

**DELICIO JUNKES**

**ESCLARECIMENTO, SEMIFORMAÇÃO E  
A LIQUIDAÇÃO DO INDIVÍDUO**

Tese de doutorado apresentada como exigência parcial para a obtenção do título de Doutor em Filosofia ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de São Carlos.  
Orientador: Prof. Dr. Wolfgang Leo Maar.

UFSCar, 2008

**Ficha catalográfica elaborada pelo DePT da  
Biblioteca Comunitária/UFSCar**

J95es

Junkes, Delcio.

Esclarecimento, semiformação e a liquidação do indivíduo  
/ Delcio Junkes. -- São Carlos : UFSCar, 2009.  
116 f.

Tese (Doutorado) -- Universidade Federal de São Carlos,  
2008.

1. Teoria crítica. 2. Dialética do esclarecimento. 3.  
Semiformação. 4. Emancipação política. 5. Indústria cultural.  
I. Título.

CDD: 142 (20<sup>a</sup>)

**DÉLCIO JUNKES**

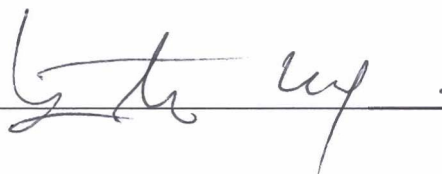
**ESCLARECIMENTO, SEMIFORMAÇÃO E A LIQUIDAÇÃO DO INDIVÍDUO**

Tese apresentada à Universidade Federal de São Carlos, como parte dos requisitos para obtenção do título de Doutor em Filosofia.

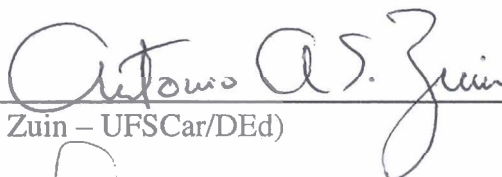
Aprovado em 27 de fevereiro de 2008

**BANCA EXAMINADORA**

Presidente \_\_\_\_\_  
(Dr. Wolfgang Leo Maar)



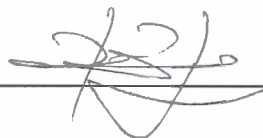
1º Examinador \_\_\_\_\_  
(Dr. Antônio Alvaro Soares Zuin – UFSCar/DEd)



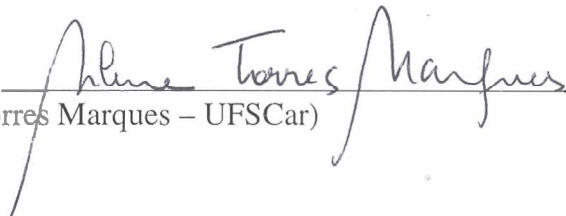
2º Examinador \_\_\_\_\_  
(Dr. Pedro Laudinor Goergen – Universidade de Sorocaba)



3º Examinador \_\_\_\_\_  
(Dr. Renato Bueno Franco – UNESP/Araraquara)



4º Examinador \_\_\_\_\_  
(Dra. Silene Torres Marques – UFSCar)



## RESUMO

O projeto do esclarecimento (Aufklärung) era desencantar o mundo, substituir os mitos e a imaginação pelo saber. Esse processo é fundamental para que o ser humano possa atingir a autonomia. Porém o esclarecimento ao invés de conduzir o indivíduo à autonomia, como era imaginado no projeto iluminista, desembocou num processo de semiformação que provoca a perda da identidade e a anulação do indivíduo, aproximando a humanidade cada vez mais de um sistema totalitário. Como afirmaram Adorno e Horkheimer logo no prefácio da *Dialética do esclarecimento*: “Não alimentamos dúvida nenhuma – e nisso reside nossa *petitio principii* – de que a liberdade na sociedade é inseparável do pensamento esclarecedor.” O progresso do esclarecimento racional longo de seu processo de desenvolvimento vem gradativamente criando sérios obstáculos à construção da autonomia, ou até mesmo negando essa possibilidade, ao priorizar somente os aspectos técnicos e científicos da razão (razão instrumental). Isso se deve em grande parte à ação da indústria cultural, principal agente da semiformação. A proposta apresentada por este trabalho, que tem sua fundamentação teórica na filosofia da Teoria crítica, especialmente no pensamento de Theodor Adorno, é buscar na cultura e na arte elementos que possam anular a semiformação e que auxiliem na construção da identidade e autonomia dos indivíduos, resgatando o potencial e emancipador do esclarecimento.

**Palavras-chave:** Teoria crítica, Esclarecimento, semiformação, progresso.

## ABSTRACT

The project of enlightenment (Aufklärung) was to disenchant the world, replacing the myths and the imagination by the knowledge. This process is essential for the human being can achieve the autonomy. But instead of conducting the individual to autonomy, as it was thought in the Illuminist project, the enlightenment disembogued into a process of semi-formation that causes the loss of identity and cancellation of the individual, approaching humanity to a totalitarian system. As Adorno and Horkheimer said at the preface of the *Dialectic of Enlightenment*: "Not harbour any doubt - and so our *petitio principii* lies - that the freedom in society is inseparable from thinking enlightenment." The progress of rational enlightenment over its development process is gradually creating serious obstacles to the construction of autonomy, or even denying this possibility, when giving priority only to the technical and scientific aspects of the reason (instrumental reason). This is due in large part to the action of the cultural industry, officer semi-formation. The intention of this work, which has its theoretical foundation in the philosophy of Critical theory, especially in the thought of Theodor Adorno, is to search in culture and art the elements that could annul the semi-formation, and help in the construction of identity and autonomy of individuals, rescuing the potential and emancipating of the enlightenment.

**Keywords:** critical theory, semi-formation, enlightenment, progress.

*Hoje, a **self-conscious** significa apenas a reflexão sobre o Eu como um embaraço, como dão-se conta da impotência: saber que não se é nada. Em muitas pessoas já é um descaramento dizerem “Eu”.*

Adorno

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	06.
1- ESCLARECIMENTO E TOTALITARISMO	12.
1.1 - Esclarecimento e filosofia	18.
1.2 - O indivíduo e o esclarecimento	24.
1.3 - Esclarecimento e moral: ou a sociedade administrada e a orgia	34.
2 - PROGRESSO E BARBÁRIE	46.
2.1 - Progresso e totalidade	46.
2.2 - Progresso e história	55.
2.3 - Progresso e trabalho	59.
2.3.1 - A razão instrumental e o trabalho	63.
2.3.2 - Tempo livre e tempo não-livre	65.
2.4 - Indústria cultural e tempo livre	70.
3 - A SEMIFORMAÇÃO	74.
3.1 – Promessa e repressão: ou cultura e psicanálise	84.
3.2 – Esquematismo e indústria cultural	88.
3.3 - A cultura industrializada	95.
3.4 – Arte e negatividade: antítese do esclarecimento e da semiformação	101.
CONCLUSÃO	108.
BIBLIOGRAFIA	112.

## INTRODUÇÃO

Vivemos hoje uma situação que parece ser o oposto do ideal de justiça e igualdade que sempre foi desejado enquanto progresso da sociedade. O medo talvez seja um dos problemas mais graves que enfrentamos atualmente; seja o medo da violência urbana e do terrorismo, que leva as pessoas a aceitarem facilmente a restrição das liberdades civis e até mesmo a idéia de invasão e destruição de um país inteiro simplesmente para se evitar a possibilidade de uma ameaça futura; ou o medo de simplesmente não conseguir adaptar-se às determinações e exigências do sistema político-econômico. Populações inteiras são levadas pelo pânico a defender ideais contrários aos seus interesses, simplesmente porque não se vislumbra nenhuma alternativa. A unidade da sociedade que em outras épocas já se fundou na religião, no Estado e na família perdeu estas referências. Desde a proliferação das inúmeras seitas, que a religião perdeu sua unidade, e a igreja deixou de ser uma instituição capaz de criar coesão social a partir de uma doutrina moral. Já a desilusão com as revoluções políticas do século XX que, ou fracassaram ou resultaram em sistemas tão injustos quanto os anteriores, fez com que as pessoas deixassem de acreditar na possibilidade da transformação da sociedade pelo viés da política, restando ao Estado uma função meramente administrativa. A família embora de certa forma ainda mantenha alguma força enquanto instituição, ou pelo menos a publicidade quer fazer acreditar nisso, representa mais um refúgio idílico, uma fuga da realidade reificada onde o indivíduo



acredita que ainda possa ser trado a partir de valores humanos e não somente pelo seu valor de mercado. As conquistas do século XX, a liberdade política, os direitos civis, o avanço econômico e a flexibilização moral, criaram uma nova referência para a sociedade: o *indivíduo*. Aparentemente a proposta liberal se concretizou, e as possíveis desigualdades podem ser superadas pela livre iniciativa. No entanto esse indivíduo, longe ser o sujeito autônomo idealizado pelo iluminismo moderno, é um indivíduo que perdeu qualquer referência externa e tornou-se atomizado, criando um fenômeno classificado pela sociologia do final do século XX como 'solidão na multidão'. É de fundamental importância, portanto, retomar a questão da identidade, quando estamos, segundo Adorno, na "era da liquidação do indivíduo".

O caminho buscado por este trabalho foi traçar um panorama do desenvolvimento de alguns aspectos de dois conceitos que estão na base de nossa organização social: Esclarecimento e Progresso. O progresso do esclarecimento traz consigo uma aporia: "a autodestruição do esclarecimento" (ADORNO HORKHEIMER, 1985, p. 13). Embora seja necessário assumir uma visão idealista para acreditar que eles possam chegar a um estado final, isso está longe do propósito deste trabalho. O que pretendo defender é que o próprio processo já se converte em seu contrário: ao mesmo tempo em que representa a libertação de uma condição de ignorância ou de impossibilidade de satisfação de uma necessidade (progresso técnico), também representa dominação e controle, ou seja, o progresso do esclarecimento contém um elemento regressivo e "se o progresso não acolhe dentro de si a reflexão sobre esse elemento regressivo, ele estará selando seu próprio destino" (ADORNO HORKHEIMER, 1985, p. 13). E a partir dessa reflexão busco compreender porque a sociedade racionalmente esclarecida e tecnologicamente avançada tornou a barbárie, ou regresso à barbárie uma

possibilidade eminente, encarada muitas vezes como algo que pode ser adiado mas que será inevitável. Por que o esclarecimento ao invés de conduzir o indivíduo à autonomia, como era imaginado no projeto iluminista, desembocou num processo de semiformação que provoca a perda da identidade e a anulação do indivíduo, aproximando a humanidade cada vez mais de um sistema totalitário. Como afirmaram Adorno e Horkheimer logo no prefácio da *Dialética do esclarecimento*: “Não alimentamos dúvida nenhuma – e nisso reside nossa *petitio principii* – de que a liberdade na sociedade é inseparável do pensamento esclarecedor” (ADORNO HORKHEIMER, 1985, p. 13). Essa idéia remete a um conceito fundamental na filosofia kantiana, a *autonomia*. Kant afirma na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, que “a idéia da liberdade está inseparavelmente ligada ao conceito de autonomia” (MATOS, 1993, p. 32). A tese que pretendo sustentar é que, o esclarecimento racional, ao longo de seu processo de desenvolvimento vem gradativamente criando sérios obstáculos à construção da autonomia, ou até mesmo negando essa possibilidade ao priorizar somente os aspectos técnicos e científicos da razão. Na sociedade contemporânea, embora aparentemente exista liberdade política, econômica e moral, a liberdade de fato autônoma, de ‘usar o próprio entendimento’, tem cada vez mais se reduzido à esfera da vida privada, uma vez que as escolhas precisam ser adequadas às necessidades e exigências do sistema de produção. Dada essa condição, a autonomia para ser alcançada precisa de outros elementos, imagino que a cultura e arte possam desempenhar esse papel.

Para atingir essa finalidade busquei o amparo teórico na filosofia desenvolvida pelos pensadores da Teoria Crítica, em especial no pensamento de Theodor W. Adorno, que segundo Olgária de Matos em *A escola de Frankfurt: luzes e sombras do iluminismo*, procuram destacar os aspectos “noturnos” do iluminismo, como

fundamentação para fazer uma análise e crítica do processo de produção ou “fabricação” da cultura e da arte, principalmente da ação da Indústria Cultural que elimina a capacidade emancipadora da cultura e da arte, que talvez representem os poucos elementos ainda capazes de resistir ao progresso totalizante do esclarecimento. Essa preocupação com os caminhos tomados pela razão, que teve em Nietzsche no século XIX um de seus críticos mais ácidos, denominando esse processo de ‘*decadence*’, como certeza não diminuiu no século XX, quando vivemos segundo Horkheimer em um período de ocultamento da razão. O que os pensadores da Teoria Crítica se perguntaram, e considero que essa questão continua, é:

“Porque as promessas iluministas não foram cumpridas, porque o mundo da boa vontade e da paz perpétua não se concretizou”, porque “o progresso se paga com coisas negativas e aterradoras, entre elas o desaparecimento do sujeito autônomo em um totalitarismo uniformizante” (ADORNO HORKHEIMER, 1985, p. 13).

O estudo elaborado em torno do processo de formação e de desenvolvimento do esclarecimento do progresso tem por objetivo demonstrar que tanto o esclarecimento quanto o progresso embora sejam elementos necessários à autonomia do indivíduo, por si só não capazes de garanti-la. Pois em determinado momento para se manterem, o esclarecimento e o progresso fizeram com que aquilo que deveria ser o processo de formação se pervertesse em semiformação e alienação, provocando uma recaída no mito. A causa dessa recaída está “no próprio esclarecimento paralisado pelo temor da verdade” (ADORNO HORKHEIMER, 1985, p. 13). Mas essa verdade pode ainda ser encontrada na cultura e na arte, elas mantêm elementos capazes de formar identidade e de combater a indiferença e a barbárie. Pois acredito que a cultura e a arte possuam um duplo caráter. Por um

lado, são elementos imprescindíveis para a formação de indivíduos autônomos e emancipados, por outro podem converter-se em instrumentos de alienação e dominação. Portanto, são elementos determinantes da forma com que as pessoas vêem e se relacionam com o mundo. Elas representam como afirmou Adorno, um espelho das sociedades e ao mesmo tempo sua negação.

Visto o crescente aumento do poder da informação e em conseqüência, o poder das classes que a controlam e a forma cada vez mais distorcida com que ela chega até as pessoas (em grande parte pela ação da Indústria Cultural), considero de fundamental importância compreender o processo pelo qual a cultura e a arte são produzidas, transmitidas e as suas implicações enquanto elementos capazes de fornecer ao indivíduo os subsídios necessários para interpretar e criticar as o mundo em que vive formando sua visão de mundo e sua identidade.

No primeiro capítulo, procuro apresentar alguns aspectos do desenvolvimento do “Esclarecimento”, desde a sua origem até o Iluminismo quando ele adquire o seu significado atual, que possam estabelecer uma relação com a formação da identidade do indivíduo. Utilizei como auxílio para essa tarefa o pensamento de Horkheimer, principalmente as teses desenvolvidas na obra “Eclipse da Razão”, que foi escrita num período próximo à publicação da “Dialética do esclarecimento”, que é a referência principal a esse estudo. Para sustentar esse propósito procurei desenvolver também alguns aspectos da relação entre indivíduo e moral, apontados no segundo excurso da obra supracitada, na qual Adorno e Horkheimer demonstram a oposição e ao mesmo tempo complementaridade entre os pensamentos de Sade e Nietzsche e a moral kantiana.

No segundo capítulo, que tem como tema o progresso e a barbárie, busco primeiro compreender os significados do termo progresso e como ele se apresentou

em alguns momentos ao longo da história, principalmente enquanto domínio e controle da natureza e seu reflexo nas idéias de sociedade e na relação com as atividades humanas. Para depois estabelecer uma relação com a origem do processo da alienação do trabalho e com o surgimento da reificação que possibilitaram a criação e o desenvolvimento da indústria cultural, o que levou a um reverso no processo de construção da individualidade, negando elementos necessários à formação e possibilitando o retorno à barbárie.

O objetivo do terceiro capítulo é compreender como o esclarecimento produziu a semiformação e quais são os meios utilizados para sua propagação, principalmente a transformação da arte e da cultura em mercadorias pela ação da indústria cultural. Nesse capítulo, ainda aponto o valor de verdade presente na obra de arte como um elemento capaz de oferecer resistência ao caráter totalitário do esclarecimento.

## CAPÍTULO I

### ESCLARECIMENTO E TOTALITARISMO

*“O esclarecimento é totalitário.” Adorno & Horkheimer*

O esclarecimento (Aufklärung) representa a saída do ser humano de uma condição em que ele é incapaz de decidir por si mesmo, onde ele está submetido a uma condução externa, seja a dependência em relação à natureza, seja a dependência de outros homens. Nesse sentido, podemos tomar como esclarecido o indivíduo que, como definiu Kant, saiu de um estado de menoridade e atingiu a maioridade, sendo que nesse estado ele torna-se capaz de usar o seu próprio entendimento sem a condução de um outro, tornando-se, portanto, um indivíduo autônomo, capaz de autodeterminação. A única garantia que o indivíduo precisa para atingir essa condição, segundo Kant, é a liberdade, “e a mais inofensiva entre tudo aquilo que se possa chamar de liberdade, a saber: a de fazer um uso público de sua razão em todas as questões” (KANT, 2005, p. 65). Desse modo, o esclarecimento emancipa o homem, é um meio de libertação. Portanto, o processo do esclarecimento, a emancipação racional imaginada pelos ideais iluministas pode ser traduzida como a crença na possibilidade da construção de um sujeito racionalmente esclarecido em uma sociedade esclarecida.

Como ser racional e, portanto, pertencente ao mundo inteligível, o homem não pode pensar nunca a causalidade de sua própria vontade senão sob a idéia de liberdade, pois que independência das causas determinantes do

mundo sensível (independência que a razão tem sempre de atribuir-se) é liberdade. Ora à idéia de liberdade está inseparavelmente ligado o conceito de *autonomia*, e a este o princípio universal de moralidade, o qual na idéia está na base de todas as ações de seres *racionais* como a lei natural está na base de todos os fenômenos (KANT, 1986, p. 102).

Esse trecho já citado parcialmente na introdução nos apresenta além da liberdade e autonomia, elementos imprescindíveis ao esclarecimento, uma terceira idéia que já aponta o seu caráter dialético: é a idéia de que todas as ações de seres racionais têm como base um princípio universal de moralidade. Isso já denuncia de certa forma o caráter totalitário do esclarecimento. Mas, por outro, lado essa moral universal da racionalidade é condição sem a qual não seria possível um outro processo fundamental para a idéia de esclarecimento kantiana, e para a forma com que a liberdade aparece na sociedade contemporânea (a democracia), que é o uso *público da razão*. E embora Adorno e Horkheimer denunciem essa pretensão de totalidade da razão enquanto sistema, eles acreditam na possibilidade de sociedade que possa equilibrar a liberdade privada do indivíduo e uma racionalidade universal.

Ao conceito de totalidade pertence, como nos sistemas políticos totalitários, o antagonismo persistente; assim, são definidas as malvadas festas míticas das fábulas por aqueles que não foram convidados. Somente onde desaparecesse esse princípio limitador de totalidade ou, ainda, o mero mandamento de identificar-se com ela, haveria humanidade e não seu simulacro (ADORNO, 1995, p. 41).

O conceito de esclarecimento apresentado na “Dialética do Esclarecimento”, obra conjunta Theodor Adorno e Max Horkheimer, cujas teses têm significativa influência na filosofia do século XX é, sem dúvida, profundamente influenciado pelo pensamento de Kant. O projeto defendido por eles, e pela Teoria Crítica, representa

a tentativa de resgatar a possibilidade de se chegar à emancipação por meio da razão, de fazer com que o ideal de esclarecimento defendido na modernidade encontre ainda alguma forma de efetivação, coisa que parece cada vez menos provável diante do que eles classificaram como o “triunfo da mentalidade factual”, processo no qual, o uso técnico da razão aplicada de forma objetiva aos meios de produção e como forma de controle social, (razão instrumental), restringe progressivamente o seu potencial emancipatório.

O tema central da “Dialética do Esclarecimento” é o processo da construção do sujeito, ou da construção da individualidade. Nessa obra os autores demonstram como surgiu a idéia de sujeito desde a fase mítica, e como essa idéia foi se desenvolvendo historicamente. A análise desenvolvida por eles apresenta dois processos paralelos e ao mesmo tempo complementares que descrevem como o homem vem se constituindo como sujeito e como progressivamente vem se transformando em objeto no decorrer da história ocidental.

Tornar-se sujeito significa libertar-se do domínio da natureza, desencantar o mundo, “desencantar o mundo é destruir o animismo” (ADORNO HORKHEIMER, 1985, p. 20). Esse desencantamento, termo criado por Max Weber, mas muito utilizado por Adorno e Horkheimer, como lembra Rodrigo Duarte no artigo *Notas sobre modernidade e sujeito na dialética do esclarecimento*, significa não somente o rompimento com o mito e o feitiço, mas também uma decepção um desgosto, com relação à própria incapacidade da razão de oferecer soluções satisfatórias. No desenvolvimento desse processo ele acabou caindo vítima dos próprios meios que utilizou para libertar-se, ou seja, acabou por tornar-se dependente da própria razão, ferramenta sem a qual jamais teria conseguido chegar a esse estágio. O esclarecimento não só não emancipou o homem como previa o iluminismo kantiano,



como se converteu em seu contrário, ou seja, acabou por transformar-se em totalitarismo, como afirmam Adorno e Horkheimer logo no início do ensaio *O conceito de esclarecimento*: “O esclarecimento é totalitário” (ADORNO HORKHEIMER, 1985, p. 22), ele só reconhece a unidade, “seu ideal é o sistema do qual se pode deduzir toda e cada coisa” (ADORNO HORKHEIMER, 1985, p. 22).

A história da civilização ocidental, de acordo com as teses defendidas na “Dialética do Esclarecimento” pode ser contada como a história da racionalização dos meios de autopreservação individual e grupal, ou seja, dos meios de satisfação das necessidades. O esforço para suprir as necessidades contribuiu para que o homem desenvolvesse a ferramenta que lhe possibilitou domínio material e simbólico do mundo: a razão. À razão cabe a tarefa de desvendar o mundo, de livrar os seres humanos do medo do desconhecido e de facilitar a obtenção dos recursos necessários para a autopreservação. A razão é o ponto de ruptura com a harmonia primitiva de um estado natural, é ela quem possibilitou o desenvolvimento da civilização e a conseqüente separação do homem em relação à natureza.

A partir dessa ruptura, o homem estabelece uma relação de domínio sobre a natureza. A dominação se dá primeiramente sobre a natureza externa, colocando-a como um objeto disponível à exploração; depois sobre a natureza interna, reprimindo as pulsões que pudessem se tornar destrutivas, por último, a dominação de alguns homens sobre outros como benefício de apenas pequenos grupos ou indivíduos em detrimento da grande maioria. Essa forma de razão privilegiou unicamente seu aspecto técnico, sendo que os demais aspectos da razão são simplesmente ignorados ou considerados desprovidos de utilidade.

A hipertrofia da técnica, que começa com a idéia de ciência aplicada, considera como sua principal função produzir um procedimento eficaz. Herdeira da

visão de Bacon que considerava a ciência um “instrumento de tortura”, que deve ser usado para fazer a natureza contar seus segredos, impediu que se realizasse o principal objetivo da razão que é o esclarecimento e emancipação do ser humano. Esse processo que Adorno e Horkheimer definiram como instrumentalização da razão (razão instrumental), transformou a razão em um “instrumento universal para a fabricação dos demais instrumentos”, em um “órgão puro dos fins” (ADORNO HORKHEIMER, 1985, p. 42). O progresso do esclarecimento fez com que a humanidade, em vez de entrar em um estado verdadeiramente humano entrasse em processo de “retorno efetivo da civilização esclarecida à barbárie” (ADORNO HORKHEIMER, 1985, p. 16).

Para Adorno e Horkheimer, o esclarecimento enquanto progresso<sup>1</sup> do pensamento sempre teve por objetivo acabar com o medo e colocar o homem em uma posição de domínio da natureza e de si mesmo. O esclarecimento quer desencantar o mundo, substituir os mitos e a imaginação pelo saber. Porém, “a terra totalmente esclarecida resplandece sob o signo de uma calamidade triunfal” (ADORNO E HORKHEIMER, 1985, p. 19). O homem quer dominar completamente a natureza para dominar completamente os outros homens; junto com seu cautério, o esclarecimento eliminou a sua autoconsciência. O projeto do esclarecimento era desencantar o mundo; o entendimento deveria vencer a superstição e reinar sobre uma natureza desencantada. O próprio Bacon, que identificou o conhecimento como o poder que não conhece nenhuma barreira estando a serviço de todos os fins (no caso da economia burguesa), tanto na fábrica quanto no campo de batalha, já havia alertado que o interesse, o fetichismo, o medo, a preguiça e a credulidade impediram

---

<sup>1</sup> - Os conceitos de esclarecimento e progresso estão constantemente associados no pensamento de Adorno e Horkheimer, sendo interdependentes, inicialmente o progresso surge como consequência do esclarecimento. Embora seja difícil separá-los, o conceito de progresso será desenvolvido de uma

o casamento feliz do entendimento humano com a natureza das coisas, e fizeram com que ele se detivesse em conhecimentos parciais e conceitos vãos. Portanto, deve-se destruir o animismo. A partir do momento em que o desenvolvimento passa a ocorrer sem uma interferência externa não há mais limites, não haverá mais mistérios, o domínio da matéria deverá ser total. O recurso a qualidades imanentes ou ocultas transforma-se simplesmente em algo desprovido de sentido. Tudo o que não se submeter à utilidade ou ao cálculo é no mínimo suspeito.

No trajeto para a ciência moderna, os homens renunciaram ao sentido e substituíram o conceito pela fórmula, a causa pela regra e pela probabilidade. A causa foi apenas o último conceito filosófico que serviu de padrão para a crítica científica, por que ela era, por assim dizer, dentre todas as idéias antigas, o único conceito que a ela ainda se apresentava, derradeira secularização do princípio criador (ADORNO E HORKHEIMER, 1985, p. 21).

A essência do conhecimento, segundo Bacon, é a técnica, a produção de um método aplicável no trabalho e na produção a serviço do capital. “O que os homens querem aprender da natureza é como empregá-la para dominar completamente a ela e aos outros homens” (ADORNO E HORKHEIMER, 1985, p. 20). Conhecimento transformou-se definitivamente em sinônimo de poder. Para a técnica, “o que importa não é aquela satisfação que, para os homens, se chama ‘verdade’, mas a ‘*operation*’, o procedimento eficaz” (ADORNO E HORKHEIMER, 1985, p. 20). A modernidade demonstrou que o esclarecimento tornou-se estéril diante da mentalidade factual. Para a razão instrumental, não importa a satisfação com a descoberta da verdade, aliás, para ela o conhecimento nem deve estar preocupado com a verdade, mas antes de tudo o conhecimento é uma operação que consiste

unicamente em criar um procedimento eficaz. Mais uma vez confirma-se a apropriação do pensamento de Bacon, para quem o verdadeiro objetivo e função da ciência é trabalhar na descoberta de coisas - entende-se aí principalmente ferramentas - que possam promover e auxiliar a vida, e não produzir discursos e argumentos plausíveis e verossímeis.

O esclarecimento enquanto sistema é totalitário, pois de antemão seu processo já está decidido. A antecipação por meio da probabilidade matemática torna o desconhecido numa simples incógnita de equação que, de certo modo, já é conhecida antes de qualquer valoração. Como no universo geométrico e na natureza matematizada de Galileu, um universo infinito torna-se acessível ao conhecimento por um método sistemático que pode compreender qualquer objeto como ele é em si mesmo. “O pensar reifica-se num processo automático e autônomo, emulando a máquina que ele próprio produz para que ela possa finalmente substituí-lo” (ADORNO, 1993, p. 187).

## 1.1 - ESCLARECIMENTO E FILOSOFIA

O esclarecimento, que ao longo da história produziu a separação entre sujeito e objeto, dando inicialmente, em favor de um interesse subjetivo de liberdade, a prioridade ao sujeito, pois este pode ser potencialmente abstraído da objetividade enquanto o objeto não tem a mesma possibilidade em relação à subjetividade, acabou se revertendo em favor do objeto. Esse processo, segundo Adorno, deu início ao processo de coisificação, pois eliminou a auto-reflexão e criou uma consciência objetificada:

Pelo conhecimento da primazia do objeto, não é restaurada a velha 'intentio recta', a servil confiança no ser assim do mundo exterior, tal como aparece mais aquém da crítica, como um estado antropológico desprovido de autoconsciência, a qual só se cristaliza no contexto da referência do conhecimento ao cognoscente. 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 coisificação (ADORNO, 1993, p. 187).

Para Adorno, a filosofia pode ser entendida como uma auto-reflexão da atividade do pensamento; essa auto-reflexão propicia um distanciamento do sujeito em relação ao objeto e em relação a ele mesmo, pois o sujeito ao se confundir com o objeto, perde tanto a reflexão do objeto nele, como a auto-reflexão que esta propicia. Adorno desconfia tanto da linguagem cotidiana quanto da linguagem científica. Para ele, o pensamento filosófico tem que lutar contra a sedução de um pensamento sem lacunas.

O pensamento filosófico deve ser dissociado do pensamento, do conteúdo. Isso me coloca em conflito com o ponto de vista ainda não superado de Hegel sobre o pensamento filosófico. A cisão entre o como e o que é pensado é, segundo ele, aquela má abstração, cuja correção, por seus meios, é tarefa da filosofia. Ironicamente, a filosofia provoca facilmente a sanha do 'common sense', porque ela é confundida exatamente com o caráter abstrato contra o qual protesta. Por certo que, tanto no conhecimento pré-filosófico quanto na filosofia, as coisas não se passam sem uma certa independência do pensar em relação à coisa mesma. (...) Mas o pensar, com sua independização enquanto aparelho, tornou-se simultaneamente presa da coisificação, coagulou-se em método autocrático (ADORNO, 1993, p. 15-16).

O pensamento filosófico não deve se contentar com abstrações em devolver

aquilo que foi depositado de forma objetiva – isso o assemelharia aos processadores da inteligência artificial, na medida em que são capazes de fazer cálculo, ou reproduzir coisas melhor que o fazem sujeitos pensantes, não sendo capazes, porém de emitir juízo. Essa incapacidade expõe a nulidade do pensamento formalizado, que permanece alienado ao seu conteúdo objetivo. O pensamento formalizado acusa o pensamento de contemplar o próprio umbigo, e busca apagar o sujeito em benefício da primazia do objeto, reduz-se ao método e considera verdade o que sobra depois que o sujeito é eliminado. O pensar filosófico requer, como em Kant, espontaneidade, passividade.

Por trás daquele momento passivo, esconde-se, sem que seja discutido por Kant, uma dependência do aparentemente independente, da apercepção original, a respeito daquele objetivo de alguma maneira indeterminado que, no sistema kantiano, refugiava-se na doutrina da coisa em si, para além da experiência. Nenhuma objetividade do pensar enquanto ato seria possível de modo algum, se o pensamento não estivesse em si mesmo de algum modo ligado, segundo sua própria configuração, ao que não é em si mesmo o pensar: ali é onde se deve buscar o que se deveria decifrar no pensar (ADORNO, 1993, p. 19).

É o Eu que se constitui a partir do não-Eu. “Pensamentos filosóficos que podem ser reduzidos à sua espinha dorsal ou ao seu lucro líquido não servem para nada” (ADORNO, 1993, p. 21).

O pensar filosófico satisfatório é essencialmente crítico, não só frente à coisa, ao existente, mas frente a si mesmo: é um meditar. Assim, o meditar pode ser algo mais que a repetição da experiência. Na crítica, a racionalidade excede a racionalização, sugerindo a possibilidade do esclarecimento, do desencantamento do mundo que, para Adorno, significa destruir o animismo. Retirando o medo e o

feitiço – que estão presentes no mito - tira-se também o encanto. Trata-se de uma junção entre mito e logos. Pois no mito, assim como na razão, tem-se a pretensão de esclarecimento. A destruição do animismo ocorre então através da crítica, que não deve só denunciar a presença dos deuses, mas extinguir a relação de dominação, de comando. Não é só colocar os homens no lugar dos deuses.

O mito ao mesmo tempo em que relata também quer explicar; “os que caem vítimas do esclarecimento, já eram produtos do próprio esclarecimento” (ADORNO E HORKHEIMER, 1985, p. 23). No mito há um diálogo entre o homem e a natureza, pois a natureza também é sujeito, o que não ocorre no *logos*, pois o objeto - a natureza - é inerte. No diálogo mítico, o objeto torna-se sujeito e, com isso, pressupõe uma separação, um distanciamento do sujeito em relação ao objeto.

A separação entre o animado e o inanimado já indica uma separação entre o conceito e a coisa. Mas essa dialética permanece impotente na medida em que é uma tautologia, a tautologia do terror:

Os deuses não podem livrar os homens do medo, pois são as vozes petrificadas do medo que eles trazem como nome. Do medo o homem pressupõe estar livre quando não há nada mais desconhecido. É isso que determina o trajeto da desmitologização e do esclarecimento, que identifica o animado com inanimado, assim como o mito identifica inanimado como animado. O esclarecimento é a radicalização da angústia mística. 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 idéia do fora é a verdadeira fonte da angústia (ADORNO E HORKHEIMER, 1985, p. 29).

Adorno e Horkheimer consideram Kant, Sade e Nietzsche, implacáveis realizadores do esclarecimento. Através deles mostram “como a submissão de tudo àquilo que é natural ao sujeito autocrático culmina exatamente no domínio de uma

natureza e objetividade cegas” (ADORNO E HORKHEIMER, 1985, p. 35).

Para Kant, “sair da menoridade” significa “utilizar o seu entendimento sem a direção de outrem” (KANT, 2005, p. 61), ou seja, o entendimento dirigido pela razão; para isso, a única exigência necessária é a liberdade de fazer uso da razão e ainda; como defende na *Crítica da razão pura*, a razão tem por único objeto o entendimento e sua aplicação funcional. Kant estabelece uma ordem, uma unidade sistemática no conhecimento a partir de um princípio organizativo, o esquematismo do entendimento. Um pensamento que não é orientado por um sistema é autoritário. O conhecimento deve ser a conversão da representação em conceito, buscando uma unidade cada vez mais ampla. Qualquer objetivo que escape a esse sistema torna-se mentira e desvario para o esclarecimento. A razão como pura forma almeja uma totalidade da qual nada pode ficar de fora.

O esquematismo é um plano de pré-intelegibilidade na própria intuição sensível; há uma intelectualização da sensibilidade por meio da imaginação. Ao pensamento cabe harmonizar a sensação e o sistema. O pensar é igual ao julgar, ao produzir conceitos e unificar as representações. O modelo de esclarecimento kantiano se identifica ao sistema científico, pois adota o mesmo princípio da autoconservação, que é o elemento constitutivo da ciência. O próprio potencial emancipatório do esclarecimento, quando submetido ao princípio da autoconservação se converte em seu contrário. Tão logo a burguesia utiliza o potencial emancipatório para conquistar o poder, ela o abandona e o reprime em nome da autoconservação como classe dominante. Isso se deve ao modo de produção da sociedade burguesa, que exige uma relação de dominação e controle sobre o trabalho, além de regras que garantam segurança às atividades comerciais e à posse do capital. O elemento emancipatório, no entanto, permanece embora



vinculado à utopia. O esclarecimento volta-se à própria burguesia na sua tendência anti-autoritária combatendo a razão que foi reduzida a seu aspecto puramente formal. Mas mesmo nessa tendência anti-autoritária se converte em legitimação da ordem vigente.

A razão esclarecida tornou-se incapaz de encontrar uma medida para ordenar a si mesma. “A razão pura tornou-se irrazão, o procedimento sem erro e sem conteúdo” (ADORNO E HORKHEIMER, 1985, p. 89). O anti-autoritarismo se converte em legitimação do autoritarismo a medida que dilui o conteúdo da autoridade. O efeito do esclarecimento é a dissolução de qualquer conteúdo objetivo. Toda teoria nada mais é do que um jogo de símbolos para instrumentalizar procedimentos. A destruição do sentido é consequência do esclarecimento, como escrevem Adorno e Horkheimer:

Atrelado ao modo de produção dominante, o esclarecimento se empenha em solapar a ordem tornada repressiva, dissolvendo-se a si mesmo. Isso ficou manifesto já nos primeiros ataques que o esclarecimento empreendeu contra Kant, o ‘tritador universal’. Do mesmo modo que a filosofia de Kant limitou sua crítica esclarecedora para salvar a possibilidade da razão, assim também, inversamente, o pensamento esclarecido mas irrefletido, empenhou-se sempre, por uma questão de autoconservação, em superar-se a si mesmo no ceticismo, a fim de abrir espaço suficiente para a ordem existente (ADORNO E HORKHEIMER, 1985, p. 92).

O esclarecimento que inicialmente produziu a separação entre sujeito e objeto acaba transformando tudo em coisa, em peças da maquinaria, tanto sujeito quanto objeto, cuja função é garantir o funcionamento de um sistema autocrático, o qual foi definido por Adorno e Horkheimer como sociedade administrada.

## 1.2 - O INDIVÍDUO E O ESCLARECIMENTO

A razão se desenvolveu historicamente como um instrumento do EU que se manifesta no indivíduo como a capacidade de autopreservação e como extensão, da capacidade de controle da natureza interna e externa. A autopreservação exige do indivíduo a consciência que ele deve ter em relação ao que poderá enfrentar no futuro, significa, portanto, estar preparado para os riscos e necessidades que podem advir. A forma mais elementar para resolver esse problema foi encontrada no acúmulo de propriedade privada. Assim, o reconhecimento da afirmação da identidade do indivíduo aparece como a capacidade de poder e de controle que este pode exercer sobre as coisas. Essa noção de identidade, segundo afirma Horkheimer em *“Eclipse da razão”*, é bem mais fraca entre os povos primitivos que vivem das gratificações e frustrações momentâneas sem uma preocupação clara em relação ao futuro, e que não possuem seu fundamento econômico na propriedade herdada.

O desenvolvimento da civilização exige que o indivíduo utilize a razão como um instrumento de autopreservação: “A individualidade pressupõe o sacrifício voluntário da satisfação imediata em nome da segurança, da manutenção material e espiritual da sua própria existência” (HORKHEIMER, 1976, p.140).

Nesse trecho do início do capítulo *“Ascensão e queda do indivíduo”*, do *Eclipse da razão*, vê-se claramente a influência do pensamento freudiano na filosofia de Horkheimer no que se refere à concepção de indivíduo, influência essa que também é clara em Adorno, a quem aliás, ele atribui uma participação importante na elaboração das teses desenvolvidas nesse livro, como comprova a referência que faz no prefácio: “seria difícil dizer quais idéias se originaram na

mente de Adorno e quais na minha propriamente: a nossa filosofia é uma só” (HORKHEIMER, 1976,p.140). Embora saiba-se que mais tarde cada um desenvolveu seu pensamento de modo independente, é claro a qualquer leitor da Teoria Crítica que existe uma ligação muito forte, de influência mútua e complementaridade no pensamento dos dois teóricos, principalmente na sua fase inicial e na época da elaboração da *Dialética do esclarecimento*.

A influência da concepção freudiana de indivíduo é marcante também no pensamento de outros pensadores proeminentes da Escola de Frankfurt como Herbert Marcuse. Essa influência aparece, por exemplo, em *Eros e civilização* que Marcuse escreveu quase uma década depois da *Dialética do esclarecimento*, e que já no prefácio remete à mesma idéia da substituição do princípio de prazer pelo princípio de realidade quando afirma que “o sacrifício metódico da libido e da vontade e a sua sujeição rigidamente imposta às atividades e expressões socialmente úteis, é cultura” ( MARCUSE, 1968, P. 27)

Outras influências que aparecem já no início da abordagem da questão do indivíduo no *Eclipse da Razão*, e que são igualmente importantes para noção de indivíduo que vamos desenvolver, são o materialismo de Marx, segundo o qual o indivíduo se reconhece por meio da posse material das coisas, e que, portanto, o desenvolvimento da individualidade está relacionado ao desenvolvimento da propriedade privada; e a idéia de adaptação de Max Weber, oriunda do darwinismo, segundo a qual a autopreservação depende da adaptação às condições da realidade, condições estas que são dadas e que existem independentes da vontade ou determinação do sujeito.

A antiga injustiça quer justificar-se como superioridade objetiva do

princípio da dominação, o que apenas demonstra que esta ação sobre os dominados é que mantém e reitera tais relações. Mas a adaptação é de modo imediato, o esquema da dominação progressiva. (...) A adaptação não ultrapassa a sociedade, que se mantém cegamente restrita. A conformação às relações de poder. Todavia, na vontade de se organizar essas relações de maneira digna de seres humanos, sobrevive o poder como princípio que se utiliza da conciliação. Desse modo, a adaptação se reinstala e o próprio espírito se converte em fetiche, em superioridade do meio organizado universal sobre todo fim racional e no brilho da falsa racionalidade vazia (ADORNO, 1996, p. 391).

A questão do indivíduo, que é um elemento fundamental para a Teoria Crítica, para as teses da *Dialética do Esclarecimento*, e para o *Eclipse da Razão*, vai ser retomada de forma específica nos *Temas Básicos da Sociologia*, outra obra conjunta de Adorno e Horkheimer publicada uma década depois das anteriores, e que embora seja um texto didático que visa apenas a apresentação dos conceitos fundamentais da sociologia, entre eles o de indivíduo, e não uma abordagem aprofundada do tema, nos fornece elementos esclarecedores.

O conceito de indivíduo conforme a obra citada tem origem na idéia do ‘atomon’ de Demócrito, e que de acordo com Boécio, é o Individuum, a unidade, o que não pode ser dividido, “aquele cuja predicação própria não se identifica com outras semelhantes, como Sócrates” (ADORNO E HORKHEIMER, 1978, p. 46). Essa idéia evoluiu até o “eu sou” do cogito cartesiano onde a existência individual se fundamenta no sujeito pensante, e ao princípio da autonomia moral do sujeito kantiano, segundo a qual a vontade individual deve estar de acordo com leis universais de conduta; características fundamentais do indivíduo moderno. A partir dessa idéia o liberalismo econômico, defensor da livre iniciativa e livre concorrência, tentou transformar o indivíduo em algo absoluto, cuja vontade e liberdade devem necessariamente ser exercidas de acordo com as leis que

regulamentam o mercado, o único instrumento capaz de garanti-las; mas a sua aplicação nunca passou do uso ideológico. O próprio Kant, assim com Platão e Aristóteles, já havia percebido que participação na sociedade é uma necessidade humana, pois só nela é que o ser humano pode desenvolver suas potencialidades naturais, e que só através do debate público, do “uso público da razão”, conforme afirma na *Resposta à pergunta: o que ilustração*” é que o indivíduo pode alcançar a autonomia. A civilização se caracteriza essencialmente pela convivência. O indivíduo é socialmente mediado.

Mesmo antes de ser indivíduo o homem é um dos seus semelhantes, relaciona-se com os outros antes de se referir explicitamente ao eu; é um momento das relações que vive , antes mesmo de poder chegar, finalmente à autodeterminação (ADORNO E HORKHEIMER, 1978, p. 46).

A autoconsciência do eu é também uma autoconsciência dos outros, da sociedade. Quando o indivíduo trabalha para satisfazer suas necessidades também para os outros, tanto em Hegel quanto em Marx; o indivíduo só se reconhece na sua relação com o outro. A individualidade adquire forma através da mediação econômica, na relação com outros indivíduos livres e independentes economicamente.

Quanto mais o indivíduo é reforçado, mais cresce a força da sociedade, graças à relação de troca em que o indivíduo se forma. Ambos os conceitos são recíprocos. O indivíduo, num sentido amplo, é o contrário do ser natural, um ser que se, certamente se emancipa e afasta das simples relações naturais, que está desde o princípio referido à sociedade, de um modo específico, que, por isso mesmo, recolhe-se em seu próprio ser... Quanto menos são os indivíduos, tanto maior é o individualismo

(ADORNO E HORKHEIMER, 1978, p. 47).

O primeiro modelo de indivíduo foi o herói grego, “audaz e autoconfiante, ele triunfa na luta da sobrevivência e se antecipa à tradição assim como da tribo“ (HORKHEIMER, 1976, P. 141), mas essa emancipação tem um alto preço, que é sacrifício de si mesmo. Aquiles sabia que não retornaria da guerra, mesmo assim ele prefere o heroísmo ao esquecimento de quem não se afirma enquanto sujeito. Na batalha em que o indivíduo tenta se libertar do grupo ele sempre sai derrotado, pois para ser reconhecido como distinto dos outros ele precisa se sacrificar por todos. O herói que tenta se afastar disso é Ulisses, que para se afirmar não se sacrifica pelos outros, mas desafia o destino e os designos divinos, inclusive sacrificando seus companheiros. Com o único objetivo de provar sua capacidade de autopreservação. Suas aventuras e perigosas peripécias nada têm a ver com as necessidades do grupo, elas visam unicamente a glória pessoal. Ulisses é o protótipo do burguês.

O desafio de Ulisses para se afirmar enquanto sujeito já contém o elemento fundamental do liberalismo econômico, a saber, adaptar-se às condições do mercado. Sem isso não há possibilidade de sucesso. Para formar a consciência de si, o eu fisicamente mais fraco precisa vencer as forças da natureza. A identidade do eu está diretamente ligada ao reconhecimento do não-eu, do não-idêntico. Esse processo segundo Freud se repete na criança. A separação entre sujeito e objeto foi o caminho para o surgimento do conhecimento racional. Para vencer a natureza inexorável é preciso abandonar-se a ela. “O recurso do eu para sair vencedor das aventuras: perder-se para se conservar, é a astúcia” (ADORNO E HORKHEIMER, 1985, p. 57). Ulisses assim como mais tarde o herói do romance e do cinema,

precisa aventurar-se em perigos e forças superiores e desconhecidas, o reconhecimento do eu - o retorno a Ítaca - depende da superação do risco de destruição, da mesma forma que o lucro do navegador e do empreendedor se justificam pela possibilidade do naufrágio e da ruína econômica.

A astúcia de Ulisses, única forma de vencer forças superiores como acontece no episódio de Polifemo, revela que a verdadeira finalidade da troca sempre foi o logro - a troca de iguais não gera lucro. Antes de representar uma forma de comércio material entre os homens, já que no sistema de produção comunal ocorre o uso coletivo da produção, a troca aparece na forma da oferenda e do sacrifício. No rito da oferenda onde o “humilde servo” busca agradar aos deuses, o que é dado é sempre inferior ao que se pretende como retribuição. É oferecido um cordeiro para que o rebanho se multiplique. Também no sacrifício um só indivíduo torna-se responsável por redimir a culpa de todos. Com a substitutividade o logro aumenta no sacrifício, o escolhido perde a sacralidade do *hic et nunc*, tornando-se um mero exemplar portador ocasional de significado, e o astucioso Abraão pode sacrificar o cordeiro no lugar do filho e ainda receber a mesma coisa, é dar cada vez menos por mais. Se arriscarmos traçar o desenvolvimento da substituição no sacrifício, veremos ainda o cordeiro sendo substituído por seu equivalente em dinheiro e posteriormente pelo assistencialismo de fundações e trabalhos voluntários. Levando-se em consideração, a máxima de “tempo é dinheiro”, esta última forma que o sacrifício adquiriu tem a dupla vantagem de que, ao mesmo tempo em que se utiliza o tempo livre e não um valor econômico - teoricamente continua-se produzindo - para se livrar da culpa pelas injustiças e misérias provocadas pelo sistema econômico do qual faz parte e defende mesmo sabendo injusto, suscitando o sentimento de que “estou fazendo

minha parte”, pode ainda tornar-se um *hobby*. Como sentenciou o Zaratustra de Nietzsche, isso representa um empobrecimento do sujeito.

O processo de construção da individualidade sempre esteve fundado no antagonismo entre o indivíduo e a sociedade. Portanto, o indivíduo é aquele capaz de equilibrar o auto-sacrifício exigido pela vida em sociedade e o interesse de autopreservação. Esse equilíbrio, e conseqüentemente seu avanço na possibilidade emancipação, foi atingido pela primeira vez na democracia grega, que mesmo considerando que o Estado é anterior e superior aos cidadãos, consegue colocar a liberdade e o bem individual em uma relação de dependência do bem estar da comunidade. Aristóteles, que definiu o homem como um animal político, “*zòon politikón*”, no primeiro livro da *Política*, afirma:

A prova de que o Estado é uma criação da natureza e tem prioridade sobre o indivíduo é que o indivíduo quando isolado, não é auto-suficiente; no entanto, ele o é como componente relacionado com o conjunto (ARISTÓTELES, 1999, p. 147).

Segundo Aristóteles, o grego conseguiu aliar a reflexão à capacidade de autopreservação, tornando-se capaz de dominar os outros sem perder a própria liberdade, de forma que se pudesse formar uma só nação seria capaz de dominar o mundo.

Na República, Platão, que acreditava na possibilidade de equilíbrio entre a liberdade individual e o controle social, funda esse equilíbrio nas diferenças da natureza da alma de cada indivíduo, que já contém a predeterminação de cumprir uma função na sociedade e na organização do trabalho. Mesmo assemelhando-se às cosmogonias, nas quais a existência do indivíduo obedece às forças inflexíveis



do destino, Platão já aponta a possibilidade de desenvolvimento do individualismo ao defender que o homem vai se construindo à medida que desenvolve suas potencialidades inatas. Não podemos deixar de lembrar que tanto Platão como Aristóteles pressupõem o trabalho escravo. A visão platônica está associada também, de certo modo, ao modelo do individualismo exacerbado da sociedade administrada, muito embora, diferentemente de Platão que pensava que o desenvolvimento das potencialidades do indivíduo no fundo tinha como finalidade contribuir de uma forma melhor para a realização de um ideal de sociedade, na visão administrada, a sociedade é apenas um meio para que o indivíduo atinja suas próprias finalidades.

No mundo administrado, que se funda na competição e não na colaboração, a realização das potencialidades está atrelada ao ideal do protestantismo de salvação da alma, que se dissocia do catolicismo medieval para o qual a caridade era considerada uma virtude fundamental. No protestantismo, para salvar-se, o fiel só precisa realizar sua vocação, definida por Lutero como uma “inclinação natural” a continuar a obra da criação divina, e por Calvino como a missão de transformar a natureza para glória de Deus. Tanto em um caso como em outro, o meio de salvação está diretamente ligado ao trabalho e, conseqüentemente à atividade econômica. Como no mundo administrado a salvação da alma deu lugar ao sucesso econômico, e as possibilidades não são mais a graça ou a danação, mas ao sucesso ou ao fracasso, o desenvolvimento das potencialidades tem como único objetivo o sucesso pessoal, que não depende do desenvolvimento do grupo. Isso pode ser mais bem percebido na medida em que as possibilidades de realização para os membros da sociedade são menores. A individualidade transformou-se na simples síntese dos interesses materiais do indivíduo.

Quando isso acontece, a individualidade fica abalada e há um exacerbamento do individualismo, do ‘cada um por si e Deus por todos’, que manifesta senão na impossibilidade, pelo menos no aumento da dificuldade de se atingir fins coletivos, ou contradição da sociedade liberal que coloca o meio, a competição como finalidade. O equívoco desse estreitamento de visão é considerar o indivíduo independente da sociedade, isolado ele jamais pode existir, o desenvolvimento da individualidade está diretamente relacionada ao desenvolvimento da sociedade, a independência e a liberdade, características fundamentais na formação do indivíduo são virtudes tão sociais quanto individuais, só existem na medida em que sejam elementos comuns a todos os membros da sociedade.

À medida que o homem comum se retira da participação nos assuntos políticos, a sociedade tende a regredir à lei da selva, que esmaga todos os vestígios da individualidade. O indivíduo absolutamente isolado foi sempre uma ilusão (HORKHEIMER, 1976, p. 146).

A competição foi só um dos elementos que provocaram a cada vez maior deteriorização da individualidade. O cristianismo, embora sob alguns aspectos tenha reforçado a individualidade, ao considerar como realização máxima do indivíduo a salvação da alma, que é eterna em oposição à existência temporal, e exigindo para isso a renúncia dos impulsos naturais, a renúncia de si mesmo, leva o indivíduo na direção oposta, negando-se a si para imitar o sacrifício de Cristo. A negação da vontade e da necessidade de autopreservação da vida do corpo em benefício da salvação da alma teve como preço a repressão dos instintos vitais, o que deu origem à “insinceridade que impregna toda a nossa cultura” (HORKHEIMER, 1976, p. 149).

ou ao que Freud definiu como o mal-estar da civilização.

A atomização da sociedade, que fez com que todos os objetivos se transformassem em projetos individualizados e sua realização independesse dos outros membros da sociedade, tornou-se muito mais intensa com o desenvolvimento da indústria cultural. Na sociedade de massa, os componentes e graus das liberdades individuais são completamente indiferentes, desde que essas liberdades sejam reforçadas com direitos individuais e se manifestem na esfera dos atos privados.

O indivíduo contemporâneo tornou-se uma mônada, isolado no abismo do auto-interesse que, cada vez mais pragmático, percebe a diminuição no prazo para a realização de suas perspectivas concretas, sendo que a ligação com os outros membros dos grupos sociais próximos se apresenta apenas como um meio de se conservar. Conformer-se com essa condição transformou-se no principal meio de sobrevivência:

Desde o dia de seu nascimento, o indivíduo é levado a sentir que só existe um meio de progredir no mundo: desistir de sua auto-realização suprema. Isso ele só pode atingir pela imitação. Ele reage continuamente ao que percebe sobre si, não só conscientemente mas com seu ser inteiro, imitando os traços de todas as coletividades que o rodeiam... Uma entrega mais radical à completa assimilação, do que qualquer pai ou professor poderia impor no século XIX. Através da repetição e imitação das circunstâncias que o rodeiam, da adaptação a todos os grupos poderosos a que eventualmente pertença, da transformação de si mesmo de ser humano em um membro das organizações, do sacrifício de suas potencialidades em proveito da capacidade de adaptar-se e conquistar influência em tais organizações, ele consegue sobreviver. A sua sobrevivência se cumpre pelo mais antigo dos meios biológicos de sobrevivência, isto é, o mimetismo (HORKHEIMER, 1976, p. 153).

### 1.3 - ESCLARECIMENTO E MORAL: OU A SOCIEDADE ADMINISTRADA E A ORGIA

Existe na obra de Sade uma estreita ligação com a filosofia do esclarecimento, principalmente Kant, no que se refere à instituição de uma razão e uma moral universais. Sua crítica à nova razão e ao novo regime, tem por objetivo apontar os limites de ambos. A partir de sua crítica ao esclarecimento e a moral é possível estabelecer um paralelo entre a “sociedade administrada” e a “orgia sadeana”, na qual Sade já alertava para o risco de que a sociedade racionalmente organizada poderia transformar-se em uma sociedade totalitária.

A definição clássica, a que já nos referimos anteriormente, e talvez a mais conhecida do que venha a ser esclarecimento “*Aufklärung*”, é a que é dada por Kant no ensaio *Resposta à pergunta: Que é esclarecimento?*, no qual ele afirma que o “Esclarecimento é a saída de sua menoridade, da qual ele próprio é o culpado. A menoridade é a incapacidade de fazer uso do entendimento sem a direção de outro indivíduo” (KANT, 2005, p. 63). E segundo ele, para chegar ao esclarecimento, o indivíduo deve livrar-se de toda tutela, sendo que a única exigência para isso é a “liberdade” na sua forma mais inofensiva, “à saber: a liberdade de fazer uso público da própria razão a respeito de tudo”(KANT, 2005, p. 65). Aparecem aí dois elementos que são indissociáveis do esclarecimento: a Razão e a Liberdade.

De acordo com Kant na *Crítica da razão pura*, a razão tem por único objeto o entendimento e sua aplicação funcional, sendo que o entendimento se manifesta na capacidade da realização de operações e conexões sistemáticas a partir de um

princípio. Portanto, o conhecimento, que é o resultado desse processo, consiste na subsunção a princípios, no “poder” de derivar o particular do universal. Essa unidade de concordância é garantida pelo “esquematismo do entendimento puro”, ou seja, por regras previamente estabelecidas.

A verdadeira natureza do esquematismo, que consiste em harmonizar exteriormente o universal e o particular, o conceito e a instância singular, acaba por se revelar na ciência atual como o interesse da sociedade industrial. O ser é intuído sob o aspecto da manipulação e da administração. Tudo, inclusive o indivíduo humano, para não falar do animal, converte-se num processo reiterável e substituível, meros exemplos para os modelos conceituais do sistema. O conflito entre a ciência que serve para administrar e reificar, entre o espírito público e a experiência do indivíduo, é evitado pelas circunstâncias. Os sentidos já estão condicionados pelo aparelho conceitual antes que a percepção ocorra, o cidadão vê *a priori* o mundo como a matéria com a qual ele o produz para si próprio. Kant antecipou intuitivamente o que só Hollywood realizou conscientemente: as imagens já são pré-censuradas por ocasião de sua própria produção segundo os padrões do entendimento que decidirá depois como devem ser vistas (ADORNO HORKHEIMER, 1985, p. 83).

Em suas críticas ao modelo do esclarecimento kantiano, Nietzsche já antevia as conseqüências nefastas que mais tarde seriam produzidas pela cultura de massa, onde o ressentimento se torna, paradoxalmente, a motivação da ação. O esquematismo kantiano, que prepara as formas de intuição sensíveis, exerce a mesma função que a indústria cultural vai exercer, à medida que prepara a percepção das coisas ela cria um assentimento passivo do sujeito.

Contemporâneo de Kant, Sade, e mais tarde Nietzsche, segundo afirmam Adorno e Horkheimer no prefácio da *“Dialética do esclarecimento”*, foram “implacáveis realizadores do esclarecimento” (ADORNO HORKHEIMER, 1985, p. 16), mas ao contrário do primeiro, Sade faz de forma intransigente uma crítica da

razão prática, e já denuncia o caráter dominador e até aniquilador que o esclarecimento pode adquirir. Nietzsche e Sade realizaram a crítica à razão prática não feita por Kant; para eles todo sentimento está fora da esfera moral, na medida em que é passivo e não universalizável. O sentimento pertence ao domínio do estritamente particular, o entendimento é que é ativo e os juízos é que são universalizáveis. O ideal burguês da apatia - defendido por Kant como virtude - nada mais é que a resignação diante da própria impotência, reservando a espontaneidade somente à esfera da vida privada. Sem pressupor um sujeito ativo, uma liberdade de deliberar sobre a vontade, Kant não considera que haja possibilidade de uma ação moral, enquanto que para Nietzsche a lei moral está situada na vontade de potência, na pulsão vital, na força e no desejo de superação.

A auto-supressão da moral é essencial segundo Nietzsche. A ordem da natureza é ordem do mais forte. As leis morais universais servem como instrumento para encobrir em nome da igualdade, as desigualdades e a escravidão que ocorrem de fato. É preciso então proteger o forte contra o fraco, pois o fraco é historicamente mais forte, a aliança dos fracos incorpora os fortes e iguala a todos. A supressão da moral deve se dar porque não existe um sujeito atrás do agir. O agente é uma invenção, o sujeito é a ilusão que torna possível a moralidade.

Antes de Nietzsche, Sade já havia denunciado os perigos que o esclarecimento pode gerar. Isso aparece tanto no panfleto "*Franceses, mais um esforço se quereis ser republicanos*", apontando limites e contradições do governo revolucionário e o que mais seria necessário para que a revolução não se convertesse em um novo despotismo, quanto nas descrições de "*Juliette*", nas quais o planejamento e a funcionalidade, elementos fundamentais à vida racionalizada do burguês esclarecido, são utilizados na organização das orgias sexuais, como

observam Adorno e Horkheimer:

Aquilo que Kant fundamentou transcendentemente, a afinidade entre o conhecimento e o plano, que imprime o caráter de uma inescapável funcionalidade à vida burguesa integralmente racionalizada, inclusive com pausas para respiração, Sade realizou empiricamente um século antes do advento do esporte. As equipes esportivas modernas, cuja cooperação está regulada de tal sorte que nenhum membro tenha dúvidas de seu papel e para cada um haja um suplente a postos, encontram seu modelo exato nos *teans* sexuais de Juliette, onde nenhum instante fica ocioso, nenhuma abertura do corpo é desdenhada, nenhuma função permanece inativa (ADORNO HORKHEIMER, 1985, p. 87).

A estrutura da orgia que antecipa a cooperação necessária às futuras equipes esportivas e da administração, em que cada membro sabe exatamente sua função, que é anteriormente determinada por regras arbitrariamente estabelecidas, “anuncia a uma forma de organização integral da vida desprovida de todo fim tendo um conteúdo determinado” (ADORNO HORKHEIMER, 1985, p. 87), na qual o esquema da atividade é mais importante que seu conteúdo.

Sade, no pequeno texto *“Diálogo entre um padre e um moribundo”*, evoca o princípio da razão, primeiro no sentido de uma racionalidade materialista, que busca combater e até ridicularizar qualquer fundamentação transcendental:

Meu amigo, prova-me a inércia da matéria e admito o criador. [...] Até então não esperes nada de mim. Só me rendo à evidência que recebo dos sentidos; onde lês cessam, minha fé desfalece. Creio no sol porque o vejo, concebo-o como o centro de reunião de toda matéria inflamável da natureza, aceito sua marcha periódica sem espantar-me (MARQUÊS DE SADE, 2001, p. 21).

E no sentido do esclarecimento moral:

A razão, meu amigo, tão-somente a razão nos deve advertir que prejudicar nossos semelhantes jamais nos tornará felizes, e nosso coração, que contribuir para a felicidade deles é a melhor coisa que a natureza nos pode conceder na terra. Toda a moral humana encerra-se nessas palavras: *tornar os outros tão felizes quanto desejamos sê-los nós mesmos*, e jamais lhes fazer mais mal que gostaríamos de receber (MARQUÊS DE SADE, 2001, p. 14).

As semelhanças que transparecem nas passagens citadas, no primeiro caso com o empirismo, no segundo com o imperativo categórico kantiano, não representam a posição de Sade no que se refere ao uso da razão. Há de se levar também em consideração à ironia que o título de texto *“Diálogo entre um padre e um moribundo”* representa. Trata-se da discussão entre um moribundo que dirige seus últimos esforços contra um deus que só em condescendência ao interlocutor e a sua falsa dialética. Mesmo estando moribunda, essa razão ainda tem um importante papel, só ela é que pode demonstrar que a religião é incompatível com um sistema de liberdade, e que tudo aquilo que obedece a um rígido planejamento anterior inevitavelmente cairá em um regime arbitrário, uma orgia, onde o importante é a execução, sendo que o indivíduo só é considerado na medida em que desempenha eficazmente sua função para o bom andamento do todo.

Sade recorre com certa frequência à idéia de natureza, utilizando para isso uma interpretação própria das teorias produzidas a esse respeito pelas ciências até então. Em muitos casos posiciona-se como empirista (vide trecho citado anteriormente), porém, ao contrário de muitos empiristas, como Bacon que via na razão um instrumento de domínio e na natureza algo a ser subjugado, para Sade, a natureza é algo a ser realizado. A concepção de razão sadeana baseia-se, portanto, em seguir os fins da natureza. A razão para ele deve levar, assim como os ideais da



Revolução – da qual participou-, a transformação da sociedade. Para que isso pudesse acontecer, ele acreditava ser necessário que as exigências do projeto revolucionário fossem levadas a fundo, combatendo não só o sistema político como a moral arraigada que lhe servia de sustentação, ou seja, a religião. A revolução se faria então necessariamente por um processo radical de corrupção dos costumes.

Desde o princípio, o esclarecimento sempre esteve a serviço da dominação, tanto da natureza externa quanto interna do próprio ser humano, o que a racionalização gerou em ambos os casos foi um mecanismo de repressão que, intensificando-se, acabou por tornar-se reificação. O esquematismo Kantiano, segundo, Adorno e Horkheimer, fez de forma intuitiva o que Hollywood realizou conscientemente, ou seja, criou padrões de entendimento que formam uma pré-censura, decidindo de antemão como a realidade deve ser vista. Seu princípio é a autoconservação, quem for incapaz de conservar a si mesmo não se torna sujeito, sendo que “o burguês nas figuras sucessivas do senhor de escravos, do empresário livre e do administrador é o sujeito lógico do esclarecimento” (ADORNOE HORKHEIMER, p. 84). A razão enquanto cálculo para a autoconservação, prepara as condições para a subjugação, e tudo, inclusive o ser humano, se transforma em um mero exemplar substituível, “ninguém é diferente daquilo em que se converteu: um membro útil, bem sucedido ou fracassado, de grupos sociais e nacionais” (ADORNOE HORKHEIMER, p. 84). A razão é neutra, pensar fins não é sua incumbência, é um simples instrumento de coordenação. Seu caráter de funcionalidade serve perfeitamente à racionalidade da vida burguesa, assim como mais tarde se adaptará ao esporte e à cultura de massa onde só quem é iniciado consegue compreender a lógica das regras previamente estabelecidas.

Sade desenvolve bastante este sentido do planejamento quando descreve os

poderosos conjurando contra o povo. Ele sugere que as quimeras religiosas devem ser substituídas pelo temor à severidade das leis penais, que obviamente devem atingir somente o povo, porque ninguém se opõe à tirania quando ela recai sobre os outros, ou como sentenciam Adorno e Horkheimer: “para os dirigentes, a forma astuciosa da autoconservação é a luta pelo poder fascista e, para os indivíduos, é adaptação a qualquer preço à injustiça” (ADORNO E HORKHEIMER, p. 89).

O ponto principal do projeto de esclarecimento de Sade, como afirmado anteriormente, consiste numa radical corrupção dos costumes, o centro de seu ataque se direciona, portanto, à base dos costumes: à religião. No seu panfleto, *“Franceses, mais um esforço se quereis ser republicanos”*, ele conclama seus compatriotas a:

Eu vos repito franceses: a Europa espera que vós a liberteis de uma vez do cetro e do incensório. Pensai que é impossível livrá-la da tirania real sem lhe quebrar ao mesmo tempo os freios da superstição religiosa: os laços que unem ambas estão por demais unidos intimamente para que, deixando uma delas subsistir, não tombeis de novo sob o império daquela que tiverdes negligenciado em dissolver. Não é mais aos pés de um ser imaginário ou de um vil impostor que um republicano deve se curvar; seus únicos deuses devem ser a coragem e a liberdade (MARQUÊS DE SADE, 2001, p. 67).

A religião é uma arma nas mãos dos tiranos que ainda fazem uso de dogmas como: *“dar a César o que é de César. Mas nós destronamos César e não queremos lhe dar mais nada”* (MARQUÊS DE SADE, 2001, p. 66). As religiões sempre foram o berço do despotismo, de forma que destruindo um se derruba o outro. Porém Sade surpreende, e dando mais um exemplo de seu esclarecimento e ao mesmo tempo critica certos meios usados pela Revolução, quando recrimina o uso da violência:

Não, não deveis assassinar e deportar: tais atrocidades são próprias dos reis e celerados que os imitam. Não é fazendo como eles que fareis com que se tome horror por aquele que as exercitam. Empreguemos a força apenas contra os ídolos; basta ridicularizar aqueles que o servem: os sarcasmos de Juliano prejudicaram mais a religião cristã do que todos os suplícios de Nero (MARQUÊS DE SADE, 2001, p. 67).

A ironia e o sarcasmo serão as principais armas contra a religião e a moral ; é necessário manifestar desprezo a toda idéia de Deus e expor ao ridículo seus pregadores, para que ninguém mais ouse pregar tais charlatanices. Juliette acredita na ciência e despreza qualquer coisa que a racionalidade não possa demonstrar: “nada é mais cômico do que essa incoerência do dicionário católico: Deus, quer dizer eterno; morto, quer dizer não eterno. Cristãos imbecis, o que quereis fazer com vosso Deus morto?” (MARQUÊS DE SADE, Apud: ADORNO E HORKHEIMER, p. 94). Na “*Filosofia na alcova*” recomenda-se ainda, blasfemar durante a orgia, como uma forma de intensificar os sentidos.

Sade, além de defender a blasfêmia, sugere ainda o sacrilégio. O sacrilégio é uma forma de, ao mesmo tempo em que se expurga a lei moral heterônoma, resgatar todos os comportamentos que a civilização declarou tabu ou bestialidade, mas que perduram na sociedade, muito embora se tente reprimi-los ou ocultá-los. O juízo de valor moral é substituído pelo seu contrário, assim a bondade se transforma em pecado e dominação em virtude, pois, todas as coisas ruins outrora ou em outros lugares foram boas, como expõe na *Filosofia na alcova*:

Palavras como vícios e virtude só nos dão idéias puramente locais. Não existe nenhuma ação, por mais singular que se possa supor que seja verdadeiramente criminosa, e nenhuma que possa realmente se chamar virtuosa. Tudo se dá em razão de nossos costumes e do clima em que vivemos. O que é crime aqui, frequentemente é virtude cem léguas além. E

as virtudes de um outro hemisfério poderiam muito bem, ao contrário, ser crimes para nós. Não há horror que não tenha sido divinizado ou virtude que não tenha sido execrada (MARQUÊS DE SADE, 2001, p. 46).

Também em Juliette, o sacrilégio se manifesta como o *amor intellectualis diaboli*, o gosto pela regressão, o prazer em destruir a civilização com as armas que ela mesma produziu. Essa transvaloração, o retorno ao que a moral cristã considera execrável não representa o resgate da libido reprimida e não-sublimada, mas um meio para destruir as ideologias. Embora Juliette demonstre certo grau de prazer ao praticar o sacrilégio, ela reconhece racionalmente sua ingenuidade, e diante da proposta de sua amiga ela responde:

A partir do momento em que não cremos em Deus, minha cara, as profanações que desejas nada mais são do que criancices absolutamente inúteis... talvez eu seja mais segura do que tu; meu ateísmo está no auge. Não imagines, portanto, que eu tenha necessidade, para me fortalecer das criancices que me propões (MARQUÊS DE SADE, Apud: ADORNO E HORKHEIMER, p. 94).

No entanto, ela se prontifica a executá-los, só para agradar e por simples divertimento. O seu controle racional da situação demonstra aquilo que Kant considerou pressuposto indispensável da virtude: a apatia. A apatia não significa a indiferença quanto aos estímulos sensíveis, mas somente a calma, a determinação e o controle de si. “Ela ama o sistema e a coerência, e maneja excelentemente o órgão do pensamento racional” (ADORNO E HORKHEIMER, p. 94). Descrevendo a autodisciplina do criminoso, Juliette diz que é preciso planejar antecipadamente e ter o maior sangue frio possível, como se soubesse que seria descoberto. Isso é necessário para se ter a certeza de que não haverá nenhum remorso ou

arrependimento, que só se adquire pelo hábito do crime.

A emoção não deve estar presente na ação, o que se deve buscar é a dureza e a insensibilidade. Para Kant o entusiasmo é ruim, afeta a saúde moral, a emoção mesmo quando exercitada para o bem “deixa atrás de si lassidão”, assim como leva à compaixão, que não tem a dignidade de uma virtude, e ainda pode transformar o homem em um “ocioso sentimental”. Para Juliette a emoção é uma sentimentalidade da qual só se orgulham os imbecis, ou seja, é contrária à razão, enquanto que a compaixão é um vício que interfere na “desigualdade prescrita pelas leis da natureza” (MARQUÊS DE SADE, Apud: ADORNO E HORKHEIMER, p. 97).

A apatia diante do sacrilégio, é nisso que consiste também o planejamento antecipado e as regras da orgia, manifesta que a ação não é necessária nem fortalecer a maneira de pensar nem para convencer os outros, mas somente enquanto transgressão, porque tudo deve ser feito ao contrário o que importa é quebrar as regras, todos os excessos são permitidos simplesmente por diversão. Do mesmo modo na racionalidade burguesa o importante é a organização do processo de produção, e não necessariamente o fim a que se destina.

Até mesmo a injustiça, o ódio e a destruição tornam-se uma atividade maquinal depois que, devido a formalização da razão, todos os objetivos se perderam, como uma miragem, o caráter da necessidade e objetividade (ADORNO E HORKHEIMER, p. 100).

Na história burguesa a apatia se apresenta como a consciência da própria impotência. A razão formalizada transforma-se em processo, em um mero fazer, em um instrumento que tem por única finalidade a reprodução mecânica de si mesmo. A apatia, portanto, é um recurso para tentar suprir a impossibilidade do gozo.

O prazer é absorvido pelo meio que é fetichizado. A partir daí o sacrilégio, a orgia e o crime são feitos por simples diversão, por travessura. Tornam-se um fim em si mesmo.

O gozo perde a importância, parece algo antiquado, como diria Juliette: “criancices absolutamente inúteis”. Na natureza não há gozo, a ação não se prolonga além da satisfação da necessidade. O gozo tem origem na alienação, no êxtase mítico do homem primitivo que por não conseguir dominar a natureza, busca romper a ordem fixa criando um espaço de tempo em que a regularidade é suspensão, e o indivíduo pode abandonar-se de si mesmo, em um momento de liberação da sua função social retornando a natureza, a um passado sem disciplina. No mundo civilizado onde a disciplina é necessária e imprescindível, esse abandono precisa ser administrado. Na impossibilidade de eliminar o gozo inteiramente, a sociedade administrada enfraquece-o tornando-o uma atividade racionalizada, em um retorno planejado à natureza que não foi inteiramente domada. “O gozo torna-se objeto da manipulação até desaparecer inteiramente nos divertimentos organizados” (ADORNO E HORKHEIMER, p. 101).

O desejo do gozo transforma-se no desespero objetivo de quem está preso à ordem social e dela quer vingar-se. Daí surge o “ousar tudo doravante sem medo”, de Juliette e “o viver perigosamente” de Nietzsche. A necessidade da regressão, a inclinação para o proibido, que leva até a visão da “terrível beleza do crime”, trai-se a si mesma quando a dominação sobrevive sob a forma do poder econômico. Quando Juliette fala sobre as razões do crime, ela diz que no fundo o importante é “enriquecer”. O crime e a orgia sob o signo da fungibilidade se transformam em *slogans* publicitários. “É só com o progresso da civilização e do esclarecimento que o eu fortalecido e a dominação consolidada transformam o festival em simples farsa”

(ADORNO E HORKHEIMER, p. 101).

A denúncia de Sade já demonstra que o esclarecimento pode ser facilmente convertido em instrumento de dominação. A ironia que representa a orgia enquanto retrato da moral, antecipa a estrutura do mundo administrado na sua organização econômica, antes mesmo da crítica à reificação, e talvez já prenuncie que o mundo da livre iniciativa, dos discursos motivadores de empreendedorismo e de inovação que o mercado não cessa de anunciar através da Indústria cultural, sejam simplesmente a recomendação para se descobrir alguma 'abertura ociosa'.

## CAPÍTULO 2

### PROGRESSO E BARBÁRIE

*“Nunca houve um monumento da cultura que não fosse também um monumento da barbárie.” Benjamin*

#### 2.1 - PROGRESSO E TOTALIDADE

No aforismo *Frutas anãs* da *Minima moralia* Adorno faz uma série de afirmações categóricas que se resumem na maioria dos casos a apenas uma frase, mas que expressam a radicalidade de suas posições. A que nos interessa aqui é uma reformulação da sentença de Hegel “o verdadeiro é o todo”, que é reescrita como “o todo é o não verdadeiro” (ADORNO, 1993, p. 42), e parece comportar o caráter que o progresso adquiriu a partir do uso unilateral da razão. Para ilustrar essa idéia de totalidade enquanto afirmação do não verdadeiro me permito citar um trecho um pouco longo de *Notas de inverno sobre impressões do verão*, um escrito de Dostoievski, no qual ele relata de forma quase jornalística, mas com boas doses de sua ironia socrática, a viagem que fez pela Alemanha, Inglaterra e França. Esta ocorreu possivelmente em 1862, já que ele se refere nessa passagem à Exposição Internacional que ocorreu nesse ano em Londres e que evidenciou o grande progresso técnico da indústria até então.

A City, com seus milhões e o seu comércio mundial, o Palácio de Cristal, a



Exposição Internacional... Sim, a exposição é impressionante. Sente-se uma força terrível, que uniu num só rebanho todos estes homens inumeráveis, vindos do mundo inteiro; tem-se consciência de um pensamento titânico; sente-se que algo já foi alcançado aí, que há nisso uma vitória, triunfo. Até se começa como que a temer algo. Por mais que se seja independente, isto por alguma razão nos assusta. “Não será este realmente o ideal atingido?”, pensa-se. “Não será, este de fato, o ‘rebanho único?’” Não será preciso considerá-lo como a verdade absoluta, e calar para sempre? Tudo isso é tão solene, triunfante, altivo, que nos oprime o espírito. Olham-se estas centenas de milhares, estes milhões de pessoas que acorrem docilmente para cá de todo o globo terrestre, pessoas que vieram com um pensamento único, que se aglomeram plácida, obstinada e silenciosamente neste palácio colossal, e sente-se que aqui se realizou algo definitivo, que assim chegou ao término. Isto constitui não sei que cena bíblica, algo sobre a Babilônia, uma profecia do Apocalipse que se realiza aos nossos olhos. Sente-se a necessidade de muita resistência espiritual e muita negação para não ceder, não se submeter à impressão, não aceitar o existente como sendo o ideal... (DOSTOIÉVSKI, 2000, p. 114-115).

Uma idéia bastante comum na sociedade contemporânea, e que muitas vezes aparece como crença ou esperança, é a idéia de que só o progresso pode libertar a humanidade de situações indignas, que limitam ou eliminam as suas possibilidades de realização dos ideais individuais e coletivos, sejam elas causadas por catástrofes naturais ou pelo abuso do poder, da força e da violência, ou seja, da barbárie produzida pelo próprio ser humano. Segundo essa mesma crença, se ainda não atingimos um estágio que se possa considerar como uma sociedade ideal, de acordo com Adorno, ‘onde haja equivalência entre justiça e liberdade’, onde a humanidade tenha se libertado de toda injustiça e miséria, onde a felicidade torne-se uma possibilidade concreta para todo ser humano, é porque ainda não progredimos o suficiente, pois, junto com a idéia de progresso sempre esteve presente a inevitável crença na redenção, a “esperança de que finalmente as coisas melhorem, de que, enfim, as pessoas possam tomar alento” (ADORNO,

1995, p. 39). Como em Benjamin, quando descreve em *Experiência e pobreza*, a volta dos soldados da Primeira Guerra, segundo ele uma das mais terríveis experiências da história. Depois da experiência da guerra soldados voltaram vazios e incomunicáveis do campo de batalha atestando a fragilidade do ser humano diante do avanço da técnica.

Uma nova forma de miséria surgiu com esse monstruoso avanço da técnica, sobrepondo-se ao homem. (...) A terrível mixórdia de estilos e concepções do mundo do século passado mostrou-nos com tanta clareza onde esses valores culturais podem nos conduzir, quando a experiência nos é subtraída, hipócrita e sorrateiramente, que é hoje em dia uma prova de honradez confessar nossa pobreza. Sim, é preferível confessar que essa pobreza de experiência não é mais privada, mas de toda a humanidade. Surge assim uma nova barbárie.

Barbárie? Sim. Respondemos afirmativamente para introduzir um conceito novo e positivo de barbárie. Pois o que resulta para o bárbaro dessa pobreza de experiência? Ela o impele a partir para a frente, a começar de novo, a contentar-se com pouco, a construir com pouco, sem olhar para a direita nem para a esquerda (BENJAMIM, 1993, p. 115-116).

Essa passagem de Benjamin já antecipa o teor das suas teses *Sobre o conceito de história*, que vão influenciar as reflexões de Adorno sobre história e sobre o progresso, as quais comentaremos mais adiante.

Uma das questões fundamentais no pensamento de Adorno que já aparece no ensaio sobre o anti-semitismo da *"Dialética do Esclarecimento"*, mas que vai ser bastante aprofundada nas suas obras posteriores é: Como a filosofia pode contribuir para evitar a catástrofe? Como se pode conceber a educação após Auschwitz? Como afirma Adorno em *Minima moralia*: "Progresso e barbárie estão hoje, como cultura de massa, tão enredados que só uma ascese bárbara contra

esta última e contra o progresso dos meios seria capaz de produzir de novo a não-barbárie” (ADORNO, 1995, p. 39)”. Depois das grandes catástrofes do século XX é impossível pensar no progresso sem que com ele venha a imagem da decadência, sem que represente a anulação completa do indivíduo como previa a anti-utopia de Huxley.

Adorno considera que quem busca precisar demasiadamente o conceito - no caso o conceito do progresso - corre o risco de acabar esquecendo ou destruindo o seu alvo, e como qualquer outro conceito filosófico, o conceito de progresso pode gerar equívoco.

A argúcia subalterna, que se recusa a falar de progresso antes que possa distinguir progresso do que, para que, em relação a que, desloca a unidade dos momentos que atuam entrelaçados em uma mera justaposição (ADORNO, 1993, p. 37).

No seu uso mais comum e às vezes até ingênuo, o progresso aparece como uma promessa que remete a algo que não se sabe definir propriamente o que seja, como resposta às dúvidas, como a felicidade absoluta, ou simplesmente como a esperança de que as coisas possam melhorar.

Nesse sentido, não se pode dizer de modo preciso o que é o progresso. Mas quando se faz uma reflexão, que mesmo estando mergulhada no progresso mantém dele a distância necessária para não ser contaminado pela experiência individual e pelos significados especializados, existe a possibilidade de se conseguir uma reflexão verdadeira. Tais reflexões, para Adorno, culminam inevitavelmente na questão: a humanidade será capaz de evitar a catástrofe?

Exclusivamente sobre isso recai a possibilidade de progresso, a possibilidade de afastar a catástrofe extrema, total. Nisso deveriam cristalizar-se todos os problemas relativos ao progresso. A penúria material que durante muito tempo pareceu zombar do progresso está potencialmente afastada: tendo-se em conta o nível alcançado pelas forças produtivas técnicas, ninguém deveria padecer fome sobre a face da terra. Que continuem ou não a escassez e a opressão - ambas são a mesma coisa - dependerá exclusivamente de que se evite a catástrofe mediante a organização racional da sociedade total, como humanidade (ADORNO, 1995, p. 47).

É um equívoco entender o progresso somente como a fórmula publicitária do sempre-melhor, do aperfeiçoamento das técnicas de produção. Adorno recorre a Benjamin para afirmar que não é possível admitir a idéia de progresso sem a idéia de humanidade. Nas teses *Sobre o conceito de história* Benjamin considera que esse foi o erro dos social-democratas, que confundiram o progresso das habilidades e conhecimentos com o progresso da humanidade. Para Benjamin não se pode pensar o progresso da humanidade como se ela já existisse enquanto tal e assim pudesse progredir. Associada à idéia de progresso está a de felicidade para as gerações futuras, ou seja, o progresso implica inevitavelmente em redenção. A humanidade existente que se insinua para aquela que ainda não nasceu.

De acordo com a tradição, o conceito de progresso é em parte filosófico e em parte social, sem a sociedade ele seria vazio de significado. Dessa forma, a sociedade progrediu da coleta e da caça para a agricultura, da escravidão para a liberdade formal dos indivíduos. No entanto, o conceito de progresso não se esgota na sociedade, não é idêntico a ela, podendo às vezes até ser oposto, porque no mesmo momento em que articula o movimento social ele quer uma confrontação com a natureza, o que faz com que se transforme em dominação.

O progresso que se manifesta de modo mais imediato no controle da

natureza externa ao homem, carrega consigo uma contradição: ao mesmo tempo em que é esclarecimento, emancipação da consciência e possibilidade de transformação da realidade, ele é também o ofuscamento, o perigo de que se atinja uma totalidade em que não haja mais espaço para o diferente. É a tensão entre o individual e o total:

Se a imagem da humanidade em seu progresso evoca a de um gigante que - após um sono imemorial - lentamente se pusesse em movimento para, depois, desembestar e pisotear tudo o que surgisse em seu caminho, ainda assim seu despertar é o único potencial de emancipação, que o constrangimento à natureza, no qual o próprio progresso se enreda, não tenha a última palavra (ADORNO, 1995, p. 47).

O progresso é a idéia capaz de quebrar o círculo do sempre-idêntico, por ser gerado por esse mesmo sempre-idêntico pode acontecer a qualquer momento. Ele representa a tomada de consciência, o desencantamento da natureza que põe fim ao domínio da natureza e por meio do qual a natureza se prolonga. O progresso é dialético, pois cada momento se transforma em seu oposto. O progressivo domínio da natureza requer o desenvolvimento de uma razão a partir desse mesmo domínio. Essa razão que surgiu do princípio de dominação é a única que depois de transportada para o sujeito produz a possibilidade de supressão da dominação. Pela negação da dominação se libera a razão emancipadora “cada momento só se transforma em seu oposto ao, literalmente, refletir-se, quando a razão aplica a si mesma a razão, e, nessa autolimitação, emancipa-se do domínio da identidade” (ADORNO, 1995, p. 50).

A idéia de que o progresso total só surge como negação do progresso tem sua origem no princípio constitutivo da sociedade burguesa: a troca. Ela é o mito

que desmistifica o próprio mito. O sacrifício realizado para aplacar a ira dos deuses ou para agradecer as dádivas recebidas, como forma de reconciliação com a natureza é substituído pela troca de equivalentes, do igual pelo igual, onde um ato compensa o outro, e no final o saldo se reduz a zero. Se a troca foi justa, tudo fica como antes, e o progresso não ocorreu. “Mas, ao mesmo tempo, a afirmação do progresso antagônica em relação aquele princípio - é tão verdadeira quanto é mentira a doutrina da troca de equivalentes” (ADORNO, 1995, p. 59). Ou seja, a troca é injusta. Nas relações capitalistas de produção o mais poderoso sempre recebe mais do que o outro, e essa injustiça é que torna o processo dinâmico; se a troca fosse verdadeiramente de equivalentes ela desapareceria, pois a troca vive do acréscimo. O acréscimo baseado na mentira da igualdade perpetua a injustiça e a desigualdade, às quais o progresso deveria abolir. No entanto, é essa mesma a condição que cria a possibilidade de justiça. Para o Zarathustra de Nietzsche, o homem deveria se redimir pela vingança, pois ela é o arquétipo mítico da troca. Pela vingança encontra-se um reparo ao dano sofrido; infringir dor ou sofrimento ao criminoso representa uma compensação para a injustiça. Enquanto existir dominação pela troca, também o mito irá dominar. O progresso é então a resistência ao perigo da recaída no domínio do mito.

O progresso é a confiança na capacidade de a humanidade combater o esquecimento pelo pensamento crítico, é a utilização da auto-reflexão como alternativa ao totalitarismo, onde a emancipação, a utopia, a possibilidade do não-idêntico possam ser admitidos. Adorno defende que o progresso tem de produzir um pensamento austero que resista à realidade e que faça a crítica constante de si mesmo, percebendo suas limitações e suas potencialidades, e que seja capaz de evitar a catástrofe e a barbárie.

No balanço do progresso, no processo de desencantamento do mundo, onde só é considerado esclarecido de fato aquilo que pode ser objetivado, e que o que realmente importa é o procedimento eficaz, a arte foi condenada à impotência. Classificada como ineficaz, ela assume o papel que a magia tinha no mito, ou seja, uma expressão sem conseqüências práticas, uma mera forma sem poder de ação. Para o esclarecimento a arte, assim como as figuras míticas, pode ser reduzida a um denominador comum, a saber, o sujeito. Mas, “de antemão ele só reconhece como ser e acontecer o que se deixa captar pela unidade. Seu ideal é o sistema do qual se pode deduzir toda e cada coisa” (ADORNO E HORKHEIMER, 1985, p.22), sua racionalidade é a equivalência, uma equação a partir da qual se possa calcular tanto a justiça quanto a troca mercantil, o que vem a ser a mesma coisa.

No cálculo da equivalência, no qual o diferente é comparável, o que não pode ser reduzido a números, a uma unidade conceitual, não passa de ilusão. No mundo do conceito no qual a unidade é definida como aquilo que já está nele subsumido, algo só é tornando-se o que não é. Essa dialética da separação entre a coisa e o conceito, que já estava presente no mito e que é intensificada na ciência, mantém sua impotência na medida em que a linguagem transforma-se em repetição, em tautologia. No mito havia a identificação do animado ao inanimado – o antropomorfismo sempre foi uma forma de entender e, conseqüentemente, tentar dominar a natureza -, já no esclarecimento há identificação do inanimado ao animado, da coisa ao conceito.

Quando algo deixa de ser o que é e passa a ser a representação do “mana”, a saber, “daquilo que transcende o âmbito da experiência, aquilo que nas coisas é mais que sua realidade já conhecida” (ADORNO E HORKHEIMER, 1985, p.28-29), já se inicia a separação entre sujeito e objeto. Na sociedade capitalista isso aparece

como fetiche, a linguagem exprime a contradição daquilo que é idêntico e não idêntico. No mundo esclarecido, o conceito e a técnica assumem o lugar que no mito era reservado ao ritual e ao sacrifício, a repetição de uma “fórmula mágica” capaz de restabelecer o equilíbrio entre a ação humana e ordem natural ou divina; seu objetivo é a redenção, a expiação da culpa por ter sido sujeito. Assim como o ritual no mito, o esclarecimento precisa da repetição do procedimento eficaz, da técnica, da equação onde tudo é igualado. “O preço que se paga pela identidade de tudo com tudo é o fato que nada, ao mesmo tempo, pode ser idêntico consigo mesmo” (ADORNO E HORKHEIMER, 1985, p.27).

O esclarecimento enquanto progresso do pensamento sempre teve por objetivo acabar com o medo e colocar o homem em uma posição de controle de si mesmo e da natureza, para que a esperança de um mundo justo e que as coisas finalmente melhorem então se possa realizar. Porém o que o progresso produziu efetivamente foi a possibilidade da catástrofe, e conseqüentemente a preocupação se ela poderá ou não ser evitada. A preocupação atinge o nível do desespero quando as próprias forças que produziram esse perigo o perpetuam para se conservarem. Se outrora o progresso aparecia como a promessa de dias melhores, como redenção do sofrimento, tanto na religião quanto no iluminismo representando a tão esperada libertação, no esclarecimento ele se confunde com a autopreservação. Como afirma Horkheimer em *Eclipse da razão*: “o tema deste tempo é a autopreservação, embora não exista mais um eu a ser preservado” (HORKHEIMER, 1976, p. 139). Na era da livre iniciativa e livre mercado a razão individual tornou-se um ego encolhido, incapaz de transpor sua posição da realidade. O indivíduo é apenas a síntese de seus interesses materiais, que a princípio não se identificam com o coletivo, mas que mesmo assim ainda acredita



que a sociedade só avança por meio da competição irrestrita e o progresso é o resultado automático da interação de interesses divergentes.

## 2.2 - PROGRESSO E HISTÓRIA

Walter Benjamin afirma na oitava das suas *Teses sobre o conceito de história*, que a condição em que vivemos e o assombro que nos causam fatos que não compreendemos como ainda é possível que aconteçam no século XX (ou XIX), e que somos levados pelo conformismo a aceitar como sendo um 'estado de exceção', como acidentes na marcha do progresso que não desviam do fim que é sempre o melhor para a humanidade, na verdade constitui a regra geral. É necessário então que a partir dessa condição se busque construir um novo conceito de história.

A tradição dos oprimidos nos ensina que o "estado de exceção" em que vivemos é na verdade a regra geral. Precisamos construir um conceito de história que corresponda a essa verdade. Nesse momento, percebemos que nossa tarefa é originar um verdadeiro estado de exceção; com isso, nossa posição ficará mais forte contra o fascismo. Este se beneficia da circunstância de que seus adversários o enfrentam em nome do progresso, considerado como uma norma histórica (BENJAMIN, 1989, P.226).

Essa idéia aparece de modo semelhante no ensaio *Razão e revelação*, de Adorno, quando afirma que: "Como a instauração de uma ordem justa parece ser impossível aos homens, recomenda-se-lhes a existente e injusta" (ADORNO, 1995, p.31). O que demonstra que, tanto na visão de Benjamin quanto de Adorno, existe um sentimento de derrotismo da humanidade que parece não mais acreditar na

possibilidade de que o progresso possa levar a um desenvolvimento do indivíduo e a criação de uma sociedade justa como era o projeto do iluminismo. Como afirma Benjamin numa das passagens mais conhecidas de *Sobre o conceito de história*:

Há um quadro de Klee que se chama *Agelus Novus*. Representa um anjo que parece querer afastar-se de algo que ele encara fixamente. Seus olhos estão escancarados, sua boca dilatada, suas asas abertas. O anjo da história deve ter esse aspecto. Seu rosto está dirigido para o passado. Onde nós vemos uma cadeia de acontecimentos, ele vê uma catástrofe única, que acumula incansavelmente ruína sobre ruína e as dispersa a nossos pés. Ele gostaria de deter-se para acordar os mortos e juntar os fragmentos. Mas uma tempestade sopra do paraíso e prende-se em suas asas com tanta força que ele não pode mais fechá-las. Essa tempestade o impele irresistivelmente para o futuro, ao qual ele vira as costas, enquanto o amontoado de ruínas cresce até o céu. Essa tempestade é o que chamamos de progresso (BENJAMIN, 1989, P.226).

Mas esse derrotismo é superado pela esperança quase que ilusória de Benjamin de que dessa 'barbárie' possamos construir algo positivo, como na passagem de *Experiência e pobreza* citada anteriormente. Pois, afinal de contas como ele afirma que embora o progresso seja uma tempestade essa tempestade é soprada do paraíso. Nisso me parece que Adorno discorda de Benjamin; não existe esse mesmo otimismo. Para ele, o progresso é mais fácil de ser associado a um gigante que ao despertar saia pisoteando tudo o que encontra pela frente. A saída só será encontrada, e é isso que pretendemos demonstrar no terceiro capítulo, na ilusão ou valor de verdade da arte, que pode afirmar uma outra realidade em oposição à existente, rompendo assim com o caráter totalizante do esclarecimento e do progresso.

Conforme afirmado anteriormente, não se pode pensar o progresso sem que

se vincule a ele a idéia de humanidade. O projeto de progresso kantiano expresso nas proposições da *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, também já defendia que o pleno desenvolvimento das disposições e potencialidades do ser humano obedece a leis naturais e universais que são exteriores ao indivíduo e que são determinadas conforme uma finalidade:

Os homens, enquanto indivíduos, e mesmo povos inteiros mal se dão conta de que, enquanto perseguem propósitos particulares, cada qual buscando seu próprio proveito e frequentemente uns contra os outros, seguem inadvertidamente, como a um fio condutor, o propósito da natureza, que lhes é desconhecido, e trabalham para sua realização, e, mesmo que conhecessem tal propósito, pouco lhes importaria (KANT, 1986, p.10).

Essas potencialidades só poderão se desenvolver completamente na espécie e não no indivíduo, pois o instrumento necessário para isso, a razão, vai se construindo por meio de tentativas e exercícios, somente aos poucos progride, sendo necessário uma série talvez indefinida de gerações vão que transmitindo às outras seus conhecimentos, para que a espécie possa atingir adequadamente seu propósito.

O antagonismo entre os propósitos dos indivíduos e das sociedades, segundo Kant, é o meio de que a natureza se serve para realizar seu propósito. A 'insociável sociabilidade' dos homens, a busca de projeção, de dominação e a cobiça os levarão a superação da preguiça e a dar os primeiros passos em direção ao esclarecimento, que os levarão da rudeza à cultura. A partir daí, "o maior problema para a espécie humana, cuja solução a natureza a obriga, é alcançar uma sociedade civil que administre o direito" (KANT, 1986, p.14). Sendo que isso só é possível em uma sociedade que permita a máxima liberdade de seus

membros, resguardando seus limites de modo que a liberdade de uns possa coexistir com a liberdade dos outros.

Assim uma sociedade na qual a liberdade sob leis exteriores encontra-se ligada no mais alto grau a um poder irresistível, ou seja, uma constituição civil perfeitamente justa, deve ser a mais elevada tarefa da natureza para a espécie humana, porque a natureza somente pode alcançar seus outros propósitos relativamente à nossa espécie por meio da solução e cumprimento daquela tarefa (KANT, 1986, p.15).

O problema em se admitir o progresso como algo exterior ao homem de um ponto de vista cosmopolita e não nas esferas de vida particulares, é que “quando a humanidade fica confinada pela totalidade que ela mesma configura, então não existiu, no dizer de Kafka, nenhum progresso, já que, ao mesmo tempo, somente a totalidade permite pensá-lo” (ADORNO, 1995, p. 40). A idéia de um propósito independente da determinação humana seria impensável a não ser que se atribua razão a natureza, o que o tornaria incompatível com a liberdade.

Adorno então recorre novamente a Benjamin:

A noção de felicidade das gerações vindouras - sem a qual não é possível falar em progresso - implica inevitavelmente a de redenção. Confirma-se assim a concentração na sobrevivência da espécie: é impossível aceitar qualquer progresso como se a humanidade já existisse como tal e, portanto, pudesse progredir. Pelo contrário, o progresso seria a geração da humanidade, perspectiva que se abre pela via da extinção. Segue-se disso, como também ensina Benjamin, que o conceito de história universal é irrecuperável; ele só se manteria na medida em que fosse confiável a ilusão de uma humanidade já existente, internamente harmônica e em movimento ascendente e uniforme (ADORNO, 1995, p. 40).

Ou então aceitar a visão de Heine, para quem o desejo de instaurar aqui na

terra instituições políticas e industriais livres que possibilitem a realização da bem-aventurança, que segundo os pios só ocorrerá no Céu com o Juízo Final, talvez não passe de uma esperança tola, e sentencia: “talvez não haja ressurreição da humanidade nem no sentido político-moral, nem no católico-apostólico. Talvez a humanidade esteja destinada à miséria eterna” (HEINE, 1991, p. 24).

### 2.3 - PROGRESSO E TRABALHO

O reflexo da forma adquirida pelo progresso na formação do indivíduo pode ser percebido de um modo mais imediato no modelo de organização das atividades humanas dentro da sociedade. Dentre as atividades a que melhor manifesta a relação entre o progresso e o indivíduo é o trabalho. A cada dia a esfera do trabalho se amplia, cada vez mais atividades antes pertencentes ao “Mundo da vida”, utilizando um conceito de Habermas, são incorporadas pelo “Sistema”, tornando-se, portanto, uma relação econômica, mercadoria. O trabalho está presente em todo momento e em toda parte. Quase todas as atividades do homem são designadas pelo trabalho, como a do operário, do agricultor, do religioso, do banqueiro, do esportista, do aluno, do artista, do filósofo, etc., como se tudo na vida da sociedade atual se resumisse ao trabalho. Se levarmos em consideração a mudanças ocorridas no sistema de produção de forma mais evidente na segunda metade do século XX, como a automação, que forçaram um enorme crescimento de atividades consideradas anteriormente, como definiu Marcuse em *Eros e civilização*, como não produtivas, tais como as relacionadas ao lazer e à cultura classificadas genericamente como entretenimento, dado que a mão-de-obra humana tem se tornado obsoleta em vários segmentos da produção, então a

previsão de Habermas está correta: o *Sistema* se expande e coloniza gradualmente esferas do *Mundo da vida*. Se levarmos também em consideração que essas novas atividades representam não só uma forma de circulação do capital e incorporação de uma parcela da população aparentemente 'descartável' ao sistema econômico - dado o teor dos programas de inclusão social, que dificilmente realizam os principais objetivos do processo formativo e que às vezes entram em conflito na educação formal, que é ao mesmo tempo garantir a formação de cidadão e de profissional -, mas também essas novas atividades tornaram-se necessárias a todos os indivíduos para garantir a 'qualidade de vida', embora para o sistema econômico talvez o que motive isso, seja o aumento da produtividade e não preocupações humanitárias, podemos dizer que o trabalho adquiriu o caráter espiritual imaginado por Hegel, tornado-se a 'mediação entre o homem e o mundo'.

A partir do surgimento do capitalismo começam a ocorrer grandes mudanças com relação às posturas que se tinha frente ao trabalho na Idade Média. A nova forma de economia, a economia de mercado, vê diante de si uma enorme possibilidade de expansão, não só o mundo civilizado (a Europa), mas todos os continentes do planeta se transformaram em um grande mercado consumidor e fornecedor de matéria-prima a ser conquistado. E para isso era preciso aumentar a produtividade cada vez mais, passando a imperar o produtivismo. Para a elite burguesa, a indolência e o ócio tornam-se revoltantes.

A visão da Igreja Católica que considerava o trabalho uma penitência para o pecado, baseando-se na passagem do Gênesis em que Deus expulsa Adão e Eva do paraíso por terem comido da fruta proibida "enquanto você viver, comerá seu pão com o suor de teu rosto" (GENÊSIS, 3, 19), confronta-se com a nova

concepção do protestantismo que a partir do século XVI passa a considerar o trabalho não só um meio de se obter riqueza, mas também como forma de se servir a Deus, pois mantinha à distância o ócio e a luxúria. De acordo com a doutrina protestante calvinista quando nascem todos os homens já estão predestinados à salvação ou à danação e nada se pode fazer em relação a isso. No entanto, existem alguns sinais, como o trabalho, que podem indicar quem está predestinado à salvação, que é uma forma de transformar a natureza para glorificar a grandeza de Deus: e outros como a preguiça e a luxúria que indicam os que estão predestinados a condenação eterna. Segundo Max Weber - a quem Adorno chamou de "o mais lúcido dos positivistas" - em *A ética protestante*, a visão do protestantismo foi fundamental para o desenvolvimento do capitalismo.

Definitivamente o trabalho deixou de ser um castigo e uma humilhação para se transformar em sinal de dignidade, em meio para que o homem faça com que a Terra volte a ser o Paraíso criado por Deus:

Antes de sua expulsão do Paraíso, Adão e Eva desfrutavam, sem trabalhar, um nível de vida elevado. Depois de sua expulsão, tiveram de viver miseravelmente, trabalhando de manhã até a noite. A história do progresso técnico dos últimos séculos é a de um esforço tenaz para voltar a encontrar o caminho do Paraíso (LEONTIEF, Apud: CARMO, p.36).

O trabalho dignifica o homem. A multidão de mendigos e desempregados que passou a ser presença constante nas cidades a partir da Revolução Industrial, não era considerada uma consequência da forma de organização do trabalho no sistema capitalista, mas somente consequência do crescimento desordenado da população, e da incapacidade dos homens comuns em aproveitarem as oportunidades oferecidas pelo novo sistema econômico.

No final do século XIX e início XX, pela primeira vez o trabalhador passa a merecer maior atenção, mas o fato não era um humanismo inesperado. O que ocorreu foi que o homem já não conseguia acompanhar o ritmo de produção desejado. Com a necessidade de adaptar o trabalhador ao ritmo das máquinas e a evolução tecnológica, surgiram teorias e métodos para que se produzisse mais e se desperdiçasse menos tempo e esforço. As principais inovações foram implantadas por Frederick W. Taylor (1856-1915) e Henry Ford (1863-1947).

Taylor, visando à racionalização da produção, criou a noção de tempo útil. De acordo com ela, todos os gestos desnecessários deveriam ser suprimidos. Qualquer movimento que o trabalhador fizesse no horário de trabalho deveria resultar em produção, e tudo deveria ser cronometrado. Criou-se a obsessão pelo relógio, o tempo foi claramente transformado em mercadoria. Além disso, Taylor introduziu também a divisão do trabalho; ele acreditava que o processo produtivo, que se tornava cada vez mais complexo, não poderia ser deixado nas mãos dos próprios trabalhadores, que além de indolentes, eram muito apegados tradições e resistentes a mudanças. Para ordenar o processo produtivo, era necessário cada vez mais acentuar a separação entre o trabalho intelectual (planejamento e direção) e o trabalho manual (execução). Cada operário deve realizar sua tarefa individualmente, de forma distinta à do operário vizinho, eliminando-se assim o trabalho em grupo e o corporativismo, que causam queda na produção. Simplificando-se o trabalho, fica mais fácil ensinar a outro a tarefa. Ao retirar o saber do operário, retira-se também dele o poder e a força de lutar por melhores condições de trabalho. O trabalhador desqualificado aceita qualquer coisa.

Além de seguir as idéias de Taylor, Ford criou a linha de montagem, que consiste numa esteira transportadora, que faz com que as peças e componentes



venham até o operário, sem que ele precise dar um passo. Foi a padronização da mão-de-obra: o que aumentou o grau de mecanização, e reduziu ainda mais a autonomia dos trabalhadores.

Com a redução da complexidade do saber dos trabalhadores criou-se o desinteresse pela atividade, a monotonia, o tédio, e em conseqüência, a idiotização do trabalhador. Esse desinteresse foi superado pela adoção de discursos motivadores e pela flexibilização na produção que visavam o melhor aproveitamento do trabalhador e da matéria prima a partir dos anos cinqüenta do século XX em modelos como o toyotismo que, por um lado, conferiram maior autonomia ao trabalhador, mas também o prenderam mais à ideologia do trabalho, pois fez com que ele se sentisse sujeito no processo de produção. O programa que premiava o “operário padrão”, que existia no Brasil no final do século XX é um exemplo disso.

### 2.3.1 A RAZÃO INSTRUMENTAL E O TRABALHO

A transformação do trabalho em mercadoria é um aspecto fundamental do capitalismo. A crítica de Adorno e Horkheimer ao processo que expandiu a mercadoria a todas as esferas da vida humana moderna foi fortemente influenciada por Marx e Lukács. Segundo essa crítica, a base do industrialismo, que em sua versão mais elevada culminou no capitalismo atual, é a transformação de todos os valores em valor de troca, em mercadorias intercambiáveis. E o trabalho é um desses valores. Com isso, o indivíduo passou a ser medido pelo seu valor de troca, tornou-se quantificável e substituível. É o princípio científico da substitutividade aplicado à produção. A vida dos trabalhadores passou a ser regida pela busca de

eficácia e da rentabilidade. Sendo excluído pelo sistema político-econômico totalitário do capitalismo, o indivíduo foi destruído material, moral e psicologicamente. Reduzindo as relações humanas às relações econômicas, a racionalização capitalista conduziu os seres humanos a tomarem como metas de vida aquilo que deveriam ser os meios: o dinheiro, o mercado, a produção e o consumo de bens. Ou seja, as ações tornaram-se irracionais, ou como afirma Horkheimer, o destino dos homens passou a ser moldado pela irracionalidade.

A principal consequência negativa do industrialismo foi a reificação, isto é, o indivíduo passou a ser concebido como coisa, como um objeto disponível para a manipulação.

Se, outrora, os burgueses introjetavam a coação em si mesmo e nos trabalhadores como um dever de consciência, agora o homem inteiro tornou-se sujeito-objeto da repressão. O progresso da sociedade industrial, que devia ter eliminado como que por encanto a lei da pauperização que ela própria produzira, acaba por destruir a idéia pela qual o todo se justifica: o homem enquanto pessoa, enquanto portador da razão. A dialética do esclarecimento transforma-se objetivamente na loucura (ADORNO E HORKHEIMER, 1985, p. 190).

Até mesmo as relações entre os indivíduos foram reificadas, a vida das pessoas foi padronizada fazendo com que os trabalhadores perdessem a capacidade de terem relações dinâmicas autênticas com a realidade, não sendo mais capazes de “ouvir com próprios ouvidos, de poder tocar o intocado com as próprias mãos” (ADORNO E HORKHEIMER, 1985, p. 190).

Segundo Horkheimer em *Eclipse de Razão*, a reificação surgiu há muito tempo, no entanto, nunca tinha atingido um nível tão elevado quanto na atualidade.

A reificação é um processo cuja origem deve ser buscada nos começos da sociedade organizada e do uso de instrumentos. Contudo, a transformação de todos os produtos da atividade humana em mercadoria só se concretiza com a emergência da sociedade industrial (HORKHEIMER, 1976, p. 190).

A reificação que inicialmente se impõe às relações de trabalho, pois não há como participar do processo de troca no capitalismo sem se transformar em coisa, se estende às outras esferas da vida do indivíduo, invadindo as atividades desenvolvidas fora do local de trabalho e que de um modo geral são classificadas como sendo de tempo livre.

### 2.3.2 - TEMPO LIVRE E TEMPO NÃO-LIVRE

De clara influência marxista, os frankfurtianos compartilham de muitas das análises que Marx fez sobre a sociedade. Uma delas é a análise sobre as relações de trabalho. Segundo Marx, no modo de produção capitalista, onde o produto é alienado da vida e dos interesses de quem o produz, a força de trabalho tornou-se mercadoria, assim como todas as relações sociais transformaram-se em relações de troca. No mercado tudo se equivale, todos os valores foram transmutados em valores de troca. Tanto o homem, quanto o trabalho e a mercadoria, são coisas que podem ser trocadas indiferentemente; há indiferença entre coisas e coisas, coisas e homens, homens e homens:

O tempo é tudo, o homem não é mais nada, nada mais que a materialização do tempo. Não é uma hora de um homem que vale uma hora de outro homem, mas o homem de uma hora vale um outro homem

de uma hora (MARX, Apud: MATOS, 1993, p. 54).

Inicialmente tempo de trabalho é colocado em oposição ao tempo livre, o tempo preenchido pelo trabalho é determinado desde fora, é uma obrigação imposta pela sociedade, uma condição de não-liberdade necessária. De acordo com algumas sociologias, que Adorno denomina “conciliadoras”, a existência da sociedade está condicionada ao desempenho de certos papéis sociais. Estes papéis impostos pela sociedade penetram profundamente nas pessoas, porém não se identificam com o que as pessoas são ou poderiam ser por si mesmas. No entanto, “numa época de integração social sem precedentes, fica difícil estabelecer de forma geral o que resta nas pessoas, além do determinado pelas funções” (ADORNO, 1995, p. 71).

O tempo livre exerce certo fascínio sobre as pessoas, ele é a possibilidade de fazer algo diferente e fora das obrigações rotineiras do trabalho, uma vez que este é encarado somente como um meio para a satisfação de necessidades, não sendo uma forma de realização, na verdade ele representa uma imposição. O tempo livre se pretende “livre” e independente; no entanto, ele é acorrentado ao seu oposto, pois depende da situação geral da sociedade. Até mesmo as vontades das pessoas, que são convictas de terem vontade própria, são modeladas por aquilo que se coloca contrário ao trabalho. O tempo livre que se pretende autônomo, na verdade na maioria das vezes tende na direção contrária.

A indagação adequada ao fenômeno do tempo livre seria, hoje, porventura, esta: “que ocorre com ele com o aumento da produtividade no trabalho, mas persistindo as condições de não-liberdade, isto é, sob relações de produção em que as pessoas nascem inseridas e que, hoje como antes, lhes prescrevem as regras de sua existência?” Já agora, o

tempo livre aumentou sobremaneira: graças às invenções, ainda não totalmente utilizadas – em termos econômicos – nos campos da energia atômica e da automação, poderá cada vez mais. Se se quisesse responder à questão sem asserções ideológicas, tornar-se-ia imperiosa a suspeita de que o tempo livre tende em direção contrária à de seu próprio conceito, tornando-se uma paródia deste. Nele se prolonga a não-liberdade, tão desconhecida da maioria das pessoas não-livres como a sua não-liberdade em si mesma (HORKHEIMER, 1995, p. 71).

Não pretendo adotar o pessimismo de afirmar que não existe nenhum tempo livre autônomo ou de que ele existe somente como extensão do trabalho. O tempo livre é fundamental à atividade criativa e à formação do indivíduo, além de ser a condição essencial à qualidade de vida (mesmo levando em consideração que “qualidade de vida”, na maioria das vezes não passa de um *slogan* publicitário utilizado pela indústria cultural). O que quero afirmar é que a ideologia do produtivismo invadiu a esfera do tempo livre, de modo que ele passa a ser utilizado para o acúmulo do maior número de atividades possível.

No aforismo: Reprodução *piper*<sup>2</sup>, de *Minima moralia* (1951), Adorno diz que a sociedade é integral, isto é, sua organização envolve até mesmo aqueles que se dizem contrários e combatem a sua organização. O que parece radical e totalmente subjetivo, na verdade faz parte do esquema objetivo de uma escala de valores pré-determinada, “suas convicções, como nas crianças obedientes, estão orientadas para uma alimentação pré-selecionada...” (ADORNO, 1993, p. 181). A sociedade massificada da indústria cultural é totalitária mesmo não sendo governada de modo totalitário.

O tempo que se pretende contrário ao tempo coisificado pelo trabalho mercadoria é preenchido pelos “hobbies”, atividades descompromissadas que nada

---

<sup>2</sup> - Referência a *Piperdruck*, reproduções de quadros famosos na Alemanha durante as guerras.

tem a ver com a formação da identidade das pessoas, que aparentemente não requerem nenhum esforço e concentração (como por exemplo, assistir televisão, ir ao cinema, praticar esportes, etc.), cujo único objetivo é “matar o tempo”. Por outro lado, no trabalho deve-se estar concentrado, não se distrair, não cometer erros. “O tempo livre, provavelmente para que depois se possa trabalhar melhor, não deve lembrar em nada o trabalho. Esta é a razão da imbecilidade de muitas ocupações do tempo livre” (ADORNO, 1995, p. 73).

Porém, nos “hobbies” são induzidos comportamentos próprios do trabalho, que não dá folga às pessoas. Não se pode embromar ou perder tempo com coisas inúteis. Até mesmo a insistência no prazer, como ler por algumas horas seguidas, é um esforço demasiado, incompatível com a divisão racional da existência. A divisão racional do trabalho e da vida impõe uma organização do tempo livre; o ócio, considerado um privilégio, como era tido em outras épocas torna-se um absurdo. A liberdade do tempo livre é coercitiva: é necessário sempre estar fazendo alguma coisa, para não parecer ridículo diante de sociedade. Mesmo que individualmente tenha um significado nulo, ou não se tenha consciência de significado nenhum:

Exemplar é o comportamento daqueles que se deixam queimar ao sol, só por amor ao bronzeado, embora o estado de letargia a pleno sol não seja prazeroso de maneira nenhuma, e talvez desagradável fisicamente, o certo é que torna as pessoas espiritualmente inativas. O caráter fetichista da mercadoria se apodera, através do bronzeado da pele, - que, de resto, pode ficar muito bem - das pessoas em si; elas se transformam em fetiches para si mesmas. A idéia de que uma garota, graças a sua pele bronzeada, tenha um atrativo erótico especial, é provavelmente apenas uma racionalização. O bronzeado tornou-se um fim em si, mais importante que o flerte para o qual talvez devesse servir em principio (ADORNO, 1995, p. 74-75).

A falsa impressão de novidade na produção cultural, a mudança que sempre resulta no mesmo, a mesmice mascarada de novidade, provocam o que Schopenhauer com seu pessimismo metafísico disse: ou as pessoas sofrem pelo apetite insatisfeito de sua vontade cega, ou se entediam tão logo ele seja satisfeito.

Os estados de letargia e “heterodeterminação”<sup>3</sup> do tempo livre, onde não se consegue escapar do enfadonho sempre-igual, culminam no tédio. O tédio existe em função das pressões de objetivos e finalidades heterônomas, que são obscuros e, por isso, nunca alcançados, “em íntima relação com o tédio está o sentimento, justificado ou neurótico, de impotência: o tédio é desespero objetivo” (ADORNO, 1995, p. 76). O tédio é semelhante à apatia política, que considera que a influência da participação, individual ou das massas, no processo político, não vai mudar em nada a sua existência, nem os sistemas de governo. Os próprios interesses individuais tornam-se opacos.

Para adaptar-se à sociedade deve-se renunciar às pretensões e fantasias, pois o modelo está definido, a divisão do tempo é definitiva, não há espaços para imaginações. O tempo livre mais parece esmola do que direito. No entanto, continua a pergunta descarada: como o povo vai utilizar todo o tempo livre de que dispõe? Na verdade o que poderia tornar o tempo livre prazeroso, a autonomia, já foi amputada de antemão. Até mesmo a diversão, com toda a sua superficialidade, tornou-se completamente vazia; é só uma forma de forjar a tensão que a ordem social exige.

As atividades do tempo livre em geral são supérfluas. Realmente no estado de relações e pessoas coisificadas, seria demais, e até insensato, esperar que no tempo livre as pessoas fizessem algo de produtivo, pois lhes foi tirado, justamente

---

<sup>3</sup> - Do alemão *Fremdbestimmtheit*.

a capacidade produtiva, a criatividade. Então, entram em jogo outra vez, as necessidades sociais. O tempo livre passa também a ser usado como momento para realizar atividades domésticas, ou secundárias, que por motivo econômico não são mais delegadas a outros. O lema é: “*do it yourself*”<sup>4</sup>, que também pode ser utilizado como figura da mecanização fastidiosa do trabalho.

As pseudo-atividades do “do it yourself”, como são consideradas por Adorno, são a espontaneidade mal orientada; são uma tentativa de parodiar a produtividade que a sociedade pede incessantemente para ela e, por outro lado, tenta limitar no indivíduo. “Tempo livre produtivo só seria possível para pessoas emancipadas, não para aquelas que, sob a heteronomia, tornam-se heterônomas também para si próprias” (ADORNO, 1995, p. 79).

## 2.4 - INDÚSTRIA CULTURAL E TEMPO LIVRE

O entretenimento e os outros elementos utilizados pela indústria cultural para preencher o tempo livre já existiam muito antes dela, o que ela fez foi apenas tirá-los do lugar onde se encontravam e nivelá-los às condições atuais, ou seja, às leis de mercado. A indústria cultural despiu a arte e a cultura de sua seriedade e a diversão de sua ingenuidade, e as transformou em mercadoria; sua totalidade forçou impiedosamente até os “*outsiders*” a adaptarem-se às suas condições ou a declararem falência.

Pela indústria, a cultura se transformou em diversão, por meio da qual os consumidores são controlados, sua ideologia é o negócio, e seu poder provém da identificação dos consumidores com a necessidade que ela mesma produziu. A

---

<sup>4</sup> - “Faça você mesmo.”



mecanização alcançou tal poder sobre o trabalhador em seu lazer, que ele não pode mais perceber outra coisa senão as cópias que produzem o próprio processo de trabalho. “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 por de novo em condições de enfrentá-lo” (ADORNO, 1995, p. 79).

Só se consegue escapar ao processo de trabalho adaptando-se a ele no ócio. O prazer se transforma em aborrecimento, pois para ser prazer não deve exigir maior esforço e nenhum pensamento próprio, o produto deve prescrever todas as formas de reação possíveis e aceitáveis, qualquer ligação lógica que exija esforço intelectual deve ser evitada.

No espetáculo da indústria cultural o risco tornou-se uma forma fraudulenta de ludibriar o espectador com aquilo que deveria ser satisfação ou felicidade. Rir de alguma coisa é sempre ridicularizar, assim como a diversão é um esforço diante de uma situação violenta - frequentemente mostrada no cinema -, o que representa uma violência contra o espectador. A fusão da cultura e do entretenimento se realiza pela depravação da cultura e pela espiritualização forçada da diversão. A diversão toma o lugar dos bens culturais superiores, aos quais as massas ficam impossibilitadas de desfrutar e que a elas só aparecem em formas estereotipadas.

O tempo livre, noção criada pela indústria cultural, é preenchido por uma necessidade transformada em produto também criado por ela, a diversão. Divertir-se significa estar de acordo, ou seja, isolar-se do processo social, não ter que pensar nisso, esquecer a condição e os problemas da sociedade até mesmo onde eles são mostrados, como no cinema, é estar idiotizado diante da impotência.

A ideologia se esconde no cálculo da probabilidade. A felicidade não deve chegar para

todos, mas para quem tira a sorte, ou melhor, para quem é designado por uma potência superior... Só um pode tirar a sorte grande, só um pode se tornar célebre, mesmo que todos tenham a mesma possibilidade, esta é tão mínima que é melhor riscá-la de vez e regozijar-se com a felicidade do outro, que poderia ser ele próprio e que, no entanto, jamais é (ADORNO E HORKHEIMER, 1985, p. 135-136).

Ao mesmo tempo em que a indústria cultural sugere a identificação com o herói, seja ele um ator, um cantor, ou mais especificamente no caso brasileiro um jogador de futebol, - mostra o quanto o indivíduo é absolutamente substituível, um puro nada. Da mesma forma que uma pessoa sai do anonimato para o estrelato ela é imediatamente esquecida, “eles não passam de um simples material, a tal ponto que os que dispõem deles podem elevar aos céus para depois jogá-los fora: que fique mofando com seus direitos e seu trabalho” (ADORNO E HORKHEIMER, 1985, p. 137). Tanto no circo montado pela indústria da diversão, que na maioria das vezes seria melhor classificar como distração, quanto na realidade vivida pelas massas, o indivíduo não passa de um simples material descartável que é usado até quando convém e depois é dispensado. Em ambos os casos continuam a ser apenas objetos.

A ideologia fica cindida entre a fotografia de uma vida estupidamente monótona e a mentira nua e crua sobre o seu sentido, que não é proferida, é verdade, mas, apenas sugerida, e inculcada nas pessoas. Para demonstrar a divindade do real, a indústria cultural limita-se a repetí-lo cinicamente. Uma prova fotológica como essa, na verdade, não é rigorosa, mas é avassaladora. Quem duvida do poderio da monotonia não passa de um tolo (ADORNO E HORKHEIMER, 1985, p. 138).

A indústria alimenta as massas, e aqui todos são transformados em massa,

com o pão da estereotipia, onde o simples fato de continuar existindo serve como justificativa para a permanência e imutabilidade do sistema, que se repete como os ciclos da natureza, apesar de as imagens de árvores verdes e céu azul terem se tornado criptogramas pela ação das chaminés das fábricas.

A postura que todos são forçados a assumir, para comprovar continuamente sua aptidão moral a integrar essa sociedade, faz lembrar aqueles rapazinhos que, ao serem recebidos na tribo sob pancadas dos sacerdotes, movem-se em círculos com um sorriso estereotipado nos lábios. A vida no capitalismo tardio é um contínuo rito de iniciação. Todos têm que mostrar que se identificam integralmente com o poder de quem não cessam de receber pancadas (ADORNO E HORKHEIMER, 1985, p. 144).

A noção de tempo livre surgiu da preocupação do sistema de produção capitalista como espaço de tempo em que o trabalhador não estava ocupado em sua atividade produtiva, e do medo que este viesse a se transformar em ócio, o que poderia oferecer risco à sociedade administrada. Com a progressiva diminuição da jornada de trabalho, das quatorze a dezesseis horas diárias da época da revolução industrial para as atuais oito horas diárias, sobrou um espaço de tempo livre que de uma forma ou de outra deveria ser ocupado. A solução do problema veio com a indústria cultural, que encontrou aí o seu campo mais fértil para transmitir e solidificar sua ideologia através de suas pseudo-atividades que mantêm a mente dos trabalhadores ocupadas para não se distanciarem do seu trabalho, seja pelo entretenimento disfarçado de diversão, seja pelo *do it yourself*, que estimula a obsessão da sociedade administrada pela produtividade.

## CAPÍTULO 3

### A SEMIFORMAÇÃO

*“Em muitas pessoas já é um descaramento dizerem ‘Eu’.” Adorno*

A afirmação de *Minima moralia* que utilizo como epígrafe no início deste capítulo traduz uma das preocupações centrais de Adorno ao tratar da questão do indivíduo. Reflete também um processo que no final do século XX e início do século XXI parece estar se agravando ainda mais: trata-se do empobrecimento do sujeito. Isso se deve em grande parte ao ‘descaso’ caso como a formação, que gerou um fenômeno que Adorno chamou de semiformação (Halbbildung).

Segundo Adorno, a formação cultural entrou em colapso, cujos sintomas podem ser observados em toda parte. Até mesmo entre as classes ditas cultas, percebe-se a insuficiência de formação e todas as tentativas feitas até agora para amenizar o problema têm-se mostrado insuficientes. As reformas pedagógicas transformaram-se em caricaturas. A chamada educação popular, que alimenta-se da ilusão de que a formação por si mesma seria capaz de acabar com a exclusão social, até agora tem fracassado. Em certos momentos, as transformações pedagógicas ocorridas no sistema de educação formal, até contribuíram para aumentar a crise cultural e a exclusão social, pois, diminuindo as exigências aos educandos, despreocupam-se com a realidade extra-pedagógica como, por exemplo, a informação, e com seu poder de influência sobre eles.

A formação cultural agora se converteu em uma semiformação socializada, na onipresença do espírito alienado, que, segundo sua gênese e seu sentido não antecede a formação cultural, mas a sucede. Desse modo, tudo fica aprisionado nas malhas da socialização. Nada fica intocado na natureza, mas sua rusticidade – a velha ficção – preserva a vida e reproduz-se de maneira ampliada (ADORNO, 1996, p. 389).

Para Adorno, na sociedade de massas a semiformação socializada caminha em direção à barbárie, pois cada vez mais a cultura é colocada em oposição à práxis e entendida somente como cultura do espírito. “Por fim, na linguagem da filosofia pura, a cultura se converteu, satisfeita de si mesma, em um valor” (ADORNO, 1996, p. 389). A metafísica especulativa e a música contribuíram muito para isso. Segundo Adorno, elas se uniram à cultura e formaram uma autarquia, o que confirmou sua impotência diante das relações cegas dos homens. Por outro lado, Adorno salienta que havia pessoas que, mesmo se dedicando aos bens culturais, assumiram uma práxis para acabar com o nacional-socialismo. Esse fato demonstra que a cultura possui um duplo caráter, ela “remete à sociedade e intermedia esta e a semiformação” (ADORNO, 1996, p. 390), quando a formação se esquece disto, ela acaba por se absolutizar e se converte em semiformação.

O duplo caráter da cultura tem origem na separação social e no antagonismo colocados entre o trabalho do corpo e o trabalho do espírito. Quando a cultura assumiu o papel de fazer o homem conformar-se com a vida real, ela acabou por domesticá-lo e submetê-lo à ordem criada. Essa adaptação forçada dos homens, que impede que eles se eduquem uns aos outros, é uma forma de dominação progressiva, pois, segundo Adorno:

A antiga injustiça quer justificar-se como superioridade objetiva do princípio de dominação, o que apenas demonstra que esta ação sobre os dominados

é que mantém e reitera tais relações. Mas a adaptação é, de modo imediato, o esquema da dominação progressiva. O sujeito só se torna capaz de submeter o existente por algo que se acomode à natureza, que demonstre uma auto-limitação diante do existente. Essa acomodação persiste sobre as pulsões humanas como um processo social, o que inclui o processo vital da sociedade como um todo (ADORNO, 1996, p. 389).

A adaptação acaba por converter o espírito em fetiche, o meio organizado se torna superior a todo fim racional. Ergue-se uma redoma de cristal que se amalgama, e que por não se ter conhecimento e consciência dela, se julga ser liberdade.

O conceito de formação cultural emancipou-se com a burguesia, para a qual a realização da formação deveria corresponder à criação de uma sociedade burguesa de indivíduos livres e iguais, radicados em suas próprias consciências, sem deixar de atuar na sociedade e de sublimar seus impulsos. A formação era condição necessária para se chegar a uma sociedade autônoma. Porém, sua práxis ulterior se transformou numa guerra de todos contra todos. A finalidade da formação era tornar os indivíduos aptos para sociedade, racionais numa sociedade racional, e livres numa sociedade livre. Para o modelo liberal, liberdade e igualdade só terão valor se o indivíduo conseguir atingi-las por si mesmo. Não sendo possível pensar a finalidade da formação cultural como eliminação das diferenças sociais, e principalmente das diferenças econômicas:

... nem se pode denunciar que ela, sozinha, não garante uma sociedade racional. Não se quer liberar a esperança, desde o princípio enganosa, de que ela poderia extrair de si mesma e dar aos homens o que a realidade lhes recusa. O sonho da formação - a libertação da imposição dos meios e da estúpida e mesquinha utilidade - é falsificado em apologia de um mundo organizado justamente por aquela imposição (ADORNO, 1996, p. 389).

A formação foi uma condição necessária para a burguesia tomar o poder politicamente e para se firmar nele. Adorno destaca que sem a formação a burguesia não teria sido capaz de desempenhar suas tarefas econômicas e administrativas, nem de conseguir privilégios em relação às demais pessoas. Pela formação a burguesia se consolida como classe e transforma as relações das outras classes sociais, de forma que quando as teorias socialistas tentam despertar a consciência nos proletários, ela já não existia neles da mesma forma que nos burgueses. Não é por acaso que os socialistas consideraram a condição econômica objetiva a chave da história.

O processo de produção capitalista negou aos trabalhadores os pressupostos e os meios para a formação. A classe dominante monopolizou a formação cultural, e criou uma classe formalmente vazia, apenas com um verniz de cultura, mas sem um conteúdo consistente. O lugar que era ocupado pela autoridade da Bíblia na sociedade teocêntrica, na sociedade administrada passa a vigorar a autoridade dos esportes, da televisão, ou de qualquer outra atividade promovida pela Indústria Cultural que encarne o ideal burguês de liberdade e racionalidade. Enquanto que o conceito de formação propriamente burguês: a autonomia, que embora nunca tivesse tido tempo nem espaço para realizar-se, agora foi completamente banido. A consciência passou da heteronomia da religião para a heteronomia da cultura industrializada. As barreiras sociais que impedem a formação da consciência são cada vez maiores. Os bens culturais, que foram criados ou distorcidos pela indústria cultural e por ela são oferecidos a todos, ajudam a manter no seu devido lugar aqueles a quem não deve existir nada de mais elevado.

A consciência dos excluídos da cultura é ajustada aos mecanismos do

mercado. As condições impostas pela produção material não toleram qualquer tipo de experiência formativa com conteúdos que tradicionalmente se usavam, contrariando o nervo vital da formação: a cultura. Para elucidar esse argumento, Adorno cita como exemplo o fato de que quem conhece e compreende o que é poesia, dificilmente encontrará um posto bem pago como autor de textos publicitários, pois embora possua formação cultural o indivíduo em questão não está adaptado ao mercado. Apesar de existir uma diferença social sempre crescente entre os que estão no poder e os impotentes, tanto a uns quanto a outros, são negados os pressupostos reais para a autonomia, e a autonomia está implícita no conceito de formação cultural. Pois tanto nas decisões de quem assume uma posição de mando e que aparentemente pode decidir fundado em suas convicções, quanto na escolha do curso que vai fazer na universidade e conseqüentemente da profissão, precisam antes ser submetidas aos interesses do mercado. Isso faz com que a consciência das diferentes classes se aproxime criando uma sociedade nivelada, embora persistindo os antagonismos de interesses; a integração ocorre principalmente, ou apenas, com o objetivo de concretizar a ideologia capitalista: o consumo. Portanto, a integração social promovida pela maquinaria do mundo administrado é uma ideologia, e embora ofereça uma forte resistência, ser ideologia possui falhas e lacunas sendo, portanto, é frágil e desmoronável.

O que Adorno propõe não é uma volta ao passado, à formação cultural tradicional, nem propõe que se deixe de fazer críticas a esse modelo. Sugere sim que, embora a formação cultural tradicional seja questionável, é o único modelo que se apresenta como antítese à semiformação socializada. Trata-se do resgate da possibilidade da dialética, de se ter um modelo que possa ser confrontado com a realidade, que possa negá-la. Pois se isso não ocorrer, se não houver um modelo



que possa ser confrontado com existente, já se instalou o totalitarismo.

Na semiformação os conteúdos objetivos são coisificados e a formação cultural se transforma em mercadoria padronizada. Nada pode se opor, a diferença é tida como simplesmente uma atitude irracional ou de provocação, o diferente é bárbaro que precisa ser civilizado, ou como nas fases de maior terror do governo de Stalin onde não existia a possibilidade de oposição somente os que apoiavam o partido e os irracionais, que por isso eram internados como loucos; ou ainda as atuais 'cruzadas' contra os que se recusam a aceitar a globalização do modo como é imposta pelas potências dominantes.

Na fase totalitária da dominação, a semicultura chama de volta os charlatães provincianos da política e, com eles, como uma *ultima ratio*, o sistema delirante, e o impõe à maioria dos administrados já amolecidos, de qualquer maneira, pela grande indústria e pela indústria cultural. Hoje em dia, é tão fácil para uma consciência só devassar o absurdo da dominação que ela precisa da consciência doente para se manter viva. Só os loucos que sofrem de delírio de perseguição toleram a perseguição em que necessariamente resulta a dominação, na medida em que lhes é permitido perseguir os outros (ADORNO E HORKHEIMER, 1985, p.184).

Embora Adorno e Horkheimer tenham escrito isso para explicar o fenômeno do anti-semitismo, mais precisamente a facilidade com que os alemães aderiram à perseguição aos judeus, me parece que não é exagero afirmar que a forma como boa parte da população aceita hoje os absurdos que são cometidos contra grupos miseráveis em nome do combate ao terror, ou ainda no caso do Brasil, os abusos praticados pela polícia no combate à criminalidade, que são tolerados e até estimulados, mantêm traços sádicos e de projeção paranóica semelhantes aos apontados por eles nos fascistas.

A tendência à falsa projeção é tão fatalmente inerente ao espírito que ela, esquema isolado da autoconservação, ameaça dominar tudo o que vai além dela: a cultura. A falsa projeção é o usurpador do reino da liberdade e da cultura; a paranóia é o sintoma do indivíduo semicultivado (ADORNO E HORKHEIMER, 1985, p.184).

A indústria cultural perpetua essa situação e transforma essa falsa projeção em mecanismo de integração, um meio de identificação:

Seu espírito é a semicultura, a identificação. As grosseiras pilhérias sobre os novos ricos que confundem palavras estrangeiras persistem teimosamente, porque expressam um mecanismo que leva todos os que riem juntos a iludirem-se de ter conseguido a identificação (ADORNO, 1996, p. 396).

O poder dessa identificação da totalidade sobre o indivíduo prosperou tanto que reproduziu em si mesmo um vazio da forma:

A formação tem como condição a autonomia e a liberdade. No entanto, remete sempre a estruturas pré-colocadas a cada indivíduo em sentido heteronômico e em relação às quais deve submeter-se para formar-se. Daí que, no mesmo momento em que ocorre a formação, ela já deixou de existir. Em sua origem já está, teleologicamente, seu decair (ADORNO, 1996, p. 396).

Os abusos sociais praticados pela semicultura tornam a consciência impotente e incapaz de mudar isoladamente o que é produzido de forma objetiva por ela. A cultura aparece como algo alheio ao mundo ideológico que prega a sua liquidação. Por outro lado, a cultura não pode elevar-se a uma norma ou valor

abstratos, pois ao fazer isso segundo Adorno, estaria renunciando à sua função de buscar uma vida mais digna aos seres humanos, e contribuindo para a neutralização e aniquilamento da formação; nem tampouco se aliar à tendência dominante por supor inevitável a identificação com o agressor, pois se tornaria responsável pelo retorno à barbárie. “A única possibilidade que resta à cultura é auto-reflexão crítica sobre a semiformação, em que necessariamente se converteu” (ADORNO, 1996, p. 410).

A simplificação imposta aos elementos culturais pela indústria cultural, tendo em vista a melhor aceitação pelo mercado consumidor, compromete a identidade da cultura enquanto expressão do homem em confronto com a realidade e a sua relação com a natureza. A simplificação, segundo Adorno, provoca aquilo que Benjamin chamou de perda da “aura” - embora para Benjamin a perda da “aura” é provocada pelos meios de reprodução técnica, não ocorrendo necessariamente simplificação - ou seja, a perda da sua função de representar a ordem existente, e ao mesmo tempo de criticá-la como imperfeita e contraditória, dissolvendo-se na realidade banal; na terminologia de Adorno, a arte perde o valor de negatividade que lhe é inerente. A cultura, como algo que transcende a autopreservação sistêmica da espécie, contém inevitavelmente uma dimensão crítica face a todas as instituições e a tudo o que existe. A perda da aura impede que o sujeito adquira uma visão crítica diante dos fatos que lhe possibilite pensar sobre a sua realidade. A democratização da arte e da cultura, que Benjamin imaginou ser possível com a reprodução dos bens culturais, aumentando sua exposição ao público e facilitando seu acesso através do livre mercado, não passou de uma falsa democratização. O que chegou ao mercado, como disse Adorno, foi uma “arte ligeira”, nada além de uma mercadoria, sombra da arte autônoma, e que não possui nenhum valor de

negatividade, nenhum elemento crítico. O valor de negatividade é intencionalmente eliminado para que a aceitação seja maior e para Adorno, aceitar é o contrário de pensar.

O desejo e o gosto dos consumidores são utilizados para justificar as simplificações e o conseqüente desvirtuamento dos bens culturais. A indústria cultural alega que as transformações, às quais a produção cultural é submetida, são necessárias para que os consumidores exerçam sua liberdade de escolha e que decorrem das tendências de gosto do próprio público, ou seja, ela sempre se refugia na desculpa de que só fornece às massas o que elas desejam. A arte é sacrificada em nome da vontade de consumo das massas uma vez que a única finalidade da indústria cultural é o lucro. Mas, ao mesmo tempo, combate qualquer reação contrária à sua forma de produção. O que ocorre é uma manipulação da vontade das massas pela indústria cultural, para que consumam seus produtos. “Sua sociedade de massa não produziu primeiro as quinquilharias para os consumidores, ela produziu os próprios consumidores” (ADORNO, 1993, p. 130). Para isso, ela utiliza-se da regressão mimética, método com o qual antecipa a imitação dela mesma pelo espectador, a série de clichês utilizados serve para identificar aquilo que foi previamente classificado pelo esquematismo da produção, onde o que é particular desaparece no universal da Indústria Cultural.

Desde o começo do filme já se sabe como ele termina, quem é recompensado, e, ao escutar a música ligeira, o ouvido treinado é perfeitamente capaz, desde os primeiros compassos, de adivinhar o desenvolvimento do tema e sente-se feliz quando ele tem lugar como no previsto (ADORNO E HORKHEIMER, 1985, p. 118).

Para Adorno, a mimesis (imitação) é o processo pelo qual o indivíduo copia a

realidade e acaba por assimilar-se a ela. “Não se trata tanto para a indústria cultural de adaptar-se às relações dos clientes, mas sim de fingi-las” (ADORNO, 1993, p. 176). Ela induz seus clientes a um comportamento tal que faz aparecer, como se já existisse, o assentimento que ela pretende suscitar, “o que ela produz não é um estímulo, mas um modelo para maneiras de reagir a estímulos já existentes” (ADORNO, 1993, p. 176).

Quando Adorno utiliza o termo “indústria cultural” em substituição ao de “cultura de massa”, é porque este sugere que se trata de algo que surge espontaneamente das próprias massas, como expressão e realização de seus desejos. Na verdade, isso não passa de um engodo, pois a indústria cultural só se interessa pelas massas enquanto consumidoras de seus produtos; como meros consumidores elas devem se contentar com o que lhes é oferecido e se adaptarem às condições de seu comércio fraudulento, que promete e não cumpre. O que a indústria cultural faz é apenas suscitar o desejo, como, por exemplo, em certas situações eróticas apresentadas no cinema para depois reprimir o instinto sexual, pois uma vez que para o espectador não existe a possibilidade de realizá-lo, mesmo que essa renúncia à realização do desejo seja apresentada como algo negativo, deve se contentar com a rotina, pois a realização representaria o rompimento da promessa. Expondo sempre um novo objeto de desejo a indústria cultural excita o prazer, mas não o sublima, o que pela constante repetição e privação subseqüentes, transforma-se em masoquismo.

Eis aí o segredo da sublimação estética: apresentar a satisfação como uma promessa rompida. A indústria cultural não sublima, mas reprime. Expondo repetidamente o objeto do desejo, o busto no suéter e o torso nu do herói esportivo, ela apenas excita o prazer preliminar não sublimado que o hábito da renúncia há muito mutilou e reduziu ao masoquismo. Não há nenhuma

situação erótica que não junte à alusão e à excitação a indicação precisa de que jamais se deve chegar a esse ponto. O *Hays Office* apenas confirma o ritual que a indústria cultural de qualquer modo já instaurou: o de Tântalo. As obras de arte são ascéticas e sem pudor, a indústria cultural é pornográfica e puritana (ADORNO E HORKHEIMER, 1985, p. 131).

A não sublimação do prazer excitado torna-se uma isca para manter cativo o consumidor que não se dá conta de que aquilo não passa de uma promessa que nunca vai ser cumprida. Caso a indústria cultural cumprisse o que propõe, ela se tornaria desnecessária. Como em Freud, a plena realização do prazer, o gozo, significa a morte, o não desejar mais.

### 3.1 - PROMESSA E REPRESSÃO: OU A CULTURA E A PSICANÁLISE

Adorno e Horkheimer assumiram uma visão negativista diante da cultura. Para eles, assim como para Freud, a civilização só é possível ao preço da mutilação do homem. O conflito entre o indivíduo e a sociedade fez com que o homem abrisse mão de sua identidade original com a natureza. Essa ruptura ficou na memória do ser humano como sentimento de culpa, de mal estar.

A arte degenerada pela indústria cultural revela que a cultura nunca deixou de ser um produto da divisão do trabalho entre intelectuais e trabalhadores braçais. A cultura é o fruto da cisão e ajuda a perpetuá-la. Da mesma forma que para a psicanálise, na Teoria Crítica, a cultura é o sofrimento sublimado pela renúncia as pulsões, é a compensação ilusória do sacrifício. Por isso, é necessário que Ulisses fique amarrado ao mastro do navio para poder ouvir e fruir do canto das sereias, ou seja, a experiência estética só é possível se ela não tiver como consequência nenhuma ação prática. Enquanto isso, os companheiros de Ulisses – do mesmo

modo como operários modernos, cujo trabalho torna possível a fruição estética de uma minoria privilegiada – prosseguem suas tarefas com os ouvidos tapados de cera. Assim, a cultura representa a transfiguração estética da opressão econômica e das pulsões, e também a promessa e antecipação de um mundo sem injustiças e repressões e que não seja regido por valores de troca. A indústria cultural antecipa a contradição do real e o seu reflexo na estrutura psíquica.

A crítica frankfurtiana da cultura tem um fundo freudiano, segundo Rouanet, é uma psicanálise do Espírito Objetivo. Essa crítica não nega que exista uma homologia entre o Espírito Subjetivo e Objetivo para Hegel. No entanto, seu materialismo impede que eles façam a mesma dedução idealista feita por Hegel. Mas a dialética materialista permite a utilização de categorias da psicanálise na descrição da cultura. Pois a Teoria Crítica não considera o Espírito Objetivo como o estágio mais elevado na evolução do espírito e nem implica na superação do particular. Ao contrário, é só através do particular que se pode conhecer a verdade do todo. Por isso que a psicanálise, como linguagem do particular, possui a chave para decifrar a cultura.

A formação do indivíduo através da cultura e a reprodução da cultura através do indivíduo fazem parte do mesmo movimento. Movimento pelo qual o indivíduo se apropria da cultura... e pelo qual a cultura se perpetua, reproduzindo-se geração após geração, nas consciências individuais (RUOANET, 1986, p.120).

A crítica da cultura de Adorno e Horkheimer possui três estágios: o primeiro é teórico, nele a cultura é pensada em geral, como um produto do real que promete a transcendência; em seguida o estágio histórico-descritivo da dialética do esclarecimento na qual a razão vai da magia para a metafísica e desta para a

ciência; e por último, o estágio crítico, onde a cultura é vista como a aderência do real.

A Teoria Crítica é então a descrição de uma cultura que esqueceu a sua própria história, e que reprime qualquer alusão ao caminho que conduziu até ela. É a decifração da cultura em sua fase final.

Outro conceito da psicanálise compartilhado pela Teoria crítica é o de *identificação*. A identificação designa o processo psicológico por meio do qual o indivíduo assimila um aspecto ou atributo de um outro, transformando-se parcial ou totalmente a partir disso. De certa forma para a psicanálise a personalidade é a síntese de um sucessivo processo de identificação, que pode explicar o controle que a sociedade exerce sobre o indivíduo, criando seu Superego e incorporando-o a um sistema moral. Nesse processo, o particular desaparece no universal.

O processo de identificação que antes ocorria pelo controle do Ego sobre o Id, agora acontece pela liberação do Id, que tem como condição apenas a obediência a sociedade administrada. O indivíduo reduzido ao seu Id identifica-se facilmente com o todo social que o manipula sem que perceba. A censura é disfarçada na aparente liberação, como por exemplo, na libido, antes reprimida por ser uma força demoníaca e associal, que agora teve seu recalque substituído pelo desejo estimulado, pois a sua realização representa a realização da individualidade. Porém na cultura de massa ele nunca é satisfeito plenamente.

A arte que não promete nada possibilita a consciência das provações, enquanto que a indústria cultural, ao contrário, tudo promete, mas a realização é sempre adiada. Enquanto isso, a expectativa de realização próxima inibe a reflexão que poderia levar a uma crítica emancipatória. Conforme já citado anteriormente, “as obras de arte são ascéticas e sem pudor; a indústria cultural é pornográfica e



puritana” (ADORNO E HORKHEIMER, 1985, p. 131). Ao mesmo tempo em que excita o desejo, a indústria cultural por produzir objetos ambíguos também o recalca, a novidade é que o recalque passa a ser exercido por mecanismos externos (econômicos e sociais) e não pelo psiquismo individual (Superego).

A identificação além de instrumento é também objetivo, ou seja, ela não só representa o meio para a implantação de uma ideologia, como o consumismo, mas ela própria se transforma em ideologia, como o fascismo ou *American way of life*. Sendo a última etapa no processo que permite ao indivíduo integrar-se à sociedade, ela é também a categoria através da qual a integração se torna possível. Essa dualidade se completa com a mimese, que é o processo pelo qual o sujeito copia a realidade e acaba por assimilar-se a ela. No mito a mimese era a única forma possível de relacionamento entre o sujeito e o objeto. O progresso da civilização pressupõe a superação da mimese pelo aprendizado racional, na verdade ele tem como objetivo a proscricção da mimese. A cultura como diferenciação do homem em relação à natureza significa a exteriorização de tudo aquilo que a humanidade deixou de ser. O que era a unidade do homem com a natureza passou a ser a assimilação integral do indivíduo à cultura. A mimese transformou-se em paródia de si mesmo, em falsa mimese:

A *ratio*, que recalca a mimese, não é simplesmente seu contrário. Ela própria é mimese: a mimese do que está morto. O espírito subjetivo que excluía a alma da natureza só domina essa natureza privada da alma imitando sua rigidez e excluindo-se a si mesmo como animista. A imitação se põe a serviço da dominação na medida em que até o homem se transforma em antropomorfismo do homem (ADORNO E HORKHEIMER, 1985, p. 62).

À medida que a falsa mimese reprime a memória da mimese original esta sobrevive como nostalgia da felicidade perdida. Por outro lado, a indústria cultural usa técnicas miméticas para permitir ao indivíduo a satisfação de seu desejo impossível de reencontro com a natureza, a fim de facilitar a identificação definitiva do indivíduo com o sistema. O fascismo é uma forma de apreensão do sonho mimético do homem.

### 3.2 - ESQUEMATISMO E INDÚSTRIA CULTURAL

Na cultura de massas cada setor é coerente em si mesmo e todos são em conjunto, tudo possui um ar de semelhança. Essa coerência do todo é identificada pela aguçada percepção de Adorno e Horkheimer até na arquitetura quando constatarem que nas cidades as áreas de prédios residenciais antigos se parecem com cortiços e os prédios novos se parecem com jazigos. Os projetos de urbanização, a despeito de darem a impressão de proporcionar maior independência ao indivíduo, a rigor submetem-no ao poder absoluto do capital. As formas de morar e até de existir do indivíduo estão submetidas às leis de organização do mercado. “A unidade evidente do macrocosmos e do microcosmos demonstra para os homens o modelo de sua cultura; a falsa identidade do universal e do particular” (ADORNO E HORKHEIMER, 1985, p. 113-114).

A padronização da cultura de massas se explica por um círculo de manipulações e necessidades retroativas; os bens culturais são padronizados para satisfazer a necessidades iguais e o sistema se torna cada vez mais coeso. A racionalidade técnica transforma-se na própria dominação, “ela é o caráter compulsivo da sociedade alienada de si mesmo” (ADORNO E HORKHEIMER, 1985,

p. 131).

Definindo-se a si mesmo como indústria, o rádio, a televisão e o cinema não têm mais a necessidade de se apresentarem como elementos de educação e formação, ou seja, como cultura ou arte. O negócio em que se transformaram é utilizado ao mesmo tempo como ideologia para justificar o lixo que produzem e o lucro gerado elimina qualquer explicação quanto à necessidade de seus produtos.

O monopólio que torna toda Cultura de Massa idêntica, exemplo disso são os programas de competição para novos talentos e os caçadores de talentos, quer dar a ilusão de que os produtores da Cultura de Massas surgem espontaneamente das próprias massas. Na verdade antes mesmo de aparecerem os “talentos” já pertenciam à indústria, pois foram produzidos por ela. “Os talentos já pertencem à indústria cultural muito antes de serem apresentados por ela: de outro modo não se integrariam tão fervorosamente” (ADORNO E HORKHEIMER, 1985, p. 115). A atitude do público não é uma desculpa, mas é uma parte do sistema.

A criação de uma escala de valores para a produção cultural serve para que haja uma identificação mais completa das massas que definitivamente não ultrapassam a condição de consumidoras. Cada um deve se comportar de acordo com o seu nível - sua capacidade intelectual ou econômica de consumo. Nisso os Institutos de Pesquisa assumem o papel da propaganda; pela estatística a população é dividida em grupos de consumo e cada grupo adere às mercadorias fabricadas para sua categoria. O esquematismo da produção em massa antecipa para o consumidor todas as formas de classificação de seus produtos. Como acontece nos filmes: o espectador tem seus ouvidos treinados pelas músicas e pela repetição, a prever que cena será a seguinte, se de ação, aventura, suspense, romance, etc., e a sentir uma espécie de satisfação quando adivinha o previsto.

Aliás, desde o começo do filme já se sabe como termina, os protótipos do herói e do vilão, a determinação do homem destinado ao sucesso e a indolência e má vontade do que está fadado ao fracasso, já estão postos e toda a soma de acontecimentos idiotas que se seguem serve de ilustração e prova para garantir que o desfecho final não altere o previsível. Se isso por acaso acontecesse a reação seria de frustração imediata, pois conscientemente se cria uma expectativa pelo “happy end” que desde o início se sabe falso, pois não cabe mais na realidade. O todo se antepõe aos detalhes, mas não lhe garante necessariamente uma conexão, apenas confere de antemão certa harmonia.

O filtro da Indústria Cultural atrofia a imaginação e a espontaneidade do consumidor cultural, ele adentra o pensamento do espectador a seguir um fio condutor para que ele possa se identificar mais facilmente com a realidade.

Os próprios produtos - e entre eles e em primeiro lugar o mais característico, o filme sonoro - paralisam essas capacidades “imaginação e espontaneidade” - 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 que proíbem a atividade intelectual do espectador, senão quiser perder os fatos que desfilam velozmente diante de seus olhos. O esforço, contudo, está tão profundamente inculcado que precisa ser atualizado em cada caso para recalcar a imaginação (ADORNO E HORKHEIMER, 1985, p. 114).

A velocidade dos fatos que desfilam na tela, a que Adorno e Horkheimer se referem, com o tempo e as evoluções técnicas foram substituídas pela velocidade da câmera e pela diversidade de ângulos apresentados de uma mesma cena .

A estilização universal do produto cultural superou todos os preconceitos e proibições. A técnica reduz cada vez mais a tensão entre o produto cultural e a vida cotidiana, até mesmo os mais distraídos os consomem alertadamente. Tornam-se

astros aqueles que conseguem reproduzir os jargões estabelecidos com tanta naturalidade que chegam a dar a impressão que é a sua própria linguagem, linguagem que há muito foi reduzida ao silêncio. Como apregoou Nietzsche: criou-se uma unidade de estilo no sistema da não-cultura, é a barbárie estilizada. A estilização da Indústria Cultural expressa no estereótipo representa uma reconciliação entre o universal e o particular, eliminando a tensão entre eles, os dois extremos passam a ter uma turva identidade, onde um pode substituir o outro.

A Indústria Cultural cria uma idéia de estilo baseada unicamente nas leis da estética mercadológica - o que na verdade nada mais é que uma fantasia -, e fazendo caricatura do estilo autêntico tornar-se um equivalente estético da dominação. Como se ter um estilo significasse estar preso a uma norma ou a leis que necessitam ser seguidas à risca, não havendo possibilidade de fugir do estabelecido.

No entanto, para Adorno os verdadeiros artistas foram aqueles que nunca encarnaram um estilo de forma íntegra e perfeita. Mas pelo contrário, assumiram uma atitude dura contra a realidade como expressão de uma verdade negativa, “no estilo de suas obras, a expressão conquistava a força sem a qual a vida se dilui sem ser ouvida” (ADORNO E HORKHEIMER, 1985, p. 122). Adorno considera que o estilo em toda obra de arte é uma promessa, ao ser acoplado pelas formas dominantes da universalidade, a promessa torna-se tão necessária quanto hipócrita. Ela transforma as formas particulares em absoluto, pretendendo antecipar a satisfação derivada delas. “Nessa medida, a pretensão da arte é sempre e ao mesmo tempo ideologia” (ADORNO E HORKHEIMER, 1985, p. 122). Mas ao invés de se perverter, o estilo autêntico sempre se negou ao “sucedâneo da identidade”, enquanto a obra medíocre busca a semelhança, a cópia.

A Indústria Cultural acaba por colocar a imitação como algo de absoluto. Reduzida ao estilo, ela trai seu segredo, a obediência à hierarquia social. A barbárie estética consome hoje a ameaça que sempre pairou sobre as criações do espírito desde que foram reunidas e neutralizadas a título de cultura. Falar em cultura foi sempre contrário à cultura (ADORNO E HORKHEIMER, 1985, p. 123).

A necessidade que a Indústria Cultural tem de tornar tudo idêntico, de simplificar, torna seu estilo o mais inflexível de todos, pois todas as formas de cultura têm de passar pela domesticação do consumo, caso contrário correm o risco de serem taxadas de antidemocráticas. Tudo tem de pertencer à mesma esfera. Essa universalização da cultura industrializada segue a tendência do liberalismo que deixa o caminho livre para os “homens capazes”, para que adquiram notoriedade pela forma planejada.

Abrir caminho para esses competentes ainda é a função do mercado, que sob outros aspectos já é extremamente regulado e cuja liberdade consistia mesmo na época de seu maior brilho - para os artistas bem como para outros idiotas -, em morrer de fome. (ADORNO E HORKHEIMER, 1985, p. 124).

A crença de que a dominação cultural promovida pela indústria da cultura é uma consequência do atraso em relação ao desenvolvimento da técnica, segundo Adorno, é profundamente ilusória. Justamente na sociedade mais desenvolvida tecnicamente, a norte-americana, é que mais explicitamente aparece o domínio da indústria da cultura sobre as massas. Para Adorno, talvez fosse exatamente o atraso da Europa pré-fascista que deixava ao espírito um resto de autonomia e lhe dava possibilidade de que mesmo oprimido pudesse existir.

Só a ameaça do mercado foi capaz de pôr um freio no artista. Embora antes se apresentasse como um “humilde servidor” do rei e da Igreja, ele destruía os fundamentos do trono e do altar; depois, apesar de tratar dirigentes e governantes sem cerimônias, se submete ao juízo estético de um patrão iletrado. A tirania do monopólio cultural não se importa com o corpo, ele quer escravizar a alma. Antes mandava-se matar quem ousasse pensar diferente, agora expõe-se-lhe ao próprio ridículo. Quem não se conforma ou não se adapta é punido pela própria impotência econômica e espiritual, pois fora do mercado sua insuficiência e até insignificância são facilmente comprovadas. O monopólio cultural mantém presos o corpo e a alma das massas que são seus trabalhadores e consumidores e que não lhe manifestam nenhuma resistência ao que lhes é oferecido, mas pelo contrário, elas sentem desejo pelo lixo que lhes é destinado. As próprias massas perpetuam a ideologia que as submete.

Assim como os dominados sempre levavam mais a sério do que os dominadores a moral que deles recebiam, hoje em dia as massas logradas sucumbem mais facilmente ao mito do sucesso do que os bem-sucedidos. Elas têm os desejos deles. Obstinadamente, insistem na ideologia que as escraviza. (ADORNO E HORKHEIMER, 1985, p. 125).

O mercado que é regulado pela mesmice, a cultura de massa, se caracteriza pela exclusão do novo, porque o que ainda não foi experimentado representa um risco. Mas a lei do mercado é o movimento, nada deve ficar como era. A dinâmica do ritmo de produção e reprodução mecânica deve garantir que nenhuma mudança vai ocorrer, que tudo o que venha a surgir se encaixe direitinho nas formas existentes. Como se existisse um céu cultural onde estivessem inscritas e registradas todas as séries e formas disponíveis e admissíveis, sem a possibilidade de aumento ou

transformação. A máquina da Indústria Cultural gira sem sair do lugar.

Com o objetivo de aumentar a domesticação sobre as classes proletárias e até estender seu controle sobre a sociedade de um modo geral, a Indústria Cultural eliminou a separação que havia entre a produção de bens materiais (civilização, técnica) e a produção de bens espirituais (cultural). Os bens culturais (literatura, filosofia, obras de arte) foram derrubados de seus pedestais e aos poucos foram sendo absorvidos pelo sistema de produção de bens materiais, que mudou inteiramente as formas de circulação e consumo da cultura. A cultura deixou de ser um artigo de luxo reservado a uma elite e se converteu em um produto de consumo para as massas. Isso teria sido algo extremamente positivo se nessa “democratização” a cultura tivesse mantido sua forma e sua função, mas o que ocorreu foi um processo falso. A cultura e a arte na verdade foram dissolvidas pela Indústria Cultural através das técnicas de reprodução em mercadoria e assimiladas à produção capitalista de bens. Sendo uma mercadoria, a cultura perde suas características para atender à lógica do mercado, e passa a ser somente um valor de troca.

Na sociedade onde todas as relações sociais são mediadas pela mercadoria, a cultura perde sua função de educação e formação e se reduz a apenas mais um ramo na diversificada produção capitalista. A cultura assume o papel de entretenimento, sua função é ocupar o espaço de lazer que resta ao trabalhador assalariado, sem lhe dar trégua para pensar, eliminando a sua capacidade crítica e fazendo com que esqueça a sua realidade alienada. O semiformado tem todos os espaços deixados pelo trabalho preenchidos por atividades promovidas pela indústria cultural que impedem estes venham a se transformar em ócio produtivo, garantindo a manutenção do sistema.



### 3.3 - A CULTURA INDUSTRIALIZADA

A expressão “indústria cultural”, como citado anteriormente foi utilizada por Adorno e Horkheimer para substituir “cultura de massa”, buscando evitar que se confunda com algo que possa levar a crer que exista uma participação das massas na produção da cultura que consomem; enquanto que “indústria cultural” expressa mais claramente o caráter externo da produção cultural as massas, no qual a utilização da técnica visando exclusivamente o lucro transformou-se na característica mais importante na produção da cultura de consumo.

Ao discutirem o tema da cultura os frankfurtianos levam em conta a distinção feita na Alemanha entre “cultura” – mundo das idéias e sentimentos elevados – e “civilização” – mundo da reprodução material. Enquanto no mundo da cultura permitia-se postular a liberdade, a felicidade e a realização espiritual, se não no presente pelo menos prometidos para o futuro, no mundo do trabalho seguia-se a lógica da necessidade que impõe sofrimento e abstenção. Segundo o artigo *Caráter afirmativo da Cultura* (1937), de Marcuse, a separação entre mundo cultural e mundo do trabalho foi consumada e perpetuada com a emergência da burguesia na Europa.

A separação burguesa da sociedade em dois mundos permitiu justificar a exploração e a alienação que a grande maioria sofria nas linhas de produção, na administração burocrática e no cotidiano miserável. Em contrapartida a felicidade, a liberdade, o amor e a humanidade são tematizados nas obras de arte e na produção cultural que passam a simbolizar as promessas de felicidade e de um mundo melhor. Para Marcuse a obra de arte alienada da realidade material assumia uma função alienante, fazendo com que os desejos de felicidade e realização fossem remetidos

para o futuro, enquanto que no presente eram ajustados e adequados às formas de organização da sociedade.

No entanto, segundo a análise de Marcuse, esse modelo foi aos poucos se fragilizando e se tornou incapaz de contribuir para a manutenção do sistema de produção material. Faziam-se necessárias novas formas de exploração e repressão, as empresas e o Estado precisavam ser mais eficientes nas intervenções para manter o processo produtivo.

Isso aconteceu convertendo-se as obras de arte e a cultura de bens de consumo de luxo de uma elite em bens de consumo para a massa. A revolução tecnológico-industrial ajudou na dissolução da obra de arte e da cultura; através da reprodução em série de cópias da obra de arte e de cópias da cópia, a cultura de elite transformou-se em cultura de massa. A junção do processo de produção material com o de produção de bens culturais, que Benjamin chamou de “reprodutibilidade técnica”, gerou uma falsa “democratização” dos bens culturais. A obra de arte transformou-se em mercadoria sendo assimilada pela produção capitalista de bens.

Nas relações capitalistas de troca, o produto cultural deixa de ser “cultura” e transformando-se simplesmente em valor de troca, traíndo os ideais de felicidade, liberdade e realização espiritual que, de acordo com Adorno, a obra de arte deve possuir. Isso acontece porque a cultura produzida para o consumo das massas deve somente atender às necessidades do valor de troca de quem a produziu e do valor de uso de quem a consome. A Indústria cultural, que transforma a arte e a cultura em mercadorias, não representa apenas mais um ramo na diversificação da produção capitalista, ela foi concebida para ocupar o espaço de tempo livre que resta ao trabalhador assalariado enquanto recupera suas forças para a jornada de trabalho

do dia seguinte. A Indústria cultural procura não deixar as pessoas desocupadas para impedi-las de pensar sobre a realidade em que vivem. A dimensão crítica que estava presente na arte burguesa é eliminada, fazendo com que o indivíduo se esqueça de sua realidade alienada, ou pior ainda, que não tenha consciência dela.

A cultura do consumo criada para defender os interesses da produção de mercadorias em massa, inculca nos consumidores comportamentos padronizados que passam a ser considerados como os únicos possíveis. O comportamento guiado pelas tendências da moda tira o ser humano da sua condição de sujeito capaz de determinar suas próprias ações. Em nome da autoconservação a indústria cultural eliminou o distanciamento que havia entre o sujeito e o objeto, fazendo com que um seja confundido no outro. Na sociedade tecnológica a marcha do mercado e da produção passa a ser definida a partir do critério da utilidade.

Nesta situação em que tudo é determinado pelos interesses capitalistas que têm por base o valor de troca, todos os ramos da produção humana foram reduzidos à mercadoria. A obra de arte que durante algum tempo representou a única forma de resistência a esse processo, também foi absorvida pela realidade reificada e perdeu a sua função de negatividade, de criticar a ordem que representa. Isto se deu porque foi eliminado o distanciamento que ela possuía em relação à realidade tornando-se trivial, banal.

A simplificação imposta à cultura e à arte visando sua melhor aceitação pelo mercado consumidor, pois o que interessa no sistema de produção fundado no valor de troca é a quantidade e não a qualidade de seus produtos, comprometeu suas identidades enquanto expressões do homem em confronto com a realidade e eliminou o seu conteúdo crítico, impedindo que o sujeito adquirisse uma posição de reflexão frente à realidade.

A indústria cultural que diz ter patrocinado a democratização da cultura, ao contrário do que defende criou apenas a ilusão de que a vontade do mercado consumidor é respeitada e que a moda ou as tendências culturais são determinadas a partir dos comportamentos e desejos das massas consumidoras. Nesse caso, ela seria democrática, pois devolveria às massas o que elas produziram, ou lhes ofereceria simplesmente o que desejam. Nisso consiste a sua enganação: ela produz um assentimento que é uma inversão da realidade levando as massas a pensarem ou a reagirem, já que pensar se tornou uma tarefa difícil, frente à cultura massificada como se estivessem diante de algo que elas mesmas produziram, ou pelo menos que os produtos tivessem sido determinados a partir de suas vontades. É a imitação da imitação que se traduz em uma manipulação completa e descarada. Utilizando-se da regressão mimética a indústria cultural antecipa a imitação de si mesma, o que ela produz na verdade não são estímulos, que se repetem de modos diferentes, mas modelos de reação para estímulos já existentes de modo que venham a parecer novidade.

No processo de reificação e alienação da consciência das massas, a indústria cultural produz antes de qualquer outra mercadoria os próprios consumidores, que pelos comportamentos normalizados são facilmente levados a consumir qualquer coisa que se lhe apresente, como se há muito esperassem por aquilo. Só depois de se ter assegurado da manipulação de suas vontades, é que se passa a produzir as 'quinquilharias' que serão consumidas por elas.

A obra de arte dissolvida em mercadoria perde a sua "aura", seus ideais de obra de arte, se apresentado ao consumo como entretenimento, distração, algo para preencher o vazio entre um dia de trabalho e outro, e pior ainda, sugerindo seu consumo incessantemente.

A obra de arte sempre esteve sujeita à reprodução. O que um homem faz pode ser copiado por outro, seja como exercício - um discípulo aprende imitando seu mestre -, seja para obter lucro com a falsificação. Porém nada se compara às técnicas de reprodução do séc. XX, elas atingiram tal nível que ficaram em condições de voltar às obras de arte do passado e modificar as suas formas de influência, e até de se imporem elas próprias como sendo uma forma de arte, ou seja, as próprias técnicas de reprodução se pretendem arte. No entanto, na reprodução sempre fica faltando algo, ou algo é destruído, por mais perfeita que tenha sido a sua execução. Na reprodução, a obra de arte perde a sua unidade original, sua qualidade de estar em um lugar e não em outro que é o que constitui a sua autenticidade:

O que caracteriza a autenticidade de uma coisa é tudo aquilo que ela contém e é originalmente transmissível, desde sua duração material até seu poder de testemunho histórico. Como este próprio testemunho baseia-se naquela duração, na hipótese da reprodução, onde o primeiro elemento (duração) escapa aos homens, o segundo - testemunho histórico da coisa - fica identicamente abalado. Nada demais certamente, mas o que fica abalado é a própria autoridade da coisa (BENJAMIN, 1993, p. 8).

O que as técnicas de reprodução atingem é a “aura” da obra de arte, a característica que faz uma obra tornar-se arte. Para Benjamin, a aura pode ser definida “como a única aparição de uma realidade longínqua, por mais próxima que ela esteja” (BENJAMIN, 1993, p. 9). A obra de arte se caracteriza pela unicidade (Einmaligkeit) e pelo distanciamento (Entfernung). A aura só envolve as obras de arte enquanto forem objetos únicos e individualizados.

Benjamin acredita que o progresso das técnicas de reprodução,

principalmente o cinema, destituiu a obra de arte de seu status de raridade e dissolveu sua aura na reprodução. A partir do momento em que é tirada de sua atmosfera aristocrática que faz dela uma coisa única e para poucos, a obra de arte sofre alterações na sua forma de percepção estética, a natureza vista pelos olhos é diferente da natureza vista pelas lentes de uma câmara. As transformações técnicas da sociedade moderna trazem consigo a possibilidade de mudanças qualitativas radicais na relação das massas com a arte. Substituindo o espaço onde o homem age conscientemente por outro onde sua ação é inconsciente, o cinema que possibilita a experiência do inconsciente visual, embora exigindo o uso de toda a personalidade do homem o priva da aura. Se no teatro a aura de um personagem como Macbeth, por exemplo, está ligada à aura do ator que é sentida pelo público, no cinema a aura dos intérpretes desaparece na substituição do público pela câmara, e com ela também a aura do personagem representado. O ator é reduzido a um acessório e, por vezes, os acessórios assumem o papel de atores. Tudo se adapta a funcionalidade do uso.

Essa transformação provocada pela indústria que cria uma reciprocidade de ação entre a matéria e o homem, gera uma dificuldade de apreciação no público. Adorno salienta que a mesma massa que se mostra retrógrada diante de um Picasso, pode mostrar-se muito progressista diante de um Chaplin. O comportamento do espectador vem do prazer gerado pela ligação entre sua atitude aficionada e a situação experimentada.

Na medida em que diminui a significação social da arte, assiste-se no público a um divórcio crescente entre o espírito crítico e o sentimento de fruição. Desfruta-se do que é convencional, sem criticá-lo: o que é verdadeiramente novo critica-se a contragosto (BENJAMIN, 1993, p. 21).

O cinema, assim como todas as formas da cultura de massa, associa a arte ao 'idêntico', às situações corriqueiras, que no máximo e de preferência, tenham apenas uma semelhança cômica com a realidade vivida pelo público, condição em que a crítica torna-se desnecessária. As reações individuais que são tornadas cópias uma das outras pelo raciocínio da reprodução em massa transformam-se em reações coletivas, e se expressam na resistência e rejeição de tudo o que é novo.

No entanto, Benjamin, que foi o primeiro a utilizar e difundir o conceito de aura, considera que a perda da aura da obra de arte não seja algo que possui conseqüências tão negativas como para Adorno, Horkheimer e Marcuse. Para ele, a perda da aura apesar de destruir a unicidade através da reprodutibilidade, diminuir o valor de culto e acabar com o elemento tradicional da herança cultural, possui um lado positivo. Intensificando seu valor de exposição a arte adquire como qualidade o valor de consumo, podendo se tornar acessível a todos e na medida em que possibilita o relacionamento das massas com a arte, lhes dá um instrumento capaz de levar à renovação das estruturas sociais.

#### 3.4 - ARTE E NEGATIVIDADE – A ANTÍTESE AO ESCLARECIMENTO E À SIMIFORMAÇÃO

É bastante conhecida a afirmação de Adorno de que 'escrever um poema após Auschwitz é ato bárbaro'. Essa sentença polêmica vai aparecer mais tarde no pensamento de Adorno com a interrogação sobre se a arte ainda tem direito a existir. Embora o próprio autor tenha afirmado juntamente com Horkheimer na Dialética do esclarecimento que a arte é "a manifestação do todo no particular", e "enquanto expressão da totalidade, a arte reclama a dignidade do absoluto"

(ADORNO E HORKHEIMER, 1985, p. 32), tornou-se manifesto que ela gradativamente vem perdendo a sua relação com o todo e a partir do momento em que adquiriu autonomia, que se libertou da barbárie de sua cultura, seu significado deixou de ser evidente.

Mesmo com as deturpações sofridas pela arte, ela ainda constitui um elemento de resistência diante da realidade instrumentalizada do progresso e de sua pretensão totalitária. Essa resistência, essa negação presente em toda obra de arte, que manifesta seu valor de verdade, constitui talvez a única antítese à dominação e uma das últimas possibilidades de formação de identidade. Ao afirmar a não-identidade entre sujeito e objeto ela cria a possibilidade para que a liberdade possa se manifestar. Pelo distanciamento do sujeito em relação ao objeto e em relação a si mesmo devolve a auto-reflexão e resgata a autoconsciência, condição imprescindível ao esclarecimento emancipador.

O esclarecimento que encontrou seu ápice na razão instrumental e que passou a ser utilizado com o propósito único da dominação, incorporado ao industrialismo criou o mito do consumo através da mercadoria fetichizada. Nele o objeto mercadoria foi dotado de uma alma, de uma existência própria, enquanto que a alma dos consumidores foi transformada em coisa. O sujeito foi alienado ao objeto. A racionalidade instrumental capitalista transformou o objeto da produção, o capital, em seu sujeito, ao mesmo tempo em que transformou qualidade em quantidade. “A racionalização torna-se assim equivalente à reificação; a forma objetificante da atividade a produz” (BRONNER, 1997, p. 221).

Para Adorno, a arte representa uma antítese ao modelo de esclarecimento totalizante, que através da operacionalização da razão busca cada vez mais eliminar o sujeito e transformar-se em ferramenta para um procedimento eficaz, pois só “as



obras de arte autênticas conseguiram escapar a mera imitação daquilo que, de um modo qualquer, já é” (ADORNO E HORKHEIMER, 1985, p. 31). Para conquistar seu espaço no mundo do progresso a arte precisaria antes mostrar sua utilidade.

De acordo com Adorno, a arte sempre assumiu uma atitude dura contra a realidade, como expressão de uma verdade negativa. Em seu estilo a expressão conquista a força ‘sem a qual a vida se dilui sem ser ouvida’. Ele considera que o estilo em toda obra de arte é uma promessa e ao ser acoplado pelas formas dominantes da universalidade, a promessa torna-se tão necessária quanto hipócrita. Ela transforma as formas particulares em absoluto, pretendendo antecipar a satisfação derivada delas, e quando isso acontece a arte se perverte em ideologia. Mas ao invés de se perverter, o estilo autêntico sempre se negou ao “sucedâneo da identidade”, enquanto a obra medíocre que busca a semelhança, a cópia, a imitação se coloca como algo absoluto.

Quando o esclarecimento teve o seu caráter emancipatório enfraquecido, transformando-se em instrumento de dominação totalitária, a reificação passou a ser o fato fundamental da existência humana e a realidade tornou-se uma negação constante da liberdade. No processo de reificação a liberdade é perdida, só podendo ser reafirmada como ilusão contida no objeto, não no sujeito. Ocorre um empobrecimento do sujeito, pois é externalizado o que lhe é interno. A liberdade é colocada em uma condição falsa de existência, onde ela não tem lugar: a história.

A liberdade é de fato determinada pela sociedade, não só de fora, mas em si mesmo. Assim que a colocamos em uso, aumentamos a nossa não-liberdade; o representante das melhores coisas é também o cúmplice das piores (ADORNO, 1975, p. 297).

Para Adorno o processo histórico expulsa a liberdade na medida em que a hegemonia da razão Instrumental ameaça a subjetividade. Impõe-se então a necessidade de que a razão crie a possibilidade de resgate da individualidade:

A libertação implica necessariamente uma transformação apocalíptica, com o qual surja uma nova ordem capaz de evitar a fusão entre sujeito e objeto, ao mesmo tempo introduz uma nova harmonia entre a humanidade e a natureza (BRONNER, 1997, p. 222).

O progresso como recuso para a dominação volta-se contra a própria razão, aplicando-se a si mesma numa auto-limitação. A repressão e a alienação psíquica andam juntas. O caráter totalitário do progresso surge quando ele se perverte em ideologia, que na sua pretensão totalizante, quer tornar total o parcial, absorver todos os antagonismos e toda resistência em sua própria identidade. “Esta ideologia torna-se cega exaltação da vida cega, à qual se entrega a mesma prática pela qual tudo o que é vivo é oprimido” (ADORNO E HORKHEIMER, 1985, p. 54). O progresso é totalitário na medida em que torna necessário o que é apenas esperado; torna a esperança, enquanto expectativa, uma necessidade. O totalitarismo representa o esquecimento da diferença, não por sua superação, mas pela negação de sua existência. Na ‘era da liquidação da individualidade’ Adorno adverte que se tornou imperativo contestar a pretensão hegemônica da sociologia positivista dominante, que ficando presa aos fatos sociais produz um pensamento onde o sujeito desaparece no objeto. É necessário segundo ele, que seja introduzida uma nova sociologia ‘crítica’, para destacar a ‘tensão intrínseca’ que existe entre a necessidade de estruturas sociais e o modo como elas inibem a subjetividade reprimida.

A realidade reificada que criou o mito do progresso, do fetiche técnico, produz uma inversão da realidade de onde a liberdade é expulsa permanecendo apenas como ilusão. O progresso volta-se contra si mesmo e o indivíduo é lançado contra a realidade, sendo absorvido por ela. A crítica e desfetichização da realidade só continuam possíveis fora da reificação. Adorno considera que a arte é um dos últimos elementos a incorporar a subjetividade expulsa da história, e a sua linguagem mimética expressa de forma direta, o que para a realidade reificada é a ilusão de liberdade.

A despolitização da arte e da cultura fez com que a *ilusão*, capacidade de imaginar uma realidade diferente e em oposição a existente e que representa o valor de verdade da arte, presente na obra de arte autêntica, se tornasse o único lugar onde a liberdade pode existir; depois da reificação completa da realidade, ela assume um papel crítico e ao mesmo tempo utópico, porque negando as falsas condições da liberdade ela afirma aquilo que está além da realidade reificada. A ilusão adquire um potencial emancipatório, pois ela empurra para além da magia, do faz de conta, da objetificação criada pela razão instrumental. O sujeito pode tornar-se outra vez independente do objeto. A ilusão provoca a emancipação pela inversão da realidade da reificação, ela expõe a verdade invertida de um mundo invertido.

A inversão é necessária, pois sem ela não é possível combater a reificação. A 'crítica imanente' só pode acontecer de fora da realidade reificada. São as obras de arte que, embora criadas com elementos do real e a partir do real, incorporam a subjetividade expulsa da realidade e transcendem a objetificação que lhe é imposta. Toda obra de arte genuína 'expõe alguma coisa que esta faltando'. Resistir à pretensão totalitária, à alienação gerada pela divisão do trabalho, à ideologia que dá primazia ao objeto é a função da arte.

A obra de arte proporciona uma crítica do todo precisamente porque sua rejeição do compromisso político direto impede-a de lançar uma crítica contra qualquer coisa em particular. Sua qualidade ilusória comporta o real, sua indeterminação suplanta as fracas determinações da liberdade, de modo que a práxis não é o impacto que as obras têm, é o potencial oculto de seu conteúdo de verdade. A liberdade cobre o rosto (BRONNER, 1997, p. 230).

Numa era em que o terror e o sofrimento se propagam de forma alarmante, “a tendência global da sociedade engendra hoje, por todas as partes, tendências regressivas, quero dizer, pessoas com traços sádicos reprimidos” (ADORNO, 1995, p. 112), a maioria das pessoas é completamente indiferente às vítimas e a única preocupação está em não se tornar uma vítima também, como Adorno afirma em *Educação após Auschwitz*, arte talvez represente a última forma restante de verdade, a verdade da ilusão que contesta a verdade da repressão. Só a ilusão, na forma da arte, pode contestar o real, só ela pode devolver a separação entre sujeito e objeto e devolver a subjetividade, devolver o conteúdo da liberdade. “A realidade nunca consegue estar à altura da ilusão. Apesar disso, precisamente por esse motivo, a realidade consegue se vingar” (BRONNER, 1997, p. 236).

A emancipação permanece para a realidade reificada, apenas como uma projeção ilusória. “A verdade é inseparável da crença ilusória de que das imagens do irreal, surgirá um dia, a despeito de tudo, a libertação do real” (ADORNO, 1993, p. 122). A utopia constitui um pacto com o fracasso, é um momento de esperança aos desesperados, sem o qual a liberdade não pode existir.

Para que a obra de arte realize seu potencial, para torne a emancipação e a liberdade possibilidades concretas, a experiência estética precisa transferir-se para a filosofia, ela tem de voltar para a história. Segundo Adorno, as obras de arte têm de

se tornarem filosóficas, só assim poderá ser resgatada a subjetividade e restabelecida a separação entre sujeito e objeto. A afirmação da 'verdade da ilusão', contra a 'inverdade da realidade', é o caminho para se chegar a uma liberdade não objetificável. Que o esclarecimento não tenha a última palavra.

## CONCLUSÃO

Quando esclarecimento passou a priorizar o aspecto técnico-científico da razão ele tornou-se contraditório, enfraquecendo o seu caráter emancipatório transformando-se em instrumento de dominação totalitária, no qual a reificação passa a determinar a existência humana, fazendo com que a realidade se transforme em negação constante da liberdade. No processo de reificação a liberdade é perdida, provocando um empobrecimento do sujeito. O progresso técnico da razão usado como recurso para a dominação voltou-se contra a própria razão, criando a sua autolimitação. Esclarecimento e progresso, embora ainda elementos essenciais ao desenvolvimento do sujeito e à formação da autonomia, perverteram-se em ideologias, produzindo semiformação e transportando a dialética para o mundo material, onde o diferente permanece apenas como algo a ser superado não pela síntese, mas pela negação da diferença. Assim restaria somente a possibilidade de uma dialética negativa. Esse processo é intensificado pela ação da indústria cultural.

A principal transformação promovida pela industrialização da cultura foi a transposição da arte para a esfera do consumo, com a fusão cada vez mais intensa entre a arte séria e autônoma e a arte ligeira, onde os bens culturais são planejados para o consumo das massas e totalmente absorvidos pela lógica da produção. A arte destinada ao consumo se torna integralmente mercadoria e é assimilada numa

perspectiva conservadora, incorporando-se a condição esclerosada dos homens. Não é mais instrumento de transcendência, uma vez absorvida pelo mercado, este garante que tudo o que surgir de novo seja integrado à condição de mercadoria. Ela deixa de ser uma ‘finalidade sem fim’ e enquanto objeto de troca e uso, adquire para o mercado ao uma nova identidade e função.

“A fusão atual da cultura e da diversão não se realiza apenas como depravação daquela, mas ainda como espiritualização desta” (ADORNO, 1989, p. 190). A indústria cultural reduz arte e divertimento a uma falsa identidade, onde o lúdico ocupa o lugar da aura que antes envolvia a obra de arte. O caráter de novidade que deve estar sempre presente na mercadoria, enquanto bem de consumo atraente é caracterizado como o retorno do novo no sempre semelhante. Há um processo genérico de identificação do homem a estímulos comuns: os produtos culturais alvejam o que fica na média.

A indústria cultural enquanto produto da imposição visa atingir a todos, por isso torna-se inevitável que seus produtos sejam planejados de acordo com os interesses em voga e que tudo o que é inteiramente novo ou revolucionário seja mantido em suspenso até que possa ser incorporado ao seu sistema de produção. A pretensa novidade converte-se na mudança do traje do já experimentado, a substituição de produtos por outros semelhantes para garantir a cristalização do estilo.

O lazer é cada vez mais o prolongamento do trabalho e se distingue deste somente por ser consumo e não produção. Sua dinâmica consiste na incorporação do tempo livre ao ritmo de produção da indústria cultural. Novamente se faz presente o eterno e fastidioso retorno ao mesmo.

A indústria cultural visa, por fim, a completa dependência e servidão dos

homens, transmitindo a sensação de que tudo está em ordem e segue seu ritmo natural e inevitável. A dominação progressiva da técnica converte-se em meio para tolher as consciências individuais, impedindo a formação de homens autônomos, independentes, capazes de julgar e decidir conscientemente.

O esclarecimento conseguiu libertar o homem do domínio dos mitos da natureza, mas converteu-se também em mito: o progresso. A razão instrumental triunfou sobre a razão emancipadora e o resultado foi a progressiva alienação e despolitização das massas. A realidade reificada cria condições para uma nova regressão do homem à barbárie, como ocorreu com os movimentos totalitários, mas não consegue eliminar o desejo de liberdade e o sonho da emancipação. Enquanto existir arte e cultura, sempre existirá a possibilidade de uma nova sociedade, mesmo que seja apenas pela negação da realidade e pela afirmação da ilusão.

Para Adorno, a liberdade, expulsa do processo histórico pela razão Instrumental, pede o retorno da subjetividade, de algo capaz de evitar a fusão entre sujeito e objeto. Esse resgate da subjetividade pode ser feito pela arte.

Em sua obra *Teoria estética*, Adorno afirma que “a arte é antítese social da sociedade, e não deve ser imediatamente deduzir-se desta” (ADORNO, 1970, p. 19). A arte se apresenta, de certo modo, como sublimação do que foi socialmente reprimido, um espaço de representação para algo interior ao homem e que na realidade não tem mais possibilidade de concretização.

Embora tenha se tornado manifesto a aparência de que a arte tenha perdido sua relação com o todo, e que a partir do momento em que adquiriu a autonomia, que se libertou da barbárie de sua cultura, seu significado deixou de ser evidente - e não se sabe se ela ainda é possível ou até mesmo se ela ainda tem direito à existência - “as obras de arte destacam-se do mundo empírico e suscitam um outro



com uma essência própria, oposto ao primeiro como se ele fosse igualmente uma realidade” (ADORNO, 1970, p. 12).

A resistência que a arte representa diante da realidade instrumentalizada do progresso e de sua pretensão totalitária consiste no fato de que ela “aspira por si mesma à identidade consigo, que na realidade empírica, se impõe à força a todos os objetos, enquanto identidade com o sujeito e, deste modo, se perde. A identidade estética deve defender o não-idêntico que a compulsão à identidade oprime na realidade” (ADORNO, 1970, p. 15).

Mesmo que pareça de um idealismo ingênuo e até mesmo estranho defender a possibilidade de redenção, principalmente se tiver como base um pensamento considerado pessimista por muitos, como o de Adorno, considero que existam elementos do esclarecimento e fora dele capazes de combater a semiformação e devolver o pensamento emancipatório ao esclarecimento. Para que isso aconteça e necessário retomar a reflexão sobre o próprio esclarecimento, pois, como afirma Wolfgang Leo Maar em *À guisa de introdução: Adorno e a experiência formativa*, “o problema maior é julgar-se esclarecido sem sê-lo, sem dar-se conta da falsidade de sua própria condição” (ADORNO, 2000, p. 15). Acredito que a arte possa desempenhar um papel transformador diante da realidade alienada. Seu valor de verdade, sua qualidade de afirmar outra realidade em oposição à existente, pode ajudar a propiciar ao indivíduo a possibilidade de refletir sobre sua condição e retomar aquilo que Sócrates com sua ironia colocou nas bases da filosofia, o ‘só sei que nada sei’, do sujeito consciente de que não pode afirmar nenhuma verdade definitiva, do pensamento que resiste à totalização. A arte é um elemento que representa no processo dialético a antítese ao modelo de progresso baseado na razão instrumental que caracteriza o aspecto totalitário do esclarecimento.

## BIBLIOGRAFIA

ADORNO, T. *Dialectica negativa*. Tradução: José Maria Ripalda. Taurus, Cuadernos para el Dialogo. Madrid.1975.

\_\_\_\_\_, *Educação e emancipação*. Tradução: Wolfgang Leo Maar. Paz e Terra. Rio de Janeiro. 1995.

\_\_\_\_\_, *Filosofia da nova música*. Tradução: Magda França. Estudos. Ed. Perspectiva. São Paulo. 2002.

\_\_\_\_\_, *O fetichismo na música e a regressão da audição*. Tradução: Luiz João Baraúna. Coleção Os Pensadores. Ed. Abril. 1989.

\_\_\_\_\_, *Minima moralia*. Tradução: Luis Eduardo Bicca. 2ª.edição. Ed. Ática. São Paulo, 1993.

\_\_\_\_\_, *Notas de literatura I*. Tradução Jorge M. B. Almeida. Duas cidades. Ed. 34. São Paulo, 2003.

\_\_\_\_\_, *Palavra e sinais: modelos críticos II*. Tradução: Maria Helena Ruscel. Editora Vozes. Petrópolis,1995.

\_\_\_\_\_, *Prismas: crítica cultural e sociedade*. Tradução de Augustin Wernet e Jorge Mattos Brito de Almeida. Ed. Ática. São Paulo, 2001.

\_\_\_\_\_, *Textos de Theodor W. Adorno*. Série Sociologia. Org. Gabriel Cohn. Ed. Ática. São Paulo, 1986.

\_\_\_\_\_, *Teoria da semicultura*. Tradução: Newton Ramos de Oliveira. In: Educação & Sociedade, ano XVII, nº. 56, dezembro/96. Pág: 388-411.

\_\_\_\_\_, *Teoria estética*. Tradução de Artur Morão. Edições 70. Lisboa - Portugal.

- \_\_\_\_\_, & Horkheimer, M. *Dialética do Esclarecimento*. Tradução: Guido Antonio de Almeida. Jorge Zahar Editores. Rio de Janeiro, 1985.
- \_\_\_\_\_, *Temas Básicos da Sociologia*. Tradução: Álvaro Cabral. Editora Cultrix. São Paulo, 1978.
- ARISTÓTELES. *Política*. Os pensadores. Nova cultural. São Paulo, 1999.
- ASSOUN, Paul-Laurent. *A escola de Frankfurt*. Tradução de Helena Cardoso. Ed. Ática. São Paulo, 1991.
- BENJAMIN, A. (ed.) *The problems of modernity: Adorno and Benjamin*. New York. Routledge. 1992.
- BENJAMIN, Walter. *A obra de arte na era de suas técnicas de reprodução*. 1936. Tradução de José Lino Grunnewald. Coleção Os Pensadores. Ed. Abril. 1993.
- \_\_\_\_\_, *Charles de Baudelaire: um lírico no auge do capitalismo*. Obras escolhidas III. Editora brasiliense. São Paulo, 1989.
- \_\_\_\_\_, *Magia e técnica, arte e política*. Obras escolhidas I. Editora brasiliense. São Paulo, 1989.
- \_\_\_\_\_, *Reflexões sobre a criança, o brinquedo e a educação*. Coleção espírito crítico. Editora 34. São Paulo, 2002.
- \_\_\_\_\_, *Rua de mão única*. Obras escolhidas II. Editora brasiliense. São Paulo, 1995.
- BRONNER, Stephen Eric. *Da teoria Crítica e seus Teóricos*. Editora Papirus. Campinas. 1997.
- DE BONI, L. A. (Org.) *Escritos seletos de Martinho Lutero, Tomás Müntzer e João Calvino*. Ed. Vozes. Petrópolis, 2000.
- DOSTOIÉVSKI, F. *O crocodilo e Notas de inverno sobre impressões do verão*. Tradução de Boris Schnaiderman. Editora 34. São Paulo, 2000.

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

\_\_\_\_\_, *Mímesis e racionalidade: a concepção de domínio da natureza em Theodor W. Adorno*. São Paulo 1993. Loyola.

\_\_\_\_\_, *Notas sobre modernidade e sujeito na dialética do esclarecimento*. In: *Revista Kriterion*, v. 34, nº 88, 1993.

\_\_\_\_\_, *Adorno/Horkheimer & a dialética do esclarecimento*. Jorge Zahar Ed. Rio de Janeiro, 2002.

FREITAG, B. *A teoria crítica ontem e hoje*. São Paulo. Editora Brasiliense, 1986.

FREUD, S. *O futuro de uma ilusão*. Tradução de José Otávio de Aguiar Abreu. Ed. Imago. Rio de Janeiro, 1997.

\_\_\_\_\_, *O mal-estar na civilização*. Tradução de José Otávio de Aguiar Abreu. Ed. Imago. Rio de Janeiro, 1997.

\_\_\_\_\_, *Totem e Tabu*. Tradução de José Otávio de Aguiar Abreu. Ed. Imago. Rio de Janeiro, 1997.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Após Auschwitz* In: *As Luzes da Arte*. DUARTE, R. & FIGUEIREDO, V. (Orgs.). Belo Horizonte 1999. Ed. Opera Prima Ltda.

\_\_\_\_\_, *Lembrar, escrever, esquecer*. Editora 34. São Paulo, 2006.

HEGEL, G.W.F. *A razão na história*. Tradução de Beatriz Sidou. Ed. Centauro. São Paulo, 2001.

HEINE, Heinrich. *Contribuição à história da religião e filosofia na Alemanha*. Ed. Iluminuras. São Paulo, 1991.

HORKHEIMER, M. *Eclipse da Razão*. Tradução: Sebastião Uchoa Leite. Editora Labor. Rio de Janeiro, 1976.

\_\_\_\_\_, *Teoria crítica I*. Tradução Hilde Cohn. Estudos. Ed. Perspectiva. São

Paulo, 1990.

\_\_\_\_\_, *Teoria Tradicional e Teoria Crítica*. Tradução: Edgard Afonso Malagodi e Ronaldo Pereira Cunha. In: Coleção Os Pensadores. Editora Nova Cultural, 1983.

\_\_\_\_\_, *Filosofia e Teoria Crítica*. Tradução: Edgard Afonso Mangodi e Ronaldo Pereira Cunha. In: Coleção Os Pensadores. Editora Nova Cultural, 1983.

JAMERSON, Fredric. *O marxismo tardio: adorno, ou a persistência da dialética*. Unesp e Boitempo. São Paulo, 1997.

KANT, Immanuel. *Idéia de uma historia universal de um ponto de vista cosmopolita*. Tradução de Rodrigo Naves e Ricardo Terra. Ed. Brasiliense. São Paulo, 1986.

\_\_\_\_\_, *Textos seletos*. Ed. Vozes. Petrópolis, 2005.

\_\_\_\_\_, *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Edições 70. Lisboa, Portugal. 1986.

MARX, K. *Textos de Marx*. Série sociologia. Org. Octavio Ianni. Ed. Ática. São Paulo, 1988.

MARCUSE, H. *A arte na sociedade unidimensional*. In: *Teoria da cultura de massa*. Ed. Paz e Terra. São Paulo, 1969.

\_\_\_\_\_, *Cultura e psicanálise*. Tradução de Wolfgang Leo Maar, Robespierre de Almeida e Isabel Loureiro. Ed. Paz e Terra. São Paulo, 2001.

\_\_\_\_\_, *Cultura e sociedade*. Vol. 1 e 2. Tradução de Wolfgang Leo Maar, Robespierre de Almeida e Isabel Loureiro. Ed. Paz e Terra. São Paulo, 1997.

\_\_\_\_\_, *Eros e civilização: uma interpretação filosófica do pensamento de Freud*. Tradução de Álvaro Cabral. Zahar editores. Rio de Janeiro, 1968.

MATOS, O. *A escola de Frankfurt: Luzes e sombras do iluminismo*. Editora Moderna. 1993.

\_\_\_\_\_, *O iluminismo visionário: Benjamin, leitor de Descartes e Kant*. Ed. Brasiliense. São Paulo, 1993.

MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*. Tradução de Paulo Naves. Cosac Naify. São Paulo, 2003.

PUCCI, Bruno. (Org.) *Teoria Crítica e Educação: a questão da formação cultural na Escola de Frankfurt*. 1994.

ROUANET, Sergio P. *Teoria Crítica e Psicanálise*. Rio de Janeiro. Editora Tempo Brasileiro, 1986.

SADE, Marquês de, *Diálogo entre um padre e um moribundo*. Iluminuras. São Paulo. 2001.

\_\_\_\_\_. *Filosofia na alcova*. Iluminuras. São Paulo. 2003.

SLATER, Phil. *Origem e Significado da Escola de Frankfurt*. Tradução: Alberto Oliva. Rio de Janeiro. Zahar Editores, 1978.

WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. Tradução de José Marcos Mariani de Macedo. Companhia das letras. São Paulo, 2004.

\_\_\_\_\_, *Conceitos básicos de sociologia*. Ed. Centauro. São Paulo, 2002.

\_\_\_\_\_, *Textos selecionados*. Os pensadores. Ed. Abril cultural. São Paulo, 1980.

WIGGERSHAUS, Rolf. *A escola de Frankfurt*. Tradução de Vera Azambuja Harvey. Ed. Difel. Rio de Janeiro, 2002.

ZUIN, Antônio A. S. *A indústria cultural e a formação dissimulada: aspectos psicológicos da experiência educacional danificada*. Tese de Doutorado. FE-UNICAMP. 1998.

\_\_\_\_\_, (org.) *A educação danificada: contribuições à teoria crítica da educação*. Editora vozes, Petrópolis; Editora da Ufscar, São Carlos. 1998.