

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PELOTAS
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
INSTITUTO DE FILOSOFIA, SOCIOLOGIA E POLÍTICA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
DISSERTAÇÃO DE MESTRADO



THEODOR W. ADORNO:
Emancipação e Liberdade para além da Sociedade Administrada

Giovane Rodrigues Jardim

Orientadora: Prof^a. Dra. Sônia Maria Schio

Pelotas, 2013.

Giovane Rodrigues Jardim

THEODOR W. ADORNO:
Emancipação e Liberdade para além da Sociedade Administrada

Dissertação apresentada pelo aluno Giovane Rodrigues Jardim ao Programa de Pós Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Pelotas (UFPEL) para a obtenção de grau Mestre em Filosofia.

Orientadora: Prof^a. Dra. Sônia Maria Schio

Pelotas, 2013.

Dados Internacionais de Publicação (CIP)

J37t Jardim, Giovane Rodrigues
 Theodor W. Adorno : emancipação e liberdade para
 além da sociedade administrada / Giovane Rodrigues
 Jardim; Sônia Maria Schio, orientador. - Pelotas,
 2013.
 131 f.

 Dissertação (Mestrado em Filosofia), Instituto de
 Filosofia, Sociologia e Política, Universidade Federal
 de Pelotas. Pelotas, 2013.

 1.Liberdade. 2.Pluralidade. 3.Emancipação humana.
 4.Dialética negativa. 5.Teoria crítica da sociedade.
 I. Schio, Sônia Maria , orient. II. Título.

CDD: 100

Banca Examinadora

Dr. Sônia Maria Schio – UFPEL (orientadora)

Dr. Alvaro Luiz Montenegro Valls – UNISINOS

Dr. Osmar Miguel Schaefer – UCPEL

À Cristiële,
amor para uma vida inteira.

Agradeço a minha mãe Solange Soares Rodrigues pelo incentivo e apoio financeiro no percurso de estudos e viagens semanais entre Pelotas e São Gabriel, a Cristiéle pelo companheirismo de todas as horas, a direção e a coordenação pedagógica da Escola Maria Pereira Teixeira que souberam compreender minhas necessárias ausências neste período, ao prof. Dr. Manoel Vasconcellos que me apresentou a este programa de pós-graduação, ao Grupo de Estudos Hannah Arendt da UFPEL pelas interações e pelos debates, e de forma muito especial, agradeço a Prof^a. Dra. Sônia Maria Schio que orientou este trabalho com dedicação, entusiasmo, e acima de tudo, com a competência e persistência necessária frente às demandas deste orientando.

Um conhecimento que quer o conteúdo quer a utopia. Essa, a consciência da possibilidade, se atém ao concreto como a algo não desfigurado. Ele é o possível, nunca o imediatamente real e efetivo que obstrui a utopia; é por isso que, em meio ao subsistente, ele aparece como abstrato. A cor indelével provém do não-ente. A ela serve o pensamento, uma parte da existência que, como sempre negativamente, atinge o não-ente. Somente a distância extrema seria a proximidade; a filosofia é o prisma que capta suas cores.

(ADORNO, 2009, p.56)

Resumo

Theodor W. Adorno (1903-1969), apesar de não ser considerado um Iluminista, dedica-se, em sua reflexão filosófica, a perspectivas que pertencem a essa Tradição: é o que ocorre com as acepções de “emancipação” e de “liberdade”. A partir destas, examina-se a sua contribuição teórica para a compreensão da emancipação humana na pluralidade das sociedades históricas e no enfrentamento filosófico ao problema da liberdade. Nesse horizonte, o pensamento de Adorno enfoca a temática da emancipação e de sua possibilidade histórica no âmago da contribuição filosófica da Escola de Frankfurt em sua tentativa de atribuir aos seres humanos a responsabilidade pela elaboração de suas formas de vida. Assim, dois questionamentos se tornam relevantes, a saber: se a emancipação é uma possibilidade histórica, e se ela é compatível com a sociedade vigente, ou se exige sua supressão. A partir da *Dialética do Esclarecimento*, escrita conjuntamente com Max Horkheimer, perpassando pela *Mínima Moralia*, *Introdução à Sociologia* e pela *Teoria Estética*, dentre outros escritos, mas principalmente na *Dialética Negativa*, investiga-se a hipótese de que para Adorno a emancipação pressupõe a superação da realidade estabelecida. Entretanto, para ele, a emancipação humana não é antagônica à vida em sociedade, ao contrário, ela a exige para sua realização como nexos funcionais, bem como, para ele, a emancipação permanece uma possibilidade mesmo não tendo ainda sido efetivada no curso da História humana. Neste sentido, sua elaboração teórica pode ser compreendida no não comprometimento da Filosofia com a dominação do humano ou com a desumanização do mundo. Adorno é um pensador crítico, um Teórico Crítico da Sociedade, e sua filosofia, centrada na “análise de modelos”, se propõe a efetuar a “negação determinada” do entrelaçamento entre vida e produção, entre liberdade e repressão, entre progresso e desenvolvimento, enfim, visa a efetivar uma “dialética negativa” da existência humana nos limites da realidade estabelecida. A elaboração teórica adorniana possibilita uma abordagem da “sociedade de massas”, a qual foi o baluarte de eventos como o Nazismo. Além disso, seu pensamento é atual no tocante à análise da conjuntura da sociedade contemporânea, fornecendo uma arquitetura teórica que expõe questões prementes sobre a educação, a estética, a moralidade política, entre outras, que explicitam as condições e as possibilidades humanas de resistência, de recusa frente ao estabelecido e de reflexão que, ao tornar-se distante dos objetivos socialmente requeridos fornece a profundidade que se necessita para a diferenciação frente à sociedade que a tudo pretende harmonizar com o objetivo de dominar e de alienar.

Abstract

Theodor W. Adorno (1903-1969), although he is not considered an Illuminist, he has dedicated in his philosophical reflection, the prospects that belong to this tradition: this is what happens with the acceptations of "emancipation" and "freedom." Based on these, it examines its theoretical contribution to the understanding of human emancipation in the plurality of historical societies and in the philosophical confronting of freedom problem. In this horizon, the thought of Adorno focuses on the theme of emancipation and its historical possibility at the core of philosophical contribution from Frankfurt School in its attempt to attribute human beings the responsibility for the preparation of their ways of life. Therefore, two questions become relevant, namely: the emancipation is a historical possibility, and if it is compatible with the rest of society, or whether it requires its suppression. From the *Dialectic of Enlightenment*, written together with Max Horkheimer, passing through *Minima Moralia*, *Introduction to Sociology* and by *Aesthetic Theory*, among other documents, but mainly in *Negative Dialectics*, investigates the hypothesis that Adorno assumes the emancipation overcoming the established reality. However, in his opinion, human emancipation is not antagonistic to life in society; rather it requires for its accomplishment as functional link as well as for him, emancipation remains a possibility that has not yet been effected in the course of human History. In this direction, a theoretical development cannot be understood in the philosophy of commitment to human domination or the dehumanization of the world. Adorno is a critical thinker, a Critical Theorist of Society, and its philosophy, focused on "analysis model", proposes to make the "determinate negation" of entanglement between life and production, between freedom and repression, between progress and development, finally aims to effect a "negative dialectic" of human existence within the limits of established reality. The theoretical elaboration of Adorno's approach enables a "mass society", which was the bulwark of events such as Nazism. Also, his current thinking is regarding the analysis of the contemporary society, providing a theoretical architecture that exposes pressing issues on education, aesthetics, political morality, among others, which make explicit the conditions and possibilities of human resistance set against the refusal of reflection by becoming socially far away of the objectives required provides the depth that is needed for differentiation before society that seeks to harmonize all with the goal of dominating and alienating.

Sumário

INTRODUÇÃO.....	08
I. A PLURALIDADE DA SOCIEDADE HISTÓRICA.....	16
1.1- Um pensador “crítico”.....	16
1.2- A Teoria Crítica da Sociedade.....	20
1.3- A dialética como “negação determinada”.....	25
1.4- A sociedade como nexos funcional.....	31
1.5- A pluralidade do humano	40
II. A EMANCIPAÇÃO HUMANA.....	48
2.1- Na descontinuidade: por um panorama da emancipação.....	49
2.2- A Emancipação como perspectiva filosófica.	53
2.3- Do desencantamento à pseudoemancipação	61
2.4- O progresso técnico como “mistificação” das massas.....	71
2.5- A Emancipação da Utopia ou Utopia da Emancipação.....	82
III. EDUCAÇÃO, ESTÉTICA E MORAL: Uma Filosofia de Modelos.	89
3.1- A crise na educação formativa.....	90
3.2- A estética na sociedade administrada.....	98
3.3- Por um questionamento da moralidade política.....	106
3.4- Uma Filosofia de Modelos.....	112
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	118
REFERÊNCIAS.....	123

Introdução

Sob a perspectiva humanista, a cada momento o humano se perde no mundo. Isso porque a sociedade de consumo, de “massa”, tem limitado suas potencialidades ao fazer os indivíduos acomodarem-se a sua obsolescência, realidade esta que está transformando a Terra em um local impróprio ao humano. Em outros termos, a civilização que deveria recompensar os indivíduos pela escolha da vida em sociedade, tem se mostrado um embuste. As pessoas não estão mais aptas a fazer escolhas para além de alternativas previamente determinadas, deixando-se “condicionar” por novas formas de controle e de dominação, cada vez mais eficazes do que nunca na História da humanidade.

Os homens, nesse contexto, sentem-se “perdidos” em uma realidade que lhes é imprópria e imposta, tornando-se um “joguete da indústria cultural” no reforço da ordem estabelecida, esta que lhe impõe, de forma imperceptível, um sentimento paralisante de segurança e de conforto. Esta é uma falsa noção de liberdade, um rebaixamento do humano, uma situação que pode ser questionada a partir da elaboração teórica de Theodor W. Adorno (1903-1969), que apesar de não ser considerado um Iluminista, dedicou-se, em sua reflexão filosófica, a perspectivas que pertencem a essa Tradição. Neste sentido, torna-se necessário delinear, a partir da elaboração adorniana concepções que possibilitem compreender melhor seu comprometimento filosófico com a recusa do entrelaçamento entre vida e produção, entre sociedade e repressão, e isso ocorre na caracterização da acepção de “emancipação” como uma possibilidade histórica. Neste enfrentamento filosófico ao problema da liberdade, a partir do pensamento de Adorno, expõe-se a emancipação humana como uma interessante “chave de leitura” para a compreensão do significado teórico da Escola de Frankfurt em sua atribuição de responsabilidade aos homens por todas as suas formas históricas de vida.

O termo “emancipação” não é corrente na elaboração de Adorno, embora seu significado esteja presente no sentido de “autonomia” em relação aos demais, e poder-se-ia afirmar, de pensar por-si-mesmo, ou ainda, da capacidade humana de se colocar no lugar dos outros, o que Hannah Arendt (1906-1975), retomando Kant, chama de “pensar alargado”, ou seja, de imaginar hipoteticamente a opinião do outro, representando-o e levando esse possível ponto de vista do outro em consideração. Em outros termos, é uma forma de dialogar, em pensamento com os outros, buscando um possível acordo, um consenso provisório, mais amplo e humano.

O termo emancipação, em latim *emancipation* (emancipação) ou *emancipationis* (libertação), é muito usado na esfera jurídica para indicar a relação de independência, por exemplo, quando alguém chega à maioridade em relação aos seus pais, se afirma que esta pessoa é emancipada da família, passando a ser em relação a ela, independente. Também se utiliza o termo na esfera econômica e política, como por exemplo, quando uma localidade, distrito, vila, bairro, etc., é municipalizada, afirma-se que ela está emancipada política e administrativamente do município do qual anteriormente fazia parte. Em sentido amplo, a emancipação pode ser compreendida como a possibilidade para o exercício da cidadania, da autonomia de ação e de reflexão, enfim, é entendida como condição indispensável para a possibilidade do exercício da liberdade na vida política. Karl Marx, em 1844, no ensaio *Sobre a Questão Judaica* discorre sobre a emancipação, adicionando a ela o termo “humano”, numa acepção de emancipação que parece constante na elaboração teórica de Adorno. Neste sentido, procura-se delinear a perspectiva da emancipação no pensamento adorniano enquanto uma pressuposição indispensável para a liberdade humana, pois, neste horizonte, a emancipação será abordada como uma “autonomia” em relação ao mundo e aos demais humanos, diversamente de uma alienação em relação a eles $\neg$ homogeneização $\neg$, ela é a possibilidade de fazer escolhas para além da situação vigente. A partir da reflexão filosófica de Adorno, no âmago da Teoria Crítica da Sociedade, torna-se relevante questionar a atribuição de uma falsa liberdade que não exige a emancipação humana, e assim, que limita o horizonte da realização das possibilidades de cada um em seu existir em um mundo que não é senão a impossibilidade de sua pluralidade.

Adorno, ao enfrentar teoricamente a temática da liberdade humana, expõe sua compreensão perspectiva da emancipação para além da “sociedade estabelecida”, ou seja, não a restringindo ao falso problema moral da escolha individual em uma “totalidade” falsa na qual, como afirma ele, “não há vida reta”. Esta questão é central para muitas reflexões que não consideram a impossibilidade dos indivíduos em escolher algo qualitativamente diferente do que lhe é imposto pela racionalidade tecnológica. Adorno não é contra a tecnologia enquanto, em certo sentido, mecanismo de diminuir o esforço humano, mas ele aponta para uma submissão do mundo humano à tecnologia, no sentido de “tecnocracia”, como se o “técnico” pudesse abranger todas as questões sociais. Ainda, a reflexão de Adorno possibilita superar a noção de liberdade individual em uma sociedade sem emancipação, e assim, ao recolocar a temática da “livre vontade” ele indaga sobre a própria possibilidade daquilo que toda a tradição chamou de moral ou de ética. Neste sentido, delinear o tópico sobre a emancipação humana na perspectiva de Adorno é um empenho em trazer o problema da

liberdade para a reflexão filosófica em um comprometimento com a defesa de sua pluralidade, plurivocidade, e multiplicidade.

O método de análise dialético de Adorno tem como procedimento operacional de abordagem do conhecimento, a justificação. Não há fundamentação, porém, o procedimento presente necessita ser justificado na caracterização da perspectiva da emancipação a partir da experiência humana de sua “não-liberdade”. Neste horizonte, a questão em Adorno inicia pela crítica à civilização que se acredita emancipada, capaz de, pelo progresso tecnológico, tornar menos penosa a vida humana e possibilitar a autonomia do indivíduo na vida em sociedade, a qual entrou em colapso frente à barbárie Nazista no século XX. Adorno expõe que o rumo do progresso das condições materiais de vida que era o caminho para a emancipação, segundo o ideário da sociedade burguesa, voltou-se contra a possibilidade do desenvolvimento autêntico do humano. O Totalitarismo, cujo ponto extremo foi o Nazismo, para este autor, representou esta regressão a formas menos humanas, e isso em um período antevisto pela sociedade como a própria realização ideária de uma civilização liberta da dominação. Neste âmbito se centra o questionamento de Adorno, pois, a racionalidade tecnológica tem sido uma forma de “regressão à barbárie”, e isso ao mesmo tempo em que ela tem ocultado esta “barbárie” que foi vivida em vários momentos da História. A barbárie a que Adorno se refere não é a antiga, daqueles que não habitavam o território mais “avançado” (distantes em relação à Grécia ou Roma) e não falavam a língua oficial, não cultivavam os deuses tidos como verdadeiros, mas ele compreende a barbárie como a regressão do humano a formas menos dignas de vida.

A sociedade industrial, fundada sob a falácia da escassez de recursos, naturalizou as novas necessidades $\rightarrow$ falsas necessidades $\rightarrow$ em detrimento das necessidades vitais para os homens e as mulheres (alimentação, educação, saúde, ócio, liberdade, autonomia, etc.) e isso por meio do consumo desenfreado que mantém a contínua dominação e a repressão. A percepção desta regressão levou Adorno a uma necessidade de compreender as origens e as causas que ofuscaram o pensar humano e que se tornou a “permissão” para que isso acontecesse no mundo. Nessa busca, a elaboração adorniana compromete-se com o enfrentamento filosófico do problema da liberdade, embora isso ocorra negativamente a partir da experiência da não-liberdade como liame para o que pode, ou não, voltar a acontecer.

O tema da liberdade, central para a Filosofia Moral, adquire sua relevância política na obra de Adorno a partir da perspectiva da emancipação, uma vez que tal reflexão torna-se urgente em momentos nos quais a Humanidade é confrontada com as consequências da sua ação: neste horizonte de crise das certezas ressurgem o momento histórico de esforço por um “mundo mais digno”, e a “busca da forma correta de política”, no comprometimento da

Filosofia para com o desenvolvimento do humano. Os homens e as mulheres poderiam evitar, por possuírem a capacidade de se colocar no lugar dos outros, por exemplo, que mortes em massa acontecessem, ou ainda, que a tendência totalitária se desenvolvesse. Ao não terem impedido, o inexplicável aconteceu. Entretanto, o momento de crise, de incerteza, o que sucede a própria barbárie pode significar, não obstante, uma possibilidade para a supressão de tal falta de reflexão, pois, frente à dor e ao sofrimento do outro, segundo Adorno, há uma solidariedade quase instintiva, podendo ser denominada de um movimento de “autorrealização da moral”, para este autor. Assim, o que aconteceu em *Auschwitz* na Polônia, ou na *Kiss* no Brasil, pode significar um limite à realidade estabelecida e a cegueira de suas consequências para a vida humana, e permitir que pela ação e reflexão os seres humanos reorganizem seu mundo.

A sociedade é uma temática recorrente nos escritos de Adorno, não só em suas obras filosóficas, mas também no que ele elaborou para os cursos sobre a Sociologia, sobre a Moral e a Política, e ainda quando ele tratou questões de estética referentes à arte musical, à composição, ao significado da poesia lírica, da literatura, etc. Por vezes esta tematização pode parecer superficial, mas ela não o é; uma leitura superficial ou rápida demais poderia levar à conclusão que a exposição é ingênua, descontextualizada, inadequada ao momento atual. Adorno caracteriza a importância destas temáticas em artigos ou escritos em periódicos, mas, em especial, na sua abordagem posterior em cursos e palestras, como por exemplo, nas aulas sobre *Introdução à Sociologia*, ou nas aquelas sobre os *Problemas de Filosofia Moral*, cursos estes ministrados na Universidade de Frankfurt nos quais Adorno expôs sua compreensão de sociedade e da temática da recusa da moral como resposta prática ao agir. Assim, ao abordar concomitantemente, ou seja, tanto em suas obras como por meio de cursos, e ainda, entrevistas e debates radiofônicos, Adorno permite inserir sua formulação sobre a emancipação e a sociedade, presente em suas principais obras, com pressuposições como a pluralidade, a historicidade das organizações sociais e do próprio funcionamento mental dos indivíduos. Estas expõem a confiança adorniana na possibilidade da política para além do aplainamento das capacidades humanas de pensar e de agir autenticamente no mundo que lhe é tornado alheio, examinando a “totalidade” para contradizê-la pelas inverdades inscritas na opinião dominante.

Neste viés, a temática da emancipação possibilita delinear a elaboração de Adorno a partir da apreensão da necessidade que este autor manifestou de compreensão do seu tempo histórico, um período “sombrio” para os assuntos humanos, como próprio rebaixamento dos seres humanos a formas menos dignas de vida. O tema da liberdade implica em uma

abordagem “negativa”, e a emancipação humana foi entendida na transitoriedade e na pluralidade que é a existência humana no mundo, não ocorrendo senão a partir da experiência humana de sua “não-liberdade” histórica. Esta não liberdade esteve presente em longos períodos da História, e continua a infringir aos homens em muitas partes do Planeta, não tanto por guerras e pela força física, mas principalmente pela “engenharia social”, da sociedade administrada, situação que pode ser descrita como que uma realidade na qual não há o privado, o resguardo perante os outros, pois, contemporaneamente o ser humano tornou-se número, estatística. Tanto a terapia psicológica é usada para amenizar o desconforto do indivíduo logrado pela sociedade repressiva, quanto pelas mídias, as novas tecnologias, os jogos de videogame e de computador, enfim, um aparato pensado previamente para produzir efeitos esperados, dentre eles a acomodação, a apatia, o desinteresse, mas principalmente, a interligação entre vida e produção que garante a estabilidade de uma realidade de dominação e de não resistência dos seres humanos a partir do consumismo.

Para Adorno, o mundo, em oposição àquilo em que foi transformado, seria o lugar comum para a convivência entre os homens, um sentido próximo ao de Arendt, ou seja, eles compartilham a compreensão do mundo como um espaço elaborado pelo trabalho e pela ação humana no qual os homens podem estabelecer suas organizações de convívio e interação que vão além da sobrevivência biológica. O mundo para Adorno difere da natureza $\neg \textit{physis} \neg$, sendo um em torno comum para eles em conjunto com os outros seres humanos. Assim, a transformação do mundo em um lugar impróprio para a vida humana significa a destruição desta interação, tornando o mundo apenas em algo que rodeia os seres humanos, que pode ser usado e destruído, e lhe é alheio, estranho, causando um não pertencimento que se camufla como harmonia. Assim, quando o humano nem mesmo se reconhece, também não se diferencia do “todo” e não tem um “lar” no mundo, um lugar onde ele esteja seguro e possa vivenciar a intimidade e a exclusividade. Nesse horizonte, a sociedade que se apresenta como “irresistível” para os homens prometendo-lhes uma vida feliz, em sua realização, segundo Adorno, não atingiu mais uma vez este interesse humano e sua busca por liberdade. Na sociedade de massa, sua “indústria cultural” operou a manipulação das faculdades mentais e físicas do humano, e na falaciosa luta por subsistência, ou “autopreservação”, ocasionou à expropriação da promessa de liberdade por meio da submissão a uma realidade não emancipada, a partir da qual a civilização, como questionou Freud em *O mal estar da civilização*, não compensou os indivíduos pelos sacrifícios exigidos para sua realização, pois o ser humano não se emancipou da dominação.

Para Adorno sem emancipação não há liberdade. Esta assertiva contextualiza as hipóteses que embasam a presente investigação no questionamento sobre a possibilidade histórica da emancipação humana, e sua possível conciliação com a vida em sociedade. Em outras palavras, a pergunta central deste trabalho é a de compreender se na concepção de Adorno a emancipação foi ou ainda é uma possibilidade histórica, mesmo que ela não tenha sido efetivada no curso da civilização, e, sendo possível, se a emancipação dos homens é conciliável com a socialização, enfim, se a emancipação exigiria a supressão da sociedade em seu sentido moderno. Em resposta a esta questão, se expõe a concepção teórica de Adorno sobre a temática, e a esta tarefa estão descontinuamente comprometidos os dois capítulos iniciais. O terceiro capítulo se deterá em compreender a reflexão de Adorno em seu tempo, como exercício de experiência filosófica, no delineamento das questões por ele problematizadas como arcabouço teórico referencial para pensar a situação atual no Brasil a partir de analogias prementes.

No primeiro capítulo, então, se questiona a combinação entre a emancipação humana e a vida em sociedade. Por escolha metodológica, há a inversão da problematização central, ou melhor, ela é antecipada. No horizonte da pesquisa, expõe-se a pluralidade da sociedade histórica que seria, não obstante, uma dimensão fundamental para a argumentação de que a oposição entre individual e social, particular e universal, fora produzida para o estabelecimento de uma sociedade em específico, sendo esta oposição além de falsa, desnecessária para a organização da vida em sociedade. Adorno, no questionamento da realidade vigente precisa ser compreendido enquanto um pensador crítico, um filósofo que não está comprometido com a dominação, e que estando em continua colaboração com Benjamim, Horkheimer e Marcuse, dentre outros pensadores, foi um importante Teórico Crítico da Sociedade. Adorno desenvolveu sua dialética como “negação determinada” da sociedade de massas, e postulou a realização da sociedade não repressiva como nexos funcional entre os seres humanos, noções perspectivas para a justificação teórica da não contrariedade entre a emancipação humana e a sociedade, entre *Eros e Civilização*, como postulou, por sua vez, Marcuse.

No segundo capítulo é retomada a questão da emancipação humana a partir do delineamento de suas probabilidades no percurso de desenvolvimento do pensamento de Adorno, dos seus escritos de juventude, perpassando a *Dialética do Esclarecimento*, *Mínima Moral*, *Teoria Estética* até, e principalmente, a *Dialética Negativa*. Este aprofundamento se propõe a uma descontinuidade, ou seja, a retomar a pergunta sobre a possibilidade da emancipação já pressupondo, de antemão, uma compreensão da sociedade como nexos

funcional, por meio do qual se caracteriza um panorama da questão a partir da argumentação da emancipação como perspectiva filosófica. Isso implica em recusar o “desencantamento com o mundo” que conduziu os homens à pseudoemancipação. Em outros termos, a uma falsa noção de liberdade e consequente aceitação da organização social estabelecida, pois, o desprezo do passado torna-se a justificação do presente. Neste horizonte, surge o enfrentamento adorniano ao “progresso técnico” como “mistificação das massas”, e a rejeição da submissão da liberdade humana ao desenvolvimento das forças materiais de produção na sociedade industrial. Sobressai a esta discussão a dimensão da “emancipação da utopia” enquanto sua realização, pois, para Adorno a emancipação, que era uma possibilidade histórica, foi condenada no curso da sociedade vigente como “utopia da emancipação”, como algo sem lugar, impossível no mundo.

No terceiro capítulo, a partir da concepção adorniana de experiência filosófica e do seu questionamento à Tradição Filosófica, demonstra-se a partir da busca de compreensão da acepção de que “filosofar significa pensar em modelos”, horizonte que a partir da educação, da estética e da moral, compromete-se com uma sociedade mais qualitativa para o humano em descompromisso com os interesses dominantes. No intento de abranger teoricamente estas questões a partir do estabelecimento de comparação entre a situação histórica das quais Adorno investigou as origens, com a realidade da Sociedade Brasileira hodierna. A partir desta analogia, a crise na educação formativa é evidenciada, assim como o aplainamento da estética na sociedade administrada, e ainda, o questionamento da moralidade política vigente a partir de um exercício de Filosofia como “análise de modelos”; isso implica em uma tentativa de compreender as origens da atual desumanização do mundo que seria espaço “*comum*”.

Nesse sentido, a emancipação humana é compreendida como transitória e em constante modificação, apreendida a partir do enfrentamento de Adorno ao problema filosófico da liberdade humana, para o qual ele retoma importantes pensadores da Tradição Filosófica. Adorno se insere na tradição dialética que remonta a Platão, mas metodologicamente se coloca em constante diálogo com Hegel, Marx, Kant e Freud, entre outros, além de seus contemporâneos, mantendo-se sempre comprometido com os colaboradores do *Instituto de Pesquisas Sociais*.

A experiência filosófica de Adorno e sua filiação à Teoria Crítica da Sociedade parecem significar, contemporaneamente, a possibilidade de recontextualização de seu pensamento, e ainda, de atualização da compreensão de novas situações a que o humano está submetido, dentre elas, a própria manipulação de sua consciência pela mídia, a apatia e o

comodismo produzido pela indústria cultural, enfim, a não experiência política das novas gerações, a luta por interesses privados como se fossem gerais, etc.

A exposição de Adorno, principalmente em *Dialética Negativa*, enquanto negação determinada da “identidade total” explica o humano e suas exigências como o não idêntico, como a antítese da “compulsão à identidade”, e nesse sentido, uma das suas contribuições mais relevantes é, para com a crítica da sociedade, ou uma “instância de segundo grau”, oposta aos interesses dos homens. Nesse horizonte, para Adorno a exigência de compreender as origens de tais fenômenos é, dialeticamente, relacionada ao imperativo de que a barbárie não volte a acontecer no mundo humano, e neste viés, sua Filosofia ressalta a responsabilização dos seres humanos por todas as suas escolhas ou omissões no curso de suas vidas e na história, uma noção importante para a reflexão contemporânea sobre as condições e possibilidades humanas na supressão da dominação e da repressão de suas faculdades e potencialidades, num horizonte que não há garantias antecipatórias, mas que, em contrapartida, mantém o humano.

I. A PLURALIDADE DA SOCIEDADE HISTÓRICA

Propedeuticamente este capítulo delinea a elaboração teórica de Theodor Wiesengrund Adorno (1903-1969) no âmago da Teoria Crítica da Sociedade, com ênfase em sua experiência filosófica e em sua atividade intelectual. A hipótese a ser desenvolvida parte de uma pergunta antecipada, a saber: há ou não a possibilidade de emancipação da vida humana em sociedade? Antecedente à discussão propriamente em torno dos meandros da emancipação humana e do enfrentamento do problema filosófico da liberdade, é necessário questionar se é possível tal realização na sociedade atual, ou se, pelo contrário, a liberdade e a emancipação pressuporiam a supressão da sociedade tal como se apresenta atualmente. Inicialmente se pressupõe que a sociedade seria, ao contrário da realidade estabelecida, a conciliação entre o particular e o universal. A perspectiva da emancipação ancora-se na pluralidade da sociedade histórica que transcende as dominações hodiernas do humano e do mundo¹ como, por exemplo, do entrelaçamento entre vida e produção.

1.1 Um pensador “crítico”

Adorno foi um pensador alemão que pertenceu ao interdisciplinar *Instituto de Pesquisas Sociais*² que, enquanto corrente de pensamento filosófico, ficou conhecido como “Escola de Frankfurt”. Adorno centrou sua elaboração teórica em torno das condições e das possibilidades do humano e de sua realização na sociedade contemporânea, uma postura de crítica à moralidade política vigente. Na acepção de Adorno, para além da sociedade administrada há a coexistência de outras possibilidades históricas de organização dos seres

¹ O “mundo” para Adorno é compreendido como o que não é natural (*physis*), assim ele é o lugar comum para a convivência entre os homens. Assim, o mundo é o entorno comum entre os seres humanos. Embora a compreensão de mundo para Adorno se aproxime consideravelmente do conceito de mundo para Hannah Arendt (1906-1975), é também de Edmund Husserl (1859-1938) que ele apropria o significado de “mundo da vida” (*Lebenswelt*), concepção retomada posteriormente por Jürgen Habermas (1929-) para tratar da esfera pública e da ação comunicativa.

² *Institut für Sozialforschung*.

humanos no mundo que, embora não tenham se efetivado no curso da Civilização Ocidental, continuam como questão a ser pensada uma vez que são os próprios homens e mulheres os instituidores de sua História. Esta concepção está interligada com a perspectiva de “pluralidade da sociedade histórica”,³ a partir da qual se analisa o caráter compulsório da sociedade com o objetivo de expor o “não-idêntico” como sua contradição. Para Adorno, a emancipação humana é uma possibilidade “subversiva” existente no caráter plural dos seres humanos, em suas singularidades manifestas no compartilhar do mundo com os outros seres iguais a ele.

As reflexões de Adorno o expõem como atento as contradições da sociedade expostas em pequenos detalhes diários dessa, por exemplo, nas inverdades inscritas na opinião dominante,⁴ as quais embasam os princípios vividos como inquestionáveis. Seu empenho centra-se na tentativa de captar “fragmentos”⁵ desta contrariedade para além do “pensar administrado”, e é a partir destes indícios na “não-identidade” que Adorno descaracteriza a justificação da não emancipação humana como imprescindível para o progresso⁶ da civilização. Neste sentido, ele rejeita a noção de que o desenvolvimento humano está associado ao progresso técnico das forças materiais de produção. Adorno coloca em questão a “totalidade”, e também o discurso da “totalidade social”, pois ele é um pensador que colocou isso em questão a partir de sutilezas não resolvidas pela sistematização – algo que ele utilizou como analogia da dissonância musical⁷ –, particularidades que subsistiram à identificação. Adorno, por meio da dialética de “negação determinada”, compromete-se com a compreensão do mundo no qual nasceu e que compartilhou com outros homens, bem como com a necessidade de conhecer as causas e as origens da “organização social estabelecida”, uma realidade que permitiu que eventos como o Nazismo acontecessem no mundo, ou seja, a “sociedade de massas”.

³ O título faz referência à crítica de Adorno à padronização do mundo humano, apontando para a perspectiva de que, para além de uma máscara de igualdade, há uma pluralidade presente e representante da sociedade como relação entre os homens em um comum tempo histórico.

⁴ Para Adorno (2009, p. 35), “a opinião dominante adora apresentar alternativas entre as quais se devem escolher, uma das quais se deve marcar com uma cruz.” A opinião dominante não é senso comum, mas uma opinião particular imposta ideologicamente aos demais como hipóstase de consenso seguro.

⁵ O termo “fragmento” no horizonte adorniano designa o mesmo que partes ou frações que foram excluídas pela realidade estabelecida por não confirmarem a sua regra de identidade.

⁶ Adorno é um crítico ao “progresso técnico”. Este conceito é quantitativo e opõe-se a um conceito qualitativo do progresso como realização da liberdade humana – humanização. O que Adorno não aceita é o nexos causal entre estes dois conceitos e a submissão do progresso humanitário ao progresso técnico. O primeiro independe do segundo, embora que por ele possa ser eventualmente facilitado, pois, o progresso humano não acompanha o progresso das coisas e seu domínio sobre o mundo, pelo contrário, frente a esta realização, o desenvolvimento das condições e possibilidades humanas é refreado pela barbárie.

⁷ Pucci (2003, p. 378) destaca, na obra de Adorno, a interligação de sua Filosofia com sua experiência musical. Assim, “na Dialética negativa a filosofia crítica faz-se música dissonante.” (*Idem*, 2003, p. 385)

O caráter plural da sociedade e da História humana é caracterizado por Adorno em sua elaboração por entremeio da confiança nas possibilidades de realização do humano no curso ordinário da vida, mas também em situações limites. O totalitarismo⁸ criticado por Adorno não reside nas superestruturas.⁹ Ele encontra-se na sua estrutura, ou seja, na vida cotidiana dos homens, no diálogo ou falta dele; na informação ou desinformação, na educação ou deseducação dos filhos, enfim, no compromisso ou não com o mundo. Nesse sentido, Adorno mostrou-se confiante: mesmo em uma situação limite, como foi o Nazismo, ponto extremo do Totalitarismo do século passado, existiram ações e reações de resistência à totalidade estabelecida, como retrata Primo Levi (1919-1987) ao expor a espera pela “troca de roupas”¹⁰ nos campos de concentração, uma “vertigem” que continuamente possibilita a sobrevivência da sociedade histórica plural.

Adorno vivenciou “tempos sombrios”,¹¹ um período em que sua vida se entrelaçou com o diálogo por meio da colaboração com os interdisciplinares teóricos críticos da sociedade, principalmente com Walter Benjamim (1892-1940), Marx Horkheimer (1895-1973) e Herbert Marcuse (1898-1979)¹². O pensamento adorniano esteve no centro da Escola de Frankfurt como, em princípio, uma importante colaboração, e posteriormente, enquanto protagonista no período de reconstrução da estrutura física e intelectual do Grupo no momento de retorno à Alemanha após o exílio.

⁸ O termo “Totalitarismo” para Adorno é análogo ao cunhado por Hannah Arendt na obra *Las origens del totalitarismo* (1974), pois, para Adorno, o Totalitarismo impossibilita o exercício da cidadania e da liberdade na política. O Totalitarismo é um “sistema para o qual sua inverdade consiste de que, para ele, o processo está decidido de antemão.” (ADORNO & HORKHEIMER, 2006, p. 37)

⁹ O termo “superestrutura” é uma categoria marxista que designa a estrutura jurídica e política, mas também ideológica que são determinadas pela infraestrutura, ou seja, pela base econômica.

¹⁰ Primo Levi, ao discorrer sobre a cerimônia de troca de roupas nos campos de concentração, relata formas e alternativas encontradas pelos concentrados em superar pequenas dificuldades como, por exemplo, a inexistência de lenços, de toalhas, enfim, algo que poderia parecer até mesmo fútil para alguns, mas que eram indispensáveis para a sobrevivência humana, pois, serviam para limpar feridas, para evitar doenças, para a higiene pessoal, etc. Esta passagem retrata a carência total em que viviam; a falta de liberdade, a falta de condições humanas; mas, sobretudo, a sobrevivência não só do ser humano físico, mas do próprio humano para além das determinações impostas.

¹¹ “Tempos Sombrios” é um termo retirado do poema de Brecht intitulado *Assim passei o tempo que me deram na terra*. No primeiro verso expressa Brecht (1999): “Verdadeiramente, eu vivo tempos muito sombrios”. Este exceto influenciou Arendt e o título de sua obra *Homens em Tempos Sombrios* (2008).

¹² Adorno manteve uma ligação profissional muito forte com Horkheimer a partir de 1931, e nutria uma forte amizade por Benjamim, apesar das distâncias intelectuais e geográficas; sua relação com Marcuse foi mais conturbada, porém, mediada administrativamente por Horkheimer que, segundo Peter Marcuse (*In. KELLNER*, 1998, p.10), “não conduzia o Instituto democraticamente, seguindo as recomendações de Pollock, [pois] tomava todas as decisões administrativas, inclusive as financeiras.” Assim, as dificuldades de relacionamento foram decisivas para o gradual afastando na década de 40, algo que posteriormente significou mais divergências no âmbito pessoal do que propriamente no teórico. Adorno (2012, p. 274), por sua vez, em uma carta a Benjamim, escreve sobre um texto de Marcuse que tratava do tema da cultura: “achei-o bem medíocre; coisas de segunda mão, tomadas de empréstimo a Max [HORKHEIMER], atulhadas de ninharia cultural weimariana; obra de um professor de liceu convertido, embora muito zeloso.”

Com a ascensão do Nazismo, Adorno exilou-se na Inglaterra¹³ e posteriormente migrou para os Estados Unidos,¹⁴ sofrendo a perda de conhecidos e colaboradores, como o trágico suicídio do amigo Walter Benjamin,¹⁵ além de dificuldades financeiras, dentre outras. A barbárie¹⁶ no mundo humano, o confinamento de homens e de mulheres em campos de concentração, a desumanização, o sofrimento, a violência, o extermínio, a banalização do humano e de sua pluralidade, a indústria cultural, a personalidade autoritária, a sobreposição da economia à vida, em especial, foram objeto de pesquisa e da análise adorniana em diferentes momentos. Estas situações de “regresso” do humano, na primeira metade do século XX, interligaram a vida de Adorno com a necessidade de compreensão de tais realidades. Segundo ele, “uma vontade de compreender que revela uma exigência de poder que contradiz o que deveria ser compreendido.” (ADORNO, 2009, p. 12)

A crítica social de Adorno apresenta certo “pessimismo” que demonstra uma negatividade que é, entretanto, dissonante do comodismo ou da aceitação tácita da realidade como ela se apresenta. Trata-se de uma recusa sistemática da aceitação do estabelecido como única alternativa, e, assim, o pessimismo de Adorno expõe a rejeição da justificação pressuposta da “não liberdade” humana para o estabelecimento e para a manutenção da sociedade. A emancipação humana, para ele, resiste como possibilidade na pluralidade da sociedade como comunidade humana, e que permaneceu, não obstante, ao longo da História, como uma possibilidade não efetivada. Neste sentido, se a não liberdade humana resulta da inexistência de condições favoráveis, Adorno entendia que havia chegado o momento propício para a construção das condições para a efetivação da emancipação, pois, são os seres humanos os responsáveis pela elaboração das suas formas históricas de vida. Para Schweppenhäuser (2000, p. 270), “a filosofia de Adorno é [uma] clarividente ousadia da interpretação, e não [um] negativismo dogmático, nem [um] otimismo seguro de seus princípios”. Pucci (2003, p. 384), por seu turno, afirma que “apesar do pessimismo aparentemente compacto de seus textos filosóficos de exílio, Adorno jamais abandonou por completo a esperança de que a mudança radical ainda fosse possível.” Tendo em vista o

¹³ Adorno, em 1934, foi para o exílio na Inglaterra, onde permaneceu por três anos.

¹⁴ Adorno migrou para os Estados Unidos em 1937, permanecendo até 1953, quando resolveu retornar à Alemanha para trabalhar na reconstrução do *Institut für Sozialforschung* na Universidade de Frankfurt.

¹⁵ Benjamin e Adorno mantinham contato por meio de cartas, nas quais transparecem as distâncias teóricas; a correspondência entre eles foi intensa no período de 1928 a 1940. Na última delas pode-se ler: “numa situação sem saída, não tenho outra escolha senão pôr fim a tudo. É num vilarejo nos Pireneus onde ninguém me conhece que minha vida vai se acabar.” (ADORNO & BENJAMIN, 2012, p. 476)

¹⁶ Para Adorno, a “barbárie” é a falta de civilidade, do viver de forma ordenada e humana. A barbárie é uma situação contrária a um estado verdadeiramente humano, uma regressão, um retorno a uma situação menos humana, menos “civilizada”, organizada.

momento vivido pelo autor: a quantidade de mortes, de exilados, os campos de concentração e extermínio, parecia não haver muitas saídas ou soluções, o que fica explícito, em especial na *Dialética do Esclarecimento*, mas ele está convicto que o humano não pode ser completamente determinado, dominado e manipulado e, então, pode haver esperança, a utopia ainda tem lugar, o futuro pode ser melhor.

1.2 A Teoria Crítica da Sociedade

A crítica de Adorno à moralidade política vigente na “sociedade administrada” é uma postura comum, por um lado, à elaboração teórica da Crítica da Sociedade desenvolvida pela primeira geração da Escola de Frankfurt,¹⁷ mas, por outro, ela é caracterizada por assertivas diferenciadoras. Compreender a crítica moral e política de Adorno à sociedade “administrada pelo achaque”¹⁸ que ela causa aos seres humanos $\neg$ como também intrigou a Nietzsche¹⁹ $\neg$ significa que há uma tarefa: delinear as linhas gerais de sua perspectiva a partir do que há teoricamente em comum com seus colaboradores, assim como o seu oposto, as diferenças. Assim, posteriormente pode-se evidenciar sua contribuição para a reflexão filosófica hodierna, mas também para uma recepção mais ampla e qualificada da própria Teoria Crítica enquanto contribuição e reflexão sobre as condições e possibilidades do humano no âmbito da Filosofia.

No texto intitulado *Teoria Tradicional e Teoria Crítica*, Horkheimer (1991, p. 35) afirma a necessidade de se evitar “uma fundamentação a-histórica da teoria, enquanto uma categoria coisificada, ideológica.” Assim, os interdisciplinares teóricos críticos, dos quais destacam-se o próprio Horkheimer, Adorno e Marcuse, em especial, procuraram uma metodologia para a análise dos processos sociais que não os reduzissem à lógica das ciências naturais, nem tampouco fosse uma teoria de acomodação social frente à sua discrepância com a experiência. Neste sentido, afirma Horkheimer (1991, p. 50) que

¹⁷ Como afirma Pizzi (1994, p. 21), “a Teoria Crítica é, sem dúvidas, o ‘programa chave’ desenvolvido pelo Instituto de Frankfurt, pois discute a Teoria da Sociedade e da História, submetendo-a a uma reflexão que leva em conta a sociedade no seu conjunto, e não simplesmente a ‘consciência de classe’.”

¹⁸ A genealogia e crítica da moral de Adorno parte do mesmo ponto que Nietzsche, o qual segundo Adorno foi “verdadeiramente uma viragem do pensamento ocidental” (2009, p. 28). Adorno inicia sua crítica à lei moral pela consequência de rebaixamento do humano e pela pergunta sobre qual é o tipo de homem que se está formando. Cabe destacar que a obra *Mínima Moral* é uma espécie de resposta à *Magna Moralia* de Aristóteles, utilizando a forma de aforismos em homenagem a Nietzsche.

¹⁹ Para Chiarello (2006, p. 56), “o ponto de contato mais notável do pensamento adorniano com o nietzschiano talvez consista nisto: na denúncia da razão como vontade de sistema, fachada de cujo interior não se fala.”

A função da teoria crítica torna-se clara se o teórico e sua atividade específica são considerados em unidade dinâmica com a classe dominada, de tal modo que a exposição das contradições sociais não seja meramente uma expressão da situação histórica concreta, mas também um fator que estimula e que transforma.

Neste horizonte, a crítica social – política e moral – de Adorno não é uma tentativa de exposição da realidade como ela se apresenta, mas é um empenho de “análise de conjuntura”. Em outras palavras, é uma tentativa de expor as contradições entre a aparência do que se apresenta, por um lado, e a experiência histórica,²⁰ por outro. E Adorno insiste neste aspecto histórico:²¹ uma concepção que não é relativista, mas que rejeita a fundamentação da sociedade enquanto “ser em si”, afastada e independente da relação entre sujeitos. Por exemplo, a Ditadura militar no Brasil (1964- 1985) foi uma situação não pontual na História, mas também não se trata simplesmente de uma “História geral”, pois sua narrativa contém elementos afirmativos de ideologias, seja da ditadura, seja da resistência. O importante é que esta situação aconteceu em “condições favoráveis” para que ela acontecesse, pois, do contrário, ela não teria sido possível. Acontecimentos como a escravidão ou a ditadura, uma declaração de direitos universais dos homens ou um crime contra a humanidade, todos são históricos e relacionados com as decisões pontuais dos seres humanos que os originaram. Mas isso não em forma de uma “cadeia causal”, pois, se a História, na acepção de Adorno, é efetivada pelos atos dos homens e mulheres no mundo, então as possibilidades de continuação ou de interrupção são efetivadas no curso de suas vidas e por suas decisões e ações, e ainda por suas indecisões ou omissões.

No mundo humano, segundo Adorno, não há uma interligação determinista entre causas: o passado não é um constructo acabado que determina o presente, nem o presente uma antecipação do futuro. O tempo presente é o espaço da ação e da liberdade humana, e nesta perspectiva, Adorno aponta para o aberto, isto é, para a possibilidade de fazer algo diferente do que vinha sendo feito. Em um texto intitulado *O que significa elaborar o passado*, Adorno (2010a, p. 49) afirma que “o passado só estará plenamente elaborado no instante em que estiverem eliminadas as causas do que passou. O encantamento do passado pôde manter-se até hoje unicamente porque continuam existindo as suas causas”.

Diferentemente da “teoria tradicional”, Adorno tem presente a perspectiva da Teoria Crítica da Sociedade, a qual tem como “objeto os homens como produtores de todas as suas

²⁰ Segundo Leo Maar (*In. ADORNO*, 2010, p. 12), “o núcleo desta experiência reside na compreensão do presente como histórico e na recusa de um curso pré-traçado para a história, atribuindo-lhe um sentido emancipatório construído a partir da elaboração de um passado, que parece fixado e determinado apenas como garantia de sua continuidade, cujo curso precisa ser rompido em suas condições sociais e objetivas”.

²¹ O termo “histórico”, em Adorno, tem que ser compreendido na sua tentativa de superação do historicismo e do naturalismo, sendo a historicidade uma concepção dialética negativa da história.

formas históricas de vida.” (HORKHEIMER, 1991, p. 69) Esta noção de elaboração da História pelos seres humanos que está presente nos primeiros trabalhos da Escola de Frankfurt é uma constante na elaboração adorniana, compartilhada com os colaboradores do Instituto de Pesquisas Sociais, por exemplo, com a contribuição de Marcuse, por intermédio da obra *Eros e Civilização* (1999). Nesta obra, Marcuse deteve-se no delineamento da historicidade ontogenética²² e filogenética²³ do “princípio de desempenho”²⁴ estabelecido como “princípio de realidade” na sociedade industrial. Tendo a “metapsicologia freudiana”²⁵ como horizonte, Marcuse investigou as origens da repressão do humano e a sua relação com a sociedade, refletindo sobre a possibilidade ou a impossibilidade de uma sociedade não repressiva, chegando, ao menos, a duas conclusões importantes, a saber: 1) é possível a existência de uma sociedade não repressiva, e com a vivência de um “princípio de prazer” autêntico; 2) o progresso tecnológico potencializa esta possibilidade, ou seja, ele poderia auxiliar os seres humanos nas atividades que visam a subsistência.

Adorno compartilha, na íntegra, a primeira tese de Marcuse, mas não a segunda por seus “resquícios Iluministas”, isto é, da perspectiva “otimista” em relação ao progresso técnico das formas materiais de produção como forma de livramento do homem do “trabalho laborioso”,²⁶ deixando-o livre para o “trabalho lúdico”,²⁷ para sua expressão no mundo. Ou seja, para aquela atividade livre de prazer no qual ele não seria nem escravo do tempo, nem mesmo de outros homens. Adorno, então, não aceita esta noção de que o progresso técnico ou tecnológico potencialize, nas atuais condições da sociedade estabelecida, por assim dizer, a

²² A historicidade ontogenética se refere, segundo Marcuse (1999, p. 39), à “evolução do indivíduo reprimido, desde a mais remota infância até a sua existência social consciente.”

²³ A historicidade filogenética se refere, em Marcuse (1999, p. 39), à “evolução da civilização repressiva, desde a horda primordial até o estado civilizado plenamente constituído.”

²⁴ O “princípio de desempenho” é caracterizado, por Marcuse, como o princípio dominante na Sociedade Ocidental. Trata-se da lógica da produção e do consumo, do entrelaçamento entre vida e produção, a partir da falácia da escassez de recursos. O delineamento de sua historicidade aponta para a possibilidade de outro princípio, o de prazer. Afirmar Marcuse (1999, p. 177) que, “com o aparecimento de um princípio de realidade não-repressivo, com a abolição da mais-requerida pelo princípio de desempenho, esse processo seria invertido.”

²⁵ A elaboração de Sigmund Freud (1856-1939) influenciou sobrevestes os trabalhos do Instituto de Pesquisas Sociais, tornando-se um importante “pano de fundo”, dentre outros, para a reflexão de Horkheimer, Adorno e Marcuse. Este último foi quem se dedicou mais exaustivamente ao que ele chamou de “interpretação filosófica do pensamento de Freud” (MARCUSE, 1999).

²⁶ O *labor* insere o homem na lógica do mercado capitalista, pois, assim como ele produz incessantemente pelo empreendimento da dor e do sacrifício os produtos que se tornarão supérfluos e dispensáveis, também o próprio homem acaba por tornar-se igual ao produzido, e, por isso, dispensável, sendo ele apenas um a mais na produção e na reprodução. Esta diferenciação entre labor e trabalho é também um empreendimento de Arendt (2007), segundo a qual o labor se refere às necessidades biológicas. Em *A condição humana* (2007, p. 94) Arendt afirma que o “labor é escravizado pela necessidade.”

²⁷ O trabalho lúdico, na acepção de Marcuse, seria um trabalho de realização humana, na perspectiva marxista, ou seja, uma atividade de brincar com o próprio existir. Heidegger expressa, em *O Caminho para o Campo*, que este “trabalhar” difere da ocupação cotidiana pela subsistência: “era lá que trabalhava solícito e concentrado, nos intervalos de sua ocupação junto ao relógio do campanário e aos sinos que, um e outro, mantém relação própria com o tempo e a temporalidade.” (HEIDEGGER, 1969, p. 68)

emancipação humana. Ao contrário, Adorno é cético quanto ao progresso, a exemplo de Benjamim, e a crítica que ele realiza enfatiza que há a ampliação ou o reforço do domínio da ordem estabelecida e da sujeição dos homens, por meio de formas naturalizadas de controle social, ao seu obsoleto *logos* de dominação. Adorno e Horkheimer afirmam, em *Dialética do Esclarecimento*, que não é um desvio nos rumos do progresso que infringe um domínio das forças de produção sobre a vida e sobre os seres humanos, mas é o próprio progresso “bem sucedido”, ou seja, de que “a maldição do progresso irrefreável é a irrefreável regressão.” (ADORNO & HORKHEIMER, 2006, p. 46)

Marcuse, posteriormente, percebeu o significado enganoso deste otimismo exagerado no progresso, pois, no Prefácio político de 1966 à segunda edição de *Eros e Civilização*, ele afirma: “negligencie ou minimize o fato desse fundamento lógico ‘obsoleto’ ter sido amplamente reforçado (se não substituído) por formas ainda mais eficientes de controle social.” (MARCUSE, 1999, p. 13) Adorno refere-se à carência e à necessidade de esforço para obter a subsistência que, pelo avanço tecnológico, perderiam sua razão de ser porque deixaria de prevalecer o fundamento lógico para a aceitação da dominação. Mas esta inversão nos rumos do progresso não aconteceu. E, assim, continua Marcuse (1999, p. 13) afirmando que “as próprias forças que tornaram a sociedade capaz de amenizar a luta por subsistência serviram para reprimir nos indivíduos a necessidade de tal libertação.”

Benjamim e Adorno mantiveram a amizade e uma intensa colaboração intelectual, algo que foi capaz de superar a distância que os mantinha em diferentes continentes, à época do exílio. Na obra de Adorno há inúmeros traços e resquícios do pensamento de Benjamim, interlocução que fica explícita na correspondência entre eles. Análise desta correspondência possibilita compreender melhor esta relação, exemplo disso é o teor das palavras escritas por Adorno a Benjamim em 1934: “não tome como imodéstia de minha parte se começo por confessar que nossa concordância nos fundamentos filosóficos nunca marcou tão plenamente minha consciência quanto agora.” (ADORNO & BENJAMIM, 2012, p. 127)

Benjamim, por seu turno, também apostou no “homem” como instituidor de suas formas históricas de vida, uma noção do “materialismo histórico” em oposição e crítica ao historicismo, ou seja, à pretensão de escrita de uma História universal, na qual o passado é algo meramente acabado. A “sociedade burguesa”,²⁸ por exemplo, afirma que existe um progresso em si da própria Humanidade, no qual o passado torna-se a justificação do presente. Benjamim, em contrapartida, aponta para uma “História dos fracassados” em contraste com a

²⁸ Segundo Adorno e Horkheimer (2006, p. 26), “a *Ratio* burguesa tentou produzir a partir de si a ordem que tinha negado; ordem produzida não é ordem alguma.”

“História dos vencedores”. Neste sentido, o momento “não dialético” do pensamento de Benjamin o leva, segundo Adorno (2009, p. 25), ao derrotismo: Benjamin “ante o próprio pensamento foi condicionado por um resto de positividade não-dialética inalterada quanto à forma que ele arrastou da fase teológica para a fase materialista.”

Embora a compreensão de Horkheimer, Marcuse e Adorno sobre esta temática seja diversa, eles compartilham com Benjamin o recurso à teoria freudiana do “retorno do reprimido”, de um existir velado de subjetividades que contradizem a narração da História de forma unidimensional, e sua justificativa da repressão para a existência da sociedade. Em Freud, especialmente na obra *O Mal-Estar na Civilização* (1974), os Teóricos Críticos da Sociedade encontraram uma primordial “filosofia do homem”, uma crítica “à inumanidade básica e comum a todas as formas históricas da sociedade, e aos controles repressivos que perpetuam, na própria estrutura dos instintos, a dominação do homem pelo homem.” (MARCUSE, 1999, p. 219) Para Adorno (1970a, p. 143, § 98),

quando W. Benjamin falava de que, até agora, a história foi escrita do ponto de vista do vencedor e que era preciso escrevê-la sob a perspectiva do vencido, devia ter acrescentado que o conhecimento tem, sem dúvida, de reproduzir a infeliz linearidade da sucessão de vitória e derrota e, ao mesmo tempo, virar-se para o que nesta dinâmica não interveio, ficando por assim dizer - à beira do caminho os materiais de refugio e os pontos cegos que se subtraem à dialética. É constitutivo da essência do vencido parecer essencial, deslocado e grotesco na sua impotência. O que transcende a sociedade dominante não é só a potencialidade por esta desenvolvida, mas também e em igual medida o que não encaixa de todo nas leis do movimento histórico.

Neste aforismo da *Mínima Moral* intitulado *Testamento*, Adorno (1970a, p. 143, § 98) apresenta a sua admiração a Benjamin pela tentativa deste de “tornar filosoficamente fecundo, por meio de focagens sempre novas, o não determinado pelas grandes intenções.” Porém, Adorno insere a questão fundamental para seus escritos posteriores, a saber: a existência de algo que não se encaixa na “totalidade”. Quando se tratar da dialética e da sociedade, isso se tornará mais claro e profícuo. Entretanto, é importante destacar de antemão, que, para Adorno, não importa tanto a dinâmica de oposição entre incluídos e excluídos, por exemplo, mas contra o sistema, contra o conceito, enfim, tratando-se da sociedade, contra a “totalidade social” que se estabelece a partir do aplainamento das diferenças para a perpetuação do “sempre igual”.

A elaboração filosófica de Adorno está inserida nesta “herança” da Teoria Crítica, ou seja, de “uma filosofia que não pretende acomodar-se em si mesma” (HORKHEIMER, 1991, p. 75), pois busca refletir e se comprometer com a defesa do humano e de suas possibilidades, da qual a “realização depende de lutas históricas.” (*Idem*, 1991, p. 75) Adorno é um “crítico da moralidade política” estabelecida no estágio da sociedade industrial e tecnológica, uma

situação que ele entende como “catastrófica” para o mundo humano. Sua elaboração teórica é um enfrentamento de “negação determinada” que, não obstante, conserva em sua dinâmica uma perspectiva de sociedade, bem como um significado para a “dialética”. Estas duas nuances lhe possibilitam superar a dicotomia entre o particular e o universal, entre o indivíduo e a civilização – não por meio de uma categoria estática ou de análise do social como algo acabado – procurando compreender²⁹ os fenômenos, as relações e os movimentos de uma sociedade histórica plural, portadora de uma multiplicidade de possibilidades cujas realizações são continuamente negadas pelo progresso técnico das forças materiais de produção em um mundo administrado.

1.3 A dialética como “negação determinada”

A Teoria Crítica insere-se na “tradição dialética” que foi iniciada por Platão. Entretanto, não há uma compreensão ou mesmo o emprego da dialética em sentido único entre os pensadores da Escola de Frankfurt. Em Benjamim, por exemplo, há mais influência da dialética de tradição marxista, formada por tese, antítese, e síntese. Em Marcuse, há o emprego da dialética em conformidade mais estreita com o modelo hegeliano, formada pelo tripé: afirmação, negação e negação da negação. Horkheimer, por seu turno, entende a dialética como tensão, insistindo no aspecto da negação. Adorno, por sua vez, procura enfocar sua interpretação em uma dialética que subverte a tradição, e que, segundo ele, busca superar o aspecto de positividade presente na negação que se torna, no final do processo, uma nova afirmação.³⁰ Neste sentido, o Adorno de *Dialética do Esclarecimento* (2006) está filosoficamente aquém do Adorno de *Dialética Negativa* (2009).³¹ Há nesta última obra um

²⁹ Schaefer ajuda a entender esta necessidade de compreensão presente na elaboração de Adorno (cuja primeira tese foi sobre *A transcendência do objeto e do noemático na fenomenologia de Husserl*), segundo ele (SCHAEFER, 1995, p.5): “o sentido da Filosofia é um esforço para nos fazer compreender o mundo em que vivemos e a ajudar a entender nossa existência humana na história. Já é lugar comum afirmar-se que os modelos de compreensão da época moderna conduziram a uma crise. É a crise da ciência, a crise dos valores, a crise da própria filosofia. A percepção desta crise e a busca de novas referências para a compreensão do homem no mundo são a tarefa, dentre outros, dos homens de ciência e dos filósofos”.

³⁰ Para Adorno (2009, p. 137), “a equiparação da negação da negação com a positividade é a quinta-essência do identificar, o princípio formal levado à sua forma maximamente pura.”

³¹ Segundo Bernstein (2006, p. 21), em *Negative Dialectic as Fate (Adorno and Hegel)*, “a *Dialética do Esclarecimento* é a tentativa de analisar conceitualmente como é possível que o processo racional de iluminação que se destinava a garantir a liberdade do medo e da soberania humana poderia se transformar em formas de dominação política, social e cultural no qual os humanos são privados de sua individualidade e a sociedade em geral é esvaziada de seu significado humano.” (Tradução nossa.) Em continuidade, a obra *Dialética Negativa* é a

pensamento mais independente, e uma reflexão mais contundente de Adorno sobre a sociedade a partir da “dialética negativa”.³² Segundo Adorno, esta perspectiva esteve presente em muitos momentos, inclusive em Hegel, mas ao insistir na “negação determinada” e trazê-la das profundezas do que foi rejeitado, ele está na contramão do que, em Filosofia, predomina desde Platão.³³

Adorno, embora tenha criticado a postura “materialista” e “não-dialética” de Benjamim, acabou por resguardar aquela tentativa, citada por Hannah Arendt (1906-1975) na obra *Homens em tempos sombrios* (2008), de que “Benjamim tentava capturar o retrato da história nas representações mais insignificantes da realidade, por assim dizer em suas raspas.” (ARENDT, 2008, p. 177) Trocando-se o significado estático do “retrato” por movimento, torna-se mais próximo o projeto tardio de Adorno do que se poderia imaginar, caso, diversamente, se levasse demasiadamente a sério as críticas de Adorno a Benjamim, ou seja, a observação “da noção estática do próprio movimento.” (*Idem*, 2008, p. 178) Entretanto, estas críticas introduzem a compreensão de que, desde as primeiras colaborações no Instituto de Pesquisas Sociais, Adorno manteve seu pensamento autônomo, introduzindo profundas suspeitas na tarefa de análise de seus indisciplinados colaboradores, dentre elas sobre o próprio significado e o emprego da dialética. Nesta suspeita quanto à positivação, surge à noção de uma “dialética enquanto negação determinada”, uma negação que permanece negação ao invés da positivação de uma “negação da negação”, da qual resulta uma afirmação. Esta noção de dialética interliga-se à concepção adorniana de sociedade plural, e pauta o horizonte da emancipação humana que, não obstante, realizar-se-ia somente se fosse possível a existência de uma civilização não-repressiva, e, ainda, da própria pluralidade³⁴, pois o pensar não antitético, “afirmativo”, é uma condição desfavorável para a liberdade.

A dialética em Adorno é “negativa” no sentido de antissistemática, ou seja, ele se coloca contrário ao sistema, seja em Filosofia,³⁵ seja na ciência de forma geral: ele rejeita o

tentativa de Adorno de superar os dilemas apontados nesta análise primeira realizada conjuntamente com Horkheimer.

³² No artigo intitulado *Negative Dialectic as Fate*, o qual aborda alguns elementos importantes da dialética negativa de Adorno que, embora não esteja totalmente de acordo com a presente acepção, importa seu destaque de que a “austeridade de pensamento, nada mais é do que a versão reflexiva da experiência de contradição, a experiência é elevada ao nível do conceito.” (BERNSTEIN, 2006, p. 37. Tradução nossa.)

³³ Para Adorno, “a expressão dialética negativa subverte a tradição”, pois, “já em Platão a dialética procura fazer que algo positivo se estabeleça por meio do pensamento de negação.” (ADORNO, 2009, p.7)

³⁴ A pluralidade é compreendida como a diversidade e multiplicidade que caracteriza o humano e suas realizações no mundo. Esta pluralidade é condição para a liberdade e a emancipação humana.

³⁵ Para Adorno (2009, p. 25), o “telos da filosofia, o aberto e não encoberto, é antissistemático quanto à sua liberdade de interpretar fenômenos com os quais ela se confronta desarmada.”

conceito como algo acabado, estático, uma verdade³⁶ já alcançada, sendo assim conclusiva.³⁷ Um exemplo da tendência positiva rejeitada por Adorno pode ser depreendido de um dito popular, o qual afirma que uma “exceção confirma a regra”. Para ele, pelo contrário, uma exceção “desmascara” a regra, expõe o que ela esconde e o que ela justifica, encobrindo a essência pela aparência.³⁸ Ainda segundo ele (ADORNO, 2009, p. 12), “a contradição é o indício da não-verdade da identidade, da dissolução sem resíduos daquilo que é concebido no conceito.” A dialética negativa é uma crítica à ideologia ao se propor diferenciar conhecimento e objeto, uma identidade que é a própria forma da ideologia dominante cujo “o propósito geral [...] é reproduzir o *status quo* no interior da mente dos indivíduos.” (ADORNO, 2008, p. 188) Neste sentido, continua ele (ADORNO, 2009, p. 14) a afirmar que a “contradição é a não-identidade sob o encanto da lei que também afeta o não-idêntico.” Assim, a dialética é compreendida como o procedimento de “quebrar a compulsão à identidade por meio da energia acumulada nessa compulsão, coagulada em suas objetivações.” (*Idem*, 2009, p. 136)

Esta concepção de dialética é central na obra adorniana tardia,³⁹ principalmente, na *Dialética Negativa*, antecipada pela *Mínima Moralia* (1970a) no trato da questão. Assim, Adorno aponta, no aforismo *Advertência contra o mau uso* (§ 152), que a “verdade ou falsidade” da dialética está relacionada com sua “intenção no curso do processo histórico.” E ele (1970a, § 152, p. 152) explica que

a dialética teve a sua origem na sofística como um procedimento da discussão para abalar as afirmações dogmáticas e, à maneira dos advogados e dos comicos, fazer da palavra mais modesta a mais poderosa. Ulteriormente, frente à *philosophia perennis*, constituiu-se como método perene de crítica, como asilo de todos os pensamentos dos oprimidos, inclusive do nunca por eles pensado. Como meio de obter a razão, foi também desde o início, um meio de dominação, técnica formal da apologia indiferente ao conteúdo, para servir os que podiam pagar: o princípio de inverter sempre, e com êxito, a situação. Por isso, a sua verdade ou falsidade não reside no método em si, mas na sua intenção dentro do processo histórico.

³⁶ A verdade sempre é “provisória, frágil por causa de seu teor temporal.” (ADORNO, 2009, p. 37)

³⁷ Para Adorno (2009, p. 19), “o conteúdo de filosofia só pode ser aprendido onde a filosofia não o introduz do alto de sua autoridade. É preciso abandonar a ilusão de que ela poderia manter a essência cativa na finitude de suas determinações. A filosofia tradicional acreditava possuir seu objeto como um objeto infinito, e assim, enquanto filosofia se torna finita, conclusiva.”

³⁸ Segundo Adorno (2009, p. 144), a forma como se compreende filosoficamente a essência e a aparência é transformada pela dialética negativa: a “essência não pode mais ser hipostasiada como um puro ser-em-si espiritual. A essência converteu-se muito mais naquilo que é velado sob a fachada do imediato, sob os pretensos fatos, e que faz deles aquilo que eles são, a lei da fatalidade à qual a história obedeceu até o momento; e isso tanto mais irresistivelmente quanto mais profundamente ela se oculta entre os fatos, a fim de deixar desmentir por eles de maneira confortável”.

³⁹ Embora já nos anos 30 do séc. XX Adorno apresente importantes posições, é no período de sua maturidade que o seu pensamento autônomo transparece. Uma destas questões é a que trata das alternativas históricas. Segundo Valls (2002, p. 133), “nos anos 30, Adorno já chegara à sua posição definitiva, por outro lado, ainda não escrevera as suas obras mais importantes, que só surgirão no período de emigração e retorno à Alemanha destruída pela barbárie.”

Esta passagem está correlacionada com o aforismo *Para pós-socráticos* (§ 44), no qual Adorno aborda o problema de uma filosofia que quer ter a razão, um movimento de afirmação e de autoafirmação que determina a discussão e a argumentação. Sua propedêutica crítica à dialética afirmativa reside, neste horizonte, na “eliminação da diferença entre tese e argumento”, em outras palavras, segundo ele (ADORNO, 1970a, § 44, p. 61), “pensar dialeticamente significa, sob este aspecto, que o argumento deve obter o caráter trágico da tese, e a tese conter em si a plenitude do seu fundamento.”

Adorno, então, compreende que a própria dialética foi submetida à “compulsão à identidade”,⁴⁰ tornando-se, em alguns de seus modelos históricos, uma justificação da situação estabelecida, levando a um comodismo, como ele e Horkheimer exemplificaram na *Dialética do Esclarecimento* ao tratar da troca do paradigma da religião pelo mito da razão.⁴¹ Desse modo, para Adorno, a dialética tem sentido em sua Filosofia enquanto “negação determinada” da situação vigente, da totalidade estabelecida, não pela “irrazão”, ou pela loucura,⁴² mas pela atenção com o que foi difamada como irracionalidade, e no que somente o louco é capaz de expor. Não se trata de uma apologia à loucura, mas a constatação de que às vezes o louco consegue ser mais veraz do que aqueles que se deixaram levar pelos conceitos vigentes como certos, ou, em outros termos, daqueles que se acomodam vivendo apenas na moralidade e que acreditam na positividade da dialética como solução para todos os problemas do mundo humano.

No aforismo intitulado *Quão doente parece tudo o que nasce* (§ 45), Adorno aproxima os leitores do que também fizera na *Dialética Negativa*, tanto na Introdução como no capítulo sobre os *conceitos e categorias*, quando ele caracterizou a dialética como um procedimento para uma Filosofia que necessita compreender o homem e seu mundo, e não fixá-los em categorias previamente estabelecidas. Uma dialética afirmativa implicaria, para Adorno, em aceitar a “coisificação” e a confirmação de uma realidade entendida como natural e, por isso,

⁴⁰ A “compulsão à identidade” é caracterizada por Adorno, na *Dialética Negativa*, enquanto rejeição ao conceito na compulsão ao sistema, estando enraizada na própria elaboração da Escola de Frankfurt e na Teoria Crítica da Sociedade. Em outros termos, é a rejeição do caráter predominantemente positivo da Tradição dialética. Entretanto, é na *Dialética Negativa* que, segundo Paul-Laurent Assoun (1991, p. 26), “em Adorno o ajuste de contas com a teoria da Identidade. Aí está efetivamente um pensamento radical da não identidade do ponto de vista da teoria do conhecimento o fato de que o sujeito e objeto, seja qual for a sua mediação, coincidem.”

⁴¹ Para Adorno (2009, p. 26): “a *ratio* que em sintonia com o interesse burguês tinha destruído a ordem feudal e a figura espiritual de sua reflexão, a ontologia escolástica, sentiu medo do caos ao ver diante dos destroços, sua própria obra.”

⁴² Neste sentido, a loucura é a “não verdade dos sistemas” (ADORNO, 2009, p. 26), ou seja, ela expõe os “furos” do aparentemente coeso sistema. Também Foucault (1926-1984) em *Vigiar e Punir* (1987), dentre outras obras, trata desse tema.

necessária. A “dialética do senhor e do escravo”,⁴³ por exemplo, não nega a escravidão pelo que significa para a dignidade da pessoa humana e a regressão do mundo humano à barbárie, pois se trata de uma luta para inserir-se em uma situação que tem a exclusão como fundamento. Assim, como comenta Schio (2008b, p. 65), o senhor não é livre, pois, para sua satisfação necessita do escravo, e este, tem sua liberdade na dependência do reconhecimento do seu senhor. Na totalidade estabelecida, até mesmo a crítica, a oposição simbolizada pelo escravo, pode tornar-se seu reforço, ou seja, a satisfação do senhor. Neste sentido, Adorno aponta para uma dialética que resguarda pequenas frações, sentidos e palavras insignificantes para a racionalidade dominante, mas imprescindíveis para um humano pleno. Ou seja, permite a existência de opiniões diversas, de desejos, de ilusões, enfim, das infinitas possibilidades que caracterizam os seres humanos, mesmo que eles sejam componentes de uma sociedade de massas. Para Adorno (1970a, § 45, p. 63):

A incumbência da dialética é preservar as opiniões sadias, guardas tardias da inalterabilidade do curso do mundo, iludi-las e decifrá-las nas suas *proportions* o reflexo fiel e reduzido das desproporções que desmedidamente se avolumaram. A razão dialética, frente à razão dominante, é irrazão: só quando a ultrapassa e supera se torna racional.

Esta passagem interliga os dois momentos do pensamento adorniano referente à original e polêmica querela referente ao “o que é a dialética”, e mais, de sua implicação para a Filosofia frente ao mundo que se torna, no atual estágio da civilização, administrado.⁴⁴ Assim, esta “se esforça por colocar no lugar do princípio de unidade e do domínio totalitário do conceito supraordenado a ideia daquilo que estaria fora do encanto de tal unidade”, explica ele (ADORNO, 2009, p. 8). Trata-se, não obstante, do sujeito,⁴⁵ daquele que é o conteúdo, mas que a dialética idealista⁴⁶ recusa a compreender, limitando-se a interpretá-lo por meio da metodologia das ciências naturais.

Para Adorno, o conceito é um momento da realidade. Na Filosofia, a sistematização é necessária, porém, é preciso lembrar que há um “em aberto”, o qual deve ser valorizado porque ele é o não determinável que resguarda mais do humano do que o determinado. Ou seja, ele preserva a pluralidade e as possibilidades do humano. Este autor insiste que na

⁴³ Adorno, nesse momento, alude à questão exposta na *Fenomenologia do Espírito* de Hegel (item IV, letra A, §§ 178-196, denominada de “Independência e dependência da consciência de si: dominação e escravidão”), mais conhecida como a “dialética do senhor e do escravo.”

⁴⁴ Para Adorno (2009, p. 14), uma “dialética que enfraquece a experiência contribui com este mundo administrado.”

⁴⁵ Segundo o autor (ADORNO, 2009, p. 15), tanto em Kant como em Hegel “o primado do sujeito foi condenado pela história.”

⁴⁶ Segundo Adorno (2009, p. 23), “a verdade que a dialética idealista impele para além de todo e qualquer elemento particular como algo falso em sua unilateralidade, seria a verdade do todo; se ela não fosse previamente pensada, os passos dialéticos perderiam sua motivação e direção.”

dialética o conceito enquanto tendência à sistematização é um momento como outros, e por isso, “alterar a direção da conceitualidade, voltá-la para o não-idêntico, é a charneira da dialética negativa.” (ADORNO, 2009, p. 19) Nesse viés, o projeto dialético negativo de Adorno é a tentativa de uma “Filosofia transformada”, com seu conteúdo na multiplicidade. Assim, a Filosofia parte de uma desconfiança perante o aparecimento “de um todo”, do mundo tornado uma totalidade abstrata, e isso a partir da resistência⁴⁷ como profundidade para atravessar as barreiras que o aparente erige para si.

A dialética de “negação determinada” de Adorno provoca “vertigens”,⁴⁸ ou seja, incomoda a opinião dominante: ela significa a recusa de escolher entre opções ao reforço da realidade estabelecida, não se detendo, assim, ao pensar administrado. Entretanto, esta metodologia negativa de Adorno não significa uma análise de sistemas gerais, mas de “modelos”. Em outros termos, de um aprofundar-se no particular, no contingente, para nele perceber suas contradições, e da mesma forma, trazer à consciência o “porquê” de sua exclusão. Isso é possível, pois, “mesmo na renúncia à própria liberdade não se tem consciência tranquila: ao mesmo tempo em que sentem prazer, no fundo as pessoas percebem-se traidoras de uma possibilidade melhor, e simultaneamente percebem-se traídas pela situação vigente.” (ADORNO, 1983, p. 102) É a partir do que está “fora do sistema” que esta Filosofia pode colocar-se como crítica a ele, causando perturbações, ou seja, conferindo importância a esta percepção da experiência de que se contradiz e que é incoerente quando se eliminam as possibilidades do novo. A “vertigem que isso provoca é um indício de verdade; o choque do aberto, a negatividade com a qual se manifesta necessariamente no que é previsto e sempre igual, não verdade apenas para o não-verdadeiro.” (ADORNO, 2009, p. 36)

A aposta no particular, no primado do sujeito é, entretanto, uma rejeição ao relativismo⁴⁹ e também ao absolutismo, e esta crítica é o “paradigma de uma ‘negação determinada’”. (ADORNO, 2009, p. 40) A partir do não-idêntico, a dialética adorniana aponta para um conhecimento que quer o conteúdo, e assim, almeja pela utopia,⁵⁰ ou seja, a “consciência da possibilidade se atém ao concreto como a algo não desfigurado.” (*Idem*,

⁴⁷ Adorno (2009, p. 17) afirma que recusar o idealismo não significa recusar a especulação, e prossegue, “o momento especulativo reside na resistência.”

⁴⁸ Há uma obra de Douglas Garcia Alves Júnior intitulada *Dialética da Vertigem* (2005) na qual seu autor delineia a partir desta concepção adorniana, a compreensão e a contribuição dele para a Filosofia Moral.

⁴⁹ Para Adorno o relativismo é um correlato ao absolutismo; o relativismo é uma “figura limitada da consciência”, ou ainda, “um materialismo vulgar”. (ADORNO, 2009, p. 38)

⁵⁰ A utopia, no horizonte da elaboração adorniana, tem um caráter de possibilidade que não foi efetivada no curso da história devido a opções ou omissões humanas, não por ser impossível, algo sem lugar. Adorno opõe-se ao que ele nomeia de “condenação da utopia pelo tribunal da sociedade estabelecida”, e nesse sentido, para ele o fim da utopia seria sua realização, uma possibilidade histórica não efetivada.

2009, p. 59) A dialética negativa é uma “Filosofia de modelos”, isto é, ela é, para Adorno, uma espécie de “análise de modelos”, nos quais é possível compreender o isolamento e a separação do indivíduo, sua coisificação, “como produto do geral” (ADORNO, 1970a, § 45, p. 63), na qual o dever do dialético é o de “levar esta verdade do louco à consciência da sua própria razão.” Continua ele (*Idem*, 1970a, p. 64) que “se reconheceu como doente o universal dominante e as suas proposições [...] então aquilo que conforme a medida da ordem surge como doente, desviado, paranóide, e até deslocado, converte-se no único germe de cura.”

A veracidade ou a falsidade da dialética está, segundo Adorno, em sua intenção no curso da História. Assim, ele aponta para a intenção de sua filosofia como uma crítica determinada da “não emancipação humana”, da experiência de sua não- liberdade. Enquanto crítica à realidade estabelecida, esta noção adorniana está correlacionada a sua concepção filosófica e sociológica “qualitativa” da sociedade. Ao contrário do que se pode observar no atual estágio de desenvolvimento tecnológico, esta não seria uma “totalidade totalizante”, mas a própria relação entre os homens, pois, “o processo social não é uma totalidade pré-ordenada.” (ADORNO, 2009, p. 38) Na Teoria Crítica, o desenvolvimento da perspectiva dialética negativa de Adorno tem como panorama sua concepção de sociedade como relação, o que permite, como modelo de pensamento, trazer para a concretude histórica sua metodologia de análise. A partir desta, é possível delinear, no percurso das condições existentes, as possibilidades de uma organização mais qualitativa para o desenvolvimento do humano e de sua liberdade na vida política.

1.4 A sociedade como nexó funcional

Adorno compreende a sociedade dialeticamente. Na obra *Introdução à Sociologia* (2008a),⁵¹ que é uma publicação póstuma das transcrições do último curso ministrado por Adorno na Universidade de Frankfurt, em 1968, o professor/autor aborda minuciosamente sua compreensão sobre o conceito de sociedade⁵² a partir da Teoria Crítica. No total foram dezessete aulas introdutórias à Sociologia, examinando a concepção de sociólogos; refletindo sobre os fenômenos sociais; rebatendo críticas e respondendo aos questionamentos, entre outros, por meio de uma concepção dialética da História. Em pelo menos duas destas aulas,

⁵¹ Segundo Gödde (*In*. ADORNO, 2007, p. 347), “a *Introdução à Sociologia* é o último curso oferecido por Adorno e o único cujas gravações em fita foram conservadas por completo.”

⁵² Para Adorno (2007, p. 113), “o conceito de sociedade não é um dado tangível, mas apreensível apenas como uma categoria de relação.”

ele insistiu que é necessário ter presente o significado de “sociedade”, caracterizando, a partir disso, a noção de que existem “diferentes tipos de sociedade, inclusive coexistentes”, não podendo ela ser definida em um único conceito. Adorno refere-se ao sentido de sociedade enfatizado deste o século XIX, não se detendo em explicitar pormenores sobre as sociedades primitivas, tais como as hordas, as sociedades dos caçadores e a sociedade dos coletores. Nas referidas aulas – quarta aula – 02/05/1968 e quinta aula – 07/05/1968 – ele expôs o que considerava ser uma questão essencial para a sociologia e que, por vezes, passa despercebida: o próprio conceito de sociedade. Para ele, a sociedade em sentido enfático⁵³ implica em socialização, ou seja, difere das sociedades anteriores pela interação entre os particulares entre si e com o todo. Adorno (2008a, p. 102), então, afirma que “há entre os homens um nexos funcional”, um enredamento, sendo a sociedade “mediada e medidora entre os homens isolados e não aglomerados” (*Idem*, 2008a, p. 119),

ou seja, que há entre os homens um nexos funcional, que naturalmente varia bastante conforme os diferentes níveis históricos, que de certo modo não deixa ninguém de fora, em que todos os integrantes da sociedade se encontram enredados e que assume em relação a eles certo tipo de independência. (*Ib.*, 2008, p. 102)

Para ele, este enredamento é essencialmente determinado pela troca; assim, “o que realmente torna uma sociedade em algo social, [...] é a relação de troca, que unifica virtualmente todos os homens participantes desse conceito de sociedade.” (*Ib.*, 2008a, p. 106) Neste ponto, o autor aponta como algo fundamental e constitutivo da sociedade em sentido enfático,⁵⁴ e que no desenvolvimento da sociedade industrial foi abstraído do tempo e do espaço – alienando⁵⁵ – de forma a poder excluir esta virtualidade entre os homens. Ao referir a troca como determinação⁵⁶ da sociedade para além do nexos funcional dentre os homens, Adorno afirma a existência de uma dupla possibilidade, ou seja, a da realização da sociedade enquanto relação compreendida dialeticamente,⁵⁷ ou um desvio pela irracionalidade interna a ela própria, no percurso de abstração da troca durante o desenvolvimento, podendo significar a própria destruição da sociedade. Por exemplo, se a sociedade não pode ser pensada como “aglomerado de todas as pessoas que vivem na mesma época, num mesmo período”

⁵³ Segundo ele (ADORNO, 2007, p. 103), o que “denominamos sociedade em sentido enfático representa determinado tipo de enredamento, que em certo sentido não deixa nada de fora.”

⁵⁴ O sentido enfático seria enquanto socialização, diferenciando-a do significado antigo de sociedade.

⁵⁵ Segundo Valls (2002, p. 133), “não temos dúvida nenhuma de que a alienação produzida pelo capitalismo é uma espécie de desumanização, na qual os homens e seus produtos se coisificam.”

⁵⁶ Oliveira (2011, p. 394) comenta que “na medida em que invoca o princípio de troca como o problema fundamental da ideologia [...] a dialética negativa se insere na tradição da Crítica da Economia Política marxista, e aponta para um aspecto do funcionamento concreto da conhecida determinação em última instância pelo econômico.”

⁵⁷ A compreensão dialética situa o conceito de sociedade para além de algo dado no plano dos sentidos, tangível de modo imediato, ou como um dado de segundo grau. (ADORNO, 2007, p. 118)

(ADORNO, 2008, p. 110), então como compreender a rede de entrelaçamento no contexto brasileiro, neste início do século XXI, frente à coexistência de grupos de poder, de facções paralelas, de gangues e quadrilhas, enfim, de associações não em sentido enfático de sociedade, mas em detrimento da exigência de socialização?

Na reflexão sobre o que ele considera ser essencial – “as leis objetivas do movimento da sociedade referentes às decisões acerca do destino dos homens, que constituem sua sina” (ADORNO, 2008, p. 87) – evidencia-se sua perspectiva histórica de sociedade, e a possibilidade desta associação ser diferente, ou seja, não coercitiva. Em consequência, a emancipação da sociedade seria sua própria realização. Entretanto, a sociedade como hoje se apresenta superou o afastamento entre os indivíduos e entre os grupos: superou, não pela solidariedade, mas pela supremacia de vontades individuais impostas como gerais. Assim, ao passo que elimina o isolamento dos sujeitos particulares – pela indústria cultural⁵⁸ – a própria sociedade “enquanto rede de relações tecidas entre os homens” se encontra em explosão interna. A proximidade gerada em um estádio de futebol, na violência excessiva no trânsito, o não convívio com vizinhos de condomínio, a irresponsabilidade com o cuidado e a educação das crianças, enfim, são muitos os exemplos do sobrepujo do individual sobre os demais como se fosse uma vontade geral. A realidade de dominação, por exemplo, é uma contradição fundamental. E isso não ocorre porque o que é ou não é uma sociedade seja indefinível, mas porque o domínio de um sobre o outro interrompe a reciprocidade e, assim, o nexos funcional que está além do aglomerado de homens.

A “sociedade de massas” é o próprio “designificado” do termo enfático de sociedade: a burguesia produziu seu ideário social, ao mesmo tempo em que iniciou o aplainamento do distanciamento e das particularidades subjetivas por uma incessante “luta por subsistência”, maior do que aquela existente desde as cavernas, elaborou um enredamento dos homens na lógica do consumo, com a incessante busca por saciar necessidades produzidas (não reais, inautênticas). Este novo embate pela subsistência é uma socialização repressiva e coercitiva do humano. Atualmente, aquele que quer sobreviver tem que se adaptar ao sistema, pois do

⁵⁸ O termo *Kulturindustrie* – literalmente traduzido como “indústria cultural” – foi cunhado por Adorno e Horkheimer, e empregado primeiramente em um capítulo da obra *Dialética do Esclarecimento*. Esta expressão adquire maior significado na crítica de Adorno à arte transformada em mercadoria na sociedade de consumo, e por meio dela, à introjeção social de novas necessidades ao homem em detrimento de suas necessidades fundamentais. Dessa forma, a “indústria cultural reflete a irracionalidade objetiva da sociedade capitalista tardia, como racionalidade da manipulação das massas.” (LEO MAAR, In: ADORNO, 2006, p. 11) Segundo Thomson (2010, p. 95), “Adorno está interessado na cultura como um todo. A ideia de indústria é acrescentada para qualificar o termo cultura e indicar que essa situação não é natural, inevitável e espontânea”, assim o termo “é uma tentativa de encontrar um vocabulário com o qual possam superar as duas posições entrelaçadas a que eles se opõem: o desdém burguês pela cultura popular que deixa de tornar-se arte, e a polêmica rejeição da arte como simplesmente falsa.” (*Idem*, 2010, p. 95)

contrário ficará marginalizado, caracterizado como fracassado. Por exemplo, não bastam roupas e calçados para estar presente na escola, na igreja, enfim, para expor-se em público, pois o sistema impõe marcas, detalhes, tornando as crianças e jovens, em especial, vitrines do que é preciso ter para “ser” feliz, mas como tudo isso é caro, o ardor pela posse, seja de dinheiro, bens, capitais, torna-se imperioso.

Entretanto, a sociedade histórica é mais plural do que desejaram os seus administradores e detentores da maquinaria de controle social, e nesta diversidade subjugada reside à possibilidade de uma realidade mais qualitativa no sentido enfático. Para Adorno a antítese $\neg$ o não-idêntico $\neg$ é o “antídoto” para a positivação da sociedade como uma instância independente dos homens, ou seja, como algo em “segundo grau”. Esta noção de que a sociedade é uma instância à parte da relação entre sujeitos pertence “ao mundo amarrado objetivamente em suas bordas e transformado em uma totalidade que não deixa a consciência livre”, afirma Adorno (2009, p. 23), pois, ela está baseada na oposição $\neg$ inexistente para ele $\neg$ entre o particular e o universal, ou seja, limita a experiência e a reflexão, o pensamento que a transcende enquanto resistência. Assim, a “dialética negativa desdobra a diferença entre o particular e o universal, que é ditada pelo universal.” (ADORNO, 2009, p. 14)

A sociedade burguesa que substitui a ordem feudal, a ontologia escolástica, etc., na promessa⁵⁹ de realização da liberdade pela razão, ao perceber-se fracassada e imersa novamente no mito,⁶⁰ precisou aderir à meta compensatória⁶¹ de todos os sistemas, “neutralizando rapidamente todo passo em direção à emancipação por meio do fortalecimento da ordem.” (ADORNO, 2009, p. 26) Neste sentido, toda a autonomia é atribuída a esta “totalidade”, e a ela é submetida à própria Humanidade. Em outros termos, a promessa de realização da emancipação é substituída pelo “prazer” de pertencer à sociedade, atrofiando as possibilidades de fazer o diferente pela permissão de ir e vir, de ter opinião sobre crenças políticas e religiosas, enfim, o “pertencer” tornou-se uma segurança compensatória.

A *ratio* burguesa, “para se impor como sistema eliminou virtualmente todas as determinações qualitativas”, submetendo-as ao seu axioma da identidade, sendo o “sistema algo posicionado que se apresenta como algo em si.” (ADORNO, 2009, p. 27) Dessa forma, a crítica de Adorno ao sistema tem como base a análise da sociedade, na qual ele constata o

⁵⁹ Para Adorno e Horkheimer (2006, p.115), “a indústria cultural não cessa de lograr seus consumidores quanto àquilo que está continuamente as lhes prometer.” Um exemplo bem simples pode ser exposto: na propaganda de calçados femininos é acoplado à exposição do produto um lindo homem, como se a compra do referido levasse necessariamente à posse também do exemplar humano.

⁶⁰ Esta é uma tese importante de Adorno, e que está presente na obra *Dialética do Esclarecimento* (2006), escrita conjuntamente com Horkheimer. Para Adorno, o novo mito é qualitativamente inferior ao anterior.

⁶¹ Para Adorno (2009, p. 26), “em termos histórico-filosóficos, os sistemas tinham uma meta compensatória”.

movimento de “compulsão à identidade”, que significa, em outras palavras, uma tendência ao estabelecimento da sociedade enquanto algo “em si”, ou seja, de um sistema fechado frente à multiplicidade e à dinamicidade da vida humana no mundo.

Nesse viés, a pergunta que mais desponta, na reflexão sobre a emancipação humana, refere-se à possibilidade ou à impossibilidade de superação da dicotomia entre o particular e o universal, a qual se torna o emblema da sociedade administrada. Entretanto, para Adorno, não existe esta dicotomia, pois inexiste um “universal em si mesmo” que não resulte da relação entre particulares, entre indivíduos.⁶² O universal em “si mesmo” é uma falácia: a totalidade social é justamente a conjunção de particulares, a conciliação de subjetividades, enfim, ela é uma relação de compartilhamento comum de um tempo e de um espaço, da História como resultado da elaboração a partir de escolhas e de omissões. Se há oposição entre o particular e o universal, entre o sujeito e a sociedade, então possivelmente o universal $\neg$ a sociedade $\neg$ tenha se afastado, por motivos diversos, da sua essência relacional. Por exemplo, quando um interesse particular afirma-se como universal por meio da força ou da coerção, então o dito geral mascara e justifica a dominação de uns sobre os outros. Neste caso, a oposição entre o particular e o universal ocorre, segundo Adorno, na crítica e na supressão do universal como possibilidade de restabelecimento da sociedade relacional.

Hodiernamente tem-se realizado o contrário, como por exemplo, o processo de individuação⁶³ nos termos de igualação que aplaina as subjetividades e evita o conflito. Nesse viés, “se o indivíduo liquidado aceita realmente e com paixão a exterioridade consumada das convenções como critério, deve-se dizer que a época áurea do gosto [⁶⁴] irrompeu num momento em que não há mais gosto algum”, explica ele (ADORNO, 1991, p. 88). Em outros termos, para este autor (ADORNO, 2008, p. 117), “em conformidade com essa ideologia, ninguém deve realmente acreditar em si mesmo e em suas qualidades intrínsecas, mas, ao contrário, necessita colocar-se à prova junto com todos os demais por meio do funcionamento em meio às condições já dadas.”

⁶² A crítica à noção de “indivíduo”, na exposição de Adorno, é importante; o indivíduo é um produto da sociedade de massas, uma espécie de sujeito alienado de sua singularidade. Para Adorno e Horkheimer (2006, p.128), “o indivíduo, sobre o qual a sociedade se apoiava, trazia em si mesmo sua mácula; em sua aparente liberdade, ele era o produto de sua aparelhagem econômica e social.”

⁶³ Como comenta Moraes, a relação concebida entre individuação e socialização por Adorno aponta para a anulação do indivíduo, o que não significa sua eliminação, mas sua morte como consequência da objetivação total da subjetividade, ou seja, a morte é a “permanência perversa de um modelo historicamente condenado.” (MORAES, 2006, p.132)

⁶⁴ O gosto, para Adorno, é uma faculdade de discernimento subjetivo, mas também de comunicabilidade e universalidade do juízo, como afirmou Kant, por exemplo, na *Crítica da faculdade do juízo*. Segundo Schio (2008a, p. 149) “a partir do juízo de gosto puro, a comunicabilidade e a universalidade do juízo são possíveis, não se relaciona ao objeto, mas à capacidade do sujeito, condição para que Kant, e também Arendt [como também Adorno], possa apelar à humanidade do ser judicante”.

A sociedade é relacional: isso significa que ela não é uma coletividade homogênea, mas a relação entre pessoas plurais. Esta noção adorniana de sociedade como relação está de acordo com aquela afirmativa primeira de Marcuse em *Eros e Civilização*, de que é possível uma civilização não repressiva. Nesta acepção de Marcuse, como também na obra de Adorno, a suspeita de Freud sobre um “mal-estar na civilização” é imprescindível para o desenvolvimento filosófico da crítica à razão transformada em *logos* de dominação.⁶⁵ Freud⁶⁶ refletiu sobre aquilo que fundamenta a escolha dos homens pela vida em sociedade, e se esta escolha é compensada ou não para além dos sacrifícios necessários para a sua realização. Assim, a crítica à sociedade de massa – ao atual estágio da Civilização Ocidental – pode ser compreendida não como uma aposta no individualismo, pois, ao contrário, trata-se da defesa do mundo como espaço de convivência e de desenvolvimento do humano, uma concepção da sociedade como relação, bem como esclarece Freud (1974, p. 75):

Quando, com toda justiça, consideramos falho o presente estado de nossa civilização, por atender de forma tão inadequada às nossas exigências de um plano de vida que nos torne felizes, e por permitir a existência de tanto sofrimento, que provavelmente poderia ser evitado; quando, com crítica impiedosa, tentamos pôr à mostra as raízes de sua imperfeição, estamos indubitavelmente exercendo um direito justo, e não nos mostrando inimigos da civilização.

A crítica de Adorno tem presente, em sua concepção dialética de sociedade, o movimento existente na coexistência de uma pluralidade histórica, mesmo em uma realidade aparentemente administrada. Para Adorno, a História e suas “vertigens” explicitam a tentativa de unidimensionar o mundo humano, a qual tem sido uma tendência em diversas esferas da hodierna sociedade, como por exemplo, no “império da mídia” sobre as diferentes tradições e costumes. Entretanto, trata-se de uma compulsão que não atingiu e que nem poderá atingir sua idealização, pois não há como prever o que os novos seres⁶⁷ farão no mundo; assim, a dominação encontra no novo, no recém-chegado ao mundo, uma limitação.

Na continuidade da suspeita freudiana, a rejeição da sociedade como uma “totalidade” não significa uma posição de inimizade com a civilização, ou ainda, um recurso à ética

⁶⁵ Para Adorno e Horkheimer (2006, p.100), “a racionalidade técnica hoje é a racionalidade da própria dominação. Ela é o caráter compulsório da sociedade alienada de si mesma.”

⁶⁶ Provavelmente a interpretação filosófica de Marcuse sobre a suspeita de Freud esteja mais de acordo com a perspectiva de Adorno do que propriamente o Freud de *O mal estar da civilização* (1974). Nas palavras de Adorno (1970a, § 37, p. 51): “como ulterior inimigo da hipocrisia, situa-se ele ambigualmente entre a vontade de uma manifesta emancipação do oprimido e a apologia da opressão descarada.” O próprio Marcuse afirma, em *Eros e Civilização*, que o revisionismo freudiano optou por não conferir o devido valor a esta suspeita, pois, para a clínica, esta crítica do geral tornava-se desvantajosa, sendo-lhe mais prática a adaptação dos indivíduos à realidade estabelecida. Segundo Marcuse (1999, p. 205), “a Psicanálise era uma teoria crítica. mais tarde, quando a Europa central e oriental se encontrava em convulsão revolucionária, tornou-se claro até que ponto a Psicanálise ainda estava vinculada à sociedade cujos segredos revelou”.

⁶⁷ Esta concepção assemelha-se à esperança que Marcuse deposita nos jovens e também às acepções sobre a natalidade, de Arendt.

individual como se fosse possível estar, de alguma maneira, fora do mundo. Nesse sentido, compreender a sociedade como relação significa que, segundo Adorno (2008, p. 119),

portanto, não há indivíduos no sentido social do termo, ou seja, homens aptos à possibilidade de existir e existentes como pessoas, dotados de exigências próprias e, sobretudo, atuantes no trabalho, a não ser com referência à sociedade em que vivem e que formam os indivíduos em seu âmago. Por outro lado, também não há sociedade sem que seu próprio conceito seja mediado pelos indivíduos, pois o processo pelo qual ela se preserva é, afinal, o processo da vida, o processo de trabalho, o processo de produção e reprodução que se conserva mediante os indivíduos isolados, socializados na sociedade.

Adorno insiste na perspectiva presente em sua afirmação anterior, isto é, na *Mínima Moralia* (1970a, § 18, p. 29), de que “não há nenhuma vida reta na falsa”, ou seja, de que na sociedade em cuja moral e política estão destorcidas, não há a possibilidade de uma vida correta (satisfatória, segundo os padrões do humano). Assim, “o sacrifício que a sociedade exige é tão universal que, de fato, só se manifesta na sociedade como um todo, e não no indivíduo.” (ADORNO, 1970a, § 36, p. 50) Isso significa que o indivíduo está imerso propriamente neste sacrifício, embora em sua pseudoindividualidade ele possa, até mesmo, conceber-se como para além, ou ainda, como uma exceção. Entretanto, quando Adorno afirma que “se manifesta na sociedade como um todo” não significa a defesa da existência desta “totalidade totalizante”, mas da perspectiva da sociedade como relação. Neste sentido, será quando os homens se colocarem no contato com os outros, na interação e ou responsabilização necessárias para a vida no mundo, que suas qualidades e deformidades evidenciar-se-ão. Assim, seu afastamento não pode ser ignorado, pois, contradiz a condição de sua pluralidade.

Adorno assinala criticamente para o fenômeno de “compulsão à identidade”,⁶⁸ o que para a Filosofia significa tratar a “verdade” como “um em si”, fechando-se teoricamente frente ao não contido no conceito, uma rejeição ao humano e a multiplicidade que envolve suas relações no mundo. Esta é uma postura de acomodação no conceito, de recusa da difícil tarefa de abrir-se para o “não-determinado”, para o que está além das prévias sistematizações. Este fenômeno tem ampla abrangência, além de consequências: para a Sociologia, ou mesmo para a Filosofia, em sua tentativa de compreender a dinâmica social, este movimento significa apreendê-la de forma a aceitar como única a verdade de uma noção de “identidade total”, ou

⁶⁸ O Nazismo representa o ponto nevrálgico desta “compulsão à identidade”, pois, para a existência de um grupo superior foi necessário ao Regime totalitário a eliminação dos discordantes ou dos diferentes, sejam eles judeus, ciganos, deficientes físicos ou mentais, adversários partidários, enfim, a própria pluralidade humana. Entretanto, mais do que um regime específico, o Totalitarismo é um movimento e uma tendência interna à compreensão do mundo enquanto espaço para a busca pela subsistência, para o domínio dos homens sobre a natureza e também sobre os outros homens. Assim, ele está presente na justificação da sociedade como uma instância contrária aos interesses individuais, e ainda, na fundamentação de uma realidade divergente à emancipação necessária para o pleno desenvolvimento das possibilidades humanas.

seja, tornar a fração particular em um princípio geral determinante. Esta “identidade total” é um aplainamento do humano, das suas relações, de suas condições e possibilidades; é conceder a supremacia do quantitativo sobre o qualitativo, limitando a capacidade humana de fazer experiências formativas para o exercício de sua liberdade política.

Adorno, ainda no curso *Introdução à Sociologia*, expõe o que ele nomeia de “problema sociológico” no trato “abstrato da sociedade” como se ela não fosse justamente formada pela relação entre pessoas. Assim, quando a sociedade não é tratada como uma relação dialética entre pessoas, segundo Adorno, corre-se o risco de cair no erro de “hipostasiar a sociedade como uma realidade de segundo grau.” (ADORNO, 2008a, p. 118) Neste sentido, a “compulsão à identidade” torna a sociedade uma substância própria a partir da simples conjunção de indivíduos, não os considerando sujeitos históricos. Em outros termos, a produção técnica da sociedade de massa é acompanhada pela manipulação dos seres humanos para a sua adequação a esta abstração e, sendo assim, a coesão social é uma identificação introjetada. É importante ressaltar que, na sociedade de massas, nada se distingue e nem contribui significativamente para a superação da realidade estabelecida. Dessa forma, não se deve contrapor o interesse externo ao internamente presumido, pois, o homem desta sociedade massificada é o indivíduo apático e indiferente, é aquele que tacitamente assume a defesa desta “identidade total” e, além disso, protege a sua própria vida biológica na luta incessante pela subsistência.

Há uma falácia dicotômica sobressalente às indagações sobre a emancipação e a sociedade. Em outras palavras, existe uma oposição entre os interesses individuais e os interesses da sociedade. Adorno procura superar esta dicotomia apontando para uma dimensão dialética que implica em compreender a sociedade como um significado para além dos indivíduos. Assim, a sociedade “não é nem a mera soma ou aglomeração, ou outro nome que preferirem, entre indivíduos, nem é algo absolutamente independente frente aos indivíduos, mas sempre contém em si, simultaneamente, ambos os momentos.” (ADORNO, 2008a, p. 119) Sobre isso, continua ele (*Idem*, 2008a, p. 127-128) que

a totalidade em que vivemos, e que podemos sentir a cada passo e em cada uma de nossas ações sociais, não é condicionada por uma comunhão imediata que abrange a todos, mas é condicionada justamente pelo fato de sermos essencialmente separados uns dos outros tal como ocorre na relação abstrata de troca. Não só é uma unidade do que é separado, mas uma unidade que propriamente só se realiza, que propriamente só se constitui, através do mecanismo de separação, da abstração.

A partir dessa passagem, pode-se compreender a sociedade não como uma organicidade, mas como um sistema, “um conceito de certa ordem dispositiva, uma ordem

imposta de certo modo abstratamente.” (*Ibidem*, 2008a, p. 127-128) Assim, na dialética da sociedade há o pluralismo humano. Entretanto, nesta consideração de Adorno já está impressa a sua crítica à sociedade estabelecida, ou seja, à “totalidade totalizante”, em que o plural é apenas ideológico uma vez que “a coexistência das forças é efetivamente capturada e determinada em sua essência pelo sistema social em que vivemos e tudo domina”, afirma ele (*Ib.*, 2008a, p. 130). E mais, a sociedade vigente não é configurada a partir da solidariedade, mas dos interesses antagônicos dos homens. Além disso, na busca incessante pela realização destes interesses há o prejuízo do todo, significando uma tendência de irracionalidade na racionalidade da sociedade que constantemente ameaça fragmentá-la. Para Adorno (*Ib.*, 2008a, p. 307),

Irracional significa aqui que, se considerarmos que o objetivo da sociedade como um todo é a preservação e a emancipação dos homens que a compõem, então a organização vigente que caracteriza a sociedade tem sua finalidade em conflito com sua própria *raison d'être*, sua própria *ratio* ou razão de ser.

Neste sentido, a “sociedade de massa”, na era tecnológica criticada por Adorno, é uma contradição interna, não quanto aos interesses individuais evidentemente diversos dos sujeitos que a compõem, mas no antagonismo entre meios e fins, ou seja, da razão de ser da sociedade como a efetivação da emancipação humana. A realidade estabelecida, o atual estágio da civilização, ou ainda, a relação que hodiernamente denomina-se sociedade, é um todo composto da alienação de suas partes. Em outras palavras: é uma instituição que aglomera indivíduos a partir de sua alienação,⁶⁹ tanto dos seres humanos entre si, quanto deles com o próprio mundo, em um processo de individuação que significa aplainamento, manipulação de suas forças e ofuscamento das subjetividades e da própria identidade, seja ela de aproximação ou de diferenciação, frente aos outros. A “sociedade de massa” é uma administração dos seres humanos pelo estabelecimento de um “social”. Ela é, então, o aglutinamento de indivíduos identificáveis por sua descaracterização, e cujos interesses confluentes ou antagônicos são planejados para conferir continuidade à vigência desta sociedade e de sua justificação como uma realidade imprescindível para a realização das demandas individuais, além de ser entendida como a única forma possível de vida.

Para Adorno, a sociedade na era do advento da tecnologia é concebida arbitrariamente como uma espécie de segunda natureza: a “sociedade enquanto segundo plano”, uma falsa “unidade” de coesão e de administração social, resultante do ideário burguês. Entretanto, para

⁶⁹ O termo, no original, é *Entfremdung*, e possui pelo menos três significados aprendidos de Hegel, segundo Schio (2008a, pp.156-169), a saber: alienação da consciência, alienação objetiva, e alienação na cultura. Em Adorno está presente tanto seu significado negativo quanto positivo, por exemplo, é a alienação frente aos outros que possibilita ao homem o distanciamento necessário para ser autêntico, mas a alienação de si mesmo, ao contrário, é a impossibilidade de autoreconhecimento, e assim, torna o ser humano um indivíduo homogêneo.

ele, a sociedade deveria ser compreendida como plural, diversa, contraditória e conflitante, não podendo assim ser tratada como algo homogêneo, unidimensional. Assim, “se a sociedade fosse compreendida enquanto sistema fechado, e com isso, irreconciliável com os sujeitos, ela se tornaria por demais penosa para os sujeitos, se eles ainda se mostrassem como algo desse gênero.” (ADORNO, 2009, p. 29) Neste sentido, ainda segundo ele, a burguesia não só idealizou uma concepção de mundo administrado e produziu uma ordem social a partir de si, como também forjou homens⁷⁰ sujeitáveis à aceitação do sacrifício infringido pelo seu pensar administrado. Esta “lei da perpetuação do igual” é que retira da humanidade sua “possibilidade de fazer experiências” (*Idem*, 2009, p. 43), uma incapacidade⁷¹ que implica na aceitação do aparente como única opção, pois impede a reflexão sobre as possibilidades transcendentais à ordem estabelecida. A incapacidade de fazer experiências formativas, a ausência de reflexão, enfim, o onipotente consenso seguro, é a marca de uma “compulsão à identidade”, uma tendência arbitrária à “totalidade”.

Adorno (1970a, § 66, p. 92) afirma que “uma sociedade emancipada não seria, todavia, um estado uniforme, mas a realização do geral na conciliação das diferenças.” Para ele, a dialética não é uma relação externa à sociedade, como entre o particular e o universal, mas é a sua formadora. Assim, ele compreende a sociedade como a conciliação e o convívio de homens diferentes empenhados no comum compromisso com o mundo, o que, entretanto, não significa que estes homens sejam idênticos. Ao contrário, pressupõe sua pluralidade, uma perspectiva dialética de sociedade como relação entre plurais, por isso, constituída pela própria pluralidade conciliada, ou seja, pela convivência entre os homens.

1.5 A pluralidade do humano

Para Adorno, a sociedade histórica é plural. Ele procurou superar a dicotomia entre natureza e história compreendendo a primeira em sua transitoriedade não coercitiva, mas em sua dinâmica histórica. Esta transitoriedade situa-se na vida finita dos homens, e também na finitude de seus modos de vida. Assim como a morte é uma certeza no horizonte humano, também o nascimento o é; como a morte encerra um ciclo, o nascimento abre outros. Neste

⁷⁰ Como lembra Valls (*In*. TIBURI, 2009, p.36), para Adorno e Horkheimer o protótipo do indivíduo burguês é Ulisses que representa a frieza “instrumental e dominadora da natureza e do outro”.

⁷¹ Em *Educação e Emancipação* (2010), Adorno afirma em uma resposta a Becker que “o defeito mais grave com que nos defrontamos atualmente consiste em que os homens não são mais aptos à experiência, mas interpõem entre si mesmos e aquilo a ser experimentado aquela camada estereotipada a que é preciso se opor.” (ADORNO, 2010, p. 148)

sentido, a sociedade é um mundo plural – é a conciliação de diversidades de condições, do novo que chega ao mundo e que se insere lentamente no público, uma esfera que pode realizá-lo ou reprimi-lo. A sociedade histórica é para Adorno (2009, p. 44) “uma plurivocidade”, isto é, ela contrasta com a “compulsão à identidade” do pensamento único que opõe o natural ao histórico para poder naturalizar a realidade de dominação. Contra essa naturalização, ou a perenizarão⁷² da formação social vigente, a dialética negativa questiona a realidade estabelecida com o intuito de libertar esta plurivocidade da sociedade histórica, o que significa uma reconciliação. Nos termos de Adorno (2009, p. 14),

essa reconciliação libertaria o não idêntico, desprendendo-o por fim da compulsão intelectualizada; ela abriria pela primeira vez a pluralidade do diverso sobre o qual a dialética não teria mais poder algum. Reconciliação seria então a meditação sobre a multiplicidade que não se mostraria mais como hostil, algo como um anátema para a razão subjetiva.

A temática da pluralidade é premente⁷³ no delineamento da elaboração adorniana sobre a sociedade e sobre a emancipação. Todavia, são poucas as passagens em que se encontram propriamente referências aos termos do plural, da pluralidade, etc. Isso não significa, no entanto, que eles não tenham um importante significado filosófico e político na reflexão de Adorno, pois eles resultam de sua metodologia de crítica negativa, ou seja, de exposição do problema da “não pluralidade”, ou ainda, do aparente não plural. Na crítica de Adorno à sociedade de massas, como também na sua aceção sobre a histórica possibilidade da emancipação humana, dentre outras, encontra-se a pluralidade como a condição para a ação e para o discurso. Em outros termos, uma concepção que, não obstante, é semelhante à de Arendt⁷⁴ que, segundo Schio (2008a, p. 36), “acredita que os seres humanos, por meio de sua singularidade na pluralidade, podem efetivar ações inovadoras e mostrar como cada um realmente é.” Neste sentido, para Arendt a pluralidade enquanto “condição humana” não pode ser eliminada, tendo que ser relacionada sempre com a singularidade pessoal, o que constitui o âmbito público⁷⁵ de compartilhamento e de responsabilidade com o mundo em que se

⁷² MAAR (2002, p. 100) comenta que “a perspectiva dialética de Adorno centra-se no que se pode denominar “determinações objetivas da subjetividade” responsáveis pela perenizarão da formação social vigente.”

⁷³ Há uma suposição de que o significado que Adorno confere à arte sirva analogamente à sua Filosofia. Nessa perspectiva, é importante notar que ele, na obra *Teoria Estética* (1970b), faz inúmeras referências à pluralidade, em especial, sobre a sua transformação. Para ele (ADORNO, 1970b, p. 216), “a unidade estética adquire a sua dignidade mediante a própria pluralidade. Presta justiça ao heterogêneo.”

⁷⁴ Há ainda uma importante proximidade entre a concepção de Arendt com a de Marcuse sobre a pluralidade, pois, a tese de *Eros e Civilização* possui o mesmo princípio que Arendt utiliza para fundamentar a historicidade ontogenética e filogenética da repressão, a saber, a natalidade: o fato de novos seres nascerem constantemente no mundo.

⁷⁵ A esfera pública, para Adorno, está em referência com sua dimensão histórica, e por vezes envolta por contradição entre o seu conceito e no que ela foi transformada. Assim, uma tarefa é a crítica das condições atuais da esfera pública. (ADORNO, 2007, p. 334)

exerce a cidadania⁷⁶ e a liberdade política. Na obra *Vida do Espírito*, Arendt (1993, p. 17) afirma que “quem habita o planeta não é o homem, mas os homens. A pluralidade é a lei da Terra.” Na elaboração de Adorno, a pluralidade também é uma condição inalienável, embora Claussen (2008, p. 360) afirme que Adorno manteve inconcluso seu pensamento ao não se comprometer com o pluralismo.⁷⁷

São poucos os registros⁷⁸ de interação entre Adorno e Arendt, entretanto, uma possibilidade para tal aproximação teórica, mesmo que por metodologias e compreensões filosóficas diferentes, é o compartilhamento da amizade com Benjamim, além de uma formação acadêmica assemelhada e a vivência em um mesmo país e período histórico (duas guerras e o Nazismo). No que tange à perspectiva filosófica da pluralidade, inicialmente, a exposição de Adorno e a de Arendt divergem apenas na metodologia: uma é negativa e a outra positiva, mantendo presente um objetivo comum: compreender o que aconteceu para “que Auschwitz não se repita.”⁷⁹

Diferentemente de Arendt, a exposição de Adorno é negativa, uma vez que ele parte da análise do que é propriamente, segundo ele, um problema político, reconstruindo o “preferível” em termos de socialização – o essencial. Não há, assim, uma exposição do que seria a pluralidade, pois, esta só pode ser significativa em sua transitoriedade. As críticas adornianas apontam, não obstante, para a questão de que o humano resiste porque é plural, e por ele ser plural também suas relações, isto é, a sociedade, o é, por consequência, sendo condição para a própria formação da identidade pessoal - autoconsciência – a convivência não com “iguais”, mas com os outros – e “o outro que não é unidade e conceito, mas uma pluralidade.” (ADORNO, 1970a, p. 152) Assim, “apenas em relação a uma pluralidade de apresentações pode-se falar da identidade de um objeto.”⁸⁰ (ADORNO, 2010b, p. 66) Esta identidade “consigo mesmo” é impossibilitada pela identidade de tudo com tudo, uma

⁷⁶ Para Schio (2006, p. 194) “o cidadão é o ser humano atento e em contato com o mundo, interessado por ele e pelos seus assuntos. É alguém que vive na realidade, na pluralidade. Ser cidadão é estar no mundo entre homens, e em igualdade política, pensando de forma autêntica, não se retirando do mundo e do tempo, e não fazendo do mundo uma ‘fachada’, atrás da qual se esconder.”

⁷⁷ Pelo que se constata, o termo pluralismo é utilizado como sinônimo de pluralidade no comentário de Claussen; o segundo, entretanto, no horizonte do que se delineia é mais significativo, ou seja, denota mais do que pluralismo, pois, este pode restringir-se ao relativismo, posição rejeitada por Adorno.

⁷⁸ Há informações de que Arendt não admirava a pessoa de Adorno por ele ter atrapalhado a qualificação de pós-doutorado de Günther Stern (Anders), seu primeiro marido. Academicamente, porém, sabe-se que Adorno e Arendt colaboraram na célebre publicação judaico-alemã *Aufbau*, em Nova Iorque, no período em que Arendt era diretora de pesquisas da Conferência sobre as relações Judaicas. Neste mesmo período, Stern (Anders) esteve na casa de Adorno para “participar de um seminário sobre as necessidades.” (CLAUSSEN, 2008, p. 243) Outro elemento importante de aproximação entre eles foi a proximidade com Heidegger.

⁷⁹ “A exigência que Auschwitz não se repita é a primeira de todas para a educação. De tal modo ela precede quaisquer outras que creio não ser possível nem necessário justificá-la.” (ADORNO, 2010a, p. 119)

⁸⁰ “Solamente en relación con una pluralidad de presentaciones puede hablarse de la identidad de un objeto.” (ADORNO, 2010b, p. 66)

eliminação do incomensurável, a partir da qual os homens são forçados à conformidade, e assim, segundo Adorno e Horkheimer (2006, p. 27), “o esclarecimento em perda do eu diferente, simpatiza com a coerção social.”

Antecedendo a resposta à pergunta sobre a possibilidade e ou a impossibilidade da emancipação, cabe afirmar que ela é possível tendo em vista a característica plural da comunidade humana na sua dialética social. Neste sentido, no cerne da Teoria Crítica da Sociedade, as perspectivas de uma dialética negativa e da sociedade como nexos funcionais propõem uma compreensão do humano para além da necessidade ontológica e de seu entorno relacional como pluralidade, ou, em outros termos, como multidimensional, caracterizada pela multiplicidade e pela plurivocidade. A sociedade histórica, subversiva e subjugada pelo progresso técnico das forças materiais de produção, não é “idêntica” $\neg$ um “em si” homogêneo $\neg$, pois é a própria diversidade de formas, de pensamento, de opções conscientes e inconscientes. Ela é a possibilidade de emancipação ou de dominação da natureza e dos outros seres humanos na não-liberdade. Assim, a dominação $\neg$ a repressão do humano $\neg$ só é possível a partir do ofuscamento desta pluralidade, o que Marcuse denomina de sociedade unidimensional⁸¹. Adorno, por sua vez, a nomeia de sociedade administrada, mas que poderia ser chamada, como prefere Horkheimer, de sociedade de *rackets*.⁸² A “sociedade”, nestes termos, não é a socialização, mas uma “indústria cultural” de propagação e de perpetuação do esforço por subsistir; de uma falácia que se interpõe entre os homens e a realização de suas possibilidades, cuja condição é sua existência plural tão combatida por ser subversiva. Ela é uma “boa consciência”, ou seja, “um conformismo com a reprodução do que é sempre o mesmo.” (ADORNO & HORKHEIMER, 2006, p. 126)

A sociedade, enquanto “totalidade totalizante”, não é formada por cidadãos $\neg$ por sujeitos históricos $\neg$, mas por “indivíduos” que são os produtos de reprodução da maquinaria não social estabelecida. O que a burguesia produziu em larga escala em nome de um vago ideal de liberdade foi, para Adorno, uma situação de homens padronizados, igualados,

⁸¹ Uma uniformização que, segundo Hermann (In. TIBURI & DUARTE, 2009, p.69) “faz parte do próprio processo da indústria cultural, imposto a uma sociedade que, apesar de toda a racionalização, permanece irracional”

⁸² Para Horkheimer, uma característica marcante da sociedade de dominação pós-burguesa, o que ele chama de “sociedade de *rackets*”, é o predomínio de grupos ou bandos que negociam interesses particulares como se fossem interesses gerais. Sobre esta questão ver o artigo de Olgária Matos intitulado *Metrópole e angústia: acosmismo e cosmopolitismo*. (MATOS, 2006) O termo *rackets* significa gangsteres e cliques, uma fragmentação política que pode ser exemplificada com a máfia italiana, ou com o narcotráfico no Brasil, dentre outros, infringindo econômica e criminalmente força contra a população e o Estado de direito constituído. O Estado de Santa Catarina, por exemplo, tem enfrentado este fenômeno de *rackets*, e sua população tem sofrido as represálias de grupos de interesses que querem para garantir seus privilégios ditar regras para o funcionamento do Estado, e desta forma, não satisfeitos em seus interesses particulares passam a se vingar pela existência de leis, de acordos, enfim, do que há de comum entre os seres humanos e que são opostos ao seu domínio.

descaracterizados de suas possibilidades. Dessa forma, “a cultura de massas revela o caráter fictício que a forma do indivíduo sempre exibiu na era burguesa, e seu único erro é vangloriar-se por esta duvidosa harmonia do universal e do particular.” (*Idem*, 2006, p. 128) Estes homens e mulheres abrem espaço a uma lacuna de sentido e de significado, isto é, a uma possibilidade para que eventos como o Nazismo não só acontecessem, mas também que se apresentem como soluções para os problemas estruturais da organização social, e propague-se como uma tendência para além de regimes específicos.

A concepção de Adorno sobre a pluralidade pode ser compreendida por enfoques, dentre eles, por sua rejeição à identificação por meio da “igualdade”; ou por meio da temática da desigualdade racial, por exemplo, a qual possibilita delinear a abrangência desta postura dialética do plural. Para que na “realidade estabelecida” se afirme que uma pessoa negra é “igual” a uma pessoa branca, ou a “quem quer que seja”, é necessário primeiramente definir este segundo como protótipo do que o primeiro deveria corresponder. Entretanto, para isso é preciso, primeiro, torná-lo uma unidade abstrata. Para Adorno e Horkheimer (2006, p. 27), “a unidade da coletividade manipulada consiste na negação de cada indivíduo; seria digna de escárnio a sociedade que conseguisse transformas os homens em indivíduos.” A partir deste empreendimento, os defensores da igualdade “a qualquer preço” listam as qualidades a que ambos necessitam estar subordinados, e isso como se todos fossem idênticos, e passíveis de comparação. Neste processo, se os primeiros (os negros) corresponderem ao que se espera em relação aos segundos (os brancos), então os negros são entendidos como reflexo desta “unidade”, ou seja, são considerados iguais. Mas, afirmar que uma pessoa negra é simplesmente igual a uma pessoa branca implica em asseverar que a cultura, a tradição, os ritos e a religião, não importam, pois, não são compartilhadas pelo protótipo comparativo vigente. Para serem considerados iguais, logo, deveriam ter a mesma religião, comprar as mesmas roupas e calçados, dançar e cantar nos horários prefixados (carnaval, etc.), ou então, não podem ser considerados iguais. A alteridade, na “totalidade totalizante”, é uma recusa, uma inversão da sistemática de dominação estabelecida falaciosamente pela “igualdade”. Esta relação de inclusão étnica é um modelo da “compulsão à identidade”, pois, nos termos de Adorno (1970a, § 66, p. 92):

Se ao negro se certifica que ele é exatamente igual ao branco, quando não é, comete-se já contra ele, de forma larvada, uma nova injustiça. É amistosamente humilhado mediante uma norma atrás da qual necessariamente sobreviverá sob a pressão do sistema, e cujo cumprimento seria, além disso, de mérito duvidoso.

Adorno não nega que exista uma igualdade comum em todos que possuem rosto humano enquanto condições e possibilidades. Sua crítica, porém, dirige-se à “má igualdade”,

a esta igualdade abstrata dos homens como ideia a partir da qual todo o diferente, aquele que se recusa ao adestramento do igual, é afastado e excluído. Isso implicaria não em incluir o excluído na sociedade enquanto sistema, mas em rejeitar como um todo o estabelecimento desta realidade, a qual está fundada em um sistema de exclusão – não em umnexo funcional.

Na sociedade contemporânea, esta questão tem sido emblemática, pois, a inclusão de um grupo, enquanto ação de compensação histórica⁸³ resulta na exclusão de outros, mantendo intacto o que o causou e ainda continua a acarretar exclusões; sendo uma oposição de grupos de interesses, a sociedade não recompensa aos indivíduos por sua realização, pois não concilia opiniões contrastantes, apenas elimina as possibilidades do diálogo, criando situação de risco de implosão, por exemplo, o que acontece com os indígenas cujos interesses são filtrados, intrometendo-se um discurso que forja sua igualdade. Para Adorno (1970a, § 66), “a política, que tal tomasse a sério [...] deveria antes assinalar a má igualdade hoje existente, a identidade dos interessados em filmes e em armas, mas concebendo a melhor situação como aquela em que sem angústia se possa ser diferente.” Assim, o simples enquadramento no exemplo da igualdade racial (de negros como iguais a brancos) se está, não obstante, fundamentando um “ser” – por meio de uma necessidade ontológica dominante - aos quais ambos estão incluídos. Neste sentido, “a indústria cultural realizou maldosamente o homem como ser genérico” (ADORNO & HORKHEIMER, 2006, p. 120), ou seja, como um exemplar repetido que pode ser substituído a qualquer momento, ou eliminado como no caso dos campos de concentração, pois há semelhantes para ocupar o seu espaço. Nesse viés, pode-se perguntar: este “ser” é humano? A resposta poderia apontar na direção afirmativa, porém, que ele é o humano desfigurado, ou melhor, igualado, determinado em suas condições, fechado para o diferente, é o semelhante.⁸⁴ Esta foi também a pergunta dramática de Primo Levi (1988, p. 9):

pensem bem se isto é um homem/ que trabalha no meio do barro, / que não conhece a paz, /que luta por um pedaço de pão,
que morre por um sim ou por um não. / Pensem bem se isto é uma mulher, / sem cabelos e sem nome, / sem mais força para lembrar, / vazios os olhos, frio o vente, / como um sapo no inverno.

Esta passagem da obra *É isto um homem?* (1988) de Levi expressa não apenas uma situação particular ocorrida em um tempo e em um lugar específico, mas algo sutil e, por isso,

⁸³ A temática das cotas raciais, por exemplo, instituem, por vezes, um desvio da temática central relacionada à situação precária da educação básica e sua consequente semi-formação das classes populares, sejam eles negros, pardos ou brancos, que embora ingressem na universidade, permanecem na periferia das condições necessárias para uma educação de qualidade.

⁸⁴ Para Adorno e Horkheimer (2006, p. 99), “a cultura contemporânea confere a tudo um ar de semelhança”. Esta semelhança é um processo de filtragem da pluralidade pela indústria cultural, aniquilando suas qualidades por meio de uma uniformização, de uma identificação repressiva.

mais profundo: uma cotidianidade, ou seja, não somente o que o Nazismo infringiu às suas vítimas, mas também aquilo que o Totalitarismo infringe a toda comunidade humana. Esta descrição do homem e da mulher no campo de concentração caracterizaria exemplarmente os trabalhadores no interior de indústrias, usinas, plantações e também as pessoas que vivem no cotidiano das metrópoles, no trânsito frenético, com baixos salários, muitas horas de atividade ou em seu deslocamento, enfim, do trabalho transformado em *labor*, e do ócio em entretenimento.

Em seguida, pode-se acrescentar àquela pergunta, uma outra: “Como pensar em desenvolvimento, em progresso da humanidade, se os homens e as mulheres estão vivendo formas menos humanas, um regresso que não deixa livre nem mesmo o que supostamente está acima desta inebriante barbárie, pois, a interligação entre a vida e a produção na lógica do consumo invadiu todas as esferas, dos mais ricos aos mais pobres, onde ambos aceitam a determinação de um “ser” em vista da promessa de alcançar o “ter” que realizaria sua “felicidade”? Em debates educacionais no Brasil, por exemplo, sobretudo com relação à educação básica, está em voga a afirmação de alguns autores de livros, “pensadores profissionais”, de que o problema social é a troca do “ser” pelo “ter”. Em resposta, poder-se-ia afirmar que, na perspectiva de Adorno e conforme o capítulo relacionado à ontologia da obra *Dialética Negativa*, que o ponto crucial estava delineado na atribuição do “ser” enquanto sua igualação entre si e com as outras coisas. Afirma Adorno (2009, p. 89) que “se os homens não precisassem mais se igualar às coisas, eles não necessitariam de uma superestrutura coisal, nem precisariam se projetar como invariantes segundo o modelo da causalidade”. Assim, para Adorno (1970a, § 68, p. 69):

na sociedade repressiva, o próprio conceito do homem é a paródia da semelhança humana. Deve-se ao mecanismo da “projeção pática” que os detentores do poder reconheçam como homens só a sua própria imagem refletida, em vez de refletirem o humano como o diferente. O assassinio é, então, o intento reiterado de dissimular na razão a insânia dessa falsa percepção, mediante uma insânia maior: o que não se viu como homem, mas todavia é homem, torna-se coisa para que já não possa contradizer, por meio de movimento algum, a maníaca visão.

A elaboração filosófica de Adorno aponta para a possibilidade da emancipação humana, não só no que se refere à liberação ou libertação, mas no amplo significado que esta perspectiva adquire no âmbito da pluralidade da sociedade histórica. Este percurso necessita transcender a atual organização social, política e econômica, sendo o plural a condição para a realização da emancipação, uma vez que a realidade administrada só se estabelece pelo obscurecimento desta característica existencial de homens singulares no mundo. Neste sentido, o “não-idêntico” que Adorno tanto reclama é o humano, mas não o humano

semelhante - ambientado e aparente -, mas aquele que ninguém reconhece como homem, nem mesmo ele se reconhece, ao passo que se tornou alheio de si pelo sistema. Todavia, o é, ele próprio, sendo a expressão e a experiência da desumanização do mundo, do império de grupos de interesses, de um existir protótipo do humano que o atual progresso tecnológico produz.

No horizonte teórico da pluralidade da sociedade histórica, a emancipação humana não só é compatível com a sociedade, como esta também a exige, tornando, assim, imprescindível para sua própria realização a extinção da crescente dominação dos homens por formas tecnicamente mais eficientes de controle social.⁸⁵ A emancipação humana está ainda por ser realizada, embora as tendências atuais não lhe sejam favoráveis, a liberdade permanece como uma possibilidade de autorrealização do humano na pluralidade da sociedade histórica em seu sentido de socialização, ou dir-se-ia, de solidariedade, por meio da qual se manteriam as “linhas de fuga” à vigente desumanização.

⁸⁵ Adorno em uma entrevista sobre as polêmicas que o envolveram em 1968 com os estudantes, afirma que não são ações isoladas que modificam a totalidade social. Quando questionado por Spiegel sobre isso, ele responde: “Essa pergunta me ultrapassa. Diante da questão ‘que fazer’ eu na realidade só consigo responder, na maioria dos casos, ‘não sei’. Só posso tentar analisar de modo intransigente aquilo que é.” (ADORNO, 2003, p. 133)

II. A EMANCIPAÇÃO HUMANA

Este capítulo é uma continuidade descontinuada ao seu anterior. Isso significa trazer do capítulo anterior perspectivas fundamentais enquanto arcabouço referencial, entretanto, mantendo por hora entreaberta a pergunta sobre a emancipação que propedeuticamente foi respondida, ou seja, sobre a possibilidade ou a impossibilidade da emancipação humana. Assim, investiga-se a abordagem de Adorno sobre esta temática a partir do enfrentamento filosófico ao problema da liberdade humana e da reflexão da emancipação como perspectiva, noção esta que, no centro de sua elaboração teórica, aproxima o presente panorama das questões conexas sobre a liberdade limitada à defesa da sociedade industrial, do progresso como mistificação das massas, e por fim, da relação entre a emancipação e a utopia. A caracterização pormenorizada destas concepções fundamentais do pensamento adorniano, em referência a sua possibilidade histórica e às tendências contrárias no curso da civilização, possibilitaram uma posterior reflexão com relação ao atual estágio da sociedade analisada e tematizada por Adorno nos meados do século que se findou em tempo, porém não em suas consequências.

Neste horizonte, a Filosofia é um distanciamento que se torna proximidade, um estranhamento frente à realidade estabelecida, na qual, segundo Adorno (2009, p. 56), “somente a distância extrema seria a proximidade; a filosofia é o prisma que capta suas cores.” Ele, no enfrentamento filosófico ao problema da liberdade humana e na reflexão da emancipação como perspectiva, também afirma a possibilidade da emancipação humana para além da liberdade limitada à defesa da sociedade industrial. A resposta do autor não é pessimista. Assim, torna-se importante retomar a pergunta fundamental deste delineamento para, na reflexão enquanto “prisma que capta as cores” do não-idêntico, poder melhor caracterizar a resposta adorniana a esta questão a partir da caracterização do significado da emancipação humana como perspectiva filosófica.

2.1 Na **descontinuidade**: por um panorama da emancipação

O termo descontinuidade é corrente nos escritos de Adorno e significa iniciar novamente, não a partir de um início vazio, mas da compreensão daquilo que passou. Neste sentido, sabe-se que a possibilidade de liberdade e de emancipação não significa compulsoriamente a adaptação a uma ordem repressiva. Assim, pode-se retomar a pergunta entremeando-a a um panorama da questão da emancipação que possibilita compreender mais profundamente a atualidade que ela porta para a reflexão filosófica contemporânea, e a contextualização dessa crítica política e moral. A descontinuidade é, assim, uma continuidade na pergunta, mas uma nova busca pela resposta, mantendo no horizonte a possibilidade histórica delineada como uma verdade provisória.

A emancipação como problema para a reflexão filosófica contemporânea insere a contribuição de Adorno na retomada desta temática enquanto “perspectiva”, uma concepção que perpassa toda a elaboração adorniana. Embora haja uma distância temporal, e até mesmo conceitual, entre a obra *Dialética do Esclarecimento*, escrita conjuntamente com Max Horkheimer, e a obra tardia de Adorno, *Dialética Negativa*, há uma tênue linha que possibilita compreendê-las em um único sentido, a saber: a crítica a uma liberdade resignada aos limites da sociedade estabelecida. Trata-se, então, de questionar o que significa a emancipação para o humano, em um empenho que resgata vários aspectos da tradição do Esclarecimento,⁸⁶ mas que, entretanto, rejeita sua formulação positiva do conceito de liberdade. A partir desta rejeição de Adorno, a emancipação precisa ser definida em contraste com o que se nomeia de progresso tecnológico, ou, em outros termos, de “progresso das forças materiais de produção”.

O termo “emancipação” é, nas obras de Adorno, um resquício ou a retomada do conceito kantiano de “esclarecimento”, expresso no texto “*Resposta à pergunta: o que é o Iluminismo?*”. No entanto, não se trata, na acepção adorniana, de uma continuidade, mas de uma abordagem crítica⁸⁷ do mesmo, com apreciações e rejeições. Para Adorno, o conceito de

⁸⁶ Utiliza-se a tradução de *Aufklärung* por Esclarecimento de acordo com a sugestão de Guido Antonio de Almeida na tradução de *Dialética do Esclarecimento* (2006) para o português. Segundo ele, “esclarecimento” traduz com mais propriedade o significado histórico-filosófico do termo, e também o sentido empregado por Adorno e Horkheimer, ou seja, em seu significado de transitoriedade da minoridade a maioria do homem.

⁸⁷ Embora o jovem Adorno tenha sido fortemente influenciado pelo neo-Kantismo, ele emprega o termo “crítica” em sua elaboração na maior parte das vezes em sentido diverso ao de Kant, pois, se em sentido kantiano o termo refere-se à investigação dos limites e da possibilidade de algo, em Adorno o termo significa recusa, oposição, ou melhor, a demonstração pormenorizada de inverdades. Entretanto, em sentido amplo, o sentido do termo “crítica”, em Adorno, pode assemelhar-se ao de Kant, uma vez que da crítica adorniana resulta também a exposição de limites e de possibilidades. Por exemplo, se Kant na KrV investiga os limites e as possibilidades do

liberdade resultante do Esclarecimento é em si antagônico, pois, se de um lado porta a emancipação como projeto, de outro, produz, a partir de si, uma falsa concepção de liberdade, a qual impede a realização da emancipação humana. Se o “esclarecimento é à saída do homem de sua menoridade, da qual próprio é o culpado”, e a menoridade “é a incapacidade de servir de seu entendimento sem a direção de outrem” (KANT, 1988, § 481), então a razão enquanto a condição de possibilidade da saída desta menoridade não pode ser antevista “escondendo suas dificuldades” e sua perene ambiguidade, escreveu Adorno e Horkheimer (2006, p. 83). E eles explicam esta ambiguidade da razão que “contém a Ideia de uma convivência baseada na liberdade, [...]” ao mesmo tempo em que ela “constitui a instância do pensamento calculador que prepara o mundo para os fins da autoconservação.” (*Idem*, 2006, p. 81)

Ao expor esta dicotomia, ele aborda o problema do fundamento racional do Estado e da Sociedade Moderna junto às respostas de Hobbes, do Iluminismo e de Voltaire. A resposta de Hobbes sobre o homem como ser político, como ente social, enfatizando que o contrato resulta de um triunfo da razão, representa, para Adorno, a abertura do argumento sobre o contrato social, utilizada pela sociedade burguesa para defender a propriedade privada, interligando o homem a um novo contrato, o contrato de dominação, no qual o Estado é o tutor. Em contrapartida, a questão da liberdade e a pergunta sobre o “como” os homens devem agir entre si, exposta por Adorno na obra *La Sociedad: Lecciones de Sociologia*, enfoca a questão relativa ao “fundamento racional do Estado e da Sociedade” (ADORNO, 1969, p. 30) uma vez que, pela razão, para a burguesia, o fundamento transcendente fora “suprimido”, ou seja, o recurso último a Deus passou a não ter mais lugar.

A sociedade burguesa, a partir do argumento de que o “Estado é tutor da liberdade”, passou a associar a liberdade e/ou emancipação com o progresso das forças materiais de produção, justificativa com a qual ela nega as suas consequências para o humano, como por exemplo, a submissão dos homens ao mercado de trabalho; a produção desenfreada das linhas de produção, etc. Assim, o “tutor” deveria tudo providir a seus tutelados, entretanto, ele não o faz, pois, a natureza (*physis*) que lhe é oposta é tornada demasiadamente precária em recursos naturais uma vez que lhes são impostas novas necessidades do sistema. Por exemplo, a produção cada vez maior de produtos que acabam por desmatar, poluir os rios, propagar erosões, enfim, retirar da natureza toda a matéria-prima necessária (e, às vezes, desnecessária) para a lógica de produção e de consumo. Assim, os seres humanos vislumbram sem a

conhecimento humano, na *Dialética Negativa* Adorno investiga os limites da “totalidade” estabelecida e aponta para a possibilidade histórica da emancipação humana.

dominação do humano, uma situação de abundância “necessária” para a realização de seu ideário de liberdade. Esta concepção não se refere somente a uma crítica à sociedade capitalista, mas também ao socialismo que, por exemplo, após a Revolução soviética (1917) necessitaria instaurar um Estado que satisfizesse as necessidades que levaram os seres humanos a tal situação – que poderia ser denominado de “capitalismo de estado”. No entanto, frente à histórica impossibilidade, ele tornou-se um estado burocrático, gerindo, a partir de si mesmo, o adiamento desta realização, e entrelaçando uma nova abdicação dos homens, em vista da futura efetivação do antigo ideário que os levava à alteração da situação vigente (a Monarquia hereditária czarista). O Esclarecimento entrelaça, nesse viés teórico, a emancipação e/ou a liberdade com os seus correspondentes indiretos, a saber: a libertação e a liberalidade que, entretanto, na elaboração adorniana significam mais o sentido das forças materiais e a liberação física da opressão do que a de liberdade na política, a qual pressupõe a emancipação humana aliada ao pleno desenvolvimento das suas condições de possibilidades na existência comum e plural no mundo.

Na linha condutora entre *Dialética do Esclarecimento* e *Dialética Negativa*, perpassando outras obras importantes de Adorno em seu período intermediário,⁸⁸ é possível resumir em largos traços afirmando que não há uma negação da interligação entre Esclarecimento e liberdade, entre razão e emancipação. O problema surge quando se atribui estas “qualidades qualitativas”⁸⁹ a uma realidade concreta, operando assim uma desvalorização do passado, ou ainda, uma falsa noção de futuro. Este é o problema de Adorno com Kant.⁹⁰ Adorno não poderia escolher outro pensador para retomar e questionar, pois, para ele, o maior representante da Filosofia Moderna e do Esclarecimento é o pensamento de Kant que, tendo outrora apontado para algumas destas dicotomias, será aprofundado pela

⁸⁸ Sobre este período intermediário do pensamento de Adorno, caracterizado como sua “retirada para o pensamento puro”, Marcuse explica que “o horror à ordem estabelecida havia-lhe penetrado tanto no cérebro e nos membros que, para ele, viver e pensar era uma coisa só. Durante a vida aspirou a formas em que o horror à ordem estabelecida pudesse tornar-se realmente vivível e comunicável. Adorno encontrava-se numa situação em que a sociedade existente tinha conseguido sufocar e manipular num tal grau a consciência, manipular de tal forma as próprias necessidades, que as formas tradicionais de comunicação e, particularmente, as formas tradicionais de transformação do pensamento crítico em prática evidentemente não pareciam mais possíveis. E sua resposta era uma retirada, uma retirada temporária para – digo isso com tranquilidade – o pensamento puro (e com pensamento puro estou pensando em pensamento sem concessões), mas apenas para pouco a pouco, e tão eficazmente quanto possível, desenvolver novamente a consciência das mudanças necessárias e, assim, preparar a mudança necessária.” (MARCUSE, In: LOUREIRO, 1999, p. 104)

⁸⁹ O termo é utilizado em redundância para destacar a diferença entre qualitativo e quantitativo.

⁹⁰ Adorno, em um ensaio sobre Siegfried Kracauer intitulado *O curioso realista (Der wunderliche Realist)*, afirma que com ele leu “nas tardes de sábado” a *Crítica da razão pura*, e que “sob sua orientação, desde o princípio tive a experiência da obra não como mera teoria do conhecimento, mas como uma espécie de escrita cifrada, da qual a situação histórica do espírito podia ser depreendida com uma vaga expectativa de que, desse modo, algo da própria verdade pudesse ser conquistado.” (ADORNO, 2008, p. 6)

elaboração adorniana, principalmente no delineamento filosófico do problema da liberdade que caracteriza sua metacrítica da razão prática.⁹¹

Nesse horizonte, situa-se a ideologia enquanto liberdade aquém da emancipação. Aqueles que atribuem a si mesmos o “elogio da emancipação”, acabam por ignorar sua falta de autonomia,⁹² que é a pressuposição básica fundadora da emancipação e da liberdade. Trocar os dogmas da religião pelos de uma ciência dogmática e “autossuficiente” resulta em uma razão determinada e em um esclarecimento condicionante, aquém da liberdade e da emancipação. Este é o retorno do mito, ou até mesmo da barbárie no cerne da sociedade que se afirma qualitativamente superior, nos termos adornianos.

A Ideologia e o mito são características de uma liberdade sem emancipação, ou em outras palavras, de uma liberdade resignada à sociedade estabelecida na defesa e na continuação deste princípio repressivo da realidade. Neste ponto situa-se uma questão, segundo Adorno, em torno da emancipação, a saber: o fato de que, por um lado, a emancipação significa conscientização, mas de outro, ela é um movimento de adaptação e de ofuscamento da consciência $\rightarrow$ transformada em “boa consciência” $\rightarrow$ pelo existente. Nesta positividade está envolta a emancipação, em um movimento contrário aos objetivos da sociedade vigente e de sua necessidade de justificar e de ampliar o seu domínio sobre os homens: uma subordinação que objetiva igualar a pluralidade do humano para garantir sua estabilidade enquanto realidade estabelecida. Nesse horizonte, a emancipação é um projeto com dois sentidos, pois consiste tanto em planejar novas possibilidades e condições para o humano, como em justificar a não realização destes “ideais” de liberdade e de felicidade.

Neste intento se situam os dois posicionamentos em torno da emancipação, opondo, a partir da metodologia adorniana de uma “filosofia de modelos”,⁹³ a emancipação como “perspectiva”, assim como a emancipação como “desencantamento com o mundo”. Nestes modelos contrastantes em torno da emancipação, Adorno busca evidenciar o aspecto negativo, enquanto qualidade, e os aspectos positivos, o *continuum* do sempre mesmo. Esta contraposição entre modelos permitirá conduzir a Filosofia crítica de Adorno ao “progresso

⁹¹ Adorno critica a liberdade formulada pela Filosofia Moderna e vislumbra nas acepções kantianas o “ponto central desta reflexão sobre as condições de inteligibilidade da autonomia moral do sujeito”; entretanto, é na elaboração teórica de Kant que Adorno, em contrapartida, percebe os “indícios germinais” de uma “dialética da liberdade”. (ALVES JÚNIOR, 2005, p. 23)

⁹² O termo “autonomia” vem do grego: “*nomos*” significa regra, lei, comando e “*auto*”, a si mesmo, resultando no autocomando, no conferir ou ditar a lei para si mesmo, pela qual um cada age guiado por si próprio, por sua razão.

⁹³ Adorno, no prefácio da obra *Dialética Negativa*, afirma que sua “filosofia de modelos” quer contrapor o “uso de exemplos como algo em si indiferente; um procedimento introduzido por Platão que a filosofia vem repetindo desde então.” (ADORNO, 2009, p. 8)

como mistificação das massas”, ponto de vista que interliga a “perspectiva” da emancipação humana com a do preceito de “fim da utopia”.

Escreve Adorno, em *Mensagens numa Garrafa* (1996, p. 41), que “as pessoas manipularam a tal ponto o conceito de liberdade, que ela acabou por se reduzir ao direito dos mais fortes e mais ricos de tirarem dos mais fracos e mais pobres o que estes ainda têm.” Neste percurso, transparece o “problema propriamente dito da emancipação hoje é se e como a gente – e quem é a “gente”, eis uma grande questão a mais - pode enfrentá-lo”, afirma Adorno (2010a, p. 182). Neste “quem” é o “a gente”, Adorno situa o humano, e dessa forma, a temática da emancipação insere-se na Filosofia em seu comprometimento com o desenvolvimento das condições e das possibilidades do humano plural, e que, em sua existência, traz ao mundo o novo, o não previsto pela dominação. Adorno confia em que o humano possa trazer ao mundo a exigência de uma existência emancipada, e as potencialidades para esta emancipação para além da atual realidade de sua “não liberdade” em um mundo que lhe foi tornado alheio.

2.2 A Emancipação como perspectiva filosófica

Para Adorno, a emancipação não é um estado fixo e perene, mas uma perspectiva. E, na presente reflexão, trata-se de uma perspectiva filosófica. O sentido perspectivo insere o tema da emancipação em uma dupla direção: a do caráter não fechado do conceito e a da dimensão dinâmica da experiência humana de liberdade. Inserido no projeto adorniano da *Dialética Negativa*, o caráter de ponto de vista porta para a discussão sobre a emancipação e ao enfrentamento de sua possibilidade na contemporaneidade, um sentido dinâmico e mutável. Para a emancipação humana, o não idêntico é o representante da pluralidade do humano e de suas potencialidades, “abertura” para a liberdade na vida política, que, para Adorno, pressupõe a existência humana emancipada no mundo.

Trata-se, então, de perceber como o sentido de emancipação permite a Adorno superar o aspecto naturalizante da liberdade nos limites da defesa e da manutenção da sociedade estabelecida, sustentada pelo entrelaçamento entre a emancipação e o esforço pela subsistência. Assim, a “perspectiva” da emancipação se lança para além, tanto da emancipação nos moldes da religião, quanto da emancipação no modelo da sociedade tecnológica. O “desencantamento com o mundo” nem sempre possibilita uma abertura para o

novo, pois, por vezes, parece ter sido este o efeito do Esclarecimento: a reafirmação deste mundo em uma versão mascarada e estereotipada.

O problema que se evidencia, e cuja expectativa a emancipação parece apontar, ao menos, para uma saída, é que se no mundo em que se vive não há espaço para a emancipação, há, entretanto, prismas para a constituição deste espaço condicional necessário. Como algo não estático, a emancipação insere-se como uma oposição ao mundo já determinado de antemão, e isso a partir do não-idêntico, quando ela é confrontada com a possibilidade real e histórica da realização da emancipação. Kant, segundo Adorno, também rejeitou assumir que sua época era uma época esclarecida, e assim optou por chamar de “esclarecimento” esta transição de um estágio de minoridade para a situação de maioridade. Por sua vez, talvez este período a que se refere Kant, não tenha correspondido nem mesmo a este caráter perspectivo, e assim pode-se perguntar em como fazê-lo presente no contexto contemporâneo: esta é a questão central na investigação adorniana. Para respondê-la, Adorno necessitou retomar alguns dos aspectos centrais da Filosofia Kantiana para, neste intercurso, revalorizar a espontaneidade como possibilidade da emancipação, ou ao menos, como condição para a liberdade humana. Isso significa perceber que, para Adorno, existe um “Kant desconhecido”, um Kant que em suas entrelinhas resguarda profícuos elementos de Filosofia política.⁹⁴

Na *Dialética Negativa*, Adorno continua sua crítica à liberdade formulada positivamente, e retoma aquela linha de interligação com o presente anteriormente na *Dialética do Esclarecimento*, ou seja, a da emancipação humana oposta à realidade estabelecida. Algo semelhante ele desenvolveu, de forma assistemática, na obra *Mínima Moralia*,⁹⁵ escrita em aforismos. E ainda, mas por outro lado, Adorno aposta na limitação do “sistema” por entremeio do próprio “sistema”, isto é, a partir da não identidade na tentativa de transcender o que o conceito enquanto “compulsão à identidade” não abrange. Ou, em outros termos, a pluralidade da existência humana. Isso significa atualizar aquela antiga pressuposição de que a dominação tem seus limites, suas lacunas e impossibilidades para “abranger o todo” que almeja. Assim, a “compulsão à identidade” tem como limite o não idêntico, seja pelo sofrimento humano como categoria filosófica para a reflexão moral, seja

⁹⁴ Esta concepção é compartilhada por Arendt, que, por sua vez na obra *Lições sobre a filosofia política de Kant*, aponta para a concepção de que Kant possui elementos para uma Filosofia política, e isso, sobretudo na *Crítica da Faculdade do Juízo* (1993) quando Kant trata sobre o belo (§§ 1-19 e 40-41).

⁹⁵ Adorno chama a atenção, na *Mínima Moralia*, “para a relação interna entre moral e repressão e defendeu a tese de que as normas e os princípios morais, da Antiguidade até hoje, foram duplicações teóricas da dominação social e que, na totalidade falsa, que é um desdobramento da sociedade capitalista, não pode haver uma vida reta.” (SCHWEPPENHÄUSER, 2003, p. 392)

pela experiência da não liberdade como exigência para a Filosofia política.⁹⁶ Ainda para ele, o diverso $\neg$ que é diferente e não previsto $\neg$ é o limite da liberdade de escolha entre alternativas, e a abertura para uma liberdade de ação humana no mundo.

O substantivo “perspectiva”, neste contexto e com uma finalidade metodológica, é empregado para abordar o tema da emancipação, em detrimento de “conceito”, uma vez que este último adquire um significado pejorativo na *Dialética Negativa*, ao passo que o substantivo *perspectiva* possibilita situar o sentido transitório e plural das experiências humanas e da reflexão sobre as suas potencialidades. Na elaboração de Adorno, caracteriza-se a emancipação em seu significado de “expectativa”, interligado-a ao comum empenho da Escola de Frankfurt em atribuir aos homens a responsabilidade pela produção de todas as suas formas de vida. Enquanto expectativa, também é um ponto de vista: há, em torno da emancipação, uma confiança no humano, e ainda, existe a projeção, na Filosofia Política e Moral de Adorno, da urgência de uma reorganização do mundo, do “mundo comum”.⁹⁷ Este, para Adorno, enquanto espaço público, é a garantia para a realização da liberdade humana além dos limites da sociedade tecnológica, permitindo o surgimento de uma realidade emancipada da dominação. Neste horizonte, a emancipação enquanto expectativa está intrinsecamente imbuída da duplicidade e da transitoriedade que Adorno atribui à dialética da liberdade. Qualquer forma ou estado fixo de emancipação é semelhante à fundamentação da não emancipação, pois, trata-se de uma liberdade “produzida pela integração da sociedade que se apresenta aos sujeitos como se fosse algo irresistível”, explica Adorno (2009, p. 182).

A emancipação humana se apresenta como uma “chave de leitura” para a problemática da Escola de Frankfurt, e ainda como uma situação limite entre dois discursos presentes na Tradição Crítica, a saber: entre a emancipação como possibilidade histórica, e a emancipação como utopia. Esta questão aparentemente simples é, no entanto, crucial para Adorno, pois se trata de questionar o motivo pelo qual as realizações tecnológicas não servem, como se pensava, para possibilitar a emancipação humana. Nesta linha de pensamento, se a realidade tal como se apresenta enquanto “totalidade” condena a emancipação como utopia, pensar em sua possibilidade histórica significa negar ou superar esta “totalidade”, pois, somente além dela a utopia poderá tornar-se novamente uma possibilidade.

⁹⁶ Adorno, em um curso sobre os “*Problemas de Filosofia Moral*”, aponta para a busca por uma forma correta de política enquanto uma questão de organização do mundo; estas palestras são transcritas na obra *Problems of Moral Philosophy* (ADORNO, 2001).

⁹⁷ O “mundo comum” enquanto espaço de coexistência humana é uma concepção semelhante à Arendt, de “*amor mundi*”, mas também, assemelha-se ao conceito de “mundo da vida” de Husserl, o que é posteriormente retomado por Habermas, no sentido de *Lebenswelt* enquanto comprometimento com o mundo, uma relação que foi rompida pela tecnocracia, e esta transformada em pensamento único, enquanto processo de despolitização, uma ruptura com a Tradição que permite a instituição de um mundo onde tudo pode vir a acontecer.

Retomando a questão de outra forma, percebe-se que o problema para Adorno é o de que, diferentemente de Kant, possivelmente não seja “culpa” dos homens a realidade de sua não emancipação uma vez que eles não tiveram, desde o início de suas vidas, liberdade de escolha. Esta suposição expõe conflitos, pois, significaria afirmar que não há como superar esta realidade estabelecida enquanto “totalidade”. Na *Dialética Negativa*, Adorno analisa esta totalidade abstrata e aponta as suas lacunas, falhas e impossibilidades. Entretanto, ainda permanece uma dúvida: sendo assim, por que ela não foi superada, ou suprimida pela emancipação humana? Neste ponto, Adorno retorna a Kant quando esse assevera serem os seres humanos responsáveis pela não realização de sua emancipação. Sem esta responsabilidade poder-se-ia pensar que há a espera por um tutor que lhes subtraísse da menoridade; entretanto, quem espera um tutor não chega à maioridade, pois, se adapta à menoridade e permanece na falsa sensação naturalizada de liberdade produzida pela tutoria, a qual é realizada, desde séculos, pela sociedade.

Para Adorno, a responsabilização é atribuída aos homens por compactuarem com a tutela de uma sociedade não emancipada; mas trata-se, assim, de uma responsabilidade relativa, uma vez que a imputabilidade exige que as linhas de fuga se tornem claras. Assim, “quando a sociedade emancipada é pensada emancipada justamente dessa totalidade tornam-se visíveis estas ‘linhas de fuga’ que pouco a pouco têm em comum com o incremento da produção e suas figurações humanas.” (ADORNO, 1970a, § 100) A emancipação humana, enquanto possibilidade histórica significa o próprio enfrentamento da “totalidade” forjada pela sociedade burguesa, e sua indústria cultural⁹⁸ que reprime nos indivíduos a necessidade de sua emancipação por meio de formas naturalizadas do controle social. Pode-se citar como exemplo, a transformação da música em um produto de acomodação e de adaptação ao consumo. Isso implica, para Adorno, que a emancipação enquanto utopia é a condenação destas “linhas de fuga”, que contrariam os interesses de dominação, pela sociedade tecnológica, “linhas” que de outra forma possibilitariam a sua superação. Tratar a emancipação como algo utópico, no sentido de “sem lugar ou impossível”, é um mecanismo para impedir que a emancipação seja vislumbrada como uma possibilidade histórica.

Adorno, ainda na *Dialética Negativa* (2009, p. 26), reafirma a noção de emancipação como utopia na crítica à *ratio burguesa*⁹⁹ em seu empenho de “neutralizar rapidamente todo

⁹⁸ Como destaca Hermann (In. TIBURI & DUARTE, 2009, p.74), “a cultura industrializada prepara os indivíduos para aceitar situações em que vivem como inexorável, desqualificando a dimensão trágica da existência”.

⁹⁹ O problema é que a *ratio burguesa* “tentou produzir a partir de si a ordem que tinha negado; mas, ordem produzida não é ordem alguma.” (ADORNO, 2009, p. 27)

passo em direção à emancipação por meio do fortalecimento da ordem.” A razão, que para o Esclarecimento seria a alternativa qualitativa para a supressão do mito e da religião (do transcendente como absoluto), fragmentou-se em uma versão enfraquecida da consciência humana na forma de uma “racionalização” subordinada à “lógica tecnocrática”. A implicação disso é que a mudança qualitativa não passou de uma falácia, ou ao menos, de uma promessa não realizada. Introduziu-se o progresso técnico e as formas de produção como o “novo absoluto” na sociedade burguesa, de forma que qualitativamente nada foi alterado. Esta razão instrumental¹⁰⁰ opera o reforço da “totalidade” estabelecida e “totalizante” das dimensões qualitativas do humano, impedindo a anunciada “saída do homem de sua minoridade” por meio da promoção do medo frente ao desconhecido. Ao superar o dogma, a sociedade regrediu ao mito por não suportar, segundo a concepção adorniana, o qualitativo do não idêntico. Este “não suportar” não revela uma impossibilidade, mas a realidade de sua não liberdade, o que permite questionar se tratou ou não de uma “Era de Esclarecimento” como lhe fora atribuída. Este “medo” frente ao desconhecido caracteriza a fragilidade da racionalidade que foi pressuposta como autônoma, mas que se revelou ambígua enquanto tutela da liberdade, ou, nos termos de Horkheimer, “eclipse da razão”.

A sociedade burguesa produziu uma pseudoemancipação a partir da noção de indivíduo, mantendo assim a dicotomia entre uma defesa da necessária autonomia deste indivíduo, de um lado, o robustecimento da ordem como garantia do estabelecimento de tal autonomia, de outro. Em outros termos, trata-se de um percurso fadado à ambiguidade inicial, pois, para garantir a autonomia do indivíduo, a autêntica liberdade necessitou ser restringida. A liberdade permaneceu não emancipada para o progresso¹⁰¹ da sociedade, ou ainda, para seu estabelecimento enquanto “totalidade social”. O que era um pressuposto para a liberdade, tornou-se contrária a ela. Para Adorno, apenas foi possível elaborar a noção de indivíduo, e ele próprio, a partir da liquidação de suas particularidades, de sua subjetividade, tornando-o amórfico para poder enquadrá-lo à dominação. Se a liberdade e a emancipação são contrapostas, conclui-se erroneamente que é preferível a “não emancipação da totalidade” para que não haja a perda da liberdade: esta é a “dedução lógica” usual proveniente do juízo

¹⁰⁰ Segundo Duarte (*In*. TIBURI & DUARTE, 2009, p.22) “apesar da atmosfera sombria assumida pela crítica intransigente à racionalidade instrumental, ocupa lugar de destaque na argumentação de Horkheimer e Adorno a crença de que exatamente a dialética tem um importantíssimo papel antiideológico a cumprir, na medida em que ela ajuda a decifrar as imagens que povoam o cotidiano do ‘mundo administrado’, desonerando-as do seu aspecto opressor: ‘A dialética revela, antes, toda imagem como escrita’.

¹⁰¹ Como referido anteriormente, a noção de progresso é ambivalente: para Adorno “já em Agostinho a ideia de progresso – o nome ainda não lhe era acessível – é tão ambivalente quanto o exige o dogma da redenção consumada em face do mundo não redimido.” (ADORNO, 1999, p. 229)

determinante¹⁰² estabelecido. E assim, quando algo colocar em perigo a “liberdade” (que é uma pseudoliberdade), esse indivíduo passa a defender este “algo” atribuindo-lhe o valor da própria liberdade, e isso sem fazer uso do juízo reflexivo¹⁰³ que, enquanto tal, implicaria em questionar a efetividade desta representação, permitindo-lhe obter outras maneiras de pensar e de agir, ou seja, tonando-o emancipado.

Esta dedução lógica determinante é uma problemática importante para Adorno e para a contemporaneidade política, pois, se há uma fundamentação da “liberdade” aquém da emancipação, não há a possibilidade para uma efetiva liberdade humana, ou do exercício desta liberdade na vida política. Nesta “não emancipação”, a liberdade política do agir e do aparecer do humano não passa de uma teatralização, ou seja, de uma representação falsa da liberdade, uma encenação da sociedade técnica na qual, como mostrara Benjamim, tudo é reprodução e não *mimesis*.¹⁰⁴ Sem a liberdade para a vivência política, o mundo deixa de ser o lugar comum de sua existência,¹⁰⁵ permanecendo transfigurado na própria experiência da não liberdade humana. Entretanto, para Adorno, tanto a política como a experiência podem ser capacitadas, transformando-se em um “ponto de fuga”: esse recurso significa reconhecer a situação de não liberdade para, nesta experiência formativa¹⁰⁶, recusar-se a colaborar com a perpetuação de tal “totalidade”, impondo-lhe as exigências subjetivas e qualitativas da pluralidade humana.

A liberdade humana e a liberdade na vida política pressupõem a liberação das amarras e também a libertação do domínio de outrem. Porém, ela exige também a emancipação. Em

¹⁰² Kant na *Crítica da Faculdade do Juízo* (1993, p. 23) afirma que “a faculdade do juízo determinante, sob leis transcendentais universais dadas pelo entendimento, somente subsume; a lei é-lhe indicada a priori e por isso não sente necessidade de pensar uma lei para si mesma, de modo a poder subordinar o particular na natureza do universal.

¹⁰³ Para Kant (1993, p. 23) “se só o particular for dado, para o qual ela deve encontrar o universal, então a faculdade do juízo é simplesmente reflexiva [ou reflexionante]”.

¹⁰⁴ *Mimesis* é um conceito utilizado desde a Filosofia Antiga: Platão (imitação); Aristóteles (representação), mas que na *Teoria Estética* de Adorno é retomada e adquire um significado ímpar para o seu pensamento. A *mimesis* é a identificação, mas também é um retorno que contraria a identidade. Para Adorno a *mimese* é como que uma estrutura arcaica.

¹⁰⁵ Esta noção do “mundo como lugar comum de convivência humana” é semelhante à de Arendt expressa na obra *A condição humana* (2007).

¹⁰⁶ Adorno compartilha com Benjamim a compreensão da experiência como formativa do humano, no sentido de *Erfrahrung* cujo radical (*fahr*) indica o significado de viajar pelo desconhecido, e em latim o radical é “*per*”, que significa sair de um lugar. Como explica Matos (2009) “então, as experiências que nos acontecem durante uma travessia no desconhecido, numa viagem, são experiências que alargam nossa identidade, nosso conhecimento, nossa sensibilidade, nossa condição no mundo”. É este o significado de experiência para Adorno, e ela precisa segundo Leo Maar (2010, p.24) “ser apreendida fora do espectro do experimento das ciências naturais; há que remeter-se a Hegel e sua ‘ciência da experiência da consciência’. A experiência é um processo auto-reflexivo, em que a relação com o objeto forma a mediação pela qual se forma o sujeito em sua ‘objetividade’. Neste sentido, a experiência seria dialética, basicamente um processo de mediação. Pela via dessa mediação, destaquem-se então dois momentos do processo vinculados ao conteúdo de verdade da experiência, isto é, referentes à experiência formativa num sentido emancipatório tal como Adorno a procuraria apreender”.

outras palavras, está intrinsecamente fundada na existência de uma sociedade emancipada. A liberdade precisa ser pensada no horizonte de sua realização política. Assim, ela está interligada à emancipação e não pode ser um privilégio de alguns em meio à “falsidade”, pois ela exige a supressão desta falsidade totalizante. Neste horizonte, afirma Adorno, na *Mínima Moralia* (1970a, § 18), que “não há nenhuma vida reta na falsa”, pois, na “sociedade repressiva, a emancipação do indivíduo não o beneficia, mas antes o prejudica. A liberdade perante a sociedade rouba-lhe a força de ser livre.”

A liberdade não pode ser entendida como um refúgio ou uma fuga do mundo; nem mesmo como algo possível individualmente em meio a uma sociedade que tudo controla. A liberdade dos homens implica na exigência e na pressuposição da emancipação. Trata-se da recusa frente à ordem estabelecida que impede enfaticamente a efetivação de tal emancipação, mantendo o humano heterônomo, passível de seguir regras irrefletidamente, ou injustificáveis, frente à ausência de uma fundamentação razoável. Neste sentido, a emancipação enquanto “perspectiva”, em Adorno, corresponde àquele esclarecimento de que trata Kant: “a saída do homem de sua menoridade de que ele próprio é culpado.” (KANT, 2005, p. 63) Há, entretanto, a exigência de repensar seu significado para a reflexão filosófica contemporânea, pois, como questiona Foucault,¹⁰⁷ em “*Qu’est-ce que les Lumières?*” [“O que são as Luzes?”], surge à exigência de perguntar, a partir das novas formas de controle e de dominação social, o que caracteriza a sociedade tecnológica, após o século XX, e se esta responsabilização ainda pode ser atribuída aos homens. Esta questão é importante, pois, para Adorno, só há imputabilidade se aquelas “linhas de fuga” se tornam efetivamente perceptíveis. Neste sentido, a pergunta não é ingênua em sua crítica, e a resposta, mesmo para Adorno, permanece em aberto, carente de futuras investigações. (ADORNO, 2008)

A liberdade produzida pela sociedade industrial é uma liberdade qualitativamente aquém em relação à prometida pelo projeto do Esclarecimento. A liberdade do humano não emancipado, a liberdade individual nos termos da burguesia, é contrária aos sujeitos enquanto agentes livres e autônomos, estando intrinsecamente ligada à necessidade de padronização. Produzida em grande escala para seus consumidores, como qualquer outro produto desta sociedade, a liberdade significa somente esboçar alternativas previamente estabelecidas pela opinião dominante. Ou ainda, para abdicar da felicidade em vista de garantir, no *labor* e não no trabalho, no divertimento e não no ócio, a criação das condições materiais, pois, a

¹⁰⁷ Foucault afirma que “a questão da *Aufklärung* ou, ainda, da razão, como problema histórico, de maneira mais ou menos oculta, tem atravessado todo o pensamento filosófico desde Kant até hoje.” (FOUCAULT, 1984, p. 38)

liberdade e a repressão estão unidas na supressão da emancipação. Para o indivíduo ser livre e autônomo, nesta sociedade, ele necessita se acostumar com a heteronomia,¹⁰⁸ com a não liberdade, tornando-se igual aos demais, aplainando suas próprias qualidades e potencialidades, pois, para a liberdade positivamente formulada em seu conceito, o que é diferente e não determinável é excluído e, assim, torna-se o “bode expiatório” na História para a não emancipação humana.

O problema do esclarecimento insere-se nesta dialética positiva em que uma negação se torna afirmação, reafirmação do que outrora havia negado justamente por temer a emancipação humana. A liberdade sem tutela coloca em risco a ela própria enquanto tutela de uma pseudoliberalidade nos limites da sociedade estabelecida. A alternativa teórica de Adorno a esta questão gerou a formulação de um modelo dialético negativo, procurando romper “o conceito por meio do conceito”. Assim, até mesmo a sensação contemporânea de liberdade, produzida pela indústria cultural, é a da dominação justificada pela necessidade do esforço pela subsistência, pela autopreservação em um mundo tornado carente em seus recursos.¹⁰⁹ Para Adorno (1970a, § 147), a “vontade de viver vê-se remetida à negação da vontade de viver: a autopreservação anula a vida na subjetividade.” Em outros termos, quanto mais produz a mercadoria da sensação de liberdade, cada vez mais o homem necessita submeter-se para não ser excluído das condições materiais necessárias para a manutenção desta falsa e aparente percepção de liberdade.

A sociedade estabelecida utiliza esta “sensação de liberdade” como uma agente da regressão. Na percepção limitada da experiência de liberdade, o progresso tecnológico apresenta-se com um atalho para a realização da liberdade positivamente fundamentada, idêntica a “não-liberdade” dos homens. Ela produz, a partir de sua racionalidade de dominação, uma estéril sensação paralisante de conforto nunca antes vivenciada na História humana. O conforto atual faz com que não se perceba que o essencial está faltando, e o essencial é o convívio humano, a amizade, o bom-humor, a atenção com o meio ambiente. As pessoas correm todo o dia da casa para o trabalho e vice versa, nas suas horas de folga além de consumir também se consome no entretenimento, e assim, sem conhecer os vizinhos, sem se importar com os colegas de trabalho, sem ser educado no trânsito, não sendo responsável

¹⁰⁸ A distinção entre heteronomia e autonomia é de Kant. Autonomia significa comandar, ou ditar, a lei para si mesmo, pela qual um cada age por si próprio pela razão. A heteronomia ocorre quando alguém segue uma regra que veio de fora (Cf. THOMSON, 2010, p. 172). Adorno compreende a necessidade de superar a heteronomia do Sistema no sentido de desobedecer a lei “do que é dado”, transcendendo sua “totalidade” em vista do que “pode vir a ser.” (ADORNO, 2009)

¹⁰⁹ Adorno compartilha com Herbert Marcuse (1999) a crítica à falácia da escassez de recursos que justificaria o *continuum* progresso através da manipulação do humano e da introjeção de novas necessidades em detrimento das suas necessidades vitais.

com o meio ambiente, enfim, alienado de si mesmo, elas tornam suas vidas uma rotina, e a rotina passa a ser sua vida orientada pela indústria cultural. O conforto é assim vivenciado nos inúmeros produtos supérfluos e rapidamente perecíveis que são consumidos, e é nos momentos de seu descanso, de “desarmamento” frente ao mundo que a indústria cultural atinge contemporaneamente o humano com mais eficiência, por exemplo, pelos valores impostos pela mídia nas novelas, do sensacionalismo dos telejornais, ou ainda, pelos programas de auditório e a sua produção de estereótipos. A sensação de conforto baseia-se na antiga repressão dos instintos vitais do humano em uma versão naturalizada, e a qual em sua “máscara”, apresenta-se como se fosse algo novo por meio de um prazer anestésico, que incapacita o humano para a faculdade do julgamento, permitindo assim que a barbárie aconteça. Nas palavras de Adorno (1970a, § 150),

Tudo pode tornar-se prazer como novo com renúncia de si próprio, tal como, anestesiados, adeptos da morfina lançam mão de qualquer droga, até atropina. Com a distinção das qualidades todo julgamento se perde na sensação: é propriamente isso que faz da sensação a agente da regressão catastrófica.

A emancipação humana, segundo Adorno, precisa romper com o ciclo e superar esta “compulsão à identidade”, pois há a necessidade de significar as experiências subjetivas, retomando as características e as potencialidades dos sujeitos, e trazendo o qualitativo como denúncia de uma sociedade que não compensa aos indivíduos por sua realização. A emancipação humana significa o desenvolvimento de suas potencialidades, não como algo previamente determinável pelas atuais condições, mas um constante movimento de “emancipação da sociedade” e de incremento de um mundo mais digno de homens. Esta perspectiva da emancipação não é uma temática exclusiva da Filosofia Moral e Política de Adorno, mas algo da Teoria Crítica da Sociedade,¹¹⁰ representando uma noção importante da Escola de Frankfurt, para a compreensão do significado e da atualidade filosófica deste compromisso filosófico caracterizado tanto pela atribuição de responsabilidade aos homens, quanto na defesa de suas condições de possibilidade.

2.3 Do desencantamento à pseudoemancipação

Uma aparente saída para a emancipação seria o desencantamento com o mundo,¹¹¹ isto é, na percepção a partir da experiência formativa de que o mundo $\neg$ as instituições e a

¹¹⁰ Para Adorno, segundo Müller-Doohm (2006, p. 292), “a tarefa da teoria da sociedade é a análise da falsa consciência e o diagnóstico da realidade da sociedade à luz de seu potencial para a emancipação.”

¹¹¹ O termo “*Entzauberung der Welt*” é de Max Weber, e designa um caminho de desmistificação, entretanto, significa para Adorno e Horkheimer, uma mera aparência libertária.

organização social dos seres humanos na História – não compensa o humano pelas promessas de outrora. Entretanto, Adorno percebe que esta solução também é dicotômica. E mais, ela tem sido na sociedade administrada, um instrumento de reforço de sua ordem. O Nazismo,¹¹² por exemplo, foi previamente planejado e justificado a partir de uma crise paradigmática, em meio tanto à derrota na Primeira Guerra Mundial, quanto de uma experiência política fragilizada na República de Weimar (Alemanha, 1919-1933). Assim, mostrar que esta realidade é inaceitável e planejar outra realidade, não é somente uma possibilidade dos homens em vista de sua emancipação, mas também, do *continuum* domínio dos homens. Adorno e Horkheimer afirmam que “o programa do esclarecimento era o desencantamento com o mundo, sua meta era dissolver os mitos e substituir a imaginação pelo saber”. (ADORNO & HORKHEIMER, 2006, p. 17) Assim, o desencantamento revela-se um novo “encantamento”. E essa crítica é atual, representando uma tentativa de superar a noção de que a técnica resolveria todos os problemas da vida humana.¹¹³

O “problema” do Esclarecimento, sob o enfoque adorniano, é que, enquanto estágio de transição, precisou elaborar uma “visão de mundo”¹¹⁴ com base no desencantamento com o passado. Antevisto como dominado pelo mito, pela religião e pelo medo, o passado cedeu lugar à forja de um hiato na História, pois, ao projetar um futuro de triunfo da razão, o Esclarecimento pressupôs o presente e sua concretude, ou ainda, determinou *a priori* sua essência. A partir desta abstração é justificado, novamente, o sofrimento¹¹⁵ infligido ao humano com o objetivo de alcançar uma situação futura que seria a consequência causada por esta renúncia, sem a qual seria como que “opor-se à razão”. A promessa de futuro contra o passado e a realização desta “visão de mundo” permaneceu impossibilitada por meio da renúncia frente ao existente, ou seja, enquanto se desvaloriza o que passou e se sonha com um futuro glorioso, não se compromete com o presente, com o tempo histórico em que as coisas são passíveis de transformação por meio da ação e da reflexão humana.

¹¹² Segundo Gagnebin (2006, p. 61), “ao colocar a questão do nazismo e do antissemitismo de maneira tão ampla, Adorno e Horkheimer não se afirmam como arautos de uma identidade judaica a ser resgatada; assumem muito mais uma postura de pensadores críticos da tradição e da cultura ocidentais, em particular da cultura e da tradição alemãs postura que era também a de Nietzsche.”

¹¹³ Segundo Pizzi (1994, p. 19), “hoje, a reflexão, que decorre dos elementos levantados pela Escola de Frankfurt, gira em torno da função e dos limites da razão e da crítica da cultura e da elaboração ou reinterpretações de certos elementos do marxismo. É a preocupação com o desencantamento com o mundo, pois a razão tornou-se repressiva e atrofiada, porque sustenta a crença de que o avanço da ciência e da tecnologia resolve todos os problemas da vida.”

¹¹⁴ Para Adorno (2009, p. 24), esta “visão de mundo” são os “olhos fechados do materialismo dialético”.

¹¹⁵ Sobre a crítica de Adorno ao sofrimento enquanto ideal ascético, Chiarello (2006, p. 65) afirma que “transfigurado na bem-aventurança do querer sofrer, o sofrimento já não atende pelo seu nome legítimo: ele é a sublime beatitude do ideal ascético.”

Na *Dialética do Esclarecimento*, Adorno e Horkheimer apontam para o Esclarecimento enquanto desencantamento com o mundo, um projeto de “triunfo do saber”. Este saber que, não obstante, coloca a técnica como sua essência. Desta forma, “o que os homens querem aprender da natureza é como empregá-la para dominar completamente a ela e aos homens”, escreveram eles (2006, p. 20). O “Esclarecimento é totalitário”, segundo Adorno e Horkheimer (2006, p. 19), pois ele mesmo é contrário ao desenvolvimento e também à elaboração da imagem de mundo que promete, envolvendo-se assim na compulsão à identidade. Neste sentido, também a ciência está submetida a esta compulsão, revelando problemática a ênfase na dedução, no método experimental, enfim, na concepção de que ela pode explicar tudo pela razão.

O Esclarecimento, entendido como um período de transição entre a menoridade e a maioridade, poderia chamar-se de tempo de emancipação. Mas, limitou-se à supervalorização da razão: o Esclarecimento, então, inflacionou a razão. E mais, significou a limitação das possibilidades da própria razão, pois não foi capaz de manter o caráter em aberto da ciência, ou seja, a verdade como algo provisório. Assim, em Adorno e nos demais pensadores da Escola de Frankfurt, tais como Benjamim, Horkheimer, Marcuse, Habermas, Honneth, entre outros, não há a rejeição da razão enquanto capacidade humana, mas há de sua supervalorização. A razão que os teóricos críticos se opõem é uma razão determinada e determinista, um *logos* do homem sobre o homem e sobre o seu mundo. Neste ponto, se Kant tinha presente que sua época não vivenciava a maioridade, então poderia seu texto sobre a pergunta “*o que é o Iluminismo?*”, como destaca Foucault (1996), intentar ser uma análise de conjuntura. O fato do projeto do Esclarecimento não ter se realizado, devido a suas próprias impossibilidades, não o invalida totalmente. Neste horizonte, Adorno indica elementos do Esclarecimento que apontam para possíveis alternativas a serem adotadas, sobretudo, em torno da renovada urgência da emancipação humana.

A *Dialética do Esclarecimento* expõe uma série de questões que Adorno retomará em *Dialética Negativa*, porém, a partir de uma concepção filosófica teoricamente mais elaborada, aperfeiçoada pelo tempo e pelas experiências, pois, na primeira crítica o que se tem é a exposição destes problemas, ou ainda, o delineamento das impossibilidades da liberdade e da emancipação humana frente à sociedade estabelecida. Estes apontamentos genéricos, todavia, não podem ser tratados como um “impotente pessimismo”¹¹⁶. Sua obra tardia descaracterizou

¹¹⁶ Tiburi e Duarte (2009, p.10) expõem que “o pessimismo do livro tornou-se um dos baluartes dos críticos mal-humorados e desatentos que não aproveitaram o conteúdo crítico dessa noção deslocando-a de seu lugar produtivo para o compo da frustração romântica com a cultura”.

esta apreciação equivocada, mostrando que, para além do pessimismo, Adorno é um autêntico filósofo no empenho de desvendar, na “escuridão dos problemas humanos”, seus pormenores para posteriormente ousar pensar e escrever sobre eles “como um espírito livre”.¹¹⁷ Segundo Duarte (2009, p.25), Adorno e Horkheimer expõe na própria *Dialética do Esclarecimento* que há uma saída para a emancipação a partir da “rememoração da natureza do sujeito”, em outras palavras, ele explica esta rememoração, sobre a qual os autores não entram em muitos detalhes, seria para eles “um processo de intransigente auto-reflexão do sujeito esclarecido, de modo a reconhecer a dominação, até mesmo pensamento adentro, como natureza irreconciliada”. (*Idem*, 2009, p. 26)

Uma das facetas surgidas na caracterização do problema do Esclarecimento é a questão do indivíduo. Para o Esclarecimento ser coerente com a imagem de mundo livre que ele apregoava, emancipado de suas determinações mitológicas e religiosas, foi necessário engendrar um “ser” de igual liberdade e emancipação. Assim, transformou os indivíduos em sujeitos, ou, em outras palavras, proclamou a necessidade de homens autônomos, porém, idênticos. Isso significa torná-los semelhantes de tal forma que a autonomia individual nem sequer seja objetivada para além de sua condicionalidade enquanto “massa”, ou seja, não distinguíveis. Analogamente é a troca da manufatura pela industrialização, pois, como se sabe um sapato criado pelo sapateiro, e pelo seu domínio de todas as fases da fabricação, é único, e possuidor das características únicas referentes à matéria prima, às condições do trabalho do obreiro, seus sentimentos, etc. bem diferente de uma série de sapatos de uma indústria que, salvo erros na série, resultam idênticos, tanto nas qualidades como nas imperfeições. Analogamente, para Adorno, pode-se afirmar que os indivíduos são comparáveis a estes sapatos produzidos em série pela fabricação industrial. Esta crítica implica na noção de que, uma vez o homem idêntico aos demais, é impossível que ele possa ser “idêntico consigo mesmo” (ADORNO & HORKHEIMER, 2006, p. 27). A “criação” dos indivíduos é possível pela eliminação dos sujeitos históricos, tornando-os comensuráveis, e forçando-os a uma real conformidade na coerção social que ocorre na sociedade burguesa.

Em *Eros e Civilização*, Marcuse desenvolveu a historicidade ontogenética¹¹⁸ e filogenética da repressão do humano para responder a pergunta freudiana sobre a

¹¹⁷ Nietzsche, em *Além do bem e do mal* (2007, § 225), afirma que o “espírito livre” é aquele “que pensa de forma diferente do que se espera dele, em virtude de sua origem, seu meio, de sua profissão e de seu ofício, ou dos pontos de vista dominantes em sua época.”

¹¹⁸ A investigação da historicidade ontogenética busca “a evolução do indivíduo reprimido, desde a mais remota infância até a sua existência social consciente”, ao passo que a historicidade filogenética investiga “a evolução da civilização repressiva, desde a horda primordial até o estado civilizado plenamente constituído.” (MARCUSE, 1999, p. 39)

possibilidade de uma sociedade não repressiva. Essa elaboração, comum com a de Adorno, e semelhante à caracterização presente na *Mínima Moralia*, da necessidade de superar a unidade abstrata, que é denominada de “sociedade”,¹¹⁹ não pela negação da sociedade, mas pela sua auto-realização. Na obra *Dialética Negativa*, Adorno aponta para um movimento de autossuperação do conceito de sociedade pelas próprias possibilidades que o impulso de solidariedade aporta ao âmbito dos assuntos humanos. Se a sociedade é contrária aos indivíduos enquanto uma unidade abstrata, não seria se estes fossem sujeitos de sua História, de seu mundo, e se esta unidade concreta fosse denominada de sociedade. Neste sentido, Adorno supera esta dicotomia na reflexão moral sobre os interesses, opondo o interesse individual e o interesse coletivo, pois não há oposição entre os dois interesses abstratamente instituídos pela própria coletividade enquanto empecilho de sua dissolução, ou melhor, de sua realização. Como afirma Adorno e Horkheimer (2006, p. 27), “a unidade da coletividade manipulada consiste na negação de cada indivíduo; seria digna de escárnio a sociedade que conseguisse transformar os homens em indivíduos.”

Sob outro viés, a supressão da fé é um embuste que encaminha os homens para a barbárie; isso não significa dizer que a fé ou a religião tenham uma verdade em si mesma, pois é mais do que isso: significa percebê-las como uma resposta além dos limites da pura razão. Não o dogmatismo, mas a fé e o mito enquanto respostas que, embora não estritamente verdadeiras, são o resultado de um questionamento autêntico do humano, outrora difamados para conceder espaço para algo novo, que, entretanto, não manteve seu estatuto e transformou-se em algo que se assemelha ao pior que fé e religião produziram na História: o dogmatismo. Em outros termos, o dogmatismo é um “totalitarismo”, um “sistema para o qual sua inverdade consiste de que, para ele, o processo está decidido de antemão.” (ADORNO & HORKHEIMER, 2006, p. 37) O Esclarecimento pressupõe uma razão que a tudo deve determinar, e assim ocasiona a própria transformação da razão em algo administrado enquanto “instrumento universal que fabrica todos os demais.” Para eles, ainda, o “espírito esclarecido substituiu a roda e o fogo pelo estigma que imprimiu em toda a irracionalidade, já que leva à ruína” (*Idem*, 2006, p. 42), pois, sua essência¹²⁰ entrelaçou o mito, a manipulação e o trabalho, tornando inevitável a dominação. O mesmo Max Weber parece ter percebido tal problema,

¹¹⁹ É importante ter presente que sociedade é diferente de social; o social tem origem no termo latino usado em Roma – *societas* –, e o termo sociedade refere-se à necessidade de organização das relações, no século XVII, em vista da produção e do comércio. Uma melhor compreensão desta distinção é desenvolvida por Schio (2006) que distingue comunidade e sociedade, e ainda, sociedade e socialização.

¹²⁰ Para Adorno e Horkheimer (2006, p. 43), “a essência do esclarecimento é a alternativa que torna inevitável a dominação.”

para além do desencantamento como desmistificação, e que é expresso no seguinte questionamento:

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

A resposta de Adorno a Weber seria negativa, ou seja, que não há um sentido para além do puramente prático e técnico. Este “quem?” não traz um caráter dúbio ao desencantamento como saída do encantamento mítico e religioso para, na contramão da emancipação, tornar-se a ideologia da sociedade industrial enquanto reencantamento. Assim, para o estabelecimento da sociedade há a necessidade do sacrifício dos indivíduos, da alienação do seu “eu” e a submissão no empenho pela sobrevivência, um esforço desnecessário, pois ele é o próprio mecanismo de impedir a emancipação. Marcuse, no Prefácio político de 1966 à obra *Eros e Civilização* (1999), ressalta esta questão da sujeição individual. Para ele, a “civilização ocidental sempre glorificou o herói, o sacrifício da vida pela cidade, o Estado, a nação; raramente indagou se a cidade estabelecida, o Estado ou nação eram dignos de tal sacrifício.” (MARCUSE, 1999, p. 19).

Para Adorno e Horkheimer (2006, p. 58), “enquanto os indivíduos forem sacrificados, enquanto o sacrifício implicar a oposição entre a coletividade e o indivíduo, a impostura será sempre uma componente objetiva do sacrifício.” Sujeitar-se por uma coletividade abstrata, adiar a realização das próprias condições e faculdades, torna-se algo tão irracional quanto é a irracionalidade pretensamente combatida. Apontar para a sociedade sem sacrifícios, sem repressão, não significa defender o egoísmo, ao contrário, uma sociedade que exige sacrifício não se justifica, pois, ao cobrar por este esforço desmedido acaba por sucumbir com a liberdade conquistada pela outorga de outrem. Isso implica em perceber “que todo sacrifício é uma restauração desmentida pela realidade histórica na qual ela é empreendida.” (*Idem*, 2006, p. 59) A emancipação precisa ser pensada para além do sacrifício, da renúncia, da luta pela autopreservação, da falácia da escassez de recursos.

A imagem de mundo emancipado, esclarecido, em oposição a uma imagem fragmentária de mundo e de sua desvalorização, serve para encobrir que historicamente a civilização é a “História da renúncia”, ou ainda, do processo de interiorização do sacrifício. Esta problemática do desencantamento com o mundo, ou ainda, sua consequente racionalidade tecnológica, que tudo domina e manipula, é para Adorno, e também para Horkheimer, a contradição do Esclarecimento. Habermas em *O discurso filosófico da modernidade* (2000) destaca que a *Dialética Negativa*

pode ser lida como a continuação da explicação de por que temos que girar em torno dessa contradição performativa, e devemos mesmo persistir nela, de por que somente o desdobramento insistente e incansável do paradoxo abre a perspectiva daquela “reminiscência da natureza do sujeito, invocada quase de maneira mágica, “que encerra a verdade ignorada de toda cultura.” (HABERMAS, 2000, p.170-171)

Este paradoxo perseguido por Adorno transpassa uma série de questões cuja significância é impar no tratamento filosófico da emancipação. Entretanto, poder-se-ia apontar para certas rupturas de *Dialética Negativa* com aspectos “condicionados” em *Dialética do Esclarecimento*, de forma que em sua “obra tardia”, as contradições performativas da sociedade industrial aparecem mais explicitamente. O Esclarecimento resultou em uma mistificação das massas, em um aplainamento do pensar e do refletir humano, interligando libertação e repressão, liberdade e dominação, emancipação e progresso, limitando a própria possibilidade da experiência humana. A mistificação das massas é, ideologicamente, uma totalidade, porém limitada, pois não consegue o impossível: a identificação total. O Esclarecimento produziu uma imagem que, por suas fraquezas, não pode tornar-se expressão de seu ideário, ou ainda, que não é eficaz em seu proceder na naturalização desta totalidade que a tudo intenta condicionar.

Entretanto, se não se realizou a identificação total, como é possível que se mantenha uma obsoleta sociedade a partir de uma falaciosa luta contra a escassez de recursos? Esta pergunta é intercessora entre *Dialética do Esclarecimento* e *Dialética Negativa* caracterizando uma série de trabalhos do chamado “período intermediário”, no qual Adorno dedica-se a estas questões de forma pormenorizada, questionando suas implicações na cultura, na religião, no esporte, na ciência, na filosofia, e na moral, sobretudo. Em torno do tema da emancipação, ressurge, neste período intermediário, a questão da produção social de uma falsa noção e sensação de liberdade forjando, assim, um aparente Esclarecimento frente ao qual, pelo medo de perder alguns privilégios, os seres humanos não ousariam questionar sua efetiva emancipação. A produção de falsas necessidades, o domínio das faculdades humanas $\neg$ do trabalho e do lazer $\neg$, a transformação do pensamento em lógica de consumo, dentre outras depreciações, são o resultado da “indústria cultural”. Assim, os seres humanos não buscam a liberdade, pois, na sociedade administrada, eles “experimentam” uma falsa sensação de liberdade. Esta sensação estéril de liberdade, produto de naturalização da dominação, tem contido física e psicologicamente os seres humanos em uma História que lhe é alheia.

A racionalidade industrial produziu, no horizonte da emancipação, uma liberdade que lhe convém, limitada à manutenção e à defesa da sociedade estabelecida. Adorno analisou filosoficamente essa questão, mas, não obstante, procurou experiências empíricas que comprovassem suas impressões. Como modelo destas investigações surge uma obra intitulada

As estrelas descem à Terra (a coluna de astrologia do Los Angeles Times): Um estudo sobre a superstição secundária (2007). Trata-se, como o próprio título revela, de um estudo que tem como base empírica de análise uma previsão astrológica, a partir da qual Adorno, segundo Rodrigo Duarte (*In. ADORNO, 2007, p. 26*), avalia “em que medida às imagens veiculadas pelos principais meios da indústria cultural subjaz uma escrita velada que tem exatamente a forma de um comando.” Essa obra, mais do que a intrínseca ligação com o cerne da reflexão filosófica de Adorno, possibilita perceber “como” e por “quais meios” da mídia a sociedade estabelece e imprime seus comandos, que estão aquém da emancipação, apesar de exporem a imagem de uma aparente liberdade. Nesta análise destaca-se a interligação entre a promessa e a renúncia, a submissão e a espera, a liberdade e o sacrifício, a confiança e o medo, a culpa e o regresso, e por fim, a paralisia, ou, em outras palavras, a liberdade aquém da emancipação. A pseudoemancipação testemunha que o desencantamento é encantamento,¹²¹ da mesma forma que o Esclarecimento é totalitário:

Os astrólogos reiteram continuamente que não são deterministas, e se encaixam no padrão da cultura de massa moderna que protesta tanto mais fanaticamente em nome dos princípios do individualismo e do livre-arbítrio, quanto mais à verdadeira liberdade de ação desaparece. A astrologia tenta se afastar de um fatalismo não-refinado e impopular, estabelecendo forças externas que operam na decisão do indivíduo, incluindo seu próprio caráter, deixando a escolha fundamental em suas mãos. Isso tem significativas implicações sociopsicológicas. A astrologia encoraja as pessoas a tomar decisões constantemente, independentemente do quão inconsequente essas decisões possam ser. (ADORNO, 2007, p. 49)

Nesta pequena passagem de uma caracterização da coluna do radio jornal, Adorno aponta para vários aspectos fundamentais de sua crítica à liberdade nos limites de sua não emancipação, pois o individualismo e o livre-arbítrio, que permanecem aquém da verdadeira liberdade, reforçam a noção de escolhas e de decisões previamente estabelecidas. E mais, esta noção limitada de liberdade significa que cada um deve assumir “voluntariamente aquilo que, de qualquer maneira, é inevitável”, pois, “a casca vazia da liberdade é zelosamente preservada”, na qual “se o indivíduo age de acordo com dada conjuntura, tudo dará certo; se não, tudo dará errado” (ADORNO, 2007, p. 50). Assim, a liberdade continua sendo um privilégio daqueles que sabem assumir para si o seu destino, ou seja, o que lhe é reservado, conformando-se e escolhendo o que é conveniente, ou ainda, subordinando os indivíduos às soluções e aos problemas determinados previamente.

¹²¹ O encantamento é o envolvimento mágico, como afirma Gerhard Schweppenhäuser em *Adorno's Negative Moral Philosophy* (2006, p. 341).

Quando Adorno, na *Mínima Moralía*, afasta-se da crítica de Nietzsche¹²² à moral e defende um movimento de transcendência da “lei da moralidade” pelo impulso de solidariedade enquanto autorrealização da moral, isso significa recusar um recurso ao “fora do mundo”, ou, “por fora da sociedade”. Para Adorno não existe a possibilidade de uma realização da liberdade ou da felicidade individual em meio a uma sociedade cuja racionalidade de dominação a tudo abrange. O que seria este “por fora da sociedade” acaba por ser apenas um produto desta sociedade e de sua racionalidade tecnológica, de sua cultura afirmativa que “expropria o indivíduo, ao conceder-lhe a sua felicidade.” (ADORNO, 1970a, § 39) Assim, afirma Adorno (1970a, § 12) que “com a racionalização da sociedade, desvaneceu-se esta possibilidade de felicidade não regulamentada”, e ainda, tornou-se ela própria um privilégio que exige desigualdade. Isso implica no fato de que

a promessa de felicidade ínsita no luxo pressupõe, por seu turno, o privilégio, a desigualdade econômica, isto é, a sociedade baseada na fungibilidade. Por isso, o próprio qualitativo converte-se num caso especial da quantificação, o não fungível em fungível, o luxo em conforto e, por fim, numa bugiganga sem sentido. (ADORNO, 1970a, § 110)

A liberdade, ou mesmo a felicidade,¹²³ do indivíduo em meio à sociedade administrada é, ou um privilégio ou uma faceta de sua falta de emancipação. Nem mesmo agir moralmente¹²⁴ é possível nesta realidade, pois, como seria possível, questiona Adorno, agir livremente em um horizonte de não emancipação, simplesmente escolhendo entre opções dadas? Este é o caráter emblemático da anteriormente citada passagem da *Mínima Moralía*, porém imprescindível, na qual Adorno (1970a, § 33) afirma: “não há vida correta na falsa”, pois, “nada de irrefletidamente banal pode, como reprodução de uma vida falsa, continuar sendo verdadeiro.” (ADORNO, 2009, p. 37) A própria possibilidade da moralidade da ação humana necessita transcender esta realidade estabelecida, e sua autossuperação é a aposta maior de Adorno, algo que somente com a *Dialética Negativa* ele explicitará teoricamente, ou

¹²² Segundo Menke, em *Duas formas de questionamento ético da moralidade*, Adorno tem o mesmo ponto de partida da crítica e da genealogia da moral. Na “questão de que a moralidade tem significado para o indivíduo”; Adorno “reconhece a empresa de Nietzsche e pretende continuá-la, embora de uma maneira fundamentalmente diferente.” (MENKE, 2006, p. 303)

¹²³ Adorno, por vezes, se opõe à noção de Hegel de que a vontade individual não vale por si, permanecendo assim a ideia de uma felicidade individual em oposição à conciliação com a totalidade. Entretanto, ele necessitou, em face de sua crítica ao Esclarecimento, optar por esta desvalorização uma vez que, como destaca José Guilherme Merquior (1969, p. 134), “não dissociará inteiramente a separação individual do universo racional-tecnológico” e, assim sendo, há o “domínio da natureza, a repressão da natureza humana e sequestro da felicidade do indivíduo”, pois ele percebe o problema da afirmação da felicidade do indivíduo que é, em verdade, expressão da sua identidade com a repressão.

¹²⁴ Adorno define o agir moralmente como o agir corretamente, no sentido de “vida reta”.

seja, exporá a possibilidade de extrair dela elementos proveitosos para o empenho de uma crítica da moral enquanto resposta à pergunta prática do “como devo agir?”¹²⁵

Adorno, em um texto intitulado *O conceito de inconsciente na doutrina transcendental da alma*,¹²⁶ acusa Kant de ter, em sua Filosofia teórica, presumindo a Filosofia prática de forma dogmática. Dessa forma, Kant teria apelado para uma afirmação positiva da liberdade, sem atentar para a questão da vontade, positivando, assim, o conceito de espontaneidade, o que “apenas o pressuposto dogmático permite-nos compreender”, entende Adorno (2010a, p. 110). Esta dimensão é retomada em outros textos, entretanto, é com maior profundidade abordada na *Dialética Negativa* em um modelo dialético da liberdade no qual ele aplica sua “metodologia de uma filosofia de modelos” ao empenho de refletir sobre a própria possibilidade e atualidade da Filosofia moral. Ou ainda, ele enfrenta o problema da liberdade humana, e de sua relevância para a reflexão filosófica, a partir da qual se questiona sobre os limites da liberdade positiva como potencialidades para a emancipação humana.

Se uma nova negação será concebida como alternativa e como possibilidade de uma liberdade além dos limites da sociedade estabelecida, a partir da emancipação, pode-se indagar se, enquanto negação desta totalidade, quais são as possibilidades deste desencantamento que não conduz circularmente a uma nova dominação do humano, ao contrário, levando a um desencantamento com a totalidade social posta. Neste horizonte, trata-se da negação que não culmina compulsoriamente em uma nova afirmação da não-liberdade dos homens. Para além da naturalização da pseudoemancipação humana, o desencantamento, enquanto utopia de um mundo mais digno para a vida humana, denota uma reflexão sobre a qualidade, um “antídoto”¹²⁷. Este, se assumido no presente, implica em não mais aceitar a não emancipação como algo inquestionável, mas questionar-se sobre suas possibilidades, sobre os motivos de sua não liberdade no curso da História, tendo em vista que os seres humanos não responsabilizados pela sua organização ou mesmo desorganização. No desencantamento há indícios que algo não está bem, e assim, as sempre renovadas ação e reflexão fazem surgir o novo no mundo.

¹²⁵ Uma significativa apreciação do problema da moralidade em Adorno, e crítica ao seu conceito de crítica moral, encontra-se no artigo de Silvia Schwarzböck intitulado *A favor e contra Kant: la crítica de Theodor W. Adorno a la moralidad*. (SCHWARZBÖCK, 2010, p. 13-40)

¹²⁶ *El concepto de inconsciente en la doctrina transcendental del alma*. É utilizada a versão para o espanhol das obras completas de Adorno, nº 1 – *Escritos Filosóficos Tempranos*.

¹²⁷ O “desencantamento do conceito” pode ser, segundo Adorno, um antídoto da Filosofia para que se supere a “compulsão à identidade”. (Cf. ADORNO, 2009, p. 19). O momento do antídoto, ou seja, da reflexão da qualidade, é algo que “Hegel mostrou ter consciência.” (*Idem*, 2009, p. 44)

2.4 O progresso técnico como “mistificação” das massas

Na reflexão em torno da emancipação surge, ao menos superficialmente, um problema a partir do qual muitos críticos e leitores de Adorno costumam repousar suas leituras, pois, ao mesmo tempo em que ele insere sua concepção no âmago da Teoria Crítica, em certos momentos ele recusa a tomada de uma posição tão negativa, buscando assim uma justificação teórica da categoria de progresso. (ADORNO, 1992) Nesta discussão, ele não se opõe ao conceito de progresso no sentido de desenvolvimento das potencialidades do humano, mas questiona o progresso técnico, e a submissão de um ao outro. O progresso técnico, enquanto ideologia interliga-se com a falácia de fundamentação da produção desenfreada de bens materiais na incansável labuta humana pela subsistência, um entrelaçamento (aparentemente obrigatório) entre ideologia/necessidade/produção. Enquanto ideologia e espaço para a pseudoemancipação humana, o progresso das forças materiais de produção logrou mais uma vez, na História, o ideal de emancipação, pois, na lógica deste progresso, a liberdade e a repressão, assim como a vida e o *labor*, não se distinguem mais. Os próprios homens não mais se diferenciam, pois acabam parecendo com os produtos em série. Isso poderia ser questionado afirmando, por exemplo, que a tecnologia proporciona um maior conforto às pessoas que não precisam mais cozinhar em fogão a lenha, nem lavar a própria roupa com as mãos, ou aquecer no fogão a água para o banho, etc. Mas a este questionamento é preciso ser contraposta outra questão: a quem este conforto é proporcionado? E Ainda, se esse conforto é compensatório frente à impossibilidade de pensar por si mesmo, de fazer suas escolhas autonomamente, e então, ressurge a problemática de que este progresso está dissociado do desenvolvimento humano, uma vez que, tornou os seres humanos em seus dependentes.

Benjamim representa o momento cético inicial na Escola de Frankfurt, quando este teoriza o questionamento ao progresso e a sua determinação técnica na literatura e no cinema, aspecto que aponta para a insuficiência do progresso econômico. Essa carência é exposta por ele em *O narrador*, momento em que o autor afirma ter sido percebida, pela primeira vez, por Nikolai Lcskov. Para alguns comentadores, como é o caso de Michael Löwy em *L'esprit du monde sur les alliés d'une fusé – La critique du progress chez Adorno*, o questionamento de Adorno ao progresso está interligada a esta teorização de Benjamim, e mais, à uma corrente que atravessa a Histórica cultural alemã, a saber: o polêmico Romantismo. O Movimento Romântico não é entendido como um movimento literário, mas enquanto *Weltanschauung* – visão ampla de mundo – como uma crítica à sociedade industrial. Benjamim, em *A obra de*

Arte na era da sua reprodutibilidade técnica (1980), expressa com propriedade o problema que acompanhará Adorno em seu questionamento ao progresso enquanto ideologia, e mais, enquanto ambivalente para a emancipação. Esta questão pode ser percebida na obra como um todo, na qual se pode destacar um trecho como modelo da diferenciação qualitativa entre o sujeito da emancipação e o indivíduo da sociedade de massas, cuja existência não se distancia da estrutura predeterminada pela sociedade:

Entre o pintor e o filmador encontramos a mesma relação existente entre o curandeiro e o cirurgião. O primeiro, pintando, observa uma distância natural entre a realidade dada e ele próprio; o filmador penetra em profundidade na própria estrutura do dado [e perde a noção do entorno e de si próprio]. (BENJAMIM, 1980, p. 20)

A *Dialética do Esclarecimento*, por seu turno, representa um questionamento ao progresso realizado por Adorno e Horkheimer, e que bem pode ser caracterizado pelo enunciado de que “a maldição do progresso irrefreável é a irrefreável regressão.” (ADORNO & HORKHEIMER, 2006, p. 46) A metáfora da “miragem” será retomada constantemente por Adorno em suas obras posteriores, e que recebeu destaque ímpar também em Horkheimer, em *Eclipse da Razão* (2007), e também em *La función de las ideologías* (1966). Para Horkheimer, o “ser humano no processo de sua emancipação compartilha o destino do resto do seu mundo, pois, dominação da natureza envolve a dominação do homem.”¹²⁸ Horkheimer (1966, p. 23) afirma ainda que o problema do “progresso industrial é ele ter se transformado em um fim em si mesmo”, e, desta forma, em uma ameaça de regressão¹²⁹ para o humano. Entretanto, não se encontra nestas obras o mesmo caráter crítico ao progresso que acompanha Adorno, havendo certo otimismo em relação ao progresso enquanto “nova” possibilidade para além de seus limites, ou que ele poderia realizar a sua promessa de emancipação e felicidade. O próprio Adorno (1992, p. 229) acena para um otimismo deste gênero: “faz parte da dialética do progresso que os revezes históricos provocados pelo próprio princípio do progresso também ofereçam as condições para que a humanidade encontre meios de evitá-los no futuro.”

Esta confiança caracteriza ainda, e de forma mais contundente, a aposta de Marcuse, presente em *Eros e Civilização*, de que o progresso das forças materiais poderia possibilitar uma vida menos penosa, e assim, levar à emancipação, pois dispensaria o homem da incansável peleja pela sobrevivência uma situação de abundância na qual seria possível um

¹²⁸ “The human being, in the process of his emancipation, shares the fate of the rest of his world. Domination of nature involves domination of man.” (HORKHEIMER, 2003, p. 93)

¹²⁹ Conforme Luiz Lastória (2001, p. 68), “o preço que os homens pagam pelo aumento de seu poder é a alienação sobre o que exerce o poder”, a regressão – “banalização crescente levada a cabo pela própria civilização esclarecida sobre os pilares de uma racionalidade tecnológica.”

progresso humano na liberdade. Marcuse expressa, no Prefácio político de 1966 à segunda edição de *Eros e Civilização*, o equívoco desta confiança. Este Prefácio representa em termos teóricos para a Escola de Frankfurt, seu reencontro com Adorno, na tentativa de Marcuse em retomar os compromissos originários daquele interdisciplinar grupo que se reunia no Instituto de Pesquisas Sociais de Frankfurt,¹³⁰ no período de seu pré-exílio, e para os quais a Teoria Crítica da Sociedade iniciava como que antevendo os dilemas humanos em que se inseriria na busca de compreender os acontecimentos ofuscantes do mundo do séc. XX. Nos termos de Marcuse (1999, p. 13):

Eros e Civilização: o título expressou um pensamento otimista, eufemístico, mesmo positivo, isto é, que as realizações da sociedade industrial avançada habilitariam o homem a inverter o rumo do progresso, a romper a união fatal de produtividade e destruição, de liberdade e repressão [...]. Esse otimismo baseava-se no pressuposto de que deixara de prevalecer o fundamento lógico para a contínua aceitação da dominação, que a carência e a necessidade de labuta só “artificialmente” eram perpetuadas – no interesse de preservar o sistema de dominação. Negligenciei ou minimizei o fato desse fundamento lógico “obsoleto” ter sido amplamente reforçado por formas mais eficientes de controle social.

Esta reaproximação de Marcuse com o ceticismo frente ao progresso permite perceber tanto a posição de Adorno frente ao problema, quanto o enfrentamento deste horizonte em sua Filosofia, pois ele não nega a concepção de Marcuse de que o progresso tinha tal possibilidade, entretanto, “em face desta possibilidade o esclarecimento se converte, a serviço do presente, na total mistificação das massas.” (ADORNO & HORKHEIMER, 2006, p. 46) A questão, em outras palavras, é que o Esclarecimento utilizou o progresso como seu meio de realização, mas, este veículo, que é o progresso, tem fins em si mesmo. Assim, a “fantasia atrofia-se”, pois, o “desenvolvimento da máquina já se converteu em desenvolvimento da maquinaria da dominação.” (*Idem*, 2006, p. 46) Para Adorno, então “a adaptação ao poder do progresso envolve progresso do poder, levando sempre de novo àquelas formações recessivas que mostram que não é o malogro do progresso, mas exatamente o progresso bem-sucedido que é culpado de seu próprio oposto.” (*Ibidem*, 2006, p. 41)

Para Adorno, o problema não é uma falha ou a não realização do progresso, mas sua própria realização. Assim, ele rejeita a aposta do ideário de que o progresso seria o condutor

¹³⁰ Marcuse, em uma polêmica carta (Londres, 4 de junho de 1969), na qual escreve a Adorno sobre a questão de seu envolvimento com os movimentos estudantis, afirma que a “antiga teoria tinha um conteúdo político interno, uma dinâmica política interna que hoje, mais do que nunca, exige uma posição política concreta.” (MARCUSE. In. LOUREIRO, 1999, p. 92) A partir desta e de outras cartas remetidas a Adorno, e também nas cartas recebidas, percebe-se o objetivo de Marcuse em chamar a atenção do Instituto para seus objetivos fundadores, e neste sentido, com seu comprometimento histórico que exige uma tomada de posição. No entanto, em uma entrevista intitulada *A filosofia muda o mundo ao manter-se como teoria*, Adorno retrata o que lhe é inaceitável, isto é, uma filosofia que ofereça respostas práticas para mudar a sociedade. E, ainda, ele questiona se a recusa em converter a teoria imediatamente em prática não pode ser também uma forma de oposição. (Cf. ADORNO, 2003, p. 131-137). Esta entrevista ocorreu após os incidentes de 1968, isto é, dos movimentos estudantis.

para a realização de uma liberação que conduziria os homens à emancipação. Esta noção está presente até mesmo em Marx, ligada à concepção de que o “tempo livre”¹³¹ possibilitaria ao humano o desenvolvimento de suas potencialidades. Presente, então, nos *Manuscritos econômico-filosóficos* (1993), esta confiança confluiu tanto em Horkheimer como em Marcuse, em contraposição a Benjamim e Adorno, na “esperança” de que o progresso pudesse acabar com o trabalho alienado, substituindo completamente o trabalho humano pelas máquinas, e assim, liberando os homens do trabalho e da preocupação com a subsistência. Assim, para Marx (1993, p. 109), “a anulação da propriedade privada é a emancipação completa de todos os atributos e sentidos humanos.”

Percebendo que a dominação do tempo está para além da jornada de trabalho, Benjamim (1980, p. 50) afirma que “o cálculo do tempo, que sobrepõe a sua uniformidade à duração, não pode, contudo prescindir de deixar nela fragmentos desiguais e privilegiados.” Ou seja, o ser humano, mesmo fora do trabalho, sente-se como que excluído, deserdado, “uma sensação experimentada pelo homem da cidade no domingo.” Pela indústria cultural, tanto o homem quanto a natureza, e todas as suas criações, sejam elas artísticas ou políticas, e a própria cultura e o tempo, são “filtrados por uma película” que a tudo intenta manipular, imprimindo certa semelhança, transformando assim o tempo livre¹³², de ócio ou de lazer, em entretenimento¹³³, em um espaço de ocupação entre uma labuta e outra. O ideal marxista tornou-se ingênuo frente às novas formas de controle e de manipulação social, o qual, se antes tinha determinado os homens pela transformação do trabalho em labuta, agora transformou a falta de labuta em impedimento para a reflexão humana, para o livre gozo de suas potencialidades como, por exemplo, na arte.

Para Adorno, responder à questão da escassez de recursos, da falta de alimentos ou da matéria prima que é posta pela sociedade estabelecida como sendo um problema para a emancipação significa, antes de tudo, opor-se a este assunto enquanto um pseudoproblema.

¹³¹ Adorno entende que o tempo livre, na sociedade administrada, não é uma oposição ao trabalho, e afirma assim que este tempo, na sociedade tecnológica, é uma sombra do trabalho, entretanto, ele não recusa totalmente a “noção de ‘tempo livre’ – *Freizeit* – enquanto algo que ainda não se integrou totalmente à consciência – o que representa uma chance para a emancipação – podendo assim vir a transformar-se em liberdade – *Freizeit*.” (ADORNO, 2009, p. 70)

¹³² Segundo Valls (In. TIBURI, 2009, p.41), “Adorno era um tipo assim, privilegiado, que não sabe que tempo livre é um tempo para emburrecer, para ficar sem fazer nada por falta de iniciativa, por inércia; para ele, tempo livre era um tempo de criação, de estudo, de prazer intelectual, não de ficar na praia se bronzeando, sem fazer nada, tão-só para provocar inveja nos colegas na segunda-feira, mas sim num trabalho humanizador”.

¹³³ Esta problemática do ócio transformada em divertimento na sociedade de massas é uma perspectiva compartilhada com Arendt, e problematizada em diversos textos, dentre eles em *A crise da cultura: sua importância social e política*, presente na obra *Entre o passado e o futuro*. Neste, Arendt afirma que o tempo que sobra é “matado”, que ele faz parte do labor, e que tanto o tempo quanto os produtos são consumidos, para resumir em breves palavras. Entende Adorno e Horkheimer (2006, p. 128), em contrapartida, que o homem do entretenimento é o expectador, aquele “que não deve ter a necessidade de pensamento próprio.”

Segundo ele, esse tema não coloca a problemática em um nível no qual a resposta possa vir a oferecer elementos justificáveis para o questionamento ao progresso enquanto mistificação das massas. O pseudoproblema é que, tratando-se de uma questão ilegítima – enquanto tentativa de desvio da questão central –, ela impede uma abordagem do tema da emancipação, pois ela tem, em sua formulação, a negação das repostas que a potencializam. Adorno, na *Mínima Moral*, rebate esta determinação aproximando-se do ponto de vista de Marcuse (1999, p. 13), para o qual “as próprias forças que tornaram a sociedade capaz de amenizar a luta pela existência serviram para reprimir nos indivíduos a necessidade de tal libertação.” Ainda sobre essa questão, afirma Adorno (1970a, § 100) que:

Sur l'eau. - À pergunta pelo objetivo da sociedade emancipada recebem-se respostas como a realização das possibilidades humanas ou o enriquecimento da vida. Tão ilegítima a inevitável pergunta quão inevitável a repulsa e o triunfo da resposta, que faz recordar o ideal socialdemocrata de personalidade dos barbudos naturalistas dos anos noventa [do séc. XIX], que queriam gozar a vida. O delicado seria assim o mais grosseiro: que ninguém passe fome. Para um estado que se define em termos das necessidades humanas, tudo o mais fica do lado de uma conduta humana conformada ao modelo da produção como fim em si. No ideal do homem liberto, cheio de força, criativo, infiltrou-se o fetichismo da mercadoria que, na sociedade burguesa, traz consigo a inibição, a impotência, a esterilidade do sempre igual.

Esta passagem centra a oposição de Adorno ao progresso como veículo da emancipação, e ainda, como uma falaciosa pergunta e resposta que, ao interligar produção e consumo, gera uma maquinaria de controle social por meio da produção de novas necessidades em detrimento das necessidades humanas vitais. A liberdade conceitualmente positiva significa uma liberdade de falar o que se quer em um palco em que ninguém mais escuta, ou ainda, de ir e vir em uma atividade constante de consumo, tanto dos bens materiais produzidos quanto das forças vitais, e ainda, dos próprios trabalhadores. A emancipação humana exige a transcendência histórica desta limitação, e contra esta transcendência, organizou-se o existente com aquilo que de mais eficaz produziu: a naturalização da dominação por intermédio da luta pela subsistência. Adorno, na *Mínima Moral*, enfatiza a distinção entre progresso e emancipação. Para ele, a “sociedade emancipada” não é sinônima de um livre progresso tecnológico das forças materiais de produção, ou ainda, de um enriquecimento no sentido de livramento em relação a tudo e ao próprio homem. A “emancipação” é oposta à alienação. O ser humano dispõe de uma ampla gama de mercadorias, de produtos e de serviços que em outros períodos eram impensáveis, e que facilitam a vida e tornam-na “menos penosa”, ou melhor, tornam melhor a vida de alguns, em detrimento e sacrifício da qualidade de vida para todos, por exemplo, a manutenção do luxo e do *glamour* de celebridades da televisão ou do futebol, ou mesmo das famílias “nobres” ainda

abastadas, ou da extravagância de novos emergentes, enfim, o contraste entre abundância em alguns países e para alguns grupos, e a miséria de outros países e de muitos grupos humanos. Entretanto, possuir mais objetos não significa que haja uma sociedade mais humana, mais digna, ou, em outras palavras, um mundo livre da barbárie. Pelo contrário, na situação do pleno desenvolvimento tecnológico percebe-se que a alta tecnologia traz em sua lógica a depreciação do humano enquanto meio de desumanização e coisificação tanto dos seres humanos como do próprio mundo enquanto espaço para seu pensar e agir.

O Esclarecimento, segundo Adorno, tinha como projeto uma liberação fundada, em grande medida, na submissão da humanidade à lógica da dominação que garantiria o progresso tecnológico como fim em si mesmo. Esta totalidade engendra o processo de naturalização de falsas necessidades em detrimento das necessidades básicas, e usa-se destas últimas para justificar e ampliar seu domínio. Embora haja uma interligação entre liberdade e liberação, ou melhor, entre emancipação humana e emancipação da sociedade, esta última não pode, em sua debilidade, impossibilitar a crítica da totalidade. Assim, para Adorno, “não há emancipação possível sem emancipação da sociedade” (1970a, § 11), o que implica que, aquém da emancipação da sociedade, a liberdade dos indivíduos é somente ilusão,¹³⁴ religando mito e Esclarecimento. Nos termos de Horkheimer (2003, p. 135), “a emancipação do indivíduo não é uma emancipação da sociedade, mas a libertação da sociedade da atomização, uma atomização que pode atingir seu ponto alto em períodos de coletivização e cultura de massas.”¹³⁵

A emancipação humana é uma liberdade para além da emancipação da sociedade, mas que, enquanto “para além”, pressupõe a emancipação da sociedade enquanto superação da “compulsão à totalidade” e ao sistema abstrato que a tudo determina e representa. O ideal de desenvolvimento do humano, a partir do “triunfo da razão” no projeto do Esclarecimento, não é algo inválido, mas questionável pelos meios adotados que contrariam os fins almejados, e ainda, a própria impossibilidade da razão abranger o todo, o idêntico e o não idêntico, o quantitativo e o qualitativo. Quando se interligam emancipação e progresso, tem início a mistificação das massas pelo “surgimento de uma racionalidade técnica que é a racionalidade da própria dominação.” Em outras palavras, o homem e o mundo são submetidos ao “filtro da indústria cultural”, a partir da qual a racionalidade “é o caráter compulsivo da sociedade

¹³⁴ Segundo Adorno (2006, p. 23), “para o esclarecimento aquilo que não se reduz a números e, por fim, ao uno, passa a ser ilusão.”

¹³⁵ “The emancipation of the individual is not an emancipation from society, but the deliverance of society from atomization, an atomization that may reach its peak in periods of collectivization and mass culture.” (HORKHEIMER, 2003, p. 135)

alienada de si mesma.” (ADORNO & HORKHEIMER, 2006, p. 100) Assim, embora a emancipação exija condições para sua realização, o progresso tecnológico não é o meio para tal, pois se torna o empecilho:

O duplo caráter do progresso, que sempre desenvolveu o potencial da liberdade e a realidade da opressão, fez com que os povos se ordenassem cada vez mais perfeitamente à dominação da natureza e à organização da sociedade, mas fossem ao mesmo tempo, graças à coação que a cultura exercia, incapazes de compreender aquilo com que a cultura transpassava tal integração. O humano, o mais imediato, o que representa o seu fim próprio frente ao mundo, tornou-se na cultura estranho aos homens. Estes fazem com o mundo causa comum contra si mesmo, e o mais alienado, a onipresença das mercadorias, a sua própria disposição como apêndices da maquinaria, convertem-se em imagem enganadora da imediatidade. (ADORNO, 1970a, § 96)

O desenvolvimento humano proposto pela “perspectiva” de emancipação adorniana não admite semelhanças nem com o progresso técnico, sequer com a noção de que a História é uma evolução, pois, o novo nem sempre é qualitativamente superior àquilo a que se opõe. Há, assim, em Adorno, elementos de “saudososa rememoração” tanto do Medievo, como tempo de grandes potencialidades, como da Antiguidade, enquanto momento das primeiras buscas e descobertas do conhecimento humano. Estes elementos do pensamento dele demonstram a valorização do passado e do seu significado para o presente, e assim, tanto da alegria com as conquistas, como da consciência das impossibilidades, tão importantes para a reflexão filosófica sobre o humano. Dessa forma, pode-se questionar: por que não pensar em uma vida humana mais simples, em uma escolha qualitativa, que possibilite o desenvolvimento do lúdico e do intelectual, da razão e do sentimento, enfim, da humanidade em sua pluralidade em um estado verdadeiramente humanizado a partir da superação da ligação equívoca entre vida e produção? E a resposta seria: inverter “entre si o meio e o fim” (ADORNO, 1970b, p. 7), efetivar a realização de uma sociedade emancipada como superação da totalidade, pois,

Se se conceber a sociedade emancipada como emancipação de semelhante totalidade, tornam-se então visíveis umas linhas de fuga que pouco têm a ver com o incremento da produção e com o seu reflexo nos homens. Se as pessoas desinibidas não são as mais agradáveis, nem sequer as mais livres, bem poderia então a sociedade liberta das suas cadeias dar-se conta de que as forças produtivas não revelam o substrato último do homem, mas a sua figura historicamente recortada para a produção de mercadorias. (ADORNO, 1970a, §100)

A crítica ao progresso, em Adorno, enquanto “mistificação das massas” implica na própria rejeição do “ser genérico” produzido pela indústria cultural, de sua tendência à identificação e aplainamento das diferenças. A própria expressão demonstra duas críticas adornianas. A primeira da mistificação, do engano ou logro; e a segunda, dos homens transformados em massa, indivíduos amórficos. Para Adorno, o Esclarecimento, por meio do progresso, engana os homens justamente naquilo que lhes promete, isto é, substituindo os

mitos do passado por novos mitos, fantasias por outras fantasias, ideologias por ideologias de outro tipo. Contudo, isso não significa somente o *continuum* do sempre mesmo, mas uma regressão do humano, pois, o novo mito, a nova fantasia, o ressurgimento da ideologia é, em seu logro, a depreciação do humano, e assim, sua desumanização. Isso implica que, para Adorno, os mitos Antigos e a religiosidade do Medievo são qualitativamente superiores à ideologia da Era Moderna, principalmente por sua infidelidade com os propósitos da emancipação. Mas, e principalmente, pelo processo de desencantamento enquanto encantamento que subjaz na naturalização da experiência de não liberdade, pois, a regressão das massas é, em outras palavras, “a incapacidade de poder ouvir o imediato com os próprios ouvidos”, entendem Adorno e Horkheimer (2006, p. 47).

Para Habermas (1975), tanto a ciência como a tecnologia são pensadas como formas de fornecer continuidade e justificação à sociedade, em especial nas questões que são problematizadas, sobretudo, nas obras *Técnica e Ciência como Ideologia* (1968), *Os Problemas de Legitimação do Capitalismo Tardio* (1973) e *Reconstrução do Materialismo* (1990). Ainda, também para Habermas, embora seu entendimento de crítica social¹³⁶ seja diferente daquele de Adorno, a ideologia¹³⁷ que surge da ciência e da técnica é mais danosa do que a anterior, pois, se a primeira significava um impedimento para enfrentar o problema acerca do fundamento do poder por meio de sua legitimação, a segunda, por outro lado, implica a tentativa de supressão da legalidade das normas, colocando em risco a própria estrutura para a ação comunicativa. Assim, segundo Habermas (1975, p. 326), a nova ideologia que surge da técnica,

Difere das mais antigas por separar os critérios de justificação da organização da vida em comum e, portanto, das regulamentações normativas da interação; nesse sentido ela os despolitiza, fixando-se, ao contrário nas funções de um sistema subordinado ao agir-racional-com-respeito-a-fins.

Embora tenham trabalhado conjuntamente¹³⁸ e possuam elementos comuns em suas elaborações teóricas, houve um significativo afastamento de Habermas¹³⁹ do projeto de crítica à racionalidade tecnológica de Adorno, ao menos em seu sentido de determinação total.

¹³⁶ Sobre a relação e as diferenças entre a crítica social de Adorno, Habermas e Honneth, há um importante texto de Stefan Müller-Doohm intitulado *The Critical Theory of Society as reflexive Sociology* (2006).

¹³⁷ Esta “ideologia é a própria negação do pensamento”. (ADORNO & HORKHEIMER, 2006, p. 49)

¹³⁸ Segundo Pizzi (1994, p. 36), “o laço que Habermas tem com a Escola de Frankfurt é através de Adorno, do qual foi assistente de 1956 a 1959. Outro ponto de ligação entre ambos é a análise interdisciplinar e crítica da sociedade, voltada para o diagnóstico da racionalização do mundo moderno.”

¹³⁹ Segundo Menke (2006), o maior afastamento entre Habermas e Adorno caracteriza-se pelo fato de que Habermas, diferentemente de Adorno e Horkheimer, buscar a fundamentação da moralidade, representando a diferença entre o projeto de fundamentação e o empenho de questionamento da moralidade, em um percurso no qual genealogia e crítica aproximam-se significativamente de Nietzsche e há a rejeição enquanto algo ilusório e de sérios prejuízos para os homens. (MENKE, 2006, p. 302)

Habermas opera o que é chamado de “giro linguístico”, introduzindo a noção de uma “racionalidade comunicativa”. Assim, surge a expectativa de um desenvolvimento social e moral a partir do entendimento como base da emancipação. Entretanto, em contraste com Adorno, as duas formas de emancipação, segundo Habermas, seriam a emancipação enquanto satisfação das necessidades, e a emancipação da repressão. Percebe-se, assim, que a emancipação de que trata Habermas difere, qualitativamente, daquela presente na elaboração de Adorno, sendo um contraponto significativo para a caracterização do filosófico do problema da liberdade e que, no contraste, revela o significado conflitante que a emancipação tem enquanto “chave de leitura” para a elaboração teórica crítica da Escola de Frankfurt.

Adorno, em *Dialética Negativa*, manteve-se convicto de que as subjetividades subjulgadas pela totalidade poderiam contradizê-la, e assim, trazer para a “consciência” a limitação implícita na “compulsão à identidade”, recurso que Habermas questionou. Este alegou um suposto “déficit da teoria crítica”, optando por preferir o entendimento mútuo enquanto relação recíproca em oposição à razão instrumental.¹⁴⁰ Para Habermas, ainda, Adorno incorreu no erro de reduzir a concepção de racionalidade ao caracterizá-la como “instrumental”, e ele, por sua vez, procurou descaracterizar a razão que se centrava no sujeito por uma “razão comunicativa”.

A crítica de Habermas em torno da questão do progresso é importante, pois tem como base justamente a noção adorniana de “irreversibilidade do progresso tecnológico”. Para além desta crítica, Adorno e Habermas resguardam uma confiança na razão humana, no entendimento, e, sobretudo, na possibilidade da emancipação humana a partir da ação política como comprometimento com o “mundo comum”, seja no “mundo da vida” de Habermas, que é oposto ao sistema, seja na necessidade de reconstrução do mundo humano, segundo Adorno, enquanto supressão de tal sistema.

Há outra crítica à temática da emancipação como questionamento ao progresso em Adorno, e que agora inclui também a elaboração de Habermas: trata-se da crítica de Axel Honneth, autor de *Luta por Reconhecimento: A gramática moral dos conflitos sociais* (2003), ao que ele chamou de “déficit sociológico” nas análises de Adorno, Horkheimer, Marcuse e também Habermas. A crítica a Adorno se refere ao tema da Psicanálise, isto é, da dificuldade que esta Teoria implica em sua análise da dinâmica social. Segundo Honneth (1991, p. 101),

¹⁴⁰ “Razão Instrumental” é um termo cunhado por Adorno e Horkheimer na obra *Dialética do Esclarecimento*, e posteriormente retomado por Horkheimer em *Eclipse da Razão*. O termo significa, na acepção de Adorno, uma limitação da razão como instrumento de dominação do homem e da natureza. Segundo Alves Júnior (2005, p. 272), a razão para Adorno é expressão. Neste sentido, a racionalidade instrumental seria a transformação da mimese (“relação de reciprocidade da consciência pra com o seu outro”) em “compulsão à identidade”.

“no lugar da questão sociológica a respeito dos modos de integração social e de conflito social, aparece a questão referente à influência recíproca entre pulsões individuais e reprodução econômica.”

No que se procura caracterizar a partir da temática da emancipação em Adorno, esta crítica de Honneth, ao que se refere à elaboração adorniana, incorre em uma análise que não considera, de um lado, o significado social da metapsicologia freudiana,¹⁴¹ presente, por exemplo, na obra *O mal estar na civilização*; e ainda, não compreende as implicações que as dimensões instintivas e psíquicas acarretam na análise social por terem se tornado, na sociedade de massas, de relevância política. Marcuse (1999, p. 25), por sua vez, buscou solucionar teoricamente o problema em sua interpretação filosófica do pensamento de Freud, na qual afirma que “emprega categorias psicológicas porque elas se converteram em categorias políticas”, pois, a condição do homem na Era presente tornou “obsoleta a fronteira tradicional entre psicologia, de um lado, e a Política e a Filosofia Social, de outro.”

E mais, poder-se-ia afirmar que a Psicanálise não representa uma limitação para a teoria Crítica, principalmente em Marcuse, pois, ele soube “pesar os prós e contras”, para além do revisionismo ou da redução à Psicanálise clínica, extraindo da Teoria de Freud elementos de sua primordial “Filosofia do homem”, que é crítica “à inumanidade básica e comum a todas as formas históricas da sociedade, e aos controles repressivos que perpetuam, na própria estrutura dos instintos, a dominação do homem pelo homem.” (*Idem*, 1999, p. 219) Entretanto, como ressalta Joel Whitebook (2006), Adorno não chega à mesma elaboração de Marcuse, pois, há “uma situação histórica que o impede de apreciar de forma mais profícua estes aspectos da teoria de Freud, sua antipatia a um mundo administrado que ele viu como o filisteísmo¹⁴² da cultura burguesa” (WHITEBOOK, 2006, p. 72). Esta situação tem como consequência o fato de Adorno ter somente apontado para o aspecto da sublimação, mesmo tendo presente que a “indústria cultural não sublima, mas reprime.” (ADORNO, 2006, p. 131)

¹⁴¹ Segundo Pizzi (1994, p. 31), “a Psicanálise reunia os sintomas da sociedade repressiva e do drama metapsicológico que alimentava o cotidiano dos homens, procurando reabilitar a ambição utópica e reconciliando o pólo inconsciente e o pólo histórico num processo de emancipação do sujeito e da sociedade.”

¹⁴² Esta crítica ao filisteísmo cultural remete significativamente àquele de Nietzsche presente na obra *O Nascimento da Tragédia* que, segundo Rodrigo Duarte, “tem um sabor quase ‘frankfurtiano’ desse trecho de Nietzsche [o qual] remete a uma real afinidade eletiva entre seu pensamento e o de significativos representantes da teoria crítica.” (DUARTE, 1999, p. 5) Arendt também aponta para o “filisteu” como aquele que se aproveita da cultura em uma aquisição que tem o objetivo de ascensão social na “boa sociedade”. Segundo Schio (2008a, p. 24-25), “essa aquisição não o tornou mais culto, ao contrário, levou-o à vulgarização na maneira de pensar e de agir”. Este caráter de vulgarização é importante: “Arendt escreveu que o ‘banausikos’ é o ‘filisteu’, é aquele que vulgariza tudo a que tem acesso.” (*Idem*, 2008a, p. 25). Para aprofundar a questão, pode-se consultar o texto de Arendt (1992, pp.348-281), no qual ela expõe explicitamente o papel do filisteu na cultura.

A concepção de sublimação, para Marcuse, implica em perceber que a suspeita de Freud ao “mal-estar na civilização” é a defesa da possibilidade de uma civilização “não repressiva” (FREUD, 1974), de forma que seu “conceito estático de sociedade” não passa de um artifício para evitar algo que os revisionistas não perceberam, a saber: a confluência entre Psicanálise e ética idealista, união para a qual só resta aos homens o processo terapêutico de ajustamento.¹⁴³ A crítica de Honneth não considera, nesse viés, que da pergunta freudiana sobre a possibilidade de uma civilização não repressiva ser, para a Teoria Crítica da Sociedade, não só um pilar teórico básico, mas que se configura como uma importante pressuposição, pois, no caso da impossibilidade de uma civilização não repressiva do humano, não seria possível pensar em liberdade e ou em emancipação a não ser a partir de um adaptar-se ao “princípio de desempenho”. A antecipação de um caráter dinâmico da sociedade não conduz necessariamente a uma análise do social, mas antes, a um aceno para a concretude, ou seja, para uma abstração que se afirma como reflexão a partir da realidade vivida, mas que não passa de um filosofar sobre ele. Em uma das aulas de Adorno sobre Sociologia, transcritas na obra *Introdução à Sociologia*, pode ser lido que o problema sociológico do tratamento da sociedade como uma abstração ao negar que a ela é formada pela relação entre pessoas, e que necessita ser entendida como sua relação dialética enquanto “consequência consequente da não-identidade.” (ADORNO, 2009, p. 14). Sem esta percepção, pode-se cair no engano de “hipostasiar a sociedade como uma realidade de segundo grau.” (ADORNO, 2008, p. 118) A percepção é fundamental, segundo Adorno, para o juízo político. Nesse sentido, sua oposição tem como base a concepção de que, na sociedade administrada, “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.” (ADORNO & HORKHEIMER, 2006, p. 83) Se esta realidade de segundo grau é entendida como dinâmica, então, há um equivoco antecipado, pois, não se chega à realidade do mundo para além de tal abstração. Ou, em outros termos, “não se deve filosofar sobre o concreto, e sim muito mais a partir dele.” (ADORNO, 2009, p. 36)

O questionamento de Adorno ao progresso enquanto mistificação das massas demonstra um aspecto da emancipação enquanto utopia, ou a utopia da emancipação, uma vez

¹⁴³ Este ajustamento é promovido não somente na clínica enquanto encorajamento para que o indivíduo adapte-se à repressão socialmente imposta, mas também, e inclusive, por meio de uma psicologia das massas frente a qual a indústria cultural naturaliza, como necessária, a adaptação ao existente. A coluna *As estrelas descem à terra*, empiricamente analisada por Adorno, testemunha este processo de conformação, como por exemplo, apontando que os problemas das pessoas não são tão graves frente a dificuldades apontadas a alguém, que assim está em situação pior. Para Adorno, neste ajustamento, até mesmo a solidariedade é utilizada como um meio de estabelecer um ambiente de alegrar-se com sua situação, em “um processo cuja autorreflexão psicológica é transformada em uma ferramenta que promove o ajustamento.” (ADORNO, 2007, p. 146)

que ela é compreendida como uma possibilidade histórica que está separada das pré-condições do progresso material. A utopia da emancipação ressurgiu enquanto questionamento sobre o “por que”, sendo possível o estabelecimento de uma civilização não repressiva fundada na emancipação do humano. Entretanto, isto não ocorreu, seja por livre vontade, seja por falta de escolha dos seres humanos. Esta reflexão sobre a utopia, em Adorno, interliga-se ao âmago de sua Filosofia, relacionando a questão da emancipação com o problema do desencantamento, o que tem como consequência a confluência do questionamento ao progresso a tematização da utopia, pois foi tal progresso que reforçou o “tribunal” frente ao qual a utopia não passa de algo sem lugar, impossível.

2.5 A Emancipação da Utopia ou Utopia da Emancipação

O percurso crítico a partir das afirmações de Adorno sobre a emancipação humana enquanto recusa da ordem estabelecida e de uma liberdade limitada à defesa da realidade, perpassou tanto o significado de emancipação enquanto “perspectiva” filosófica, em seu comprometimento de crítica à pseudoemancipação, quanto ao progresso tecnológico como mistificação das massas. A hipótese que embasa o conceito de emancipação humana é a de que ela é uma possibilidade histórica, entretanto, uma oportunidade que não se tornou $\neg$ ainda $\neg$ efetiva no curso da civilização. Enquanto ideário, ela permaneceu como utopia, mas enquanto utopia, ela perdeu o próprio lugar. Cabe destacar o significado da utopia na elaboração adorniana, e assim, sua interligação com o tema da emancipação em uma circularidade espiral de retomada e de avanço em seus pressupostos político-filosóficos.

Parece paradoxal (mas não o é) que Adorno seja um “realista utópico”. No ensaio sobre *O curioso realista* há vestígios para interpretar esta possibilidade de, rejeitando o idealismo,¹⁴⁴ Adorno por ter optado por um realismo quase pessimista acerca dos acontecimentos histórico-culturais a tal ponto que, em sua elaboração, resguardar a possibilidade de sua utopia a partir da confiança no humano. Em outras palavras, de sua análise das condições de possibilidade humanas para além das tangíveis ingenuidades com as quais os otimistas são compulsoriamente condicionados. O empenho de Adorno é o de realizar uma especulação e uma análise, como afirma Schwppenhäuser (2004, p. 271): “a filosofia de Adorno é clarividente ousadia da interpretação, e não do negativismo dogmático,

¹⁴⁴ A recusa ao Idealismo não implica na recusa da especulação. (ADORNO, 2009, p. 22)

nem otimismo seguro de seus princípios.” Adorno assemelha-se a Max Weber por buscar a verdade, ou ainda, a Nietzsche – um dos “mestres da suspeita” –, ao procurar uma verdade que se torna uma acusação. E esta denúncia é a função da verdadeira ciência, como afirma Marcuse (1998, p. 125):

Quando, assim, na obra de Max Weber, a análise formal do capitalismo se torna análise de formas de dominação, não se trata de uma ruptura no conceito e no método; a pureza revela-se ela própria como impura – não porque Max Weber foi um sociólogo incompetente ou inconsequente, mas porque ele conhecia seu objetivo: a verdade se converte em crítica, em acusação, e a acusação se torna a função da verdadeira ciência.

Adorno (2009, p. 21), por sua vez, afirma que “o traço utópico, temeroso do próprio nome e conceito, esconde-se furtivo na personagem do desajustado.” O desajustado que, em outras palavras, resguarda uma esperança justamente por não acomodar-se na (pseudo) felicidade e liberdade que a “totalidade abstratamente estabelecida” oferece-lhe contra a imaginação e a criatividade tipicamente humana. O “desajustado”¹⁴⁵ é o não idêntico, o excluído pela compulsão à identidade que, em seu percurso, não suportou sua qualidade contraditória, plural, mas efêmera e finita, como é o próprio existir humano no mundo. Na obra *Mínima Moral*, Adorno investiga a mudança da expectativa revolucionária em um realismo de adaptação, como tem feito em linguagem coloquial o realismo socialista, que, ao abandonar a utopia, afirma que “se este mundo não te agrada, então procure outro.” (ADORNO, 1970a, § 73) O “desvio”: a organização novamente é entendida como um “em si”, e que foi prometida e que era possível, tornou-se agora algo a ser combatido e rejeitado a partir de um abandono da espontaneidade e da autenticidade enquanto “vestígios da utopia que poderia abalar a estrutura da dominação.” (*Idem*, 1970a, § 99) Assim, “só quando aquele elemento puro, sem resto heterônomo, se dilui na objetividade do pensamento, impele à utopia.” (*Ibidem*, 1970a, § 127)

A “emancipação da utopia” ou a “utopia da emancipação” insere uma “relação” na discussão teórica de Adorno sobre o tema. Em torno tanto da emancipação quanto da utopia, ele questiona não sobre sua possibilidade, mas sobre o “por quê” de sua não efetivação. Se uma situação humana mais digna não se realizou na História, talvez seja por uma escolha dos seres humanos, como no caso da minoridade de que trata Kant, porém, há quem pense que seja justamente pela falta de tal escolha. Nesse sentido, é pertinente a interrogação: “Mas escolha de quê, e entre o quê?” Esta dúvida se relaciona ao problema mencionado, pois, não

¹⁴⁵ Arendt, quando se refere àqueles que “não se ajustam”, utiliza a imagem do “mendigo”, representada exemplarmente, segundo ela, por Charles Chaplin. Segundo Arendt (*Apud*. SCHIO, 2008a, p. 201), o mendigo resguarda traços de humanidade que faltam ao burguês e ao homem de massa, e assim, é “um homenzinho contra os detentores da lei e da ordem, os representantes da sociedade.”

se questiona os motivos pelos quais os seres humanos, podendo ter escolhido uma forma de vida mais qualitativa, não o fizeram. Todavia, primeiramente, indaga-se se alguma vez na História da civilização eles, mesmo podendo, tiveram oportunidade para tal deliberação. Isso implica apontar para um movimento “contra-emancipatório” enquanto defesa do “que é” para impedir o que pode “vir a ser”. A História não é feita de “se fosse a”, ou, de “se fosse b”, mas é caracterizada pelo “que é”; mais ainda, pelo “que é porque é”. O que deveria ou mesmo o que poderia ser, é excluído. Surge assim, uma nova dúvida: Mas se não deveria, por que é? Adorno responde: “Porque alguém quis!” E à pergunta sobre “quem quis?”, ele responderia que foi aquele que se tornou fim em si mesmo, totalitário e desumanizador; quem fez as escolhas foi aquele que não se comprometeu com os outros, nem com sua própria natureza, e menos ainda com o mundo em que vive. E ele quis; o homem, não os homens, ou seja, “o que é porque é”, resulta daquele que se tornou incapaz de colocar-se no lugar dos outros, e que, na incoerência consigo mesmo, outorgou-se senhoria, expropriando do possível as oportunidades de sua realização. E que por fim, denominou o possível de utopia, e a utopia de impossível, tornando-a abstrata e “compatível com as mais astutas tendências da sociedade.” (ADORNO, 1970a, § 66)

Nesse sentido, Adorno estaria de acordo com o que Marcuse defendeu em *O fim da utopia* (1969), para o qual este final não significa deixar de lado o projeto de um mundo mais digno para a vida humana, ao contrário, é realizá-lo. Para Adorno, a utopia, na expectativa da emancipação, significa o conjunto de possibilidades que, frente à ordem estabelecida e no “tribunal de sua racionalidade” de dominação, fora rejeitada pelo “princípio de desempenho”.

Para Marcuse, a “razão técnica” revela-se “razão política”, uma vez que é dominada pela lógica de dominação; “enquanto razão política, a razão técnica é histórica. Se a separação dos meios de produção é a necessidade técnica, a servidão por ela organizada não o é”, escreveu ele (MARCUSE, 1998, p. 134). Se, sob o capitalismo, mas também no socialismo, a utopia do qualitativo foi imersa em um caráter fetichista, este qualitativo necessita ser “re-significado” em vista de, sobre outras condições históricas, conferir-lhe vazão e sentido. Entretanto, enquanto os seres humanos viverem sua não emancipação, a liberdade da arte e da filosofia não é outra “senão a capacidade de dar voz à sua não liberdade.” (ADORNO, 2009, p. 24)

Adorno e Marcuse estão de acordo com relação à necessidade de superar a noção de que “é preciso deixar as instituições sociais e políticas como são, pois, por piores que possam

ser, o risco de derrubá-las é muito grande.” Esta falácia impede a “revolução”¹⁴⁶ por introduzir uma noção de ruptura com a continuidade histórica. O novo, o qualitativo, o conteúdo que pode ser lido na *Dialética do Esclarecimento* é “a utopia de uma humanidade que, não mais desfigurada, não precisa mais desfigurar o que quer que seja.” (ADORNO, 2009, p. 112) Esta utopia e sua possibilidade impõem limite à dominação, e neste sentido, “a liberdade só pode ser pensada como a realização do que hoje ainda denominamos utopia”, escreveu Marcuse (1997, p. 46). Como afirma Pizzi (1994, p. 29), “a crítica contra o iluminismo, em sua face unidimensional, é de que ele vai impedindo a percepção de estruturas alternativas.” A discussão em torno da questão da percepção marca a inacabada *Teoria Estética* (1970b) a qual, por sua vez, na abordagem da “dimensão estética”¹⁴⁷, enquanto representação do mundo como ele é, mostra-se de elevada significância para a caracterização da noção de utopia enquanto possibilidade. Assim, a indústria cultural procurou padronizar estas dimensões plurais, transformando-as no impedimento para a emancipação. A própria arte, e poder-se-ia afirmar que a Filosofia está inclusa, enquanto utopia do “sem lugar no mundo” vangloria a liberdade, lustrando e dando cores à “pseudoliberdade” humana.

Na *Teoria Estética* aparece, em torno da dimensão estética e da temática da arte, assim como da racionalização do belo,¹⁴⁸ a questão da emancipação e da utopia: a arte não é emancipada, não é livre, pois expressa justamente a não liberdade dos homens. A arte que se apresenta como emancipada, torna-se, em contraponto, determinada pelos interesses das classes dominantes na lógica da técnica, operando um ajustamento ao expor aos homens uma

¹⁴⁶ Embora Adorno e Marcuse tenham divergido quanto ao apoio aos movimentos estudantis em 1968, ambos diferenciam os conceitos de “revolução” e de “revolta”, qualificando a primeira como o surgimento de algo realmente novo. A revolta, por sua vez, está relacionada à luta no âmbito biológico, por melhores condições materiais, por exemplo, na revolta dos escravos contra os seus senhores que, entretanto, não instaura uma nova situação social, mas apenas externa uma necessidade. Para Adorno a revolução (em latim: *revolutio,ónis*) é abertura para as possibilidades históricas não efetivadas, e neste sentido, como também para Marcuse, ela é uma transcendência histórica. Arendt, não obstante, diferencia “revolta” de “revolução” na obra *Sobre a Revolução* (2011) e explica que o que o termo era usado na astronomia: o retorno dos planetas ao ponto de partida, o qual, na modernidade, após a revolução Francesa (1789), em especial, é que adquiriu o significado atual, de alteração profunda da situação por meio da violência, do uso da força, de armas, etc. A revolta (movimento de volver, de alterar a posição) é oposta, por sua vez, a restauração (retorno ao lugar anterior).

¹⁴⁷ Para Marcuse a “dimensão estética” caracteriza a verdadeira arte como oposição a realidade. Na obra *Dimensão Estética* (1967) ele critica Adorno por acrescentar uma funcionalidade à arte (arte para a revolução), pois, para ele assim como a imaginação, a “arte em si” não se identifica com a sociedade vigente, e diversamente da propaganda, ela é um “riso libertador”, uma lembrança do passado, transcendendo as condições específicas da classe, pois “o fato de uma obra de arte representar os interesses ou a visão do proletariado e ou da burguesia, não faz dela uma verdadeira obra de arte” (MARCUSE, 1967, p. 27). Nesse sentido, Marcuse defende a tese de que: “as qualidades radicais da arte, ou seja, a sua acusação da realidade estabelecida e a sua invocação da bela imagem da libertação baseiam-se precisamente nas dimensões em que a arte transcende a sua determinação social e se emancipa a partir do universo real do discurso e do comportamento, preservando, no entanto, a sua presença esmagadora. (*Idem*, 1967, p.20)

¹⁴⁸ O belo natural sendo rejeitado torna-se a arte homogênea e que recusa o diferente. Esta crítica é semelhante à de Arendt que, segundo Schio (2008a, p. 116), “no pensamento arendtiano, a negação do belo natural permitiria a abertura de um espaço para o surgimento de um sistema, como o totalitário, poder instalar-se e funcionar.”

liberdade que não é sua experiência, mostrando-lhes algo que lhes é alheio, e assim, tornando-se um “mundo à parte” no qual há a transformação do mundo real do sofrimento humano em um mundo aceitável porque “normal”. Enquanto o sentimento de utopia é a “negação do existente, mas dependente do existente”, e ainda, “se a utopia da arte chegasse a sua realização seria o fim temporal da mesma”, ou seja, ao autodenominar-se livre a arte, e também a Filosofia, ofusca a experiência formativa de sua não liberdade. (ADORNO, 1970b) Ao abordar a questão da utopia no tema da estética, Adorno está interpretando a utopia como à dimensão ou realização autêntica do humano, e nas dimensões que permaneceriam após sua emancipação, por não estarem plenamente limitadas à realidade estabelecida.¹⁴⁹ Trata-se da arte que, “na imagem da utopia - não cópia, mas cifra do seu potencial - reaparece o traço mágico da mais remota pré-história da arte sob o sortilégio integral”, afirma Adorno (1970b, p. 46). O mesmo refere-se à Filosofia que, “manteve-se viva porque perdeu o instante de sua realização, pois, após quebrar a promessa de coincidir com a realidade, se viu obrigada a criticar a si mesma sem piedade”, continua ele (2009, p. 11). Nesse viés, o autor (ADORNO 1970b, p. 45) explica que

o que se experimenta como utopia permanece algo de negativo contra o que existe, embora lhe continue a pertencer. Central nas antinomias atuais é o fato de que a arte deve e pretende ser utopia, e tanto mais decididamente quanto a relação real das funções impede a utopia; e que ela, porém, para não trair a utopia pela aparência e pela consolação, não tem o direito de ser utopia. Se a utopia da arte se realizasse, seria o seu fim temporal.

A emancipação da utopia significa no viés adorniano, uma supressão da realidade estabelecida por meio do não idêntico, cedendo lugar ao qualitativamente novo,¹⁵⁰ com a livre imaginação e espontaneidade em atividade, enquanto realização das condições de possibilidades da pluralidade humana na vida política. Neste sentido, a utopia da emancipação, enquanto possibilidade ontogenética e filogenética significa, no horizonte da emancipação humana, o ponto de vista da urgência do novo projeto ético-político de reconstrução do espaço público, do mundo comum. Esta reconstrução seria a oportunidade para, na interação entre os homens e mulheres no mundo que em comum compartilham. Transformá-lo na fluidez de sua pluralidade.

Adorno expõe a pertinente relação entre emancipação e utopia, concentrando-se em apresentá-la como possibilidade histórica: a própria noção de uma ordem mais humana foi

¹⁴⁹ Em outra passagem da *Teoria Estética*, Adorno (1970b, p. 156) afirma: “Mas, por que a utopia, o não-ente, se encontra para a arte velada de negro, permanece, em todas as suas mediações, como lembrança, a lembrança do possível contra o real que a reprime, algo como a compensação imaginária da catástrofe da história do mundo, liberdade que, sob a influência da necessidade, não existiu e acerca da qual não se sabe se pode existir.”

¹⁵⁰ Para Whitebook (2006, p. 70), nesta noção de uma sociedade que integra o universal e o particular é o mais próximo que Adorno conseguiu atingir, em nível teórico, da especulação utópica.

condenada como utópica $\neg$ no sentido de sem lugar $\neg$, e acusada de “amoral” e “imoral” por ser subversiva em relação à sociedade existente. O entendido como “moral” tornou-se a liberdade sem emancipação, dentro dos limites da aparência da vida enquanto permissão de escolher entre alternativas previamente determinadas. Assim, “no ideal do homem liberto, cheio de força, criativo, infiltrou-se o fetichismo da mercadoria que, na sociedade burguesa, traz consigo a inibição, a impotência, a esterilidade do sempre igual”, explica Adorno (1970a, § 100). A utopia a ser realizada é a que pode ser encontrada na paráfrase: “o sonho de uma humanidade que torna o mundo humano, sonho que o próprio mundo sufoca com obstinação na humanidade.” (LEO MAAR *apud* ADORNO, 2006, p. 11) Este percurso exige a recapacitação dos homens para vivenciarem suas experiências, pois, “a humanidade pela perpetuação do igual é retirada da possibilidade de fazer experiências” (ADORNO, 2009, p. 43), o que é imprescindível para o pensar e o julgar $\neg$ a faculdade do juízo¹⁵¹ - , e ainda, para a capacidade de humana de imaginar algo para além do que está próximo e do que é vivenciado.

A emancipação humana, enquanto utopia a ser realizada, contrapõe-se à totalidade estabelecida, e não se ilude com a noção de que as realizações técnicas da civilização as realizariam. Assim, a emancipação torna-se uma perspectiva para o desenvolvimento do humano a partir da escolha de uma forma de vida mais simples, porém infinitamente mais qualificada. Isso significa afirmar a possibilidade de uma Humanidade em estado verdadeiramente humano, isto é, que supere a ligação entre vida e produção, e “inverta entre si o meio e o fim.” (ADORNO, 1970a, p. 7)

Contudo, a noção de utopia da emancipação não está além das mesmas dicotomias que enfrenta o problema da liberdade, da relação que será mais bem aprofundada na *Dialética Negativa*: a conhecida relação entre a recusa individual e a supressão da totalidade.

Um conhecimento que quer o conteúdo quer a utopia. Essa consciência da possibilidade se atém ao concreto como a algo desfigurado. Ele é o possível, nunca o imediatamente realizado e efetivo que obstrui a utopia; é por isso que, em meio ao subsistente, ele aparece como abstrato. A cor indelével provém do não-ente. A ele serve o pensamento, uma parte da existência que, como sempre negativamente, atinge o não-ente. Somente a distância extrema seria a proximidade; a filosofia é o prisma que capta suas cores. (ADORNO, 2009, p. 56)

A utopia da emancipação humana e da sociedade emancipada enquanto possibilidade histórica que implica, para sua realização, no pensar e no agir em comum dos homens no mundo, resgata o aspecto fundador da confiança presente na Teoria Crítica da Sociedade no humano. Uma confiança no humano mesmo, em um “mundo sombrio” e aparentemente de

¹⁵¹ Em Kant (1993, p. 23) a “faculdade do juízo em geral é a faculdade de pensar o particular como contido no universal.”

impossível transformação. Neste horizonte, Adorno aposta na pluralidade do humano, na potencialidade para escolher e para instituir, por meio da política, com responsabilidade, o ideal de um “mundo mais digno”, ou ainda, a utopia de “outros mundos possíveis”. Pela descontinuidade proposta como exigência metodológica, ressurge a resposta outrora antecedida, mas que fora agora delineada em outro percurso, e que possibilita afirmar que a emancipação é uma possibilidade – uma possibilidade que deve ser considerada por toda e qualquer reflexão sobre o humano.

Pelo exposto, torna-se necessário deslindar, com cuidado, os temas da educação, da estética, e da moralidade política, retomando a concepção de compromisso histórico da Filosofia formulado por Adorno. À Filosofia cabe a reflexão que permite a distância e a busca de profundidade que o contexto demanda. Assim, a partir de fraturas se delineia o contexto de elaboração de Adorno em contraste com a atual situação histórica, ou seja, a realidade do Brasil, por exemplo, neste início de século XXI e frente às inúmeras situações análogas àquelas tematizadas por ele na discussão dos temas referentes à emancipação e à liberdade para além da situação vigente. Neste sentido, como defende Adorno, a Filosofia parte de fragmentos para a sua tarefa de crítica social e cultural dos mecanismos contemporâneos de desumanização e de dominação dos seres humanos, e compromete-se, neste viés, com o surgir de um mundo mais digno de seres humanos.

III. EDUCAÇÃO, ESTÉTICA E MORAL: UMA “FILOSOFIA DE MODELOS”

O questionamento sobre a emancipação está subsumido na contribuição teórica de Adorno nos trabalhos da Escola de Frankfurt. Mantendo o tema da emancipação no horizonte da investigação, torna-se premente procurar melhor compreender algumas questões correlatas, estas centrais na oposição adorniana à sociedade estabelecida, e isso a partir de tópicos como educação, estética e moral. Primeiro se situa estas temáticas e seus significados na elaboração de Adorno para, em seguida, relacioná-las, e posteriormente, mas não com menos importância, investigar o panorama de interdependência entre a experiência formativa e o exercício da liberdade humana, ou seja, entre os binômios educação/estética e moral/política a partir da concepção de uma “filosofia de modelos”. Mantêm-se sempre a importância de cada uma destas temáticas, e isso a partir de uma “chave de leitura”: a possibilidade histórica da emancipação humana.

A partir destes tópicos, nos quais se entende as fraturas da “totalidade”, melhor se compreende o significado da descontinuidade teórica de Adorno e as possibilidades de superação da situação vigente por ele defendidas a partir da negação determinada da repressão humana. Adorno suprimiu, em sua Filosofia, a distinção corrente entre teoria e prática, entre reflexão e ação, a partir do comprometimento da teoria com o surgir de um estado mais digno de homens. Para tanto, foi preciso explicitar sua concepção no confronto com os protestos estudantis de 1968. A partir desta temática específica se “re-contextualizará” as concepções adornianas, mas também, o emprego de suas categorias para a compreensão de uma situação histórica análoga. Ao refletir sobre questões relacionadas, pode-se, por paralelo, questionar situações concretas da atual realidade Brasileira que são, nesse sentido, possíveis de aproximação à realidade analisada por Adorno, tendo no horizonte a busca por perspectivas Filosóficas possíveis para a sua superação.

3.1 A crise na educação formativa

A sociedade brasileira enfrenta uma profunda crise¹⁵² na educação, algo que, no entanto não lhe é exclusiva. Esta crise não é recente, muito embora, nos últimos anos, por iniciativa pública e privada, muitas tentativas tenham sido realizadas para solucioná-la em vista da “importância” que a educação tem para o desenvolvimento tecnológico do Brasil. Não há dúvida de que muitas destas iniciativas são importantes e até mesmo honestas no enfrentamento da crise, entretanto, é necessário mais do que programas e ações pedagógicas que, não obstante, são projetos que relutam em dar importância a questões centrais, como por exemplo, em responder ao “para que” se ensina. Esta falta de pergunta é ressaltada por Adorno na rejeição de práticas governamentais que objetivam preparar mão de obra para o trabalho, mas que em seu discurso propagam a opinião dominante afirmando que visam a educação para autonomia, para liberdade, etc. Atualmente, inúmeras práticas da administração escolar perpassam pelo desempenho quantitativo, um parâmetro que não é neutro, mas ideológico, algo que se deveria averiguar antes de modificar os programas de ensino, como por exemplo, a atual reforma no ensino médio do Rio Grande do Sul que, dicotomicamente, afirma querer formar consciência crítica ao mesmo tempo em que emprega a nomenclatura de Ensino Médio Politécnico.

Um modelo que possibilita pensar este desempenho quantitativo é o Índice de Desenvolvimento da Educação Básica Brasileira (IDEB) que é usado como critério de qualificação das instituições de ensino, e na decisão sobre os repasses de recursos financeiros ou para a aprovação de projetos nas escolas públicas do Brasil. Este *ranque* poderia ser entendido pela sociedade brasileira simplesmente como uma prova anual que examina competências e habilidades, ou seja, um mapeando de conjuntura da educação no país. Entretanto, ele não é neutro, ou seja, ele possui uma finalidade que nem sempre é voltada aos interesses da educação. Assim, os números quantitativos podem ser matizados e também manipulados, por exemplo, pela sucessão de provas a cada ano com teor de menor dificuldade. Na sociedade administrada se pode encenar a partir de números que houve um

¹⁵² O termo “crise” em Adorno designa um duplo sentido; o primeiro situa-se enquanto momento de incerteza, de quebra dos paradigmas, de ruptura com a tradição, enfim, pode ser um momento de desumanização, de regressão à barbárie, pois, não há no horizonte humano referências seguras; o segundo sentido está correlacionado ao primeiro, mas aponta para algo de mais qualitativo na crise, ou seja, como uma possibilidade para algo novo, por exemplo, a emancipação humana. Nesse sentido, Adorno situa a importância da reflexão moral e política nos momentos de crise da sociedade, e assim, concebe a crise como um momento em que a reflexão e a ação humana são imprescindíveis, pois, ele impõe aos homens a urgência de novas referências para a sua existência comum no mundo.

progresso, um aperfeiçoamento. Não obstante, a simples “aprovação por aprovação” pode alavancar a posição de uma instituição na lista sem, no entanto, em termos de proficiência ela ter sido obtida. Para tornar palpável a presente exposição, comparam-se dois municípios¹⁵³: São Gabriel e Pelotas, ambos no estado do Rio Grande do Sul. A primeira cidade obteve a nota 2,9 na avaliação de 2005, e 3,7 em 2011. A segunda cidade obteve 3,2 na avaliação de 2005 e 3,4 na respectiva de 2011. Analisando quantitativamente estes números, pode-se concluir que no primeiro município há uma educação de melhor qualidade. Entretanto, o número que eleva a nota do primeiro município, em detrimento do segundo, é o percentual de aprovação, ou seja, que no município de São Gabriel era de 0,76, em 2005, e foi de 0,83, em 2011, ao passo que no município de Pelotas a mudança foi de 0,68, em 2005, e 0,69, em 2011. Mas na questão da proficiência (referente à aprendizagem), o primeiro município é inferior consecutivamente (3,76 – 2005; 4,48 - 2011) ao segundo (4,74 – 2005; 4,91 – 2011). Nesse sentido, esta classificação que fundamenta uma noção de desenvolvimento encobre a real situação, pois, se o que eleva vertiginosamente o índice das escolas é o fluxo de aprovação, ele deveria estar associado à melhoria no outro indicador na mesma proporção, pois, do contrário, seu crescimento permite que se pense na minimização nos critérios, ou seja, se aprova mais porque a exigência é menor, e assim assume-se uma atitude de irresponsabilidade frente à educação.

Nesse sentido, ou seja, em torno do tema da educação, Adorno critica estas análises quantitativas, bem como a sua compreensão da educação, e expõe a negação determinada de ideologizações e idealizações que elevam os números estatísticos, mas não as respectivas realidades, havendo, assim, uma dicotomia entre o real e o aparente. Esta (pseudo) realidade é amplamente difundida pela indústria cultural, fundamentando seu discurso em políticas pedagógicas¹⁵⁴ que não explicitam a questão central, pois, detém-se nas extremidades do problema, em uma prática a partir de estereótipos da realidade, por exemplo, pressupondo o comprometimento dos pais, o interesse dos educandos, ou ainda, a eficiência das metodologias. Assim, não se considera o lugar e tempo concreto em que estas novas crianças

¹⁵³ É considerada para a comparação a nota média da rede municipal de ensino de cada um dos municípios, e os dados referentes aos anos de 2007 e 2011 na avaliação do ensino fundamental anos finais. – disponíveis no portal: <http://anterior.portalideb.com.br>. O IDEB é calculado a partir da multiplicação da nota da prova de conhecimento (matemática e português) e o fluxo (percentual de aprovação).

¹⁵⁴ Um exemplo de ações deste tipo é a tese da “não retenção” escolar; ela atribui a “culpa” da repetência ao professor, impede a reprovação, e torna obsoletas todas as formas conhecidas de avaliação. Assim, ela fundamenta uma situação dicotômica na escola, pois, isenta os alunos de sua contrapartida: o esforço, o mérito, a responsabilidade. Entretanto, não se considera o número máximo de alunos por sala de aula, nem a necessidade de infraestrutura adequada, nem mesmo a presença de monitores ou educadores especiais para auxiliar os alunos em suas dificuldades. Assim, não se reprova: apenas aumenta-se o índice de desenvolvimento, e os lança como reféns em uma sociedade de consumo. Esta atitude não pode ser nomeada de formação, mas de “semiformação”.

e jovens são inseridas no mundo por meio de uma educação não formativa, ou seja, a desestruturação das famílias, a falta de formação docente, etc. Esta educação transformou-se em uma adaptação dos homens e das mulheres ao mercado de trabalho – uma semiformação¹⁵⁵ que possibilita o surgimento de regimes como o Totalitarismo, a adesão da população às promessas e à justificação da dominação velada.

Muitos sintomas da crise na educação são perceptíveis na sociedade estabelecida, entre eles, a não valorização dos profissionais da educação, a falta de infraestrutura nas instituições de ensino, o descaso com a formação docente, a inexistência de profissionais da saúde e de outras áreas no ambiente das escolas, enfim, questões que resultam de uma sociedade que não valoriza a educação como algo relevante. Entretanto, a crise não está em seus sintomas, mas em algo implícito nestes sintomas, ou seja, no que a realidade posta não permite compreender, mas que historicamente tem sido exposto: o fato de homens não formados são fáceis de manipular, seja pelos governos tirânicos, seja pelo império da mídia, ou por outras personificações do capital, como o consumismo, o modismo, etc. Nesse sentido, pode-se perguntar: se a educação não é valorizada, porque tanto se fala dela e de sua crise? Na perspectiva presente, isso é motivado pelo potencial que a educação resguarda, enquanto preparação dos indivíduos para a vida adulta, e isso mesmo frente a uma sociedade que não a valoriza. Ou seja, o surgir de uma consciência verdadeira, contrária à boa consciência. Outra interrogação oportuna é: “para onde a educação deve conduzir [?]”, em outras palavras, quais são os objetivos da educação? Se a resposta for: ela visa oportunizar o preparo dos novos seres para a emancipação, então ela necessita ser repensada como um todo, pois, o que hoje se chama de educação é uma modelagem, um treinamento de indivíduos, ou então uma mero transmitir de conteúdos – conteúdos que não são transformados em conhecimento. Entretanto, a simples leitura de qualquer Projeto Político Pedagógico¹⁵⁶ das escolas expõe a meta de que os alunos se tornem críticos, autônomos, etc. Neste sentido, isso pode significar “letra morta”, ou seja, que em nome da emancipação, da autonomia e da liberdade instaura-se novamente a

¹⁵⁵ O termo *semiformação* (*Halbbildung*) está presente em Adorno e Horkheimer desde a obra *Dialética do Esclarecimento*, e ela representa a formação na sociedade de massas, ou seja, a perpetuação do seu princípio moral como princípio de realidade.

¹⁵⁶ Por exemplo, a Escola Municipal Professora Maria Pereira Teixeira (em Vila Nova do Sul, RS) expõe sua concepção de educação: “a educação tem como principal objetivo formar homens capazes de fazer coisas novas, sujeitos criativos, críticos, incentivadores e descobridores. A educação é ato político na medida em que, através da liberdade, cada cidadão possa construir suas utopias. Entende-se que a educação é um fenômeno humano, fruto do trabalho do homem nas relações sociais. [...]” (PROJETO POLÍTICO PEDAGÓGICO, 2012, p. 09)

alienação, o treino e a repressão, pois, não se considera que é no cotidiano destas instituições que seus objetivos são realizados ou simplesmente ofuscados pela prática dominante.

Em resposta a esta questão, a perspectiva de Adorno ajuda a vislumbrar algumas possibilidades para a educação a partir da negação determinada da prática pedagógica ao serviço da perpetuação do sempre mesmo. Adorno compreende a educação em sua relação com a sociedade, como um elo que a correlaciona a realidade em que está inserida. Por exemplo, a reestruturação educacional empreendia durante o Regime de Ditadura Militar no Brasil (1964-1985) representa isso: a transformação da educação “formal” em uma educação tecnicista, no qual a educação desempenhava um importante papel de preparação de recursos humanos para incrementar o crescimento tecnológico e econômico. Neste sentido, não somente como consequência, mas também enquanto condição, a educação foi modificada para não colocar em risco o projeto que se pretendia estabelecer. Não obstante, uma educação que não inculcasse esta “boa consciência” de “tradição, família e propriedade”, significaria um limite ao *status quo* pelo ofuscamento do âmbito público, por um Regime baseado no autoritarismo com tendências ao totalitarismo. Por exemplo, em uma passagem do livro didático *Educação Moral e Cívica, Faixa F*, quando trata do “bem comum”, expõe a ideologização na prática educativa

O poder pertence ao povo. A isto se chama soberania popular. Em outras palavras, a soberania do Brasil é o poder de seu povo. Mas, como poderiam 104 milhões de brasileiros governar? Seria balbúrdia. Ninguém se entenderia. É por isto que o povo concede sua soberania, isto é, confia seu poder a poucos brasileiros, os quais, na condição de “representantes” (do povo), exercem o governo. (HERMÓGENES, 1977, p. 66)

É o exame de realidades análogas a esta que fizeram com que Adorno não idealizasse a educação como a única via para a emancipação. Entretanto, ele asseverou, conjuntamente com Horkheimer, em *Dialética do Esclarecimento*, que a educação seria uma formação a partir da experiência. Em uma palestra sobre *Educação após Auschwitz*,¹⁵⁷ Adorno, ao tratar da questão da aprendizagem como tema para a pesquisa educacional, dimensiona o significado desta experiência, por exemplo, para a música: profundidade de experiência de quando a criança – na sua primeira infância – ouve uma música antes de dormir. Esta experiência formativa difere em profundidade de qualquer procedimento de experiência musical, e pode ser decisiva em sua formação. Entretanto, este desenvolvimento tem sido eliminado pela indústria cultural de forma a reter as condições e as possibilidades de uma educação para além da heteronomia, ou seja, pela imposição externa de normas. Na sociedade

¹⁵⁷ Palestra na Rádio de Hessen, Alemanha, em 18 de abril de 1965. Transcrita na obra *Educação e Emancipação* (2010).

em que não há experiência como a musical, dentre tantas outras, como o próprio pensar, Adorno afirma que a formação é transformada em semiformação, ou seja, segundo Maar (2003, p. 459) a “semiformação é a determinação social da formação na sociedade contemporânea capitalista.”¹⁵⁸

Maar compara esta perspectiva de Adorno com a de Marcuse (2003, p. 461): a “semiformação corresponde à continuidade social, com uma cultura afirmativa.” Esta comparação é pertinente, pois, para Marcuse, a cultura afirmativa é “uma cultura que reafirma e oculta às novas condições sociais de vida” (MARCUSE, 1998, p. 96) a partir da indistinção entre civilização e cultura, passando a primeira a nortear a segunda na adaptação à realidade. Assim, continua ele (*Idem*, 1998, p. 160): “os conteúdos culturais tornaram-se pedagógicos e edificantes, algo relaxante – um veículo de adaptação.” Em comum, a análise de Adorno e Marcuse possuem a percepção de que há algo de estereotipado entre o sujeito e o mundo que impossibilita a sua conscientização frente ao outro e a si próprio $\neg$ para Adorno, ela impossibilita o esclarecimento, e para Marcuse, a humanização $\neg$. Ambos concordam que a semiformação não permite a formação de uma consciência capaz de realizar o necessário distanciamento da sociedade vigente, o que incapacita para qualquer questionamento ou mudança.

Há um texto importante de Arendt sobre uma temática similar a esta, intitulado *A Crise na Educação*, presente na obra *Entre o Passado e o Futuro* (1992). Há, entretanto, discrepâncias entre Adorno e Arendt, ao menos entre este texto de Arendt e a entrevista de Adorno intitulada de *Educação após Auschwitz*. Tomando outro viés e se compreendidos em suas circunstâncias, tais discordâncias são ínfimas, pois eles compartilham pontos importantes, como por exemplo, sobre a questão da autoridade, à crítica às novas teorias e práticas pedagógicas, à análise da nova função atribuída à escola na sociedade de massas, à invasão do âmbito público pelos assuntos privados e sociais, e à indiferença com o outro ser humano e com o meio ambiente. Para Adorno, assim como que para Arendt, esta crise na educação tem consequências políticas. Eles discordam sobre a questão do “compromisso”, pois, Adorno insere a discussão sobre a experiência na primeira infância, segundo ele, se o compromisso não for uma experiência com esta profundidade, seria uma ilusão, um problema frente à ausência de autoridade que permite a identificação cega do particular no coletivo.

¹⁵⁸ Um exemplo bastante comum é o que se denomina “analfabetismo funcional”, ele também pode ser elencado como um resultado da “educação” atual.

(ADORNO, 2010a, p. 127) Ele não aborda a ruptura da Tradição¹⁵⁹, como o faz Arendt, mas ao responder sobre a não aprendizagem de música, Adorno destaca que ela se deve à ausência de condições e de possibilidades para tal experiência que, em outras palavras, é a ausência de continuidade com o conhecimento produzido no passado, seja ele científico ou popular. Adorno (2010a, p. 146) afirma que “as crianças não conseguem aprender mais o que não lhes foi passado”; ou seja, elas não o obtêm porque não fizeram a experiência formativa. Em outros termos, houve um rompimento na transmissão do conteúdo, das metodologias, dos costumes, enfim, da Tradição enquanto herança da civilização, imprescindível de ser adquirida, interiorizada e vivida.

A concepção de Adorno de que a “educação não é necessariamente um fator de emancipação” é importante, e possui algo de comum com o texto citado anteriormente de Arendt, pois, ambos concordam com a dificuldade de pensar a questão do “educar alguém”, assim como estão cientes de que isso é fundamental para a vida individual e em grupo.¹⁶⁰ Neste sentido, situa-se a pergunta de Kant (2002, p. 20): “deve a educação do indivíduo imitar a cultura que a humanidade em geral recebe das gerações anteriores?” E ele continua, porém afirmativamente: “Entre as descobertas humanas há duas difíceis, e são: a arte de governar os homens e a arte de educá-los.” Arendt, por sua vez, pensa a educação a partir da questão da natalidade, do fato de novos seres chegarem e precisarem de preparação para sua inserção e participação no mundo humano. Adorno, assim como Marcuse, vislumbra nisto uma possibilidade histórica de superação da sociedade estabelecida, pois, o fato de chegarem pessoas ainda não adaptadas ao grupo, impõe sempre um novo limite à perpetuação do sempre igual. Assim, se é muito difícil mudar objetividades sociais e políticas, pode-se iniciar a mudança pela objetividade – pelo sujeito recém-chegado e portador de uma novidade plural, e isso não a partir da “ditadura da liberdade” - por princípios e caminhos definidos -, mas pela possibilidade de potencializar as suas “reflexões sobre si próprias”. (ADORNO, 2010a, p. 121) Neste sentido, “a educação é formação, é pensar problematicamente conceitos como estes que são assumidos meramente em sua positividade, possibilitando adquirir um juízo independente e autônomo a seu respeito.” (*Idem*, 2010a, p. 80)

Quem pode decidir como educar outrem? Esta é uma questão difícil principalmente para quem responde que se educa para a emancipação, pois, ao decidir este “como educar”

¹⁵⁹ Segundo Hermann (*In*. TIBURI & DUARTE, 2009, p.74) “a luta dos frankfurtianos contra uma cultura massificada remete à valorização da tradição, enquanto uma *Erfahrung*, uma espécie de experiência integradora de sentido, ameaçada pelo progresso”.

¹⁶⁰ Um exemplo incontornável está exposto na obra de W. Jaeger, *Paidéia*.

está no liame da autonomia, se não já no âmbito da heteronomia, da qual não se pode pensar a educação para a emancipação. Esta questão que está presente em Kant, intriga Adorno, de forma que ele rejeita a ideia de uma tutela da liberdade, ou seja, a educação como um processo que suspende a liberdade para entregá-la ao sujeito quando de sua formação. Isso não significa que o Estado não tenha obrigações com a educação, não apenas de financiar, mas que é preciso ter presente que ao cumprir esta obrigação, por vezes, ele presta um desserviço a educação, uma vez que limita seus horizontes a defesa do tipo de homem que ele necessita para continuar seu projeto de mundo. Hodiernamente, este homem é o apto ao trabalho em série, a produção sem limites, ao consumo, enfim, é a mão de obra para a indústria, um ser humano acomodado ao que possui e seguidor de regras irrefletidamente, incapaz de questionar-se sobre o significado da vida, das instituições, da sociedade em que vive.

Para Adorno, se “ninguém tem o direito de escolher para onde conduzir alguém” (*Idem*, 2010a, p. 141), o educar poderia ser um deseducar, tendo em vista a situação vigente, tornando-se uma educação para a imaginação, para a experiência, enfim, para a autonomia. Assim, “a educação tem sentido unicamente como educação dirigida a uma autorreflexão crítica” (*Ibidem*, 2010a, p. 121); este é o conceito inicial de educação para ele, o que realça sua intrínseca importância política (*Ib.*, 2010a, p. 121): a “produção de uma consciência verdadeira.” Nesse sentido, ao passo que Arendt insere o compromisso com o mundo como horizonte de sua concepção de educação, isto é, visa a cidadania, Adorno expõe a emancipação, mas ambos estão, concomitantemente, referindo-se à atitude de “pensar por si mesmo”, algo que recorda, mais uma vez, o texto *Resposta à pergunta: o que é Esclarecimento?*, de Kant. Adorno afirma que a educação deve possibilitar o “poder para a reflexão, a autodeterminação, a não participação” (ADORNO, 2010a, p. 125) na adaptação ao existente. Ela se torna, assim, um fator desnecessariamente de emancipação ou de dominação, pois, ao determinar outrem, se limita as possibilidades do novo no mundo.

O que seria decisivo para uma educação para a emancipação seria a experiência formativa; ela potencializa o pensar e o agir, a tomada de consciência $\neg$ consciência de si mesmo $\neg$ imprescindível para reconhecer-se como parte integrante e responsável pelo mundo. Uma educação para a dominação necessita impossibilitar a experiência; paradoxalmente, aponta Adorno, essa é uma “incapacidade para experiências formativas”, um dos maiores problemas da sociedade contemporânea. A educação está na contramão do que se poderia compreender como sendo a emancipação, embora os discursos institucionais, públicos e privados, utilizem esse termo, acabando por encobrir a possibilidade histórica de sua

realização. Segundo Adorno (2010a, p. 148), “o defeito mais grave que nos defrontamos atualmente consiste em que os homens não são mais aptos à experiência, mas interpõem entre si mesmos e aquela a ser experimentada aquela camada estereotipada a que é preciso se opor.”

A inaptidão para a experiência é uma inaptidão ao pensar, que é uma experiência intelectual. Esta incapacidade não permite refletir sobre a realidade que caracteriza a consciência, para além do desenvolvimento lógico formal; assim, para Adorno (2010a, p. 151), “a educação para a experiência é idêntica à educação para a emancipação”, e uma educação para a imaginação enquanto dissolução destes mecanismos de repressão. Esta inabilidade para a experiência interliga a concepção de educação, em Adorno, tanto estética como moral e política, pois, ao mesmo tempo em que aponta para uma possibilidade histórica de resistência, e até de supressão de uma realidade (pseudo) emancipatória, caracteriza o problema de um planejamento pedagógico que não questiona os objetivos da educação. Nas palavras de Adorno (2010a, p. 125): “para onde a educação deve conduzir?”

Em contraponto com a semiformação responsável pela perpetuação do estabelecido, Adorno (*Idem*, 2010a, p.119) insere uma exigência frente à consequência desta formação na sociedade de massas; “a exigência que *Auschwitz* não se repita é a primeira de todas para a educação.” Assim, a educação para a experiência $\neg$ para a conscientização de si e do mundo $\neg$ é uma educação contra a barbárie. Adorno (*Ibidem*, 2010a, p. 123) afirma que: “quando falo de educação após *Auschwitz*, refiro-me a duas questões: primeiro, à educação, sobretudo na primeira infância, e, além disto, ao esclarecimento geral, que produz em clima intelectual, cultural e social que não permite tal repetição.” Adorno responde a pergunta proposta à discussão: a educação deve conduzir os homens, pela autonomia, a situações contrárias à barbárie, um conduzir que não é condicionar, mas potencializar, oportunizar para a experiência na qual sejam capazes de reconhecer os outros e a si mesmo como seres humanos na não-indiferença. Neste sentido, *Auschwitz* se torna não repetível por inexistir as condições necessárias para o ofuscamento do âmbito político.

A crise na educação, enquanto fragmento das contradições da sociedade estabelecida, tem origens e consequências na experiência estética, nas questões da arte e da cultura, de forma que o fragmento sobre a estética apresenta-se como continuidade. Ou seja, uma reflexão da fase tardia de Adorno que, embora tenha antecedentes em seus escritos da juventude, pela complexidade envolvida ficou inacabada, pois, quando Adorno subitamente faleceu em 1969, ele estava efetivando uma revisão da *Teoria Estética*, postumamente publicada. Assim, ao fragmento a seguir $\neg$ a estética $\neg$ se relaciona à educação, mas se trata de

uma descontinuidade intrínseca ao percurso inédito que a experiência estética conduz a partir de uma formação para a imaginação.

3.2 A estética na sociedade administrada

Adorno dedicou uma atenção especial à estética, tanto pela reflexão filosófica, como por sua experiência enquanto musicólogo e compositor. A mãe¹⁶¹ de Adorno, de quem ele assumiu o sobrenome, era uma conhecida cantora lírica, e sua primeira experiência musical ocorreu por intermédio de sua meia irmã que era pianista¹⁶². Tendo presente a consideração de Adorno pela experiência formativa na educação musical na primeira infância, é possível afirmar que esta vivência foi fundamental para o seu posterior estudo e aprimoramento, e, sobretudo, para a atenção que ele dedicou à questão da estética em sua elaboração teórica. Adorno iniciou seus estudos aos sons dissonantes da música, e perseguiu estes ruídos na sociedade de massa, empenho que caracteriza suas primeiras elaborações como também sua última obra, *Teoria Estética*. Assim, importa agora não a sua teoria estética em características e propriedades, o que implicaria uma análise pormenorizada, demasiadamente extensa, mas importa especificamente a interligação possível entre estética e sociedade, estética e formação, e principalmente, a situação da estética na sociedade administrada.

A análise de Adorno questiona a manipulação da arte pela indústria cultural, e a utilização da estética na cultura afirmativa, ou seja, sua transformação em mercadoria de reprodução da ideologia estabelecida. Adorno questionou também o estatuto da obra de arte¹⁶³ e sua reprodução. Por analogia, se pode comparar a situação da arte na sociedade de massa, analisada por Adorno, ao atual modismo popular de músicas como *Camaro Amarelo*,¹⁶⁴ a grande audiência dos chamados *reality show* como o *Big Brother Brasil*.¹⁶⁵ Mas também, pela

¹⁶¹ Sua mãe era Maria Barbara Calvelli-Adorno, uma cantora lírica católica italiana.

¹⁶² Agathe era meia-irmã de Adorno por parte de mãe, uma talentosa pianista.

¹⁶³ Para Adorno (1970a, §145, p. 219), “toda a obra de arte tem a sua contradição insolúvel na “finalidade sem fim”, pela qual Kant definia o estético; no fato de representar uma apoteose do fazer, da capacidade de dominação natural que, qual criação de uma segunda natureza, se afirma absoluta, carente de finalidade e em si, enquanto o próprio fazer, a auréola do artefato, é ao mesmo tempo inseparável da racionalidade teleológica de que a arte se pretende libertar.”

¹⁶⁴ *Camaro Amarelo* refere-se a uma reprodução sonora que tornou conhecido os seus compositores, Munhoz e Mariano, e que recentemente recebeu o “Troféu Domingão do Faustão” como música do ano de 2012. Esta reprodução sonora de melodia e frases repetidas apresenta como modelo uma mulher interesseira, um homem que pela compra de um carro consegue fazer sucesso e assim para ele “ta sobrando mulher”, sua situação de sucesso que lhe possibilita agora fazer escolhas, etc.

¹⁶⁵ Este programa televisivo é apresentado no Brasil, em rede aberta, desde 2002.

superlotação em estádios de futebol e a idolatria aos seus atletas, a supervalorização do corpo e com a concomitante vulgarização consumista, enfim, no ócio substituído pelo entretenimento de novelas¹⁶⁶ e filmes, como os de guerra, de terror, dentre outros. É possível perceber que a “crise na formação estética” não é um fenômeno recente, mas que está intrinsecamente relacionada à “crise da educação”, uma situação que requer atenção, pois, abre espaço para que “qualquer coisa possa acontecer” e pior, ser aceita como “normal” no país da mesma forma como foi possível na Alemanha, com o Nazismo. E assim, uma imprensa que não diferencia a liberdade de expressão do sensacionalismo compactua com a exploração do sofrimento humano, com a propagação de opiniões privadas como se fosse pública, e ainda, a invasão da esfera privada pelos meios de comunicação em massa. Este panorama configura a não formação estética (ou talvez uma “deformação” estética), enquanto uma substituição da capacidade de imaginar pelo “saber fazer”.

O brasileiro está envolto no “ofuscamento da política” devido à produção de uma impossibilidade de fazer experiências,¹⁶⁷ algo que ora a dimensão estética é transformada para justificar-la, ora ela é autêntica, e assim, subversiva. O virtual, o cenográfico, o propriamente não real tornou-se tão difuso e confuso que a população em geral não mais distingue, não sendo capaz de julgamentos, de apreciação, de análise e de crítica do aparente imposto como real, situação que possibilita o estabelecimento de uma falsa igualdade dos que perdem sua identidade estética.¹⁶⁸

A dimensão estética está presente em quase todos os trabalhos de Adorno, seja de forma direta ou indireta, mas na maior parte das vezes relacionada à sociedade – em uma perspectiva que o distancia de Marcuse¹⁶⁹ no trato da questão. Segundo Valls (2002, p. 189), “em Adorno, a filosofia – nas pegadas de Lukács e de Benjamim -, não só precisa recorrer à arte, mas inclusive se torna num certo sentido artística, ou seja, a teoria da arte se torna ‘teoria estética, não apenas estética filosófica, mas também teoria estética’”. Na *Dialética do Esclarecimento* esta relação é abordada a partir da análise da tentativa de substituir a

¹⁶⁶ Sobre as novelas, Adorno afirmou, em uma entrevista intitulada *Televisão e formação* (2010), que “em sua configuração usual, essas novelas são politicamente muito mais prejudiciais do que jamais foi qualquer programa político.”

¹⁶⁷ Adorno (1970b, p. 47) afirma que “a *mimese* liga a arte à experiência humana individual e ela é apenas ainda a experiência do ser-para-si.”

¹⁶⁸ Para Adorno (1970b, p. 15), “a identidade estética deve defender o não-idêntico que a compulsão à identidade oprime na realidade. Só em virtude da separação da realidade empírica, que permite à arte modelar, segundo as suas necessidades, a relação do Todo às partes é que a obra de arte se torna Ser à segunda potência.”

¹⁶⁹ Na obra *A Dimensão Estética* (1977), Marcuse opõe-se à concepção de estética de Adorno, principalmente nas raízes marxistas de análise da obra de arte, e na atribuição de uma funcionalidade à arte. Para Marcuse há uma “dimensão estética em si” na obra de arte que é sua transcendência frente à realidade, e assim, incutir um teor revolucionário na arte seria o mesmo, para Marcuse, que torná-la em uma propaganda, ou seja, não arte.

imaginação pelo saber, de tornar a arte em uma não representação da sociedade. Na sociedade estabelecida toda a arte é enquadrada, diminuindo a distância do sujeito em relação ao objeto. Com o “progresso do esclarecimento só as obras de arte autênticas conseguiram escapar a mera imitação daquilo que, de um modo qualquer, já é.” (ADORNO & HORKHEIMER, 2006, p. 31) Assim, para Adorno e Horkheimer (*Idem*, 2006, p. 32) a arte é a antítese da ciência, uma antítese que tende a acabar, pois, “a ciência tornou-se esteticismo”, e a “arte a copiabilidade integral” das estruturas que norteiam o princípio de realidade. Para eles, está presente a noção de que a estética possibilita que os seres humanos compreendam-se ao mostrar o mundo como ele é, e assim a compreensão da conjuntura em que estão inseridos. Entretanto, ao modificar a arte, tanto para a dominação como para a revolução, torna-a um produto com uma função ou utilidade, e o mundo que ela representa é aparente, não real, não identificável. Ao não reconhecer sua não-liberdade na obra de arte, os homens atribuem uma liberdade a ela, bem como, são condescendentes com sua não-liberdade, pois, pela estética a indústria cultural naturaliza e consolida a consolação que é autoimposta pelos sujeitos como que por autonomia, mas que não deixa de ser uma lei heterônoma, nos termos kantianos.

Essa tendência engloba o pensamento humano na tentativa de se igualar ao mundo. O sujeito e o objeto, neste viés, tornam-se nulos. O pensamento “transforma-se na mera tautologia” (ADORNO & HORKHEIMER, 2006, p. 39), uma coisificação¹⁷⁰ do humano. Sob o domínio da sociedade estabelecida, toda a cultura é manipulada, transformada mercadoria, e assim, por exemplo, o “cinema e o rádio não precisam mais se apresentar como arte”, pois, pela imposição de métodos de reprodução passam à “disseminação de bens padronizados para a satisfação das necessidades iguais” (*Idem*, 2006, p. 114). Neste viés, os meios técnicos procuram uniformizar o caráter subversivo que subsiste até mesmo na arte cooptada, e pela indústria cultural se realiza uma “harmonização da palavra, da imagem, da música”, e a “arte sem sonho destinada ao processo realiza aquele idealismo sonhador que ia longe demais para o idealismo crítico.” (*Ibidem*, 2006, p. 117)

A arte, a música, a literatura, a filosofia, etc. têm na indústria cultural sua “produção administrada por especialistas”; neste sentido, Adorno e Horkheimer (2006, p. 118) afirmam que “a indústria cultural desenvolveu-se com o predomínio do efeito, a performance tangível e o detalhe técnico alcançaram sobre a obra, que era outrora o veículo da Ideia e com essa foi

¹⁷⁰ O termo coisificação – *Verdinglichung* – é importante para Adorno; segundo Valls (2002) há duas possíveis compreensões deste conceito na elaboração adorniana; a primeira refere-se ao primeiro Adorno que na sua fase inicial persegue a coisificação como uma tendência ampla, por vezes sinônima de alienação, fetichismo, dominação da mercadoria, indiferença, esquecimento e coação de segunda natureza. Já o Adorno tardio concebe a coisificação como um fenômeno do mundo dos homens, historicamente mutável, ou seja, a coisificação é a objetivação determinada do mundo.

liquidada.” A indústria cultural procurou exterminar aos detalhes que são subversivos, do “romantismo ao expressionismo”; ao eliminar os subversores, ela elimina o humano, a possibilidade de reconhecimento, enfim, o caráter perturbador e reflexivo da dimensão estética em sua transcendência ao aparente. O novo estilo é uma negação do estilo, pois, propõe uma reconciliação entre o universal e o particular, ou seja, entre dois extremos em que não há mais tensão, e assim a “ideia de estilo autêntico torna-se transparente na indústria cultural como um equivalente estético da dominação.” (*Idem*, 2006, p. 122) O estilo, para Adorno e Horkheimer, é a promessa da obra; para eles (*Ibidem*, 2006, p. 123), pela harmonização levada ao humano, acaba por reconciliar o humano com o absoluto, e assim, uma barbárie estética que “consoma hoje a ameaça do que foi reunido e neutralizado a título de cultura.” (*Ib.*, 2006, p. 123)

A sociedade estabelecida pela indústria cultural procura manter a continuidade do conformismo, enquanto ideologia, e por meio da cultura ela leva a alma à interiorização do princípio externo. Assim, ela inaugura a harmonia total, ou seja, a “boa consciência”. O homem, como expectador, não deve receber um mundo arranjado, organizado previamente, sem a necessidade de pensamento próprio. Assim, exatamente “como os objetos dos filmes cômicos e de terror, o pensamento é ele próprio massacrado e despedaçado.” (ADORNO & HORKHEIMER, 2006, p. 129) A indústria cultural impõe sua repressão a partir da (pseudo) satisfação, da diversão que favorece a resignação, e pela diversão realiza a catarse,¹⁷¹ tornando-a uma apologia da sociedade, pois, na sociedade administrada se divertir significa estar de acordo. Nesse sentido, para Adorno (1970a, § 40, p.56)

Em vez da catarse, cujo êxito é, de qualquer modo, duvidoso, surge à conquista do prazer de até na própria debilidade ser um exemplar da maioria e conseguir assim não tanto, como outrora os internados nos sanatórios, o prestígio do interessante estado patológico quanto, justamente em virtude daquelas deficiências, de se mostrar como nela integrado e transferir para si o poder e a grandeza do coletivo.

O divertimento supera o pensar pelo esquecer, distrai, não ensina, é fuga da resistência, e pela propaganda apregoa que a felicidade como algo de sorte, algo que não está acessível a todos. A “cultura sempre serviu para domar os instintos revolucionários”, mas a cultura industrializada faz algo a mais, ela “exercita o indivíduo no preenchimento da condição sob a

¹⁷¹ A *catarse* para Adorno é uma forma de sublimação da natureza (1970b, p.222). O termo significa uma purificação, uma purgação, e foi utilizado por Aristóteles no sentido de purificação da alma por meio do drama. Sobre isso Adorno (*Idem*, 1970b, p.267) expõe que “a purificação das emoções na *Poética* de Aristóteles já não professa interesses tão nítidos pela dominação mas, no entanto, ainda os conserva, na medida em que o seu ideal de sublimação encarrega a arte de instaurar a aparência estética como satisfação de substituição em vez de uma satisfação física dos instintos e das necessidades do público visado: a catarse é uma acção purgativa das emoções que se harmoniza com a repressão”.

qual ele está autorizado a levar essa vida inexorável.” (ADORNO & HORKHEIMER, 2006, p. 143)

Estas questões, dentre outras possíveis como a econômica e a religiosa, expõem a relação entre estética e sociedade, ou seja, a limitação da experiência estética pela sociedade estabelecida, uma experiência que em outro horizonte significaria a possibilidade de pensar e de agir de forma nova e diferente no mundo. Este caráter transcendente da arte, da literatura, da filosofia, enfim, da dimensão estética está presente na obra de Adorno, e significa, em linhas gerais, a condição de compreender para além do aparente círculo vicioso em suas exposições. Na dimensão estética Adorno vislumbra uma tendência de autorrealização do ideal de uma organização mais qualitativa para a vida humana. Na *Mínima Moral*, ele continua a tematização da relação entre estética e sociedade; no aforismo intitulado *Drama político* (§ 94, 1970a, p. 137), ele expõe que “a pior maneira de salvar a arte após a extinção do sujeito é dissecá-la; e o único objetivo hoje digno da arte, o puro inumano, subtrai-se a ela no seu excesso e na sua inumanidade”. Neste sentido, continua Adorno (*Idem*, § 96, 1970a, p. 139)

As grandes obras de arte e as grandes construções filosóficas não permaneceram incompreendidas pela sua excessiva distância do núcleo da experiência humana, mas justamente pelo contrário, e a própria incompreensão poderia, com facilidade, reduzir-se a uma bem manifesta compreensão: a vergonha pela participação na injustiça universal, que se intensificaria se permitisse o compreender.

Ainda na *Mínima Moral*, no aforismo intitulado *In nuce* (1970a, §143, p. 215), Adorno afirma que a “missão da arte é, hoje, introduzir o caos na ordem. A produtividade artística é a capacidade do arbítrio dentro do involuntário.” Na sequência, ele afirma que o “conceito estrito e puro da arte deve talvez extrair-se só da música, enquanto a grande poesia e a grande pintura [...] traz consigo uma componente material que transborda a jurisdição estética.” A questão fundamental, que interliga este aforismo à elaboração de Adorno em *Teoria Estética*, é a pergunta sobre a possibilidade da arte, ou seja, se ela é possível após ser emancipada por objetivos definidos em uma liberdade que está baseada na não liberdade da experiência humana. Esta pergunta foi também formulada por Adorno em 1949, em outros termos: é possível fazer poesia após *Auschwitz*?¹⁷² A esta pergunta dedicaram-se muitos pensadores, dentre eles Marcuse, para o qual a questão “depois de *Auschwitz* a poesia continua possível?” talvez possa ser respondida: sim, “se ela re-apresenta, em alienação [¹⁷³]

¹⁷² Sobre esta questão há um artigo intitulado *É possível a lírica após Auschwitz? Uma propedêutica à Dialética Negativa de Adorno*. (JARDIM & SOUZA, 2012)

¹⁷³ Este sentido da alienação é importante para Adorno; não significa aquela lei social do capital que transforma a música em mercadoria, mas a “alienação da arte” significa para a arte o alheamento, a distância do mundo, pois para o observador é necessário que haja distância e a não identificação da arte com a sociedade estabelecida,

intransigente, o horror que foi – e que ainda é.” (MARCUSE, 2009, p. 51) Esta resposta de Marcuse expõe algo que Adorno compartilha, ou seja, que a poesia,¹⁷⁴ em sua dimensão estética, não pode significar uma fuga da realidade, mas representá-la como a realidade é, quer dizer, de alienação, de não liberdade. Como seria possível, após tanta barbárie, descaso com o ser humano, re-apresentar o que passou? Embora isso fosse necessário para um novo começo após os acontecimentos da Segunda Guerra Mundial (1939-1945), Adorno, em um texto sobre a elaboração do passado, critica o processo de memória e de esquecimento que não permite a superação do passado, mas, pelo contrário, que faz com que ele continue existindo. Assim, a consciência é transformada em “boa consciência” – “um conformismo com a reprodução do que é sempre o mesmo.” (ADORNO, 2006, p. 126)

Adorno desenvolveu na obra *Teoria Estética* as linhas gerais ao que já havia apontado sobre a arte¹⁷⁵ em geral, como experiência estética. Assim, sua teoria estética é uma tentativa crítica de refutar esta noção da arte como fuga do mundo, pois a arte não está no fora do mundo, nem mesmo se existisse este “fora do mundo”, e isto devido a sua dimensão estética: uma lógica intrínseca que ela possui de representar o mundo como ele é, expondo-o de múltiplas maneiras. Em muitos períodos da História, os artistas foram desvalorizados, acusados e discriminados, pois o representar ou o reapresentar o mundo “como ele é” não é uma tarefa possível frente a olhos tão acostumados a não enxergar, a ouvidos que não escutam.

Pode-se questionar, hoje ainda, sobre quem ainda prefere fotografias que não foram submetidas a modificações para apagar as marcas da idade, as manchas, as “imperfeições” que não se enquadram nos padrões sociais de beleza? Padrões estes manipulados pelo entretenimento, pela estetização da vida, enfim, pela indústria cultural e sua afirmação de que a “arte é livre”. Em outras palavras, quem não faz da arte um mundo paralelo, por exemplo, uma realidade em que as estruturas da sociedade não sejam questionadas? A resposta de Adorno a esta última questão é categórica, pois a arte não se permite ser um mundo paralelo. Então, quem a escolhe para este fim engana-se a si próprio.

exemplificando-a a partir da música. Valls (2002, p. 101) aborda esta questão ao tratar da coisificação da música para a produção/reprodução e consumo da música como mercadoria → falsa consciência → de adaptação à realidade.

¹⁷⁴ Para Adorno (2003, p. 66), “o teor de um poema não é a mera expressão de emoções e experiências individuais. Pelo contrário, estas só se tornam artísticas quando, justamente em virtude da especialização que adquirem ao ganhar forma estética, conquistam sua participação no universal.”

¹⁷⁵ Para Adorno (1970a, § 136, p. 206) “o *pathos* da arte assenta em que, graças à sua retirada para a imaginação, dá à prepotência da realidade o que é seu, mas sem se resignar à adaptação nem continuar a violência do externo na deformação do interno.”

Em contraponto, a arte é para ele a exposição de tudo aquilo que a sociedade administrada tenta esconder, é o retorno e a reclamação do “sujeito reprimido”; a arte é um antídoto frente à “identidade total”. Neste ponto, arte e filosofia se assemelham por meio de uma universalidade, por tornar “manifesto algo de não distorcido, de não captado, de ainda não subsumido”, ou seja, é “no particular que ocorre o universal humano” (ADORNO, 2003, p. 66). Em outros termos, arte e filosofia transcendem as aparências do mundo, permanecendo como potencialidades para a supressão de tais “máscaras” que encobrem uma realidade de progresso tecnológico e das formas materiais de produção, com a concomitante e irrefreável desumanização do mundo humano.

Na sociedade de massas, a arte foi transformada em uma “utopia do sem lugar”, uma representação do mundo como ele não é. A indústria cultural procura padronizar as dimensões plurais, transformando-as no empecilho para a emancipação do humano. A arte, e poder-se-ia afirmar que a Filosofia também, enquanto utopia do “sem lugar no mundo”, é usada para vangloriar a liberdade, conferindo “cores” a “pseudoliberalidade”. Assim, tanto a filosofia quanto a arte, aquém de sua realização estética, significam momentos de reprodutibilidade técnica que (re)produz tanto enfeites no caso das obras, quanto a apatia nos seres humanos.

Adorno, na *Teoria Estética*, propõe a discussão em torno da dimensão estética e da arte a partir da rejeição de uma racionalização do belo,¹⁷⁶ ou seja, de uma arte aprovada socialmente, cujo belo natural¹⁷⁷ é rejeitado para torná-la homogênea. O aplainamento do pensamento e da linguagem é desenvolvido na racionalização da estética, e, assim, o belo é aquilo que passa a ser socialmente condicionado, permeado pelas estruturas e pelo interesse de uma classe estabelecida. Desta forma, a obra de arte é envolta por critérios comerciais, mercantis, e com a concordância baseada em legendas. O que é arte, na sociedade de massas, senão aquilo que é colocado ao lado de uma tarjeta que expõe o nome obra, e que é acrescida de uma frase sobre o “correto” entendimento que dela se deva ter? Na crítica de Adorno à determinação da arte pela sociedade de massas está presente em uma advertência já cunhada na *Mínima Moralia*, a saber: que “o conceito estrito e puro da arte deve talvez extrair-se só da música, enquanto a grande poesia e a grande pintura – justamente a grande – trazem consigo

¹⁷⁶ Kant também apregoa isso: o belo sem conceito, (KU, §§ 1-19), o juízo de gosto puro, sem interesse.

¹⁷⁷ Segundo Valls (2002, p. 175), “certo retorno à perspectiva de Kant poderia ser detectada na atenção de Adorno à “beleza natural”, traço que se opõe à tendência principal de Hegel”, o qual valoriza apenas as obras elaboradas pelo ser humano, e então, perpassadas pelo espírito.

uma componente material que transborda a jurisdição estética, sem ficar dissolvida na autonomia da forma.” (ADORNO, 1970a, § 143) Assim, ele retorna a Platão.

A obra de arte que Adorno critica, assim como a Filosofia, resguarda em sua dimensão estética um momento não determinável, uma *mímesis*¹⁷⁸ do possível, embora não seja em sua forma livre. Assim, a arte não é emancipada, não é livre, pois expressa a não liberdade dos seres humanos. A arte que se apresenta como emancipada manifesta-se, em contrapartida, determinada pelos interesses das classes dominantes na lógica da técnica, operando o ajustamento dos homens a liberdade que não é sua experiência, apresentando algo que é alheio, e, assim, tornando-se um “mundo à parte” da transformação do mundo real e do sofrimento humano. Assim, da autonomia da arte, que suscita a fúria dos consumidores da cultura, pelo fato de considerarem as obras algo melhor do que eles crêem ser, resta apenas o caráter fetichista das mercadorias, regressão ao fetichismo arcaico na origem da arte: nesta medida o comportamento contemporâneo perante a arte é regressivo. (ADORNO, 1970b, p. 29)

Para Adorno, a arte ao se outorgar livre – e também a filosofia – encobre a percepção humana da experiência formativa de sua não liberdade (ADORNO, 1970b). Nesse sentido, está presente uma afirmação importante da *Dialética negativa* (2009, p. 24), a qual afirma que enquanto os homens viverem sua não emancipação, a liberdade da arte e da filosofia não é outra “senão a capacidade de dar voz à sua não liberdade”, ou seja, “lá onde o pensamento se projeta para além daquilo que, resistindo, ele está ligado, acha-se a sua liberdade.” A arte, assim como a filosofia, tem a tarefa de externar ao sofrimento humano, a sua finitude, enfim, de comunicar a não liberdade, ao passo que, desta forma, toda obra artística, dentre as quais Adorno confere especial atenção à música e à poesia lírica,¹⁷⁹ tem a potencialidade de dizer o que não se quer que seja dito, mas que ao ser dito abre para a transcendência do aparente. Neste horizonte, a arte não tem o poder de transformação social, pois está envolta nas dicotomias de uma sociedade atomizada. Entretanto, ao expressar o mundo como ele é e não permitir ser uma fuga dele, ela possibilita, no âmago da administração total, uma experiência

¹⁷⁸ O conceito de *mímesis* pertence à tradição estética, e seu significado possuiu uma variedade de significados desde a sua origem. Adorno, por sua vez, o emprega a partir de Benjamim que, principalmente em *Sobre a faculdade mimética*, conceitua a *mímesis* como uma capacidade que torna efetiva a inserção no mundo pela percepção e pela linguagem, uma disposição de reconhecimento e de semelhança, de representação e de expressão. Gagnebin (1993, p. 85) refere o conceito de *mímesis* em Adorno à “experiência erótica e estética que também define, segundo o velho ensinamento platônico, a experiência do conhecer verdadeiro, isto é, da união entre Eros e Logos.”

¹⁷⁹ “Aquilo que entendemos por lírica, antes mesmo que tenhamos ampliado historicamente esse conceito ou direcionado criticamente contra a esfera individualista, contém em si mesmo, quanto mais pura ela se oferece, o momento da fratura.” (ADORNO, 2003, p. 70)

estética formativa, e nessa, a existência de um espaço na pretensa coesão. Esta relação entre estética e sociedade é importante para a elaboração adorniana, profundamente interligada com a temática da emancipação humana, uma perspectiva para a reflexão filosófica contemporânea, e ainda, para o questionamento da moralidade política vigente.

3.3 Por um questionamento da moralidade política

Adorno não aceita a distinção entre Filosofia e Política, e tampouco a separação entre Moral e Política em sua elaboração teórica. Para ele, na sociedade estabelecida, o princípio social foi imposto como princípio moral, sob a égide de “lei moral”, e este oposto ao sentido por ele atribuído à ação política enquanto *práxis* humana no mundo. Neste sentido, Adorno inicialmente se aproxima de Nietzsche em sua crítica à moralidade política, àquilo que o princípio social estabelecido infringe ao humano, ou seja, à obrigação de adaptação em oposição à própria realização do que seria a moral. Tanto Gagnebin (2008), quanto Schweppenhäuser (2003) destacam que a reflexão moral em Adorno não tem a finalidade de normatização, mas de crítica à interligação entre moral e repressão. Nesse viés, “Adorno pode nos ajudar a entender o universalismo filosófico-moral na sua ambivalência, o qual costuma ser negligenciado na controvérsia ética entre universalistas e particularistas”, explica Schweppenhäuser (2003, p. 392).

A postura de Adorno é a de um “crítico da moral”. Para tanto, ele desenvolve uma genealogia e uma crítica que surge como herdeira da crítica de Nietzsche, mas que deste “mestre da suspeita” se afasta consideravelmente, pois, Adorno não rejeita a moralidade como um todo, até porque ele não a compreende como um todo. Mesmo que Adorno entenda que as mudanças iniciam nos sujeitos $\neg$ singulares $\neg$, ele pensa não ser possível a ação correta destes sujeitos em uma realidade falsa, e assim, ele não se resguarda na concepção de uma ética¹⁸⁰ individual. Destaca Alves (2005, p. 177) que “para Adorno não há além-do-homem que

¹⁸⁰Em geral a moral é entendida como conjunto de hábitos, regras, normas, leis, que autônoma ou heteronomamente é assumida pelo sujeito na sua relação em grupos sociais (família, escola, religião, estado, entre outros). A ética, na Tradição, é entendida como julgamento, a reflexão, a ciência da moral. Em Adorno, em certo sentido, ética e moral não são distintas, e seu questionamento procura expor a impossibilidade de autonomia e de julgamento em uma “sociedade administrada”. Assim, a noção de fuga desta realidade é uma ilusão, pois, tal privilégio reforça a moralidade política estabelecida e não a subverte. Por exemplo, um parlamentar que para “fazer as coisas acontecerem” passa a ajudar as pessoas com sua verba de gabinete, ou com o seu próprio salário, mesmo que acredite estar ajudando as pessoas, não está, nesse sentido, colaborando para com a supressão do sistema político vigente, e sim, sua prática é tutela, de manipulação, enfim, dá continuidade ao antigo “apadrinhamento”, um compromisso paralelo entre interesses individual, em detrimento do público.

aponte o caminho, por fora da sociedade, para uma transvaloração de todos os valores”, como em Nietzsche. Ao distinguir o princípio moral do princípio social, Adorno expõe um movimento de autorrealização da moral, uma transcendência da lei moral estabelecida como a própria moral enquanto solidariedade, um impulso que se impõe frente ao sofrimento do outro como limite ao domínio da racionalidade estabelecida – recusa da lei moral como princípio social. Neste horizonte, para Adorno (2001, p. 176) a finalidade da reflexão moral é política, ou seja, a “luta por um mundo mais digno de homens”, um percurso no qual o empenho moral é a reabilitação dos seres humanos para a ação política.

Nietzsche preocupou-se com o tipo de homem que a moralidade estava formando, e apercebeu-se do “rebaixamento” do humano, uma redução qualitativa de seu valor, ou seja, do “último homem”, um ser incapaz de autocrítica, de ir além de si mesmo, e dos condicionantes do “espírito de sua época”. Nietzsche, na obra *Genealogia da Moral*,¹⁸¹ investigou a origem dos sentimentos morais,¹⁸² dos conceitos de bom e mau, de culpa, de má consciência, e do ideal ascético. Ele buscou as origens das duas morais: da “moral do senhor” e da “moral do escravo”. Ele descreveu o processo na “revolta dos escravos” pela qual a moral destes foi consolidada como única, numa oposição entre bom e mau, e não entre o bom e ruim. Para Nietzsche (2010, § 195), “na inversão dos valores é que se fundamenta a importância do povo judeu, com ele, em moral, começa a insurreição dos escravos”, esta rebelião que “tem atrás de si dois mil anos de história, e que hoje perdemos de vista por que foi vitoriosa.” (NIETZSCHE, 2009, § 7). Na *Genealogia da moral* há, também, a investigação do estabelecimento da moral de escravos como moralidade, um percurso que não admite um ponto de ancoragem transcendente, mas que lança aos homens as decisões e as consequências das suas escolhas, ou mesmo das não-escolhas. Nela, há o questionamento da moral. Assim, o recurso ético de Nietzsche volta-se para o “eu”, uma vez que o ser homem é ser moral, e é dentro de “si” que o homem pode superar a moral vigente; Nietzsche pode como fez Adorno, ter apontado para um movimento de autossuperação da moralidade, mas isso ainda é tema de discussão entre seus comentadores, dentre os quais cabe destacar Paschoal (*Nietzsche e a autossuperação da moral* - 2009) e Alves Júnior (*Dialética da Vertigem: Adorno e a Filosofia Moral* - 2005). No horizonte destes comentadores, poder-se-ia afirmar que não há afastamento de Adorno em relação a Nietzsche, mas apenas o desdobramento de sua genealogia e crítica.

¹⁸¹ “É na obra tardia [de Nietzsche] que a crítica da moral é sistematizada e pragmaticamente desenvolvida, a partir dos estudos da ‘historia natural da moral’.” (ARALDI, 2008, p. 33)

¹⁸² Temos uma primeira exposição da origem dos sentimentos morais no capítulo II de *Humano, demasiado humano*, num intento de afastar a moral de seus preconceitos.

Para Adorno, não há a possibilidade de uma realização individual no meio a uma sociedade cuja racionalidade de dominação busca abranger tudo. O que seria este por “fora da sociedade” acaba por ser apenas um produto desta, de sua racionalidade tecnológica, da cultura afirmativa que “expropria o indivíduo, ao conceder-lhe a sua felicidade.” (ADORNO, 1970a, § 39) Então, ou há uma inversão dos princípios repressivos da sociedade, ou, por mais que um indivíduo acredite estar “além do bem e do mal”, torna-se apenas o resultado ou o sintoma desta “patologia geral da civilização”. Marcuse, neste ponto, concorda com Adorno: uma liberdade moral individual em uma sociedade que tudo controla é, ao final das contas, um privilégio que garante o funcionamento desta sociedade a partir de uma liberdade limitada, pois, “o homem só pode atingir a verdadeira felicidade e perfeição juntamente com a dos outros.” (FRITZHAND, 1976, p. 187) Com Nietzsche, Adorno concorda ainda com a descrição da História da moralidade. Entretanto, ele discorda, mais uma vez, do motivo da moralidade para Nietzsche. Adorno (1970a, § 60), expõe que o “amoralismo com que Nietzsche investiu contra a antiga falsidade também incorre no veredicto da história”, pois “a moral de escravos é de fato má: ela é sempre a moral dos senhores” (*Idem*, 1970a, § 119). Nas palavras de Alves (2005, p. 233), a “moral dos escravos é a moral imposta aos oprimidos pela dominação.” Para Nietzsche, foi o ressentimento que criou a moralidade na revolta dos escravos; segundo Adorno, a moral dos escravos era imposta pelos senhores e, assim, ele prefere relacionar a moralidade à solidariedade que, se opondo à lei da moral, possibilitaria a própria realização da moralidade política.

Nos acontecimentos que envolveram o Nazismo e as tendências totalitárias do século passado, inúmeros elementos podem contextualizar a crítica de Adorno à conversão do princípio social em moral e a urgência de sua transcendência para a ação política. E esta concepção é atual: o Brasil, por exemplo, enfrentou no período pós-nazismo (depois de 1945) uma Ditadura Militar (1965 - 1985) movida por interesses desenvolvimentistas, pela lógica de progresso social e pelo incremento das forças materiais de produção. O Regime Ditatorial encontrou muitas resistências, e terminou oficialmente mesmo que sua tendência não tenha sido completamente superada, o que pode ser exemplificado pelo desfile em que os torturadores do AI-5 se apresentam nas Semanas da Pátria, ou em comemorações similares, exaltando-os como heróis que, se julgados fossem, não seriam muito diferentes daqueles levados à Corte Internacional de Justiça de Haia por crimes cometidos “contra a humanidade”. Enfim, o período imediato que sucedeu a ditadura (1985) foi de entusiasmo, de “redemocratização”, do estabelecimento de direitos e conquistas da população, dentre elas a elaboração da Constituição Federal de 1988. Tanto o Totalitarismo enquanto tendência

mundial, como o autoritarismo como regime estabelecido no Brasil, deixaram consequências profundas na forma como se compreende a prática da gestão dos bens públicos a partir do nepotismo, da sonegação, da lavagem de dinheiro, da negociação de interesses privados, entre inúmeros outros expedientes.

Seja por meio das informações difundidas pela mídia, seja também pelas conversas mais informais, a opinião dominante sobre a política resulta da semiformação. A política partidária, de embate entre grupos de interesses, de busca de vantagens e de funções gratificadas, enfim, um prejuízo do todo em vista de privilégios individuais, é uma realidade análoga a que permitiu que *Auschwitz* acontecesse. Assim, o Brasil carece de uma continuidade de compromissos de longo prazo, de estabilidade, pois, a experiência que hoje os jovens têm de política é o carreirismo, a administração restrita ao benefício de aliados. Os projetos possuem o prazo da eleição ou da não eleição, pois, cada eleito ignora as iniciativas em andamento; cada partido quer levar seus apoiadores, seus militantes para cargos públicos, e assim eles atuam visando aos interesses daqueles que patrocinaram sua campanha eleitoral. A eleição é “vencida” por ofensas pessoais nos horários públicos de campanha eleitoral, mas principalmente, pela distribuição de cestas básicas nas madrugadas, como exemplifica a realidade de muitos municípios Brasileiros onde ainda predomina o “voto de cabresto”, a compra de votos, o voto por coação, etc. Neste sentido, pode-se afirmar que no Brasil há uma crescente e aguda “crise política”, uma situação que ameaça a conservação da liberdade no exercício fragmentado da cidadania, algo que se impõe como “lei moral”, e frente à qual a abordagem de Adorno porta um potencial de questionamento para esta situação a partir das possibilidades que esta realidade nega.

Em outros termos, este processo pode ser irrompido a qualquer momento. Na cidade de Santa Maria, região central do Rio Grande do Sul, aconteceu um sinistro¹⁸³ que nunca deveria ter acontecido, consequência de inúmeras irresponsabilidades, tanto de pessoas quanto de entidades públicas. Cabe destacar que o sofrimento das vítimas, a dor das famílias, a própria comoção promovida pela mídia, soaram como um alerta, um limite, algo que não

¹⁸³ Na madrugada do dia 27 de janeiro de 2013, na cidade de Santa Maria, no Rio Grande do Sul (Brasil), aconteceu um incêndio em uma casa noturna – nome fantasia *Kiss* – que teve como consequência a morte de mais de 241 pessoas, em sua maioria jovens, e deixou centenas de feridos. O sinistro é considerado o segundo maior incêndio do Brasil em número de vítimas. Sua repercussão foi internacional, abrindo espaço à discussão sobre equipamentos de segurança, sobre o uso de sinalizadores, sobre a organização do Corpo de Bombeiros, sobre as construções e a liberação de licenças, enfim, impôs um novo imperativo, nos termos de Adorno, em vista de que isso não volte a acontecer. No dia 22 de março de 2013 foi publicado o resultado do inquérito policial enviado à Justiça. Nele, os investigadores e peritos apontam 35 pessoas como responsáveis pelo acontecido, dentre estas 16 apontadas como culpadas criminalmente, dentre eles os proprietários de fato, os proprietários de fachada, alguns funcionários, engenheiros, fiscais, agentes públicos comissionados, e o próprio prefeito municipal, dentre outros.

obstante repete aquela dimensão dialética negativa atribuída por Adorno à moral: que *Auschwitz*¹⁸⁴ não se repita. Ou parafraseando: que o evento da Boate *Kiss* não volte a acontecer. Um acontecimento como este traz a dor e o sofrimento, demonstra a finitude humana, os laços que unem as pessoas, mesmo desconhecidas, a empatia, a consternação, a solidariedade, impondo à consciência estabelecida a responsabilidade pelas escolhas feitas em seu curso. Não se trata apenas da crítica possível a uma sociedade do entretenimento, mas também da percepção de que um acontecimento como este impõe à racionalidade uma exigência de reflexão, da necessidade de perguntas e de respostas, tornado o acontecido um momento propício para parar e pensar sobre o que não pode voltar a acontecer em qualquer lugar do mundo.

Em contraste com o Nazismo, o que aconteceu na boate *Kiss*, de Santa Maria, aponta para o fato de que a barbárie ainda subsiste no mundo, o que poderia ser percebido, e com maior ênfase, nas favelas, nos bolsões de miséria às margens das grandes cidades, na mendicância, enfim, nos milhares que são vítimas das drogas, mas que estão mascarados pela realidade, vivendo como que imperceptíveis no fervor cotidiano, um encobrimento que, entretanto, não é capaz de esconder o imprevisto. E a sociedade de massa, que explica essa situação, chama-os de desajustados, marginais e não de excesso, de lixo humano, como os resíduos da produção ou do consumo. Nesse caso, o inevitável foi à morte de mais de duzentas pessoas, vítimas da imprudência de diversos profissionais e da burocracia de homens de escritório que, não distante dos Nazistas, talvez nem compreendam sua responsabilidade, tal como não a compreendeu o funcionário Adolf Eichmann,¹⁸⁵ pois eles estão demasiadamente preocupados com a manutenção de seus empregos, de seu *status* social, acomodados em sua responsabilidade com o mundo.

A crítica à moralidade política está presente na obra de Adorno e intrinsecamente ligada à perspectiva da emancipação enquanto crítica à sociedade estabelecida. Na *Dialética do Esclarecimento* há um excursus intitulado *Juliette ou Esclarecimento e Moral*, na qual os autores tratam da interligação entre, por um lado, a necessidade da liberdade do sujeito, e de outro, a existência de uma “lei moral”. Na *Mínima Moral*, Adorno questiona a possibilidade de haver uma vida correta em um mundo falso, ou ainda, de uma vida justa em um mundo injusto; mas a temática moral foi mais bem tratada em *Dialética Negativa*, e principalmente em um curso ministrado no ano de 1963, na Universidade de Frankfurt, com o tema

¹⁸⁴ Para Adorno, segundo Pucci (2012, p. 10), “*Auschwitz* é o protótipo do genocídio, do holocausto, do *Progom*, uma das barbáries paradigmáticas da luta histórica do homem contra o homem, só foi possível pela indiferença de um povo em relação a outro, de uma pessoa em relação à outra.”

¹⁸⁵ Adolf Eichmann foi julgado em 1961, em Jerusalém, por crimes contra a Humanidade. (Cf. ARENDT, 1999)

Problemas de Filosofia Moral.¹⁸⁶ Tanto na *Dialética do Esclarecimento* quanto na *Mínima Moralia*, o problema da moralidade torna-se claro a partir da lei, ou melhor, de uma formulação positiva da lei e sua aspiração de universalização. Esta crítica, entretanto, não significa que Adorno rejeite a ideia abstrata de moralidade enquanto tal, mas, e pelo contrário, revela uma necessária ligação da moralidade com o “bem”, ou ainda, com o “bom”.

Nos termos de Adorno e Horkheimer (2006, p. 74), “as doutrinas morais do esclarecimento dão testemunho da tentativa desesperada de colocar no lugar da religião enfraquecida um novo motivo intelectual para perseverar a sociedade quando o interesse falha.” Na obra *Mínima Moralia* torna-se nítida a relação entre emancipação e utopia, e, assim, Adorno concentra-se em mostrar como a possibilidade histórica, como a própria noção de uma ordem mais humana, foi condenada como utopia. O moral tornou-se a liberdade sem emancipação, em outras palavras, dentro dos limites da aparência de vida, ou seja, a permissão de escolher entre alternativas previamente determinadas. Assim, “no ideal do homem liberto, cheio de força, criativo, infiltrou-se o fetichismo da mercadoria que, na sociedade burguesa, traz consigo a inibição, a impotência, a esterilidade do sempre igual.” (ADORNO, 1970a, § 100)

Poder-se-ia elencar outros inúmeros exemplos, como o da moral sexual denunciada no trabalho conjunto *Sobre a Personalidade Autoritária*, no qual atitudes moralistas caracterizam ações punitivas contra minorias. Contudo, para situar a crítica de Adorno à “lei moral” como naturalização de uma sociedade repressiva, o exemplo mais pertinente parece ser a obra de arte. Sobre este ponto, a obra *Teoria Estética* oferece uma adequada tentativa de abordar a questão. Trata-se do uso institucionalizado do ideal estético como constrangimento moral, “recebido pela burguesia como meio de neutralização da arte”, ou seja, “incorporando a arte na ordem enquanto cidadão disfarçado do controle social.” (ADORNO, 1970b, p. 265) Neste sentido, afirma ainda Adorno que a arte, ao se opor à brutalidade perante as coisas, ou a brutalidade com os homens, tem sua participação na moral e a “associa a uma sociedade mais digna de homens.” (ADORNO, 1970b, p. 257)

A temática moral adquire significado quando a dialética negativa, a partir do não-idêntico, coloca em questão a não-verdade da identidade total, questionando os “pilares de sustentação” da sociedade estabelecida. Para Adorno, é neste momento de crise de certezas que a reflexão moral torna-se mais premente. É neste sentido que, para Adorno, separar moral de política é compreender um mesmo momento de forma fragmentada. Ele (ADORNO,

¹⁸⁶ Estas palestras são transcritas na obra *Problems of Moral Philosophy*. No total foram dezessete encontros sobre as possibilidades e a tarefa da Filosofia Moral.

2009, p. 28) afirma que a “inexorabilidade sublime da lei moral foi talhada por essa fúria racionalizada contra o não-idêntico”, a fim de não deixar mostrar-se nos limites desta dicotomia. Assim, se torna importante para a Filosofia Moral a relação entre liberdade e repressão, ou seja, o problema da compulsão à identidade que significa aplainar as qualidades subjetivas das experiências concretas, e da própria capacidade de fazer experiências, pois, em outras palavras, o portador da “consciência moral” é o resultado desta “identificação” para a qual tudo que lhe é característico torna-se “má-consciência”, sua ilusão ou utopia.

A *Dialética Negativa* se propõe a ser uma “filosofia de modelos”: para a Filosofia Moral, Adorno detém-se em uma dialética da liberdade, intitulada *Para a metacrítica da razão prática*, por meio da qual ele inicia o enfrentamento “daquilo que toda tradição denominou moral ou ética” a partir do tratamento de um falso problema, ou seja, a questão da vontade livre abordada meramente a partir de sua redução à “pergunta sobre a decisão de cada particular.” (ADORNO, 2009, p. 181) Ele, então, expôs, no conjunto de palestras sobre *Os problemas de Filosofia Moral*, algumas questões relevantes, dentre elas: as relações entre teoria e prática; entre esfera pública e moralidade; entre moralidade e ética; entre questões morais e a crise da autoevidência das normas morais de comportamento. E ainda, sobre a diferença entre social e moral; entre lei moral e princípio racional; a questão da filosofia moral como disciplina teórica, e enfim, o que para ele (ADORNO, 2001 p. 18) é o problema central da filosofia moral: “a relação do particular, de seus interesses, do seu comportamento, com o universal que se opõe a ele.” Estas questões, e as relações estabelecidas por Adorno ao enfrentar *Os problemas de filosofia moral*, interligam a moralidade com a organização do mundo, e neste sentido, para ele (Idem, 2001, p. 176), “a busca por uma vida correta é a busca da forma correta de política.”

3.4 Uma “Filosofia de Modelos”

Na *Dialética Negativa*, Adorno expôs sua metodologia de análise filosófica, a qual se baseia no questionamento tanto do conceito de fundamento quanto do primado do pensamento do conceito. Esta obra subverte a Tradição e, como ele afirma no Prefácio, não é somente uma metodologia de seus trabalhos matérias no sentido de continuidade com o que ele anteriormente elaborou, pois, nesta obra há, não obstante, uma descontinuidade, um processo de retorno para o desenvolvimento mais pormenorizado de elementos que nas obras ficaram apenas latentes, mas não desenvolvidos. Um destes questionamentos, por exemplo, refere-se à

Filosofia Contemporânea. Para Adorno, esta apenas insinuou a concretude, ou seja, seus pensadores não conseguiram perceber os acontecimentos como fenômenos no devir histórico.

Esta perspectiva é importante, pois, Adorno se situa no contexto de Filosofia que pretendeu deixar as elucubrações teóricas e contribuir para a transformação do mundo, mas que, entretanto, ao limitarem-se teoricamente em sua experiência, estas iniciativas expõem um concreto que é abstrato, refletem sobre uma aparência como se ela fosse o fundamento, por exemplo, e presumem uma liberdade humana sem inquirir a realidade, afirmando que o homem é livre em uma sociedade que não permite que ele aja. Aquela celebre frase de Marx talvez tenha sentido pejorativo neste contexto. Marx escreveu, no final das *Teses contra Feuerbach* (1947), que “os filósofos se limitaram a interpretar o mundo de várias formas: cabe agora transformá-lo.” O que está em questão é que, na contemporaneidade, o “transformar” exige uma compreensão dos fenômenos sociais, políticos e econômicos de forma que a necessidade de explicitar suas linhas gerais é incontornável, isto é, de expor suas origens e causas, pois, do contrário, o que se nomeia de transformação é, efetivamente, a continuidade.

Adorno afirma no texto *O que significa elaborar o passado*,¹⁸⁷ que é imprescindível a compreensão daquilo que passou para que tal coisa não volte a acontecer, e isso é, em outras palavras, a transformação. Frente aos acontecimentos do século passado, cujo ponto extremo é o Nazismo, ele percebeu a necessidade renovada de compreender a realidade estabelecida. Assim, ele discordou de seus contemporâneos por estes apenas filosofarem sobre o concreto e não a partir dele. Neste sentido, Adorno (2009, p. 11) afirma que

a filosofia, que um dia pareceu ultrapassada, mantém-se viva porque se perdeu o instante de sua realização. O juízo sumário de que ela simplesmente interpretou o mundo e é ao mesmo tempo deformada em si pela resignação diante da realidade tornou-se um derrotismo da razão depois que a transformação do mundo fracassa. Essa transformação não garante nenhum lugar a partir do qual a teoria como tal pudesse ser acusada concretamente de ser anacrônica – algo que, agora como antes, ela continua sendo suspeita. Talvez não tenha sido suficiente a interpretação que prometia a transição prática. O instante do qual depende a crítica da teoria não se deixa prolongar teoricamente. A práxis, adiada por um tempo indeterminado, não é mais a instância de apelação contra a especulação satisfeita consigo mesma. Ao contrário, ela se mostra na maioria das vezes como o pretexto para que os executores estrangulem como vão o pensamento crítico do qual carecia a práxis transformadora.

Eliminar a teoria $\neg$ o momento especulativo do pensamento humano $\neg$ significa ofuscar a *práxis*. Neste sentido, Adorno afirma que a *Filosofia Muda o mundo ao manter-se*

¹⁸⁷ Adorno aborda esta questão em *O que significa elaborar o passado* a partir de um inicial esclarecimento: “Ela foi formulada a partir de um chavão que ultimamente se tornou bastante suspeito. Nesta formulação, a elaboração do passado não significa elaborá-lo a sério, rompendo seu encanto por meio de uma consciência clara. Mas o que se pretende, ao contrário, é encerrar a questão do passado, se possível inclusive riscando-o da memória.” (ADORNO, 2010, p. 29)

teoria: este é ponto central e o título de uma entrevista, citada anteriormente, na qual entre outras questões ele (2003, p. 162) afirma:

Jamais ofereci em meus escritos um modelo para quaisquer condutas ou quaisquer ações. Sou um homem teórico, que sente o pensamento teórico como extraordinariamente próximo de suas intenções artísticas. Não é agora que eu me afastei da prática, meu pensamento sempre esteve numa relação muito indireta com a prática. Talvez ele tenha tido efeitos práticos em consequência de alguns temas terem penetrado na consciência, mas nunca eu disse algo que se dirigisse diretamente a ações práticas. Desde que ocorreu em 1967 em Berlim um circo contra mim, determinados grupos de estudantes insistiram em forçar-me à solidariedade e exigiram ações práticas da minha parte. Isso eu recusei.

É importante ressaltar que esta recusa não significa rejeitar a transformação. O que Adorno rejeita são as ações isoladas, a conversão imediata da teoria em práxis, e esta dimensão está no cerne da concepção da “Teoria Crítica” em relação à *práxis* social em uma totalidade administrada. Adorno (2003, p. 133) compara a Filosofia e a arte afirmando que “inúmeras vezes na história precisamente obras que perseguiram propósitos puramente teóricos tenham modificado a consciência, e com isso também a realidade social”. Em seguida, ele (*Idem*, 2003, p. 136) afirma, neste viés, que “continuo a pensar que é justamente sob os constrangimentos práticos de um mundo funcionalmente pragmatizado que devemos manter a teoria.” Neste sentido, ele aponta para modelos de pensamento, de análise de conjuntura, e não para formas imediatas e ou isoladas, pois, no mundo administrado até mesmo as iniciativas mais transformadoras podem ser limitadas à defesa deste mundo em desumanização.

Na *Dialética Negativa*, o autor dedica várias páginas ao que ele chama de *Introdução* por meio da qual desenvolve a perspectiva da experiência filosófica. Desta é possível destacar a possibilidade de um pensamento que não refuta a sistematização, o conceito, mas que por intermédio dele procura superar a totalização valendo-se da flexibilidade, da negação determinada, enfim, da apreensão da verdade como algo provisório e não imposto. Para ele (2009, p. 19), “o conteúdo filosófico só pode ser apreendido onde a filosofia não o introduz do alto de sua autoridade. É preciso abandonar a ilusão de que ela poderia manter a essência cativa na finitude de suas determinações.” Assim, ele expõe algo presente em *Dialética do Esclarecimento* e *Mínima Moral*, a saber: o compromisso histórico da Filosofia com um mundo mais qualitativo para a vida humana. Neste viés, Adorno propõe a análise de fragmentos, de fraturas da realidade, de contradições da totalidade, ou seja, ele expõe uma “filosofia de modelos de dialética negativa”. A *Dialética Negativa*, então, é formada pela refutação da necessidade ontológica, seguida pelo desenvolvimento da dialética negativa e de um exercício de análise de modelos que “conduzem para aquilo que é realmente relevante

para o tema”, elaborando assim três modelos: i) uma dialética da liberdade para a Filosofia moral; ii) o espírito do mundo e a história natural para a Filosofia da história; e iii) as questões metafísicas para a autorreflexão crítica. Neste sentido, para ele (2009, p. 33), “pensar filosoficamente significa o mesmo que pensar em modelos; a dialética é um *ensemble* [conjunto] de análises de modelos.” A partir desta metodologia, Adorno procura questionar a crise na educação formativa¹⁸⁸, a não experiência estética e a moralidade política estabelecida a partir de suas contradições, ou seja, daquilo que é particular e subjetivo que não está adaptado ao sistema; daquilo que é mais humano para a reflexão de uma Filosofia na qual seus autores afirmam que ela se baseia em conteúdos. Assim, os fragmentos analisados – educação, estética e moralidade política –, por exemplo, permitem perceber o “como” que, por questões pontuais, é possível fazer presente uma tendência de “totalização” que sustenta a sociedade em detrimento dos sujeitos históricos e de sua ação e reflexão no mundo. Este “todo” forma uma aparência, algo que precisa ser ultrapassado interna e externamente, porém não pela superficialidade dos sistemas filosóficos que reivindicam a realidade em sua igualação, mas por um aprofundamento, pela distância extrema que é própria da experiência filosófica.

Para Adorno, então, contra o domínio do método, a Filosofia permanece como um “momento do jogo”, um comportamento que proíbe a pseudomorfose, e assim não pode partir de algo que não é a realidade humana, sua situação de não liberdade – do mundo “amarrado objetivamente em suas bordas” e transformado em uma totalidade que não deixa a consciência livre” (ADORNO, 2009, p. 23) –, mas tornar-se a negação determinada desta realidade. Quando a Filosofia limita a experiência e acredita ser livre por estar reconciliada com a sociedade estabelecida, iludem-se seus pensadores, pois, segundo Adorno (*Idem*, 2009, p. 24), a “liberdade da filosofia não é outra coisa senão a capacidade deixar repontar à sua não-liberdade”. Nesta perspectiva, a Filosofia compartilha com a arte, em sua dimensão estética, e Adorno a retoma de sua atividade musical na tentativa de não tornar a pluralidade do humano, a multiplicidade de suas condições e possibilidades, em estereótipos para a sujeição e a confirmação de sistemas filosóficos conclusivos. Esta questão pode ser exemplificada pela afirmação positiva da liberdade, pois, precisa-se produzir um “todo” que tutele esta liberdade determinada, e não há espaço para a liberdade em sua transitoriedade, ou ainda, como algo a ser conquistado. A experiência filosófica, da mesma maneira que a experiência estética e a

¹⁸⁸ Para Leo Maar (2010, p.16) “a crise da formação e a expressão mais desenvolvida da crise social da sociedade moderna. De Hegel a Marx, de Nietzsche a Freud, de Husserl a Heidegger, de Lukács a Escola de Frankfurt, a crise do processo formativo seria um tema privilegiado. O trajeto intelectual de Adorno constitui, neste sentido, a história desta crise da formação e da educação em face da dinâmica do trabalho social”.

educação formativa, potencializa a realização do ideal de uma organização social mais equitativa, pois, reatribui aos homens a sua responsabilidade e também a culpabilidade pelo atual estágio da civilização, seja pelo consumo desenfreado, seja pelo crescimento da violência nas cidades, pela agressividade no trânsito, pelos bolsões de pobreza e miséria, pela semiformação dos novos seres que chegam ao mundo, em especial.

Ao explicitar o não idêntico, a Filosofia, enquanto reflexão sobre a sociedade, sendo também uma autorreflexão crítica, insere-se no “jogo político” no qual não se tem garantias do resultado, mas enquanto momento em aberto $\neg$ como todo o pensamento $\neg$ ela transcende a boa consciência fazendo surgir à possibilidade de “linhas de fuga”, ou seja, das contrariedades internas à totalidade, dentre elas, intrínsecas à própria capacidade humana de pensar “por-si-mesmo”. A Filosofia, neste viés, possibilita o distanciamento $\neg$ ou poderia possibilitar $\neg$ frente à realidade estabelecida, ao trato errôneo com a concretude, mesmo que para isto ela precise continuar sendo teoria como respondeu Adorno aos estudantes que reclamaram seu apoio aos protestos estudantis, pois, ele questionou esta conversão da teoria em prática. Para Adorno, a teoria contém a *práxis*, e não somente em sua modificação, pela rejeição da teoria, em uma prática fragmentada, partidária, e assim, estéril. Em uma passagem (acima citada), ele escreveu a Marcuse sobre esta dimensão, reafirmando a importância de, frente às incertezas da resposta de “como se deve agir”, manter-se na teoria, pois “ela também pode mudar o mundo.” Neste sentido, ele (*Idem*, 2009, p. 43) afirma sobre a experiência filosófica que

[nela] as chances que o universal concede aos indivíduos de maneira desordenada voltam-se contra o universal que sabota a universalidade de tal experiência. Se essa universalidade fosse produzida, a experiência de todos os indivíduos se transformaria com ele e ela abandonaria muito da contingência que até o presente a deformou irremediavelmente, mesmo onde lá ainda se faz sentir.

Em um momento histórico de reinserção da Filosofia nos ambientes e nos currículos escolares no Brasil, surge uma oportunidade para se superar o elitismo imperante da experiência filosófica, e assim, a possibilidade, embora limitada, de se potencializar a imaginação, a educação enquanto responsabilização, e a estética como experiência e percepção do mundo, perspectivas que abrem outro horizonte para a moral e a política. A tarefa da Filosofia em geral, e sua tarefa específica em um mundo administrado – a crítica social – é de transcendência do que é e da projeção do que pode vir a ser. Assim, o intelectual tem a tarefa $\neg$ não como filósofo, mas como ser humano, $\neg$ de manter a reflexão, as denúncias, enfim, o caráter de jogo. Esta tarefa nova, ou antiga na tradição, significa, para Adorno, uma Filosofia que se detém a fragmentos, a detalhes, e significa a não harmonização

entre a elaboração filosófica e os interesses dominantes, mas o seu contrário: algo presente desde a inserção desta na Teoria Crítica da Sociedade até a *Dialética Negativa*.

Em outros termos, o empenho de Adorno de ser um pensador que não se compromete com a dominação. A reflexão dele é de negação determinada da própria Filosofia que elimina o humano de sua teorização, ou ainda, que não o insere como sujeito de sua História. Adorno fez isso a partir do questionamento do seu conceito de homem, bem como de sua necessidade de estabelecer este conceito. No Brasil, como em outros tantos lugares $\neg$ não diferentes dos criticados por Adorno, ou mesmo por Nietzsche $\neg$ a Filosofia é, por vezes, limitada a atividade de pensadores profissionais, de escritores de livros comprometidos com pautas editoriais, ou ainda com reprodutores de concepções importadas sem a devida contextualização. Para além destas realidades, na perspectiva de Adorno, a Filosofia se mantém como experiência para além dos limites da sociedade estabelecida e de suas dicotomias. Como em uma sociedade administrada até mesmo fazer experiências é impossibilitado, talvez uma alternativa para a superação do aparente enredamento entre emancipação e dominação seja, neste horizonte, uma formação das novas gerações para a experiência. Esta seria uma iniciativa particular e pontual que, entretanto, na perspectiva de Adorno, pode significar mais do que uma ação isolada, pois, ela se realizaria em subjetividades ainda não determinadas, ou seja, capazes de imaginação, de pensamento e de ação. Assim, mesmo sem garantias, a formação para a experiência, neste horizonte, pode resguardar a possibilidade de que a barbárie não se repita na História humana.

Considerações Finais

Para Adorno, sem emancipação não há liberdade para o humano. Esta afirmação expõe a compreensão e o questionamento de Adorno sobre a sociedade de massas que em continuidade ao projeto do Esclarecimento produziu uma falsa noção de liberdade ao limitar o horizonte humano à interligação entre vida e produção. O delineamento da emancipação humana e a caracterização do enfrentamento adorniano ao problema filosófico da liberdade significam a possibilidade de compreender sua elaboração teórica na atribuição aos seres humanos da responsabilidade por todas as suas formas históricas de vida. A partir desta concepção Adorno mostra-se inserido completa e autenticamente na Teoria Crítica da Sociedade, e sua interlocução com Benjamim, Horkheimer e Marcuse, expõe a confiança desta corrente do pensamento filosófico com a possibilidade histórica da emancipação humana a partir da apreensão do caráter plural da sociedade histórica.

A análise do desenvolvimento teórico de Adorno desde *Dialética do Esclarecimento* até *Dialética Negativa* possibilita concluir que não há uma circularidade viciosa na dependência da emancipação que exige a liberdade, e vice versa. No pessimismo adorniano, por vezes saliente, reside à negação determinada do princípio social, estabelecido como princípio moral, que restringe a efetivação da emancipação a partir de uma promessa sempre adiada de liberdade. A experiência de não liberdade humana é, assim, o critério para a percepção da sua não emancipação. Nesse sentido, o que Adorno expõe é a dicotomia de uma situação histórica que se atribui a liberdade sem exigir, concomitantemente, a emancipação, ou seja, exige fazer escolhas, mas não exige pensar as alternativas. Neste sentido, se escolher é apenas marcar um “x” em uma das alternativas estabelecidas, então, não há efetiva oportunidade de escolha, mas somente a submissão dos seres humanos a uma organização repressiva, a um mundo de desumanização dos seres humanos, uma situação histórica na qual “qualquer coisa pode ocorrer”, inclusive a barbárie.

Adorno, em sua obra *Dialética Negativa*, aprofunda filosoficamente questões presentes em seus escritos anteriores, mas ainda não expostas com a clareza que ele alcança nesta obra tardia, e assim demonstra no questionamento da totalidade estabelecida, sua concepção quanto à possibilidade histórica da emancipação e de sua conciliação com a vida em sociedade. Para este autor, a emancipação e a liberdade exigem a supressão da dominação e da repressão do humano que a realidade estabelecida obscurece com o atributo de universal, sociedade como instância de segundo grau. Ele, porém, ao questionar esta realidade, expõe

assim para a possibilidade de conciliação entre o particular e o universal no entendimento da sociedade como um nexos funcional. Para Adorno, então, o caráter compulsório à identidade não é totalizante, pois não consegue harmonizar toda a multiplicidade e a pluralidade que caracteriza o mundo humano, e assim, a exposição do não-idêntico contradiz e subverte a opinião dominante, impondo-lhe como limite a exigência de mais humanidade.

A elaboração teórica dele, nesse viés, demonstra o comprometimento com a necessidade de compreensão de seu tempo histórico, um “tempo sombrio” para os assuntos humanos. O jovem Adorno e seus companheiros da Escola de Frankfurt, além de vivenciarem momentos difíceis para alguns grupos humanos na Europa dos anos 30 e 40 do século XX, (judeus, no caso dele, com a necessidade de exílio, a morte de conhecidos e amigos, entre outros acontecimentos atrozes), ainda presenciaram o fraquejo das teorias revolucionárias nas quais eles até então confiavam. Exemplo disso é o limite da teoria marxista frente à adesão dos trabalhadores alemães, antevistos como sujeitos históricos da revolução, e a implantação do Regime Totalitário. Adorno que vivenciou as duas guerras mundiais, precisou compreender este mundo da primeira metade do século XX a partir, de um lado, por sua formação sociológica, musical e filosófica, e, de outro, pela lacuna de respostas às questões sobre a emancipação, a liberdade, e ainda, sobre a efetivação destas acepções em uma sociedade administrada.

Na necessidade de compreender as origens do ofuscamento do âmbito público, a elaboração de Adorno contribuiu para o desenvolvimento da “Teoria Crítica da Sociedade”. As perspectivas adornianas em torno destas questões se aproximam também da concepção de pensadores que não pertencem à Escola de Frankfurt, dentre os quais se destaca Arendt. A comparação entre as reflexões de Adorno e Arendt explicitam que, além de terem compartilhado um mesmo período histórico, eles possuem concepções comuns. Dentre elas podem-se destacar a noção de política como ação interessada na manutenção do mundo humano e também do físico dos seres humanos no mundo, bem como o significado do exercício da liberdade e da cidadania na vida política. Além disso, há semelhanças na terminologia, com o uso de inúmeros conceitos, como o do significado de totalitarismo, de barbárie, do pensar como colocar-se no lugar dos outros, entre vários outros.

Na contribuição de Adorno é possível caracterizar assertivas diferenciadoras de sua elaboração em relação a seus colaboradores, como se expõe na compressão da relação entre moral e política e o empenho no questionamento a moralidade política pelo rebaixamento que causa aos seres humanos. Adorno procurou analisar a conjuntura em que os seres humanos estão inseridos para expor as contradições entre a aparência do que se apresenta, por um lado,

e a experiência histórica, por outro, visando a romper com o encantamento com o passado que não permite que suas causas deixem de existir. Assim, por meio da dialética negativa como metodologia, em descontinuidade com seu pensamento anterior, Adorno expôs o significado da negação determinada em uma filosofia de modelos como uma distância que se torna proximidade, como um deter-se em particularidades que evidenciam a fraturas do que é entendido como universal.

No questionamento de Adorno à sociedade de massas torna-se perceptível sua concepção de sociedade, compatível com a emancipação, enquanto nexos funcional. Assim, ele compreende a sociedade dialeticamente enquanto socialização, uma rede entre os homens no mundo. A sociedade de massas é, neste horizonte, o contrário deste conceito enfático de sociedade, pois enquanto “identidade” ela se baseia na oposição entre particular e o universal, uma diferença produzida pelo universal. Para ele, a sociedade enquanto nexos funcional é a conjunção de particulares, a conciliação de subjetividades, enfim, é uma relação de compartilhamento comum de um tempo e espaço, da História como construção por escolhas e omissões. A essência da sociedade é relacional, uma dimensão que precisou ser rompida para o estabelecimento da sociedade de massas, uma relação a ser restabelecida pela supressão da coletividade homogeneizada, pela interação, pelo diálogo e pelo compromisso entre pessoas plurais, em uma “subversiva” pluralidade histórica mesmo em uma realidade aparentemente administrada.

Embora Adorno não empregue com frequência o termo pluralidade, é possível afirmar que seu significado é importante em sua elaboração. E mais, ele está interligado à noção de emancipação e de liberdade humana ao nível de tornar-se uma perspectiva para a possibilidade de sua efetivação. O significado de pluralidade é apreendido dos termos plural, multidimensional, plurivocidade, multiplicidade, sendo negativamente atribuída a uma situação contrária analisada por ele. Assim, a pluralidade antagônica ao pensamento único, ao aplainamento do pensamento e da linguagem, à limitação da razão a *logos* de dominação, à compulsão à identidade, enfim, à naturalização da repressão. A pluralidade é uma perspectiva para a emancipação.

A civilização que se acreditava desenvolvida e emancipada, capaz de, pelo progresso tecnológico, tornar menos penosa a vida humana e possibilitar a autonomia do indivíduo na vida em sociedade, entrou em colapso frente à barbárie em pleno séc. XX, o Nazismo em especial. O rumo do progresso de formas materiais na sociedade industrial, que era o caminho para a emancipação segundo o ideário da sociedade burguesa, voltou-se contra a possibilidade do desenvolvimento das potencialidades humanas. Para Adorno, o Nazismo representou esta

regressão a formas menos humanas, e isso em um período antevisto pela sociedade como a própria realização ideária de uma civilização liberta da dominação, a chamada *Belle Epòque* (1871-1914). Neste âmbito se centra o questionamento de Adorno, pois a racionalidade tecnológica tem sido uma forma de “regressão à barbárie”, ao mesmo tempo em que a oculta. A sociedade de massas, fundada sob a falácia da escassez de recursos, naturalizou novas necessidades em detrimento das necessidades vitais por meio do consumo desenfreado que mantém a contínua dominação e repressão do humano.

O delineamento da “perspectiva da emancipação humana” possibilita contextualizar a problemática enfrentada por Adorno no questionamento de uma liberdade resignada aos limites da sociedade estabelecida. A perspectiva da emancipação expõe o que Adorno caracteriza na crítica à liberdade formulada positivamente pelo projeto do Esclarecimento. Neste sentido, a questão da liberdade adquire relevância política, uma vez que tal ponderação torna-se urgente em momentos nos quais a Humanidade é confrontada com as consequências da sua ação: neste horizonte de crise das certezas ressurgem o momento histórico de esforço por um “mundo mais digno”, e a “busca da forma correta de política”, no comprometimento da Filosofia para com o desenvolvimento do humano e de suas condições de possibilidade. Analogamente à realidade questionada por Adorno, sua contribuição teórica possibilita a compreensão contemporânea de eventos e fenômenos correlatos, sendo possível, a partir do referencial fornecido pela arquitetura de seu pensamento, indagar sobre a realidade brasileira, fornecendo as linhas gerais a partir da educação, da estética e da moralidade política, das semelhanças e discrepâncias entre estas situações históricas, surgindo no horizonte da investigação de perspectivas teóricas para a supressão de sua crise.

Adorno pode ser denominado “homem da teoria”, pois concebeu na própria teoria uma dimensão prática, relutando, contudo, à conversão da teoria na orientação prática do que fazer, do como fazer, tão requisitada pelos movimentos revolucionários, entre eles, os engendrados pelos protestos estudantis de 1968. A partir da compreensão da experiência filosófica como momento especulativo que também pode mudar o mundo mantendo-se teoria, Adorno compromete sua reflexão com a defesa do humano contra a sua repressão e dominação a partir de uma reflexão com a “análise de modelos”, momento em que ele questiona a realidade estabelecida através das possibilidades não efetivadas, e questiona a própria Filosofia a partir de sua tradição. Nesse sentido, ao mesmo tempo em que a reflexão de Adorno subverte a tradição, como ele afirma enquanto descontinuidade, seu recomeço não é solitário, pois, a elaboração teórica deste autor está ancorada na leitura e na análise pormenorizada de pensadores como Kant, Hegel, Marx, Freud, Nietzsche, Schopenhauer, entre outros, por vezes

retornando até Platão, a partir dos quais ele estabelece uma espécie de diálogo, de uma leitura ímpar, enfim, de busca de uma apreensão crítica e contextualizada da contribuição destes pensadores, com o objetivo de compreender o presente. A concepção destes pensadores, por vezes, foi conduzida a Adorno por interlocutores, como pela influencia de Lukács, de Benjamim e de Horkheimer, em especial, em seus escritos de juventude. Porém, Adorno foi um pensador autônomo, um filósofo que soube conciliar na sua experiência interdisciplinar com a tradição crítica do pensamento, contribuindo sobremaneira também para a compreensão da reflexão sobre os interdisciplinares pensadores da tradição sob os quais ele fundou sua reflexão acerca das condições e possibilidades do humano.

Atualmente, há um movimento de tradução e de publicação das obras de Adorno, sobretudo dos documentos, das cartas e dos escritos que estão nos arquivos Adorno do *Instituto de Pesquisas Sociais de Frankfurt*, o que tem ampliado as possibilidades de leitura e de reflexão de sua elaboração. Há ainda, inúmeros comentadores dedicados às obras dele, e também de Horkheimer e Benjamin, e uma série de publicações, dentre elas dissertações e teses que, contudo, se dedicam a análises literárias, históricas, estéticas e sociológicas; em contraste a esta redescoberta, a contribuição de outros colaboradores da primeira geração da Escola de Frankfurt, dentre eles a de Marcuse, não tem acompanhado este movimento. No Brasil, são poucos os trabalhos que se dedicam à análise filosófica da elaboração adorniana; entre o presente delineamento se insere como estudo da emancipação e da liberdade no âmbito do Direito, da Sociedade e do Estado. Faz-se necessário para uma melhor compreensão do pensamento de Adorno, a caracterização filosófica da abordagem destas temáticas no horizonte do recurso à estética, dimensão que Adorno tanto insistiu e que continuou não finalizada, tendo em vista que ele não teve tempo em vida para o desenvolvimento mais elaborado desta questão. A estética, nesse viés, parece responder a inúmeras questões presentes ao delineamento da emancipação, como foi demonstrado. O pensamento de Adorno representa uma importante acepção em torno dos novos desafios que na atualidade se apresentam à reflexão filosófica enquanto exigências do humano em compreender, novas situações em que a retomada de assertivas como a emancipação e a liberdade humana se impõe no compromisso de compreender suas origens históricas.

Referências

I) Obras de Adorno:

- ADORNO, Theodor W. **Prismas**. La crítica de la cultura y la sociedad. Traducción de Manuel Sacristán. Barcelona: Ediciones Ariel, 1962.
- _____. **Justificación de la filosofía**. Traducción de Jesús Aguirre. Madrid: Taurus, 1964.
- _____. **Disonancias**. Música en el mundo dirigido. Traducción de Rafael de la Vega. Madrid: Rialp, 1966a.
- _____. **Televisión y cultura de masas**. Traducción de Enrique L. Córdoba: Eudecor, 1966b.
- _____. **Mínima Moralia**: reflexões a partir da vida lesada. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1970a.
- _____. **Teoria Estética**. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1970b.
- _____. **Tres estudios sobre Hegel**. Versión de Victor Sanchez de Zavala. Madrid: Taurus, 1974.
- _____. **Terminología filosófica I**. Versión española de Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina. Madrid: Taurus 1976.
- _____. **Terminología filosófica II**. Versión española de Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina. Madrid: Taurus 1977.
- _____. **Dialectica Negativa**. Versión castellana de José Maria Ripalda. Madrid: Taurus, 1984.
- _____. **Actualidad de la filosofía**. Tradução de José Tamayo. Paidós: Barcelona, 1991.
- _____. **Progresso. Lua Nova [online]**. n.27, (pp.217-236). Tradução de Gabriel Cohn. 1992.
- _____. Mensagem numa garrafa. In: ZIZEK, S. (org). **Um mapa da ideologia** (pp. 39-49). Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.
- _____. **Educación para la emancipación**. Traducción de Jacobo Muñoz. Madrid: Morata, 1998a.
- _____. **Minima Moralia**: Reflexiones desde La vida danada. Versión castellana de Joaquim Chamorro Mielke. Madrid: Taurus, 1998b.
- _____. **Epistemología y ciencias sociales**. Traducción de Vicente Gómes. Madrid: Frónesis, 2000.
- _____. **Problems of Moral Philosophy**. Edited by Thomas Schroder. Translated by Rodney Livingstone. California: Stanford University Press: Stanford, 2001.
- _____. **Indústria Cultural e Sociedade**. Tradução de Juba Elisabeth Levy. São Paulo: Paz e Terra, 2002.
- _____. Die Philosophie ändert, indem sie Theorie bleibt. Gespräch mit Theodor W. Adorno (A filosofia muda o mundo ao manter-se como teoria). Entrevista à

- Revista Der Spiegel, nº 19, 1969. Traduzida por Gabriel Cohn. **Caderno “Mais!”**. Folha de São Paulo, 31.08.2003a.
- _____. **Filosofía de la Nueva Música**. Obra completa (12). Traducción de Alfredo Brotons. Madri: Akal, 2003b.
- _____. **Notas de literatura I**. Tradução de Jorge de Almeida. São Paulo: Livraria duas cidades, 2003b.
- _____. **Teoria Estética**. Obra completa (7). Traducción de Jorge Navarro Pérez. 2004.
- _____. **Kierkegaard: Construcción de lo Estético**. Obra completa (2). Traducción de Joaquín C. Mielke. Madri: Akal, 2005a.
- _____. **Dialéctica Negativa**. La jerga de la autenticidad. Obra Completa (6). Traducción de Alfredo Brotons Muñoz. Madri: Akal, 2005b.
- _____. **As estrelas descem à terra**. Tradução de Pedro Rocha de Oliveira. São Paulo: Unesp, 2007.
- _____. ADORNO, Theodor. W. **Introdução à Sociologia**. Tradução de Wolfgang Leo Maar. São Paulo: Unesp, 2008a.
- _____. **Monografías Musicales**. Obra completa (13). Traducción de Antonio Gómez Schneekloth, Alfredo Brotons Muñoz y Joaquín Chamorro Mielke. Madri: Akal, 2008b.
- _____. **Escritos Musicales IV: Moments Musicaux Impromptus**. Obra completa (17). Traducción de Alfredo Muñoz. Madri: Akal, 2008c.
- _____. **Escritos Sociológicos II**, vol. 1. Obra completa (9/1). Traducción de Antonio Gómez e Alfredo Brotons. Madri: Akal, 2008d.
- _____. **Disonancias**. Introducción a la sociología de la música. Obras completas (14). Traducción de Gabriel Menéndez Torrellas. Madri: Akal, 2008e.
- _____. O curioso realista. Translated by Laura Rivas Gagliardi, Vicente A. de Arruda Sampaio. **Novos Estudos. - CEBRAP [online]**. n.85, (pp. 5-22), 2008f.
- _____. **Dialéctica Negativa**. Tradução de Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009.
- _____. **Educação e Emancipação**. Tradução de Wolfgang Leo Maar. São Paulo: Paz e Terra, 2010a.
- _____. **Escritos Filosóficos Tempranos**. Obra completa (1). Traducción de Vicente Gómez. Madri: Akal, 2010b.
- _____. **Kierkegaard**. Construção do estético. Tradução de Alvaro Valls. São Paulo: Unesp, 2010c.
- ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. **La sociedad: lecciones de sociologia**. Traducción de Floreal Mazía e Irene Cusien. Buenos Aires: Proteo, 1969.
- _____. **Textos escolhidos**. (Coleção Os pensadores). Tradução de Luiz João Baraúna. São Paulo: Nova Cultural, 1983.
- _____. **Dialética do Esclarecimento: fragmentos filosóficos**. Tradução de Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.
- ADORNO, Theodor W.; BENJAMIM, Walter. **Correspondência 1928-1940/ Theodor W. Adorno, Walter Benjamin**. Tradução de José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Unesp, 2012.

II) Obras de Comentadores:

- ALVES JÚNIOR, Douglas Garcia. **Dialética da Vertigem: Adorno e a Filosofia Moral**. São Paulo: Escuta, 2005; Belo Horizonte: Fumec/FCH, 2005.
- ARMENDÁRIZ, David. **Un modelo para la filosofía desde la música**. La interpretación adorniana de la música de Schönberg. Pamplona: Eunsa, 2003.
- ASSOUN, Paul-Laurent. **A escola de Frankfurt**. Tradução de Helena Cardoso. São Paulo: Ática, 1991.
- BERLANGA, J. L. Villacañas. **Historia de la Filosofía Contemporánea**. Madrid: Akal, 1997.
- BERNSTEIN, J. M. Negative Dialectic as Fate Adorno and Hegel. In. HUHNS, T. **The Cambridge Companion to Adorno**. (pp.19-50) Cambridge University Press, 2006.
- BUCK-MORSS, Susan. **Origen de la dialéctica negativa**. México: Siglo XXI, 1981a.
- _____. **Los orígenes de la dialéctica negativa**. Theodor W. Adorno. Walter Benjamin. Traducción de Nora Rabotnikof. El instituto de Frankfurt, Madrid: Siglo XXI, 1981b.
- CABOT, Mateu. **El penós camí de la raó**. Theodor W. Adorno i la crítica de la Modernitat. Palma de Mallorca: UIB, 1997.
- CHIARELLO, Maurício. **Natureza-Morta: Finitude e Negatividade em T. W. Adorno**. São Paulo: EdUSP, 2006.
- CLAUSSEN, Detlev. **Theodor W. Adorno**. Uno de los últimos gênios. Traducción de Vicente Gómez Valencia. Publicacions Universitat de València, 2006.
- _____. **Theodor W. Adorno: One Last Genius**. Translated by Rodney Livingstone. The Belknap Press of Harvard University Press: Cambridge-Massachusetts, 2008.
- CORTINA, Adela. **Crítica y utopía: la escuela de Fráncfort**. Cincel: Madrid, 1987.
- DIAS, Luís Francisco Fianco. **A ausência do trágico: A crítica da cultura em Nietzsche e Adorno**. Tese de Doutorado - UFMG. Belo Horizonte, 2008.
- DUARTE, Rodrigo. Da filosofia da música à música da filosofia. In: DUARTE, R. **Adornos: nove ensaios sobre o filósofo frankfurtiano**. Belo Horizonte: UFMG, 1997.
- _____. Adorno e Nietzsche: aproximações. In. **Assim falou Nietzsche**. Rio de Janeiro: Sette Letras/UFOP, 1999.
- _____. **Teoria crítica da indústria cultural**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.
- FLEISCHER, Margot. **Filósofos do século XX: uma introdução**. São Leopoldo: Unisinos, 2004.
- FREITAG, Bárbara. **A teoria crítica: ontem e hoje**. São Paulo: Brasiliense, 2004.
- GAGNEBIN, Jeanne Marie. **Divergências e convergências metodológicas sobre o método dialético entre Adorno e Benjamin**. Piracicaba: UNIMEP, 2000.
- _____. **Lembrar, escrever e esquecer**. São Paulo: Editora 34, 2006.
- _____. **Sete aulas sobre linguagem, memória e história**. Rio de Janeiro: Imago, 2007.

- JARDIM, Giovane Rodrigues; SOUZA, Cristiële Santos de. É possível a lírica após Auschwitz? Uma propedêutica à Dialética Negativa de Adorno. **Revista Literatura e Autoritarismo**, dossiê nº12 (pp.51-64) – Theodor Adorno e o estudo da poesia. UFSM, 2012.
- JAY, M. **As idéias de Adorno**. São Paulo: Cultrix, 1988.
- HONNETH, Axel. **Critique of power: reflective stages in a critical social theory**. MIT Press, 1992.
- _____. Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais. Tradução de Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2003.
- _____. O Capitalismo como forma de vida fracassada: esboço sobre a teoria da sociedade em Adorno. **Política & Trabalho**, n. 24. (p.123-138), 2006.
- LASTORIA, Luiz A. Calmon Nabuco. Ethos sem ética: a perspectiva crítica de T.W. Adorno e M.Horkheimer. **Educ. Soc. [online]**. vol. 22, n.76, (pp. 63-75), 2001.
- LOUREIRO, Isabel (org.). **Herbert Marcuse: A grande recusa hoje**. Petrópolis: Vozes, 1999.
- LOWY, Michael; VARIKAS, Eleni. A crítica do progresso em Adorno. **Lua Nova [online]**, n.27, (pp. 201-216), 1992.
- HUHN, T. Introduction: Thoughts beside Themselves. In. HUHN, T. **The Cambridge Companion to Adorno** (p.01-18). Cambridge University Press, 2006.
- JARVIS, S. Adorno, Marx, Materialism. In. HUHN, T. **The Cambridge Companion to Adorno** (p.79-100). Cambridge University Press, 2006.
- MAAR, Wolfgang Leo. A perspectiva dialética em Adorno e a controvérsia com Habermas. **Trans/Form/Ação [online]**. vol.25, n.1, (pp. 87-105), 2002.
- _____. Adorno, semiformação e educação. **Educ. Soc. [online]**. vol.24, n.83, (pp. 459-475), 2003.
- MENKE, Christoph. Genealogy and Critique: Two Forms of Ethical Questioning of Morality. In. HUHN, T. **The Cambridge Companion to Adorno** (p.302-327). Cambridge University Press, 2006.
- MERQUIOR, José Guilherme. **Arte e sociedade em Marcuse, Adorno e Benjamim**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1969.
- MORAES, Alexandre Lara de. Sobre a negatividade do conceito de indivíduo em Adorno: a resistência possível. **Psicologia. USP [online]**. vol.17, n.3. (pp. 127-144), 2006.
- MÜLLER-DOOHM, Stefan. The critical theory of society as reflexive sociology. In. HUHN, T. **The Cambridge Companion to Adorno** (p.279-301). Cambridge University Press, 2006.
- NOBRE, M. **A dialética negativa de Theodor W. Adorno: a ontologia do estado falso**. São Paulo: Iluminuras, 1998.
- OLIVEIRA, Pedro Rocha de. Crítica da representação e crítica do capitalismo: Filosofia, arte e práxis em Theodor Adorno. **Revista Dissertatio nº33**, (pp.385-437): UFPel, 2011.
- PUCCI, Bruno. Um encontro de Adorno e Nietzsche na Mínima Moralia. **Revista Impulso**, nº 28, (pp.115-126). UNIMEP, 2001.

- _____. A filosofia e a música na formação de Adorno. **Educação e Sociedade [online]**: vol. 24, n.83, (pp. 377-389), 2003.
- _____. **Adorno: o poder educativo do pensamento crítico** / Bruno Pucci, Newton Ramos-de-Oliveira, Antonio Álvaro Soares Zuin. 4ªed. Petrópolis: Vozes, 2008.
- _____. Theodor Adorno e a frieza burguesa em tempos de tecnologias digitais. **CadernosIHUideias**, ano 10, nº172. Unisinos, 2012.
- ROUANET, Paulo Sérgio. **Teoria Crítica e Psicanálise**. 3 ed., Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.
- SCHWARZBÖCK, SILVIA. A favor y en contra Kant. La crítica de Theodor W. Adorno a la moralidad. In: **Cuadernos Filosóficos**/Segunda Época, nº VII (p.13-40). Rosário: 2010.
- SCHWEPPENHÄUSER, Hermann. Theodor W. Adorno: pensar em constelação – pensamento constelado. In. FLEISCHER, Margot (org.). **Filósofos do século XX**. Tradução de Benno Dischinger. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2000.
- SCHWEPPENHÄUSER, Gerhard. A filosofia moral negative de Theodor W. Adorno. **Educação e Sociedade**. Campinas, vol. 24, n. 83, (p.391-415), 2003.
- _____. Adorno's Negative Moral Philosophy. In. HUHN, T. **The Cambridge Companion to Adorno** (p. 328-353). Cambridge University Press, 2006.
- THOMSON, Alex. **Compreender Adorno**. Tradução de Rogério Bettoni. Petrópolis: Vozes, 2010.
- TÜRCKE, C. **Pronto-socorro para Adorno**: fragmentos introdutórios à dialética negativa. São Carlos: UFSCAR, 2000.
- WHITEBOOK, J. Weighty Objects On Adorno's Kant-Freud Interpretation. In. HUHN, T. **The Cambridge Companion to Adorno** (p.51-78). Cambridge University Press, 2006.
- WIGGERSHAUS, R. **A Escola de Frankfurt**: história, desenvolvimento teórico, significação política. Rio de Janeiro: Difel, 2002.

III) Outras Referências:

- ARALDI, Clademir. **Nilismo, criação. Aniquilamento**: Nietzsche e a filosofia dos extremos. São Paulo: Ed.Unijuí, 2004.
- _____. Nietzsche como crítico da Moral. **Dissertatio**. v.27-28, (pp. 33-55), Pelotas, 2008.
- ARENDT, Hannah. **Las origens del totalitarismo**. Traducción de Guillermo Solana. Madrid: Taurus, 1974.
- _____. **A vida do espírito**: o pensar, o querer, o julgar. Tradução de Antônio Abranches e Cesar Almeida. Rio de Janeiro: Relume-Dumará/UFRJ, 1991.
- _____. **Eichmann à Jerusalém**: rapport sur la banalité du mal. Paris: Gallimard, 1991a.
- _____. **Entre o passado e o futuro**. Tradução de Mauro W. Barbosa. São Paulo: Nova Perspectiva, 1992.
- _____. **Lições sobre a filosofia política de Kant**. Tradução de André Duarte de Macedo. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.

- _____. **A condição humana**. Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: Forense, 2007.
- _____. **Homens em tempos sombrios**. Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2008a.
- _____. **Compreender** : formação, exílio e totalitarismo (ensaios). São Paulo : Cia das Letras/Belo Horizonte : Ed. UFMG, 2008b.
- _____. **Sobre a Revolução**. Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- BECKENKAMP, J. **Seis Modernos**. Pelotas: EdUFPel, 2005.
- BOÉTIE, Etienne de La. **Discurso da servidão voluntária**. Tradução de Laymert Garcia dos Santos. São Paulo: Brasiliense, 1982.
- BENJAMIN, Walter. **L'oeuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique**. Paris : Éd. Allia, 2004.
- _____. O narrador. In. **Obras Escolhidas**: Magia, técnica, arte e política. São Paulo: Brasiliense, s/d.
- _____. *ET al. Textos escolhidos*/Walter Benjamin, Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, Jürgen Habermas. São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- BRECHT, B. Assim passei o tempo que me deram na terra. Tradução de Oswaldo Mendes. **Comunicação & Educação**, nº14. (p. 113-115). São Paulo, 1999.
- BURNS, Edward M. **História da civilização ocidental**. vol. 2, 25 ed., Porto Alegre/RJ: Ed. Globo, 1983.
- CAROUX, Jacques. Quel monde pour l'homme de masse?. **Esprit**, Paris, n. 42, (p. 80-87), 1980.
- DUSSEL, Enrique. **Ética da Libertação na idade da globalização e da exclusão**. Petrópolis: Vozes, 2000.
- FOUCAULT, Michel. Qu'est-ce que les Lumières? Traduzido por Wanderson Flor do Nascimento. **Magazine Littéraire**, nº 207, (pp. 35-39), 1984.
- _____. **Vigiar e punir**: nascimento da prisão. Tradução de Raquel Ramalhete. Petrópolis: Vozes, 1987.
- _____. **Dits et Écrits**. Vol. IV, (pp. 679-688). Paris: Gallimard, 1994.
- _____. **Que es la Ilustración?** Traducción de Silvio Mattoni. Córdoba: Alción Editora, 1996.
- _____. **Em defesa da sociedade**. Tradução de Maria Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- FREUD, Sigmund. **O mal-estar na civilização** – livro oito. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1974.
- FRITZHAND, Marek. O ideal do homem segundo Marx. In. FROMM, Erich (org.). **Humanismo Socialista**. Lisboa: Edições 70, 1976.
- FROMM, Erich (org.). **Humanismo Socialista**. Lisboa: Edições 70, 1976.
- JAEGER, Werner. **Paidéia** – a formação do homem grego. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- JARDIM, Giovane. **O projeto ético-político de emancipação humana**: um estudo a partir de Herbert Marcuse. Trabalho de Conclusão de Curso. UCPEL: Pelotas, 2007.

- HABERMAS, Jürgen. **Técnica e ciência enquanto ideologia**. (Coleção os Pensadores). São Paulo: Abril Cultural, 1975.
- _____. **Teoria de la acción comunicativa**. Madrid: Taurus, 1987.
- _____. **O discurso filosófico da modernidade**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- HEGEL, Georg W. F. **Lineamenti di filosofia Del diritto**. Roma: Laterza, 1974.
- _____. **Fenomenologia do Espírito**. Tradução de Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes/USF, 2002.
- HEIDEGGER, Martin. **Sobre o caminho do ser: o caminho do campo**. São Paulo: Livraria duas Cidades, 1969.
- HERMÓGENES, J. A. F. **Educação moral e cívica**: Faixa F. Rio de Janeiro: Record, 1977.
- HITLER, Adolf. **Minha Luta**. 2 ed., São Paulo: Centauro, 2003.
- HORKHEIMER, Max. **La función de las ideologías**. Cuadernos Taurus 72. Traducción de Victor Sanchez de Zavala. Madri: Taurus, 1966.
- _____. Filosofia e Teoria Crítica. In: **Textos Escolhidos** (Coleção os Pensadores). São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- _____. Teoria Tradicional e Teoria Crítica. In: **Textos Escolhidos**. (Coleção os Pensadores). São Paulo: Abril Cultural, 1991.
- _____. **Eclipse of reason**. Oxford University Press, New York: 2003.
- _____. **Eclipse da Razão**. São Paulo: Centauro, 2007.
- _____. **Crítica de La Razón Instrumental**. 2 ed., Madrid: Trotta, 2010.
- KANT, Immanuel. Resposta à pergunta: o que é esclarecimento? In: **Textos seletos**. 3^o ed. Petrópolis: Vozes, 1985.
- _____. **A paz perpétua e outros opúsculos**. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1988.
- _____. **Crítica da razão prática**. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1989.
- _____. **Crítica da faculdade do juízo**. Tradução de Valério Rohden e António Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1993.
- _____. **Sobre a Pedagogia**. 3 ed. Tradução de Francisco Cock Fontanella. Piracicaba: editora da UNIMEP, 2002.
- _____. Resposta à pergunta: Que é "Esclarecimento"?(Aufklärung). In: **Textos Seletos**. Tradução de Floriano de Sousa Fernandes. 3^a ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2005.
- _____. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2007.
- KELLNER, Douglas. **Tecnologia, Guerra e Fascismo**: Coletânea de Artigos de Herbert Marcuse. Tradução de Maria Cristina Vidal Borba. São Paulo: Unesp, 1999.
- KURZ, Robert. **O colapso da modernização**. Da derrocada do socialismo de caserna à crise da economia mundial, 6 ed., São Paulo: Paz e Terra, 2004.
- LAKATOS, Eva Maria; Marina A. Marconi. **Fundamentos de metodologia científica**. 5 ed., São Paulo: Atlas, 2003.

- LEFORT, Claude. **Pensamento político**: ensaios sobre democracia, revolução e liberdade. São Paulo: Paz e Terra, 1991.
- LEVI, Primo. **É isto um homem?** Tradução de Luigi Del Re. Rio de Janeiro: Rocco, 1988.
- LÓPEZ ÁLVAREZ, Pablo. **Espacios de negación**. El legado crítico de Adorno y Horkheimer, Madrid: Biblioteca Nueva, 2000.
- LUKÁCS, Georg. **História e Consciência de Classe**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- MARCUSE, Herbert. **O fim da utopia**. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1969.
- _____. **A Dimensão Estética**. Tradução de Maria Elisabete Costa. Lisboa: Edições 70, 1977.
- _____. **A Ideologia da Sociedade Industrial**. 6 ed. Tradução de Giasone Rebuá. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- _____. **Cultura e Sociedade (Vol. 1)**. Tradução de Wolfgang Leo Maar, Isabel Loureiro e Robespierre de Oliveira. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.
- _____. **Cultura e Sociedade (Vol. 2)**. Tradução de Wolfgang Leo Maar, Isabel Loureiro e Robespierre de Oliveira. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1998.
- _____. **Eros e Civilização**: Uma interpretação Filosófica do Pensamento de Freud. 8 ed., Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: LTC, 1999.
- _____. **Razão e Revolução**: Hegel e o advento da teoria social. 5 ed. Tradução de Marília Barroso. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2004.
- MARX, Karl. Theses sur Feuerbach. In: MARX, K; ENGELS, F. **Etudes philosophiques**. Paris: Sociales, 1947.
- _____. **Manuscritos Econômico-Filosóficos**. Lisboa: Edições 70, 1993.
- _____. **Teses sobre Feuerbach**. Edição de Ridendo Mores. Versão para eBook. RocketEdition, 1999.
- MATOS, Olgária. Metrópole e angústia: acosmismo e cosmopolitismo. **Revista Cronos**. v. 7, n. 2, (pp. 259-269), Natal-RN 2006.
- _____. **Tempo sem experiência**. Disponível em: <http://www.cpfcultura.com.br/integra-tempo-sem-experiencia-olgaria-matos>. Último acesso em: 29/03/2013, às 19'10''.
- NEUMANN, Franz. **Behemoth**: the structure and practice of National Socialism, 1933-1944. New York and Evanston: Harper Torchbooks, 1966.
- NIETZSCHE, Friedrich. NIETZSCHE, Friedrich. **Genealogia da moral**. Brasiliense, São Paulo, 1987.
- _____. **Para a genealogia da moral**: um escrito polêmico em adendo a “Para além do bem e do mal” como complemento e ilustração. (Coleção Os Pensadores) São Paulo: Abril Cultural, 2000.
- _____. **O nascimento da tragédia ou Helenismo e Pessimismo**. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Schwarcz, 2003.
- _____. **Além do Bem e do Mal**. Prelúdio à uma filosofia do futuro. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2007.

- _____. **Humano, demasiado humano.** Coleção grandes obras do Pensamento Universal 42. Tradução de Antonio Carlos Braga. São Paulo: Editora Escola, 2008.
- PANEA, José. **Querer la utopía.** Razón y autoconservación en la Escuela de Frankfurt. Sevilla: Universidad de Sevilla, 1996.
- PIERUCCI, A. F. **O desencantamento do mundo:** todos os passos do conceito em Max Weber. 2 ed. São Paulo: Edições 34, 2003.
- PIZZI, Jovino. **Ética do Discurso.** A racionalidade ético-comunicativa. Porto Alegre: EdPUCRS, 1994.
- _____. **El mundo de la vida.** Husserl y Habermas. Santiago do Chile: Editora de la Universidad Silva Henríquez, 2005.
- PORTAL IDEB. Ministério da Educação e Cultura - Governo do Brasil. Disponível em: <http://anterior.portalideb.com.br>. (Portal Ideb Meritt atualizado com o Ideb 2011 em 14 de agosto de 2012). Último acesso em 20/03/2013, às 22'08''.
- PROJETO POLÍTICO PEDAGÓGICO. Escola Municipal de Ensino Fundamental Professora Maria Pereira Teixeira. Vila Nova do Sul: Secretaria Municipal de Educação e Cultura, 2012.
- RIUS, Merè. **T. W. Adorno.** Del sufrimiento a la verdad. Barcelona: Laia, 1985.
- ROMERO, José Manuel. **Hacia una hermenéutica negativa.** W. Benjamin, Th. W. Adorno y F. Jameson. Madrid: Síntesis, 2005.
- SCHAEFER, Osmar M. Redução e intencionalidade: A Fenomenologia que nasce. **Dissetatio nº2**, vol. 1. (pp. 05-20) Pelotas, 1995.
- SCHIO, Sônia Maria. **Hannah Arendt:** História e Liberdade (da ação à reflexão). Caxias do Sul: EDUCS, 2006.
- _____. **Hannah Arendt:** a estética e a Política (do juízo estético ao juízo político). Tese de Doutorado em Filosofia Moral e Política. Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2008a.
- _____. O movimento dialético: a dor e o sofrimento na Fenomenologia do Espírito. **Revista Eletrônica Estudos Hegelianos.** Ano 5, nº9. (pp. 59-74), 2008b.
- SILVEIRA, Denis Coitinho. **Ensaio sobre Ética:** complementaridade entre uma ética dos princípios e das virtudes. Pelotas: EdUFPel, 2008.
- TAFALLA, Marta. **Theodor W. Adorno.** Una filosofía de la memoria. Barcelona: Herder, 2003.
- TIBURI, Marcia; DUARTE, Rodrigo (org.). **Seis leituras sobre a dialética do esclarecimento.** (coleção Filosofia, nº 27). Ijuí: Unijuí, 2009.
- VALLS, Alvaro. **Estudos de Estética e Filosofia da Arte:** numa perspectiva adorniana. Porto Alegre: Ed. Universidade/UFRGS, 2002.
- ZAMORA, José A. **Theodor W. Adorno.** Pensar contra la barbarie, Madrid: Trotta, 2004.