas e consequências	12
1.1 Hegel e Adorno para uma filosofia negativa.....	13
1.2 O naufrágio do marxismo clássico e a impossibilidade da utopia do proletariado....	19
1.3 Em busca do não-idêntico: a reificação na identidade da cisão entre sujeito e objeto	27
1.4 Sobre Sujeito e Objeto: a comunicabilidade entre um eu enclausurado e o outro desqualificado.....	40
Capítulo II: Vida coletiva e reificação: as origens do processo de dominação no mundo contemporâneo	49
2.1 Nietzsche: uma crítica ao empobrecimento da experiência pela ciência moderna	50
2.2 Lukács e a dominação interna do proletariado	58
2.3 A Dialética do esclarecimento e o diagnóstico da razão calculadora: um preâmbulo do entendimento do que é a consciência reificada.....	69
Capítulo III: Os limites da Indústria Cultural	85
3.1. O desenvolvimento do conceito de Indústria Cultural	86
3.2. Indústria Cultural revisitada: novos apontamentos do conceito no Adorno tardio ..	99
3.3. Reificação e emancipação: possíveis desdobramentos da Indústria Cultural na atualidade	106
Conclusão:	112
Referências bibliográficas.....	116

Introdução

Sendo inspirado pelos escritos da Teoria Crítica, o presente trabalho versa sobre os vários âmbitos da dominação sofrida pelos indivíduos: seu aspecto histórico, epistêmico e cultural. Dessa forma, balizamo-nos nos escritos de Theodor W. Adorno, para pensar os diversos aspectos que reificam a consciência humana, passando pela reificação epistemológica até a social.¹

Adorno se apoia em Hegel ao aproximar epistemologia e crítica social, advertindo que a filosofia clássica separou esses domínios ao tratá-los como distintos. Aquilo que era da ordem da consciência não poderia advir da inconstância das relações humanas. A proposta era uma análise da consciência que buscasse aspectos objetivos, mostrando o funcionamento lógico das categorias. Porém, Hegel havia ressocializado essa consciência embrutecida ao colocá-la na incompletude dialética da consciência individual – ainda que completa pelo Todo do Absoluto.

Assim, veremos como Hegel é um dos precursores da análise adorniana da relação entre crítica epistemológica e social, e como isso pode ser lido pelo viés da dominação dos indivíduos.

Continuaremos a análise do processo de reificação e como ele foi complexificado no decorrer da história do ocidente. Passaremos, dessa forma, por “Reflexões sobre a teoria de classes” (1942), em que Adorno sustentará que o conceito de classe ainda existe, porém sem a penetração na psique do proletariado. A ausência de identificação do indivíduo enquanto classe operária, de um lado, e o aumento dos mecanismos de exploração no mundo administrado, do outro, apenas acentuam a necessidade e atualidade da teoria de classes, e também indicam sua impossibilidade enquanto processo revolucionário. Em seguida, olharemos para a *Dialética Negativa* (1966) e como as extensões do processo de reificação através do capitalismo tardio afetam epistemicamente o indivíduo; para além disso, olharemos a crítica à ideia de sistemas e como pensar uma nova ótica, uma que permita que o não-idêntico se expresse. E, por fim, passaremos pelo texto “Sobre Sujeito e Objeto” (1969), destacando a crítica à cisão entre o eu e o outro; nesse ponto, o filósofo aponta para uma comunicabilidade entre sujeito e objeto, e não a dissolução das categorias.

¹ Não abordaremos, ao longo desta dissertação, os aspectos psicanalíticos que circundam a Teoria Crítica. Deixaremos tal análise para trabalhos e reflexões futuras, de modo a pormenorizar a discussão que Adorno faz sobre o processo de reificação dos indivíduos e das massas, na ótica da psicanálise.

O pensamento reificado é a expressão direta do processo de dominação a que o sujeito está submetido, de modo que tudo que lhe resta é uma identidade de si consigo mesmo. A relação com o outro é empobrecida na medida em que a equação realizada pela consciência alienada não permite outra coisa que não o si mesmo. O objeto fica podado pelo próprio sujeito, sendo resumido a algo conquistável. Os polos elencados pela consciência reificada não são capazes de se comunicar entre si, sendo ora uma primazia do sujeito que resume tudo a si, ora uma negação absoluta desse sujeito e um resumo aos fatos brutos. Adorno, tendo em vista essa problemática apresentada, pretende recuperar a comunicabilidade entre sujeito e objeto por meio de uma primazia do objeto. Esta não se confunde com as filosofias dos fatos brutos, mas tenta dar voz ao objeto sem renunciar às categorias de subjetividade.

A necessidade de ampliar as próprias experiências, podadas pelo mundo administrado, é a mesma de dar voz ao objeto, e, de maneira ainda mais acentuada, de deixar o outro falar. A comunicabilidade entre sujeito e objeto é também a comunicabilidade entre o eu e o outro, e é nisso que consiste o cerne de toda experiência que se queira dizer rica.

Nestas seções, tentaremos abordar esses três eixos que acreditamos se articularem entre si: o problema da reificação e seu sucesso no capitalismo tardio; a consciência reificada que apenas reage ao meio; e uma necessidade de comunicabilidade entre sujeito e objeto por meio da dialética negativa.

A partir disso, olhamos, ainda que de modo breve, para o pensamento nietzscheano e lukacsiano como momentos críticos a esse movimento iluminista. A passagem por esses dois autores foi devido a serem inspirações significativas, além de Marx, para o pensamento de Adorno. O traço comum da crítica à dominação – seja por meio de uma consciência de rebanho e do empobrecimento da consciência através do enrijecimento conceitual, seja pela reificação da consciência por meio das relações de produção ao qual esses indivíduos estão inseridos – fizeram com que Nietzsche e Lukács fossem expoentes importantes para solidificar a crítica adorniana ao mundo administrado.

Nietzsche, mesmo que ainda filho da modernidade, apresenta uma crítica contundente à racionalidade moderna: a relação entre linguagem e razão enquanto formas de dominação da natureza mostra a sutileza com que as raízes da dominação penetram na consciência individual. A crítica nietzschiana à moral é diretamente ligada ao modo de pensamento iluminista, e como ele enxerga o controle da natureza através do

enrijecimento conceitual. Aqui vemos algo semelhante com o que elaboraremos no segundo capítulo sobre a cisão entre sujeito e objeto.

A análise de Lukács acerca da consciência enquanto mercadoria, diretamente fundada nos escritos marxistas, aponta para a forma mercadoria dominante no pensamento ocidental: nada escaparia dela, e as próprias relações interpessoais estariam no escopo da mercadoria. Tomando emprestado de Lukács os conceitos de mercadoria e sua forma, Adorno e Horkheimer mostram que eles foram hipostasiados na sociedade contemporânea, e o que antes era relação de mediação, agora – com o processo já naturalizado – é relação imediata.

Na *Dialética do Esclarecimento* (1944), no capítulo “Conceito de esclarecimento” e no “Excurso I: Ulisses ou Mito e Esclarecimento”, Adorno e Horkheimer traçam a gênese do pensamento autoritário. Os autores apontam para a cisão entre sujeito e objeto e recuperam genealogicamente os traços do pensamento ocidental que levaram a Auschwitz e à bomba atômica. Em um primeiro momento, a análise dos autores se detém no próprio conceito de esclarecimento, e como a promessa iluminista de uma sociedade esclarecida naufraga culminando em duas guerras mundiais. O pensamento científico e técnico que na modernidade foi esperança de felicidade – na medida em que conhecer é dominar a natureza, e dominar a natureza é progresso humano² –, agora, com a humanidade órfã de si mesma e ainda na menoridade, fica à mercê do jogo político e econômico.

Dado esse horizonte, os autores fazem a genealogia do próprio esclarecimento, mostrando a relação entre a razão hegeliana, enquanto último sistema filosófico moderno, e Ulisses com seus artifícios para dominar a natureza e seus homens. A razão burguesa, que se caracterizava pelo domínio intensivo da natureza, já dava indícios de sua existência no conto homérico com as provações que o herói passa para retornar à sua terra Ítaca. Ele é lido como um proto-burguês, e as características que se acirraram no capitalismo já aparecem em Homero.

Na última parte de nossa análise, passaremos pela Indústria Cultural como reificação da alma dos indivíduos por meio da semiformação. A Indústria Cultural caminhou, na análise de Adorno, para a massificação da arte como mercadorias, mas sem

² Podemos sintetizar crítica que Adorno e Horkheimer fazem a essa relação entre dominação da natureza e felicidade pela fórmula: dominação da natureza é igual a progresso técnico e progresso técnico é igual a felicidade. Nesse sentido, o progresso humano fica de fora da equação, o que importa é a qualidade da vida material de alguns indivíduos.

que essas mercadorias mantivessem o estatuto das obras de arte séria. Na apresentação do conceito na *Dialética do esclarecimento*, Adorno e Horkheimer aferem a crítica às padronizações culturais como propagandas do pseudo-progresso que o capitalismo inculca em seus indivíduos. O consumismo desenfreado e a idiotização dos consumidores por meio de uma constante reificação, culminariam na apatia social que perpetua o capitalismo.

A Indústria Cultural contribuiria para a pseudoformação dos indivíduos na medida em que os valores humanistas colocados pelo iluminismo foram substituídos pela ideologia da mercadoria, e o que antes se caracterizava na formação humanística, o que inclui a formação estética dos indivíduos, agora é trocado pelo trabalho fabril e de escritório, e, no tempo livre, preenchido pelo consumo de músicas de entretenimento e programas de auditório.

Assim, analisaremos a crítica dos autores à reificação causada pela Indústria Cultural em três momentos: o primeiro diz respeito às análises iniciais de Adorno e Horkheimer nas décadas 1930 e 40. Essa primeira aproximação visa expor os pontos gerais e a crítica contundente dos autores à mercantilização e massificação da arte e relacionar isso com os processos de reificação do indivíduo.

Em um segundo momento, trataremos de algumas mudanças na perspectiva adorniana do conceito de Indústria Cultural, tal como as características que se mantiveram com relação ao texto da *Dialética do esclarecimento*. As mudanças elencadas nos alertam para a rápida transição dos meios de comunicação e produção em massa, sendo necessária a análise constante do conceito. Assim, a análise em que nos deteremos nos textos de Adorno não é sobre um produto específico da Indústria Cultural, mas nos modos de produção em massa e nos sintomas sociais que eles causam.

Por fim, mas não com o intuito de esgotar o tema, olharemos para os textos de Antônio Alvaro Zuin como apoio para pensar as extensões do conceito adorniano de Indústria Cultural. A análise de Zuin nos ajuda a pensar as relações sociais atuais das mídias digitais e da tendência destrutiva e pseudoformativa que as comunicações de massa acarretam ao indivíduo. A análise recupera da doutrina freudiana de Thanatos os impulsos destrutivos e voltados para a morte que nossa cultura fetichiza: o valor de troca desses impulsos é usado como válvula de escape de uma sociedade de controle total, e, o que sobra, é a radical autodestruição e consumo de produtos mórbidos.

Esse percurso pretende responder à questão basilar que norteia essa pesquisa, a saber: Adorno, em linhas gerais, pode ser lido como um pensador da dominação e da

reificação e há uma estreita relação entre epistemologia e crítica social em seu pensamento. Essa leitura é completada com o balanço que o autor faz quanto às possibilidades, ainda que tênues, de escapar desses processos de dominação e reificação perpetrados pelo mundo administrado.

Capítulo I: a reificação da consciência: seus sintomas e consequências

A leitura epistemológica de Adorno se distingue das outras abordagens clássicas por inserir aspectos históricos e sociais onde, tradicionalmente, havia apenas a lógica. Seu objetivo é entender as relações de dominação que permeiam os campos estéticos, sociológicos e epistêmicos, sem isolar essas áreas umas das outras.

Adorno vê em Hegel aspectos semelhantes a essa dinâmica interligada pela opressão e dominação dos indivíduos: ele anteciparia a tríade entre dominação, epistemologia e crítica social, posteriormente desenvolvida por Adorno. A distinção principal em relação às epistemologias modernas é que elas retiram aspectos sociais e históricos de suas críticas epistemológicas. As relações de apreensão do objeto ficariam submetidas, principalmente, à critérios lógicos, ignorando questões como relações de miséria, sofrimento, desejo e opressão, oriundas da história.

Nesse sentido, a ruptura entre sujeito e objeto – irreconciliáveis nas doutrinas modernas – não aconteceria por suas próprias naturezas, mas pela dinâmica sócio-histórica no qual é concebida. E, dessa forma, a relação aparada entre o *eu* e o *outro* é sintoma da dominação da natureza, que permeia toda a dinâmica moderna (como trabalharemos no segundo capítulo). Assim, o indivíduo segue um modelo de reificação epistemológico e uma reificação social, que se interligam à medida que são interdependentes: uma justifica a outra.

A reificação epistemológica aparece na atrofia da imaginação e na crescente adesão ao concreto, ao que é imediatamente posto pela dinâmica social; enquanto a reificação social se revela na impossibilidade de organização política e no quietismo político. A média social é a adesão e sobrevivência: a necessidade cultiva o embrutecimento dos indivíduos e a atrofia do pensamento.

Na segunda seção, analisaremos o naufrágio das categorias de classe, mais especificamente da classe do proletariado. Isso ocorre, segundo Adorno, à medida que as relações de consumo intensificam toda a adesão do indivíduo à dinâmica social. As condições sociais mudam a tal ponto de que o proletário, enquanto negação da burguesia, se contenta com o consumo básico diário e perde a capacidade crítica por meio do empobrecimento intelectual.

E, apesar da dissolução da categoria de classes, a pouca melhora material – no que diz respeito ao poder de consumo – não é suficiente para afirmar que o sofrimento cessou. A dominação sistemática dos indivíduos não diminui, mas se tornou ainda mais

sofisticada. A moda do consumo e da padronização da vida individual impossibilita que aqueles que estão enraizados nessa dinâmica vejam outras formas de existir, de vislumbrar o diferente.

Na terceira e quarta seção nos deteremos na cisão entre o *eu* e o *outro*. No terceiro abordaremos a elaboração de uma dialética negativa, em que Adorno propõe um conhecimento aberto, antissistemático, que se opõe a toda à dinâmica epistemológica moderna (incluindo Hegel).

Adorno rejeita o pragmatismo filosófico e social e recupera o potencial reflexivo da especulação. A especulação possibilitaria que a filosofia se distancie do objeto, sem se entregar de imediato a ele, evitando concepções equivocadas. Demorar-se no objeto é possibilitar que ele fale e seja ouvido.

Assim, na quarta seção, veremos como Adorno propõe a comunicação com o diferente. Não pode haver uma relação de paz entre sujeito e objeto que force a apreensão do objeto no molde do sujeito.

1.1 Hegel e Adorno para uma filosofia negativa

O que cabe à filosofia é sua autorreflexão, pois sua realização na práxis foi inviabilizada. Adorno abre a *Dialética Negativa*, aludindo a Marx. Depois de mais de 50 anos da elaboração do texto, proponho revisitar sua crítica e, mais que apenas relê-la, entender Theodor W. Adorno como um autor da crítica à dominação e à reificação. Isso implica, essencialmente, perceber como as diversas facetas do autor – seus escritos epistemológicos, estéticos, e sociais – culminam na análise da reificação do indivíduo.

Compreender as críticas adornianas ao seu momento é, em certo sentido, trazer sua análise estética e epistemológica à dinâmica histórico-social, situando sua crítica ao que se tornou a arte burguesa – tão cara a ele – e o que significa a reificação desses indivíduos. E, se nos valem de Adorno para entender os processos reificantes atuais, ele se vale de diversos outros teóricos – Marx (já mencionado), Nietzsche, Freud, Lukács e muitos outros – mas, em especial, Hegel. Dessa forma, ao partirmos da dialética negativa adorniana para entender sua crítica ao pensamento da identidade burguesa e ao mundo administrado, faz-se necessário a menção ao arcabouço teórico dialético (Hegel, Marx e Lukács) que fundamentou sua filosofia da negatividade.

Adorno situa Hegel como um pensamento contrário à razão excessivamente factual que orientava a frieza burguesa (Adorno, 2003, p. 71)³. As ideologias de consumo e a vida acelerada e fundamentadas no lucro exigiam uma valorização da factualidade e da incapacidade especulativa, que, para Adorno, empobreciam o próprio pensamento. Hegel, apesar de ser um pensador situado em um momento burguês da história, teria em sua filosofia características que suscitavam uma dialética do negativo.

Segundo Sommer, a análise de Adorno sobre a filosofia hegeliana serve como medida para a criação de uma filosofia própria, utilizando a análise crítica (em sentido kantiano) para elaborar uma filosofia autoral da negatividade dialética. “Nesse sentido, a questão do conceito de uma dialética negativa também inclui a questão da crítica de Adorno a Hegel; como Adorno determina sua própria posição quase exclusivamente através da crítica a outras teorias, é necessário olhar para o confronto de Adorno com Hegel para entender seu próprio conceito de uma dialética negativa” (Sommer, 2016, p. 20)⁴⁵.

Hegel teria colocado a epistemologia moderna em contato com a realidade concreta (Sommer, 2016, p. 24); ele teria situado historicamente o pensamento idealista que cindiu radicalmente os aspectos entre pensamento e mundo. O próprio Kant, que teria entendido a relação entre a consciência individual e mundo noético, não teria vislumbrado a potência da própria subjetividade instaurada em sua filosofia.

Para Adorno, a doutrina kantiana da coisa em si terminava na cisão insolúvel entre sujeito e objeto. Kant não percebeu que, em sua categoria de subjetividade, ele já contemplava o objeto mesmo, superando o cárcere subjetivo instaurado desde Descartes. O indivíduo como mediação de um mundo noético já apresentava as características

³ Adorno, T.W. Aspectos. In. *Três estudos sobre Hegel*. Trad. Ulisses Razzante Vaccari. 1 ed. São Paulo: Editora Unesp, 2013, p. 71-131.

⁴ Sommer, N.M. Back to Adorno? – As if for the first time! In: _____. *Das Konzept einer negative Dialektik: Adorno und Hegel*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2016, p. 18 – 27.

⁵ Podemos ressaltar o ponto de Fleck, em que ele defende que a dialética adorniana se aproxima de Hegel na medida em que se diferencia dele e pode erigir sua própria filosofia através da crítica imanente. Nos termos de Fleck: “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)” (Fleck, 2017, p. 38).

necessárias para entender que ele é dependente do objeto externo, assim como o objeto externo depende do indivíduo para ser epistemologicamente formado. A relação entre sujeito e objeto estava, já em Kant, a um passo de ser socializada e retirada da pura abstração lógica.

O Hegel de Adorno não seria um autor puramente idealista, mas também realista. Ele seria realista ao alcançar o objeto através da subjetividade do sujeito. A cisão entre sujeito e objeto, na qual a questão se resumia às impossibilidades de um se referir ao outro, em Hegel, é superada pela subjetividade como mediadora, permitindo que o objeto se manifeste como ele é: incompleto e carente de uma explicação totalizante. É na necessidade do Todo que o objeto adquire qualidades e se tornaria cada vez mais suficiente⁶. “Assim, a tão admirada riqueza material de Hegel é ela própria função do pensamento especulativo. [...] Na medida em que se pode falar de um realismo em Hegel, ele repousa na marcha de seu idealismo, e não é heterogêneo a ele. Em Hegel, o idealismo tende a ultrapassar a si mesmo” (Adorno, 2013, p. 76).

Adorno, utilizando a crítica imante hegeliana, quer destituir do sistema do Absoluto sua característica de sistema para pensar uma filosofia da negatividade. Ele percebeu que Hegel já tinha aquelas características fundamentais contra o pensamento identitário que ele combatia, ainda que sua doutrina filosófica só se concretizasse na completude absoluta de seu sistema.

Ao comentar sobre a dialética hegeliana, Adorno chama atenção para o fato de que ela contrapunha a concretude irrefletida que as ciências e os pensamentos identitário de sua época defendiam. Adorno aponta que a dialética “[...] é o esforço imperturbável para conjugar a consciência crítica que a razão tem de si mesma com a experiência crítica dos objetos. O conceito científico de verificação possui sua prática naquele reino ao qual Hegel declarou guerra, de conceitos rigidamente separados, tais como os de teoria e experiência” (Adorno, 2007, p. 81).

Assim, a dialética adorniana da crítica à separação entre sujeito e objeto se realiza através da crítica às filosofias idealistas, tal como as de Kant e Fichte. O ponto a ser preservado em Hegel é o fato da dicotomia entre sujeito e objeto estar fixado no próprio sujeito. Assim como em Kant, que instaurou o mundo fenomênico, Hegel mantém a relação entre pensamento e coisa através da objetividade subjetiva: o indivíduo é

⁶ Essa relação entre todo e parte do objeto é um dos motivos da própria Teoria Crítica, enquanto filosofia de análise social, se propõe utilizar das ciências e pesquisas atuais para formar seu conhecimento. Quanto mais determinações se juntam ao objeto de análise, mais se pode chegar a uma verdade sobre ele.

constitutivo do próprio objeto, mas é também afetado pelo objeto que constitui. Essa é a torção dialética que Adorno mantém.

A dialética entre sujeito e objeto, que será abordada nas outras seções, caracteriza-se pelo fato de que o sujeito não é autônomo e historicamente isolado, mas se constitui através das determinações e experiências alcançadas pela vivência.

Adorno aponta para essas características em Hegel quando afirma que

O sujeito-objeto hegeliano é sujeito. Isso esclarece a contradição não resolvida referente à exigência do próprio Hegel de uma coerência total, segundo a qual a dialética sujeito-objeto, que não é subordinada a nenhum conceito superior abstrato, perfaz o todo e, entretanto, se realiza por sua vez como a vida do Espírito absoluto. A quintessência do condicionado é o incondicionado (Adorno, 2007, p. 85).

Dessa forma, a categoria mediadora que Adorno trabalha é a subjetividade objetiva que articula os objetos e é constituída por eles.

Em certo sentido, podemos dizer que a proposta crítico-filosófica de Adorno aos modernos e contemporâneos acontece em seu próprio exercício filosófico. Tanto a urgência de uma nova dialética quanto o exame das propostas filosóficas anteriores surgem como resposta à falência reflexiva de seu próprio tempo. A análise dos modelos de pensamento de sua época e como eles culminaram em Auschwitz constitui a questão fundamental que interliga as diversas áreas do conhecimento humano.

Assim, a dialética negativa estaria diretamente relacionada à análise crítica da sociedade, detendo-se não unicamente nas relações epistemológicas e na resolução da querela entre sujeito e objeto, mas também inserindo criticamente esse problema nas atrocidades históricas do século XX.⁷

Adorno vê em Hegel a sócio-historização⁸ das epistemologias recorrentes na modernidade. Enquanto Kant realizou a separação radical entre sujeito empírico e sujeito transcendental, sendo este último mais importante do ponto de vista epistemológico, Hegel – e Adorno utiliza essa leitura para fundamentar sua epistemologia – dota o sujeito transcendental de aspectos sociais e históricos. O espírito absoluto hegeliano, que

⁷ Aqui nos valem da análise de Fleck, na qual ele aponta para a dialética negativa como uma realização da teoria crítica da sociedade. Fleck afirma: “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” (Fleck, 2017, p. 43 e 44).

⁸ Optamos por *sócio-historização* ao invés de socialização ou sociologização, pois a ideia a que Adorno se refere em Hegel é em transformar epistemologia em disciplinas sociais, e não inserir aspectos sociais gerais (como pressupõe o termo *socialização*).

fundamenta as particularidades dos indivíduos, é necessariamente constituído pelos sujeitos empíricos. Os aspectos sociais são as condições de possibilidade epistêmicas dos indivíduos empíricos. Dessa forma, refletir sobre as dinâmicas sociais e como elas afetam os indivíduos é pensar a relação direta entre política, estética e epistemologia.

Hegel não separaria a matéria das ações subjetivas humanas, mas vê nessa matéria o trabalho do próprio espírito. Nesse sentido, a separação radical entre matéria e espírito cai por terra enquanto um é expressão do trabalho social do outro. O espírito se concretiza na impressão de si na matéria natural, enquanto a matéria adquire determinações qualitativas quando trabalhada. Assim, o sujeito particular necessita dos aspectos sociais para que sua existência, enquanto concretização espiritual, ganhe sentido. Pode-se dizer que a sociedade ocupa o papel de fornecer as condições de existência do espírito humano, sendo anterior a ele em sentido lógico, mas, ao mesmo tempo, constituída por ele empiricamente. Cito a seguinte passagem de Adorno contrapondo Hegel a Kant, e, ao mesmo tempo, mostrando aspectos positivos do hegelianismo:

Mas como Hegel não contrapõe à matéria o produzir e o agir como simples atividades subjetivas, e sim procura-os nos objetos determinados, na realidade concreta, ele se aproxima do mistério que se esconde por detrás da apercepção sintética, e que a retira da simples hipóstase arbitrária do conceito abstrato. [...] O momento da universalidade do sujeito meramente empírico, isolado e contingente, não é uma ideia mais absurda do que a validade das sentenças lógicas em face do curso factual dos atos particulares e individuais do pensamento. Essa universalidade é, na verdade, a expressão da essência social do trabalho, cujo sentido é ao mesmo tempo exato e oculto a si mesmo em virtude da tese idealista geral. Pois o trabalho apenas se torna trabalho como algo para um outro, como algo comensurável com os outros, como algo que transcende a contingência do sujeito eternamente individual. [...] A referência do momento produtivo do Espírito a um sujeito universal, em vez de a uma pessoa individual, que trabalha, define o trabalho como algo organizado, social. Sua “racionalidade” própria, a ordenação das funções, é uma relação social (Adorno, 2007, p. 90 e 91).

Apesar do avanço de seu pensamento em relação às filosofias idealistas, Hegel ainda estava inserido em uma perspectiva burguesa de trabalho. O elogio do trabalho intelectual em detrimento do trabalho físico, mesmo que aquele seja uma cópia deste por meio da imaginação, revela os traços da razão dominadora que necessita submeter seu objeto.

O argumento de Adorno evidencia que houve ganhos em relação às filosofias idealistas quando Hegel entende que o trabalho é forma constitutiva do próprio espírito humano. Porém, na esfera da sociedade burguesa, a defesa demasiada do trabalho,

principalmente do trabalho intelectual, evidencia a dominação pelas relações de classes.

Adorno alude isso no seguinte trecho:

Dado que nada é sabido que não tenha passado pelo trabalho, o trabalho se torna, acertada e desacertadamente, absoluto, e a desgraça (*Unheil*) se torna salvação (*Heil*). É por isso que o todo, que é a parte, ocupa inevitável e forçosamente o lugar da verdade na ciência da consciência fenomenal. Pois a absolutização do trabalho é a absolutização da relação de classes: uma humanidade livre do trabalho seria uma humanidade livre da dominação. [...] É preciso escamotear o fato de que também o Espírito situa-se sob a coerção do trabalho, e ele próprio é trabalho (Adorno, 2007, p. 101).

Assim, como é característico nos textos adornianos, o elogio a Hegel não é destituído de críticas subsequentes, nas quais Adorno analisa tanto as relações de trabalho que Hegel instaura como aspecto fundamental das relações humanas, quanto sua ideia de sistema fechado. Ambos contribuiriam, à medida que o capitalismo se intensifica, para a reificação cada vez mais elaborada do indivíduo. A relação entre unidade sistemática e reconciliação não se concretizaria, mas, ao contrário, resultaria em uma reificação sem escapes. As dinâmicas sociais de integração não colocam todos sob o mesmo solo próspero, mas sob a mesma dinâmica de controle, na qual as relações de classe se acentuam. Cito Adorno:

Mas sistema sem falhas e reconciliação realizada não são a mesma coisa; ao contrário, eles são contraditórios. A unidade do sistema repousa sobre a violência irreconciliável. Apenas hoje, cento e cinquenta anos depois, o mundo compreendido pelo sistema hegeliano é revelado literalmente como sistema, nomeadamente de uma sociedade radicalmente socializada, e isso de modo diabólico. [...] O mundo unificado por meio da “produção”, por meio do trabalho social segundo relações de troca, depende em todos os seus momentos das condições sociais de sua produção e, neste sentido, realiza o primado do todo sobre as partes. [...] Nele [O culto da produção] se manifesta o fato da relação universal de troca, na qual tudo o que é apenas um ser para outro, situar-se sob a dominação daqueles que dispõem da produção social: essa dominação é venerada filosoficamente. Mesmo o ser para outro, o fundamento de justificação oficial para a existência de todas as mercadorias, é apenas secundário para a produção (Adorno, 2007, p. 102 e 103).

Dessa forma, as dinâmicas de dominação da natureza se expressam como dominação do outro e, conseqüentemente, dominação social. O mundo de Hegel teria se concretizado enquanto barbárie, e a realização da razão teria sido da razão enquanto dominação. Enquanto Adorno não entende uma razão bifurcada mas una, não poderíamos dizer que foi uma má utilização da razão ou a utilização de uma outra forma de

racionalidade que culminou em Auschwitz, Hiroshima e Nagasaki, mas a mesma razão como compulsão pela dominação do outro e por sistemas.

Sommer aponta que a filosofia adorniana entende que o advento catastrófico de Auschwitz e da bomba atômica inauguraram um novo momento da humanidade. Nesse ponto instaurou-se o imperativo de que a educação humana deve ser direcionada contra os movimentos de barbárie. A educação que negligencia aspectos históricos e pensa na necessidade de um mundo melhor, estaria diretamente ligada às bases institucionais que culminaram nas duas grandes guerras. Segundo Sommer:

A obra de Adorno pode ser entendida nesse sentido, como sugere a primeira frase do obituário de Georg Picht, como uma reflexão sobre o estado do espírito após Auschwitz. Mesmo nesta reflexão, Adorno ainda está comprometido com um pensamento hegeliano: assim como para Hegel a Revolução Francesa inaugurou uma nova época, para Adorno, Auschwitz e a bomba atômica marcaram o início de uma nova era (Sommer, 2016, p. 26).

Pensando na questão acerca dos imperativos deixados por Adorno de que a educação deve ser preventiva contra a barbárie – o que nos permite pensar em um lastro de esperança – nos resta, por outro lado, a questão deixada por Gillian Rose: como é possível a teoria crítica da sociedade? (Rose, 1978, p. 48)⁹ O paradoxo levantado pela autora retoma a teoria adorniana e nos traz a dificuldade, que trataremos nesse texto, sobre os limites da reificação e como ela se coloca de maneira múltipla ao indivíduo.

1.2 O naufrágio do marxismo clássico e a impossibilidade da utopia do proletariado

Se a história do ocidente é a história da dominação, a teoria de classes que surge na segunda metade do século XIX não é diagnóstico de tempo, mas um modelo de entendimento da relação de dominação a que o indivíduo estava fadado. A teoria marxista não dá conta apenas do binômio burguês e proletário, mas, enquanto essência dessa relação, desnuda o modelo de dominação ocidental. A história da humanidade é uma história interessada, dotada de perspectivas narradas por aqueles que se apresentam como classe dominante.

Anterior à primeira publicação da *Dialética do Esclarecimento*, Adorno publica “Reflexões sobre a teoria de classes” (1942), texto em que ele tratará a teoria marxista de

⁹ Rose, G. *The Melancholy Science: An Introduction to the Thought of Theodor W. Adorno*. Nova York: Columbia University Press, 1978.

modo semelhante ao que seria trabalhado na *Dialética* pouco tempo depois. A totalidade histórica necessária para entender o presente não é uma análise puramente factual do que está dado, mas a reflexão sobre as relações de dominação do passado pela ótica das teorias presentes. Dizendo de outro modo, a teoria de classes não se resume ao capitalismo presente, mas se estende para a dominação do passado e do futuro.

Dessa forma, faz-se necessário recuperar a teoria de classes para pensar as relações futuras, atualizando-a e medindo suas extensões. A história ocidental não é, nesse sentido, história pronta, concreta, mas repõe as mesmas relações que achou ter deixado para trás: a opressão e dominação. “Reconhecer em sua violência fatídica a injustiça mais recente, que se situaria na própria troca justa, não significa outra coisa senão identificá-la com a pré-história que ela aniquila” (Adorno, 2020, p. 260)¹⁰.

A doutrina materialista não pretende apenas criar uma narrativa, mas retirar a fabulosa narrativa de que o pensamento ocidental é progressivamente puro, situado em um reino metafísico que deixou de lado os problemas mundanos e adotou a inspiração das musas que sopravam em seus ouvidos as inspirações filosóficas divinas. Adorno nos chama a atenção de como Jacob Buckhardt suspeitou de que a República ideal de Platão fosse inspirada na observação das minas de prata ateniense: o mais puro pensamento filosófico, aquele que explicita a realidade inteligível das formas perfeitas, é, na verdade, a observação do sofrimento e da dominação (Adorno, 2020, p. 260).

A ideia de progresso que acompanha a história do Ocidente é retida nos modelos dialéticos que elencavam a totalidade como paradigma histórico. A doutrina hegeliana, que sopesa o aspecto dinâmico da dialética na história, esquece que a atualização dos fatos pode ser um engodo no presente. A percepção alterada da realidade, que instaura o novo como constante, esquece que esse novo pode ser o antigo mascarado. “A dinâmica é meramente um dos aspectos da dialética: aquele que a crença no espírito prático, no ato dominante, na infatigável capacidade de fazer enfatiza preferencialmente, pois a renovação perene oculta da melhor maneira o antigo não verdadeiro” (Adorno, 2020, p. 260).

Nisso Adorno chama atenção da dialética materialista de Marx como a recuperação da temporalidade que se debruça sobre o momento histórico sem reduzi-lo ao absoluto abstrato. A temporalidade e o empírico não são suprimidos pelo sentido

¹⁰ ADORNO, Theodor W. Reflexões sobre a teoria de classes (1942). *Crítica Marxista*, Campinas, SP, v. 27, n. 50, p. 259–274, 2020. DOI: <https://10.53000/cma.v27i50.18967>. Disponível em: <https://econtents.bc.unicamp.br/inpec/index.php/cma/article/view/18967>. Acesso em: 3 jan. 2025.

histórico, e seu negativo, aquilo que coloca em movimento toda a história, é o movimento da própria luta de classes: o sofrimento dos oprimidos causado pelos opressores. “A força irreconciliável do negativo, que põe a história em movimento, é aquela que os exploradores exercem sobre as vítimas. Como um grilhão de linhagem a linhagem, ela impede tanto a liberdade quanto a própria história” (Adorno, 2020, p. 261).

A distinção que se faz entre o novo e o antigo é o mascaramento do que ainda não foi elaborado na história. A própria distinção entre pré-história e história enquanto o abismo que separa o passado e o atual é fruto de uma modernidade que não refletia sobre a própria situação de opressão. A ideia de superação do mito que a racionalidade esclarecida institui não é outra coisa senão o mito abstraído e “vendido” de forma atualizada. Nesse sentido, o verdadeiro diferente não é o que surge da novidade oferecida pela sociedade de mercado, mas quando se percebe a própria situação de opressão.

A teoria não conhece nenhuma outra “força construtiva” senão aquela a iluminar, com o reflexo da mais recente calamidade, os contornos da pré-história consumida pelo fogo, para tomar consciência da correspondência desta calamidade nela. Justamente o mais novo, e somente ele, é o antigo terror, o mito que consiste precisamente naquele cego progresso do tempo; que se contém em si com malícia paciente e estupidamente onisciente, tal como o burro que devora a corda de Ocnos. Somente quem reconhece o mais novo como o igual serve àquilo que seria diferente (Adorno, 2020, p. 261).

O capitalismo monopolista padroniza os indivíduos e os faz aderir a sua frieza comercial. A era dos monopólios, na qual Adorno se baseia, não havia alcançado sua máxima frieza como alcançará o capitalismo especulativo posterior, mas já demonstrava sua abstração quase completa ao tratar seus indivíduos como jogadores despreocupados com as peças que movem e usam para sua autorrealização.

A abstração que surge dos monopólios passa através das relações políticas até a consciência de seus “colaboradores”, sobrando um espaço psíquico a ser preenchido em seus espíritos. O que resta dessa consciência oca é a necessidade de se adaptar para sobreviver ao livre mercado. A necessidade que impera é do mercado financeiro, seja nas empresas que precisam de mão de obra, ou as lacunas já programadas que precisam ser preenchidas por “indivíduos que se reinventam”.

A organização total da sociedade mediante o *big business* e sua técnica onipresente preencheu o mundo e a representação de modo tão completo que os deixou sem lacunas, e o pensamento de que tudo poderia ser absolutamente de outra maneira se tornou um esforço quase sem esperança (Adorno, 2020, p. 261).

Os indivíduos, em seu anseio particular de buscar aceitação do mundo dos monopólios, viram-se obrigados a rejeitar qualquer anseio futuro que já não esteja no conteúdo programático do mundo do capital. Adorno aponta:

O nivelamento da sociedade de massas, lamentado tanto por conservadores da cultura quanto por seus cúmplices sociológicos, na verdade, não é outra coisa senão a sanção desesperada da diferença como sanção da identidade, que as massas, completamente prisioneiras do sistema, aspiravam a realizar ao imitar os governantes mutilados, porventura com o intuito de receber deles o pão de misericórdia, se elas apenas identificarem-se suficientemente (Adorno, 2020, p. 262).

A tensão que o particular e o universal (aqui como indivíduo e o mundo administrado como um todo) vinha sofrendo foi a suprimida pelo aniquilamento de duas situações opostas: a dos opressores e dos oprimidos. Por mais que ainda haja a existência de tais categorias e que os indivíduos continuem sofrendo e sendo oprimidos, eles não se veem mais na situação de sofrendores, mas almejam a posição daqueles que os oprimem. O caráter negativo (a dominação) que caracterizava o proletariado enquanto classe explorada já não une mais os indivíduos porque esses não se veem como explorados, mas como parte integrante do mundo administrado. A ideologia foi instaurada na psique de todo trabalhador assalariado.

A tensão aumentou tanto que não há absolutamente mais nenhuma tensão entre os polos incomensuráveis. A pressão incomensurável da dominação dissociou as massas de tal modo, que até a unidade negativa da condição de ser oprimido, que as transformou em classe no século XIX, é dilacerada. Por isso, elas são imediatamente confiscadas pela unidade do sistema que lhes atrai. A dominação de classe está prestes a sobreviver à forma anônima e objetiva da classe (Adorno, 2020, p. 262).

Sobre esse caráter duplo do conceito de classes no tempo dos monopólios, Adorno aponta para sua preservação e transformação no capitalismo tardio:

Retido: porque seu fundamento, a divisão da sociedade em exploradores e explorados, não apenas continua a existir de modo não atenuado, mas porque está aumentando em termos de coerção e consistência. Modificado: porque os oprimidos, segundo o prognóstico da teoria, hoje a enorme maioria dos seres humanos, não conseguem experienciar a si mesmos enquanto classe (Adorno, 2020, p. 262).

À medida que o proletariado é negado enquanto classe, a burguesia é reafirmada. A unidade que a classe burguesa tem é dada pela acumulação de capital. Assim, a classe burguesa se entende como classe que carrega o acúmulo do capital e por isso é unificada pelo conceito de classe como tal. Contudo, essa unificação é puramente ilusória, ela é materializada pelo livre mercado que garantiria igualdade de direitos aos seus jogadores.

Porém, essa igualdade não passa de um engodo que serve para que seus participantes perpetuem a dominação aos seus dominados. O que dá poder é o acúmulo de capital, e a igualdade de direitos que os burgueses têm é ditado por quem é mais forte financeiramente. “A forma igualitária da classe serve como instrumento ao privilégio dos dominantes sobre os dependentes, privilégio esse que essa forma simultaneamente encobre” (Adorno, 2020, p. 263-264).

Na impossibilidade de ser de outro modo, os proletários são sujeitados a serem o exército de empregados que se espera para o funcionamento das empresas. Apesar de estar evidente a situação de opressão, a consciência dos indivíduos não pode ser de outra forma porque não lhes foi permitido ser de outra forma: a educação e o adestramento planejados que o mundo administrado prepara para seus indivíduos são suficientes para castrar qualquer possibilidade de resistência já na consciência de seus cidadãos.

A dicotomia que se apresentava, entre o proletário e seus dominadores, é também mascarada porque a burguesia já foi subsumida no próprio conceito de capital. O poder de compra toma o lugar do próprio indivíduo burguês e ganha autonomia no mundo administrado; esse poder de compra penetra em todas as camadas sociais e psíquicas para ditar a norma social. A consciência se transforma em coisa, é reificada, e suas experiências ficam resumidas à diminuição para tudo que é igual.

O prognóstico da teoria sobre os poucos proprietários e a massa esmagadora de despossuídos está realizado, mas, em vez de a essência da sociedade de classes ter ficado, deste modo, evidente, ela é enfeitada pela sociedade de massas na qual a sociedade de classes se completa. A classe dominante desaparece por detrás da concentração de capital. Esta alcançou um tamanho e ganhou um peso próprio por meio dos quais o capital apresenta-se como instituição, como expressão da sociedade como um todo. O particular usurpa o todo em virtude da onipotência de sua imposição: o velho caráter de fetiche da mercadoria, que reflete as relações de seres humanos como relações de coisas, culmina no aspecto social total do capital (Adorno, 2020, p. 264).

E, como veremos na seção sobre a *Dialética do Esclarecimento*, não é que houve uma radical mudança na consciência dos indivíduos com o advento do capitalismo, mas uma progressiva transformação que já vinha antes mesmo da ascensão deste sistema econômico. O pensamento já era pensamento calculador e dominante antes da ascensão do binômio burguês e proletário. A mudança principal é a penetração da questão econômica em todas as camadas da vida do indivíduo, e, conseqüentemente, a transformação delas na pura relação de trocas. A dominação do capital é a antiga dominação que criou meios para penetrar no âmbito psíquico do indivíduo, de modo que

castra todos – ou quase todos – os seus horizontes emancipatórios. O modelo de monopólios toma conta de toda a economia. Nesse sentido, Adorno Afirma:

Não foi que as leis da troca conduziram à mais recente dominação enquanto dominação historicamente adequada à forma de reprodução da sociedade como um todo no estágio atual, mas sim que a antiga dominação penetrou de tempos em tempos no aparato econômico para, uma vez que o tinha à plena disposição, destruí-lo e aliviar sua vida. Em tal abolição das classes, a dominação de classe toma consciência de si mesma. A história é, segundo a imagem da última fase econômica, a história dos monopólios (Adorno, 2020, p. 265).

Adorno, ao afirmar que a teoria de classes não foi aprofundada em suas pesquisas após a morte de Marx, traz as sociologias que sopesam os fatos como únicos fundamentos possíveis das análises sociais. O problema das doutrinas positivistas está no fato de negarem a teoria de classes por ser supostamente metafísica, e, por conta disso, não se debruçar sobre os fatos do passado e os acontecimentos presentes. A contradição está em que, ao fazerem isso, apenas erigem acontecimentos que surgem dos fatos elencados por ela: uma espécie de verdade analítica que pouco diz sobre as relações históricas intersubjetivas. As sociologias positivistas, segundo Adorno, estariam firmemente de acordo com o estado atual das coisas, pois elas são perfeitamente adequadas ao movimento abstrato que abarca todas as coisas concretas da realidade.

Quanto mais fundamentalmente se depurasse os fatos do conceito concreto, de sua relação com o estado atual do sistema de exploração, que é determinantemente inerente a tudo o que é factual, tanto melhor eles caberiam no conceito abstrato, a unidade das características que abrange todas as épocas e que, enquanto meramente deduzida dos fatos, não tem poder algum sobre eles (Adorno, 2020, p. 265 e 266).

A negação da teoria de classes seria, dessa forma, um traço característico da mentalidade abstrata que permeia as relações de mercadoria. A reificação não estaria apenas associada às classes mais pobres e desprovidas de instrução, mas também aos indivíduos que fazem a base teórica para as teorias que são coniventes com a dominação do mundo administrado. Os indivíduos que são abstraídos das relações comerciais seriam, dessa mesma forma, removidos, enquanto indivíduos reais, das teorias sociológicas que mais se preocupam com formas abstratas. “A própria unidade abstrata, em cuja produção a partir de fatos cegos a sociologia acredita completar sua imagem ilusória daquilo que não tem classes, é a desqualificação dos seres humanos em objetos, que é provocada pela dominação e que hoje também se apoderou das classes” (Adorno, 2020, p. 266).

A teoria da pauperização, que seria a faísca que incendiaria as organizações burguesas, já não se articula da mesma maneira que no modelo proposto por Marx. Os proletários têm mais a perder do que os seus grilhões (Adorno, 2020, p. 267). As condições de vida do proletariado estão melhores do que na época da teoria proposta por Marx, e essas melhorias, ainda que poucas, seriam motivos suficientes para impedir uma união da classe trabalhadora contra seus opressores. Até as atualizações teóricas da teoria da pauperização não dão conta de articular um arcabouço teórico que fundamente a união e a negação das melhorias das condições do mundo administrado (que cobra com o espírito adestrado de seus indivíduos).

Assim, a dominação que os indivíduos sofrem precisa ser pensada pelas duas frentes de dominação que são exercidas no mundo administrado: o caráter imediato e mediado da dominação. Imediato enquanto força de coerção direta que faz com que os corpos dos indivíduos se sujeitem ao que lhes é determinado; mediado enquanto ideologia que é empregada no espírito de cada indivíduo e se torna ideologia.

Na mesma medida em que há dominação do proletário por meio da pobreza, a burguesia é uma classe sem consciência e anônima, isto é, ambas as classes ficam à mercê da abstração econômica do mundo capitalista. Na medida em que o acúmulo de capital afeta a livre concorrência, ele também afeta o emprego e desemprego daqueles que trabalham para o sustento diário. As variações do mercado não são tidas como más nem boas, mas introjetadas com a mesma naturalidade de um fenômeno da natureza, onde não se pode ficar revoltado porque choveu ou fez seca em um determinado mês. A frieza do pensamento calculador que se instaurou na economia não tem tempo para a tristeza de seus desafortunados. O capitalismo, nesse sentido, ao mesmo tempo que acumula miséria, ainda dá as condições de sobrevivência de seus integrantes.

Na seguinte medida afetam elas a pauperização: ela não pode aparecer para que não exploda o sistema. Em sua cegueira, o sistema é dinâmico e acumula miséria, mas a autopreservação que ele produz mediante tal dinâmica também culmina diante da miséria naquela estática que emite desde sempre o ponto pedal da dinâmica pré-histórica (Adorno, 2020, p. 268).

Se o marxismo não pôde prever as melhoras nas condições de vida dos oprimidos, ele previu a reificação de suas consciências. Ela impede qualquer possibilidade emancipatória e engendra seus indivíduos na pura ideologia de massas que reifica sua consciência. Os indivíduos são impotentes frente ao mundo administrado. E “[...] a ideia de impotência não é estranha à teoria. Ela aparece sob o nome de desumanização. Assim

como a indústria engendra suas vítimas fisicamente mutiladas, adoecidas e deformadas, ela ameaça deformar a consciência” (Adorno, 2020, p. 270).

Não apenas no período do não-trabalho o indivíduo tem sua consciência treinada de maneira abstrata, no expediente do trabalho suas funções se tornaram tão particulares que o todo é perdido de vista (tal como na crítica de Marx). O trabalho se tornou abstrato ao ponto de que, virtualmente, os indivíduos podem realizar qualquer tarefa no mundo administrado, variando apenas a marca do parafuso e o tipo de chave-de-fenda. Mesmo os trabalhos mais elaborados (como os engenheiros) não passam, nesse modelo, de trabalhos abstratos que tiveram melhores oportunidades (Adorno, 2020, p. 271).

Cito um trecho em que o autor nos deixa claro a assimilação da consciência dos indivíduos à reificação gerada pelo capitalismo e seus tentáculos.

Em virtude de suas necessidades e das demandas onipresentes do sistema, os seres humanos tornaram-se verdadeiramente produtos dele: sob o monopólio, a desumanização se consoma nos civilizados não como brutalidade não compreendida, mas como reificação que compreende eles mesmos, pois ela coincide com sua civilização. A totalidade da sociedade não se mostra eficiente apenas ao capturar seus membros da cabeça aos pés, mas também ao criá-los à sua própria imagem. Em última instância, é isso que é visado pela polarização da tensão entre poder e impotência. O monopólio só paga contribuições financeiras, sobre as quais se baseia hoje a estabilidade da sociedade, àqueles que são como ele. Esse se fazer igual, civilizar-se, inserir-se, consome toda a energia que poderia tornar as coisas diferentes, até surgir da humanidade universal condicionada a barbárie que ela é. Ao reproduzir a vida da sociedade de modo planejado, os dominantes reproduzem precisamente a impotência dos planejados. A dominação imigra para o interior dos seres humanos. Eles não precisam ser “influenciados” tal como os liberais estão inclinados a pensar em virtude de suas representações de mercado. A cultura de massas apenas faz deles de novo e de novo o que já são de qualquer maneira sob a coerção do sistema, controlando as lacunas, inserindo ainda a contrapartida oficial da prática como *public moral* e fornecendo a eles modelos prontos para imitação (Adorno, 2020, p. 272).

A mimese, a que os indivíduos estão submetidos, reforça o sistema enquanto aquilo que dá subsistência aos seus integrantes. A fantasia de que o capitalismo funciona se baseia nisso. A pobreza é mascarada pela sobrevivência no mundo administrado e a consciência dos indivíduos fica oca para receber o que advém da indústria cultural.

A fuga disso só é possível com a ruptura do próprio processo de produção do capitalismo. Romper com o modelo de produção e a troca abstrata é a única maneira de conseguir erigir uma consciência que não esteja reificada. Quando Adorno aponta que o limite da reificação é a própria consciência reificada, ele nos mostra que existe a

possibilidade de fuga daquilo que já está posto, do imediato. Na impossibilidade de sermos dominados ainda mais, nos resta a quebra dos grilhões que nos prendem à cultura de massas.

A desumanização não é um poder exterior, uma propaganda tal como sempre estilizada, um estar excluído da cultura. Ela é precisamente a imanência dos oprimidos no sistema que, ao menos uma vez, passaram pela miséria, ao passo que hoje sua miséria é o fato de não poderem mais sair e de a verdade ser para eles suspeita de propaganda, enquanto aceitam a cultura da propaganda que, fetichizada, converte-se na loucura do espelhamento infinito de si mesma. Assim, entretanto, a desumanização é simultaneamente seu oposto. A reificação tem seus limites nos seres humanos reificados. Eles alcançam as forças produtivas técnicas em que se escondem as relações de produção: assim, pela totalidade da alienação, estas últimas perdem o horror de sua estranheza [*Fremdheit*] e, em breve, talvez, também seu poder. Somente quando assumem totalmente as rédeas da civilização dominante, as vítimas são capazes de arrancá-las da dominação (Adorno, 2020, p. 272).

A reificação social e a reificação epistemológica não estão separadas. Há uma reificação particular, que diz respeito ao indivíduo, e uma reificação que a própria cultura sofre, que diz respeito à totalidade das relações particulares. Entender esse empobrecimento causado pelo pensamento abstrato e calculador é entender os limites dessa reificação que os indivíduos estão sujeitos.

1.3 Em busca do não-idêntico: a reificação na identidade da cisão entre sujeito e objeto

A reificação causada pela sociedade de mercado, e que impele para a apatia da teoria de classes, não fica apenas no eixo da macropolítica, mas penetra nas relações interpessoais e epistemológicas dos indivíduos. As disposições epistemológicas dos indivíduos na sociedade de mercado não divergem daquilo que eles sofrem no âmbito político. Contudo, não investigaremos qual veio primeiro: a reificação social ou a reificação epistemológica, mas investigaremos seus sintomas, i.e., as extensões do empobrecimento da consciência causada pela sociedade de mercado.

Investigaremos o projeto adorniano da análise da dominação na *Dialética Negativa*: o esforço de elaboração de uma nova dialética que retome a relação cindida entre sujeito e objeto, e que é, em sentido estrito, a tentativa de fazer experiência que não seja pensando na dominação do outro. E, para tanto, Adorno visa a crítica a um arquétipo de indivíduo que apenas faça experiências que lhes foram delegadas pelo outro, sendo o

“outro” tudo aquilo que não o “eu”. A crítica aos sistemas epistemológicos idealistas¹¹ e materialistas das filosofias do esclarecimento¹² é, ao mesmo tempo, a crítica às filosofias da identidade. Porém, a contradição da consciência que se entende como sujeito autônomo – que é capaz de, por conta própria, apreender e dominar tudo aquilo fora de si – está no fato de que é nesse pensamento egocentrado e dominador que o mundo administrado a reifica. É a consciência que pensa estar mais livre – por dominar tudo – que está mais presa ao mundo administrado.

A crítica às filosofias idealistas se refere à cisão entre sujeito e objeto, cisão que não recuperou os dois polos, mas, de maneira contrária, apenas ampliou a cicatriz causada pelo corte analítico da racionalidade instrumental¹³. A razão idealista que nega o objeto fora de si como algo que o constitui e apenas ressalta-o como objeto passível de dominação, não consegue se constituir como um eu forte, mas dependente das relações com o outro. A consciência que domina não entende que é dominada, e apenas reproduz cegamente aquilo que o meio reserva para ela.

No parágrafo intitulado “argumento e experiência”, Adorno erige a crítica aos modelos idealistas e positivistas que pendem a uma filosofia que acentua a cisão entre sujeito e objeto, ora negando o sujeito e dotando-o de uma super-passividade, ora afirmando-o e instaurando uma negação absoluta do objeto e do outro – reafirmando, assim, sua própria reificação. A experiência do diferente é tida como algo negativo, e qualquer possibilidade de fazer experiências que não sejam aquelas atribuídas pelo mundo administrado é negada.

No estado irreconciliado, a não-identidade (*Nichtidentität*) é experimentada como algo negativo. Diante disso, o sujeito se retrai em direção a si mesmo e à plenitude de seus modos de reação. Somente uma autorreflexão crítica o protege contra a limitação de uma tal plenitude e contra a construção entre um muro entre si mesmo e o objeto, contra a suposição de seu ser-por-si e como o em em-si e por-si. Quanto menos é possível afirmar a identidade entre sujeito e objeto,

¹¹ O arquétipo do indivíduo que apenas vê um mundo passível de dominação e a crítica às filosofias do idealismo estão diretamente imbricadas, na medida em que o sujeito do idealismo é aquele que quer dominar o mundo pela ciência. A dominação do mundo e de si é o pressuposto das filosofias que visam um indivíduo emancipado (tal como analisado no primeiro capítulo).

¹² Tomando emprestado o termo da tradução do Guido Antônio de Almeida, da *Dialética do Esclarecimento*.

¹³ Eduardo Soares Neves Silva nos descreve de maneira significativa e precisa a tarefa filosófica da *Dialética Negativa*, enquanto antissistema, como a elaboração de uma filosofia que vai para além das delimitações rígidas dos conceitos. “[...] o que é visado pela dialética negativa entendida como antissistema: chegar à ideia de algo que estaria fora da unidade dada pelo conceito” (Silva, 2009, p. 56). Assim, Adorno proporia uma filosofia que fugisse do classicismo sistêmico da modernidade para uma filosofia que dê voz àquilo que é sufocado pelo conceito, que consiga alcançar a expressão da coisa. Cf, Silva, E. S. Coerência em suspensão: Adorno e os modelos de pensamento. *Artefilosofia*, Ouro Preto, n.7, p. 55-72, out.2009.

tanto mais contraditório se torna aquilo que é atribuído ao sujeito como cognoscente, uma força desatrelada e uma autorreflexão aberta (*aufgeschlossen Selbstbesinnung*) (Adorno, 2009, p. 34).

A crítica às filosofias da identidade e a crítica epistemológica entre sujeito e objeto se interseccionam na medida em que, como dissemos, o objeto constituiria tudo aquilo que é projetado diante da consciência. O outro que é radicalmente diferente do eu, apesar de ser constitutivo dele, é, a todo momento, algo a ser enquadrado pelas filosofias da identidade. Por isso o esforço adorniano de olhar para as diferenças e tensões que há na realidade é importante para vislumbrar algo que fuja dessa pura identidade: o não-idêntico.¹⁴

A filosofia da não identidade é, nesse caso, uma filosofia que buscaria não apenas quebrar o paradigma epistêmico-científico que é regido pelas relações de troca na contemporaneidade, mas também instaurar uma nova maneira de fazer experiências no mundo. Assim, o cálculo abstrato que é embutido na consciência individual, e mascarado pela dinâmica da eficiência no capitalismo monopolista, teria a mesma raiz reificante do idealismo, que planifica as consciências particulares e as engendra na dinâmica de um sujeito transcendental¹⁵ ou do absoluto. As relações de troca no mundo administrado, que ditam não apenas o consumo dos indivíduos, mas também produzem suas subjetividades, são dotadas da mesma abstração de pensamento que resume tudo a uma igualdade planificadora. Tal planificação do mundo ao conceito é o que Adorno conota em outros momentos como a herança de uma filosofia idealista. A crítica ao idealismo filosófico é a crítica à hipóstase do conceito, à sua fetichização em algo que independe dos elementos que esse conceito almeja. É a crítica à independência do conceito com relação à realidade.

Apesar do conceito agir sobre a realidade de modo a dominá-la, ele tem sua criação na necessidade humana de controlar a natureza, como uma ferramenta (Adorno, 2009, p. 18). Porém, esse conceito, originado na própria natureza, que busca os elementos que ele não consegue subsumir em si diante da multiplicidade de fatores que a realidade lhe apresenta, nega sua origem em prol de sua própria realização. O conceito, nesse caso, não se separa do emaranhado da totalidade entre conceitual e não-conceitual, a não ser por esse processo de falsificação de sua própria natureza, do processo de negação do

¹⁴ Cf. Douglas Garcia Alves Junior. *Depois de Auschwitz: a questão do anti-semitismo em Theodor W. Adorno. O problema do não-idêntico*. São Paulo: Annablume; Belo Horizonte: Fumec. 2003. p. 33-41.

¹⁵ Cf. “Sobre sujeito e objeto”. Trabalharemos nas próximas seções esse texto em que Adorno mostra como os princípios econômicos (burgueses) que tinham valores como a liberdade, que seriam aspectos sociais, já estavam presentes em teorias epistemológicas, como a doutrina transcendental kantiana.

próprio conceito enquanto algo que se modifica e se perfaz pelo não-idêntico. “Que o conceito seja conceito, mesmo quando trata do ente, não altera nada quanto ao fato de estar por sua vez entrelaçado em um todo não conceitual do qual só se isola por meio de sua reificação, da reificação que certamente o institui enquanto conceito” (Adorno, 2009, p.19).

Tal negação daquilo que escapa do conceito é a afirmação da individualidade indiscriminada que corrobora seu estatuto de liberdade e instaura valores morais que supostamente independeriam das relações sociais em que foram criados. O conceito de liberdade individual, criado pela burguesia iluminista, acompanha o conceito de análise e o conceito de abstração. A consciência que proclama a liberdade para si também é aquela que desmembra seu objeto e o planifica abstratamente para retirar sua concretude.

A abstração do conceito, e o conceito abstrato de liberdade burguesa estariam, nesse sentido, diretamente relacionados com o estado de reificação burgueses. Para Adorno, o processo de esvaziamento das relações coletivas que a burguesia realiza como um processo de manutenção do *status quo* é o que privilegia a própria burguesia. A defesa de um ceticismo que desligaria as instituições sociais das relações com os indivíduos é um exemplo da falsa igualdade que ela construiu. Essas instituições apenas obedeceriam ao que já está socialmente estabelecido, sem dar a real possibilidade de rompimento entre ela e seus colaboradores. Se a burguesia, em um momento de sua história, uniu-se enquanto classe e mudou o estatuto social, agora ela impede, com todas as suas forças, que isso aconteça novamente.

A relatividade supostamente social das instituições obedece à lei objetiva de uma produção. O ceticismo burguês incorporado pelo relativismo enquanto doutrina é obtuso. Entretanto, a hostilidade constante contra o espírito é mais do que um traço da antropologia burguesa. Essa hostilidade provém do fato de o conceito de razão um dia emancipado precisar temer, no interior das relações de produção existentes, que sua consequência exploda essas relações. Por isso, a razão limita a si mesma; durante toda a era burguesa, a ideia de autonomia do espírito foi acompanhada por seu autodesprezo reativo. Ele não se perdoa o fato de a constituição da existência por ele dirigida lhe interditar aquele desenvolvimento para a liberdade que reside em seu próprio conceito (Adorno, 2009, p. 39).

Em sua doutrina de falsa liberdade, as condições para que os indivíduos tenham experiências que advenham de sua história é também retirada. As condições se tornam tão objetivas que qualquer traço de subjetividade lhes é negado. Mesmo o ideal de ciência é diretamente ligado ao conceito de liberdade burguesa: qualquer indivíduo teria as condições, se aplicar o método corretamente, de produzir conhecimento verdadeiro. A

máxima da ciência moderna que se destitui de aspectos subjetivos carrega os mesmos elementos de barbárie que as decisões políticas de guerra. Adorno mantém, dessa forma, a crítica realizada na década de 1940 na *Dialética do Esclarecimento*: o conhecimento científico e positivista destrói tudo aquilo que não é ele mesmo; o esclarecimento se converte em mito quando se engessa e neutraliza tudo sob a mesma égide.

Adorno, ao elaborar, por meio das negações, um novo modelo de dialética, aponta para o falso modelo de conhecimento que mantém o auto engodo de ter alcançado todos os indivíduos. Ainda na introdução da *Dialética Negativa*, vemos a relação do conhecimento com os aspectos culturais e históricos dos indivíduos e como são constitutivos de um saber que não seja materialmente estéril já em seu nascimento.

Em uma oposição brusca em relação ao ideal de ciência corrente, a objetividade de um conhecimento dialético [*die Objektivität dialektischer Erkenntnis*] precisa de mais, não de menos sujeito. Senão, a experiência filosófica definha. O espírito positivista do tempo, porém, é alérgico a isso. Segundo ele, nem todos são capazes de uma tal experiência. Ela constituiria o privilégio de indivíduos, um privilégio determinado por suas disposições e histórias de vida; exigi-la enquanto condição do conhecimento seria elitista e antidemocrático (Adorno, 2009, p. 42).

O conhecimento que entende a necessidade da materialidade histórica de quem o constrói é essencialmente crítico ao conhecimento que nivela sua produção à igualdade metodológica que pode ser aplicada por todos os indivíduos. O sujeito é apagado pelo método, visto que qualquer um pode chegar no mesmo resultado posto de antemão pela ciência. As questões subjetivas são apagadas e o que sobra é, como ressaltado anteriormente, um conhecimento empilhado e dessignificado.

Contudo, Adorno entende que, apesar da necessidade de o conhecimento depender da figura do sujeito, i.e., de sua biografia e capacidade epistêmica para a construção de saberes, o mundo administrado, que poda e iguala todos os indivíduos através de seu controle desmedido sobre os corpos e espíritos dos indivíduos, engessa e dificulta a construção de tal conhecimento. Por isso a aporia sobre conhecer sem identificar em um mundo de pura identificação.

Uma possibilidade para romper com aquilo que o ideal de ciência propõe para os indivíduos é a interrupção com o estabelecido pelo mundo administrado: a elaboração de um pensamento “por aqueles que o mundo não modelou completamente”.

Em todo caso, comparada com a racionalidade virtualmente desprovida de sujeito própria a um ideal de ciência que tem em vista a possibilidade de substituição de tudo por tudo, a parcela subjetiva junto à filosofia conserva um toque de irracionalidade. Essa parcela não é nenhuma

qualidade natural. Apesar de nosso argumento assumir ares democráticos, ele ignora o que o mundo administrado faz com seus membros forçados. Os únicos que podem se opor espiritualmente a isso são aqueles que esse mundo não modelou completamente (Adorno, 2009, p. 42).

Nesse sentido, vale uma pequena digressão sobre a proposta estilística da *Dialética Negativa*: sua pretensão antissistema que quer romper com uma tradição filosófica totalizante. As filosofias anteriores, que ainda estavam no anseio totalizante do pensamento, têm em sua construção a ideia de uma identificação que não se limitaria àquela identificação entre pensamento e coisa, mas, de maneira mais gananciosa, a identificação completa da razão com o mundo a ser assimilado. A proposta de uma filosofia que não negue um pensamento sistemático (Adorno, 2009, p. 29 e 30) – enquanto modo de organização coerente e organizado que interprete a realidade (sem esgotá-la), contudo, sem elaborar um sistema fechado que negue um conhecimento aberto e por fazer – seria, em um sentido estrito, o esforço de uma filosofia conceitual que nega a pura identificação.¹⁶

Adorno, no prefácio da *Dialética*, mostra-nos sua intenção de uma filosofia que fuja do autoritarismo do pensar sistematicamente um mundo aberto, i.e., da subsunção do particular no universal abstrato. Uma filosofia antissistemática que seja logicamente sólida, mas sem cair no feitiço conceitual que as filosofias sistemáticas usaram para enclausurar seu objeto. Ele afirma:

Nos debates estéticos mais recentes, as pessoas falam de antidrama, e de anti-herói; analogamente, a dialética negativa, que se mantém distante de todos os temas estéticos, poderia ser chamada de antissistema. Com meios logicamente consistentes, ela se esforça por colocar no lugar do princípio de unidade e do domínio totalitário do conceito supraordenado a ideia daquilo que estaria fora do encanto de tal unidade (Adorno, 2009, p. 8).

Adiante na *Dialética*, agora na introdução, Adorno apresenta como a própria ideia de filosofia já mostra características de um antissistema na medida em que ela carrega a multiplicidade de fenômenos que o mundo representa de modo aberto. “Em contrapartida, o *telos* da filosofia, o aberto e não-coberto, é antissistemático quanto a sua liberdade de interpretar fenômenos com os quais ela se confronta desarmada” (Adorno, 2009, p. 26). Contudo, o sonho imanente da filosofia de um pensamento que se comunique com seu não-idêntico naufraga quando a razão dominadora, enraizada nas instituições e

¹⁶ Cf. Silva, 2009, p. 55-72.

mecanismos sociais de coerção (*Zwangsmechanismen*), ordena tudo aquilo que consegue alcançar, suprimindo qualquer liberdade espiritual em seu sistema.

No entanto, a filosofia precisa manter o sistema na medida em que o que lhe é heterogêneo lhe aparece enquanto sistema. E é nessa direção que se move o mundo administrado. O sistema é a objetividade negativa, não o sujeito positivo (Adorno, 2009, p. 26). A tensão que acontece entre realidade e sua adequação aos conceitos é violentada pela organização categórica do mundo administrado. O anseio pela comunicabilidade entre o conceito e a coisa morre no corte analítico que o mundo burocratizado das relações de troca impele na consciência individual.

As relações de troca e a transformação do pensamento em mercadoria naturalizaram a hipóstase do mundo sistematizado. As relações se ordenam em um nível em que não existe a possibilidade de liberdade do pensar e nem a interação do sujeito com a coisa a não ser pelo caráter destrutivo de dominação. Adorno data isso como algo advindo da razão burguesa que, ao transformar a ordem social e se instaurar como classe dominante, teme que haja uma nova virada no *status quo*, e faz tudo que está ao seu alcance para manter a ordem social vigente. A criação de um mundo tão burocratizado, em que não existem meios de ser diferente do que a ordem econômica nos impõe, é o mecanismo de dominação mais eficiente dessa *ratio* burguesa. E, para além das formas externas de dominação, esse mundo sistêmico foi transportado para o interior do indivíduo: a dominação se impõe nos sistemas de pensamentos filosóficos, na ciência, na religião, e nos meios culturais e de lazer do indivíduo. Tudo é subsumido ao modelo de trocas. Sobre isso, cito Adorno:

A mesma *ratio* que, em sintonia com o interesse da classe burguesa, tinha destruído a ordem feudal e a figura espiritual de sua reflexão, a ontologia escolástica, sentiu medo do caos ao ver diante dos destroços, sua própria obra. Ela treme ante o que, sob seu âmbito de dominação, perdura de maneira ameaçadora e se fortalece de modo proporcional ao seu próprio poder. Tal temor cunhou em seus primórdios o modo de procedimento constitutivo do pensamento burguês em seu conjunto, que consiste em neutralizar rapidamente todo o passo em direção à emancipação por meio do fortalecimento da ordem. À sombra da incompletude de sua emancipação, a consciência burguesa precisa temer vir a ser anulada por uma consciência mais avançada; ela pressente que, por não ser toda a liberdade, só reproduz a imagem deformada dessa última. Por isso, ela estende teoricamente a sua autonomia ao sistema que se assemelha ao mesmo tempo aos seus mecanismos de coerção (*Zwangsmechanismen*). A *ratio* burguesa propôs-se produzir a partir de si mesma a ordem que tinha negado no exterior. Todavia, enquanto uma ordem produzida, essa não é mais ordem alguma; por isso torna-se insaciável. O sistema era uma tal ordem gerada de maneira racional e insensata: algo posto (*Gesetzst*) que

se apresenta como algo em si. Ele precisou transpor a sua origem para o interior do pensamento formal, cindido de seu conteúdo; ele não podia exercer de outro modo o seu domínio sobre o material (Adorno, 2009, p. 26-27. Trad. modificada).

Assim, o empobrecimento da consciência do sujeito se perfaz no âmbito cotidiano, epistemológico, científico e teórico. A proposta adorniana de recuperar o não-idêntico como ponto fundamental da relação entre o sujeito e objeto fica como problema central dos muitos outros instituídos pelo mundo administrado. A necessidade de urgência e o pensamento utilitário erigem outras necessidades para o indivíduo.¹⁷

A ideia de modelos, com a qual Adorno propõe pensar uma nova dialética antissistema, é a articulação entre conceito e coisa que não se esgota, como na representação filosófica teórico-idealista, na subsunção da coisa no conceito. Se pensar é identificar, como aponta Adorno em diversos momentos, não haveria a possibilidade de uma filosofia que abra mão dos conceitos, pois ela quer interpretar um mundo polissêmico e, ao mesmo tempo, dotado de violência contra o pensamento. Assim, a proposta de modelos seria não esgotar os conceitos e dar vazão para a não-identidade.¹⁸

Podemos ver isso já no prefácio da *Dialética negativa*, em que a proposta adorniana envolve constituir o materialismo dialético na abstração teórica dos conceitos. Nas doutrinas idealistas, a materialidade estaria relegada à particularidade dos exemplos, que remete a algo indiferente e que pode ser substituído por qualquer outro; dizendo de outro modo, o particular é posto em uma posição de subserviência ao abstrato universal. Os exemplos, usados corriqueiramente nas ciências, seriam a aplicação de determinada

¹⁷ Eduardo Soares Neves Silva aponta como a teoria é empobrecida pelo idealismo clássico, seja em Kant como em Hegel, e através disso se tem uma dispersão do que é realmente importante para a teoria: o problema da não identidade. Cito o autor: “[...] o que está em crise é a idéia tradicional de teoria. A hipótese de Adorno é que o resultado da atividade teórica – tanto na crítica kantiana, como na dialética hegeliana – acaba por afastar do centro da análise aquilo que realmente importa: à medida que ela gera através de conceitos uma falsa solução do problema da não-identidade entre pensamento e coisa, afirmando que, afinal, não se trataria disso, mas da identidade entre conceito e conceituado, a teoria perde de vista o único elemento ao qual deve fidelidade, o não-idêntico” (Silva, 2009, p. 59).

¹⁸ Vale ressaltar uma distinção importante no tratamento adorniano do não-idêntico, sendo este não uma sobra do conceito do pensamento, mas algo que excede a assimilação da coisa no pensamento. O pensado (*der Gedanke*) não esgotaria seu objeto, mas se deixaria ser produzido e alterado por ele. Eduardo Soares Neves Silva afirma: “Embora seja freqüente na tradição interpretativa a assimilação do não-idêntico ao ‘resto’ do conceito, há boas razões para não fazê-lo. A principal delas, já suficiente, advém da compreensão de que, conforme a passagem da *Dialética negativa* anteriormente citada, o conceito efetivamente ‘pode ultrapassar o conceito, os estágios preparatórios (*das Zurüstende*) e o toque final [*das Abschneidende*]’. Se o conceito simplesmente cortasse e isolasse (*abschneiden*) algo, poderíamos sim localizar o não-idêntico como uma categoria residual do processo de identificação. No entanto, como a atividade de conceituação envolve também um preparar (*zurüste*) do cenário, uma armação prévia, o não-idêntico indica um excesso, não um resto” (Silva, 2009, p. 60).

lei/ordenação abstrata no particular; eles podem ser inúmeros e recaem na lei da fungibilidade universal que tudo se resumiria à mesma organização atômica. Nas palavras de Adorno:

Esses modelos não são exemplos; eles não se limitam simplesmente a ilustrar considerações gerais. Na medida em que conduzem para aquilo que é realmente relevante para o tema, eles gostariam de fazer justiça ao mesmo tempo à intenção material daquilo que, por necessidade, é inicialmente tratado por termos gerais; e isso em contraposição ao uso de exemplos como algo em si indiferente, um procedimento introduzido por Platão que a filosofia vem repetindo desde então (Adorno, 2009, p.8).

A elaboração de modelos é um projeto realizado no Adorno tardio – apesar de podermos ver sua ambição em diversos outros momentos da vida do autor – em que, com exceção da *Teoria estética*, pretende criar um modo de expressão que não suplante o particular como um apêndice do universal abstrato. E, “[...]embora possamos dizer que o modelo de pensamento só vem à autoconsciência no Adorno tardio, sua presença se faz notar em toda a obra, o que faz com que mesmo as ocorrências do termo *Modell*, seus derivados (*Denkmodell*, *Grundmodell*, *Hauptmodell*, *Modellanalyse*, *Modellcharakter*, *Modellfunktion*, *modellieren*, *gemodelt*, *modellartig* etc.) e formas flexionadas e declinadas se contem às centenas” (Silva, 2009, p. 65).¹⁹

Na segunda seção da *Dialética*, Adorno, após realizar a crítica imanente às ontologias do século XX e ao idealismo, prepara seu projeto de uma “dialética negativa e de sua posição em relação a algumas categorias que ela conserva ao mesmo tempo em que as altera qualitativamente” (Adorno, 2009, p. 8). Assim, deter-nos-emos em alguns trechos da segunda seção para tratar da linha traçada por Adorno entre a reificação da consciência dos indivíduos por critérios sociais, e sua reificação epistêmica. A relação entre ambos é, de modo direto, tão imbricada, que pareceria ser o mesmo aspecto de dominação visto de perspectivas distintas. Dessa forma, um dos primeiros pontos nos quais nos deteremos será na crítica à filosofia kantiana por Adorno, e como ali já havia a problemática da dominação da natureza que reificava os indivíduos epistemologicamente.

Na esteira da crítica à filosofia kantiana, o problema da epistemologia, que erigiu um sujeito excessivamente qualificado e uma natureza absolutamente passiva e desqualificada, é uma das fortes críticas ao modo de pensamento ocidental elaborado por Adorno. Kant estaria no berço da epistemologia moderna já em seu sistema epistemológico e no modo como são separados sujeito e objeto. Para ele, o objeto não

¹⁹ Cf. Duarte, *Mimesis e racionalidade*. 1993, p. 164.

passaria de um resíduo a ser qualificado pela consciência ativa do indivíduo. O próprio conceito da apercepção (*die Apperzeption*) seria o objeto qualificado pelo entendimento. Contudo, o que Adorno nos chama a atenção é que na própria epistemologia kantiana há a participação do objeto e não uma pura atividade do sujeito. Nesse modelo epistêmico, o processo de negação do objeto na constituição do sujeito acabaria por reificar tanto o objeto quanto o sujeito no processo. “No entanto, na medida em que sujeito e objeto não se encontram, como no esboço fundamental kantiano, em verdade firmemente contrapostos, mas se interpenetram reciprocamente, a degradação kantiana da coisa em algo caoticamente abstrato também afeta a força que deve formar o sujeito” (Adorno, 2009, p. 122).

Kant, ao estipular que os procedimentos de conhecimento se dariam através do movimento abstrativo da razão, esvazia o objeto e o submete aos procedimentos lógicos da consciência, e, nesse processo – e no movimento reflexivo –, a consciência que precisa abstrair-se como objeto para entender as próprias categorias, também corta suas características ativas. No fim do processo, tanto sujeito quanto objeto, devido à abstração daquilo que são, ficam aparados e resumidos a um resto ontologicamente pobre. As determinações conquistadas no processo histórico são perdidas pela determinação analítica da razão dominadora. “O encanto exercido pelo sujeito torna-se igualmente um encanto sobre o sujeito; a fúria hegeliana do desaparecimento persegue os dois” (Adorno, 2009, p. 122).

O problema da determinação do objeto em Kant seria que, em suma, na desqualificação da natureza o sujeito também é desqualificado. O objeto que o enriqueceria enquanto constitutivo de sua experiência, é deflagrado ao ponto de restar apenas suas cinzas conceituais.

No desempenho categorial, o sujeito se arruína e empobrece; para poder determinar e articular aquilo que se acha à sua frente, de modo a que esse se torne um objeto no sentido kantiano, o sujeito precisa, em favor da validade objetiva dessas determinações, se reduzir à mera universalidade; ele não precisa se deixar amputar menos por si mesmo do que pelo objeto do conhecimento, para que seja trazido programaticamente a seu conceito (Adorno, 2009, p. 122).

Adorno menciona a consciência idealista como uma prisão, e o que se tem acesso seriam as sombras projetadas pela hipóstase do conceito que, há muito tempo, deixou de ter uma relação imediata com a coisa. A alegoria, que lembra com certo afínco o clássico

mito platônico²⁰, apresenta-nos uma ruptura entre sujeito e objeto em que tal sujeito fica relegado a uma organização conceitual que impede qualquer interação verdadeira com a coisa mesma.

A metafísica ocidental foi sempre, com a exceção dos heréticos, uma metafísica da câmara escura (*Guckkastenmetaphysik*)²¹. O sujeito – ele mesmo apenas momento limitado – foi aprisionado por ela em toda eternidade em seu si próprio como punição por sua divinização. Como se através das brechas de uma torre, ele olha para um céu escuro no qual desponta a estrela da ideia ou do ser. Porém, precisamente o muro em torno do sujeito projeta em tudo aquilo que ele conjura a sombra do elemento coisal que a filosofia subjetiva combate então uma vez mais de maneira impotente (Adorno, 2009, p. 122-123).

A crítica à filosofia kantiana não se sintetiza à negação completa da doutrina, mas se concentra nos aspectos reificados. Kant teria acertado e errado em dois sentidos: o acerto é apontar para a limitação da consciência em conhecer o objeto de maneira imediata, sem mediações, i.e., o conhecimento do objeto não se dá de maneira unívoca, mas é formado mediante uma série de determinações que dão as condições de possibilidade para a formação daquele objeto; contudo, o kantismo erra quando tenta estabelecer um absoluto que corresponderia à consciência imediata, i.e., a aposta em um conhecimento fechado do fenômeno e unicamente doado pelo sujeito, e recaindo nas bases reificadas que impedem a comunicabilidade de sujeito e objeto (Adorno, 2009, p. 123).

O incômodo da consciência sobre a adequação do objeto e de sua representação seria o princípio da não-identidade nessa consciência. Esse incômodo, que traz o estranhamento do sujeito com seu objeto, reflete na crise epistêmica dessa consciência e sua necessidade mimética forçada; o estado de reconciliação que o mundo administrado exige é uma reconciliação forçada; o indivíduo e seu espírito adequado ao mundo se tornam estranhos nas manifestações da própria realidade na medida em que o estado de paz causado pelo mundo administrado é um estado falso (Adorno, 2009, p. 127 e 128).

O princípio de identidade, como já apresentado, cria a existência do sistema de trocas que iguala o desigual ao igual. O princípio de troca – advindo do princípio de identidade –, que permeia a vida social dos indivíduos por meio da necessidade

²⁰ C.F. Platão. *A república*. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. Fundação Calouste Gulbekian. 1996. p. 315-359.

²¹ Optamos por manter o termo “metafísica da câmara escura” que remete à alegoria usada por Adorno. O nome do parágrafo na tradução consta como “metafísica da caixa de luz” (*Guckkastenmetaphysik*), estando diferente do que está no corpo do texto traduzido.

econômica global, não consegue ser simplesmente extirpado de maneira arbitrária enquanto as mesmas condições de identificação permanecerem.

O princípio de troca, a redução do trabalho humano ao conceito universal abstrato do tempo médio de trabalho, é originariamente aparentado com o princípio de identificação. Esse princípio tem na troca o seu modelo de identificação social, e a troca não existiria sem esse princípio; por meio da troca, os seres singulares não-idênticos se tornam comensuráveis com o desempenho, idênticos a ele. A difusão do princípio transforma o mundo todo em algo idêntico, em totalidade (Adorno, 2009, p. 128).

Apesar das afirmações feitas até agora sobre a importância de um novo modelo de pensamento, Adorno afirma que uma possível negação dos sistemas de trocas, sem mudar as bases que dão a possibilidade de sua existência, seria permitir que outros grupos tomassem conta do vácuo deixado em sua negação; ocorreria o retorno da velha injustiça e violência, além do fortalecimento daquelas classes dominantes – Adorno cita os monopólios, mas, para além disso, podemos pensar no domínio daqueles que detêm o capital especulativo. Uma transformação do sistema de trocas não decorre de sua simples negação total, mas exige uma negação determinada naquilo que gera sua condição de existência. De modo sintético, o que Adorno está alertando é que a criação de uma dialética negativa não envolve uma simples transformação prática que recairia no mesmo autoritarismo negado, mas em uma revolução que negaria os princípios identificatórios que impossibilitam a existência do diferente, do não-idêntico (Adorno, 2009, p. 128).

Identidade é a forma originária da ideologia. Goza-se dela como a adequação à coisa aí reprimida; a adequação sempre foi também submissão às metas de dominação, e, nessa medida, sua própria contradição. [...] A identidade transforma-se na instância de uma doutrina de adaptação na qual o objeto pelo qual o sujeito tem de se orientar paga de volta a esse sujeito aquilo que ele lhe infringiu. Ele deve aceitar a razão contra sua razão. Por isso, a crítica à ideologia não é nada periférico e intracientífico, algo limitado ao espírito objetivo e aos produtos do espírito subjetivo; ela é, sim, filosoficamente central; a crítica da própria consciência constitutiva (Adorno, 2009, p. 129).

Não existiria, em sentido estrito, uma diferença qualitativa entre as críticas epistêmica e social da dominação dos indivíduos, pois sua liberdade é aparada em duas frentes. Temos, então, um indivíduo aparado da revolução política enquanto adepto do mundo burocratizado e tendo mais a perder que seus grilhões, e aparado de uma emancipação espiritual enquanto adepto dos produtos da indústria cultural. O ponto de fuga seria a resistência ao princípio identificador abrindo a possibilidade para o não-idêntico.

Contudo, se o indivíduo estivesse fadado ao pensamento identificador e o que restasse fosse pensar novas possibilidades de se relacionar com o objeto, então, restar-nos-ia a pergunta sobre a crítica imanente do pensamento da identidade. A tese da *Dialética do esclarecimento* de que o *logos* se transforma em mito seria o atestado de naufrágio do pensamento esclarecido que, no ápice de sua concretude, condenou a humanidade aos piores estados de calamidades. O erro do pensamento analítico calculador estaria em conduzir de modo teleológico o princípio da identidade, sendo a adequação do objeto ao sujeito a finalidade de toda a filosofia ocidental. A não-identidade, segundo Adorno, já estaria no princípio identificatório, sendo ela o *telos* para onde nossa razão aponta: o modo de se relacionar com a natureza estaria ligado ao modo como o objeto nos afeta e agrega qualidades aos nossos momentos, e não a negação desse objeto a um resto abstratamente determinado.

Nesse sentido, a não-identidade não é estranha à consciência, mas o anseio dela de reconhecer no objeto para qual a constitui. A artificialidade estaria na hipóstase do conceito que se põe como finalidade e como ponto de partida da relação epistêmico-social. A tautologia reside nessa falseabilidade do objeto.²²

Sobre a crítica às hipóstases do pensamento calculador, Adorno afirma:

Aquilo que é ditado por sua autarquia condena o pensamento ao vazio; esse vazio torna-se por fim, subjetivamente, estupidez e primitividade. A regressão da consciência é o produto dessa falta de autorreflexão. A consciência ainda consegue visualizar o princípio de identidade, mas não pode ser pensada sem identificação: toda determinação é identificação. Mas justamente ela se aproxima também daquilo que o próprio objeto é enquanto algo não-idêntico: dando a ele sua marca, ela quer receber dele a sua. Secretamente, a não-identidade é o *telos* da identificação, aquilo que precisa ser salvo nela; o erro do pensamento tradicional é tomar a identidade por sua finalidade (Adorno, 2009, p. 130).

Um pouco mais adiante na *Dialética*, Adorno deixa ainda mais claro como a crítica não recai na faculdade de identificação do pensamento, mas em sua hipóstase. Ele afirma que

Em termos dialéticos, o conhecimento do não-idêntico também está presente no fato de que justamente ele identifica, mais e de maneira

²² Adorno, em um trecho em que erige uma crítica à ideia de positividade sendo a “negação da negação”, recupera a assertividade contra a identidade. A crítica à positividade do conceito é a mesma daquela erigida sobre o conceito da pura identidade do objeto consigo mesmo. Em linhas gerais, é uma crítica à hipóstase do conceito como fonte do conhecimento verdadeiro. Adorno afirma: “Por meio da fórmula da ‘igualdade consigo’, da pura identidade, o saber do objeto se revela como charlatanice, porque esse saber não é mais, de modo algum, o saber do objeto, mas a tautologia de um *conhecimento por meio do conhecimento* posicionado absolutamente” (Adorno, 2009, p. 139. Trad. modificada).

diversa da maneira do pensamento da identidade. Ele quer dizer o que algo é, enquanto o pensamento da identidade diz sob o que algo cai, do que ele é exemplar ou representante, ou seja, aquilo que ele mesmo não é (Adorno, 2009, p. 130).

Se começamos a seção com a questão sobre a primazia dos tipos de reificação e separamos didaticamente entre epistemológica e social, aqui podemos dizer que a reificação incide sobre o sujeito, de modo que traçar suas origens fica impossibilitado devido às camadas de assujeitamento histórico que esse sujeito sofre. O princípio da identidade pura que recai sobre esse indivíduo o enreda politicamente, epistemologicamente e socialmente, sem deixar nada de fora dos ditames do sistemático mundo administrado. A proposta adorniana de um novo modelo de pensamento que tende a fugir da anulação do particular pela ditadura do universal – como vimos no trecho sobre a ideia de modelos e uma filosofia antissistemas – é ligada diretamente à crítica das filosofias da identidade.

Trabalharemos na próxima seção a aproximação da filosofia de Adorno como a crítica em uma epistemologia que se mostra enraizada no comportamento dos indivíduos, destacando como a crítica epistemológica não se difere, em sentido estrito, da crítica social. A distinção entre elas seria de caráter formal, i.e., o modo como se apresentam para nós, mas, de maneira direta e sintética, tratam da impossibilidade do indivíduo de fazer experiências no mundo burocratizado.

1.4 Sobre Sujeito e Objeto: a comunicabilidade entre um eu enclausurado e o outro desqualificado

Seguindo a análise adorniana dos modos de reificação, historicamente situados, da consciência individual, utilizaremos o texto “Sobre sujeito e objeto” (1969) para entender três pontos importantes da filosofia da negatividade: a constituição das categorias de sujeito e de objeto e como elas são historicamente situadas na filosofia, principalmente no kantismo; como essas categorias falseiam uma concepção de sujeito que experiencia o mundo e constitui-se através dele; e a relação entre crítica epistemológica e crítica social.

A impossibilidade de fazer apenas experiências que estejam completamente acopladas nos ditames do mundo administrado se dá no seio da impossibilidade de desvencilhar-se do modo de pensar identificatório. Pensar em identidades seria pensar na definição esgotada de algo, no corte radical no objeto (*der Gegenstand*) e o que nossa

consciência faz com ele. Em suma, pensar contra o pensamento identificatório é pensar no corte radical que há entre sujeito e objeto e o que isso significa na história da filosofia. Essa cisão falseia os momentos interseccionados entre ambos os conceitos, de modo a sempre supervalorizar algum dos polos de acordo com a demanda teórica impelida. Adorno se apoia em Kant para analisar o conceito de sujeito, e como tal conceito tem suas dificuldades definitórias, justamente por não se esgotar em um sujeito particular (*Besonderen Menschen*) e nem em um universal. Um conceito universal de sujeito reuniria todos os indivíduos particulares que dariam a materialidade ao conceito; e, de por outro lado, o sujeito empírico carece de uma definição universal para que seu conceito de sujeito particular tenha sentido (Adorno, 1995, p. 181).

As definições se tornam ainda mais complexas, quando tanto sujeito quanto objeto são conceitos que abarcam todos os outros, um por se tratar de máxima dos indivíduos, e o outro por abarcar a multiplicidade dos fenômenos (*der Gegenstand*) e objetos (*die Dinge*). Por isso, Adorno não se propõe a criar novas definições, abandonando as antigas, mas a se utilizar da tradição filosófica e se aproveitar dos sedimentos históricos que se formaram sobre esses conceitos: “Poder-se-ia partir da ideia supostamente ingênua, mas, na realidade, já mediada, de que um sujeito, seja qual for sua natureza, um sujeito cognoscente, defronta-se com um objeto, seja qual for sua natureza, objeto do conhecimento” (Adorno, 1995, p. 182).

Perante a definição provisória de Adorno, ele destaca o momento de verdade da cisão entre sujeito e objeto quando denota a ela a expressão da contradição que há na adequação entre sujeito e mundo, i.e., a percepção de que o indivíduo é distinto do mundo que vivencia, precisando entender a ausência de integração do eu com o mundo vivente. Contudo, a separação seria falseada em sua própria concepção por negar a mediação que há entre ambos: o sujeito que participa da constituição do objeto, e, mais ainda, o objeto que é formativo do sujeito. A ausência de mediação já seria ideologia em sua forma mais pura, tendo as mesmas características do pensamento instrumental (Adorno, 1995, p. 182-183).

Apesar da problemática da separação entre os dois conceitos, a indiferenciação (*Ungeschiedenheit*) entre sujeito e objeto não seria, em uma argumentação mais ingênua, o progresso e a superação da cisão entre eles, mas, segundo Adorno, o retorno a estágios sociais anteriores. A separação (*die Trennung*) foi crucial em seu momento histórico para distinguir os aspectos que pertenciam à natureza e àquilo que era próprio do sujeito. Nas palavras de Adorno:

Mas, a imagem de um estado originário, temporal ou extratemporal, de feliz identificação entre sujeito e objeto, é romântica; por longo tempo, projeção da nostalgia, hoje reduzida à mentira. A indiferenciação, antes que o sujeito se formasse, foi o estremecimento do cego nexos natural, o mito; as grandes religiões tiveram seu conteúdo de verdade no protesto contra ele. (Adorno, 1995, p. 183)

Após a determinação histórica do sujeito, não existe volta aos primeiros estágios mitológicos que uniam indivíduo e natureza pelo mana, mas um novo esforço de comunicabilidade entre os dois polos cindidos. O anseio pelo retorno ao indiferenciado seria o saudosismo por uma identificação que se encontra de uma nova forma, mais abstrata do que nunca.

Ao invés de evocar o retorno daquela época, mediante a práxis coletiva, dever-se-ia extinguir o feitiço da antiga indiferenciação. Seu prolongamento é a consciência da identidade do espírito que, repressivamente, se identifica ao que lhe é diverso. Se fosse permitido especular sobre o estado de reconciliação, não caberia imaginá-lo nem sob a forma de indiferenciada unidade de sujeito e objeto nem sob a de sua hostil antítese; antes, a comunicação do diferenciado (Adorno, 1995, p. 184).

Assim, o momento de reconciliação seria a comunicabilidade entre sujeito e objeto. O conceito de comunicação que, segundo Adorno, é empregado apenas para retratar a relação entre sujeitos, precisaria de uma nova roupagem que o use com seu verdadeiro potencial: o de se relacionar com o não-idêntico. O combate contra uma razão dominadora está no mesmo prisma da crítica epistêmica da razão burguesa. Nesse sentido, “paz é um estado de diferenciação sem dominação, no qual o diferente é compartilhado” (Adorno, 1995, p. 184).

A redução dos indivíduos particulares aos aspectos de uma totalidade social estaria na contramão da comunicação do diferenciado. No cânone da filosofia idealista, o sujeito foi costumeiramente tratado como sujeito transcendental, de modo que “[...] ou constrói kantianamente o mundo objetivo partindo de um material não qualificado, ou, então, desde Fichte, engendra-o pura e simplesmente” (Adorno, 1995, p. 184). Tal anulação do sujeito empírico não apenas falsearia a análise epistêmica da relação sujeito-objeto, como também reifica sua consciência social. “Não foi preciso esperar pela crítica ao idealismo para se descobrir que este sujeito transcendental, constitutivo de toda experiência de conteúdo, é, por sua vez, abstração do homem vivo e individual” (Adorno, 1995, p. 184-185). Nessa querela, a filosofia idealista se debruçou a tentar resolver o enigma, para eles esfíngico, da relação entre universal e particular, fazendo todo o malabarismo conceitual possível para manter a primazia do universal. A argumentação

corriqueiramente mais comum seria de que o sujeito empírico, apesar de vir realisticamente primeiro, não seria o primeiro em si, mas teria sua condição ou origem no sujeito transcendental; dizendo de outro modo, o indivíduo particular derivaria do sujeito epistêmico e abstrato, em que este daria as condições de possibilidade de existência daquele, tal como o conhecemos.

Nem mesmo Husserl, para Adorno, teria conseguido se desvencilhar dessa problemática. A tentativa husserliana de estabelecer uma distinção entre gênese e validade seria manter os mesmos critérios do idealismo. “Ela é apologética. É uma tentativa de justificar o condicionado como se fosse incondicionado, o derivado como primário” (Adorno, 1995, p. 185).

Nesse processo da reificação dos indivíduos a uma participação da consciência transcendental, a anulação do indivíduo particular se faz quase que completamente. E, no ressentimento da pequenez de tal indivíduo diante dessa anulação, o que lhe sobra é a redução absoluta de tudo aquilo que seja diferente dele a um processo de assimilação em seu espírito infirmado. Em Adorno, “quanto mais homens individuais são reduzidos a funções da totalidade social por sua vinculação com o sistema, tanto mais o espírito, consoladoramente, eleva o homem, como princípio, a um ser dotado do atributo da criação (*der Schöpferischen*) e da dominação absoluta” (Adorno, 1995, p. 185. Trad. modificada).

A anulação do indivíduo particular perante o mundo administrado ressoaria, dessa forma, em sua anulação no mundo epistemológico. Dessa forma, a verdade do sujeito transcendental, aquela que é postulada como sendo a condição de possibilidade de todos os sujeitos empíricos, dar-se-ia à medida que esses sujeitos empíricos estão submetidos à lógica econômica do pensamento abstrato; ou seja, a verdade sobre o sujeito transcendental está na reificação dos indivíduos. Na medida em que estão reificados, sua constituição psíquica entende toda natureza como desqualificada e passível de dominação. A organização social é a condição de possibilidade de existência do *homo oeconomicus*, mas não de toda humanidade possível. De modo sintético, podemos dizer que o indivíduo vivente no mundo administrado é concebido com as disposições daquele mundo em que tudo é reduzido a trocas abstratas. Adorno afirma sobre essa primazia das relações de troca na constituição epistemológica no seguinte trecho:

Na doutrina do sujeito transcendental, expressa-se fielmente a primazia das relações abstratamente racionais, desligadas dos indivíduos particulares e seus laços concretos, relações que têm seu modelo na troca. Se a estrutura dominante da sociedade reside na forma da troca,

então a racionalidade desta constitui os homens; o que estes são para si mesmos, o que pretendem ser, é secundário. Eles são deformados de antemão por aquele mecanismo que é transfigurado filosoficamente em transcendental (Adorno, 1995, p.186).

Nessa esteira, no idealismo e na sociedade burguesa, as características de universalidade e necessidade, que advêm de todo o estudo sobre um conhecimento “verdadeiro”, apenas exprimiriam as formas engessadas que advêm do sistema social a que os indivíduos estão submetidos. Podemos ver isso através do Direito, em que a ideia de uma doutrina jurídica não dispense das regras da lógica ou da ontologia, mas carregue o mesmo sonho do idealismo de um método duro o bastante para dominar a natureza e os indivíduos. “Sua fixidez e invariabilidade que, segundo a filosofia transcendental, produz os objetos – ou, ao menos, lhes prescreve as regras – é a forma reflexa da reificação (*Verdinglichung*) dos homens, consumada objetivamente nas relações sociais” (Adorno, 1995, p.186. Trad. modificada).

A crítica epistemológica revelaria, nesse sentido, os aspectos sociais em que a consciência do indivíduo está enredada, e vice-versa: a crítica social mostra a reificação de que sofrem as teorias do conhecimento. Apesar do aspecto reificante dessas teorias, elas expressam a verdade social em seu símbolo de reificação; como, por exemplo e segundo Adorno, o realismo ingênuo instaurou a importante crítica a um sujeito indiferenciado de seu objeto, expondo a realidade cindida no qual estariam submetidos. Contudo, seu momento de verdade mostraria sua fragilidade na relação entre sujeito e objeto por expressar justamente o momento de uma consciência já reificada. Nas palavras de Adorno: “A crua confrontação de sujeito e objeto no realismo ingênuo é, sem dúvida, historicamente necessária, e nenhum ato de vontade pode eliminá-la. Mas é, ao mesmo tempo, produto de uma falsa abstração e já constitui um elemento da reificação (*Verdinglichung*)” (Adorno, 1995. p. 187. Trad modificada).

A superação do realismo ingênuo aconteceria justamente na instauração da ideia de um sujeito autorreflexivo, i.e., uma consciência que entende que também é objeto da própria análise, mas incapaz da plena abstração de si própria no tratamento do objeto. A relação não é simplesmente a de um indivíduo que teria acesso às coisas mesmas, mas uma consciência que é constitutiva desse mundo e mediadora dele. Isso teria sido a virada (transcendental) para instaurar uma consciência doadora de sentido. Contudo, essa conversão na coisa mesma em objeto qualificado não seria unilateral na constituição de uma primazia do objeto, de modo que o indivíduo seria uma máquina passiva que apenas recebe os dados do mundo, mas, sem descartar o sujeito, seria apresentar uma relação

com o objeto em que esse sujeito é afetado pela coisa ao mesmo tempo em que media suas relações. Nesse sentido, Adorno afirma que a “[...] primazia do objeto é a ‘intentio obliqua’ da ‘intentio obliqua’, não a reudentada ‘intentio recta’[...]” (Adorno, 1995, p. 188), pois ela é um objeto com sua definição aberta, não reduzida à interpretação subjetiva e nem massacradora do sujeito.

Então, a constituição do objeto não se daria na passividade do sujeito, mas na mediatização dele sobre um objeto inesgotável ainda a se formar. Nisso consiste a busca pelo não-idêntico: a comunicação entre sujeito e objeto que constitui ambos em uma experiência aberta. Nas palavras de Adorno, vemos que o objeto livre de determinações é um objeto abstratamente constituído por uma racionalidade abstrata, e, portanto, já reificada:

Se se quiser, entretanto, alcançar o objeto, suas determinações ou qualidades subjetivas não devem ser eliminadas; isso contradiria, precisamente, a primazia do objeto. Se o sujeito tem um núcleo de objeto, então as qualidades subjetivas do objeto constituem, com ainda maior razão, um momento do objetivo. Pois o objeto torna-se algo somente enquanto determinado. [...] Inversamente, o objeto supostamente puro, livre de qualquer acréscimo de pensamento ou intuição, é exatamente reflexo da subjetividade abstrata: somente esta torna o outro igual a si através da abstração (Adorno, 1995, p. 188).

A imbricação entre as demandas sociais de liberdade, que precisam abstrair as relações interpessoais enquanto afirmação do sujeito, culmina na teoria de um sujeito cada vez mais independente do objeto, porém, cada vez mais carente de si mesmo por estar vazio de determinações. Nisso estaria a importância da análise histórica no pensamento epistemológico. Adorno afirma que: “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. 188).

A busca pela liberdade, realizada belicamente contra a natureza pelo sujeito moderno, não se deu apenas no âmbito político com as revoluções, mas foi uma busca epistêmica. A busca pela emancipação terminou com a completa alienação entre sujeito e natureza, e não apenas a externa, mas também a interna. O domínio completo de si e a liberdade frente aos impulsos naturais se concretizou na criação de um sujeito abstrato que não contém tais impulsos. As categorias concretas do sujeito apenas negam, por meio da abstração de si, o que há de propriamente humano e determinante de si mesmo. Nesse sentido, seria “[...] preciso trazer de volta o próprio sujeito à sua subjetividade; seus impulsos não devem ser banidos do conhecimento” (Adorno, 1995, p. 191).

E, ao contrário do ideal de liberdade, o cárcere epistemológico não seria, no processo de negação da natureza, diferente do cárcere social, em que a própria descoberta das categorias do conhecimento, ou a percepção de como o sujeito individual concebe o mundo, já seria percepção determinada por essas categorias sociais. Em outras palavras, a coerção do mercado, sofrida pelo sujeito, reflete-se na coerção epistemológica que interpreta as categorias de conhecimento do sujeito transcendental. A ideia de um indivíduo politicamente livre é paralela a um indivíduo que pode conhecer ilimitadamente um mundo fenomênico, criado e qualificado por si mesmo. Adorno nos aponta isso quando critica o idealismo enquanto paralelo da reificação social sofrida pelo indivíduo: o cativo epistêmico seria paralelo ao cativo social a que ele está submetido:

Seu cativo foi interiorizado: o indivíduo não está menos cativo dentro de si que dentro da universalidade, da sociedade. Daí o interesse de reinterpretar sua prisão como liberdade. O cativo categorial da consciência individual reproduz o cativo real de cada indivíduo. Mesmo o olhar da consciência que descobre aquele cativo é determinado pelas formas que ele lhe implantou. No cativo em si, poderiam os homens perceber o cativo social: impedir tal coisa constitui e constitui um interesse, capital da conservação do “*status quo*”. [...] Tão ideológico já era o idealismo, antes mesmo de se ter disposto a glorificar o mundo como ideia absoluta. A compensação primitiva implica que já a realidade, elevada à condição de produto de um sujeito presumidamente livre, é, por sua vez, presumidamente livre (Adorno, 1995, p. 191-192).

O tratamento do objeto como qualitativamente diferente da insossa natureza kantiana se mostra necessário para repensar a dinâmica entre sujeito e mundo. O objeto não seria um ato puro a ser determinado pelo sujeito, mas seria parte constitutiva de sua experiência; sem isso, tem-se uma experiência fragmentada e empobrecida. “A primazia do objeto comprova-se pelo fato de que este altera qualitativamente as opiniões da consciência reificada (*verdinglichten Bewusstseins*), que cultiva uma relação sem atritos com o subjetivismo (Adorno, 1995, p. 190. Trad. modificada)”. A razão, querendo enriquecer-se em sua experiência com o mundo, dá sinais que tentaria libertar-se do encarceramento idealista. Em uma belíssima asserção, Adorno nos afirma que a razão enclausurada “[...] espia por cima do muro que ela mesma ergueu; vislumbra uma pontinha do que não está de acordo com suas decantadas categorias” (Adorno, 1995, p. 190)²³.

²³ É importante ressaltarmos que há certa imprecisão nos escritos de Adorno sobre os limites da razão. Ora ela aparece completamente fechada e enclausurada pela sociedade administrada, ora com brechas e possibilidades emancipatórias para o indivíduo. CF. Adorno, 1995, p. 190 e Adorno e Horkheimer, 2006,

A crítica às ciências duras se estende até a ponta da filosofia da ciência contemporânea, em que haveria a negação do aparato subjetivo em prol de uma suposta objetividade do objeto. É sobre isso que Adorno se debruça na sétima seção do texto. A concepção de um conceito de objetividade sem sujeito é distante da primazia do objeto, pois nega as relações de mediações que já estão postas na própria objetividade. Tal objetividade sem sujeito também nega aspectos essenciais que estão atrelados à subjetividade (por exemplo seu aspecto histórico-social). Esse seria um pensamento da identidade sem sujeito, e já tão reificado pelos processos abstratos de identificação da sociedade de mercado que qualquer possibilidade reflexiva é negada. Nesse sentido, segundo Adorno, esse conhecimento não é purificado de sujeito, mas falseado em seu próprio objetivo de conhecer o mundo. Adorno afirma:

O ideal de despersonalização do conhecimento por amor à objetividade não retém desta nada mais que seu *caput mortuum*. Reconhecida a primazia dialética do objeto, fracassa a hipótese de uma ciência prática não reflexiva do objeto enquanto determinação residual, após a retirada do sujeito. O sujeito então deixa de ser um adendo subtraível da objetividade. Pela eliminação de um momento que lhe é essencial, esta fica falseada, não purificada (Adorno, 1995, p. 193).

As próprias bases conceituais de um ideal de objetividade estariam, nesse sentido, mediadas pelo que rege o mundo administrado: o princípio de identidade e de troca. A negação desse momento de formação da objetividade seria seu falseamento, i.e., a negação de que as próprias ciências são submetidas à objetividade social. Adorno afirma:

A representação que guia o conceito residual de objetividade também tem seu protótipo em algo posto, feito pelo homem; de nenhuma maneira, na ideia daquele *Em si* ao qual ela substitui pelo objeto purificado. Seu modelo é, antes, o lucro daquilo que resta no balanço uma vez deduzidos os custos gerais de manutenção. Mas, este é o interesse subjetivo, levado e reduzido à forma de cálculo. O que conta para a prosaica coisidade (*nüchterne Sachlichkeit*) do pensar orientado pelo lucro é tudo menos a coisa (*Sache*) mesma: esta se perde naquilo que ela rende para alguém (Adorno, 1995, p. 193 Trad. modificada.).

A primazia do objeto não instauraria um conhecimento orientado pelo lucro, capacitado pela sua utilidade e nível de mutilação da coisa mesma, mas se deixaria formar por esse objeto de modo a relevar o que estaria para além das relações de mercado. Então, de modo contrário ao que as ciências duras instaurariam como um conhecimento corrompido pela subjetividade, a primazia do objeto mostra que a objetividade só se dá pela relação da mediação subjetiva e seu sedimento histórico. A veracidade do

p. 40. Não adentraremos nessas diferenças, porém manteremos a terminologia do autor, o que apresentará a sociedade industrial avançada nos dois termos mencionados acima.

conhecimento está em sua articulação e momento histórico, e não o contrário. Nas palavras de Adorno: “A objetividade só pode ser descoberta por meio de uma reflexão sobre cada nível de história e do conhecimento, assim como sobre aquilo que a cada vez se considera como sujeito e objeto, bem como sobre as mediações (Adorno, 1995, p. 193)”.

A primazia do objeto estaria orientada segundo a relação mediatizada por um eu com seu objeto, de modo que ambos são participativos na constituição psíquica um do outro. Dessa forma, a importância do particular na formação do sujeito transcendental – enquanto agente a possuidor da capacidade de experienciar o mundo –, é mais constitutivo do conhecimento que o universal. Cito Adorno, no trecho em que ele afirma a importância do sujeito empírico na constituição da experiência:

O individual, como tem sido repetido com inúmeras variantes desde Kant, é parte integrante do mundo empírico. Sua função, no entanto, sua capacidade de experiência – ausente no sujeito transcendental, pois algo puramente lógico não pode fazer experiência – é, na verdade, muito mais constitutiva que a atribuída ao sujeito transcendental pelo idealismo – por sua vez, uma abstração da consciência individual – função essa que foi muito profunda e pré-criticamente hipostasiada (Adorno, 1995, p. 199).

E, apesar da importância desse sujeito particular, a questão da primazia de um sujeito empírico como puramente isolado seria ilusória. O indivíduo não nasce isoladamente, enclausurado em sua episteme vazia, mas integrado socialmente e obrigado a se relacionar com o mundo. A negação disso, como a hipótese de um indivíduo natural, nascido e crescido através da própria sorte na natureza, seria uma ideologia que demonstra os ditames da liberdade individual radicalizada. Assim o indivíduo é individuado após sua concepção, em que a criação de uma individualidade se dá nos processos sociais e no ganho de experiências que constituem seu Eu (Adorno, 1995, p. 200).

A primazia do objeto nos mostra, dessa forma, uma relação de comunicabilidade entre o eu e o outro, de modo que a consciência se constitui através da relação, ao mesmo tempo que a medeia. Um eu isolado e destituído disso seria a ideologia abstrata do pensamento idealista que ecoa não apenas no âmbito filosófico, mas nos moldes sociais de troca do capitalismo tardio.

Capítulo II: Vida coletiva e reificação: as origens do processo de dominação no mundo contemporâneo

Considerando o processo de reificação individual e coletiva no capitalismo avançado, percebemos como Adorno socializa as relações epistemológicas apontando para seu fundo social. O processo de dominação epistemológica adviria da dominação da natureza interna e externa do indivíduo, culminando em um sujeito socialmente apático. Assim, buscaremos mostrar como as relações entre dominação da consciência e dominação social estão diretamente ligadas. A epistemologia não se difere disso, mas aparece enquanto sintoma dos processos sociais e históricos de um povo.

Analisaremos como o indivíduo é inserido desde o início na vida cultural da sociedade. Isso implica que ele aprende o modo de viver daqueles indivíduos e, em uma sociedade reificada, ele cresce com os valores sociais e epistêmicos que lhe são transmitidos desde a infância. Assim, a dominação da natureza interna e externa do sujeito se torna um dogma, transmitido como algo natural dentro do processo social. O indivíduo, que é dominado e aprende a controlar suas pulsões, acaba por dominar e querer controlar as pulsões alheias. E esse processo de dominação da natureza não é algo exclusivo da nossa época, mas acompanha a sociedade ocidental desde os tempos homéricos.

Na primeira seção, deter-nos-emos em como essa dominação da natureza interna e externa, em Nietzsche, é o empobrecimento da vida enquanto potência criadora. E nisso se erige sua crítica à tradição filosófica: ela teria moldado o mundo à conceituação que adapta o mundo aos moldes humanos. Os conceitos, nesse processo, acabam por mumificar a vida, tratando os objetos apenas como extensão predicativa do *eu*.

Para Nietzsche, a crítica moral e social é próxima à crítica à linguagem. Na linguagem, expressa-se todo o modelo de dominação ocidental, que é escamoteado pelas relações já naturalizadas. Os indivíduos buscam a dominação interna e externa de si mesmos, ainda que precisem abrir mão de sua individualidade, o que o autor chamará de moral de rebanho.

Enquanto Nietzsche faz uma análise sociológica e moral dos indivíduos por meio da crítica ao empobrecimento da dinâmica entre *eu* e mundo, Lukács, na perspectiva marxista, aponta como nossas relações são atravessadas pelas relações de troca.

Na segunda seção, examinaremos como Lukács entende essas relações de troca como reificantes para a consciência individual, a ponto de não percebermos sua artificialidade. Esse

mecanismo de troca tornou-se tão comum e permeou tanto a vida cotidiana que o tratamos como algo imediato. Ao contrário, quando analisamos a dominação do capital, vemos que ela é historicamente mediada.

A reificação do indivíduo se dá em seu tratamento como mercadoria no capitalismo avançado, isso na medida em que a vida dele é cada vez mais quantificada e aproximada do concreto. Tanto seu tempo quanto seu valor assumem a forma do valor de troca, sendo o que ele vale enquanto força produtiva. Assim, o indivíduo se aproxima mais da coisa, enquanto se confunde com ela, do que do ideal de sujeito clássico que pensa a autonomia e crítica individual.

Na terceira seção, retomaremos a análise de Adorno e Horkheimer em *Dialética do Esclarecimento*, que mostra, de maneira semelhante à análise de Nietzsche e Lukács, que a dominação da natureza interna e externa do indivíduo é imanente ao projeto moderno de esclarecimento. Veremos que, na análise desses autores, o esclarecimento moderno tem como objetivo a felicidade humana, mas, para isso, quer dominar as paixões e a natureza. Isso aparece na adesão radical ao concreto que afasta aspectos da consciência considerados demasiadamente “subjetivos”, e aproxima do critério de verdade tudo aquilo que seja, supostamente, destituído de sujeito. O resultado disso é que até os indivíduos perdem sua humanidade, e a relação entre sujeito e objeto, que tratava o objeto como produto a ser dominado, agora se estende ao sujeito como algo passível de dominação.

No capitalismo monopolista avançado, o processo de dominação reduz a consciência individual à mera mercadoria. Assim como na análise de Lukács, o indivíduo se aproxima da própria coisa e se distancia do projeto clássico de sujeito. Veremos isso quando os autores analisam o mito de Ulisses, no qual já podemos perceber os traços de uma razão dominadora desde Homero.

2.1 Nietzsche: uma crítica ao empobrecimento da experiência pela ciência moderna

A crítica de Nietzsche ao conceito de subjetividade na modernidade não se resume à crítica da ideia de um *eu*, mas, para além disso, a uma falha na tentativa de superar pressupostos religiosos no conceito de alma. A filosofia moderna incorreu em um esforço de tentar tirar a religiosidade do conceito de alma, e explicar o conhecimento do sujeito através de teorias epistemológicas. O esforço fracassou, e tal falha se deu na medida em que a modernidade ainda carregou consigo uma teologia enrustida, principalmente ao

manter os pressupostos gramaticais como condição necessária para o entendimento dos objetos do mundo.

A necessidade de definir, de enquadrar o mundo em definições lógico-gramaticais é a maneira que o ser humano conseguiu adaptar-se à natureza e, mais precisamente, dominá-la. Nietzsche ressaltava em *Sobre verdade e mentira* a fraqueza da humanidade em relação a outros animais, e, nessa fraqueza indesejada, o ser humano aprendeu a dissimulação como arma, como estratégia de sobrevivência. Nessa gênese, a dissimulação, a mentira, era uma característica própria do humano, não sendo diferente dos chifres do touro ou do veneno da serpente; a mentira foi necessária para a vida na natureza e para a vida em sociedade (Nietzsche, 2008, p. 27).

Nietzsche segue em sua argumentação. Ele vai além de um estado de natureza e repõe a questão do valor da palavra na sociedade, ou seja, em que momento os aspectos da vida em sociedade começaram a valorar as frases como boas ou ruins, como verdadeiras e falsas. O valor de cada palavra é atribuído a quanto determinado objeto pode ou não me prejudicar. A mentira só é negativa quando danosa. No mesmo caso está a verdade, ela só é boa quando benéfica, quando preserva a vida e não exprime consequências danosas (Nietzsche, 2008, p. 30).

A palavra não passaria, nesse modelo tratado por Nietzsche, “de um estímulo nervoso em sons” (Nietzsche, 2008, p. 30). Seu valor de verdade, ou seu impulso à verdade, é algo puramente arbitrário. A crença de que há uma correspondência direta entre as coisas fora de mim e o que dizemos é um engodo da razão. “Acreditamos saber algo acerca das próprias coisas, quando falamos de árvores, cores, neve e flores, mas com isso nada possuímos senão metáforas das coisas, que não correspondem, em absoluto, às essencialidades originais” (Nietzsche, 2008, p. 33).

E, para além das palavras, Nietzsche trata da formação conceitual como a pura identidade falsificadora da realidade mesma. Ele diz:

Ponderemos ainda, em especial, sobre a formação dos conceitos: toda palavra torna-se de imediato um conceito à medida que não deve servir, a título de recordação, para a vivência primordial completamente singular e individualizada à qual deve seu surgimento, senão que, ao mesmo tempo, deve coadunar-se a inumeráveis casos, mais ou menos semelhantes, isto é, nunca iguais quando tomados à risca, a casos nitidamente desiguais, por tanto. *Todo conceito surge pela igualação do não-igual* (Nietzsche, 2008, p. 34 e 35. Grifos próprios).

O conceito seria, nesse sentido, a simplificação abstrata da realidade mesma. Subtrai-se toda a pluralidade de objetos distintos para formar um conceito, e, após isso,

trata-se esses objetos instanciados no mundo como emanções desse conceito criado anteriormente. A inversão valorativa realizada afasta radicalmente humano e natureza. Eles se tornam polos opostos, que apenas são vistos de uma perspectiva apoteótica da razão. O objeto não tem voz e tudo o que se tem da natureza é essa criação conceitual fria e estática, que pouco diz das coisas mesmas. Sobre o procedimento do pesquisador, Nietzsche afirma:

Eis seu procedimento: ter o homem por medida de todas as coisas, algo que ele faz, porém, partindo do erro de acreditar que teria tais coisas como objetos puros diante de si. Ele se esquece, pois, das metáforas intuitivas originais tais como são, metáforas, e as toma pelas próprias coisas (Nietzsche, 2008, p. 40).

À medida que as ciências se tornam cada vez mais duras, a filosofia perde parte de seu papel crítico e se torna um apêndice da explicação lógico-causal que os fatos necessitam. O pensamento se embrutece e falha em qualquer tentativa de dar vida a eles. Nietzsche vê bem esse problema, e, assim como Adorno, enxerga a necessidade de uma crítica à tendência definitória do pensamento calculador. A ideia de um sistema fechado, que explique de maneira universal e necessária (objetiva), torna-se um dos grandes alvos do pensamento nietzschiano. Adorno não vai tão longe. Ele contempla os mesmos problemas vislumbrados por Nietzsche. Contudo, apesar de sua crítica ao pensamento da identidade, Adorno quer manter a ideia de sujeito como conceito histórico-social do pensamento ocidental, ou seja, ele não quer abdicar, ou apagá-la da herança moderna. Sua crítica é para realocar os conceitos e não os destruir à marteladas, como almeja Nietzsche.

Mas voltando ao âmbito da crítica nietzschiana aos modernos, quando Descartes afirma que o *cogito* pode ser inferido a partir da constatação de que há algo que pensa, ou que através dos conteúdos do pensamento há um “eu” que, de maneira necessária, cria pensamentos, ele já está criando pressupostos que havia considerado deixar de lado. A imediatez da certeza que Descartes buscava não era imediata ao adotar esses pressupostos que Nietzsche chamará de *lógico gramatical* e *causativo* (Itaparica, 2011, p. 63).

No que respeita à superstição dos lógicos: eu não me cansarei de voltar a sublinhar um pequeno, ínfimo fato que esses supersticiosos confessam de má vontade – a saber, que um pensamento vem quando “ele” quer, e não quando “eu” quero; de modo que é uma *falsificação* dos fatos afirmar: o sujeito “eu” é a condição do predicado “penso”. Isso pensa (*es denkt*): mas que este “isso” seja precisamente aquele velho, célebre “eu”, é, para dizer o mínimo, apenas uma suposição, uma afirmação, sobretudo não é qualquer “certeza imediata”. No fim, com esse “isso pensa” já se foi longe demais: esse “isso” já contém uma *interpretação*

do processo e não pertence ao próprio processo. Aqui se tiram conclusões segundo o hábito gramatical de que “pensar é uma atividade, a cada atividade corresponde alguém que age, logo –” (JGB/BM 17, p. 39, tradução de RZ e MB²⁴²⁵).

Se para Descartes o sujeito que pensa é autor e controlador do próprio pensamento, em Nietzsche isso não ocorre da mesma maneira, pois o ato de pensar do indivíduo não garante que esse pensamento surja de maneira deliberada, ou seja, que o sujeito escolha o que pensar, ou que o pensamento seja um ato puro da consciência, enquanto os seus conteúdos são completamente distintos do próprio ato de pensar. Mais adiante, e também em *Além de bem e mal*, Nietzsche erige sua crítica à filosofia moderna como uma crítica manca à doutrina cristã, uma crítica que soterrava o conceito de alma pela teoria do conhecimento, mas que, na realidade, apenas substituíra a fé na divinização do modo de conhecer pela crença incontestável na gramática. O sujeito da gramática, ainda que não provado, toma conta como condição de todas as coisas, e o resto como predicado desse sujeito.

O que faz afinal, no fundo, toda a filosofia moderna? Desde Descartes – e mais por resistência contra ele do que em razão de seu proceder – todos os filósofos cometem um atentado contra o antigo conceito de alma, sob a aparência de uma crítica do conceito de sujeito e do conceito de predicado – ou seja: um atentado contra o pressuposto fundamental da doutrina cristã. A filosofia moderna, como um ceticismo relativo à teoria do conhecimento, é, oculta ou abertamente, *anticristã*: embora, dito para ouvidos mais sutis, de modo algum antirreligiosa. Pois outrora se acreditava na “alma” assim como se acreditava na gramática e no sujeito gramatical: dizia-se que “eu” é condição, “penso” é predicado” e condicionado – pensar é uma atividade para a qual *deve* ser pensado um sujeito como causa. Então se procurou ver, com uma tenacidade e astúcia admiráveis, se não se poderia sair dessa rede – se, talvez, o contrário não seria verdade: “penso” condição, “eu” condicionado; “eu”, portanto, apenas uma síntese *feita* pelo próprio pensamento (JGB/BM 54, p. 77, tradução de RZ e MB).

A certeza instaurada por Descartes em que o *cogito* poderia ser uma verdade independente de qualquer pressuposição carrega consigo pressupostos: um deles é a certeza de que se há pensamento, esse pensamento necessariamente pressupõe um sujeito; para Nietzsche, não se pode excluir a possibilidade de que o *eu* pode ser um canal do

²⁴ NIETZSCHE, F, *Além do bem e do mal*, Col. *Obras escolhidas*; trad. de Renato Zwick e Marcelo Backes. Porto Alegre, RS: L&PM, 2016.

²⁵ Usaremos os referenciais especificados pela revista *Cadernos Nietzsche*. JGB/BM: *Jenseits von Gut und Böse (Para além de bem e mal)*, referindo posteriormente o aforismo, página, e, por fim, as iniciais do tradutor.

pensamento de Deus – ou de um gênio maligno –, de modo que a implicação do pensamento não é a implicação de um *ergo sum*. Além disso, o *cogito* pressupõe que a noção de existência e pensamento já sejam conhecidas; o pensamento que vem à mente precisa ser reconhecido como tal, precisa que a relação entre o que pensa e o pensado já seja clara o suficiente para saber do processo. Assim, não há uma certeza imediata, como dizia Descartes, e “[...]a passagem da constatação do pensamento para a existência do eu que pensa é uma conclusão baseada em juízos sobre a natureza do pensamento e da existência” (Itaparica, 2011, p. 65).

Para Descartes, podemos dizer que a criação de um sujeito através da constatação do pensamento se dá pela autoinspeção do próprio pensamento. Olhando para a própria consciência e seus conteúdos, chega-se ao que é descartado, ao que é verdadeiro, e ao que é o sujeito. É nesse sentido que a crítica nietzschiana chega a dois pontos fundamentais, já mencionados até aqui: de que quem pensa é necessariamente um sujeito, e de que o *cogito* é uma certeza imediata. O sujeito cartesiano é inferido através de uma dupla transposição: de um sujeito gramatical para um sujeito lógico, e de um sujeito lógico para um sujeito metafísico (Itaparica, 2011, p.66). Chegar ao *cogito* através do pensamento é uma tautologia (como supracitado, é derivar a constatação do pensamento pelo próprio pensamento), ou então podemos chegar à conclusão de que algo, não necessariamente um sujeito, pensa. Nesse sentido a afirmativa *es denkt* (isso pensa) de Nietzsche: não há necessariamente um sujeito pensante, e isso afere que o pensamento remetido ao sujeito é um vício gramatical.

No vigésimo aforismo de *Além de bem e mal*, Nietzsche aproxima a relação entre gramática e ontologia afirmando que culturas distintas, que têm uma base linguística comum, acabam por ter criações filosóficas próximas. O processo de pensamento se estrutura no modo linguístico, a gramática se aproxima da ontologia: o sujeito vê o mundo, os seres dele, no modo como pode descrevê-los. A relação em que Descartes aproxima o *eu* e o pensamento entra nessa esteira temporal em que ele estava inserido. Nietzsche afirma:

Precisamente onde existe parentesco linguístico, é absolutamente inevitável que, graças à comum filosofia da gramática – quero dizer, graças ao inconsciente domínio e condução por meio de idênticas funções gramaticais –, tudo esteja preparado de antemão para um idêntico desenvolvimento e sequência de sistemas filosóficos: do mesmo modo que para certas possibilidades diversas de interpretação do mundo, o caminho parece como que bloqueado (JGB/BM 20, p. 43, tradução de RZ e MB).

Todo conhecimento é, segundo Nietzsche, perspectivado, situado em uma dimensão histórico-social que não é dissociada de seu tempo. O *cogito* não se separa disso, ele não é uma verdade apodítica que surge fora de uma época, uma condição de possibilidade para o surgimento do sujeito ou do pensamento, mas um produto gramatical que sintetiza as pulsões e representações sob o alicerce de um *eu*. Kant, de maneira distinta de Descartes – e Nietzsche aproxima-se mais de Kant –, afirma que o pensamento não poderia provar-se sem recair em uma tautologia, e por isso ele joga o conceito do *eu* como uma proposição que expressa o ato de unificação, que reúne todas as minhas representações, e me permite reconhecê-las como minhas [...] (Itaparica, 2011, p. 68-69). Voltando a um aforismo já citado nesse texto (54 de *Além de bem e mal*), Nietzsche afirma:

Kant queria demonstrar, no fundo, que o sujeito não poderia ser demonstrado a partir do sujeito – o objeto também não: a possibilidade de uma *existência aparente* do sujeito, portanto da “alma”, pode não lhe ter sido sempre estranha, pensamento este que como filosofia vedanta, já esteve uma vez, e com formidável poder, sobre a Terra (JGB/BM 54, p. 78, tradução de RZ e MB).

Em *Crepúsculo dos Ídolos*, obra em que Nietzsche abordará criticamente o pensamento filosófico ocidental, e consequentemente parte da cultura até então erigida, a *Razão*, enquanto conceito filosófico, é parte do problema do modo como o sujeito ocidental construiu o mundo. Na seção *A razão na filosofia*, ele elencará uma série de idiossincrasias da filosofia. A primeira delas é a falta de sentido histórico que os filósofos dão aos conceitos. O conceito é o enrijecimento da imagem do mundo pela linguagem, é o empobrecimento de todos os múltiplos seres pela simplificação e eternização da palavra, de modo que todo o devir, toda a mudança, o envelhecimento, é retirado desse objeto e instaurado sob um signo (algo semelhante à tese desenvolvida em *A Verdade e Mentira em um sentido extramoral*). Nas palavras de Nietzsche:

Vocês me perguntam o que é idiossincrasia nos filósofos?... Por exemplo, sua falta de sentido histórico, seu ódio à noção mesma do vir-a-ser, seu egipcismo. Eles acreditam fazer uma honra a uma coisa quando a des-historicizam, *sub specie aeterni* [sob a perspectiva da eternidade] — quando fazem dela uma múmia. Tudo o que os filósofos manejaram, por milênios, foram conceitos-múmias; nada realmente vivo saiu de suas mãos. Eles matam, eles empalham quando adoram, esses idólatras de conceitos — tornam-se um perigo mortal para todos, quando adoram. Agora todos eles creem, com desespero até, no ser. Mas, como dele não se apoderam, buscam os motivos pelos quais lhes é negado. “Deve haver uma aparência, um engano, que nos impede de perceber o ser: onde está o enganador?” — “Já o temos”, gritam felizes, “é a sensualidade! Esses sentidos, *já tão imorais em outros aspectos*,

enganam-nos acerca do *verdadeiro* mundo. Moral: desembaraçar-se do engano dos sentidos, do vir-a-ser, da história, da mentira — história não é senão crença nos sentidos, crença na mentira. Moral: dizer não a tudo o que crê nos sentidos, a todo o resto da humanidade: tudo isso é ‘povo’. Ser filósofo, ser múmia, representar o “monotonoteísmo” com mímica de coveiro! — E, sobretudo, fora com o corpo, essa deplorável *idée fixe* dos sentidos! acometido de todos os erros da lógica, refutado, até mesmo impossível, embora insolente o bastante para portar-se como se fosse real! ... (GD/CI²⁶, 1, p. 20, tradução de PCS).²⁷

Ao enrijecer o mundo e emudecer todos os objetos que gritam em sua relação com o sujeito, os filósofos criaram conceitos que, enquanto representantes desses objetos calados, acabaram por perder todo o diálogo com o mundo, com a vida. Quando o pensamento calculador separou sujeito e objeto, nunca mais conseguiu, na história do pensamento ocidental, reagrupar essas duas instâncias. A consciência ficou retida como pura potência representativa. Quando o objeto é abstraído e perde toda sua noção de veracidade, ele fica inalcançável, ou, melhor dizendo, irreconhecível. A criação do conceito de aparência surge na esteira de tentar explicar o ser enquanto um objeto empírico incognoscível. Tudo que advém dos sentidos é falso, irreal, e a razão, a palavra — podemos dizer a gramática — é o grande senhor que doma as rédeas dos sujeitos.

A outra idiossincrasia que Nietzsche aponta é a confusão da causa pelo efeito. O incondicionado, o conceito mais elevado, aquele que nega os sentidos, é tomado como sinônimo de verdadeiro, e todos os outros modos de conhecer e existir são tidos como falsos.

A *outra* idiossincrasia dos filósofos não é menos perigosa: ela consiste em confundir o último e o primeiro. O que vem no final — infelizmente, pois não deveria jamais vir! —, os “conceitos mais elevados”, isto é, os conceitos mais gerais, mais vazios, eles põem no começo, *como começo*. Novamente, isto é apenas expressão de seu modo de venerar: o mais elevado não pode ter se desenvolvido a partir do mais baixo, *não pode ter* se desenvolvido absolutamente... Moral: tudo o que é de primeira ordem tem de ser *causa sui* [causa de si mesmo]. A procedência de algo mais é tida como objeção, como questionamento do valor. Todos os valores mais altos são de primeira ordem, todos os conceitos mais elevados, o ser, o incondicionado, o bem, o verdadeiro, o perfeito — nenhum deles pode ter se tornado, *tem* de ser *causa sui*. Mas também não pode ser dissimilar um do outro, não pode estar em contradição consigo... Assim os filósofos chegam ao seu estupendo conceito de “Deus”. O último, mais tênue, mais vazio é posto como

²⁶ *Götzen-Dämmerung: oder Wie man mit dem Hammer philosophiert. (Crepúsculo dos ídolos: ou como se filosofa com um martelo).*

²⁷ NIETZSCHE, F. *Crepúsculo dos ídolos: ou como se filosofa com o martelo*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

primeiro, como causa em si, como *ens realissimum* [ente realíssimo] [...] (GD/CI, 4, p. 21, tradução de PCS)

O conceito mais verdadeiro é aquele que não é causado, mas causa de si mesmo, assim como o *cogito* é a prova do próprio pensamento e da existência de um sujeito – é o sujeito provando a si mesmo –, todos os conceitos elevados devem ser *sui genesis*. Deus é o maior exemplo deles. Na necessidade de uma causa incausável pelo erro de estabelecer uma lógica que prova qualquer e todo pressuposto através da negação do corpo e dos sentidos – afirmando apenas pressupostos estabelecidos de modo gramatical –, Deus é criado como a causa que contém os predicados absolutos, sendo causa de toda e qualquer substância: o mais real dos entes.

— Vamos contrapor a isso, finalmente, de que outra maneira nós (— digo “nós” por cortesia...) abordamos o problema do erro e da aparência. Antes se tomava a mudança, a transformação, o vir-a-ser como prova da aparência, como sinal de que aí deve haver algo que nos induz ao erro. Hoje, ao contrário, e justamente na medida em que o preconceito da razão nos obriga a estipular unidade, identidade, duração, substância, causa, materialidade, ser, vemo-nos enredados de certo modo no erro, forçados ao erro; tão seguros estamos nós, com base em rigoroso exame, que aqui está o erro. Não é diferente do que sucede com os movimentos do grande astro: no caso deles, o erro tem nosso olho como permanente advogado, e aqui, tem nossa *linguagem*. A linguagem pertence, por sua origem, à época da mais rudimentar forma de psicologia: penetramos um âmbito de cru fetichismo, ao trazermos à consciência os pressupostos básicos da metafísica da linguagem, isto é, da razão. É isso que em toda parte vê agentes e atos: acredita na vontade como causa; acredita no “Eu”, no Eu como ser, no Eu como substância, e projeta a crença no Eu-substância em todas as coisas — apenas então cria o conceito de “coisa”... Em toda parte o ser é acrescentado pelo pensamento como causa, *introduzido furtivamente*; apenas da concepção “Eu” se segue, como derivado, o conceito de “ser”... (GD/CI, 5, p. 22, tradução de PCS. Grifo do autor.)

Nietzsche segue com sua tese do conceito de ser, de substância, de objeto: uma transposição do *eu* enrijecido criado na consciência para os objetos do mundo. O Eu-substância se torna os objetos fenomênicos fora de mim, e todo o movimento, que antes estava no próprio mundo e seu acaso, se transforma na intenção de agentes e atos, em uma ideia de vontade metafísica que tenta explicar os objetos já mumificados fora do sujeito.

A abordagem de dominação que Nietzsche trabalhará em outros textos, como seu Zarathustra, mostra-nos como há relação direta entre a moral de rebanho, que age na consciência dos sujeitos, e o âmbito cultural em que estão inseridos (aspectos políticos, estéticos, filosóficos, religiosos, linguísticos etc.). A dominação interna do indivíduo está,

nesse sentido, completamente associada à dominação da natureza que a mentalidade ocidental enraizou em sua cultura.

A crítica nietzschiana à cultura é, em sentido direto, uma crítica aos paradigmas que ele via como empobrecedores da vida, que apenas repunham a moral de rebanho que o europeu (e sua crítica recaia principalmente nos alemães) cultivava para si.

2.2 Lukács e a dominação interna do proletariado

A discussão que se segue passa pela análise dos conceitos das consciências burguesa e proletária, pela perspectiva de György Lukács, olhando para as relações imediatas, epistêmicas e históricas que constituíram o desenvolvimento do pensamento ocidental, e como tais relações são expressões sociais de um modelo de pensamento já datado.

Seja do ponto de vista da consciência individual ou das relações humanas, Lukács vê a forma da mercadoria ocupando a totalidade social. A crítica herdada de Marx exprime a incapacidade de fugir do empobrecimento da consciência dos indivíduos até a sua coisificação, tanto do proletariado quanto da própria burguesia. Nada escapa do capital: tudo está submetido ao estatuto de mercadoria. O problema da mercadoria extrapola o âmbito econômico e alcança todos os aspectos vitais da vida do sujeito:

Certamente, essa universalidade do problema só pode ser alcançada quando a formulação do problema atinge aquela amplitude e a profundidade que possui as análises do próprio Marx; quando o problema da mercadoria não aparece apenas como um problema isolado, tampouco como problema central da economia enquanto ciência particular, mas como o problema central e estrutural da sociedade capitalista em todas as suas manifestações vitais (Lukács, 2003, p. 193).

Lukács quer mostrar como as relações humanas transformaram-se em coisa e como esse critério foi naturalizado no decorrer dos processos sociais como algo intrínseco não apenas ao sistema social vigente, mas ao próprio indivíduo. As formas da mercadoria estavam, de certa maneira, enraizadas no cotidiano humano, em suas ações diárias e nas formas organizacionais que eram socialmente estabelecidas, de modo que era vedada qualquer mudança significativa nessas relações. (Puzone, 2017, p. 75)²⁸ O que sobra é a adaptabilidade objetiva desses indivíduos já naturalizados psiquicamente nas formas de mercadoria.

²⁸ A tese de doutorado de Vladimir Ferrari Puzone foi o texto mais usado para a análise da reificação em Lukács, principalmente pelo seu diálogo com os autores da Teoria crítica.

A essência da estrutura da mercadoria já foi ressaltada várias vezes. Ela se baseia no fato de uma relação entre pessoas tomar o caráter de uma coisa e, dessa maneira, o de uma “objetividade fantasmagórica” que, em sua legalidade própria, rigorosa, aparentemente racional e inteiramente fechada, oculta todo traço de sua essência fundamental: a relação entre homens (Lukács, 2003, p. 194).

Essa consciência reificada é uma característica própria do capitalismo. Lukács chama a atenção para a relação imediata entre o modo de produção que o capitalismo reserva para si e a alteração categorial no próprio sujeito, que perde seu estatuto de produtor das mercadorias, e de força produtiva e criativa, para o estatuto de objeto (é reduzido a uma parte direta do próprio processo produtivo).²⁹

Em termos sociais e econômicos, para que a troca penetre em todas as outras categorias subjetivas, não basta que haja uma troca de mercadorias para o sustento e subsídios dos indivíduos nessa sociedade. Os indivíduos podem estar inseridos em um sistema que necessite do escambo e ainda possuírem determinações que os diferenciam completamente de sua atividade econômica, havendo uma diferença significativa entre os aspectos da vida política, social, artística, com as atividades de subsistência. Mas quando se hipostasiam as relações econômicas como aquilo que faz o sujeito ser sujeito, quando todas as categorias subjetivas e objetivas se rendem ao capital, então se realiza o endurecimento da consciência do sujeito pela/na pura dominação.

Contudo, essa ação exercida no interior da estrutura social também não basta para fazer da forma mercantil a forma constitutiva de uma sociedade. Para tanto, ela tem de penetrar – como foi enfatizado acima – no conjunto das manifestações vitais da sociedade e remodelar tais manifestações à sua própria imagem, e não simplesmente ligar-se exteriormente a processos voltados para a produção de valores de uso e em si mesmos independentes dela. [...] E *esse* desenvolvimento da forma mercantil em forma de dominação efetiva sobre o conjunto da sociedade surgiu somente com o capitalismo moderno (Lukács, 2003, p. 196 e 197).

Enquanto o capital penetra nas relações sociais, o indivíduo que nasce e cresce dentro da lógica de mercado perde qualquer referência daquilo que não está sob essa lógica. Tudo se submete cada vez mais à produção e à racionalização da produção. As características subjetivas sofrem dois destinos possíveis nesse processo: ou se adequam ao processo do capital que as submete a uma lógica de dominação, ou são excluídas e substituídas por outros modos de funcionamento que se adequam melhor ao sistema

²⁹ Lukács recupera Marx para suas críticas, mostrando como as questões referentes à reificação encontram-se primeiramente lá.

imposto. Qualquer característica de livre atividade intelectual ou criativa é substituída pela mecanização do corpo. Esse processo é naturalizado e instaurado nas instituições sociais que organizam a vida coletiva dos sujeitos, de modo que tudo é tornado uma segunda natureza. Lukács aponta isso, recuperando novamente de *O Capital* de Marx o seguinte trecho:

Se perseguirmos o caminho percorrido pelo desenvolvimento do processo de trabalho desde o artesanato, passando pela cooperação e pela manufatura, até a indústria mecânica, descobriremos uma racionalização continuamente crescente, uma eliminação cada vez maior das propriedades qualitativas, humanas e individuais do trabalhador. Por um lado, o processo de trabalho é fragmentado, numa proporção continuamente crescente, em operações parciais abstratamente racionais, o que interrompe a relação do trabalhador com o produto acabado e reduz seu trabalho a uma função especial que se repete mecanicamente. Por outro, à medida que a racionalização e a mecanização se intensificam, o período de trabalho socialmente necessário, que forma a base do cálculo racional, deixa de ser considerado com o tempo médio e empírico para figurar como uma quantidade de trabalho objetivamente calculável, que se põe ao trabalhador sob a forma de uma objetividade pronta e estabelecida. Com a moderna análise “psicológica” do processo de trabalho (sistema de Taylor), essa mecanização racional penetra até na “alma” do trabalhador: inclusive suas qualidades psicológicas são separadas do conjunto de sua personalidade e são objetivadas em relação a esta última, para poderem ser integradas em sistemas especiais e racionais e reconduzidas ao conceito calculador (Lukács, 2003, p. 201 e 202).

O processo de dominação dos indivíduos ultrapassa os interesses econômicos e chega à vida cotidiana que se torna um apêndice do sistema produtivo. Os gostos, desejos, aspirações e tudo o que puder ser enquadrado dentro da subjetividade deve ser destituído dos aspectos produtivos. O trabalho é mecânico, especializado em uma função, completamente desconectado da totalidade do objetivo produzido. Os trabalhadores não precisam aprender nada além de sua função – inclusive o acúmulo de funções pode desfocar da produção mecanizada –, mas realizá-la dentro do horário necessário a partir do momento em que o ponto é batido na fábrica. Todos os trabalhadores são resumidos a esse horário, todos são igualmente trabalhadores. “O tempo é tudo, o homem não é mais nada; quando muito, é a personificação do tempo” (Lukács, 2003, p. 205). Assim, a objetivação temporal do trabalho é a simplificação racional através da quantificação. Os aspectos qualitativos são resumidos ao produto final entregue ao fornecedor. O sujeito, por sua vez, é uma engrenagem na maquinaria, facilmente substituído, porém necessário enquanto peça de consumo. Na racionalização desse processo, Lukács afirma:

A racionalização deve, por um lado, romper com a unidade orgânica de produtos acabados, baseados na *ligação tradicional de experiências*

concretas do trabalho: a racionalização é impensável sem a especialização. O produto que forma a unidade, como objeto do processo de trabalho, desaparece. O processo torna-se a reunião objetiva de sistemas parciais racionalizados, cuja unidade é determinada pelo puro cálculo, que por sua vez devem aparecer *arbitrariamente* ligados uns aos outros. [...] Essa fragmentação do objeto da produção implica necessariamente a fragmentação do sujeito. Como consequência do processo de racionalização do trabalho, as propriedades e particularidades humanas do trabalhador aparecem cada vez mais como *simples fontes de erro* quando comparadas com o funcionamento dessas leis parciais abstratas, calculado previamente (Lukács, 2003, p. 202 e 203).

A racionalização ultrapassa, como havia sido mencionado antes, os limites da fábrica e se instaura na vida cotidiana dos indivíduos. Todas as relações se endurecem e o que sobra é uma vida reduzida à troca e seus derivados.

A separação do produtor dos seus meios de produção, a dissolução e a desagregação de todas as unidades originais de produção etc., todas as condições econômicas e sociais do nascimento do capitalismo moderno agem nesse sentido: substituir por relações racionalmente reificadas as relações originais em que eram mais transparentes as relações humanas (Lukács, 2003, p. 207).

Mais à frente em *História e consciência de classe*, Lukács atualiza o problema da coisa-em-si kantiana³⁰. Ele olhará para os aspectos da realidade de outro ponto de vista: o do proletariado. O problema principia no próprio objeto já posto no mundo, aquele que tem seu grau de realidade independente do sujeito cognoscente, a coisa-em-si. De um ponto de vista social, e também da categoria de classes, a realidade com que o indivíduo se defronta é, em seu sentido mais imediato, a mesma para o burguês e para o proletário. Ele afirma: “[...] a realidade objetiva do ser social é, *em seu imediatismo*, ‘a mesma’ para o proletariado e para a burguesia” (Lukács, 2003, p. 310). Isso não quer dizer que o modo como a realidade é dada e apreendida pelos sujeitos não seja alterada pelas características sociais em que os sujeitos estão inseridos. Assim, podemos dizer que a realidade imediata é, na verdade, mediada por questões sociais e de classes que dependem de relações subjetivas, porém, não se perde a objetividade do mundo quando o tratamos como dotado de subjetividades sócio-históricas. A problemática aqui tratada pelo autor pode ser resumida no problema da coisa-em-si com relação ao modo como essa coisa é recebida pelo sujeito.

³⁰ Os aspectos da filosofia moderna foram trabalhados dentro da sessão II do capítulo *A reificação e a consciência do proletariado*, em que Lukács apresentará a reificação como uma característica estritamente moderna. Advinda de um fenômeno, essa própria reificação faz parte da totalidade do ser social da modernidade.

Para além da questão dos fatos brutos ou do objeto apreendido pelo sujeito historicamente determinado, Lukács se fundamenta em Rickert (Lukács, 2003, p. 312) para tratar dessa problemática, pois os valores trabalhados historicamente não são relativos à arbitrariedade do historiador que está retratando os fatos de determinada comunidade, mas os valores são os critérios, são as condições de possibilidade da formação daquele conjunto de ideais sociais.

Se os “valores culturais”, que são materialmente desconhecidos e valem apenas quanto à sua forma, fundamentam a objetividade histórica “relativa aos valores”, a subjetividade do historiador no exercício da sua crítica é aparentemente eliminada, mas somente para se atribuir como critério e guia para a objetividade da *facticidade* dos “valores culturais válidos para sua comunidade” (isto é para sua classe) (Lukács, 2003, p. 311).

Assim, os valores e aspectos subjetivos do historiador dão lugar à categoria dos fatos, sendo impossível julgar a partir de qualquer critério essa objetividade imanente dos valores culturais. Com a criação de uma teoria material dos valores, a necessidade de tratar da *totalidade* enquanto extensão explicativa dessa materialidade histórica se faz necessária. A ideia de *totalidade* é uma parte necessária da explicação do problema forma-conteúdo da coisa-em-si. E o problema se aprofunda se tratamos a ideia de totalidade como método ou como extensão do problema da história. Enquanto extensão da teoria da história, fica aprofundada a complicação de que a facticidade se torna um conglomerado de fatos brutos que pouco caracterizam os acontecimentos da vida dos indivíduos, e se faz necessário que a ideia de *totalidade* se caracterize como método explicativo desses fatos, de maneira a enredar historicamente os acontecimentos materiais em que os sujeitos estão inseridos.

A totalidade da história é, antes de tudo, ela mesma um poder histórico real – ainda que inconsciente e por isso desconhecida até hoje –, que não se deixa separar da realidade (e, portanto, do conhecimento) dos fatos históricos isolados, sem suprimir também sua realidade e sua facticidade. Ela é o fundamento último e real da sua realidade, de sua facticidade, portanto da verdadeira possibilidade de conhecê-las, mesmo como fatos isolados (Lukács, 2003, p. 313).

Lukács alude a Marx novamente, para abordar o contraponto narrativo de perspectivas isoladas, com a que carrega a *totalidade* social consigo. No trecho retratado de *O Capital*, Marx afirma que dentro das maquinarias burguesas – aquelas que são força de trabalho e de suposta emancipação progressista dos trabalhadores – há também o elemento regressivo da alienação do indivíduo por essa mesma maquinaria; a totalidade histórica é fundamental para o entendimento crítico do capital (Lukács, 2003, p. 314). O

exemplo da máquina, enquanto fato bruto e isolado, acarreta dentro da concepção burguesa da história, um empobrecimento que não alcança a objetividade real dos fatos. A interpretação de um acontecimento de maneira isolada impede toda crítica a ele, pois são retiradas as causas e consequências que advêm dele.

Em termos de método, essa concepção faz de todo objeto histórico tratado uma mônada imutável, excluída de toda interação com outras mônadas – concebidas da mesma maneira –, e à qual as características que ela possui em sua existência imediata parecem estar ligadas como propriedades essenciais simplesmente insuperáveis. Embora tal mônada conserve uma unicidade individual, ela é apenas uma mera facticidade, um simples modo de ser (Lukács, 2003, p. 315).

Assim, pode-se dizer que a história acontece no conflito do sujeito com a realidade posta, não havendo a simples apreensão da realidade isolada de maneira atemporal e imediata, mas uma interação dotada de intencionalidade dos indivíduos, de modo que a realidade é constituída subjetivamente. E somente na criação subjetiva do indivíduo com a realidade, com os acontecimentos passados, é que a história se faz possível. É, portanto, na ideia de mediação que percebemos a história, tendo suas nuances detalhadas quando postas a contrapelo pela ideia de *totalidade*. Tratar a história como sempre imediata, como um fato que aparece frente aos olhos de maneira objetiva, é um traço do pensamento burguês que considera as relações dos sujeitos como algo puramente factual (Lukács, 2003, p. 317).

Lukács nos aponta, ainda na esteira da discussão da história, que essa produção histórica é, na verdade, dialeticamente formada por processos de mediações, mas que são captadas imediatamente pelos sujeitos. Em certa medida, tem-se as relações imediatas e mediadas na história. A confusão que se formou foi a separação desses conceitos pelo pensamento burguês, e o seu encolhimento conceitual para a simples facticidade bruta que empobrece a compreensão da história. Lukács afirma:

Seguimos a marcha histórica das ideias, que no curso do desenvolvimento do pensamento burguês contribuiu cada vez mais fortemente para separar esses dois princípios. Pudemos constatar que, em vista dessa dualidade no método, a realidade decompôs-se numa quantidade de facticidades que não podem ser racionalizadas e sobre as quais foi lançada uma rede de “leis” puramente formais e vazias de conteúdo (Lukács, 2003, p. 319).

Assim, a mediação da realidade precisa ser o critério que permite que olhemos, de maneira imediata, para a história. A torção dialética de Lukács busca apresentar noções imediatas da história como sendo mediadas por processos sociais; isso implica que essas mediações se sedimentaram na história a ponto de se tornarem naturais na relação dos

indivíduos com seu passado. A proposta do autor é transformar o imediato, de modo que, para isso, os indivíduos entendam as relações sociais em que estão inseridos, e trabalhem criticamente para que se transformem em novas relações mediadas. Dizendo de outra forma, a objetividade da mediação precisa ser forte o bastante para produzirmos uma compreensão imediata da realidade. Em contrapartida, o pensamento burguês trata as facticidades com uma objetividade naturalizada, que, na verdade, foi mediada por transformações e processos históricos.

Entender as categorias da história é entender sua gênese e desnaturalizar as relações imediatas enraizadas nos costumes. Entender a gênese é olhar para as relações interpessoais e ver de onde vieram tais costumes, e como eles se tornaram imediatos na história; em outras palavras, é entender qual mediação os fizeram imediatos. História e presente estão imbricados, de modo que a práxis é a ação sobre o presente herdado das relações práticas do passado; a tensão entre a objetividade histórica e a mediação da realidade pelo sujeito é o que pode retirar a consciência de sua petrificação (Lukács, 2003, p. 325).

Lukács alerta que essa relação entre os aspectos subjetivos e as práxis factuais dos sujeitos poderia cair em uma ideia ingênua de que a empiria seria suprimida pela subjetividade dos indivíduos. Ele responde que não há uma semelhança direta entre a crítica da empiria e a não aceitação de seu imediatismo; de modo contrário, o esforço de imbuir toda empiria em um manto de subjetividade seria o mesmo que criar uma visão utópica sobre a realidade, em outras palavras, não passaria de um juízo de valor, um desejo (Lukács, 2003, p. 327). Assim, essa *vontade de utopia*, quando é objetivada, é o que se chama de “dever”, que na realidade não difere em nada da pura aceitação da experiência. Podemos então olhar para o dilema que essa filosofia do dever precisa dar conta:

[...]ou ela permite que a existência – absurda – da empiria permaneça inalterada e confira ao dever um caráter meramente subjetivo, ou precisa pressupor um princípio que transcenda o conceito tanto do ser quanto do dever. No primeiro caso, a absurdidade da existência da empiria constitui o pressuposto teórico do dever, já que num ser pleno de sentido, o problema do dever não poderia emergir. No segundo caso, o objetivo é explicar uma influência real do dever sobre o ser (Lukács, 2003, p. 328).

O dilema do dever se vê insolúvel, na medida em que precisa relacionar o ser (enquanto ente natural) e o dever que é a subjetivação desse ente. O caráter dualista, que repõe tensões contínuas, tanto do ser quanto do dever, acaba gerando as complicações

metodológicas que esses dois conceitos apresentam. Contudo, o pensamento burguês buscou formas de tentar solucionar a intransponibilidade desses dois conceitos: reduzir o que é qualitativamente separado a uma questão puramente quantitativa.

Assim reaparece sob uma forma nova a velha antinomia da coisa em si: por um lado, ser e dever conservam sua oposição rígida, intransponível; por outro ao forçar uma ligação simplesmente aparente, exterior e que não concerne à sua irracionalidade e à sua facticidade, cria-se entre eles um meio de devir aparente, no qual o problema real da história, ou seja, o nascimento e o desaparecimento, afunda-se verdadeiramente na noite da incompreensibilidade (Lukács, 2003, p. 332).

No fim, a história e os objetos que dela participam têm sua mudança, sua transformação apenas quantitativamente, constituídos como uma conectividade de fatos que se ligam por determinada proximidade sem estarem verdadeiramente conectados. Essas transformações são graduais no caráter burguês, por isso Lukács afirma que o infinito é o modo de explicação que se tem para relacionar o *dever* com o *ser*. À medida que uma infinidade de objetos se empilha e as mudanças são apenas vistas como pontos em uma linha contínua, a conexão entre os objetos é apenas formulada abstratamente.

Assim, a crítica ao empirismo imediatista não está em ir para fora da empiria, cindindo a relação sujeito/objeto, mas sim no próprio ser social. O ser social já carrega a mediação que é o motor de transformação da situação histórica. Isso se dá pelo fato de que a própria mediação só é possível quando os objetos do mundo já são mediados pela consciência, diferentemente do que instituíram as doutrinas burguesas da consciência, em que o objeto é separado artificialmente de seus pares e arrancado do complexo de suas determinações (Lukács, 2003, p. 331).

Essa distinção, e que carrega consigo a crítica, entre o pensamento imediatista da realidade e o pensamento mediado não é um debate teórico, mas sim uma distinção que revela o próprio ser social. Pode entender-se a distinção entre as duas concepções através de suas formulações teóricas: enquanto o pensamento burguês postulou uma realidade que viria de um ponto zero (como uma tábula rasa), o pensamento proletário parte da própria situação social para criar sua medida de ver o mundo. A teoria burguesa instaura a percepção do mundo como imediata, pois ela instaura o mundo como diretamente apreendido desde o princípio; de modo distinto, o pensamento proletário se vê imerso em sua situação social, e, portanto, parte dela como forma de perceber a realidade. É nesse sentido que Lukács afirma que:

[...] não é nem um mero acaso, nem um problema puramente teórico científico o fato de a burguesia deter-se teoricamente no imediatismo,

enquanto o proletariado vai além dele. Na diferença dessas duas atitudes teóricas, expressa-se, antes, a distinção do ser social de ambas as classes (Lukács, 2003, p. 332).

Nesse sentido, o pensamento proletário deu um passo a mais do que o burguês ao superar o imediatismo na apreensão do mundo. O pensamento burguês não só assume o imediatismo como ponto fundamental de sua realidade, como também se prende e é limitado por essa compreensão do real. Mas, e de maneira mais enfática, isso tudo revela como cada método é um expoente da classe social de que ele veio. Por isso, cito outra passagem do autor:

Para a burguesia, seu método ascende diretamente do seu ser social, o que significa que o simples imediatismo adere ao seu pensamento como algo exterior, mas, por isso mesmo, também como uma barreira insuperável do seu pensamento. Para o proletário, ao contrário, trata-se de superar internamente essa barreira do imediatismo *no ponto de partida*, no momento em que assume seu ponto de vista (Lukács, 2003, p. 333).

Apesar do ser social ser o mesmo tanto para a burguesia quanto para o proletariado, o motivo do proletariado assumir dialeticamente sua existência como mediada por sua condição social é uma questão que vai além de qualquer capricho intelectual que se delegue às questões das categorias do pensamento; é uma situação existencial contínua e que experiencia as amarras nas quais está submetido.

Para o proletário, tomar consciência da essência dialética da sua existência é uma questão de vida ou morte, enquanto a burguesia encobre a estrutura dialética do processo histórico na vida cotidiana com as categorias abstratas de reflexão, como a da quantificação, do progresso infinito etc., para então vivenciar catástrofes imediatas nos momentos de transformação (Lukács, 2003, p. 334).

Isso tudo se reflete na duplicação que o pensamento burguês apresenta: o sujeito burguês sempre recorta em pequenas partes a apreensão do objeto cognoscente. O pensamento proletário, por outro lado, vê o objeto já inserido dialeticamente no processo histórico (Lukács, 2003, p. 335). Nesse sentido, na separação rígida entre sujeito e objeto, ora o fenômeno aparece como coisa, ora aparece como objeto, e novamente o objeto volta a aparecer como coisa, e vice-versa. Essa ambiguidade insolúvel do pensamento burguês é o que antes havíamos tratado como a dualidade que o pensamento imediatista carregava consigo. Tudo para o proletário se resume ao puro e simples objeto.

A quantificação abstrata das relações sociais, que abordamos anteriormente, é vista no cotidiano do proletário, em sua separação da própria força de trabalho. Como essa força de trabalho não é destituída de sua pessoa física, ele vê pouco a pouco a

parcialização de si no processo de produção capitalista, reduzindo-se a mero número, uma quantificação abstrata de seu ser (Lukács, 2003, p. 336). Esse processo de alienação atua diferentemente na racionalidade burguesa (no sujeito capitalista), pois, apesar dessas relações de trocas e da mercantilização de si, ele vê isso como uma atividade, como um efeito a partir de si, do seu sujeito. Essa falsa ideia de liberdade criativa, do processo que sai de si como atividade real no mundo é o que escraviza sua consciência e que faz com que a única saída para si seja a redução de todos os outros objetos à quantificação abstrata despersonalizada; o esforço é para que o mundo se equipare ao seu espírito (Lukács, 2003, p. 337).

A transformação de quantidade em qualidade, como afirmada anteriormente, é complexificada quando se trata do período/jornada de trabalho. Isso porque a questão da quantificação não se transforma unicamente em qualidade, mas permanece como quantidade que exprime seu valor através do meio social, contendo sua essência em seu meio qualitativo. Essa manifestação dupla (quantitativa e qualitativa), que tem a jornada de trabalho, se apresenta porque a quantidade trabalhada (o modo como o indivíduo vende sua mercadoria) determina diretamente sua existência como sujeito, como ser social (Lukács, 2003, p. 339).

A problemática do imediatismo não está superada, ela se aprofunda nos processos do capital. A relação entre sujeito e objeto reaparece no processo de produção capitalista na medida em que o sujeito está completamente situado ao lado do seu objeto, vendo-se como tal objeto, e não como ator da produção social. Porém, a relação desse trabalhador com o objeto já não é mais imediata, pois esse objeto é a própria força de trabalho do indivíduo que é objetificada para ser vendida para o capital. O problema com relação ao capitalismo e às formas de trabalho de outros sistemas econômicos é que nos outros o trabalho tem diretamente a função social do grupo. Lukács cita o exemplo da escravidão e servidão, em que o sujeito é impedido de alcançar a consciência de sua situação social. Ao contrário disso, o trabalhador, que se apresenta como próprio valor de troca, é valor de troca do indivíduo singularizado, isolado do grupo social (Lukács, 2003, p. 339 e 340).

É necessário que o proletário se veja como mercadoria para que então se torne consciente do seu ser social. Quando o trabalhador tem seu imediato – que é objeto puro e simples – inserido no processo social e vê que ele advém de mediações, esse processo se revela para a consciência como o processo de assujeitamento desse indivíduo. É necessário, portanto, que tenha a adição da autoconsciência no produto mercantil, para que então ele possa emancipar-se dessas relações em que está inserido.

Todo esse emaranhado da problemática apresentada por Lukács só é possível pois o método dialético apresentado é capaz de desnudar as relações mais básicas da epistemologia burguesa, como a relação entre sujeito/objeto e sua apreensão imediata, até a parte prática como o tempo de trabalho do sujeito no capitalismo. O objetivo é o entendimento, a partir da dialética, da sociedade como totalidade histórica.

O método dialético distingue-se do pensamento burguês não apenas pelo fato de ele ser capacitado para o conhecimento da totalidade, mas por este conhecimento ser possível somente porque a relação do todo com as partes tornou-se fundamentalmente diferente daquela existente no pensamento reflexivo. Dito de maneira breve, a essência do método dialético – a partir desse ponto de vista – consiste no fato de que a totalidade está compreendida em cada aspecto assimilado corretamente pela dialética e de que todo método pode desenvolver-se a partir de cada aspecto (Lukács, 2003, p. 343).

Nesse sentido, pode-se dizer que é possível desenvolver as partes a partir de qualquer etapa do materialismo histórico, visto que a totalidade está inserida em sua metodologia. Porém, isso não quer dizer que o todo é um conglomerado de fatos que juntados mecanicamente remonta o esquema, mas sim que essas partes do todo podem ser desenvolvidas até chegar novamente a essa totalidade (Lukács, 2003, p. 344).

A transformação de todos os objetos em mercadorias, sua quantificação em valores fetichistas de troca é mais do que um processo intensivo, que influencia toda forma de objetividade da vida nesse sentido (como podemos constatar no problema do período de trabalho). É, ao mesmo tempo e inseparavelmente, o alargamento extensivo dessas formas sobre o todo do ser social (Lukács, 2003, p. 344 e 345).

Enquanto para a consciência proletária há uma emergência de sua consciência que escapa dos aspectos do imediato de maneira dialética, na consciência burguesa, o processo na relação da parte com o todo não passa de um acúmulo de objetos para sua ação no mundo; aumentam os objetos em sua posse para que ele vá empilhando e quantificando sua especulação. O caráter quantitativo aparece falseado como caráter qualitativo, e há uma intensificação nesse processo de racionalização do mundo. Assim, chega-se à ideia “[...] de uma progressão infinita que leva a uma racionalização capitalista completa de todo o ser social” (Lukács, 2003, p. 345).

Lukács afirma que é possível mostrar os processos da reificação do capitalismo em todas as suas formas sociais, porém, é no trabalho que isso se torna evidente e emerge para a consciência. É no labor do indivíduo que os mecanismos de dominação do capital deixam de ser transformados em fachadas como “trabalho intelectual”,

“responsabilidade”, “derivados do patriarcalismo”, dentre outros (para manter os exemplos de Lukács) (Lukács, 2003, p. 346).

2.3 A Dialética do esclarecimento e o diagnóstico da razão calculadora: um preâmbulo do entendimento do que é a consciência reificada

Nesta seção, seguiremos nossa análise histórico-filosófica das origens do pensamento dominador: olharemos para o diagnóstico, feito por Adorno e Horkheimer na *Dialética do esclarecimento* (1944), sobre as origens do pensamento racional abstrato que reduz tudo aquilo que é diferente de si em si mesmo. “O homem da ciência conhece as coisas na medida em que pode fazê-las. É assim que seu *em-si* torna-se *para-ele*” (Adorno e Horkheimer, 2006, p. 21). Desta forma, focaremos nas duas primeiras seções da *Dialética do esclarecimento*: “O conceito de esclarecimento” e o “Excurso I: Ulisses ou Mito e Esclarecimento”.

Adorno e Horkheimer começam sua análise pelo cerne do projeto moderno de esclarecimento: dominar a natureza e dissolver os mitos. Para além disso, o projeto iluminista de esclarecimento carrega consigo não a simples dissolução, pura e desenfreada, dos mitos e dos saberes pré-científicos³¹, mas sua substituição (e subsunção) pela linguagem lógico-gramatical que a ciência usa para explicar os fenômenos do mundo. Qualquer modo de explicação que não agregue ou contrarie a ciência deve ser subsumido como um momento do pensamento racional. Os autores da *Dialética* abrem seu texto com esse preâmbulo supracitado, e, após isso, evocam Bacon como símbolo prático do pensamento esclarecido:

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 (Adorno e Horkheimer, 2006, p. 17).

A natureza, nesse sentido, diferencia-se daquilo que é produto humano ou da cultura. Em “Ideia de história natural” (1932), Adorno aproxima a ideia de natureza com

³¹ Usarei o termo “pré-científico” no sentido de um saber que se difere da ciência e é subjugado epistemicamente por ela. Não me referirei a um saber “não-científico” por entender que o esclarecimento é permissivo com alguns outros modos de conhecimento, como a fé cristã que está moralmente relacionada aos modos de dominação.

a ideia de mítico, como “[...] o que existe desde sempre, o que sustenta a história humana como um ser imposto de forma predestinada e preexistente, manifestando-se nela como o que lhe é substancial” (Adorno, 2018, p. 458). Ou seja, a natureza existe como um produto independente da criação humana. Neste texto, o autor propõe aproximar a ideia de natureza (enquanto algo estático e sempre estabelecido) com a ideia de história (enquanto produto humano mutável e produzido socialmente). Adorno quer reaproximar os dois conceitos para recuperar o rompimento moderno de sujeito e objeto que deixou estática a relação entre consciência e mundo (sujeito-objeto).³²

A crítica do texto de 1944 vem justamente contra o pensamento moderno de que a natureza é algo a ser dominado. Ao separar sujeito e objeto, consciência e mundo, tudo aquilo que fica fora do núcleo duro do indivíduo é passível de dominação, seja a natureza, ou sejam as outras subjetividades lançadas fora do eu. Assim, o pensamento científico precisa ser duro o suficiente para subsumir em si tudo que é diferente como reles momento de sua realização. O pensamento científico precisa destruir o pensamento mítico. A necessidade de dominar a natureza é a mesma da dominação das pulsões individuais e coletivas.

O que os homens querem aprender da natureza é como empregá-la para dominar completamente a ela e aos homens. Nada mais importa. Sem a menor consideração consigo mesmo, o esclarecimento eliminou com seu cautério o último resto de sua própria autoconsciência. Só o pensamento que se faz violência a si mesmo é suficientemente duro para destruir os mitos (Adorno e Horkheimer, 2006, p. 18).

A lógica formal reduz o múltiplo ao uno e simplifica todas as outras formas em sua unicidade esquemática. É nesse sentido que os autores afirmam: “A multiplicidade das figuras se reduz à posição e à ordem, a história ao fato, as coisas à matéria. [...] A lógica formal era a grande escola da unificação. Ela oferecia aos esclarecedores o esquema da calculabilidade do mundo” (Adorno e Horkheimer, 2006, p. 21). Assim, o esquematismo é anterior ao mundo, às experiências; ele está de antemão pressuposto para entender a natureza e a humanidade. Consequentemente, o mito é engolido por esse mesmo esquematismo, reduzindo-se à unidade lógico-formal que não é de sua

³² Aqui vale apontar a análise de Duarte, em *Mimese e racionalidade*, em que ele afirma que há na *Dialética do esclarecimento* uma filosofia da história que foi desenvolvida através de uma segunda natureza; essa segunda natureza é artificialmente criada pelos valores de mercado e da racionalidade instrumental, que diferem radicalmente de uma natureza originária. Ele afirma que “[...] o esforço humano para controlar seu ambiente natural volta-se contra o próprio humano, à medida que surge, como consequência daquele, uma realidade inteiramente despida de caracteres da natureza originária, mas que se apresenta enquanto naturalidade alienada” (Duarte, 1993, p. 57).

característica. O indivíduo, nesse processo, precisa se distanciar cada vez mais do outro, daquilo que difere de si (como a natureza e os outros indivíduos), alienando-se radicalmente do mundo. Sujeito e natureza são irreconciliáveis nesse ponto da ruptura. “O mito converte-se em esclarecimento, e a natureza em mera objetividade. O preço que os homens pagam pelo aumento de seu poder é a alienação daquilo sobre o que exercem o poder” (Adorno e Horkheimer, 2006, p. 21).

O que o esclarecimento não se deu conta é que, em sua forma mais imediata de saber – o nivelamento e a repetição –, ele acaba por repor os princípios naturais que eram característicos do próprio mito. O esclarecimento repõe o mito justamente onde ele propõe ser diferente dele: em sua interpretação do mundo. Aquela ideia moderna que já vê um mundo desnudado, descoberto e decifrado pelas leis e métodos científicos é o mesmo princípio de permanência que existia nos mitos que explicavam um determinado como sempre perene e imutável. Os mitos gregos que traçavam o trajeto do herói até sua descoberta acabam por prezar a mesma adaptabilidade que o pensamento esclarecido. Sobre isso, os autores afirmam que:

O princípio da imanência, a explicação de todo acontecimento como repetição, que o esclarecimento defende contra a imaginação mítica, é o princípio do próprio mito. A insossa sabedoria para a qual não há nada de novo sob o sol, porque todas as cartas do jogo sem-sentido já teriam sido jogadas, porque todos os grandes pensamentos já teriam sido pensados, porque as descobertas possíveis poderiam ser projetadas de antemão, e os homens estariam forçados a assegurar a autoconservação pela adaptação – essa insossa sabedoria reproduz tão somente a sabedoria fantástica que ela rejeita: a ratificação do destino que, pela retribuição reproduz sem cessar o que já era (Adorno e Horkheimer, 2006, p. 23).

Nessa igualação do não-igual, o esclarecimento paga um alto custo em sua empresa de dominar a natureza: castra toda possibilidade emancipatória que poderia ser concedida ao sujeito. “O que seria diferente é igualado [...] O preço que se paga pela identidade de tudo com tudo é o fato de que nada, ao mesmo tempo, pode ser idêntico consigo mesmo” (Adorno e Horkheimer, 2006, p. 23 e 24).

E é nesse cenário que podemos entender como o florescimento do capital, em campos burgueses, deu-se de maneira tão natural. Toda a redução ao cálculo e ao número que o pensamento esclarecido tinha como objetivo é transposto à mercadoria. Esta, que carrega o valor de troca consigo, não se importa com a origem nem com qualquer outra característica que não seja o seu próprio valor bruto (seja o produto ou de seus trabalhadores). E, nesse processo de igualação das potências do mundo, há também a

igualação dos indivíduos. Se os sujeitos nascem diferentes, dentro da sociedade de mercado – seja primitiva ou avançada (*Spätkapitalismus*) – essa diferença é tida apenas como possibilidade de adaptação ao que já está posto, ao que está determinado de antemão. A diferença é para a igualação com todos os outros; e as oportunidades de liberdade são falsas. Sobre isso, existem duas passagens explicativas de Adorno e Horkheimer:

O preço dessa vantagem, que é a indiferença do mercado pela origem das pessoas que nele vêm trocar suas mercadorias, é pago por elas mesmas ao deixarem que suas possibilidades inatas sejam modeladas pela produção das mercadorias que se podem comprar no mercado. *Os homens receberam o seu eu como algo pertencente a cada um, diferente de todos os outros, para que ele possa com tanto maior segurança se tornar igual* (Adorno e Horkheimer, 2006, p. 24. Grifos próprios).

O que se segue é a impossibilidade emancipatória pela razão instrumental. A destruição do diferente por meio da castração do não-igual culmina no pensamento repressivo que não é a falha do esclarecimento, mas a vitória do projeto identitário. Adorno e Horkheimer apontam isso em sua máxima atualidade ao falar dos coletivos fascistas de sua época:

A unidade da coletividade manipulada consiste na negação de cada indivíduo; seria digna de escárnio a sociedade que conseguisse transformar os homens em indivíduos. A horda, cujo nome sem dúvida está presente na organização da Juventude Hitlerista, não é nenhuma recaída na antiga barbárie, mas o triunfo da igualdade repressiva, a realização pelos iguais da igualdade do direito à justiça (Adorno e Horkheimer, 2006, p. 24).

Assim, o projeto moderno não faz a distinção de si e de seu diferente pelo fato de ser pura identidade. O outro simplesmente não existe, senão como um momento de sua realização enquanto espírito já concretizado. Dentro e fora não são questões a serem constituídas, mas já superadas por sua máxima concretude e subsunção do mundo. “O esclarecimento é a radicalização da angústia mítica. A pura imanência do positivismo, seu derradeiro produto, nada mais é do que um tabu, por assim dizer, universal. Nada mais pode ficar de fora, porque a simples ideia de ‘fora’ é a verdadeira fonte da angústia” (Adorno e Horkheimer, 2006, p. 26).

A aproximação do esclarecimento com o mito acontece naquilo que o próprio esclarecimento tentou negar: a univocidade natural que é distinta do indivíduo. O retorno e permanência das leis naturais que o mito carrega em si é o mesmo princípio de controle que o pensamento científico tenta replicar de maneira artificial. Os raios que caem na

fúria de um deus, a narrativa mítica imutável que a terra carrega como símbolo de conflito divino, a previsão e o emaranhado do destino que as moiras costuravam, são os princípios de universalidade, gênese, e previsibilidade que o esclarecimento busca na dominação da natureza.

A regressão da ciência está em seu caráter autoritário. “O esclarecimento é autoritário como qualquer outro sistema” (Adorno e Horkheimer, 2006, p. 32). Seu princípio antecipatório não permite a existência do diferente. A verdade fica estritamente ligada à necessidade de reprodução matematizada do mundo previamente conceituado. “Sua inverdade não está naquilo que seus inimigos românticos sempre lhe censuraram: o método analítico, o retorno aos elementos, a decomposição pela reflexão, mas sim no fato de que para ele o processo está decidido de antemão” (Adorno e Horkheimer, 2006, p. 32).

A reificação do pensamento esclarecido acontece pelo seu próprio funcionamento. Na expressão de um mundo cada vez mais objetivo, ele aliena-se cada vez mais da natureza e de tudo que não é uma qualidade autoprojeta. Sua pretensa objetividade é uma formulação já constituída de antemão no mundo, e tudo que escape disso é substituído por um esquematismo que dá conta daquilo que ficou de fora de sua explicação matematizada. Quanto mais se afasta da natureza dos outros indivíduos, cada vez pior fica sua inteligibilidade do outro, e, no fim do processo, só lhe resta atribuir como subjetivo e inexato qualquer uma dessas características. O fracasso do projeto está em sua própria formulação.

O pensar reifica-se num processo automático e autônomo, emulando a máquina que ele próprio produz para que ela possa finalmente substituí-lo. [...] O procedimento matemático tornou-se, por assim dizer, o ritual do pensamento. Apesar da autolimitação axiomática, ele se instaura como necessário e objetivo: ele transforma o pensamento em coisa, em instrumento, como ele próprio denomina (Adorno e Horkheimer, 2006, p. 33).

Não apenas o humano, enquanto gênero, é a medida de todas as coisas, mas o *eu*. Nessa cisão que existe entre o *eu* e o mundo, o indivíduo reduz tudo à sua exata experiência imediata, ao seu núcleo de impulsos e certezas objetivadas que dão conta de abarcar sua realidade. No fim, o esclarecimento é o engodo do que está imediatamente posto. A consciência que pretendia se ver como dominadora da natureza precisa alienar-se dela e recriá-la para dar conta da multiplicidade dos fenômenos.

Na redução do pensamento a uma aparelhagem matemática está implícita a ratificação do mundo como sua própria medida. O que

aparece como triunfo da racionalidade subjetiva (*subjektiver Rationalität*), a submissão de todo ente ao formalismo lógico, tem por preço a subordinação obediente da razão ao imediatismo (Adorno e Horkheimer, 2006, p. 34).

Criou-se a necessidade e subserviência à objetividade cega das relações imediatas. O dado tomou a centralidade das relações de maneira a expurgar tudo aquilo que toque minimamente o mítico. Os indivíduos foram constituídos sob o domínio do número e do capital, sendo qualquer outra atividade “perda de tempo”. O próprio tempo é quantificado. Todas as atividades precisam ter um ganho imediato, precisam se estabelecer como útil. O indivíduo perde a relação de prazer com o mundo, e tudo isso é facilmente justificado com a necessidade que o mundo administrado exige dele. Ser produtivo – e antes disso sobreviver – é a necessidade mais imediata do mundo objetivo. Os autores apontam:

Sob o título dos fatos brutos, a injustiça social da qual esses provêm é sacramentada hoje como algo eternamente intangível e isso com a mesma segurança com que o curandeiro se fazia sacrossanto sob a proteção de seus deuses. *O preço da dominação não é meramente a alienação dos homens com relação aos objetos dominados; com a coisificação do espírito, as próprias relações dos homens foram enfeitiçadas, inclusive as relações de cada indivíduo consigo mesmo.* [...] O animismo havia dotado a coisa de uma alma, o industrialismo coisifica as almas (Adorno e Horkheimer, 2006, p. 35. Grifos próprios).

O mundo administrado projeta na constituição psíquica de seus agentes uma série de problemas e necessidades que são próprias dele. Tais necessidades são introjetadas nos indivíduos de modo a reproduzir uma lógica que faça a manutenção necessária para o próprio sistema. Em outras palavras, o modo de funcionamento dos indivíduos precisa estar de acordo com a lógica forma-mercadoria que a sociedade capitalista propõe. Isso não se dá apenas no consumo, mas também na criação de agências culturais que produzam o entretenimento conivente com esse modelo econômico. “As inúmeras agências da produção em massa e da cultura por ela criada servem para inculcar no indivíduo os comportamentos normalizados como os únicos naturais, decentes, racionais” (Adorno e Horkheimer, 2006, p. 35). Há, nesse sentido, uma naturalização da mercantilização do trabalho e do lazer, sendo tudo uma expressão imediata do funcionamento social capitalista.

A naturalização dessas relações tentou, antes de tudo, a “purificação” do *eu*: a passagem de uma subjetividade natural para um *eu* transcendental, ou lógico, é o esforço do esclarecimento de tirar toda característica corpórea da razão. O pensamento burguês que instaurou a exatidão do cálculo acaba por radicalizar até mesmo a ideia de um sujeito

transcendental, reduzindo tudo à pura ação prática do trabalho imediato. No fim, questões conceituais pouco importam e são substituídas pelo apertar de parafusos e o clique nas teclas que exprimem um comando direto sob o trabalho. A autoconservação do indivíduo, seu esforço em ficar vivo e ganhar o lucro imediato é a expressão máxima do funcionamento econômico da burguesia. Assim, a ideia de progresso do esclarecimento deriva desse esforço calculador de exprimir em ganhos imediatos a sobrevivência dos indivíduos e do funcionamento do Estado.

O trabalho social de todo indivíduo está mediatizado pelo princípio do eu na economia burguesa; a um ele deve restituir o capital aumentado, a outro a força para um excedente de trabalho. Mas quanto mais o processo da autoconservação é assegurado pela divisão burguesa do trabalho, tanto mais ele força a autoalienação dos indivíduos, que têm de se formar no corpo e na alma segundo a aparelhagem técnica (Adorno e Horkheimer, 2006, p. 36).

O diagnóstico que os autores fazem sobre o esclarecimento não é restrito ao período do Iluminismo, mas vai além dos limites históricos clássicos. Adorno e Horkheimer alocam a dimensão do esclarecimento como um modo de pensamento já enraizado dentro do próprio indivíduo ocidental, isto é, o esclarecimento já tinha suas raízes cravadas antes mesmo da modernidade. Essa dinâmica não é a simples hipóstase de uma categoria histórica como régua da totalidade histórica, mas a investigação dos traços comuns que perpassaram a antiguidade e se mantêm até o período atual.

Os traços que trouxemos até aqui são os pontos principais da análise e da transposição de um termo moderno para a antiguidade. Os critérios de dominação da natureza e do indivíduo, o embrutecimento das relações por meio da razão calculadora, o esforço incessante para separar indivíduo e natureza, já estavam, em um certo sentido, instaurados nos mitos gregos dos quais a modernidade tanto se afasta. As histórias que explicavam o mundo e que são, supostamente, sem objetividade teórica, já contêm em sua própria criação os mesmos princípios a que o esclarecimento se agarra. Por isso o retorno aos mitos como demonstração do traço de dominação do pensamento esclarecido burguês.

Os autores evocam o décimo segundo canto da *Odisseia*, em que Ulisses encara o canto das sereias e vence a provação da natureza com a astúcia de sua razão. As sereias simbolizam o passado natural e irrefreável, visto que elas têm o conhecimento de todas as coisas presentes. Sua sabedoria do passado entra em conflito direto com os desejos do progresso impressos em Ulisses, que já vinha superando outras provações e subsumindo em si os ganhos dos momentos anteriores (o alerta de Circe sobre os perigos das sereias

é uma recompensa pela resistência do herói de Ítaca). Ulisses não apenas carrega consigo a própria vida, mas de sua tripulação. Ele é o proto-burguês responsável por prover a seus homens e à sua terra o progresso da astúcia humana. Ulisses tampa o ouvido de seus homens com cera e pede que eles lhe amarrem ao mastro do navio. Ele escuta o belíssimo canto das sereias, mas fica impotente para entregar seu corpo à estética da natureza. Seus trabalhadores remam sem ouvir o canto, nem tampouco seu capitão gritando e implorando para que o libertem para a contemplação da destruição mítica da natureza (Adorno e Horkheimer, 2006, p. 38 - 40).

Assim como o burguês moderno, o herói contempla parcialmente a estética do belo natural, fica resignado a ele apenas o vislumbre contemplativo dos processos estéticos e da arte, de modo que a integridade do seu *eu*, desenvolvida com muitos sacrifícios, precisa ser mantida de maneira intacta. Aos trabalhadores nem isso. Eles são completamente privados de qualquer contemplação estética. Os sentidos tapados e a visão direcionada ao remo são a figura da separação artificial e completa do processo de subserviência que teve seu auge na modernidade. Os autores apontam:

Amarrado, Ulisses assiste a um concerto, a escutar imóvel como os futuros frequentadores de concertos, e seu brado de libertação cheio de entusiasmo já ecoa como um aplauso. Assim, a fruição artística e o trabalho manual já se separam na despedida do mundo pré-histórico. A epopeia já contém a teoria correta. O patrimônio cultural está em exata correlação com o trabalho comandado, e ambos se baseiam na inescapável compulsão à dominação social da natureza (Adorno e Horkheimer, 2006, p. 40).

A dialética do senhor e do escravo, apontada no quarto capítulo da *Fenomenologia do Espírito*³³, é pressagiada no conto homérico. O senhor que entende o mundo apenas como um *para-si* se vê completamente alienado das coisas. Ele percebe o mundo como algo a ser superado, como um momento da concretização do próprio espírito, sem perceber que ele é parte constitutiva daquele momento dialético. O proletário, já mais próximo do objeto, se vê também impedido de usufruir do momento natural por ter seu trabalho dirigido sob coação.

Ulisses é substituído no trabalho. Assim como não pode ceder à tentação de se abandonar, assim também acaba por renunciar enquanto proprietário a participar do trabalho e, por fim, até mesmo a dirigi-lo, enquanto os companheiros, apesar de toda proximidade às coisas, não podem desfrutar do trabalho porque este se efetua sob coação, desesperadamente, com os sentidos fechados à força (Adorno e Horkheimer, 2006, p. 40).

³³ HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*. 9. ed. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2014.

O regresso do espírito que os autores apontam é a volta à natureza de que o esclarecimento tentou escapar. A imaginação e a audição são atrofiadas a ponto de tornarem-se pura reposta ao que está imediatamente posto. As experiências estéticas se resumem ao que os *best-sellers* e os *block-buster* permitem ao consumidor ler e assistir, e tudo que fugiria disso seria intragável ao ponto da incompreensão. O empobrecimento do espírito está sintonizado diretamente com o caráter de dominação que o mundo administrado implica sobre ele, e qualquer horizonte de emancipação disso já é podado sob o título do medo e do impossível. O possível é a imaginação do que é imediato.

Não é estranho que digamos que, na esteira kantiana, os indivíduos ainda não alcançaram a maioridade. A capacidade de pensar e decidir por si mesmo é retirada e instaurada pelo herói que pode comandar a tripulação; ou pelo chefe de fábrica ou de Estado. Na *Dialética do esclarecimento*, essa crítica aparece quando os autores apontam para a regressão dos sentidos, e consequentemente do espírito, dos remadores e de Ulisses.

O espírito torna-se de fato o aparelho da dominação e do autodomínio, como sempre havia suposto erroneamente a filosofia burguesa. Os ouvidos moucos, que é o que sobrou aos dóceis proletários desde os tempos míticos, não superam em nada a imobilidade do senhor. É da imaturidade dos dominados que se nutre a hipermaturidade da sociedade. Quanto mais complicada e mais refinada a aparelhagem social, econômica e científica, para cujo manejo o corpo já há muito tempo foi ajustado pelo sistema de produção, tanto mais empobrecidas as vivências de que ele é capaz (Adorno e Horkheimer, 2006, p. 41).

O afastamento radical entre indivíduo e natureza, entre sujeito e objeto, entre consciência e mundo, não pode, nos sentidos trazidos até agora, ser considerado como um problema do esclarecimento, mas sim seu triunfo sobre tudo que é diferente de si. A separação entre o *eu* e o *outro* não pode ser resumida a um método de conhecimento, a um modo de purificação do saber objetivo, mas ao esfacelamento da experiência que tem por fim a dominação de si e do outro. A alienação causada pelo pensamento esclarecido é, no fim das contas, a permanência do mítico passado (pois o esclarecimento substituiu-o) e o controle das racionalidades presentes. Podemos ver da seguinte maneira na análise de Adorno e Horkheimer:

Mas enquanto o esclarecimento prova que estava com a razão contra toda hipostasiação da utopia e proclama impassível a dominação sob a forma da desunião, a ruptura entre o sujeito e o objeto que ele proíbe recobrir, torna-se ela própria, o índice da inverdade dessa ruptura e o índice da verdade. A condenação da superstição significa sempre, ao mesmo tempo, o progresso da dominação e o seu desnudamento. O

esclarecimento é mais que esclarecimento: natureza que se torna perceptível em sua alienação (Adorno e Horkheimer, 2006, p. 44).

No “Excurso I: Ulisses ou Mito e Esclarecimento”, da *Dialética*, Adorno e Horkheimer apontam para aventuras da jornada do herói que supera todos os momentos naturais, utilizando sua astúcia e, para além disso, dominando e subjugando a natureza e os indivíduos ao seu redor. Os autores, que já haviam apresentado Ulisses como um proto-burguês no capítulo anterior, interpretam dentro do conto homérico como cada momento da trajetória do personagem é uma representação do avanço da racionalidade que não se reconhece no outro e nem como parte de uma natureza mítica. Os acontecimentos que vão desde a perda dos navios e da tripulação de Ulisses, o encontro com um monstro de um olho só e comedor de humanos, o naufrágio na ilha de Circe, e o encontro com as sereias, fazem os ganhos e perdas da vida do protagonista ser recheado de determinações que o levam a ter um retorno heroico à sua terra. E sobre seus tripulantes? Alguns chegaram à Ítaca junto do herói, outros foram apenas degraus para a concretização do espírito de Ulisses.

Os autores destacam que, para além do conteúdo da narrativa homérica, a forma estilística do texto já aponta para um momento da impossibilidade narrativa por meio do canto e a migração para o registro escrito:

Assim como o episódio das Sereias mostra o entrelaçamento do mito e do trabalho racional, assim também a *Odisseia* em seu todo dá testemunho da dialética do esclarecimento. [...] Cantar a ira de Aquiles e as aventuras de Ulisses já é uma estilização nostálgica daquilo que não se deixa mais cantar, e o herói das aventuras revela-se precisamente como um *protótipo do indivíduo burguês*, cujo conceito tem origem naquela autoafirmação unitária que encontra seu modelo mais antigo no herói errante (Adorno e Horkheimer, 2006, p. 47. Grifos próprios).

Quando dizemos que as viagens de Ulisses atribuem determinações que fazem o papel da concretude do seu espírito, afirmamos, de maneira complementar, que cada problema que ele supera, ainda que com o sacrifício de seus homens, representa o momento da narrativa burguesa de utilização do exército de reserva do capitalismo para o progresso geral de seu sistema. O espírito de dominação burguesa repõe a destruição da natureza e de seus semelhantes (mesmo que ele se veja absolutamente diferente de tudo). Ulisses, que “cuida” de seus homens não se preocupa em afrontar os deuses e sacrificar suas vidas, mas sim voltar a Ítaca e recuperar a terra prometida que deixou para trás.

O sacrifício mitológico que a razão instrumental rechaça por meio de bordões morais que falseiam sua verdadeira natureza pode ser facilmente visto no sacrifício da

natureza e do outro que sua prática destrutiva repõe. A barbárie sacrificial, aberta e sanguinolenta, é horrorizada pelo pensamento esclarecido e substituída pela barbárie velada da autoconservação que o espírito reproduz. Aqui quero fazer uso de duas passagens dos autores, uma em que se trata da substituição do sacrifício pela racionalidade de troca que a razão conservadora perpetua, e a segunda trata da negação, e nesse sentido afastamento, da natureza dentro do próprio sujeito em um cenário capitalista.

Na primeira eles afirmam:

A substituição do sacrifício pela racionalidade autoconservadora não é menos troca do que o fora o sacrifício. Contudo, o eu que persiste idêntico e que surge com a superação do sacrifício volta imediatamente a ser um ritual duro, petrificado, que o homem se celebra para si mesmo opondo sua consciência ao contexto da natureza (Adorno e Horkheimer, 2006, p. 53).

E, assim como há uma negação e luta contra a natureza na sociedade reificada pelos processos de troca capitalista, a própria aventura de Ulisses é uma narrativa da negação e superação dessa natureza.

Na história das classes, a hostilidade do eu ao sacrifício incluía um sacrifício do eu, porque seu preço era a negação da natureza no homem, em vista da dominação sobre a natureza extra-humana e sobre os outros homens. Exatamente essa negação, núcleo de toda racionalidade civilizatória, é a célula da proliferação da irracionalidade mítica (Adorno e Horkheimer, 2006, p. 53).

A diferença fundamental está no fato de Ulisses não ser o simples indivíduo proletário que tem sua consciência reificada pelo trabalho. Esse papel é relegado aos seus subordinados. O papel de Ulisses na história é o da superação dos momentos naturais. Ele é o herói. O espírito burguês goza da liberdade individual e atomizada que os ideais interiorizados são pregados pelo pensamento esclarecido. E, à medida que o capitalismo avança, essa ideologia burguesa vai além da relação de classes: todo indivíduo vira um átomo de vontades individualizadas que quer lograr o direito de prosperar, vendido pelo capitalismo. A narrativa é vendida como possibilidade existencial de bilhões de Ulisses, e da perspectiva de cada Ulisses, outros bilhões de subordinados. O sacrifício que antes era externo foi interiorizado e substituído pela autoconservação. “A história da civilização é a história da introversão do sacrifício. Ou, por outra, a história da renúncia” (Adorno e Horkheimer, 2006, p. 54).

Uma das primeiras ilhas em que a nau de Ulisses atraca, a ilha dos lotófagos, representa um momento da história ocidental em que a ausência do trabalho e a vida

natural são preponderantes. A oposição entre a ideia de uma vida “preguiçosa” e uma vida de trabalho e sofrimentos (sacrifícios) compõe o campo narrativo burguês da prosperidade. Apesar da ausência de um perigo natural, a ilha dos comedores de lótus compõe um desejo tão perigoso quanto o da natureza: “o esquecimento e a destruição da vontade” (Adorno e Horkheimer, 2006, p. 59). A ilha que acaba com a vontade dominadora do indivíduo é, antes de tudo, o encerramento feliz da vida civilizada, histórica. Nesse caso, o horror mítico é a felicidade mítica causada pela vida simples na ilha. A felicidade é tanta que, após a fuga dos horrores causados pelo enfeitiçamento, sobra uma tristeza nos indivíduos que vislumbraram tal felicidade idílica, jamais recuperada. “Mas a felicidade encerra a verdade. Ela é essencialmente um resultado e se desenvolve na superfície do sofrimento. É essa a justificação do herói sofredor, que não sofre permanecer entre os lotófagos” (Adorno e Horkheimer, 2006, p. 60). A tristeza causada pelo processo civilizatório, a amargura da vida ocidentalizada do progresso, formam o eu forte do indivíduo atomizado, independente, conquistador. A vida coletivizada serve para levar os interesses individuais adiante, mas sem recair nos ganhos de uma “proto-história”.

O outro princípio formador do ego de Ulisses é o jogo identitário do nome, identificador do eu e afirmação do indivíduo. A chegada à ilha do gigante Polifemo, que tendo a “unidade de duas percepções coincidentes, vem possibilitar a identificação, a profundidade e a objetualidade em geral” (Adorno e Horkheimer, 2006, p. 60). O ciclope representaria um momento posterior ao dos lotófagos que se abstêm do trabalho e se entregam à natureza; o próprio ciclope é um ser bárbaro que se distanciou da vida puramente contemplativa, e caça para se alimentar dos animais e humanos que estão presentes. O momento de inferioridade com relação à racionalidade de Ulisses está no fato do ciclope ter um pensamento sem leis, sendo a ausência delas uma alusão à falta de civilidade e a ao pensamento assistemático e caótico do gigante (Adorno e Horkheimer, 2006, p. 61).

O modo como Ulisses conquista astutamente o gigante é símbolo de uma razão primitiva que ainda não assumiu um papel de diferenciação entre nome e coisa. A maneira de pensar do gigante não carrega o afastamento entre sujeito-objeto que é tão caro à consciência dominadora. Desse modo, quando o gigante infere sua intenção e pergunta o nome de Ulisses (Odysseus) e o herói mente dizendo que é Ninguém (*Oudeis*), o gigante dirige a raiva ao homem que o cegou e dirige todo seu ódio a ele. Ulisses, negando sua identidade e usando outro nome, escapa da ira do ciclope e foge impune.

Tal separação entre sujeito e objeto que Polifemo ainda não era capaz de associar, isto é, a diferença direta entre o objeto do mundo e o produto do pensamento, foi sua ruína, sua dominação. Porém, ao negar a mimese e a pura identificação do eu, que é tão característica do pensamento esclarecido, Ulisses recai na natureza primitiva e mítica que ele tenta negar: sua fuga inconsequente do gigante, enquanto pedras enormes quase acertam o herói, é a embriaguez imprudente que nada tem de autoconservação. O recalque social necessário é perdido no momento de identificação – que desidentifica –, com a natureza, gerando uma aproximação perdida por conta do processo de alienação. Nesse sentido os autores olham para a psicanalítica, para explicar esse movimento de recalque na sociedade ocidental:

Mas sua autoafirmação é, como na epopeia inteira, como em toda civilização, uma autodenegação (*Selbstverleugnung*)³⁴. Desse modo, o eu cai precisamente no círculo compulsivo da necessidade natural ao qual tentava escapar pela assimilação. Quem, para se salvar, se denomina Ninguém e manipula os processos de assimilação ao estado natural como um meio de dominar a natureza sucumbe à *hybris* (Adorno e Horkheimer, 2006, p. 63).

A ilha de Circe, provação anterior à das sereias, retrata o momento de dominação da sociedade patriarcal moderna que não conseguiu se desvencilhar, apesar do discurso igualitário, dos paradigmas de dominação da mulher, e que foram herdados dos momentos anteriores. Circe, por Adorno e Horkheimer, é uma maga dotada de dualidades: “A marca distintiva de Circe é a ambiguidade, ao aparecer na ação, sucessivamente, como corruptora e benfeitora: ela é filha de Hélios e a neta de Oceano. [...] A hetaira distribui a felicidade e destrói a autonomia de quem fez feliz, eis aí sua ambiguidade” (Adorno e Horkheimer, 2006, p. 64). O feitiço da maga consiste em retratar momentos que ela mesma sofre, ela transforma em porcos os indivíduos que se embriagam em sua luxúria e ocupam o espaço da natureza junto de outros animais selvagens. Porém, apesar desse momento regressivo, os indivíduos não são dotados da selvageria, visto que muitos animais que ficam em seu jardim são civilizados. A autoimagem que os indivíduos têm da civilização recai em seu julgamento ao serem transformados, mesmo que não estejam

³⁴ Aqui optamos pelo conceito de *denegação*, para referir a este aspecto de recalque que o conceito *Verleugnung* carrega. Apenas queremos chamar a atenção para o debate que Adorno traz e que remete à psicanálise, em que Ulisses constantemente recalca as pulsões para firmar a concretude de seu eu. Sobre o termo, utilizamos um artigo de Carlos Drawin e Jacqueline Moreira (2018) em que há o levante do conceito dentro da psicanálise. Na palavra dos autores: “Surpreendentemente, David Zimmerman (2001) em seu *Vocabulário contemporâneo de psicanálise*, remetendo a Laplanche e Pontalis, opta, na nomeação de seu verbete, pela palavra “(de)negação” com o prefixo destacado de modo a marcar diferença em relação à simples “negação” e enfatizar a pluralidade de significados como ‘renegar’, ‘denegar’, ‘retratar’, ‘desmentir’” (Drawin e Moreira, 2018, p. 87).

entregues à selvageria natural; pode-se dizer que há um orgulho do indivíduo ocidental em ser ocidental.

Circe reproduz, segundo os autores, a mesma repressão à qual foi submetida:

É como se a hetaira encantadora repetisse no ritual a que submete os homens o ritual ao qual ela própria é o tempo todo submetida pela sociedade patriarcal. Igual a ela, as mulheres se inclinam sobre a pressão da civilização, a adotar um juízo civilizatório sobre a mulher e difamar o sexo (Adorno e Horkheimer, 2006, p. 65).

A introspecção da dominação incorre em uma subserviência do corpo e dos instintos, de modo a recalcar tudo que não cumprisse o papel que lhes foi relegado: o cuidado e zelo pelo marido, ou, dizendo de modo alegórico, o papel de Penélope. A esposa de Ulisses aguarda puritanamente seu retorno, recusando a infinidade de pretendentes que querem se casar com ela. Penélope tem o símbolo da negação de instintos em prol da civilidade castradora a que o ocidente submeteu as mulheres. “O casamento é a via média que a sociedade segue para se acomodar a isso: a mulher continua a ser impotente na medida em que o poder só lhe é concedido pela mediação do homem” (Adorno e Horkheimer, 2006, p. 65).

No tocante à relação amorosa entre o herói e a deusa, o mito antecipa a frieza burguesa característica dos tempos atuais. O amor é proibido e restituído sob a forma de relações frias já exauridas pelo sistema de troca, em que aquele que ama é punido em sua inocência e pureza.

Na transição da lenda para a história, ela traz uma contribuição decisiva para a frieza burguesa. Seu comportamento pratica a proibição do amor, que posteriormente se impôs tanto mais poderosamente quanto mais o amor teve, enquanto ideologia, de se prestar à tarefa de dissimular o ódio dos competidores. No mundo da troca, quem está errado é quem dá mais; o amante, porém, é sempre o que ama mais (Adorno e Horkheimer, 2006, p. 66).

O ganho da ilha de Circe não é mais que o bom conselho necessário para a superação dos momentos difíceis. O olhar profético de Circe se confunde com uma prudente decisão feminina que o ocidente resguardou às mulheres (empobrecendo-as a um papel puramente passivo na atividade social). E Ulisses segue sua viagem heroica superando um novo desafio.

Para além do papel do herói na epopeia, sobra-nos a análise dos personagens que fazem a função de degrau na história épica. Sejam os males naturais a serem afastados, os monstros enganados, a deusa a ser subjugada, ou as criaturas vencidas, Ulisses prova como a razão astuciosa é capaz de dominar a natureza dentro da lógica burguesa.

Dentro dessa narrativa, a discussão que se segue à análise do indivíduo no mundo administrado não está longe de se pensar a relação dos personagens da epopeia e como eles representam de maneira prototípica a razão irrefreável em que o pensamento esclarecido se concretizou. Os trabalhadores da história homérica, assim como acontece no contexto de expropriação capitalista, estão submetidos a uma dominação em que são reduzidos a números do progresso do espírito. Sua experiência é completamente destruída e o que sobra é um contexto de pura adaptação ao que o ambiente pede: resta-lhes o trabalho manual e a expectativa que outras pessoas concretizem seus sonhos de maneira fabulosa³⁵; em sentido estrito, o indivíduo é reduzido a um átomo social.

O empobrecimento da experiência está ligado diretamente à alienação que há entre o sujeito e o objeto, isto é, o indivíduo é tão interiorizado em sua própria consciência que toda sua experiencição no mundo é resumida a uma questão de pura utilidade (e mais radicalmente de dominação). Assim como vimos dentro da dialética entre esclarecimento e natureza, o espírito individual não se vê como participante do mundo fora dele, e tudo que não é seu eu, é reduzido a um outro puramente abstrato.

A reificação do indivíduo é dada, portanto, em dois âmbitos: um epistemológico, em que toda sua interação com os objetos do mundo é completamente refreada pelo modo de pensamento instrumental, e um âmbito político, em que as forças do mundo reduzem tudo a um sistema de troca que subverte toda a vida do indivíduo. A separação desses elementos visa facilitar a análise das relações política e epistêmicas, mas, no que tange a uma análise do indivíduo, as reificações epistemológica e social acontecem de maneira simultânea e imbricada uma na outra.

Para os demais momentos, analisaremos os aspectos epistêmicos desse indivíduo, tendo uma questão em nosso horizonte: é possível a emancipação dentro da sociedade administrada?

A questão sobre a emancipação é uma contraposição direta à reificação. Apontar para possibilidades emancipatórias é pensar na própria reificação e em como combatê-la, além de instaurar seus limites e entender o funcionamento histórico-social desse

³⁵ Adorno, em uma palestra chamada “Tempo Livre” (1969), abordará de maneira direta a questão da não-liberdade que os indivíduos têm em seu tempo de lazer. A questão do tempo livre surge como uma análise do que o autor chama de tempo do não-trabalho: o momento que se subtrai fora das horas exaustivas do trabalho da fábrica, escritório, ou braçal, para preparar o indivíduo para o próximo dia. À medida que esse indivíduo é alienado em seu cotidiano, sendo posto a uma repetição de tarefas que é invariável e que o leva a adaptar-se às necessidades de sobrevivência que o mundo administrado impõe, o que lhes resta é o mero sonhar de uma vida fabulosa, longe do tédio e da reificação do dia a dia laboral. A vida real fica à mercê do repetitivo cotidiano que o massacra repetidamente.

fenômeno. Falaremos, no decorrer do texto, de questões concernentes à ideia de classes e como ela foi dissolvida no processo de alienação capitalista. À medida que se fale da emancipação da classe trabalhadora de maneira organizada, olharemos para a alienação por questões epistemológicas nesse indivíduo, em como o seu modo de pensar e se relacionar com o mundo, seu objeto, é desvitalizado e transformado em uma relação de imediatez entre o consumidor e o produto, uma relação puramente abstrata e resumida a números.

Capítulo III: Os limites da Indústria Cultural

A reificação epistemológica do indivíduo ocorre na perda de sua autonomia. Todo o debate acerca da dominação interna e externa dos sujeitos se dá em torno dessa perda, seja por critérios de autorreificação – à medida que ele se afasta radicalmente de seu objeto para dominá-lo – ou pela dominação externa, advinda do controle do mundo administrado. A arte, enquanto processo de ruptura com o imediatamente posto pelo mundo, deveria ser a potência criativa do espírito humano, porém a Indústria Cultural padroniza suas produções.

Veremos na primeira seção como a Indústria Cultural, resultante do desenvolvimento das comunicações de massas, acentua a padronização individual por meio de sua lógica produtiva e amortiza as consciências através de formas de agir pré-fabricadas. A arte, enquanto movimento de ruptura com o real, foi transformada em um elemento propagandístico. Ela seria, desde sua mutilação até o surgimento de novas formas, o mero depoimento do sucesso social, da adesão à dinâmica ordenada do mundo administrado.

Assim, na *Dialética do esclarecimento*, Adorno e Horkheimer apontam para os períodos da disseminação dessa arte-mercadoria e de como isso adequa as consciências individuais ao trabalho reificante do cotidiano. E, se antes estávamos no domínio da análise do processo de dominação da natureza interna do indivíduo, aqui já nos deparamos com um mecanismo que torna o indivíduo mais apático e dominado.

Na segunda seção, vemos os desdobramentos do conceito de Indústria Cultural na década de 1960, quando Adorno – já de volta à Alemanha – se depara com produções estéticas bastante diferentes daquelas dos Estados Unidos na década de 1940. Ele mudou certos posicionamentos e manteve outros. Mas, com relação à crítica ao processo de reificação pela produção da Indústria Cultural, continuou defendendo que ela empobrece a consciência individual.

Na terceira seção nos aproximamos de alguns desdobramentos dessa Indústria. Utilizaremos os textos de Antonio A. S. Zuin, apoiados nas leituras de Adorno, para entender como a dinâmica da Indústria Cultural se desenvolve no século XXI. Se antes havia a preocupação com o conteúdo propagandístico para a barbárie, hoje, além disso, temos a barbárie televisionada. Veremos como o desenvolvimento dessas tecnologias acentua o processo de reificação e incentiva as pulsões de morte nos indivíduos.

3.1. O desenvolvimento do conceito de Indústria Cultural

A criação do conceito de Indústria Cultural e sua apresentação na *Dialética do Esclarecimento*, demarcou a preocupação de Adorno e Horkheimer com o debate acerca da relação entre arte e capitalismo. A discussão se deu no âmbito da padronização da arte e sua reprodutibilidade na sociedade de trocas, em que as características negadoras da arte são substituídas por sua potencialidade de comércio. Muito da elaboração do conceito pelos autores se deu na recepção do cinema e do rádio nos Estados Unidos. Ao se depararem com um modelo de arte que mais se configurava como puro entretenimento, os autores elaboraram o conceito de Indústria Cultural, que advinha da crítica à massificação da arte. Nesse sentido, a arte, como eles conheciam, estava completamente destituída de suas principais características iluministas³⁶.

A produção estética e a totalidade social estariam diretamente entrelaçadas na medida em que a arte teria suas forças alicerçadas no rompimento com o usual, com o *status quo*. A dissolubilidade disso na arte que apenas entretém passivamente seus consumidores seria, essencialmente, o oposto de seu conceito original. Essa ruptura que acontece na Indústria Cultural é obra de sua tendência dominadora que não quer mais romper dialeticamente com a natureza interna dos indivíduos, mas dominá-la de maneira absoluta. “A indústria cultural representa a etapa mais acabada da autodestruição do esclarecimento. Ela é também o complemento necessário da racionalidade instrumental que garante e perpetua o pleno funcionamento da sociedade administrada” (Silva, 1999, p. 30).

As dicotomias entre o universal e o particular seriam diluídas no processo de automatização do indivíduo através da divisão do trabalho; esse tem seu corpo e sua alma enrijecidos e sua razão empobrecida, sobrando apenas atividades destituídas de qualquer valor simbólico (Adorno e Horkheimer, 2006, p. 36). Para além da fábrica e após o fim do expediente, o indivíduo teria o pouco tempo que lhe sobra para se formar, constituir sua psique e educar-se enquanto indivíduo autônomo³⁷; porém, o sonho burguês de uma

³⁶ C.f. Rush, F. *The Culture Industry*. In: A companion to Adorno. Edited by Peter E. Gordon, Espen Hammer, Max Pensky. Wiley Blackwell: 2020, p. 87-102.

³⁷ Vale ressaltar que os autores estão diante de uma formação burguesa de indivíduo, em que ele se constitui através do crescimento e educação do próprio espírito com artes, filosofia e ciência.

sociedade esclarecida é destruído por uma arte regressiva que cada vez mais idiotizaria e nivelaria os indivíduos em uma massa amorfa e carente de sentido³⁸.

A dialética da razão, apresentada por Adorno e Horkheimer, revela as dicotomias da razão burguesa: de um lado, ela teria seu princípio de progresso calcado na dominação da natureza e na dominação das paixões humanas, e, por outro, uma expectativa de maioridade e de criação da individualidade alicerçada na capacidade de tomar decisões por conta própria. A estética, enquanto campo de transgressão do que estaria estabelecido fica subsumida ao âmbito da produção de massas, perdendo qualquer crítica social. A forma com que os autores começam o capítulo da Indústria Cultural, na *Dialética*, descreve a coesão forçada pelo mundo administrado. Tudo seria programaticamente igualado, da arquitetura ao rádio, a necessidade de adequação é o novo dogma do capitalismo monopolista: “A unidade evidente do macrocosmo e do microcosmo demonstra para os homens o modelo de sua cultura: a falsa identidade do universal e do particular” (Adorno e Horkheimer, 2006, p. 100).

A adequação do indivíduo às demandas sociais, ou seja, ao todo social, exige o abandono de sua individualidade no sentido esclarecido e burguês do termo. Sua aderência manifesta-se no comportamento e nas predileções do dia a dia; no nosso contexto, o interesse forçado por futebol, a necessidade de saber marcas e assuntos sobre carros e motos, ou estar integrado na notícia da última revista de fofocas. A criação de necessidades homogêneas acaba por retroalimentar a própria indústria. Necessidades esdrúxulas não podem ser atendidas (até que um novo grupo de consumidores crie essa demanda), e precisam ser ostracizadas para que a sociedade continue radicalmente integrada.

O comportamento e os desejos precisariam partir, depois de impostos, dos próprios consumidores: eles são o público final e os mantenedores da ideologia do consumo. O que significaria dizermos que as necessidades pessoais atendidas pelas empresas não seriam de fatos necessidades, mas antes demandas criadas nos consumidores. O avanço tecnológico —de um aparelho a outro, como do telefone ao rádio — significaria não o progresso real do mundo administrado enquanto sociedade integrada, mas o refinamento de suas necessidades econômicas artificialmente produzidas. Adorno

³⁸ Cf. “Tempo livre”, já mencionado no primeiro capítulo. Vale ressaltar novamente que Adorno, nesse texto, refere-se a um indivíduo de tipo mediano que só teria tempo de preparar-se para o próximo dia de expediente e vive no anseio por uma vida fantástica, que é inculcada pela Indústria Cultural. Tal busca combativa contra o tédio nunca seria realizada e por outro lado mantém seu *cliente* como um indivíduo funcional.

e Horkheimer dão alguns exemplos dessas passagens socialmente direcionadas para os interesses da classe burguesa mascarada pelos ideais de uma democracia desfigurada:

A necessidade que talvez pudesse escapar ao controle central já é recalcada pelo controle da consciência individual. A passagem do telefone ao rádio separou claramente os papéis. Liberal, o telefone permitia que os participantes ainda desempenhassem o papel de sujeito. Democrático, o rádio transforma-os a todos igualmente em ouvintes, para entrega-los autoritariamente aos programas, iguais uns aos outros, das diferentes nações (Adorno e Horkheimer, 2006, p.100).

A ideia de progresso total, tão cara à Indústria Cultural, não realiza um progresso real.³⁹ Oriunda de um mundo em que o progresso técnico se confunde com progresso humanitário e estético, a Indústria Cultural não apresentaria, exceto no investimento técnico de cada filme e série, nada de novo a seus consumidores, mas os iguala a seu conteúdo programático. Esta indústria não se dá o trabalho de interagir esteticamente com quem assiste, mas precisa que o conteúdo penetre facilmente no indivíduo cansado e mutilado, física e psicologicamente, pelo mundo do trabalho.

As diferenças nos produtos da Indústria Cultural têm o intuito de identificar economicamente, definir as predileções, e antecipar qualquer horizonte reflexivo. O produto não apenas diria algo sobre quem produziu, mas o próprio produto produz seu consumidor. “Reduzidos a um simples material estatístico, os consumidores são distribuídos nos mapas dos institutos de pesquisa (que não se distinguem mais dos de propaganda) em grupos de rendimento assinalados por zonas vermelhas, verdes e azuis” (Adorno e Horkheimer, 2006, p. 102). Nesse sentido, o apertar de parafuso na fábrica e a separação sem sentido da papelada no escritório não seriam as únicas responsáveis pela reificação do indivíduo, mas apenas de uma parte de seu dia; a outra parte é reificada fora do espaço laboral, de maneira despretensiosa e com o ar de “bondade cordial” de que é dotado todo o mundo administrado.

E é em tal caráter antecipatório que os autores apresentam que a Indústria Cultural usurpou o esquematismo kantiano: “A função que o esquematismo kantiano ainda atribuía ao sujeito, a saber, referir de antemão a multiplicidade sensível aos conceitos fundamentais, é tomada ao sujeito pela indústria. O esquematismo é o primeiro serviço prestado por ela ao cliente” (Adorno e Horkheimer, 2006, p. 103). Os grupos e agências que tomam conta do conteúdo programático dos filmes e das músicas já antecipam o que pode e deve ser consumido, e a maneira de consumir, de modo que, além de empobrecer

³⁹Cf. Progresso. *Palavras e Sinais: modelos críticos* 2. 1995.

a experiência estética dos indivíduos (pois tudo que é consumido é fechado em uma lista limitada de produtos), esses grupos e agências trabalham incessantemente para manter o interesse social por seus produtos. “Para o consumidor, não há nada mais a classificar que não tenha sido antecipado no esquematismo da produção” (Adorno e Horkheimer, 2006, p 103).

Dessa forma, a reificação do indivíduo por meio da Indústria Cultural é realizada através do processo mimético, em que a reprodução de uma ideologia se converte em entretenimento e é passada de modo indefensável para o indivíduo:

O mundo inteiro é forçado a passar pelo filtro da indústria cultural. A velha experiência do espectador de cinema, que percebe a rua como um prolongamento do filme que acabou de ver, porque este pretende ele próprio reproduzir rigorosamente o mundo da percepção quotidiana, tornou-se a norma da produção. Quanto maior a perfeição que com que suas técnicas duplicam os objetos empíricos, mais fácil se torna hoje obter a ilusão de que o mundo exterior é o prolongamento sem ruptura do mundo que se descobre no filme (Adorno e Horkheimer, 2006, p. 104).

As cenas cada vez mais realistas, os percursos galgados pelo herói, a simplicidade psíquica que perpassa os personagens, tudo isso reproduz as características que são cobradas e desenvolvidas pelo mundo administrado. A ausência de atividade mental e reflexão, que na verdade mais atrapalha a experiência estética devido à rapidez das cenas, não é apenas a vitória da indústria do entretenimento sobre a arte burguesa, mas o acirramento da razão instrumental sobre qualquer outra forma de reflexão.

Atualmente, a atrofia da imaginação e da espontaneidade do consumidor cultural não precisa ser reduzida a mecanismos psicológicos. Os próprios produtos – e entre eles em primeiro lugar o mais característico, o filme sonoro – paralisam essas capacidades em virtude de sua própria constituição objetiva. São feitos de tal forma que sua apreensão adequada exige, é verdade, presteza, dom de observação, conhecimentos específicos, mas também de tal sorte proíbem a atividade intelectual do espectador, se ele não quiser perder os fatos que desfilam velozmente diante de seus olhos (Adorno e Horkheimer, 2006, p. 104-105).

A imaginação é atrofiada. A impossibilidade do diferente, instaurada em todas as frentes, busca a identificação de tudo que é possível comercializar. A transformação da diferença em produtos, vendidos como *souvenir* em qualquer departamento, exprime uma das grandes características do capitalismo em geral. Com a arte não é diferente, pois o produto precisa ser simplificado para que alcance todos os públicos. O nivelamento intelectual não é apenas para baixo, no sentido de o produto ser simplificado, mas os consumidores precisam ser mentalmente empobrecidos para o consumo. Nesse sentido, a

idiotice é democratizada. “A violência da sociedade industrial instalou-se nos homens de uma vez por todas. Os produtos da indústria cultural podem ter a certeza de que até mesmo os distraídos vão consumi-los alertamente” (Adorno e Horkheimer, 2006, p. 105).

A leitura que os autores fazem da Indústria Cultural mostra como a reificação do indivíduo não seria, dessa forma, desprezível, mas voltada para a adequação ao sistema. Suas cenografias de representações bárbaras e suas formas de violência não são um atraso cultural, mas expressam a violência individual sofrida por todos os sujeitos no cotidiano. O Pato Donald que apanha de modo contínuo sem mostrar danos irreversíveis amortece a consciência do indivíduo diminuído pelo mundo administrado. Ele precisa normalizar o aborrecimento do padrão e as más condições de vida tal como o personagem de *cartoon* transforma sua tragédia em comédia (Adorno e Horkheimer, 2006, p. 114).

A diversão é a via pela qual a Indústria Cultural controla os indivíduos. Suas consciências são anestesiadas e colocadas em amortecimento, como forma compensatória pelo sofrimento diário. Tal reificação extermina o prazer e congela o aborrecimento, ou seja, de modo estrito, tem-se a esterilização de todo o sentir estético proporcionado pela arte. Os sentimentos levantados pelas produções em massas são programáticos e induzem seus consumidores, determinando o modo que a sensibilidade deve reagir às cenas concatenadas do filme ou da música. Quero ressaltar dois trechos em que os autores explicitam isso: o primeiro diz respeito à estultificação do prazer, i.e., sua transformação no mero suporte e reprodução à vida de trabalho no mundo administrado, de modo que o indivíduo não percebe a reprodução mecânica que realiza da vida laboral em seu tempo de descanso:

A diversão é o prolongamento do trabalho sob o capitalismo tardio. Ela é procurada por quem quer escapar ao processo de trabalho mecanizado, para se pôr de novo em condições de enfrenta-lo. Mas, ao mesmo tempo, a mecanização atingiu um tal poderio sobre a pessoa em seu lazer e sobre a sua felicidade, ela determina tão profundamente a fabricação das mercadorias destinadas à diversão, que esta pessoa não pode mais perceber outra coisa senão as cópias que reproduzem o próprio processo de trabalho (Adorno e Horkheimer, 2006, p. 113).

O segundo diz respeito ao aniquilamento do prazer do ócio quando o que resta é o processo mimético da consciência já paralisada. O prazer seria, nesse sentido, condicionado a uma passividade própria do mundo administrado:

Ao processo de trabalho na fábrica e no escritório só se pode escapar adaptando-se a ele durante o ócio. Eis aí a doença incurável de toda diversão. O prazer acaba por se congelar no aborrecimento, porquanto, para continuar a ser um prazer, não deve mais exigir esforço e, por isso,

tem de se mover rigorosamente nos trilhos gastos das associações habituais (Adorno e Horkheimer, 2006, p. 113).

O próprio riso teria sido capturado e perdera sua característica antiga do trágico. Ele, que antes era o riso tanto da resignação quanto do horror, foi perdido e assimilado pela diversão. A *Dialética* chama a atenção para o caráter de o riso ser responsável tanto pelo horror de estar diante de uma situação inexorável e aterrorizante, quanto da reconciliação de passar por um percalço e gozar de certa alegria. No cinema bonachão, o riso foi colocado a serviço das pancadas e trapalhadas do personagem de cinema. O riso do outro é a felicidade diante do sofrimento que nos atinge, refletida no outro. “Na falsa sociedade, o riso atacou – como uma doença – a felicidade, arrastando-a para a indigna totalidade dessa sociedade” (Adorno e Horkheimer, 2006, p. 116).

A diversão, que tomou lugar da arte séria, serve para a reificação da consciência individual, pois ela coloca, como dito anteriormente, o espectador em uma posição de passividade, reforçando os afazeres do cotidiano (Silva, 1999, p. 33). Eis a emblemática frase dos autores de que “A diversão favorece a resignação, que nela quer se esquecer” (Adorno e Horkheimer, 2006, p. 117).

Em 1938, poucos meses antes de chegar aos EUA, Adorno redigia “Sobre o fetichismo da música e a regressão da audição”. Trata-se de um ensaio em que o autor aponta para transformação da música, em seu sentido popular, em entretenimento. A passagem da música como ponto de ruptura para o divertimento assinalaria a subserviência da arte ao mercado, e, conseqüentemente, o acirramento do caráter disciplinador da arte.

A música, nesse sentido, teria perdido seu aspecto cognitivo, sua validade enquanto conhecimento (Silva, 1999, p. 34). Ela fica à mercê de seus produtores, enquanto quem poderia avaliá-la, seus interlocutores, são dizimados em uma massa passiva de ouvintes. O que antes era critério valorativo, agora torna-se pura predileção. Adorno, nesse sentido, não só expõe a aniquilação da capacidade valorativa do indivíduo com relação à arte, como o descarte da questão de se tal arte poderia ser avaliada, i.e., à medida que há apenas a massa amorfa de indivíduos egocentrados, tudo se torna tão subjetivo que os critérios objetivos se desfazem (ao menos parcialmente). A arte fica reduzida ao gosto particularíssimo de cada indivíduo. Cito o autor:

O conceito de gosto, ele mesmo, tornou-se ultrapassado. A arte responsável orienta-se por critérios de juízo que tendem a equiparar-se aos do conhecimento: consciente e inconsciente, verdadeiro e falso. No mais, nada pode ser de fato escolhido; a questão já não se coloca, e

ninguém mais exige justificações subjetivas para a convenção: a existência do próprio sujeito que poderia avaliar tal gosto tornou-se tão questionável quanto, no polo oposto, o direito a uma liberdade de escolha que, de todo modo, na própria empiria já não lhe vem ao socorro (Adorno, 2020, p. 54).

Dessa forma, os critérios objetivos que advinham da capacidade crítica dos indivíduos, de sua instrução e possibilidade de valorar sobre uma composição, agora não passam do quão agradável é o chiado musical. Os critérios sensíveis objetivos foram substituídos pelo valor de mercado que determinada composição exerce socialmente, no quanto ela arrecada para a produtora, e o quão longe ela faz o nome de seu artista ecoar.

Se a arte tinha um caráter autônomo (não apenas em si, mas também enquanto criadora de autonomia), agora ela não passa de um utensílio de adesão social, seja no ritmo, enquanto repetição ou apaziguamento do barulho do trabalho, seja nas letras, enquanto repetição de temas que enrijecem a consciência. A própria distinção entre música séria e música de entretenimentos se perdeu. A música séria foi relegada aos recortes agradáveis e românticos de sinfonias já consolidadas, sob o nome de “música clássica”. Cito Adorno:

A arte, que antes servia como conhecimento e potência cognitiva, agora se coloca como pura mercadoria, o que tira sua essência valorativa. A arte perde suas categorias que orientavam para a autonomia do indivíduo. A música séria, que antes se distinguia da música como entretenimento, ganha o nome de música clássica, que é, em suma, o desmembramento da totalidade da obra para melhor aceção dos ouvidos dos trabalhadores (Adorno, 2020, p. 54).

A música, enquanto totalidade que une aparência e profundidade, forma e conteúdo, entre um estímulo parcial e uma totalidade harmônica, tem sua síntese na concretude da relação parte e todo. O aspecto agradável da aparência musical, que faz parte da indústria do entretenimento, comporia apenas parcialmente o todo melódico musical, em que a totalidade da obra configuraria “[...]também a imagem de uma conjuntura social na qual cada elemento particular de felicidade é mais que simples aparência” (Adorno, 2020, p. 57). A ideia de totalidade da obra adviria de seus movimentos e de como seriam articulados, não recorrendo apenas a seus momentos românticos que agraciam os ouvidos mutilados.

Adorno aponta como a relação parte e todo, que a obra de arte séria erigia, foi subvertida nas particularidades que reificariam a consciência dos indivíduos. Os aspectos sensoriais do corpo, a subjetividade doadora de sentido, a ruptura que profanava o estabelecido, enquanto características constituidoras de uma arte séria, viraram elementos

isolados da própria indústria do entretenimento, decorrente de uma totalidade estética mutilada. “Sensualidade, subjetividade e profanação, velhos antagonistas da alienação reificante, agora sucumbem a ela. Sob o capitalismo, os tradicionais fermentos antimitológicos da música conspiram contra a liberdade, como se alienados de suas antigas afinidades eletivas” (Adorno, 2020, p. 58).

Essa relação fragmentada entre todo e parte perderia sua capacidade de crítica social e serviria apenas aos interesses imediatos da própria demanda de reificação dos indivíduos. Cito Adorno:

Os momentos parciais já não se fundem mais criticamente ao todo premeditado, mas sim suspendem a crítica que a totalidade estética consumada exerce contra a sociedade fraturada. A unidade sintética é sacrificada em seu nome; e esses momentos parciais nada geram de próprio em lugar do reificado, mostram-se apenas condescendentes à reificação (Adorno, 2020, p. 58).

Assim, o próprio gosto e o prazer seriam destituídos de si mesmos, remetidos a uma necessidade já pré-programada pela arte de massas. “Toda arte fácil e agradável tornou-se aparência e mentira: aquilo que se propõe esteticamente pela categoria do desfrute não pode mais ser desfrutado” (Adorno, 2020, p. 59).

E, como dito anteriormente, toda a indústria do entretenimento se rendeu aos aspectos da cultura de massas. A própria música clássica não passaria de um classificador em relação ao *status* de quem a escuta, e não mais uma relação entre a estética, o conhecimento e o social. Os consumidores de música leve necessitam que os produtores se mantenham fiéis aos gostos já estabelecidos, evitando inovações excessivas. Isso porque qualquer tentativa de promover um novo entendimento estético encontra-se prejudicada pela atual produção musical voltada apenas para a diversão. Isso se deve ao fato de que

A produção mais avançada desvencilhou-se do consumo. O restante da música entregou-se ao consumo, com prejuízo de seu conteúdo. E assim sucumbiu à escuta mercantil. A diferença entre a recepção da música “clássica oficial” e da música leve perdeu todo sentido real. Ambas são manejadas apenas por razões de vendagem: o entusiasta das canções de sucesso deve estar tão seguro de que seu ídolo não se tornou elevado demais para ele quanto o frequentador da filarmônica deve estar certificado de seu *status* (Adorno, 2020, p. 62).

A arte, enquanto produto social, estaria inexoravelmente ligada ao próprio capital, de modo que pensá-la de maneira pura e sem os resquícios de uma relação entre produção estética séria e cultura de massas, seria impossível. “Pois toda a vida musical hoje é dominada pela forma-mercadoria: os últimos resquícios pré-capitalistas foram

eliminados” (Adorno, 2020, p. 66). Desse modo, o valor de troca da arte tomou proporções inimaginavelmente maiores que seu valor de uso⁴⁰, e o consumo de arte ficou relegado a uma classificação de *status*. Adorno exemplifica com o indivíduo que compra um ingresso para assistir a um concerto de Toscanini, em que o próprio concerto pouco importaria, mas sim o ingresso comprado com o dinheiro. Nesse caso, o custo do ingresso é venerado como objeto final, e não como meio para ver o concerto. O indivíduo “[...] literalmente ‘fabricou’ o sucesso, cujo critério objetivo aceita, sem que nele possa se reconhecer. Mas ele não o fabricou por gostar do concerto, e sim por ter comprado o ingresso” (Adorno, 2020, p. 67).

O bem cultural, que deveria ser uma categoria que escapa do valor de troca por ser justificado por sua imediaticidade enquanto produto estético, acaba por ter essa imediaticidade como aparente. O que se coloca por trás disso é uma submissão da arte ao mercado que utiliza desse critério de imediaticidade do bem cultural como se ele fosse algo imanente da própria sociedade, algo que se originaria e independeria das relações de mercado. Essa falsa aparência acabaria por revelar a reconciliação forçada que há entre parte e todo, entre indivíduo e sociedade. O valor de uso da arte, sua força estética, é, nesse ponto da análise de Adorno, apagada pelas pressões impostas pelos grandes monopólios. Adorno expressa isso no seguinte trecho:

[...] os bens culturais estão completamente inseridos no mundo da mercadoria, são produzidos para o mercado e orientam-se pelo mercado. Nesse sentido, a aparência de imediaticidade é tão densa quanto inexpugnável é a pressão do poder de troca. A concordância social inverte a contradição em algo harmônico. A aparência de imediaticidade toma posse do que é mediado, do próprio valor de troca. Se a mercadoria em geral constitui-se pela combinação de valor de troca com valor de uso, então o puro valor de uso, ilusão imprescindível aos bens culturais sob o capitalismo, é substituído pelo puro valor de troca, que precisamente na sua qualidade de troca assume por trapaça a função do valor de uso (Adorno, 2020, p. 67-68).

A arte mercantil e reificada afetaria os próprios indivíduos enquanto consumidores desse produto. Não mais subversiva, a arte agora teria a função de manter a ordem social e serviria como elemento propagandístico dessa sociedade. O esfacelamento estético se daria desde os arranjos produzidos com o intuito de mutilar a totalidade da obra de arte,

⁴⁰ Susan Buck-Morss aponta que em sua primeira contribuição para a revista do Instituto de Pesquisa Social, *Sobre a situação social da música*, Adorno, influenciado pela análise de Lukács, teria apontado para a alienação da música burguesa por meio da substituição do valor de uso pelo valor de troca do ingresso. Ela afirma que “O seu valor de uso *havia* se subsumido completamente em seu valor de troca, e isso era a causa, segundo Adorno, da alienação da música ao seu público burguês.” (Buck-Morss, 2011, p. 103. Grifos da autora. Trad. própria).

reduzindo seus elementos a uma sonoridade agradável e romântica. “Quanto mais reificada a música, mais romântica ela soa aos ouvidos alienados” (Adorno, 2020, p. 71). E os arranjos seriam um exemplo dessa mutilação da obra de arte: eles teriam a função de apaziguar, sob um calmante sonoro e melódico, o dia a dia do indivíduo. “Se a coisificação radical produz seu próprio véu de imediatividade e intimidade, então aquilo que se propõe como íntimo, por ser árido demais, deve ser exagerado e avivado pela cor do arranjo” (Adorno, 2020, p. 73).

Destacamos assim o caráter de introjeção da Indústria Cultural no cotidiano dos indivíduos: cada um já reificado no cotidiano anseia por um entretenimento que justifique esse prazer mutilado. As produções em massa são, nesse sentido, feitas sob medida para os consumidores, acirrando aquilo que o mundo do trabalho já faz no período de labor. Por isso não existiria resistência no consumo de seu conteúdo, mas, de modo contrário, uma necessidade cada vez maior por programas e músicas novas, já que as antigas cairiam rapidamente no esquecimento.

A audição dos indivíduos se daria justamente na acentuada capacidade de esquecer o que já está posto pelo mundo administrado. Ele se lembraria apenas momentaneamente dos novos *hits* e do que toca repetidamente no rádio. A regressão da audição, i.e., a incapacidade de compreensão de movimentos musicais enquanto produção de conhecimento, dar-se-ia na medida em que há a superprodução de músicas e arranjos. O ouvinte voltaria a estágios infantis, não pelo retrocesso, mas pela imaturidade estética que o assola. Ele, em sua impossibilidade auditiva, nega completamente a apreensão da música séria, limitando-se a escutar o que seria designado ao seu *level* enquanto ouvinte. Adorno aponta isso no seguinte trecho:

Os sujeitos da escuta não apenas perdem, com a liberdade de escolha e a responsabilidade, uma faculdade de compreensão consciente da música desde sempre restrita a pequenos grupos, mas rejeitam em absoluto e com tenacidade a possibilidade de tal compreensão. Eles flutuam entre um vasto esquecimento e reconhecimentos súbitos, talvez mesmo intercambiáveis; escutam de forma atomística e dissociam o que escutaram, mas desenvolvem na dissociação certas capacidades, a serem apreendidas menos pela conceituação tradicional-estética que por noções do futebol ou do automobilismo (Adorno, 2020, p. 79).

A Indústria Cultural agiria em sua introjeção na mente dos indivíduos através do atrofiamento de suas memórias e da rememoração condicionada por estímulos visuais e auditivos. Adorno vê, no indivíduo de memória atrofiada, uma presa fácil para a captura da propaganda. Ela prende a consciência daqueles que não têm o discernimento sobre o que estão ouvindo, de modo que a mensagem do produto é esquecida rapidamente e

transferida para o subconsciente, e, após seu esquecimento, aquele produto é rememorado quando menos se espera. Assim, o indivíduo que não se preparasse criticamente contra o caráter coercitivo da propaganda, acabaria por sucumbir a ela da mesma forma que sucumbe à música de entretenimento sem ressalvas (Adorno, 2020, p. 81).

Vale citarmos a relação que Adorno faz entre a propaganda e a constituição psíquica do indivíduo:

Pela identificação do ouvinte com o fetiche, o caráter fetichista da música produz seu próprio mascaramento. Apenas essa identificação confere às canções de sucesso o poder que exercem sobre suas vítimas. Um poder que se consoma, em última instância, na sucessão entre esquecimento e rememoração. Dessa forma, cada propaganda se compõe pela associação do insensivelmente conhecido com o inconscientemente impactante, assim como a canção de sucesso permanece benevolmente esquecida à penumbra de sua familiaridade, para em seguida, como que sob o facho da luz de um holofote, ser excruciantemente destacada de toda a sua nitidez pela rememoração (Adorno, 2020, p. 82).

Voltando à *Dialética do esclarecimento*, a propaganda teria o objetivo de perpetuar a situação econômica vigente, mergulhando os indivíduos em uma situação que para eles é imediata, natural. A propaganda do sistema é a divulgação de seu irrefreável progresso, em que as condições de uma vida melhor deveriam alcançar a todos seus “funcionários”. Adorno e Horkheimer trazem, em uma passagem brilhante, a exposição do progresso técnico como *slogan* publicitário nas construções e edificações. A arquitetura programática dos grandes prédios e edifícios corporativos haveria de representar o sucesso que aquele aparato econômico proporciona, enquanto o seu oposto, os prédios do século passado com seu objetivo social de dar habitação às pessoas, representaria “a falta de visão” (utilizando uma expressão brasileira) daqueles que o construíram. Para não atestarem contra a frieza do capitalismo avançado, suas fachadas seriam encobertas por letreiros e logotipos desse sistema, maquiando seu objetivo original. Nos termos dos autores:

Na medida em que a pressão do sistema obrigou todo produto a utilizar a técnica da publicidade, esta invadiu o idioma, o “estilo”, da indústria cultural. Sua vitória é tão completa que ela sequer precisa ficar explícita nas posições decisivas: os edifícios monumentais das maiores firmas, publicidade petrificada sob a luz dos holofotes, estão livres de reclames publicitários e exibem no melhor dos casos em suas ameias, brilhando lapidarmente e dispensadas do autoelogio, as iniciais da firma. Ao contrário, os prédios que sobrevivem do século dezenove e cuja arquitetura ainda revela vergonhosamente a utilidade como bem de consumo, ou seja, sua finalidade habitacional, estão recobertos do andar térreo ao telhado de painéis e anúncios luminosos; a paisagem torna-se

um mero pano de fundo para letreiros e logotipos. A publicidade converte-se na arte pura e simplesmente, com a qual Goebbels identificou-a premonitoriamente, *l'art pour l'art*, publicidade de si mesma, pura representação do poderio social (Adorno e Horkheimer, 2006, p. 134- 135).

E aquilo que foge do que é vendido pelo slogan do mundo administrado? Aqueles que não são cooptados pela propaganda e que não conseguem dar prosseguimento na vida vendida pelo mundo ideal do comercial são vistos como outsiders, não se encaixando como público-alvo de vendas e de comercialização da ideologia do progresso social. O *outsider* seria, nesse sentido, aquele que foge da identidade imposta pela indústria cultural, foge dos padrões naturalizados como ideal seja por não dar prosseguimento ao consumismo ideológico, devido a sua pauperização, ou por estar deslocado de certos valores. “Quem tem frio e fome, sobretudo quando já teve boas perspectivas, está marcado; ele é um *outsider* e, a abstração feita de certos crimes capitais, a culpa mais grave é a de ser um *outsider*” (Adorno e Horkheimer, 2006, p. 124).

A própria bondade foi cooptada, e é expressa como a impotência individual de agir sobre a própria vida. Na medida em que não podemos ajudar a nós próprios, resta o sentimento de criar um Estado de bem-estar social. Esse Estado representaria a frieza do mundo atual em que os indivíduos já estão impotentes para ajudarem a si mesmos, e, nesse sentido, teriam uma compaixão empática por aqueles com quem se identificam. “Essa insistência sobre a bondade é a maneira pela qual a sociedade confessa o sofrimento que ela causa: todos sabem que não podem mais, neste sistema, ajudar-se a si mesmos, e é isso que a ideologia deve levar em conta” (Adorno e Horkheimer, 2006, p. 125).

Tal frieza e crueldade do mundo administrado é representado pela Indústria Cultural como o potencial trágico do mundo, i.e., um inexorável e fatídico mundo de crueldade em que aqueles que não se ajudam estariam fadados à destruição. O trágico, antes pertencente ao domínio da arte, era a expressão da cisão de um mundo com os indivíduos, a impossibilidade de fugir da fortuna que o mundo a reserva; agora, cooptado ideologicamente pelo mundo administrado, expressa a impossibilidade de felicidade devido ao próprio sistema em que está inserido. O trágico é o destino fatídico de aceitação da própria situação social (Adorno e Horkheimer, 2006, p. 125).

A realidade compacta e fechada que a ideologia atual tem por fim reduplicar dá a impressão de ser muito mais grandiosa, magnífica e poderosa, quanto mais profundamente é impregnada com o sofrimento necessário. Ela assume o aspecto do destino. O trágico é reduzido à ameaça da destruição de quem não coopera, ao passo que seu sentido

paradoxal consistia outrora numa resistência desesperada à ameaça mítica (Adorno e Horkheimer, 2006, p. 125).

O cinema seria uma espécie de edificação moral dessa ética social. As massas veem o sofrimento sendo transgredido e naturalizam sua própria situação. O que antes era o conto de grandes heróis que vivem suas próprias tragédias de modo heroico, agora passa a cada indivíduo tentando suportar o próprio fardo, visualizando-se como tal herói. No fim, temos a normalização do sofrimento. Para o indivíduo, já reificado pelo mundo, é melhor viver nas massas do que perecer fora delas. “Basta se dar conta de sua própria nulidade, subscrever a derrota – e já estamos integrados” (Adorno e Horkheimer, 2006, p. 126). A dialética do progresso, nesse sentido, seria irremediável: ela dá as condições de possibilidade existencial do indivíduo, e, fugir disso, seria recair no mito já outrora superado.

Esse desamparo é o que qualifica os indivíduos como pessoas aptas a reforçar a dinâmica do capitalismo tardio. "Todos podem ser como a sociedade todo-poderosa, todos podem se tornar felizes, desde que se entreguem de corpo e alma, desde que renunciem à pretensão de felicidade. [...] Seu desamparo qualifica-os como pessoas de confiança" (Adorno e Horkheimer, 2006, p. 127).

A criação da figura do herói exprimiria, na crítica de Adorno e Horkheimer, o processo mimético de criação de uma pseudoindividualidade. É pseudoindividualidade, pois o indivíduo renunciaria à formação do eu para a reprodução psíquica do que se vê nas telas de cinema e televisão. Por mais inalcançável que sejam os paradigmas da Indústria Cultural (e precisam ser assim para desprender as pessoas do imediato sofrimento), o fato de ela dar as normas de conduta dos indivíduos já permite que eles se livrem do esforço da criação do eu. É nesse sentido que eles recorrem ao processo mimético para erigir uma individualidade (Adorno e Horkheimer, 2006, p. 129). Haveria uma reconciliação forçada entre particular e universal. "As particularidades do eu são mercadorias monopolizadas e socialmente condicionadas, que se fazem passar por algo de natural" (Adorno e Horkheimer, 2006, p. 128).

A propaganda, que percorre as mídias da Indústria Cultural (e isso incluiria todas citadas até aqui), teria a função de reconciliar o indivíduo atomizado com sua sociedade fragmentada. A ausência de unidade e pertencimento é preenchida pelo paradigma

financeiro. Tanto as condutas sociais quanto psíquicas ficariam à mercê da semiformação⁴¹ criada pela indústria do entretenimento.

3.2. Indústria Cultural revisitada: novos apontamentos do conceito no Adorno tardio

O conceito de Indústria Cultural criado por Adorno e Horkheimer apresentou uma concepção de sujeito sem saídas, preso na reificação cultural e laboral do capitalismo monopolista avançado. O indivíduo se viu na eminência de se adaptar como estratégia de sobrevivência, precisando ceder ao modelo de produção capitalista que educava seu corpo na mesma medida que limitava seu espírito. Para além da fábrica, o momento do não-trabalho ficou atrelado ao trabalho: o que antes, no ideário burguês, era o tempo da educação do próprio espírito, agora não passa do momento de descanso e recuperação para o próximo dia de labuta.

O esquema apresentado na criação do conceito de Indústria Cultural refletia um mundo cada vez mais desamparado de uma real emancipação humana. As condições de vida dos indivíduos não apresentam um sinal de revolta contra o mundo das trocas objetivas, mas, de modo contrário, urgia a imediata adaptação de cada particularidade à totalidade social. Os indivíduos não poderiam ser os *Outsiders* do progresso humano.

Contudo, na década de 60, Adorno apresenta mudanças consideráveis no conceito de Indústria Cultural. O cenário com que ele havia se deparado na década de 1940 nos Estados Unidos não era o mesmo na Alemanha, e ocorreram mudanças em suas acepções sobre música, rádio e cinema.

Em *Résumé über Kulturindustrie*, Adorno, apesar de continuar com críticas contundentes à Indústria Cultural, endossa muitas de suas falas sobre o tema apresentadas quando da redação do capítulo da *Dialética do esclarecimento*. Assim, suas críticas aos aspectos mercadológicos e reificantes sobre a cultura de massas se mantêm, porém, agora com pequenos vislumbres de uma possibilidade emancipatória do sujeito.

O panorama da *Dialética do Esclarecimento* mostrava um completo assenhoreamento das relações psicológicas pela Indústria Cultural que deformava as consciências particulares. A sistematização causada pelo *ritmo do aço* englobaria das

⁴¹ O tema da semiformação (*Halbbildung*) é bastante trabalhado por Adorno nos anos 60, contudo, não entraremos especificamente nessa temática. Cf. ADORNO, T. W. *Educação e emancipação*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2000.

tendências políticas mais opostas até a radical padronização estética do cotidiano⁴². Mas, na década de 1960, o panorama de Adorno mostra esses setores *mais ou menos* planejados, e *quase* sem lacunas:

Em todos os seus setores são fabricados, de modo *mais ou menos* planejado, produtos talhados pelo consumo das massas e que em larga medida determinam de antemão esse consumo. Os setores particulares se assemelham segundo sua estrutura ou ao menos se adaptam uns aos outros. Eles se organizam em um sistema *quase* sem deixar lacunas (Adorno, 2021, p. 109. Grifos próprios).

O diagnóstico de Adorno diz mais sobre as relações entre o planejamento da Indústria Cultural e a recepção dos indivíduos em sua reificação, do que a lógica interna da própria Indústria enquanto produtora de mercadoria. No que diz respeito ao teor dessa Indústria, ela continua tendo as mesmas intenções reificantes que já estavam presentes no diagnóstico da década de 1940. O sujeito continua a ser “[...] um elemento secundário, previamente calculado como um apêndice da maquinaria” (Adorno, 2021, p. 110). A força coercitiva do mundo administrado que quer padronizar as consciências individuais em consciências coletivizadas – não enquanto coletividade crítica e solidária, mas enquanto coletividade apática e egoísta – utiliza as potências empobrecedoras do entretenimento para formar indivíduos que continuem por trabalhar na maquinaria do sistema, coagidos espiritualmente a formarem uma horda alienada de trabalhadores. O trunfo da Indústria seria, nesse sentido, sua aposta no processo de naturalização das relações de exploração, tal qual é posto já na *Dialética*⁴³.

A obra de arte, enquanto momento de ruptura com o imediato, perde toda sua potência crítica, porque a Indústria Cultural antecipa as reações e expectativas do consumidor, e esforça-se por planejar suas reações. O que antes era uma relação entre obra, receptor e ambiente, agora se dá unilateralmente por quem produz e executa essas mercadorias culturais. As produções não podem esperar por nada diferente da satisfação e divertimento absoluto do consumidor, pois, do contrário, a Indústria corre o risco de não vender seus produtos. Adorno entende que, posteriormente, após a independência e maturidade da Indústria Cultural enquanto setor consolidado, ela se automatiza em relação ao lucro, pois agora ela faz propaganda de si mesma na medida em que, independentemente de suas criações, seus consumidores já estão cooptados ideologicamente. “[...], a indústria cultural não precisa mais perseguir

⁴² C.f. Adorno e Horkheimer, *Dialética do Esclarecimento*, p. 99.

⁴³ C.f. Adorno e Horkheimer, *Dialética do Esclarecimento*, p. 114.

indiscriminadamente o interesse pelo lucro do qual ela partiu. Esse se objetivou em sua ideologia, e às vezes torna-se independente da obrigação de vender mercadorias culturais que de um jeito ou de outro devem ser engolidas” (Adorno, 2021, p. 111). A cultura se atrofiou, pois se tornou sinônimo de divertimento e resíduo propagandístico do progresso social, e, de modo direto, a crítica de Adorno incide sobre uma arte que não seria mais do que um produto a ser consumido para distrair o espírito cansado:

A cultura, que, segundo o sentido próprio da palavra, não se submetia à vontade das pessoas, mas sempre se levantava contra as relações enrijecidas sob as quais elas viviam, honrando-as desse modo, passa a ser incorporada às relações enrijecidas à medida que equipara-se inteiramente às pessoas, degradando-as assim mais uma vez. Formações espirituais no estilo da indústria cultural não são *também* mercadorias, mas inteiramente apenas mercadoria (Adorno, 2021, p. 111. Grifo do autor.).

As novidades que ela apresenta estariam na esteira do sempre-igual reproduzido com outra roupagem, sem qualquer mudança radical dos moldes artísticos. Sua produção industrializada não inovaria o mundo da arte, mas conteria apenas novidades técnicas e de distribuição. O conceito de sempre-igual aparece aqui como uma das principais características desse modelo de produção, em que pouco mudou desde os romances comerciais ingleses do fim do século XVII. “O que aparece na indústria cultural como progresso, a novidade incessante que ela oferece, continua sendo a troca de embalagem de um sempre-igual” (Adorno, 2021, p. 112).

As comédias românticas, os filmes de *western*, o terror padronizado e os filmes de heróis antecipam o que se vê antes mesmo de se chegar ao cinema. Outra característica da “Indústria” é com relação aos meios de distribuição em massa que ela utiliza: o cinema e o rádio distribuem sem distinções o mesmo conteúdo a todos que se disponham a assistir e a ouvir seus programas. Assim, a Indústria Cultural é “[...] industrial mais no sentido da assimilação de formas de organização industrial, cuja variedade foi observada pela sociologia inclusive onde não se fabrica – basta lembrar da racionalização do trabalho de escritório –, do que no sentido de uma efetiva produção tecnológica e racional” (Adorno, 2021, p. 113).

Os próprios consumidores teriam sua interação com a Indústria Cultural de forma ambígua, pendendo entre o divertimento relaxante do dia a dia proporcionado pelos seus produtos, e a dúvida em relação aos malefícios que ela causa. Os consumidores teriam, nessa perspectiva, o medo do emburrecimento e da perda de tempo escancarados pelos produtos da Indústria, o que seria, com relação ao texto da *Dialética*, diferente da tese de

que os indivíduos aceitavam os produtos da Indústria sem resistência⁴⁴. A relação dos indivíduos com a Indústria Cultural seria recheada de contradições insolúveis devidas à relação com o mundo administrado e os produtos do entretenimento. Eles teriam um resquício de consciência de que aquilo que é fabricado pela Indústria não passa da massagem sobre os machucados no espírito, porém, o mundo é duro o bastante a ponto de não oferecer nada mais, e, assim, impossibilitar uma cura real do espírito deformado do indivíduo. Aquilo que seria conservado pela Indústria cultural, sua ordem e o som de que está tudo socialmente harmônico, é apenas o embrutecimento da consciência individual em relação ao mundo caótico. O esfacelamento dessa consciência seria a pseudoformação que indica a falsa reconciliação entre todo e parte, entre sujeito e objeto, e entre indivíduo e sociedade. Adorno afirma que

“[...] aquilo que eles presumem ser conservados pela indústria cultural é, no entanto, destruído por ela ainda mais radicalmente. O filme em cores é mais eficaz que um bombardeio em demolir a velha e aconchegante estalagem; pois ele extermina até a sua imagem” (Adorno, 2021, p. 116).

A memória é enfraquecida e a lembrança das pessoas e dos objetos se torna cada vez mais opaca com a velocidade e os estímulos televisivos que advém das telas e da audição. A atenção se torna evasiva, cada vez mais condicionada ao tempo dos intervalos comerciais, tanto nos tempos de Adorno, quanto nos tempos dos vídeos e dos *smartphones*. Assim, com novas informações que repetem o comportamento bem ajustado no dia a dia, a lembrança da revolta e o incômodo diário ficam apaziguados pelo filme de comédia e pela música romântica. A ordem que a Indústria Cultural elabora é a de serventia, de manutenção do *status quo* e do suposto progresso social que ela espalha pelo mundo. Adorno apresenta passagens muito significativas sobre a crítica ao conceito de ordem, enfatizando a necessidade mimética dos indivíduos socialmente bem ajustados. A primeira diz respeito à aceitação desta ordem sem resistência: “Os conceitos, de ordem que ela martela são sempre os do *status quo*. Eles são assimilados sem questionamentos, sem análise e sem dialética, mesmo quando não são substanciais para aqueles que os aceitam” (Adorno, 2021, p. 117). O segundo trecho se refere à substituição da consciência crítica pelo processo adaptativo do indivíduo, i.e., à propaganda progressista que a Indústria Cultural faz da ideologia do capitalismo tardio: “Por força da indústria cultural, a adaptação assume o lugar da consciência: a ordem que dela emana não é confrontada

⁴⁴ Cf. Adorno e Horkheimer, *Dialética do Esclarecimento*, p. 99.

nem com o que ela pretende ser nem com os interesses reais das pessoas” (Adorno, 2021, p. 117). E o terceiro trecho aponta para a ordem através da reconciliação forçada, da falsa paz que os produtos da Indústria Cultural reservam aos consumidores: “Enquanto ela pretende ser um guia para os desorientados, simulando conflitos que eles devem acreditar como sendo seus, ela resolve os conflitos na aparência, uma vez que eles dificilmente poderiam ser resolvidos na própria vida deles” (Adorno, 2021, p. 117).

Na análise de Adorno, a Indústria Cultural não estaria preocupada em proporcionar a felicidade de seus consumidores, mas com a venda dos ideais de seus padrões. A extensão dos efeitos da Indústria Cultural na realidade não é de um produto inocente fabricado despretensiosamente, mas sim uma ordenação politicamente articulada. Ela vende e inculca em seus indivíduos a dinâmica de empoderamento que fortalece quem já é economicamente dominante, i.e., ela aumenta o poder da burguesia que precisa manter sua situação social. Para isso, há a infantilização de seus consumidores: os conteúdos programáticos incitam o emburrecimento e a regressão da consciência adulta. Cito Adorno:

A conformidade que ela propaga fortalece a autoridade obscurantista e cega. [...] Trata-se do fomento e da exploração do eu debilitado ao qual a sociedade atual, com sua concentração de poder, condena seus membros impotentes. Promove-se a regressão de sua consciência. Não é à toa que se ouve nos Estados Unidos de cínicos produtores do cinema que seus filmes devem levar em conta o nível mental de uma criança de 11 anos. Com isso eles declaram sua preferência por fazer do adulto uma criança de 11 anos (Adorno, 2021, p. 118).

Em *Filmtransparente*, Adorno se mostra mais aberto à possibilidade do cinema enquanto arte, mas ainda mantém algumas das categorias elaboradas na *Dialética do Esclarecimento*. As categorias de dominação, que perpassavam o filme e reproduziam na vida dos indivíduos o filme bonachão ou a categoria do *Papas kino*, permanecem nas grandes produções que empobrecem a experiência individual mentalmente mutilada. O esquematismo que Adorno e Horkheimer chamaram a atenção na década de 40 ainda permanece nas técnicas de produção dos filmes milionários de Hollywood, e, nesse sentido, um cinema como fuga, como arte, deveria se desvencilhar dessas técnicas que produzem mentes reificadas. Nesse sentido, Adorno utiliza uma metáfora para mostrar a excessiva preocupação técnica de aspectos visuais e sonoros da Indústria Cultural, e, nesse sentido, como isso implica na padronização qualitativa de seus produtos. O resultado é a massificação e o conteúdo apenas como segundo plano. De modo oposto, o

cinema amador se relacionaria com o não-idêntico, pois ele se faz através da imperfeição e do enfoque narrativo de seu conteúdo. Cito:

No cinema que comparativamente é amador, precário inseguro a respeito de seu efeito, entrincheirou-se a esperança de que os chamados meios de comunicação de massa poderiam transformar-se em algo qualitativamente diferente. Se na arte autônoma nada que esteja aquém do padrão técnico alcançado é adequado, no que diz respeito a indústria cultural – cujo padrão excluiu o que não é mastigado, o que já não se encontra assimilado, assim como o ramo dos cosméticos elimina as rugas do rosto –, as obras que não dominaram inteiramente sua técnica, e que por isso permitem passar, de maneira confortadora, algo incontrolado e acidental, assumem uma dimensão libertadora. Nelas, as imperfeições da pele de uma moça bonita servem de corretivo da pele imaculada da estrela consagrada (Adorno, 2021, p. 130-131).

Se nos primeiros textos de Adorno as cenas concatenadas impossibilitavam o movimento reflexivo do indivíduo na experiência do filme, nos anos 1960 ele concebe a possibilidade de um cinema de arte que permite um movimento cognitivo do telespectador⁴⁵. Adorno dá o exemplo da utilização das fotografias como pano de fundo nos monólogos, em que elas não passam sub-repticiamente no fundo da cena, mas compõem o ambiente e dão sua profundidade, da mesma forma que na literatura ou nos quadros de arte. “Enquanto reconstituição objetivadora desse modo de experiência, o cinema seria arte” (Adorno, 2021, p. 133).

Os modelos inculcados pela Indústria Cultural estabeleceriam o modo de vida dos indivíduos, mas também trabalhariam com espécies de submodelos; estes submodelos seriam o que foge do *mainstream* da indústria cultural, aqueles comportamentos paralelos postos como heterodoxos, mas que, no fim, revelam tanto a contradição da Indústria Cultural como da própria sociedade.

Nesse sentido, Adorno chama a atenção para a aproximação direta que há entre cinema e sociedade: o filme não consegue apartar-se completamente de seu objeto e de sua representação social, na medida em que ele se insere no contexto narrativo de uma atividade propriamente social. O cinema não conseguiria diluir seu objeto ao ponto de tornarem-se valores puros, mas apenas parcialmente, ou seja, o objeto do cinema conserva a característica da sociedade que ele pretende retratar. Vemos isso no seguinte trecho:

[...] a sociedade se projeta no cinema de maneira muito distinta, muito mais diretamente a partir do objeto, do que na literatura ou da pintura avançada. No cinema, o que é irredutível ao objeto é em si um signo da sociedade, e não a realização estética de uma intenção. Devido à posição que assume perante o objeto, a estética do cinema ocupa-se de

⁴⁵ Cf. Della Torre, B. Abaixo da superfície: Adorno e o cinema reconsiderado. *Novos Estudos – CEBRAP*. SÃO PAULO. 2019. p. 477-493.

maneira imanente com a sociedade. Não há estética do cinema, nem que seja puramente tecnológica, que não inclua sua sociologia. (Adorno, 2021, p. 135)

O filme é, essencialmente, mimeses. Sua identidade com a sociedade estaria diretamente ligada à intenção da produção do seu material, podendo representar os interesses econômicos dos grandes produtores e cineastas, ou, enquanto arte, retratar aspectos que abram as possibilidades estéticas de quem os vê. Assim como nas considerações sobre a técnica dos filmes, a possibilidade do filme, enquanto fuga da realidade posta, apresentada aqui é bastante diferente da *Dialética do Esclarecimento*. Se na *Dialética* o cinema era a reificação da subjetividade por meio da própria técnica utilizada em suas produções, em *Filmtransparente* Adorno vislumbra um cinema que possibilite a emancipação do indivíduo. Porém, para uma produção que promova a emancipação, ela precisa romper com a radical identificação do que é passado ao indivíduo, e que repete e antecipa coletivamente com outros indivíduos a ação representada no filme. Dizendo de outra maneira, o cinema, que pretende fugir da reificação dos sujeitos, precisa romper com o paradigma de produção de subjetividades que a Indústria Cultural promove. Nos termos de Adorno:

Não é apenas uma exigência adicional da ideologia que os filmes forneçam esquemas de modos de comportamento coletivo. A coletividade alcança até o mais íntimo do cinema. Os movimentos que ele apresenta são impulsos miméticos [...] O filme emancipado teria que arrancar sua coletividade *a priori* das conexões irracionais e inconscientes de recepção e colocá-las a serviço de intenções esclarecedoras (*aufklärenden Intention*) (Adorno, 2021, p. 105).

O tema do *Papas Kino*, que Adorno usa como modelo às produções em massa que reificam o indivíduo, referir-se-ia àquilo que os consumidores esperam da Indústria Cultural, ou, como expressa Adorno, “[...] que ele (*Papas Kino*) ofereça a eles um cânone inconsciente do que eles não querem, a saber, algo diferente daquilo com que são alimentados” (Adorno, 2021, p. 138 e 139). Essa crítica estaria na esteira das animações do Pato Donald referenciadas na *Dialética*, em que seus consumidores estariam abertos à naturalização do próprio sofrimento, e expressariam o riso misto de desespero e gozo ao verem refletida a própria condição de espoliação no sofrimento alheio. O riso da comédia expressaria o desespero da sociedade administrada. E, assim como na *Dialética*, a arte de massas da Indústria Cultural, não teria nenhum caráter artístico, pois reproduziria as condições sociais que estultificam as mentes dos consumidores. A possibilidade de um

novo cinema, de filmes e produções análogas que fugissem da Indústria Cultural não viria da própria Indústria, mas da negação de suas características reificantes.

A adaptação aos consumidores, ao contrário, que prefere declarar-se como humanidade, economicamente não é nada além da técnica de exploração dos consumidores. Artisticamente, a adaptação significa renunciar a toda intervenção na massa espessa do idioma corrente e, com isso, também na consciência reificada do público. [...] Os consumidores devem permanecer o que são: consumidores; por isso a indústria cultural não é arte de consumidores, mas sim o prolongamento da vontade dos produtores no interior de suas vítimas. A autorreprodução automática da ordem vigente em suas formas estabelecidas é a expressão da dominação (Adorno, 2021, p. 139-140).

Dito isso, as considerações sobre o cinema e seus produtos são, para Adorno, ambíguas no que diz respeito a sua situação, justamente porque o próprio cinema aparece dotado de contradição. Ele tem potencial emancipatório, mas o que vende como arte, ou melhor dizendo pseudoarte, são seus filmes estereotipados. A comédia romântica do amor clichê, o filme de ação que gera o sonho de estar fora da vida monótona, a animação que diverte na desgraça, são exemplos de filmes que têm sua fórmula de venda já bem estabelecida e um público já formado. Por isso, para ser arte verdadeira, arte séria, ele deveria romper com as categorias da Indústria Cultural. Eis porque a crítica é importante: ela revela a falsidade que a Indústria Cultural esconde. “Na cultura integral não se pode confiar nem em seus resíduos (*Bodensatz*)” (Adorno, 2021, p. 140).

3.3. Reificação e emancipação: possíveis desdobramentos da Indústria Cultural na atualidade

A perspectiva de Adorno sobre a Indústria Cultural foi certa com relação ao processo de reificação e obstrução da consciência rumo à emancipação. A precisão com que foi traçada a linha que liga a produção em massa com as novas formas de arte foi crucial para o entendimento de como se dá a pseudoformação do indivíduo.

Durante a vida produtiva de Adorno, podemos ver uma mudança em sua perspectiva sobre os produtos da Indústria Cultural. Isso não ocorre por um revisionismo do autor de seus próprios conceitos, mas devido às mudanças do fenômeno da Indústria do entretenimento. Ao se deparar com outras formas de produção que não o cinema norte-americano ou os programas de auditório, Adorno reelabora parte de sua crítica à Indústria Cultural e seus produtos.

Passados mais de 50 anos da morte de Adorno, a Indústria Cultural avançou a níveis técnicos jamais imaginados, e o que antes era consumido após o exaustivo dia de trabalho, agora anda diariamente no bolso de todos os que precisam se integrar ao mundo administrado. Estamos nos referindo aos smartphones, cujo desenvolvimento tecnológico fez deles mais do que telefones. Esses aparelhos unem telefonia, navegação na internet e entretenimento num mesmo dispositivo. E, nesse sentido, o que antes era um momento de reificação por meio da integração às forças produtivas, agora é a completa assimilação diária ao falso progresso do capital.

Seja nos *streamings* ou nas redes sociais, a barreira que havia entre a vida particular e a vida pública se torna cada vez mais efêmera, e o controle de dados que as *big techs* detêm permite o acesso completo ao perfil daqueles que precisam viver o próprio cotidiano. Assim, o cotidiano completamente cooptado pelos grupos de pesquisas e algoritmos dessas empresas permite que todos tenham seus próprios interesses imediatamente representados diante de seus celulares e *notebooks*. Existem inúmeras propagandas, feitas sob medida para cada indivíduo: em suma, podemos dizer que há o consumo ideal feito para cada individualidade semi-diferenciada. Os gostos particulares, as divergências políticas, as predileções por tipos de entretenimento, os preceitos religiosos, tudo isso fica catalogado como um produto e um nicho de consumidores a serem procurados e cooptados em nosso tempo.

Não é estranho dizermos que, dessa forma, o grau de estímulos e percepções sobre o mundo se transforma radicalmente na medida em que a individualidade é moldada mais rapidamente do que há 50 anos. O que antes acontecia de maneira paulatina, agora é inundado na mente de quem usa um *smartphone*. Todos gravam um vídeo informativo, e o grau de veracidade e formação daquilo que é passado fica ao critério desorientado de quem vê.

Ainda na esteira das análises adornianas da massificação cultural, valemo-nos de dois textos de Antônio A. Zuin, nos quais ele analisa alguns fenômenos da Indústria Cultural enquanto processos de semiformação, e outro sobre exposição destrutiva dos princípios da vida pelos instrumentos midiáticos.

Em “Sobre a atualidade do conceito de indústria cultural”⁴⁶, Zuin aponta para a relação imediata que há, nos indivíduos já reificados, entre Indústria Cultural e semiformação, e como a ideia de progresso técnico enquanto melhora da humanidade não

⁴⁶ Zuin, Antônio A.S. Sobre a atualidade do conceito de indústria cultural. *Cadernos Cedes*, ano XXI, nº 54. 2001, p. 9 – 18.

se concretiza. Pelo contrário, haveria a barbárie noticiada, porém rapidamente esquecida – por exemplo da morte a sangue frio do indígena Galdino, da tribo Pataxó, por um grupo de jovens relativamente bem instruídos. Os jovens foram absolvidos e liberados da culpa por matar alguém que a sociedade não defende, alguém fora do frio “processo civilizatório”.

A falência noticiada dos critérios subjetivos e objetivos estaria evidente na medida em que a culpa é facilmente trocada e esquecida pelo próximo comercial na televisão, logo após a notícia do homicídio. Dessa forma, o imperativo adorniano de que “[...] Auschwitz não se repita é a primeira de todas para a educação” (Adorno, 2020, p. 151); e de que “[...] desbarbarizar tornou-se a questão mais urgente da educação hoje em dia” (Adorno, 2020, p. 169) – esse imperativo naufragou nos incontáveis casos de racismo, violências e guerras que acometem nosso mundo globalizado.

A educação, que deveria instruir os indivíduos para o pensamento crítico, se coloca quase que inteiramente ao lado do capitalismo. Ela, assim como todas as outras esferas da vida, estaria atrelada à necessidade de mercado, fazendo com que uma boa educação fosse sinônimo de um emprego que pague bem ou de uma vida com luxuosos utensílios. O potencial crítico que deveria desnaturalizar justamente o consumismo, acaba por estar completamente a serviço dele.

O diagnóstico adorniano de que a consciência dos indivíduos, por causa dos processos de reificação do trabalho e da Indústria Cultural, estaria coisificada e, portanto, perderia a sensibilidade de ver um ser humano como algo diferente das coisas, se acentua nos processos de padronização contemporâneos. O caso da insensibilidade coletiva da morte de Galdino é um exemplo da frieza social que acomete o Brasil – e o mundo. Nos termos de Zuin:

Quando as pessoas se dessensibilizam em relação aos outros e em relação a si próprias, ou quando os objetos são construídos sem o objetivo de auxiliar a composição de uma vida melhor para todos, estamos diante de um sistema social cujas relações favorecem um clima cultural simpático à reincidência de fatos tais como o assassinato do índio pataxó (Zuin, 2001, p. 11).

Assim, Zuin aponta para o embrutecimento da consciência individual, que estaria diretamente ligado ao processo de integração coletiva da sociedade capitalista. Haveria a adequação, por meio da transformação da consciência em mercadoria, da multiplicidade de indivíduos ao denominador comum do capital. O processo de adequação individual estaria, nesse sentido, ligado à perda do eu e à destruição da subjetividade e substituição

pela coletividade amorfa. O que seria, segundo o raciocínio de Zuin, o processo ativo da negação de si mesmo para a introjeção de formas já prontas da sociedade: a Indústria Cultural precisaria controlar as formas críticas da consciência individual para dar espaço para as já programadas formas de adequação social. Nas palavras do autor:

Diante desse quadro, poder-se-ia concluir que a produção e reprodução da Indústria Cultural precisariam de consumidores passivos. Mas talvez fosse correto o raciocínio contrário: os indivíduos necessitam combater, principalmente em si próprios, de forma enérgica, qualquer tipo de práxis contrária à integração pelo consumo. Para poder ser passivo, o indivíduo deve antes vivenciar ativamente a negação de si mesmo (Zuin, 2001, p. 14).

Em “Morte em vídeo: necrocam e a indústria cultural hoje”⁴⁷, Zuin continua a análise sobre a autodestruição do indivíduo: as tendências destrutivas do eu, derivadas de uma catexis voltada aos impulsos de morte. O título do texto já expressaria a própria tendência necrófila da nossa sociedade: ele traz o caso da representação fílmica da decomposição de um corpo, assistida – em ambos os sentidos – pelos telespectadores sádicos que transitariam entre o prazer libidinal mórbido e o auto reflexo já desfigurado no filme.

Zuin afirma que o aparelho psíquico utiliza de ferramentas para se proteger da quantidade excessiva de estímulos externos, de modo a manter a integridade mental. Haveria a necessidade da psique de permanecer íntegra frente ao arrebatamento da consciência pela infinidade de estímulos da Indústria Cultural – e ainda mais acentuado na Indústria Digital. Porém, a consciência já reificada acabaria por perder o horizonte de não-agressão a si própria, principalmente enquanto parte do acordo tácito que há entre agressores e agredidos. O exemplo do homem da multidão, do conto de Poe, seria o caso do indivíduo do olhar alienado, que persegue apenas um objetivo, enquanto não vê as pancadas que recebe e dá naqueles que cruzam seu caminho. Aquele que bate e apanha se integra socialmente por meio da agressão. Eis a reconciliação forçada criticada por Adorno: o estado de paz por meio da comunicabilidade do diferente⁴⁸ é substituído pelo estado de reconciliação forçada da identidade pura. Nas palavras de Zuin:

O homem da multidão representa alguém que se habituou tanto aos choques físicos quanto aos do espírito. Ele não se irrita mais com as cotoveladas que leva nas ruas apinhadas de gente justamente porque, ao recebê-las, sente-se no direito de revidá-las, como se houvesse um acordo tácito entre os agressores que são também agredidos. O não-

⁴⁷ Zuin, Antônio A.S. MORTE EM VÍDEO: Necrocam e a indústria cultural hoje, p. 49–61.

⁴⁸ Cf. Sobre Sujeito e Objeto, 1995, p. 184.

olhar para trás, tanto para as pessoas que recebem cotoveladas quanto para as portas que se fecham automaticamente e não mais exigem a preocupação de quem as abre, são sinais característicos de uma sociedade cuja frialdade das relações é cotidianamente valorizada. Os gestos rudes que comprazem ao atual processo de tecnificação do corpo e do espírito não são mais considerados reações violentas: são sinais de reconhecimento, pois uma sociedade cada vez mais agressiva identifica como seus aqueles que portam seus vestígios (Zuin, 2008, p. 54).

A dormência do aparelho psíquico e a má formação crítica dos indivíduos estariam ligadas, em parte, às demandas e estímulos intransigentes e contínuos dos produtos da Indústria Cultural, que recuperam e afloram a pulsão autodestrutiva dos indivíduos. A pulsão de morte se dá pela sobrecarga dos estímulos não catexizados, e impedidos de proporcionar qualquer gozo estético, seja físico ou espiritual. Sobre tais excitações, o aparelho psíquico “[...] quase não tem sucesso em ligá-las, em catexizá-las a determinadas representações que poderiam fornecer a sensação de efetivo controle sobre os estímulos (Zuin, 2008, p. 57).

A incapacidade de o espírito ser preenchido esteticamente e compreender os estímulos que lhe são dados é refletida na necessidade incessante de preencher novas formas destrutivas do próprio espírito. O interesse por programas e aventuras cada vez mais sádicos e sangrentos expressa, já desde a infância, a atrofia do aparelho psíquico. Zuin afirma:

Assim, a frustração de não obter o prazer desse controle pode ser compensada somente pelo gozo de um prazer sadomasoquista maior, e assim sucessivamente, a tal ponto que o logrado quase toca a morte, tanto física quanto espiritualmente. É o que se observa nos programas de auditório da indústria cultural brasileira, no “vôo do super-homem” e no filme *Necrocam* (Zuin, 2008, p. 27).

A pulsão erótica pela morte exprimiria, dentro do modelo da *Necrocam*, o prazer incessante em tabus sociais. A angústia maximizada dentro do processo de decomposição do corpo se transforma em prazer, e o controle do termostato é reflexo do sadismo pelo corpo humano putrefato: a “[...] busca por maximizar a sensação de angústia que não é elaborada psiquicamente, mas masoquistamente gozada e, logo em seguida, sadicamente descarregada” (Zuin, 2008, p. 60).

O controle da vida alheia e do prazer necrófilo do filme representaria – assim como na anedota do personagem de desenho animado que apanha e reflete o trabalhador surrado, na *Dialética do Esclarecimento* – o reflexo do indivíduo socialmente incapacitado. Isso revelaria, em duas instâncias, a realidade mascarada e o sonho de um possível diferente. “A vontade de controlar a vida, o espírito e o corpo alheios – veja-se

o desespero do capital pela posse do mapeamento genético humano – é cada vez mais frequente numa sociedade que põe obstáculos cotidianos ao controle da própria vida reificada” (Zuin, 2008, p. 61).

A relação entre os tabus quebrados socialmente pela aproximação autodestrutiva da psique por meio da Indústria Cultural – acertadamente colocada por Zuin – estaria, além do que foi posto até aqui, também ligada ao sempre-igual da Indústria. A análise de Adorno em “Tempo Livre” nos apresenta o tédio que toma conta das vidas cotidianas daqueles que são socialmente incapazes e podem apenas repetir, como Sísifo que sobe a pedra, o dia a dia do trabalho. A esperança, de um mundo diferente e de uma realidade que não apresente os dias se esvaindo diante dos olhos daqueles que só podem assistir o tempo enquanto sobem a pedra para a montanha, é colocada e controlada pela Indústria Cultural sob a égide das aventuras de *camping* (no exemplo de Adorno) ou nas breves viagens de fim de semana e aventuras românticas que nos são vendidas como a alternativa para uma vida feliz. O prazer em tabus cada vez mais absurdos representaria o mesmo tédio que advém do sempre-igual da vida do mundo administrado, em que até os prazeres estéticos precisam ser cada vez mais absurdos para causar algum estímulo em um aparelho psíquico caduco.

Dessa forma, a reflexão sobre a vida administrada e a Indústria Cultural estão diretamente associadas, pois esta é a extensão da vida produtiva daquela. As reflexões feitas por Zuin, e ancoradas nas ideias de Adorno, nos chamam a atenção para a necessidade de pensar uma formação que não seja puramente atrelada aos meios de comunicação em massa e à lógica de mercado, mas, na via contrária, crítica a esses modos de vida. A emancipação não viria de dentro do próprio capitalismo, i.e., atrelada ao sistema de produção, mas apenas enquanto movimento constante de crítica e de ruptura com a dura frieza burguesa que é subsidiada pelas forças do capital.

Conclusão:

A importância da crítica feita pelos frankfurtianos à dominação é incisiva em seu próprio tempo; ela age socialmente enquanto movimento de transformação das opressões sofridas no século XX. Além disso, para percorrer genealogicamente a extensão da dominação, Adorno e Horkheimer desnaturalizam a situação de opressão humana e, conseqüentemente, apresentam a possibilidade do diferente por meio da negatividade.

A potência da crítica, com a qual eles se munem contra as opressões fascistas de seu tempo, percorre diversas esferas opressivas. A violência, nesse sentido, não se daria unicamente na labuta do indivíduo, mas em seu mais atômico cotidiano: em seu descanso, em seu lazer, na arte que consome, nos programas que ele assiste etc. Dessa forma, é na dominação sistemática do mundo administrado que reside a esperança de fuga e resistência dos indivíduos. Ainda que tudo se mantenha controlado pelas forças do capital, o indivíduo, que se vê violentado, resiste. E eis o que foi, ainda que de modo breve, um dos principais motes desse texto: não apenas mostrar os aspectos da dominação, mas, por meio do negativo, incitar o pensamento resistente. Nesse processo de resistência, a filosofia deve ser seccionada com o indivíduo: ela aproxima a consciência prática do conceito crítico e articulado. Ela retira a ingenuidade da práxis e a mune com possibilidade crítica, com potência negativa de resistir ao que é colocado como natural e necessário pelas forças econômicas e sociais.

Vale lembrarmos que Adorno, em “A atualidade da filosofia” (1931), esboça o objetivo da filosofia como interpretação, e, nos termos do autor, [...] “a filosofia deverá proceder de forma interpretativa almejando a verdade, sem nunca possuir alguma chave de interpretação; e, que não lhe são dadas mais do que indicações efêmeras e fugidias nas figuras enigmáticas do ente em seus maravilhosos entrelaçamentos” (Adorno, 2018, p. 443). O distanciamento do que está imediatamente posto e o esforço especulativo determinaria a possibilidade do não-idêntico, do diferente. Passados mais de 30 anos, Adorno, na *Dialética Negativa*, retoma o tema do caráter especulativo da filosofia e sua necessidade de distanciamento da realidade posta. A filosofia, enquanto resistência do real, dá voz ao sofrimento daqueles inauditos, dos esquecidos e vencidos na história. Nas palavras do autor:

O poder do existente erige as fachadas contra as quais se debate a consciência. Essa deve ousar atravessá-las. [...] Lá onde o pensamento se projeta para além daquilo a que, resistindo, ele está ligado, acha-se sua liberdade. Essa segue o ímpeto expressivo do sujeito. A necessidade

de dar voz ao sofrimento é condição de toda verdade (Adorno, 2009, p. 23-24).

A filosofia, na esteira das potências interpretativas, coloca-se como crítica ao que está posto, ela torce as tramas para inverter o natural como social e desnaturalizar as condições de possibilidade do sujeito.

Assim, por mais que Adorno tenha rejeitado as noções de totalidades epistêmicas da filosofia desde o começo de seus escritos, as investigações por trás das dominações dos indivíduos se dão na totalidade do social. Dizendo de outro modo, ele se coloca pela investigação total e não sistemática da sociedade. Sua pretensão não é fechar a chave interpretativa, mas olhar os diferentes polos que reificam a consciência individual e social. Das análises do trabalho, emprestadas de Marx e Lukács, até a crítica cultural e estética, há o esforço de explicar como a consciência se aproxima mais da coisa do que da humanidade enquanto conceito.

Nesse sentido, esse texto voltou-se para as múltiplas facetas da dominação interpretadas pela chave adorniana, mas, ainda que de modo ingênuo, sem perder nosso próprio tempo como horizonte de ação. Na abordagem histórico-filosófica, presente na *Dialética do Esclarecimento*, a problemática da dominação da natureza se mostrou fundante no traço dominador do pensamento burguês, o que nos levou, no decorrer do segundo capítulo, a um incursão materialista do debate da reificação, i.e., a consciência que, submetida à lógica da mercadoria, torna-se coisa e perde as potências reflexivas. No terceiro capítulo, vimos a reificação por meio da análise cultural que empobrece tanto a imaginação quanto inculca ideologia nas pessoas.

A consciência apartada de seu objeto – que nega a si mesma enquanto parte constitutiva de uma totalidade social, e, conseqüentemente, mediada pelos aspectos econômicos – acaba negando no outro aquilo que também lhe foi amputado. Nesse sentido, o conceito de consciência mutilada, tão cara a Adorno, expressa a incapacidade dos indivíduos de terem experiências múltiplas e diversas, e que coloquem o negativo como parte constitutiva de si: ela apenas seria capaz de fazer experiências que lhe são propostas e permitidas pelos meios dominantes.

O negativo e a especulação lhe são impedidas pela dominação e pela necessidade adaptativa. Na época de Adorno, o rádio, o filme, e os meios de divisão de trabalho, que submetem o mundo à lógica mercantil e administrativa, percorrem a positividade e adaptação individual na disforme massa coletiva. Adaptar e integrar-se é o mesmo que sobreviver.

Os debates sobre formação, que Adorno apresenta na década de 1960, perpassam não apenas a crítica de sua atual situação na educação, mas também direcionam para uma educação que utilize o negativo como ponto formativo. As formações que se tinham eram direcionadas ao fazer prático e à utilidade do mercado de trabalho, impossibilitando o pensamento crítico e o aflorar do diferente. Assim, as diretrizes de uma educação que recorra aos valores humanistas (tendo a arte, a ciência, e a filosofia como base – enquanto pensamento crítico) seria uma educação completa nos indivíduos, aflorando suas potências latentes. Por outro lado, a educação voltada ao mercado, defasada e utilitária, é o que o autor chama de semiformação⁴⁹. Tal conceito não remete unicamente a uma formação mutilada, mas, por outro lado, à formação mercadológica completa. Os semiformados seriam aqueles que tiveram suas consciências feridas no processo de socialização, em que apenas podem, devido à impossibilidade do diferente, redirecionar suas potências enquanto força de mercado.

Do constante apertar de parafusos e separação de papeladas até a limitação estética a programas de auditório, o indivíduo semiformado rechaça no outro aquilo que foi rechaçado nele. O estrangeiro que pensa diferente, o *outsider* que não reage socialmente da maneira esperada, as minorias que exploram outras formas de sexualidade, aqueles que pensam no ativismo ambiental, dentre tantas outras formas de viver no mundo que não sejam o *american way of life*⁵⁰ – ou os movimentos autoritários que marcaram o século XX – são reprimidas e odiadas pelos semiformados; eles odeiam nos outros aquilo que foi podado neles mesmos.

No caso do antissemitismo, os movimentos autoritários na Alemanha nazista perseguiram e assassinaram diversos judeus. O judeu representava o diferente, e sua

⁴⁹ Wolfgang Leo Maar afirma que o próprio termo Indústria Cultural havia sido mudado de Cultura de Massas, por Adorno e Horkheimer, pela possível interpretação de uma cultura autêntica, criada das necessidades das massas. A Indústria Cultural inculca em seus indivíduos e coloca as necessidades que eles julgam essenciais para a subsistência da vida. A semiformação, nesse sentido, seria o modo como a consciência particular se dá na Indústria Cultural. “O momento subjetivo deste social presente como cópia, como objetificação coisificada, seria decifrado na *Dialética do esclarecimento* como semiformação. A ‘cultura, tomada pelo lado de sua apreensão subjetiva, é a formação’. Nessa apreensão subjetiva do enfoque de ‘cultura’, apreendida nos termos da indústria cultural que copia a sociedade em estrita continuidade de sua vigência, a ‘consciência’ como ‘semiformação’ corresponde à continuidade social, com uma cultura ‘afirmativa’. As ‘massas’ são semiformadas afirmativamente para confirmar a reprodução continuada do vigente como cópia pela indústria cultural” (Maar, 2003, p. 460-461).

⁵⁰ O *american way of life* faz referência ao estilo de vida estadunidense do pós-guerra, pautado na ideia de liberdade pelo consumo. Adorno em diversos momentos de seus escritos se refere à vida administrada direcionada pelo consumo. A forma mercadoria toma conta das relações interpessoais a tal ponto que o estilo de vida das pessoas se baseia no poder de consumo.

perseguição e eleição como inimigo público do país movimentou inúmeras pessoas e recursos para o genocídio nazista. A eleição do diferente como inimigo público e o ódio ao estrangeiro tende a se repetir em governos autoritários. A lembrança e a manutenção da memória dos episódios xenofóbicos servem, nesse caso, para manter vivas as lembranças daqueles violentados, como também mantém o alerta de que novos movimentos autoritários podem surgir⁵¹.

O perigo de que dentro da própria democracia surjam movimentos autoritários remete à fragilidade do sistema. Na medida em que as bases econômicas caminham para o acirramento do individualismo e da incapacidade dialógica com o diferente, governos veem, dentro da massa desarticulada, a oportunidade de angariar as multidões e trazer à tona o que nelas há de mais bárbaro. Seu ressentimento contra a civilização, advindo da opressão social que sofrem, faz com que seu ódio se volte ao outro. Daí resultaria o surgimento do antissemitismo e do nacionalismo enquanto sintomas desse ressentimento social dos indivíduos (Júnior, 2003, p. 134).

Assim, o objeto de análise adorniano apareceu enquanto necessidade política e social direta de seu próprio tempo. Suas análises surgiram da própria questão pessoal e pública com que o autor se deparou. Dessa forma, frente aos movimentos de direita que se tornam cada vez mais fortes, tanto no Brasil quanto no resto do mundo, a análise dos processos de opressão no capitalismo se torna necessária. As análises de Adorno se fazem atuais na medida em que diversos aspectos semelhantes que culminaram nos movimentos de extrema-direita alemã – e, subsequentemente, em diversos outros confrontos, como o imperialismo norte-americano – se fazem presentes e atuais. O confronto a esse modelo de opressão se faz necessário.

⁵¹ C.F. Júnior, Douglas G.A. *Depois de Auschwitz: a questão do anti-semitismo em Theodor W. Adorno*.

Referências bibliográficas.

ADORNO, T. W. Tempo livre. In: *Palavras e sinais: modelos críticos 2*. Trad. Maria Helena Ruschel; supervisão de Álvaro Valls. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995, p. 70-82.

_____. Sobre jeito e objeto. In: *Palavras e sinais: modelos críticos 2*. Palavras e sinais: modelos críticos 2. Trad. Maria Helena Ruschel; supervisão de Álvaro Valls. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995, p. 181-201.

_____. Progresso. In: _____. *Palavras e sinais: modelos críticos 2*. Trad. Maria Helena Ruschel; supervisão de Álvaro Valls. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995, p. 37-61.

_____. *Dialética Negativa*. Trad. Marco Antônio Casanova; revisão técnica Eduardo Soares Neves Silva. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009.

_____. Aspectos. In: _____. *Três estudos sobre Hegel*. Trad. Ulisses Razzante Vaccari. São Paulo: Editora Unesp, 2013, p. 71-131.

_____. A atualidade da filosofia. In: _____. *Primeiros escritos filosóficos*. Trad. Verlaine Freitas. São Paulo: Editora UNESP, 2018, p. 431-455.

_____. Sobre o caráter fetichista na música e a regressão da audição. In: _____. *Indústria Cultural*. Trad. Vinicius Marques Pastorelli. São Paulo: Editora Unesp, 2020, p. 53-101.

_____. Reflexões sobre a teoria de classes (1942). *Crítica Marxista*, Campinas, SP, v. 27, n. 50, p. 259–274, 2020. DOI: <https://10.53000/cma.v27i50.18967> . Disponível em: <https://econtents.bc.unicamp.br/inpec/index.php/cma/article/view/18967> . Acesso em: 3 jan. 2025.

_____. *Resumé sobre a indústria cultural*. In: _____. *Sem diretriz – Parva Aesthetica*. Trad. Luciano Gatti. São Paulo: Editora Unesp, 2021, p. 109-120.

_____. Transparências do filme. In: _____. *Sem diretriz – Parva Aesthetica*. Trad. Luciano Gatti. São Paulo: Editora Unesp, 2021, p. 129-140.

ADORNO, T. W.; HORKHEIMER, M. *Dialética do esclarecimento*. Trad. Guido A. de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

ALVES JUNIOR, Douglas Garcia. *Depois de Auschwitz: a questão do anti-semitismo em Theodor W. Adorno*. O problema do não-idêntico. São Paulo: Annablume; Belo Horizonte: Fumec, 2003.

BUCK-MORSS, S. *Origen de la dialéctica negativa: Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt*. Tradução de Nora Rabotinikof Maskivker. Buenos Aires: Eterna Candencia, 2011.

DESCARTES, R. *Meditações sobre Filosofia Primeira*. Trad. Fausto Castilho. Ed. Bilingue em latim e português. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2004.

DELLA TORRE, Bruna. Abaixo da superfície: Adorno e o cinema reconsiderado. *Novos Estudos – CEBRAP*. São Paulo. 2019, p. 477-493.

DRAWIN, C.; MOREIRA, J. *A Verleugnung em Freud: análise textual e considerações hermenêuticas*. Psicologia USP, São Paulo, volume 29, número 1, páginas 97-95, 2018. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/psusp/a/dmRCfv6dXj3myXjXFkM3vtG/> . Acesso em: 05 jun. 2024.

DUARTE, Rodrigo Antônio de Paiva. *Mimesis e racionalidade: a concepção de domínio da natureza em Theodor W. Adorno*. São Paulo: Loyola, 1993.

FLECK, Amaro. Persistências e rupturas da dialética de Hegel em Adorno. In: *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, p. 37 – 45.

GAGNEBIN, J-M. Do conceito de razão em Adorno. In: _____. *Sete aulas sobre linguagem, memória e história*. Sete aulas sobre linguagem, memória e história. Rio de Janeiro. Ed. Imago. 1997, p. 107-121.

HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*. Trad. Paulo Meneses; colaboração de Karl-Heinz Effen e José Nogueira Machado. 9. ed. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2014.

ITAPARICA, André Luis Mota. Crítica à modernidade e conceito de subjetividade em Nietzsche. *Estudos Nietzsche*, Curitiba, v.2, n.1, p. 59-78, 2011.

LUKÁCS, Gyorgy. *História e consciência de classe*. Trad. Rodnei Nascimento; Revisão Karina Jannini. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

MAAR, Wolfgang Leo. Adorno, semiformação e educação. *Educação & Sociedade*, Campinas, v. 24, n. 83, agosto 2003, p. 459-475.

NIETZSCHE, F. *Unzeitgemässe Betrachtungen. Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben*. Leipzig, 1874.

_____. *Sobre a utilidade e a desvantagem da história para a vida: Segunda consideração extemporânea*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio Janeiro: Relume Dumará, 2003.

_____. *Crepúsculo dos ídolos: ou como se filosofa com o martelo*. Trad., notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. *Sobre verdade e mentira*. Trad. Fernando de Moraes Barros. São Paulo: Editora Hedra, 2008.

_____. *Além do bem e do mal*. Col. Obras escolhidas. Trad. de Renato Zwick e Marcelo Backes. Porto Alegre, RS: L&PM, 2016.

_____. *Sobre a utilidade e a desvantagem da história para a vida: Segunda consideração extemporânea*. Trad. André Itaparica. São Paulo: Editora Hedra, 2017.

_____. *O nascimento da tragédia ou os gregos e o pessimismo*. Trad., de Paulo César de Souza. Posfácio de André Luís Mota Itaparica. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

PLATÃO. *A república*. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian. 1996. p. 315-359.

PUZONE, Vladimir Ferrari. *Capitalismo perene: reflexões sobre a estabilização do capitalismo a partir de Lukács e da teoria crítica*. São Paulo: Alameda, 2017.

Rose, Gillian. (1978). *The Melancholy Science: An Introduction to the Thought of Theodor W. Adorno*. Nova York: Columbia University Press.

RUSH, Fred. The Culture Industry. In: *A companion to Adorno*. Edited by Peter E. Gordon, Espen Hammer, Max Pensky. Wiley Blackwell: 2020, p. 87-102.

SILVA, Eduardo. S. Coerência em suspensão: Adorno e os modelos de pensamento. *Artefilosofia*, Ouro Preto, n.7, p. 55-72, out. 2009.

SILVA, Rafael. C. A atualidade da crítica de Adorno à indústria cultural. *Educação e Filosofia*, 13, 27-42. 1999.

SOMMER, N. M. Back to Adorno? – As if for the first time! In: _____. *Das Konzept einer negative Dialektik: Adorno und Hegel*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2016, p. 18 – 27.

ZUIN, Antônio A. S. Sobre a atualidade do conceito de indústria cultural. *Cadernos Cedes*, ano XXI, nº 54. 2001, p. 9-18.

_____. Morte em vídeo: necrocam e a indústria cultural hoje. In: *A indústria cultural hoje*. DURÃO, Fábio A.; ZUIN, A.; VAZ, Alexandre F. São Paulo: Boitempo, 2008, p. 49-61.