UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA

ANDRÉ CAMPOS ROCHA

A questão do tempo livre em Theodor W. Adorno

(Versão Corrigida)

São Paulo

2019

ANDRÉ CAMPOS ROCHA

A questão do tempo livre em Theodor W. Adorno

(Versão Corrigida)

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia do Departamento de Sociologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, da Universidade de São Paulo, como parte dos requisitos para obtenção do título de Mestre em Sociologia.

Orientador: Prof. Dr. Ricardo Musse

São Paulo

2019

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

Rocha , André Campos
RR672q A questão do tempo livre em Theodor W. Adorno / André
Campos Rocha ; orientador Ricardo Musse . - São Paulo,
2019.
112 f.

Dissertação (Mestrado)- Faculdade de Filosofia,
Letras e Ciências Humanas da Universidade de São
Paulo. Departamento de Sociologia. Área de
concentração: Sociologia.

1. Teoria Crítica . 2. Theodor W. Adorno. 3. Tempo
Livre. 4. Indústria Cultural. 5. Reificação . I. Musse ,
Ricardo, orient. II. Título.

ENTREGA DO EXEMPLAR CORRIGIDO DA DISSERTAÇÃO/TESE

Termo de Ciência e Concordância do (a) orientador (a)

Nome do (a) aluno (a): André Campos Rocha

Data da defesa: 23/08/2019

Nome do Prof. (a) orientador (a): Ricardo Musse

Nos termos da legislação vigente, declaro **ESTAR CIENTE** do conteúdo deste **EXEMPLAR CORRIGIDO** elaborado em atenção às sugestões dos membros da comissão Julgadora na sessão de defesa do trabalho, manifestando-me **plenamente favorável** ao seu encaminhamento e publicação no **Portal Digital de Teses da USP**.

São Paulo, 22/10/2019

(Assinatura do (a) orientador (a))

Nome: ROCHA, André Campos

Título: A questão do tempo livre em Theodor W. Adorno

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia do Departamento de Sociologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, da Universidade de São Paulo, como parte dos requisitos para obtenção do título de Mestre em Sociologia.

Aprovado em:

Banca Examinadora

Prof. Dr. _____ Instituição _____

Julgamento _____ Assinatura _____

Prof. Dr. _____ Instituição _____

Julgamento _____ Assinatura _____

Prof. Dr. _____ Instituição _____

Julgamento _____ Assinatura _____

AGRADECIMENTOS

Agradeço, em primeiro lugar, ao Ricardo Musse, meu orientador, por ter me recebido de braços abertos na USP, pelo aprendizado que me proporcionou seja na disciplina de Teoria Crítica seja nas reuniões do grupo de estudos, e de quem desejo herdar a atitude sempre comprometida em relação ao conhecimento e à pesquisa.

Ao Eduardo Soares, de quem aprendi muito, agradeço não só pelos pertinentes comentários na banca de qualificação e na defesa, mas sobretudo por ter sido uma pessoa importante na minha formação, desde que aceitou me orientar na iniciação científica na UFMG, quando eu dava os primeiros passos da minha trajetória acadêmica.

Ao Rúrion Melo, pelas contribuições em importantes momentos desse percurso, na minha primeira apresentação no seminário discente e na banca de qualificação e na defesa, sempre se mostrando muito gentil e disposto ao diálogo, e ao Ricardo Pagliuso, pela disponibilidade, gentileza e acima de tudo pelos comentários e sugestões.

Agradeço aos amigos e amigas de São Paulo. Aos colegas do “grupo de estudos do Musse”, Anouch, Fábio, Fernando, Francisco, Ilan, Lucas, Pedro, Ugo, e muitos outros, e aos colegas de mestrado, em especial Marcus, Will e Danilo, tanto pelas contribuições ao projeto, como também pelo compartilhamento das experiências acadêmicas ao longo desses dois anos, com seus altos e baixos, esperanças e incertezas. Aos queridos amigos Thomas e Talita, pelo companheirismo de sempre, que vai muito além da academia. Ao Edu e à Bruna, agradeço por toda simpatia, gentileza e disposição em ajudar, e à Bruna, em especial, pela leitura atenta da dissertação, que muito contribuiu para enriquecê-la.

Agradeço à Fernanda, pela acolhida carinhosa e pelo convívio sempre amigável, que fizeram de São Paulo meu segundo lar. Agradeço também a toda “família Antunes”, André, Bruno, Natália, Carol e Zé, e aos amigos e amigas da família, Eliana, Jaque, Luzia, pessoas que alegraram meu dia a dia em Pinheiros.

Agradeço aos amigos e amigas de BH, aos novos e velhos. Ao pessoal da “Garotada Bonita”, Nani e Mari, Léo e Elisa, Dedé e Tereza, Brunão e Roberta, Barriga, Bolinha e Thiago, pela parceria duradoura, de muitos carnavais. Ao Jonis, pela amizade de longa data, que resiste a todos os desencontros. Ao Ian, pelo incentivo e apoio. À Clara, amiga de todas as horas, pelas conversas e desabafos. À Sarah, pelo amor e compreensão. Agradeço também aos colegas do grupo “Crítica e Dialética” da UFMG, Markin, Luiz, Thiago, Douglas, Rodolfo, Carol, Maria Rita, Evandro, Deivisson, e muitos outros, com quem compartilhei minhas primeiras leituras de Teoria Crítica.

Agradeço à Coordenação de aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes), pela bolsa de mestrado, essencial para a elaboração da pesquisa. Agradeço também ao *Deutscher Akademischer Austauschdienst* (DAAD), pela bolsa de estudos do *Winterkurs*.

Agradeço também a toda minha família, tios e tias, primos e primas, e a minha avó Teresa. Ao meu irmão Victor e à Loli, nova integrante da família.

Em especial, agradeço aos meus pais, Beto e Rosana, pelo apoio, carinho e amor incondicionais, que não cabem em palavras. Muito obrigado por sempre estarem ao meu lado.

Isso não vai lhe servir para nada aqui, os seus estudos, meu rapaz! Você não veio aqui para pensar, mas para fazer os gestos que vão mandá-lo fazer... Não precisamos de imaginativos na nossa fábrica. É de chimpanzés que a gente precisa... Mais um conselho. Não nos fale nunca mais da sua inteligência! Pensarão por você, meu amigo! E estamos conversados [...]

Louis-Ferdinand Céline. Viagem ao fim da noite

Digo: o real não está na saída nem na chegada: ele se dispõe para a gente é no meio da travessia

João Guimarães Rosa. Grande Sertão: Veredas

RESUMO

ROCHA, André Campos. **A questão do tempo livre em Theodor W. Adorno**. Dissertação (Mestrado). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo, 2019

Este trabalho tem como objetivo explicitar e comentar as críticas de Theodor W. Adorno à lógica de dominação do capitalismo focando em um de seus aspectos principais, isto é, a reificação das atividades de lazer e tempo livre que, neste contexto, se apresentam como meras paródias da liberdade, períodos de tempo dedicados a restaurar as forças laborais dos sujeitos de modo a reintroduzi-los no processo de trabalho orientado pela dinâmica do capital. Trata-se de uma leitura exegética de seus escritos, conduzida segundo um duplo propósito: tomar a sociologia de Adorno e sua peculiar perspectiva materialista como ponto de referência teórico para uma crítica da visão liberal-consumista do tempo livre; em segundo lugar, analisar a questão do tempo livre em diferentes momentos da obra do autor e, a partir de uma discussão interna da mesma, procurar demonstrar uma sutil porém importante inflexão quanto às possibilidades abertas no mundo administrado. Para tanto, elabora-se a problemática da reificação a partir das discussões de Adorno com Marx e Lukács, salientando as implicações teóricas do conceito de fetichismo da mercadoria. No contexto de sua emigração aos Estados Unidos, destaca-se seu debate com Paul Lazarsfeld acerca dos pressupostos epistemológicos dos métodos de investigação empírica, bem como sua crítica à indústria cultural como instância de integração do tempo livre ao sistema na sociedade de massas dominada pela lógica da razão instrumental. Condensando e sintetizando estas questões, faz-se uma leitura atenta da conferência-ensaio tardia *Freizeit*, proferida pouco antes da morte do autor, explicitando a constelação de conceitos nela contidos que, em conjunto, retratam parte dos problemas teóricos que ocuparam a vida de Adorno no período do pós-guerra.

Palavras-chave: Theodor W. Adorno; Tempo livre; Teoria Crítica; Indústria Cultural; Reificação

ABSTRACT

ROCHA, André Campos. **The question of free time on Theodor W. Adorno**. Dissertação (Mestrado). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo, 2019

This work aims to explain and comment on Theodor W. Adorno's criticism of the logic of domination of capitalism focusing on one of its main aspects, that is, the reification of leisure and free time activities that in this context are presented as mere parodies of freedom, periods of time dedicated to restoring the labor forces of the subjects in order to reintroduce them in the work process driven by the dynamics of capital. It is an exegetical reading of his writings, carried out according to a double purpose: to take Adorno's sociology and its peculiar materialist perspective as a theoretical point of reference for a critique of the liberal-consumer view of free time; secondly, to analyze the question of free time in different moments of the author's work and, from an internal discussion of it, to try to demonstrate a subtle but important inflection of the possibilities open in the administered world. For that, the problem of reification is elaborated from the discussions of Adorno with Marx and Lukács, emphasizing the theoretical implications of the concept of commodity fetishism. In the context of his emigration to the United States, his debate with Paul Lazarsfeld on the epistemological assumptions of empirical research methods stands out, as well as his critique of the cultural industry as an instance of integration of free time into the system in a mass society dominated by the logic of instrumental reason. Condensing and synthesizing these questions, a careful reading of the late Freizeit lecture-essay, given shortly before the author's death, is made explicit in the constellation of concepts contained therein which taken together portray some of the theoretical problems that occupied Adorno's life in the postwar period.

Keywords: Theodor W. Adorno; Free time; Critical Theory; Culture Industry; Reification

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO.....	11
2. MARX, LUKÁCS E ADORNO.....	18
2.1 Marx: o fetichismo da mercadoria	18
2.2 Do fetichismo da mercadoria à reificação em História e Consciência de Classe	21
2.2.1 <i>A perspectiva da totalidade</i>	<i>21</i>
2.2.2 <i>O fenômeno da reificação e a consciência do proletariado</i>	<i>23</i>
2.3 Adorno e o conceito de reificação	27
2.3.1 <i>Crítica a Lukács.....</i>	<i>27</i>
2.3.2 <i>Adorno e a sociologia</i>	<i>29</i>
3. UM INTELLECTUAL EMIGRADO: ADORNO E AS EXPERIÊNCIAS CIENTÍFICAS NOS ESTADOS UNIDOS.....	34
3.1 O projeto radiofônico e a integração do tempo livre	34
3.2 Tempo Livre nas teias do esclarecimento	42
3.2.1 <i>Dialética do Esclarecimento: razão instrumental e história</i>	<i>42</i>
3.2.2 <i>A ascensão da sociedade de massas e o autoritarismo</i>	<i>47</i>
3.2.3 <i>Indústria cultural e entretenimento: diversão como esquecimento</i>	<i>55</i>
4. A CONFERÊNCIA-ENSAIO <i>FREIZEIT</i>	62
4.1 Tempo Livre e trabalho.....	62
4.2 Caráter de conduta burguês	66
4.3 A coluna astrológica do Los Angeles Times e a administração do tempo na cultura de massas	70
4.4 Tédio, pseudoatividade e semiformação	74
4.5 Adorno, Veblen e o esporte	80
4.6 Indústria cultural: limites e possibilidades.....	87
4.7 Teoria e práxis: Adorno e o movimento estudantil no fim dos anos 60	96
4.8 Tempo Livre e utopia.....	101
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	106

1. INTRODUÇÃO

O *Instituto de Pesquisa Social* [*Institut für Sozialforschung*] – fundado em 1923 e vinculado à Universidade de Frankfurt a partir de 1924 – representou, na ocasião, uma tentativa ímpar de inovação teórica no âmbito do pensamento marxista. Desde o início, seu objetivo principal foi desenvolver uma reflexão teórica que almejasse compreender os obstáculos que se colocavam no caminho da emancipação humana. Isto significava colocar a questão do porquê a unificação de teoria e práxis, vislumbrada por Marx no século XIX, não ter ocorrido como esperado. À época, tal tentativa consistia em buscar uma terceira via, capaz de escapar dos paradoxos que enredavam a esquerda política na recém-fundada República de Weimar. Por um lado, havia a ala moderada representada pelo SPD [*Sozialdemokratische Partei Deutschlands*], que liderava o governo da república burguesa de Weimar. O partido que havia sido liderado pelo notável Karl Kautsky se baseava na perspectiva teórica cientificista, determinista e, em última instância, passiva da II Internacional, para a qual, afinal de contas, caberia ao curso da história conduzir ao momento propício da revolução. Para usar uma metáfora, esperar pela revolução era o mesmo que esperar numa fila de ônibus: quando ela chegasse, era só embarcar. Por outro lado, havia o KPD [*Kommunistische Partei Deutschlands*] que, na tentativa de minar as contemporizações burguesas de Weimar, caiu sob a influência do Partido Bolchevique Russo, cuja estrutura hierarquizada e burocratizada se mostraria, logo após a morte de Lenin, cúmplice do regime tirânico de Stalin. Neste ínterim, os intelectuais do Instituto se comprometeram antes com a inovação teórica meditada do que com a adesão a qualquer movimento ou práxis política. Do ponto de vista institucional, isto foi imensamente facilitado tanto pela relativa independência do Instituto em relação ao rígido sistema universitário alemão, quanto pelos pródigos aportes financeiros disponibilizados pelo rico pai de Felix Weil, seu idealizador e fundador (JAY, 2008).

O comprometimento do Instituto com a atualização do marxismo traduziu-se em uma volta às raízes do pensamento socialista. Revisitando e reinterpretando o legado filosófico de Marx, o intuito era evitar os erros do passado e, se possível, guiar a ação futura. Neste contexto de renovação da teoria marxista, imobilizada pelo viés mecanicista da II Internacional, destacam-se as figuras de Karl Korsch e Georg Lukács. Embora nenhum deles tenha se filiado oficialmente ao Instituto, ambos estavam presentes na *Primeira Semana Marxista do Trabalho* [*Erste Marxistische Arbeitswoche, EMA*], reunião de diversos intelectuais organizada por Felix Weil e que inspirou a criação do Instituto. Na esteira da Revolução Russa de 1917, Korsch (2008) colocou em debate a relação de marxismo e filosofia, atacando a posição de Kautsky, para quem a depuração dos elementos filosóficos do

marxismo significava sua força. Segundo Korsch, ao fazê-lo, o suposto socialismo científico da II Internacional havia deixado de ser uma teoria da revolução social. Para Korsch, o marxismo era sobretudo uma forma de ação revolucionária. A contribuição crucial, contudo, veio de Lukács, em seu livro *História e Consciência de Classe*. Nele, o obstáculo que impossibilitava a tomada de consciência por parte dos trabalhadores de seu papel de sujeito-objeto da história, era identificado com o fenômeno da reificação, uma espécie de ampliação do conceito de fetichismo da mercadoria, teorizado por Marx. Segundo Lukács, com o desenvolvimento do modo de produção capitalista várias esferas da vida social foram colonizadas pela lógica do fetichismo da mercadoria. Tal lógica, espalhando-se para além dos limites da produção material, havia atingido não só a subjetividade do trabalhador, como também incidido sobre os chamados bens espirituais, pertencentes ao âmbito da cultura. A problemática da alienação do homem no mundo moderno, que remetia aos aspectos mais filosóficos da obra de Marx, foi reinserida na teoria social. Como diz Lukács: “a alienação do homem foi conhecida e reconhecida como problema central da época em que vivemos, tanto pelos pensadores burgueses, como pelos proletários, por aqueles social e politicamente de direita, como pelos de esquerda” (LUKÁCS, 2003, p. 23-24).

Através da recuperação dos componentes filosóficos da obra de Marx realizada por Korsch e Lukács, sobretudo via Hegel, o surgimento da Teoria Crítica foi assim marcado pela especial atenção dada à dialética entre formas de objetividade e formas de subjetividade, focando na interação recíproca entre o todo e seus momentos. No início da década de 30, após os não tão prolíficos “anos Grünberg”, quando Max Horkheimer assumiu a direção do Instituto, essa questão apareceu no centro de suas preocupações teóricas¹. Em seu discurso inaugural, Horkheimer (1999) propôs a tarefa de construção de uma teoria da sociedade que levasse em conta a interpenetração dialética entre a teoria filosófica e as práticas das ciências particulares. Com a colaboração de pesquisadores das mais distintas áreas do conhecimento – filosofia, história, sociologia, psicologia e economia – o problema metodológico que deveria servir como fio condutor do trabalho coletivo do Instituto era “a conexão que subsiste entre a vida econômica da sociedade, o desenvolvimento psíquico dos indivíduos e as transformações

¹ O primeiro diretor foi o marxista Carl Grünberg, que antes de se mudar para Frankfurt era catedrático de direito e ciência política na Universidade de Viena. Em seus anos como diretor, precisamente de 1923 a 1929, a orientação dos trabalhos do Instituto girou sobretudo ao redor de sua revista *Arquivo de História do Socialismo e do Movimento Operário* [*Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung*] - popularmente conhecida como *Arquivo de Grünberg* [*Grünbergs Archiv*] - cujo objetivo primordial era a pesquisa da história do movimento operário. Tributária de um marxismo mecanicista e não dialético, ao modo da tradição Engels- Kautsky, deixou a inovação teórica para trás, a não ser ocasionalmente, como na publicação de *Marxismo e Filosofia* de Karl Korsch (JAY, 2008).

que têm lugar nas esferas culturais em sentido estrito” (p.130). A partir dessa concepção, que implicava o casamento entre um pensamento filosófico de base materialista com pesquisas empíricas, foram investigados problemas sociais de amplo alcance, como por exemplo a questão da integração da classe trabalhadora no sistema, suscitada por meio da pergunta: porque os trabalhadores não se revoltavam contra um sistema social que os explorava e aprisionava? Segundo a interpretação de Honneth (1999), nessa dialética entre filosofia e estudos concretos, foram levados em conta não só os problemas tradicionais da economia política, mas também, por meio da utilização da psicanálise, a dimensão sociopsicológica da integração societária, bem como uma teoria da cultura, atinente à análise teórico-cultural do modo de operação da cultura de massas. Daí, emergiu uma concepção de pesquisa materialista interdisciplinar. Mesmo que por vezes tenha sido abandonada, essa concepção foi motivadora não só da diversidade de temas e interesses que permearam os trabalhos do Instituto nos anos subsequentes, como também fez com que, ao redor de Horkheimer, se aglutinasse um corpo robusto de teóricos, cada qual contribuindo, de acordo com suas posições teóricas, para a elaboração da Teoria Crítica.

Este trabalho trata da obra de um dos mais destacados membros da Teoria Crítica, Theodor Adorno. Nascido em Frankfurt em 1903, Adorno filiou-se oficialmente ao Instituto em 1938, mas ao longo da década de 30 contribuiu ativamente com artigos para a *Revista de Pesquisa Social* [*Zeitschrift für Sozialforschung*], meio oficial de divulgação dos trabalhos do grupo. No pós-guerra, época de reestabelecimento do Instituto em Frankfurt, tornou-se o mais proeminente representante da Teoria Crítica, desempenhando um importante papel como acadêmico e ajudando a moldar a autoimagem política e cultural da Alemanha após as atrocidades cometidas pelo nazismo. Neste período, foi um intelectual presente na esfera pública, palestrando constantemente em emissões radiofônicas e contribuindo ativamente para jornais e revistas. A partir de 1958, após a aposentadoria forçada de Horkheimer, assumiu a direção do Instituto, e de 1963 a 1968 foi presidente da *Sociedade alemã de Sociologia* (MÜLLER-DOOHM, 2005).

Dono de uma notável formação teórica (além de filosofia e teoria social, seus interesses intelectuais abrangiam diversas áreas do conhecimento, perpassando a música, a psicanálise e a literatura) tendo migrado para os Estados Unidos em 1938, Adorno foi um observador privilegiado e crítico perspicaz das transformações econômicas, sociais e políticas do capitalismo nas primeiras décadas do século XX. Inserido no ambiente cultural norteamericano, marcado pelo crescente poder das mídias de massa, ele pôde presenciar o poder reificante do capitalismo sobre a consciência das pessoas, poder que se mostrava presente até

nos momentos em que elas, livres das tarefas laborais, pensavam desfrutar conscientemente de sua liberdade. À época tal questão se impunha porque um dos sustentáculos ideológicos do modo de produção capitalista era que, apesar de todas suas mazelas, seu desenvolvimento proporcionava horizontes cada vez mais esperançosos para as pessoas, abrindo a perspectiva, no seio de uma pujança material crescente, de que elas desenvolvessem todas suas potencialidades. Através de seu característico olhar dialético, Adorno captou as contradições que subjaziam tal estado de coisas: ou seja, o sistema econômico que, como Marx notou, havia liberado as forças produtivas da humanidade, tornando possível, pela primeira vez na história, a libertação do ser humano do jugo da escassez e do trabalho alienado, era o mesmo sistema que aprisionava as pessoas até no período de tempo em que elas pensavam desfrutar conscientemente de sua liberdade. Na obra de Adorno, a questão do tempo livre absorvia e representava essa contraditoriedade; nele, detectavam-se tanto os vestígios do ímpeto totalizante do sistema, como, paralelamente, mesmo que de forma fragmentária, represavam-se novas possibilidades para a humanidade.

Este trabalho se ocupa com a questão do tempo livre na obra de Adorno. Trata-se de uma leitura exegética de seus escritos, que tem como meta atingir os seguintes objetivos: (1) tendo como ponto de referência teórico a sociologia de Adorno e sua peculiar perspectiva materialista, visa-se uma crítica à concepção liberal-consumista do tempo livre, que se consolidou com a famosa obra de Thorstein Veblen, *A Teoria da Classe Ociosa*, com a qual Adorno discute de forma direta. Historicamente, a formação do discurso sobre o lazer e o tempo livre se desenvolveu especialmente a partir do século XIX, quando as consequências da Revolução Industrial se fizeram sentir, com mais ou menos intensidade, nos quatro cantos do mundo. Vinculado ao âmbito da produção e da economia, seus principais elementos foram pensados a partir da contraposição entre a esfera do trabalho – referente às necessidades de provimento material da vida – e a esfera do lazer, suposto reino da liberdade, no qual os indivíduos, uma vez liberados das tarefas sufocantes do cotidiano, pudessem desfrutar de seu tempo *ad libitum*. As reflexões sociológicas de Adorno sobre o capitalismo, sobretudo no tocante à indústria cultural, constituem, como tentarei demonstrar, um desmentido a essa tese liberal-consumista; (2) em segundo lugar, a partir de uma discussão interna, pretende-se analisar a questão do tempo livre em diferentes momentos da obra do autor, demonstrando, uma sutil, porém importante, inflexão na sua obra quanto às possibilidades abertas no mundo administrado. Tendo a questão do tempo livre como fio condutor, busca-se alcançar esse objetivo por meio da contraposição entre seus trabalhos do período de emigração – no projeto radiofônico de Lazarsfeld e nas teses contidas na *Dialética do Esclarecimento*, obra escrita

em conjunto com Max Horkheimer – e as reflexões do pós-guerra, enquanto intelectual público da RFA, tendo como ponto de referência a conferência-ensaio tardia *Freizeit*, proferida no final de sua vida.

De acordo com os objetivos traçados acima, o trabalho divide-se da seguinte forma. No capítulo 2, investiga-se, a partir da leitura do capítulo I do *Capital*, as raízes do conceito de reificação na análise de Marx do fenômeno do fetichismo da mercadoria que, ressaltando as contradições inerentes à forma mercadoria, entre valor de uso e valor de troca, trabalho concreto e trabalho abstrato, terá especial importância na fundação do chamado Marxismo Ocidental. Em seguida, no segundo tópico do capítulo, realiza-se uma exposição do conceito de reificação de *História e Consciência de Classe* de Lukács que, subvertendo a herança economicista da II Internacional, alça-se a conceito central da crítica revolucionária do sistema capitalista, reinserindo uma problemática eminentemente filosófica na teoria social. Enfatizando a centralidade do conceito de totalidade concreta enquanto categoria definidora do marxismo enquanto tal, Lukács conduz o estudo do trabalho e do tempo livre às suas determinantes históricas, à historicidade de suas formas em um modo de produção social específico, inserindo a questão em uma problemática histórica e filosófica mais ampla. O terceiro tópico do capítulo visa situar as críticas de Adorno às premissas idealistas de Lukács no horizonte mais amplo de sua concepção de teoria crítica como sociologia reflexiva, intimamente ligada ao método materialista dialético inspirado em Marx, o que, ao mesmo tempo, o posiciona em relação à tradição clássica da disciplina, de viés positivista. Argumenta-se que, mediante uma concepção dialética da história, a perspectiva marxiana descortina a reificação em seus momentos de verdade e falsidade.

No capítulo 3, no contexto dos primeiros anos de emigração para os Estados Unidos, apresenta-se a polêmica de Adorno com o diretor do *Princeton Radio Research Project*, Paul Lazarsfeld, acerca da natureza das pesquisas de audiência e dos meios de comunicação de massa e, concomitantemente, a utilização por parte de Adorno do conceito de fetichismo para desvelar a natureza dos bens culturais no capitalismo. Trata-se de demonstrar que nesse primeiros anos do exílio está em jogo a progressiva integração do lazer e do tempo livre aos imperativos de eficiência e produtividade do sistema social. Em seguida, situamos a crítica de Adorno no contexto da *Dialética do Esclarecimento*, mostrando porque, no seio de um sistema social pautado no domínio da natureza e na razão instrumental de autoconservação, o tempo livre nunca cumpre as exigência de liberdade que lhe são intrínsecas. Tangencia-se, aqui, o debate sobre a indústria cultural e o potencial autoritário contido na ascensão da sociedade de massas.

No capítulo 4, trata-se de refletir sobre a questão do tempo livre no marco da sociologia de Adorno de acordo com o modo como ele pensou essa questão nos anos 50 e 60. Toma-se como texto central, a partir do qual são destiladas as demais questões, a conferência-ensaio *Freizeit* [*Tempo Livre*], proferida no fim de sua vida, em maio de 1969. Fazendo uma leitura atenta da conferência-ensaio e também recorrendo a outros textos de Adorno, mobiliza-se uma constelação de conceitos que, juntos, não só permitem um acesso privilegiado às preocupações teóricas que norteiam a obra de Adorno – de modo geral e também na circunstância histórica específica em que foi escrita – como também apontam, mesmo que timidamente, para uma certa inflexão teórica quanto às possibilidades históricas de um afrouxamento das amarras do mundo administrado, que contrastam com as reflexões sobre o mesmo assunto em um momento anterior de sua obra – sobretudo no período de elaboração da teoria da indústria cultural quando do exílio nos Estados Unidos (o que é analisado no capítulo 3). Os temas que perpassam a conferência-ensaio são os seguintes: a relação entre tempo livre e trabalho no registro da discussão acerca das considerações de Marx sobre a natureza do trabalho no regime capitalista; crítica de Adorno à sociologia parsoniana, donde se explicita, recorrendo a conceitos psicanalíticos, as contradições que permeiam a *psique* do indivíduos no mundo administrado, pressuposto subjetivo de sua reprodução objetiva continuada; o aplainamento específico das contradições intrínsecas ao mundo administrado operado pelos veículos da cultura de massas, mediante, no caso, uma técnica de “administração do tempo” presente na coluna astrológica que Adorno analisou no início dos anos 50; caracterização do conceito de pseudoatividade no texto *Freizeit*, relacionando-o às reflexões de Adorno sobre cultura e semiformação; crítica de Adorno a Veblen, através da qual se demonstra a natureza dialética do esporte, o qual, a despeito de seu envolvimento com o contexto geral de ofuscamento, apresenta, por sua própria natureza lúdica, um elemento emancipatório; indústria cultural, acessada a partir de um trecho revelador do ensaio *Freizeit*, no qual Adorno mostra ceticismo em relação aos seus poderes, analisa-se a atualização da crítica do autor à indústria cultural no final dos anos 60 e sua abertura aos potenciais estético-expressivos do que fora considerado, tradicionalmente, o carro-chefe da indústria cultural, o cinema; Adorno e o movimento estudantil, explorando as contradições e ambiguidades de sua relação conturbada com os estudantes em fins dos anos 60.

Finalmente, no último tópico do quarto capítulo, traço brevemente as possíveis linhas de convergência entre o conceito de tempo livre e a ideia de utopia na obra de Adorno. Defende-se que, embora Adorno permaneça um autor comprometido com a negatividade e

independência do pensamento (donde sua recusa em pintar uma imagem positiva da utopia) ele nunca abandonou por completo um anseio utópico. A meu ver, tal anseio é localizado em sua obra através de vestígios, imagens minimalistas que, embora fragmentárias, apontam para um possível conteúdo da utopia, ligado ao ideal de sociedade emancipada.

2. MARX, LUKÁCS E ADORNO

2.1 Marx: o fetichismo da mercadoria

No primeiro capítulo de *O Capital* Marx (1983) se dedica a analisar a forma mercadoria, forma elementar do modo de produção capitalista, cuja riqueza aparece como uma “imensa coleção de mercadorias” (p. 45). Segundo Marx, a mercadoria possui um duplo caráter: enquanto qualidade e quantidade, matéria e forma, desdobra-se em valor de uso e valor de troca. Como valor de uso preenche certas necessidades do ser humano, não importando “se elas se originam do estômago ou da fantasia” (p.45) e é vista apenas sob o aspecto de sua utilidade específica. Papel e vidro, sapatos e relógios são matérias-primas e objetos que servem para saciar determinadas necessidades humanas e, como tais, são incomparáveis entre si. No modo de produção capitalista, diz Marx, os valores de uso são os portadores materiais dos valores de troca. O valor de troca é uma propriedade da mercadoria através da qual esta pode ser trocada no mercado, cuja existência depende na verdade de sua relação com outras mercadorias. Em proporções determinadas, diferentes valores de uso – cada qual dotado de uma propriedade material específica – podem possuir valores de troca equivalentes, de modo que, por exemplo, pode-se trocar certa quantidade (x) de ferro por outra quantidade (y) de papel. Indiferente ao seu modo natural de existência, sem consideração à natureza particular da necessidade para a qual são valores de uso, as mercadorias cobrem-se umas às outras em quantidades determinadas, substituem-se na troca, valem como equivalentes.

Se por um lado as mercadorias se complementam como formas equivalentes, por outro as duas faces da mercadoria estão em uma relação de contradição. Isto porque os valores de uso se apresentam como resultados de trabalhos específicos, substancialmente diferentes entre si, já que na produção artesanal de uma blusa ou de uma sandália foram empregadas matérias-primas distintas, técnicas diferentes, modos diversos de manejar o material, etc. Mas, enquanto valor de troca, a mercadoria nega as características afirmadas pelo valor de uso, uma vez que o trabalho que dá origem ao valor de troca é considerado sob uma forma abstrata, homogênea e geral, negando a substancialidade material e palpável dos objetos reais. Segundo Marx, só quando consideramos o trabalho em sua forma abstrata é que se torna possível comparar e equalizar grandezas diversas dos valores de uso; e a medida para esta comparação, o denominador comum, é o *quantum* de trabalho abstrato, o tempo de duração do trabalho, que pode ser decomposto em frações, como dias, horas e minutos: “os produtos de trabalho, enquanto valores, são apenas expressões materiais do trabalho humano despendido em sua

produção” (p. 72). Assim, este terceiro elemento – a quantidade de trabalho social médio para a produção de uma mercadoria – faculta sua troca no mercado².

Neste processo, a realidade sensível e material do objeto é transfigurada: a coisa concreta torna-se mercadoria, coisa abstrata. Enquanto tal, o objeto (o bem, produto do trabalho) participa no universo de ligações formais que se estabelece entre as coisas. Conforme a interpretação de Lefebvre (1979), Marx, afastando o conteúdo caótico – psicológico e sociológico – dos atos de troca, opera uma redução, realizando uma análise de estrutura³. A mercadoria se impõe aos seres humanos não só como um conjunto de coisas, mas sobretudo como uma lógica. É pela forma que ela exerce seu poder de dominação, por meio da influência dos fetiches econômicos – mercadoria, dinheiro, capital. Os fetiches que ganham vida própria, impondo suas leis às relações humanas, só podem agir como coisas abstratas, reduzindo os próprios seres humanos ao estatuto de coisas abstratas: encerrando-os nas formas, em seu funcionamento e em suas estruturas. A lógica imanente do mundo das mercadorias tende a constituir e moldar um mundo à sua imagem, refletindo-se na linguagem e na ação. Linguagem sem distorção, direta e unilateral. Ação racional, pautada no cálculo, orientada por uma racionalidade afim às coisas que se quantificam. Os seres humanos, obviamente, não se tornam meras coisas no mundo das mercadorias, mas este mundo está constantemente se insinuando, enredando-os e capturando-os. Não são meros fantoches, mas com frequência se veem subordinados à lógica do mundo das mercadorias (LEFEVBRE, 1979).

A chave para a compreensão do fenômeno do fetichismo da mercadoria reside no fato de que, segundo Marx, o processo social que se estabelece no capitalismo – em que o trabalho abstrato aparece como medida de valor dos valores de uso – se desenrola sem que os produtores tenham consciência dele. O conceito de fetiche, *fetisso*, foi concebido por navegadores europeus do século XVI e XVII para demonizar o apego supostamente arbitrário

²Por isso, no modo de produção capitalista, no qual dominam as relações abstratas de troca, a riqueza material está em contradição com a produção de valor. Com o aumento da produtividade em uma escala dobrada produzem-se, no mesmo período de tempo, dois casacos ao invés de um; porém, embora a riqueza material tenha aumentado, cada casaco valerá agora metade do valor anterior, porque metade do tempo foi despendido em sua produção. Ao acréscimo de massa de riqueza material corresponde um decréscimo relativo do valor de cada mercadoria.

³Ao contrário da redução fenomenológica de Husserl ou da redução semântica de Saussure, esta não é uma simples operação mental, adverte Lefebvre, mas se realiza na própria práxis, inscrevendo-se em um movimento histórico, dialético e real. Além disso, não se trata aqui de uma interpretação formalista ou estruturalista do marxismo. O conceito de “forma” alude na verdade à filosofia antiga e o conhecimento científico moderno tomou-o emprestado para elaborar seus próprios fundamentos. Trata-se, aqui, de remeter o pensamento dialético às considerações da lógica formal (LEFEVBRE, 1979, p. 69-70).

que os “selvagens” da Costa Oeste da África demonstravam pelos objetos materiais. Nestas sociedades pré-capitalistas, tais objetos, de acordo com o relato antropológico de Marcel Mauss em *O Dom*, participavam ativamente nas trocas sociais, como atores de direito próprio, falando e afirmando seu desejo de serem doados. Uma vez que os europeus ridicularizavam esta atitude aparentemente mágica, irracional e primitiva, Marx, em tom irônico, apontou para uma espécie de materialismo regressivo que se apossava das sociedades ditas civilizadas, chamando atenção para uma forma específica de fetichismo “que tomava seu objeto não o objeto animado do amor e do trabalho humanos”, mas objetos envolvidos e arrebatados pela força transcendental do valor (STALYBRASS, 2004, p.63).

Deste modo, para Marx, o problema não é propriamente o fetichismo, mas o fetichismo da mercadoria, que faz com que o suprassensível se inscreva nas relações humanas, constituindo-se como uma das características definidoras do capitalismo. Em um mundo social em que predomina a forma mercadoria, a desigualdade real das diferentes formas de trabalho humano fica disfarçada sob a forma da igualdade dos produtos do trabalho enquanto valores, cuja magnitude é medida pela duração do tempo de trabalho. Com a expansão irrestrita da forma mercadoria como condicionante das relações sociais, o mundo social, mediante uma progressiva abstração, aparece dominado pelo mundo das coisas, de modo que:

[...] as relações entre os produtores, em que aquelas características sociais de seu trabalho são ativadas, assume a forma da relação social entre os produtos do trabalho. O misterioso da forma mercadoria consiste, portanto, simplesmente no fato de que ela reflete aos homens as características sociais de seu próprio trabalho como características objetivas dos próprios produtos do trabalho, como propriedades naturais dessas coisas e, por isso, também reflete a relação social dos produtores com o trabalho total como uma relação social existente fora deles, entre objetos (MARX, 1983, p. 71).

Trata-se de um processo reificante, uma vez que as relações reais entre os seres humanos passam a ser dominadas pelo mundo das coisas⁴. O que é vivo aparece como algo objetivo, morto, enquanto o mundo dos objetos inanimados das mercadorias, como que por

⁴ Esse duplo processo, a “personificação das coisas” e a “reificação das pessoas” indica, apesar de sua nuance mística e fantasmagórica, um fenômeno bastante real. Na sociedade capitalista, as pessoas mantêm relações de produção diretas unicamente enquanto proprietárias de mercadorias, proprietárias de coisas; em razão disso, as coisas adquirem características sociais particulares, uma forma social particular, fixada e determinada. Nas mãos de uma pessoa, sua presença como forma a induz a estabelecer determinado tipo de relação com outras pessoas, o que lhe infunde seu caráter social específico. Sob este aspecto, indivíduos particulares são subsumidos nas relações de produção dominantes. Como no caso da relação contraditória entre valor de uso e valor de troca, trabalho concreto e trabalho abstrato, Marx desvenda, através de sua análise histórica e econômica, as relações humanas que se situam por trás da superfície reificada das coisas, reprovando nos chamados economistas vulgares a atribuição aos fetiches econômicos – mercadoria, dinheiro, capital – como características diretas, naturais das próprias coisas, não como expressão das relações humanas aderidas a elas (RUBIN, 1987).

encanto, adquire vida própria, pairando soberba e imperiosamente sobre as relações humanas: uma relação social definida, estabelecida entre os homens “assume a forma *fantasmagórica* de relação entre coisas” (MARX, 1983, p.71, *grifo meu*)⁵. Deste modo, o modo de produção capitalista produz tanto coisas quanto homens alienados. Por um lado, os produtos do trabalho, na forma de mercadoria, são produzidos como simples meios de enriquecimento e lucro: um industrial não fabrica objetos para si, mas de acordo com certas demandas que encontra no mercado. Por outro lado, como o próprio trabalho humano é convertido em mercadoria, ele aparece como meio de subsistência, não como um fim em si mesmo.

2.2 Do fetichismo da mercadoria à reificação em História e Consciência de Classe

2.2.1 A perspectiva da totalidade

Após traçar os contornos de sua teoria do valor e do fenômeno do fetichismo da mercadoria no capítulo I de *O Capital*, Marx não desenvolveu nenhuma narrativa detalhada sobre a influência destas teorias em outras instituições sociais do capitalismo. Na longa e vasta tradição do pensamento marxista, a retomada de uma reflexão teórica concernente à problemática da superestrutura (todos aqueles aspectos da sociedade que poderíamos designar pelo termo “cultura” e que, para uma parte importante dos intérpretes de Marx, constituíam um reflexo ideológico da infraestrutura material) será feita décadas depois de sua morte, ocorrida em 1883, por um conjunto de pensadores que, apesar das divergências internas, foram reunidos sob o rótulo comum de Marxismo Ocidental⁶. Recuperando os componentes

⁵ A fantasmagoria derivada do fetichismo da mercadoria é análoga às ilusões mentais do pensamento religioso: “Por isso, para encontrar uma analogia, temos de nos deslocar à região nebulosa do mundo da religião. Aqui, os produtos do cérebro humano aparecem dotados de vida própria, figuras autônomas, que mantêm relações entre si e com os homens” (MARX, 1983, p. 71).

⁶ O termo foi popularizado por Merleau-Ponty em *As aventuras da dialética*, de 1955, para indicar um grupo de pensadores, nascidos ou amadurecidos na Europa Ocidental Continental, consistindo em uma corrente do marxismo com características humanistas, subjetivistas e não dogmáticas, sendo a negação de sua contraparte soviética que, à época, serviu ideologicamente para a legitimação de um regime político autoritário. Segundo a classificação temporal sugerida por Perry Anderson, podemos dividi-los em três gerações: 1ª - nascidos nos 15 anos antes da virada do século XIX, radicalizados pela Primeira Guerra e por seus resultados: Lukács (1885), Ernst Bloch (1885), Karl Korsch (1886), Gramsci (1891), Benjamin (1892), Horkheimer (1895), Marcuse (1898); 2ª - nascidos depois de 1900 e radicalizados no período entre guerras ou depois da Segunda Guerra: Löwenthal (1900), Lefevbre (1900), Adorno (1903), Sartre (1905) e Ponty (1908); 3ª - aqueles que nasceram depois da Primeira Guerra e tiveram sua educação política depois da Segunda: Coletti (1924) e Habermas (1929). Apesar de que lidaram com os problemas específicos de seu tempo e história de vida e que se abriram a diferentes influências não marxistas de pensamento (psicanálise, existencialismo, estruturalismo, etc), pode-se discernir um vínculo comum entre eles. Primeiro, ao invés de esperar que os princípios inerentes às leis econômicas acabassem com o capitalismo, os teóricos do Marxismo Ocidental, recuperando o quinhão crítico-filosófico do Idealismo Alemão, sustentaram que uma mudança radical viria somente quando a ação humana obliterasse suas estruturas coercitivas. Contaminada pela passividade da ciência burguesa, a herança teórica da II Internacional foi significativamente rejeitada. Segundo, no bojo do diagnóstico histórico de uma não unificação de teoria e práxis, o conceito de “cultura” foi alçado à categoria chave para a compreensão da permanência do sistema econômico capitalista. Além disso, como aponta Jay (1984a), o problema da totalidade está no centro das preocupações da tradição e foi foco de suas maiores divergências internas.

libertários da tradição socialista, grande parte da energia intelectual destes pensadores foi despendida em investigar os meios pelos quais o capitalismo havia impedido a unificação de teoria e práxis. Subvertia-se, assim, a herança da II Internacional que, tratando a primazia da economia como um artigo de fé, havia recaído em um crescente burocratismo.

Neste contexto, destaca-se a obra de Georg Lukács, *História e Consciência de Classe*, publicada em 1923, a qual, segundo Merleau-Ponty (2006), pode ser considerada o marco fundante da tradição do Marxismo Ocidental. Nesta obra, Lukács, salientando as raízes intelectuais do pensamento de Marx na filosofia clássica alemã, especialmente em Hegel, operou uma profunda reinterpretação do núcleo fundamental do materialismo histórico, indo contra a tendência, corriqueira na época, de identificar o marxismo com uma ou outra tese empírica específica, tal como a famosa “lei da queda tendencial da taxa de lucro”. Mesmo que tais resultados fossem desmentidos factualmente, o estudioso não precisaria renunciar ao marxismo, pois a questão principal dizia respeito sobretudo ao *método*. Segundo tal concepção, a sociedade deveria ser pensada enquanto uma *totalidade concreta*⁷, ou seja, enquanto um complexo dinâmico e dialeticamente estruturado, em constante processo de produção e reprodução de si mesma, no qual se entrelaçam sujeito e objeto. Como complexo, a sociedade tem um sentido e pode conferi-la às suas partes, aos seus momentos. Portanto, a preponderância dos fatores econômicos não deveria ser afirmada inquestionavelmente, já que em última instância poderia ser remetida às relações entre as pessoas, as quais, em sua forma reificada, reproduzem a economia como um dado factual e objetivo. No bojo da concepção de sociedade como *totalidade concreta*, o empirismo das ciências naturais – baseado na observação e experimentação – quando aplicado aos fatos sociais é obliterado em sua pseudoconcreticidade, pois escapa-lhe a dimensão histórica dos fenômenos, sob o duplo aspecto de serem mutáveis e estarem intimamente ligados a uma formação socioeconômica determinada da história, a saber, o capitalismo (SOCHOR, 1987).

Do ponto de vista da *práxis*, a perspectiva da totalidade se colocaria também como um guia para a mudança revolucionária da sociedade, já que facultaria ao proletariado sua tomada de consciência enquanto sujeito-objeto da história, agente coletivo, transindividual, a um só tempo produto e produtor da sociedade capitalista, em cujas mãos recairia a missão, através

⁷ Conforme aponta Musse (2012): “O conceito de totalidade, em *História e Consciência de Classe*, [...] preenche várias funções. Assinala o papel decisivo das mediações – da inserção dos fenômenos sociais como momentos do todo – nas operações do método dialético, orienta a superação da dispersão do conhecimento em esferas autônomas por meio da unificação do saber em uma ‘ciência histórico-dialética, único e unitária’, etc. O desdobramento mais destacado por Lukács consiste, todavia, na transição que essa categoria possibilita do ponto de vista do indivíduo para o ponto de vista das classes sociais” (p. 128-129).

da ação revolucionária, de libertar a humanidade de suas condições opressoras. Neste ínterim, o conceito de reificação indicará, a título de diagnóstico histórico, os obstáculos postados no caminho da unificação efetiva de teoria e práxis.

2.2.2 O fenômeno da reificação e a consciência do proletariado

Quando Lukács, no famoso capítulo *A reificação e a consciência do proletariado* de *História e Consciência de Classe*, observa que não se pode tratar a subjetividade, na linhagem do marxismo, sem a análise do fenômeno do fetichismo da mercadoria, ele traz de volta ao centro do debate uma categoria que permaneceu esquecida por décadas, dando-lhe uma nova feição sob o termo reificação [*Verdinglichung*]. Tal conceito foi alçado a critério decisivo das análises e diagnósticos do presente histórico. Digno de nota é que Lukács levou a sério autores da tradição sociológica alemã não necessariamente ligados ao marxismo, como Simmel e, em especial, Max Weber, cujas investigações sobre o processo de racionalização moderna tiveram uma importante influência neste contexto. Como observa Löwy (2014): “podemos considerar que o capítulo central de *História e Consciência de Classe*, baseado na análise da reificação, é uma síntese poderosa e original do fetichismo da mercadoria de Marx e da teoria da racionalização de Weber” (p.113). De fato, desta confluência, embora pareça paradoxal à primeira vista, extrai-se sua força sugestiva e seu tom de originalidade.

Lukács começa sua exposição da seguinte maneira:

Não é de modo algum casual que as duas obras de maturidade de Marx, que expõem o conjunto da sociedade capitalista e revelam seu caráter fundamental, comecem com a análise da mercadoria. Pois não há problema nessa etapa do desenvolvimento da humanidade que, em última análise, não se reporte a essa questão e cuja solução não tenha de ser buscada na solução do enigma da *estrutura* da mercadoria (LUKÁCS, 2003, p. 193).

Como assinalado acima, o problema fundamental da sociedade capitalista em todas suas manifestações vitais, objetivas e subjetivas, repousa na análise da estrutura da mercadoria. Ocorre que o protótipo das relações mercantis se expande para várias esferas da vida social, de modo que os problemas ideológicos do capitalismo e a perspectiva de seu possível declínio podem ser compreendidos somente quando se analisa o vínculo interno entre a forma mercadoria – forma predominante de objetividade – e o comportamento subjetivo dos membros da sociedade submetidos a ela.

O autor afirma que o problema do fetichismo da mercadoria adquire toda sua importância somente no capitalismo moderno uma vez que, nesta etapa da evolução histórica da humanidade, suas consequências estruturais influenciam toda a vida interior e exterior da sociedade, efetuando uma dominação sobre todo seu conjunto. No capitalismo, a forma

mercadoria condiciona tanto os fenômenos objetivos e sociais quanto configura a subjetividade, penetrando na alma e no espírito dos seres humanos.

Objetivamente, como Marx já havia notado, o mundo social se torna um mundo de coisas acabadas – das mercadorias e sua circulação no mercado – cujas leis de funcionamento “se lhes opõe [aos homens] como poderes intransponíveis” (LUKÁCS, 2003, p. 199), de modo resistente e objetivo. Isto incute suas marcas na organização capitalista do trabalho, a qual seria uma espécie de modelo da reificação:

Se perseguirmos o caminho desenvolvido pelo processo de trabalho desde o artesanato, passando pela cooperação e pela manufatura, descobriremos uma racionalização continuamente crescente, *uma eliminação cada vez maior das propriedades qualitativas, humanas e individuais do trabalhador* (LUKÁCS, 2003, p. 201, grifo meu).

Orientado pelo princípio de racionalização baseado no cálculo, o processo de trabalho se fragmenta, “tornando-se a fonte primária, o polo de disseminação da reificação” (MUSSE, 2012, p. 131). A atividade do trabalhador na fábrica é reduzida a uma função especial que se repete mecanicamente e o tempo de trabalho médio figura como uma quantidade objetivamente calculável. Neste processo, a unidade orgânica do produto é perdida. Esta era possível sob condições de produção em que o processo como um todo era transparente aos participantes, havendo uma ligação concreta das experiências de trabalho, de modo que no produto acabado ficavam gravadas as marcas pessoais da destreza do produtor individual. Com o surgimento de um processo racionalizado de trabalho, funcionando sob o princípio da máxima eficiência, o produto final converte-se na reunião final de atividades mecanizadas e arbitrárias, não raro afastadas no tempo e no espaço. Na forma social determinada que assume no capitalismo, há uma inversão pela qual o trabalhador passa de sujeito a objeto do processo de trabalho. Como diz Marx (1983):

O processo de trabalho, em seu decurso enquanto processo de consumo da força de trabalho pelo capitalista, mostra dois fenômenos peculiares. O trabalhador trabalha sob controle do capitalista a quem pertence seu trabalho [...] Segundo, porém, o produto é propriedade do capitalista, e não do produtor direto, do trabalhador. [...] A partir do momento em que ele entrou na oficina do capitalista, o valor de uso de sua força de trabalho, portanto, sua utilização, o trabalho, pertence ao capitalista. O capitalista, mediante a compra da força de trabalho, incorporou o próprio trabalho, como fermento vivo, aos elementos mortos constitutivos do produto, que lhe pertencem igualmente (p. 154).

Quais são as consequências disto para a subjetividade do trabalhador? O que se passa com a vida individual em um contexto em que confluem leis objetivas e impessoais da economia com um sistema de trabalho parcial, racionalizado e fragmentado? Em primeiro lugar, com a objetivação da força de trabalho enquanto realidade durável e intransponível, o trabalhador vê com impotência o desenrolar de sua vida no seio de relações heteronômicas,

adotando uma postura passiva, meramente contemplativa perante um processo que se objetiva em relação a ele. Em segundo lugar, o próprio espírito do trabalhador se modifica mediante a separação estrita de certas qualidades psicológicas do conjunto de sua personalidade, isto é, seus afetos e emoções mais íntimos devem ser apartados de uma atitude atenta e racional que se impõe, como um imperativo, em sua adaptação ao processo como um todo: “as propriedades e particularidades humanas do trabalhador aparecem cada vez mais como *simples fontes de erro* quando comparadas com o funcionamento dessas leis parciais abstratas, calculado previamente” (LUKÁCS, 2003, p. 203). Como fontes de erro, nada têm a contribuir ou acrescentar: quanto mais o trabalhador prescinde de sua individualidade melhor. Sintetizando estas tendências, o taylorismo, com uma notável influência nos círculos administrativos do início do século XX, baseava seus pressupostos científicos na substituição de métodos tradicionais por uma condução racional da produção⁸. Programando, controlando e monitorando o processo de trabalho, concentrou seus esforços em fazer com que os operários trabalhassem com mais eficiência, sobretudo por meio de três princípios: 1) *isolamento* do operário de seu grupo de trabalho, ao qual se atribuía, minuciosamente, por um agente da administração, o “que” fazer e “quanto” produzir; 2) à luz da *divisão* do processo em unidades componentes cronometradas, através do estudo do tempo e do movimento; 3) por meio de um *sistema de pagamento* por compensação, o que incentivava o operário a produzir mais (HOBBSAWM, 1998, p. 71-72).

Além disso, segundo Lukács, a reificação do mundo capitalista atinge as categorias fundamentais através das quais os seres humanos percebem e apreendem o mundo. O tempo, por exemplo, perde seu caráter qualitativo, sua fluidez e mutabilidade natural; fixado em um *continuum* objetivo e mensurável, é espacializado. Em *A Grande Cidade e a Vida do Espírito*, Simmel (2005) observou perspicazmente tal fenômeno, deduzindo da complexidade de relações, interesses e atividades da grande cidade moderna uma referência temporal fixa e transubjetiva, propondo ao leitor, em tom de desafio, imaginar o que aconteceria se todos os relógios de Berlim fossem subitamente desregulados!

De acordo com Lukács, o fenômeno da reificação se torna onipresente quando a sociedade satisfaz todas as necessidades sob a forma da troca de mercadorias. Isto tem como pressuposto a separação do produtor de seus meios de produção, de modo que as relações originais de trabalho, como nas comunidades aldeãs, são substituídas por relações capitalistas. Resultado da dinâmica da totalidade social em seu desenrolar histórico, o

⁸ O termo “taylorismo” designa a doutrina criada pelo engenheiro americano F.W.Taylor (1856-1915), autor do livro *Os princípios da administração científica*, de 1911.

isolamento e a atomização dos indivíduos são mera “aparência”, contudo uma “aparência necessária”, pois a vida social só poderia se reproduzir nestas condições se os sujeitos aparecessem como proprietários isolados de mercadorias:

Essa atomização do indivíduo é, portanto, apenas o reflexo na consciência de que as leis naturais da produção capitalista abarcaram o conjunto das manifestações vitais da sociedade, de que – pela primeira vez na história – toda a sociedade está submetida, ou pelo menos tende, a um processo econômico uniforme, e de que o destino de todos os membros da sociedade é movido por leis também uniformes (LUKÁCS, 2003, p. 206).

Deste modo, só em um contexto histórico determinado, referente aos princípios de desenvolvimento de um modo de produção específico, é que surge, como tipo social predominante, o *homo oeconomicus*, aquele que, encarando o mundo de forma pragmática, cujos fatos e leis estão além de sua compreensão imediata, racionaliza a todo momento suas ações em função de seus interesses materiais. Neste contexto, a teoria econômica burguesa, que parte justamente do indivíduo isolado, cumpre um papel ideológico, uma vez que não só deixa em segundo plano os determinantes essenciais do fenômeno da reificação como, destacando-os de seu terreno natural capitalista, torna-os autônomos e eternos, como um tipo intemporal de relações sociais.

Um dos pontos centrais da análise de Lukács é que ele descortina as consequências do processo de reificação em relação a várias esferas sociais do capitalismo, algo que não foi desenvolvido nos escritos de Marx. Identifica, por exemplo, uma afinidade estrutural entre a empresa capitalista e o Estado moderno, visto que este, como bem notou Weber, assume a forma de um aparato burocrático-administrativo racionalizado, dotado de regras formais, abstratas e impessoais, e no qual os funcionários, despossuídos de seus instrumentos de trabalho, cumprem uma função específica no aparato, muitas vezes desvinculada das situações reais, empíricas e tradicionais. Atuando na base de um sistema jurídico-político previsível e calculável, “que pode se relacionar com todos os casos possíveis e imagináveis” (LUKÁCS, 2003, p.216), o Estado moderno se mostra indispensável para o funcionamento adequado da economia capitalista⁹. Neste contexto, a ciência, abandonando as grandes aspirações teóricas da *Wissenschaft* alemã, já não mais ambiciona apreender a totalidade do real, mas se pulveriza em uma série de disciplinas especializadas, fechadas em si mesmas:

Quanto mais desenvolvida e científica [uma ciência] for, maior é sua probabilidade de se tornar um sistema fechado de leis parciais e especiais, para o qual o mundo que se encontra fora do seu domínio e sobretudo a matéria que ela tem por tarefa conhecer, ou seja, seu próprio substrato concreto de realidade, passa sistemática e

⁹ Não por acaso que frequentemente surgem conflitos oriundos da contradição entre a necessidade de rigidez e previsibilidade do sistema jurídico e a impetuosa dinâmica da economia capitalista como um todo.

fundamentalmente por inapreensível (LUKÁCS, 2003, p. 229).

À filosofia, segundo Lukács, caberia a tarefa fundamental de reunir pelo pensamento as ciências particulares que se fragmentaram no modo de produção capitalista com o objetivo de remetê-las ao conceito crítico de totalidade. Na história do Instituto, esta tarefa se impõe, mais ou menos na mesma medida, até o materialismo interdisciplinar:

Isso seria possível somente se a filosofia rompesse esse formalismo mergulhado na fragmentação, colocando a questão segundo uma orientação radicalmente diferente, e orientando-se para a totalidade material e concreta do que pode ser conhecido, do que é dado a conhecer (LUKÁCS, 2003, p. 238).

2.3 Adorno e o conceito de reificação

2.3.1 Crítica a Lukács

Nos anos turbulentos que se seguiram à Revolução Bolchevique na Rússia, Lukács nutria otimismo quanto à possibilidade de superação da reificação – e com isso quanto à superação do próprio capitalismo. Como sugere Musse (2012), “Lukács sustenta que a reificação não é completa, sendo perpassada por brechas que possibilitam a sua superação, facultando a passagem ao socialismo” (p. 132). Isto dependeria da organização do proletariado, da possibilidade objetiva de sua tomada de consciência enquanto classe, única via possível para romper a atitude contemplativa generalizada na sociedade pela reificação: “O estremecimento da supremacia da reificação manifesta-se na conjugação simultânea de dois vetores: o agravamento da crise – em suas diferentes dimensões: econômica, política, moral, cultural, etc – e a emergência da ação revolucionária do proletariado” (MUSSE, 2012, p.132). No entanto, essa possibilidade, aparentemente realizável no início da década de 20, foi neutralizada. A crescente intervenção estatal na economia, dirimindo as tendências disruptivas do sistema, deu sobrevida ao capitalismo, de modo que seu fim não parecia provável, pelo menos no horizonte histórico próximo (POLLOCK, 1978). Ademais, como ficou claro com a ascensão do nazismo na Alemanha no início da década de 30, as energias revolucionárias do proletariado se mostravam cada vez mais débeis, já que algumas de suas parcelas mostravam pouca capacidade de resistência às tendências políticas fascistas. Diante deste panorama histórico, Adorno rejeitou o uso imediato do conceito de reificação proposto por Lukács, procurando problematizar suas fraquezas teóricas.

Segundo a sugestão de Gillian Rose (1978), apesar de tal conceito, especialmente após 1923, aparecer nas obras de vários pensadores marxistas alemães – Bloch, Brecht, Grossmann e Wittfogel – em nenhum deles adquire a centralidade e a importância sistemática que tem na obra de Adorno. Sua crítica a Lukács toca em alguns pontos essenciais para a compreensão do capitalismo e para os elementos de uma sociologia crítica. A principal crítica de Adorno ao

conceito de reificação de Lukács é que este recai em idealismo, falhando em atingir os pressupostos teóricos necessários de uma crítica social materialista. O conceito de reificação de Lukács pressupõe em muitos sentidos uma dicotomia sujeito/objeto. Tanto da perspectiva da divisão do trabalho como do ponto de vista da consciência filosófica, Lukács supôs que os antagonismos da sociedade burguesa poderiam ser simplesmente eliminados, pois na base de seu argumento estaria a premissa hegeliana de que o proletariado seria o sujeito/objeto idêntico da história, possível agente obliterador da reificação, tanto no plano teórico quanto no plano prático-político. Além disso, a ideia de Lukács de que a separação sujeito/objeto é própria da fase histórica do capitalismo conduziria a uma falsa suposição de uma harmonia não coercitiva nas sociedades pré-capitalistas, repousando mais em uma evocação nostálgica da antítese de Tönnies comunidade/sociedade [*Gemeinschaft/Gesellschaft*] do que propriamente em uma tipologia dos modos de produção. Finalmente, na abordagem dicotômica de Lukács a reificação aparece como um fato da consciência, associada à subjetividade filosófica, introduzindo sub-repticiamente uma velha ambição da filosofia: o desejo de identidade (ROSE, 1978)¹⁰. Como diz Adorno na *Dialética Negativa*:

[...] constata-se que os funcionários brutais e primitivos que há mais de quarenta anos acusaram Lukács de heresia por causa do capítulo sobre a reificação em seu importante livro *História e Consciência de classe* pressentiram o elemento idealista de sua concepção. Não se pode reduzir a dialética nem à reificação, nem a qualquer outra categoria isolada, por mais polêmica que ela seja. [...] O mal está nas relações que condenam os homens à impotência e à apatia, e que, no entanto, teriam que ser alteradas por eles; e não primariamente nos homens e no modo como as relações aparecem para eles [...] A reificação é reproduzida pelo temor; a consciência, reificada já na sociedade constituída, não é seu constituinte (ADORNO, 2009, p. 163).

Para Adorno, o fenômeno da reificação não deve ser entendido unicamente como um fato da consciência, de raiz meramente subjetiva ou sociopsicológica, mas é eminentemente

¹⁰ No prefácio escrito em 1967, quase cinquenta anos após a publicação do livro, Lukács, procurando avaliar criticamente a validade de suas colocações, ressalta um equívoco por trás da utilização do conceito de reificação. Diz ele que seu erro foi ter identificado sem mais “objetivação” [*Vergegenständlichung*] e “reificação” [*Verdinglichung*], algo análogo à identificação hegeliana de “exteriorização” [*Entäusserung*] e “alienação” [*Entfremdung*]. Neste particular, HCC segue Hegel neste equívoco “fundamental e grosseiro.” Pois, dado nestes termos, a superação da reificação pelo proletariado em HCC equivaleria à superação da objetivação como um todo e, com isso, à dissolução da realidade em geral. Assim: “A objetivação é, de fato, um modo de exteriorização insuperável na vida social dos homens. Quando se considera que na práxis tudo é objetivação, principalmente o trabalho, que toda forma humana de expressão, inclusive a linguagem, objetiva os pensamentos e sentimentos humanos, então torna-se evidente que lidamos aqui com uma forma humana universal de intercâmbio dos homens entre si. Enquanto tal a objetivação não é, por certo, nem boa nem má: o correto é uma objetivação tanto quanto o incorreto; a liberdade, tanto quanto a escravidão. Somente quando as formas objetificadas assumem tais funções na sociedade, que colocam a essência do homem em oposição ao seu ser, subjagam, deturpam e desfiguram a essência humana pelo ser social, surgem a relação objetivamente social da alienação e, como consequência necessária, todos os sinais subjetivos da alienação interna” (LUKÁCS, 2003, p.27). Assim, alguns críticos apontaram que Lukács negligenciou o trabalho e o processo de trabalho como componentes fundamentais da objetivação, vista com uma conotação positiva. Mas, é preciso dizer, Lukács trata do processo laboral em sua forma reificada, determinada pelo modo de produção capitalista: trabalho abstrato, criador de valor.

social, fruto de uma dinâmica material do processo histórico. Com efeito, em seus escritos sociológicos, Adorno esforça-se por apresentar a reificação enquanto categoria empírica. A teoria adorniana da reificação é tributária da análise de Marx do fenômeno do fetichismo da mercadoria, especialmente de sua teoria do valor pautada na distinção entre valor de uso e valor de troca. O processo de troca de mercadorias envolve um mecanismo de identificação e abstração que faz com que coisas diferentes possam ser comparadas. Trata-se, aqui, do alastramento de um princípio de identidade que atribui aos objetos do mundo – coisas e pessoas indistintamente – uma propriedade que adere a estes objetos e que, ao se cristalizar, adquire uma opacidade estranha aos sujeitos:

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

Como vimos, Marx analisa como no processo de abstração de trabalhos qualitativamente diferentes, que se equalizam sob a forma comum de trabalho abstrato, homogêneo e geral, coisas diferentes se tornam potencialmente comensuráveis. Na complexa dinâmica das trocas que se estabelece, o valor de troca aparece como uma propriedade natural da mercadoria, o objeto é pensado como se ele preenchesse o seu conceito sendo que, em essência, sua única propriedade real e palpável é seu valor de uso:

Nesta troca conforme o tempo de trabalho, conforme o tempo social médio de trabalho, necessariamente se abstrai a configuração específica dos objetos a serem trocados entre si que, em vez disso, são reduzidos a uma unidade geral. Aqui, portanto, a abstração não repousa na cabeça do sociólogo, que abstrai; mas na própria sociedade encontra-se tal abstração, ou [...] na sociedade enquanto objetividade já se encontra algo como conceito (ADORNO, 2008b, p. 107).

Enquanto fenômeno social que condiciona a consciência, a reificação se realiza quando coisas diferentes aparecem como se fossem idênticas, quando o modo de pensar identitário, necessário a este processo, passa a ser a maneira predominante da lide dos seres humanos consigo mesmos e com a natureza.

2.3.2 Adorno e a sociologia

Adorno formulou um conceito próprio do que deveria ser a sociologia, resultado de um longo processo de aprendizado, cujo ponto de partida é a tentativa, nos seus escritos de juventude, sobretudo em *Situação Social da Música*, de dar conta da mútua relação entre música e sociedade (MÜLLER-DOOHM, 2004). Não nos cabe aqui adentrar toda a complexidade da investigação adorniana acerca do conteúdo social das manifestações

estéticas que, de todo modo, é tema recorrente em suas inquiuições sociológicas maduras, aparecendo de modo destacado na crítica à indústria cultural. Basta reter a centralidade do conceito de *mediação social* como chave interpretativa do mútuo condicionamento entre o particular e o universal, a parte e o todo, o indivíduo e a sociedade. Assim, se a sociedade capitalista repousa em um antagonismo social fundamental, na contradição entre capital e trabalho, universal e particular, entre os mecanismos anônimos, com caráter de lei, do mercado e a reivindicação de autonomia dos indivíduos, cabe compreender como a dinâmica da infraestrutura material afeta a superestrutura psíquica de seus membros. A teoria social crítica tem a tarefa de ajudar na superação das contradições sociais internas ao capitalismo, já que estas condições, porque contraditórias, contêm um potencial imanente de serem diferentes do que são. Ao tornar explícitas as consequências sociais devastadoras inerentes a estas contradições, a teoria social evoca processos de percepção – algo similar ao choque provocado pelas dissonâncias musicais da vanguarda artística vienense. O processo de construção da teoria começa pelo desmonte do que é factualmente visível, de modo que:

- I. a *teoria* torna possível compreender as condições estruturais e a funcionalidade da sociedade em suas formas de manifestação, desvendando e trazendo à luz aquilo que subjaz a esta superfície fenomênica.
- II. o modo como a *teoria* se aproxima da materialidade [*Stofflichkeit*] do domínio de seu objeto evidencia a contingência da sociedade e mostra que ela pode ser modificada pelos movimentos dialéticos no material (MÜLLER-DOOHM, 2004, p. 281-282).

Procedendo de acordo com os princípios da composição, a teoria social vai além da reiteração da facticidade. A concepção composicional do método aponta para o caráter historicamente produzido da realidade social, cujas condições de existência dizem respeito não só ao passado – à tradição e tudo aquilo que nos foi legado – mas também sempre permanecem abertas ao devir, em direção ao futuro. Portanto, na medida em que o impulso materialista da crítica sociológica de Adorno é guiado pelo desejo utópico da felicidade terrena, pela gratificação corporal, pelo fim da experiência do sofrimento socialmente produzido, esta crítica não pode ser desenvolvida sem a compreensão das diversas formas de manifestação da reificação na sociedade capitalista.

Por isso, Adorno adota uma visão dialética da história, que mantém acesa a esperança de um pensamento não-identitário e que se expressa com toda sua força em aforismos como: “A história universal precisa ser construída e negada” (ADORNO, 2009, p. 266). De fato, por vezes ele sugere que no capitalismo a dominação é progressiva, tendendo a ser total, já que o

processo de troca englobaria a reprodução da sociedade como um todo, controlando as instituições, o comportamento e a formação das classes a tal ponto que impediria a formação de qualquer consciência crítica. Conforme esta interpretação, a opressão social torna-se anônima, estendendo-se universalmente sobre a consciência dos homens, ao igual em dominantes e dominados, os quais, não dispendo autonomamente de suas vidas, confirmam a história como destino: “ momentos do processo social anteriormente separados, inclusive os seres humanos vivos, são levados a uma espécie de denominador comum: produção material, distribuição e consumo são administrados conjuntamente” (ADORNO, 1986a, p.74). Porém, ao insinuar uma história universal demasiadamente hermética e fechada, Adorno recai em uma teleologia que tão veementemente recriminou em *História e Consciência de classe* de Lukács. Longe de concebê-la como uma progressão em direção à liberdade e à emancipação, tampouco a história poderia ser percebida como uma descida gradual ao inferno. Como afirmam Löwy e Varikas (1992), na base de sua concepção de história figura uma dialética do progresso, que recusa ontologizar tanto o progresso como seu declínio. Tal como na dialética do esclarecimento, isto implica um ponto de vista que critica a ideia de progresso sem retirá-la do horizonte conceitual, pois se a teoria crítica abdicasse da noção de progresso, abdicaria também da esperança “de que as coisas vão melhorar, de que enfim os homens poderão respirar.” Segundo Adorno (1995a):

Ontologizar o progresso, atribuí-lo irrefletidamente ao ser, é tão pouco lícito quanto atribuí-lo à decadência, por mais que isso agrade à filosofia atualmente. O bem que impera no mundo não é o suficiente para que, a partir dele, possa enunciar-se um juízo predicativo do progresso, mas nenhum bem, nenhum vestígio dele, existe sem o progresso [...] Cada trama particular do contexto geral de ofuscamento é relevante para seu possível final. Bom é o que se desenreda, aquilo que encontra a fala, abre o olho. Como aquilo que se desenreda, está entretido na história, a qual, sem estar inequivocamente ordenada para a reconciliação, deixa vislumbrar sua possibilidade no curso de seu movimento (p. 43).

À luz desta dialética – que afirma e nega simultaneamente a reificação total da sociedade – que o pensador frankfurtiano se posicionará em relação àquele que, a seu ver, é o conceito central da sociologia, o conceito de sociedade, e também com respeito ao estatuto epistemológico da mesma, marcando, neste passo, sua atitude perante a tradição clássica da disciplina, representada pelas reflexões de Marx, Weber e Durkheim.

Ora, o que é a sociedade? Pode-se dizer que ela é uma realidade existente ou é produto de uma especulação teórica? Segundo a concepção de Adorno, ambas as coisas: ela existe e não existe, é tanto inteligível quanto ininteligível. Neste contexto, a tarefa de uma sociologia crítica é apreender ambos os momentos – de sua construção e negação – em sua concatenação dialética apontando, com isto, para a reificação existente e autoproduzida que, no entanto, tomada pela raiz é produto da ação humana, passível de clarificação racional. Quando falamos

do conceito de sociedade não nos referimos a uma coisa, um dado tangível que se possa “pegar com as mãos”; mesmo assim, não se pode dispensá-lo sem mais, como tendem a fazer as sociologias de índole positivista.

Weber e Durkheim captam, cada qual, um momento de verdade de tal constatação, cuja compreensão superior, no entender de Adorno, está representada pelo método dialético-materialista inspirado em Marx. Weber argumenta que os processos e instituições sociais devem ser entendidos enquanto um complexo de relações intersubjetivas, sendo cada sujeito dotado de racionalidade, o que torna inteligível o sentido de sua ação em referência às ações de outros sujeitos. Para compreender o que acontece na sociedade não podemos prescindir da interpretação da ação dos sujeitos individualmente considerados, que perseguem racionalmente certos objetivos, seja em cooperação, seja em competição. O mérito da abordagem weberiana, segundo Adorno, é ter concebido as relações sociais do presente como historicamente produzidas. O equívoco desta perspectiva é que ela não percebe adequadamente que, no desenrolar do processo histórico, com a emergência e consolidação da sociedade capitalista baseada em relações abstratas de troca, as relações sociais adquirem uma objetividade própria. Durkheim, portanto, está correto em assinalar o caráter “coisal” dos fatos sociais e perceber que o sentido das ações sociais (na base da tipologia weberiana da ação) subordina-se cada vez mais a imperativos institucionais, os quais, operando mediante um sistema de regras opacas, externas e coercitivas em relação aos membros da sociedade, condicionam paulatinamente seu comportamento. O erro de Durkheim foi ter hipostasiado os fatos sociais [*fait sociaux*], desconsiderando que tais fatos são, em essência, produtos históricos, resultados específicos de uma dada forma de sociabilidade humana.

Para Adorno, a compreensão dialética de Marx do fetichismo da mercadoria desloca a problemática da reificação ao seu núcleo conceitual fundamental, à realidade da troca no capitalismo, constituinte do vínculo interno, do nexos funcional de ofuscamento que perfaz a estrutura objetiva da sociedade, para além de qualquer estratificação social particular: este “infernado caráter impositivo do todo, que a todos nos impõe sofrimento” (ADORNO, 2008b, p. 213) e que é preciso levar em conta se quisermos viver de outro modo. A especificidade do método dialético de Marx é que ele conjuga num só princípio os momentos de verdade e falsidade da reificação. Ao contrário de Weber e Durkheim, que tentam erigir a autonomia científica da sociologia de maneira precisa e objetiva, Marx desenvolve o método a partir do material mesmo: não coloca nada que o preceda, separável e anterior a um material inerte ao qual se aplica. Em sua crítica da economia política, desenvolvida sobretudo em seus anos de maturidade, Marx demonstra como a “identificação” e a “não identificação” estão presentes

em todas as categorias que estruturam a sociedade capitalista; através de uma confrontação imanente com seus princípios descritivos, revela que, neles mesmos, em sua lógica interna, já estão contidos elementos prescritivos, do âmbito do que eles reivindicam ser:

[Marx] pega da sociedade burguesa as medidas de legalidade a partir das quais essa sociedade se constituiu a si mesma, mostra que a sociedade burguesa não pode realizá-las, e retém essa medida ao mesmo tempo como uma expressão negativa da constituição correta da sociedade. Isso é exatamente o que devemos fazer com respeito a categorias burguesas como o indivíduo (ADORNO *apud* JARVIS, 1998, p.50, tradução minha).

Claro que esta confrontação deve levar em conta as circunstâncias históricas de cada época, de modo que a teoria seja renovada *pari passu* às mudanças ocorridas no próprio objeto. E porquanto o vislumbre de emancipação não está garantido pela ação de nenhuma classe em particular, uma sociedade reconciliada só pode ser vista do ponto de vista da redenção, isto é, uma perspectiva possível, negativamente implicada na realidade, associada à negação determinada do que é falso.

3. UM INTELLECTUAL EMIGRADO: ADORNO E AS EXPERIÊNCIAS CIENTÍFICAS NOS ESTADOS UNIDOS

3.1 O projeto radiofônico e a integração do tempo livre

A imagem de um ancião intelectual europeu, aristocrático e elitista, bem aos moldes da tradição dos mandarins alemães, avesso aos prazeres do homem comum e crítico implacável do comercialismo cultural norte-americano impregnou boa parte da recepção da obra de Adorno em seu exílio. A ocasião de sua morte, em 1969, despertou pouca atenção nos órgãos de imprensa, limitando-se a um pequeno obituário no *New York Times*, notável, de modo infeliz, pela confusão entre a vida e a obra do autor e pelo esquecimento da importante dimensão teórica de seu pensamento. Como um crítico na época salientou: “Adorno pode ser descrito, não de forma completamente injusta, como um *dandy* materialista... um aristocrata espiritual ameaçado de extinção pela maré alta da democracia” (WOHLFAHRT *apud* JAY, 1984, p. 159, tradução minha). Devido a sua persistente resistência à assimilação, seu reiterado apreço pelo alemão como língua especialmente afim ao momento especulativo do pensamento filosófico e sobretudo às suas críticas mordazes ao jazz, podemos dizer que esta imagem não é de todo fantasiosa. Por outro lado ela é certamente demasiado simplista, pois não capta a tensa e complexa relação de Adorno com a cultura norte-americana, cujos impactos posteriores em seu pensamento, depois de sua volta definitiva à Alemanha em 1953, não podem de nenhum modo ser negligenciados¹¹. Contra tais generalizações superficiais, devemos sempre ter em mente o contexto mais amplo em que foram elaboradas as críticas de Adorno à cultura de massas e à lógica reificante e intrusiva do capitalismo, que, para ele, se tornava patente no “novo mundo”. Nos primeiros anos do exílio, tal contexto é fortemente marcado pelo desenvolvimento das pesquisas de audiência, que revelavam, para o recém-chegado, a forma específica de relação entre o conhecimento sociológico e os interesses econômicos no capitalismo tardio.

Em 1937, Max Horkheimer – o então diretor do Instituto de Pesquisas Sociais, nesta época vinculado à Universidade de Colúmbia, em Nova York – sugere a Adorno a participação em um projeto radiofônico, o *Princeton Radio Research Project (PRRP)*, comandado por Paul Lazarsfeld. Após uma breve visita ao país em junho de 1937, meses depois, já em 1938, aceitando a sugestão de seu amigo, Adorno migra definitivamente para os

¹¹ Dentre estes impactos destacamos o aprofundamento de sua desconfiança em relação ao caráter redentor da alta cultura e, em termos políticos, um renovado entusiasmo pela possibilidade de esclarecimento da sociedade alemã do pós-guerra, donde sua maior abertura aos métodos empíricos de sondagem da opinião pública (JAY, 1984).

Estados Unidos para comandar o *Music Study* do projeto¹². Desde o início, como declara abertamente, o pensador frankfurtiano sentiu um claro desconforto em um ambiente de trabalho totalmente novo – palavras como *administrative research* não faziam sentido para ele até então:

Os primeiros 34 anos da minha vida foram caracterizados por uma orientação totalmente especulativa [...] Sentia que o adequado para mim, o que objetivamente se me impunha, era *interpretar* os fenômenos; não averiguar fatos, ordená-los e classificá-los e colocá-los a disposição como informações; e isso não só na filosofia, mas também na sociologia (ADORNO, 1995, p. 138).

Os tipos de pesquisa que se levavam a cabo, com uma orientação metodológica voltada prioritariamente para a ordenação dos fatos empíricos, e a relação entre ciência e mercado foram para ele fontes de estranhamento e colidiam frontalmente com os traços filosóficos e teóricos de sua formação intelectual, bem como representavam, em essência, a confrontação de duas tradições de pensamento. Estas questões estão no centro de sua polêmica com Paul Lazarsfeld. Os primeiros anos de exílio seriam marcados pela disputa do Instituto com Lazarsfeld em torno de questões metodológicas, que também refletiam seus distintos pontos de vista acerca da natureza dos meios de comunicação de massa.

Pode-se dizer que a controvérsia de Adorno e Lazarsfeld começa antes mesmo de seu trabalho em conjunto nos Estados Unidos. Lazarsfeld, que comandava o *Princeton Radio Research Project*, era um emigrante austríaco que havia se mudado para os Estados Unidos em 1933 e desde então ocupava cátedra de sociologia na Universidade de Colúmbia. No volume VI da revista do Instituto, a *Revista para pesquisa social* [*Zeitschrift für Sozialforschung*], Lazarsfeld havia publicado um artigo, *Some Remarks on the typological procedures in Social Research*, no qual tentava esclarecer alguns problemas metodológicos relativos à pesquisa social de orientação empírica. Quando jovem se associou ao chamado Círculo de Viena, nome que designava um grupo de cientistas, filósofos e matemáticos, que

¹² Na primeira viagem, a de junho, Adorno permaneceu por volta de duas semanas em Nova York. Sua intenção era ficar por pelo menos mais dois anos na Europa, vivendo em Londres, sua residência fixa, e realizando viagens ocasionais para as cidades de Paris e Genebra, ambas com filiais do Instituto. Certos acontecimentos, contudo, precipitaram a ida definitiva aos Estados Unidos, que se deu em fevereiro de 1938. O acordo instituído entre o Instituto e a Universidade de Princeton acerca de uma pesquisa sobre o rádio se mostrou muito atraente em termos financeiros. Firmado entre Horkheimer e Lazarsfeld, tal acordo incluía a participação de Adorno, profundo conhecedor de teoria musical, na seção de música do projeto. Isto não só daria um selo de legitimidade à seção como facilitaria a emissão de seu passaporte americano. Além disso, como relatado em carta a Benjamin de 27 de novembro de 1937, havia a possibilidade de uma colaboração mais estreita com Horkheimer em torno do trabalho sobre o “materialismo dialético” (que viria a desembocar, anos mais tarde, na *Dialética do Esclarecimento*) e a perspectiva do restabelecimento físico de Gretel, sua esposa, devido “as crescentes dificuldades das condições de vida na Inglaterra” (ADORNO, 2012, p. 334).

nos anos vinte e trinta do século XX desenvolveu as bases do empirismo lógico. Entre seus principais representantes estavam Moritz Schlick (1882-1936), Rudolf Carnap (1891-1970) e Otto Neurath (1882-1945). Um dos princípios teóricos norteadores do grupo era o princípio da “verificabilidade”, segundo o qual “um enunciado possui significado somente se puder ser provado verdadeiro ou falso por meio da experiência” (RUSH, 2008, p. 50). Horkheimer acreditava que o empirismo lógico representava uma variante moderna de um materialismo reducionista. Segundo ele, a crença dos empiristas lógicos na existência de um conjunto de fatos brutos, independentes de qualquer mediação teórica, levaria a uma espécie de metafísica dos fatos, cuja consequência imediata, no entender de Horkheimer, seria a de que afirmações políticas e éticas tornariam-se sem sentido – nem verdadeiras nem falsas – impedindo qualquer crítica da vida política e social a partir de bases racionais (RUSH, 2008).

Lazarsfeld ajudou a cimentar o caminho para uma integração mais intensa entre as ciências sociais e o mundo dos negócios, endossando uma concepção pragmática de conhecimento, não raro sujeita às demandas do mercado e dos interesses econômicos. Seu foco estava na coleta, compilação e síntese de dados empíricos, algo que deixava de lado o empreendimento acentuadamente especulativo e teórico tão caro à tradição filosófica e sociológica alemã. Além disso, ele foi um nome muito importante para o desenvolvimento das mídias de massa e das pesquisas de audiência. Consta de sua agenda de pesquisa, sobretudo nos anos 30 e 40, a elaboração de muitas das técnicas de medição de audiência. O resultado mais notável de seus esforços foi a criação do *program analyzer*, a primeira e mais largamente utilizada máquina para tais fins. Posteriormente aprimorada através de novas tecnologias, seu princípio básico, contudo, permaneceu o mesmo: medir as reações subjetivas das pessoas às transmissões radiofônicas. O interesse de Lazarsfeld pelo tema remonta aos seus anos formativos na Viena da década de 20, quando ele nutriu grande curiosidade pelos efeitos emocionais da música. O tipo de questionamento que norteou a criação do *program analyzer* era: porque as pessoas gostam ou não de determinada canção? Porque preferem Strauss ao invés de Beethoven? Já que seria muito frágil confiar em entrevistas posteriores – pois a simples verbalização de um fenômeno essencialmente subjetivo, mesmo inconsciente, tornava muito difícil tal empreendimento – Lazarsfeld concebeu um método simples, através do qual as pessoas pudessem objetivar suas preferências *enquanto ouviam a canção* e que não dependesse de uma habilidade qualquer em expressar tais experiências (LEVY, 1982).

De acordo com o relato de Franz Stanton, diretor associado do *PRRP* e membro de pesquisa de audiência da CBS, o *Lazarsfeld-Stanton program analyzer*, como ficou conhecido, nascido em fins de 1937 e início de 1938, foi o resultado prático do interesse

comum dos dois homens pela mensuração qualitativa dos usuários de rádio: “Stanton [...] procurando impulsionar a audiência da CBS, Lazarsfeld, o teórico-metodologista, procurando uma ferramenta capaz de captar as experiências psicológicas subjetivas” (LEVY, 1982, p. 32 tradução minha). Nos primeiros experimentos realizados, um grupo reduzido de pessoas, a princípio dez, era colocado em uma sala, em cujo centro se encontrava o *program analyzer*. Dava-se a cada uma delas dois botões, cada um em uma mão: um botão verde para indicar aprovação [*like*] e um botão vermelho para indicar reprovação [*dislike*]. Enquanto a programação radiofônica tocava – uma canção ou programa qualquer – corria lentamente um metrônomo e, no momento do tique, os sujeitos deviam apertar um dos botões, indicando se gostavam ou não do estímulo sonoro que ouviam *naquele preciso instante*. Mediante um intrincado mecanismo envolvendo canetas de tinta e dispositivos eletromagnéticos as respostas eram registradas em uma folha acoplada ao equipamento. Finda a gravação, os pesquisadores removiam do aparelho os papéis de registro e somavam todas as respostas positivas que, posteriormente, eram tabuladas segundo a sequência dada pela linha do tempo.

Este instrumento de pesquisa relativamente simples e eficaz exerceu notável influência nos anos que se seguiram, difundindo-se nos círculos acadêmicos e empresariais norte-americanos. O *PRRP* e seu sucessor, o *Bureau of Applied Social Research* da Universidade de Colúmbia, conduziram vários outros estudos com o *program analyzer*, inclusive com comerciais e filmes. Stanton, por sua vez, criou uma clínica de programação [*program clinic*] na CBS e começou a testar as audiências dos programas de rádio. Os sujeitos experimentais eram voluntários, selecionados através de anúncios que iam ao ar na programação da emissora em Nova York. Por meio do envio de cartões-postais, eram instados a listar certas características sociodemográficas que serviram de base para a formação de grupos experimentais. O *program analyzer* também foi utilizado por agências de propaganda como a McCann-Erickson, que começou a utilizá-lo em comerciais de rádio. Durante a década de 40, a agência conduziu mais de cinquenta testes com o *program analyzer* tentando aprender, por exemplo, “como evitar que os ouvintes desligassem o rádio durante os comerciais”, “como reviver a carreira de um decadente cantor romântico de rádio” ou ainda “como melhorar a avaliação das novelas” (LEVY, 1982, p. 34-35, tradução minha).

A reação de Adorno em relação a estas técnicas e às pesquisas desenvolvidas pelo *PRRP* foi totalmente negativa. Primeiramente, estas técnicas de mensuração pressupunham que respostas binárias do tipo gostar/não gostar [*like/dislike*] poderiam servir como indicadores significativos e representativos de todas as reações subjetivas aos estímulos sonoros. Partindo de um binarismo *sim-não* relegavam os produtos culturais ao estatuto de

meras mercadorias. Independente da forma que estas pesquisas tomaram, seu objetivo principal era claro, responder a uma pergunta básica do comércio: alguém vai comprar isso? Toda a complexidade das emoções demandadas pela autêntica obra de arte era reduzida a uma escala mensurável e reificada, afim ao aparelho perceptivo regressivo e atomizado dos ouvintes¹³.

Ambos os aspectos – objetivo e subjetivo – deste processo de reificação no capitalismo tardio são investigados no primeiro ensaio de Adorno escrito nos Estados Unidos, *O fetichismo na música e a regressão da audição*, que segundo ele deveria ser “entendido essencialmente como expressão de minhas experiências americanas” (ADORNO, 2012, p. 435) e que “pretendia conceitualizar as recentes observações sócio-musicais que havia feito nos Estados Unidos e esboçar algo assim como um *frame of reference* (sistema de referência) para as investigações particulares que desejava levar a efeito” (ADORNO, 1995, p. 142). A principal contribuição do ensaio foi a utilização do conceito de “fetiche” para analisar a natureza dos bens culturais – no caso os produtos musicais – sob as condições sociais do capitalismo. Os elementos subjacentes à análise de Marx do fetichismo da mercadoria se fizeram presentes aqui. Despida de seus resíduos pré-capitalistas, a música converte-se em mercadoria, tornando-se uma espécie de veículo de propaganda, empregada como um meio para a venda de discos. Na qualidade de valor de troca, o produto se aliena tanto do produtor quanto do consumidor. Do produtor, porque este o produz não como um fim em si, mas apenas como um meio de enriquecimento. Do consumidor, porque ele não só “fabrica” o sucesso – ao tomar o preço da entrada para um concerto ou as cifras de venda de um disco como critérios objetivos de avaliação da qualidade do que é ouvido – como a reivindicação intrínseca aos bens da cultura de falarem à individualidade do consumidor, a seus afetos e emoções mais íntimos, é falseada pelo fato insofismável de o mesmo produto ser vendido a milhares de outras pessoas com o objetivo final do lucro:

É óbvio que no setor dos bens da cultura o valor de troca se impõe de maneira peculiar. Com efeito, tal setor se apresenta no mundo das mercadorias precisamente como excluído do poder da troca, como um setor de imediatidade em relação aos bens, e é exclusivamente a esta aparência que os bens da cultura devem o seu valor de troca. Ao mesmo tempo, contudo, fazem parte do mundo da mercadoria, são preparados para o mercado e são governados segundo os critérios deste mercado (ADORNO, 1975, p. 181).

¹³ Por isso, vale observar, Adorno não considerava a crítica sociológica de um determinado objeto cultural pelo seu aspecto subjetivo, isto é, pela noção de “gosto”, como é o caso de autores como Pierre Bourdieu (2011). Na medida em que Bourdieu afirma que o juízo estético (o julgamento da arte) é dependente de condicionantes sociais – da assimilação de códigos que permitem uma “adequada” apreciação estética da obra – ele esquece a reivindicação de autonomia das obras de arte, que contêm uma configuração e um conteúdo de verdade, para além da colocação de “opiniões individuais”.

No pólo oposto, subjetivo, Adorno afirma que a consciência das massas está em perfeita sintonia com a música fetichizada; de outro modo, elas não aceitariam essas músicas sem resistência. Este fenômeno é interpretado por meio do conceito psicanalítico de “regressão”, desenvolvido por Freud em *A Interpretação dos Sonhos*. Trata-se de uma espécie de reversão psicológica, presente em neuroses específicas, por meio da qual o progresso do pensamento a estágios psicológicos mais avançados é bloqueado. Segundo Adorno, no que tange à audição moderna, isto significa a permanência das pessoas em um estado infantil, já que elas negam com pertinácia a possibilidade de se chegar a um conhecimento consciente da música. No seio de um sistema social pautado na autoconservação, sua constituição subjetiva é tal que elas se tornam refratárias a mudanças bruscas. Os ouvintes regressivos rejeitam desdenhosamente o que foge do habitual, comportando-se do mesmo modo que a criança que se furta a experimentar um prato novo por não lhe parecer familiar. Por isso, os ouvintes aceitam passivamente o que lhes é impingido pelos anúncios publicitários, o poder do mecanismo da propaganda, que faz a mediação entre o aparato da produção e a consciência regressiva das massas.

Neste ensaio Adorno esboça vários dos conceitos que estarão presentes, anos mais tarde, no capítulo seminal da *Dialética do Esclarecimento* sobre a indústria cultural, tais como pseudoatividade e pseudoindividualidade. Neste sentido, ele trava um diálogo crítico com a visão mais otimista de Benjamin (1975) em relação à arte de massas, contida em seu ensaio *A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica*. Segundo Adorno, o comportamento perceptivo típico em relação às músicas de sucesso é baseado na experiência da “descontração”, que opera sob o mecanismo do súbito esquecer e do súbito recordar. A música de sucesso permanece benfazejamente esquecida na zona de penumbra do subconsciente, para ser recordada subitamente, tal como a luz de um refletor que atinge direta e repentinamente os olhos. Para Benjamin, contudo, a queda do valor de culto da arte e o incremento concomitante de seu valor de exposição – com que se consumou a perda de sua “aura” – representou uma mudança de sua função. A espécie de concentração contemplativa própria às artes convencionais estava aquém do modo de comportamento perceptivo à altura das tarefas históricas impostas pela época moderna, vinculado a uma atitude engajada e “tátil”, que poderia ser mais bem encontrada no tipo de receptividade social suscitada pelo cinema, cujo aficionado prototípico Benjamin pintou na imagem do “examinador que se distrai”. Na visão de Benjamin, esta espécie de diversão coletiva, confluindo crítica e fruição, podia fazer frente, através da “politização da arte”, à “estetização da política” utilizada pelos regimes fascistas para promover às custas das massas suas pretensões bélicas, mantendo-as,

no entanto, sob as condições de exploração do regime de propriedade capitalista¹⁴.

Adorno interpretou este tipo de comportamento perceptivo – fruição na distração - em chave negativa e crítica. A incapacidade dos ouvintes de alcançar uma audição concentrada representava uma suscetibilidade resignada àquilo que acontecia e fluía acima deles. Esta audição desconcentrada era incapaz de apreender a totalidade do que é ouvido, prendendo-se facilmente aos detalhes, ao efeito fácil; daí a atenção exagerada que os ouvintes dedicam ao timbre, chegando até à adoração fetichista do instrumental musical: “A emancipação das partes em relação ao todo e em relação a todos os momentos que ultrapassam a sua presença imediata inaugura o deslocamento do interesse musical para o atrativo particular, sensual” (ADORNO, 1975, p. 190). Para Adorno, isto não era senão signo da atomização do indivíduo no mundo moderno. Como contraparte mimética de um processo de trabalho racionalizado e mecanizado, nas horas de descanso os sujeitos buscavam formas de relaxamento que não envolviam nenhum esforço de concentração, buscando alívio simultâneo do tédio e do esforço a que eram submetidos cotidianamente. A esfera da diversão comercial refletia esse duplo desejo. Sendo padronizada e pré-digerida, não exigia das massas nenhum esforço de participação – relaxam com o que recebem. Por outro lado, esta esfera comercial providenciaria estímulos que visavam fornecer um escape momentâneo da monotonia do processo de trabalho. Como este estímulo era desprovido de qualquer esforço, caía-se na monotonia de novo, na reafirmação do tédio. A esfera da diversão popular é caracterizada por Adorno como uma constelação de reconhecimento, estímulo e desatenção.

Na seção “Teoria do ouvinte” de *Sobre música popular* (texto publicado em 1941 na *Studies in philosophy and social science* e escrito em parceria com George Simpson) Adorno afirma que o hábito auditivo das massas gravita em torno do reconhecimento. Através de mecanismos estratégicos como o *plugging* – tocar insistentemente uma canção nas estações para que afinal ela se torne um sucesso – repete-se algo até ser reconhecido e depois aceito. O que se faz necessário para entender a popularidade das músicas *hit* é a análise teórica dos processos que levam da repetição ao reconhecimento e deste a aceitação. Segundo Adorno, a experiência do reconhecimento operaria segundo uma constelação de fatores, dispostos mais ou menos de forma linear: a) vaga recordação: experiência mais ou menos vaga de ter ouvido

¹⁴ Benjamin acreditava em um vínculo estreito entre as novas formas de fruição nascidas na esteira das inovações técnicas da era moderna – cujo produto mais notável foi o cinema – e um tipo de comportamento perceptivo adequado a uma etapa superior da organização social. Diz Otilia Arantes (1993): “Certamente Benjamin sabia muito bem que o riso dos frequentadores de cinema poderia não ser cordial e muito menos revolucionário, mas acreditava que a recepção coletiva produzida pelo aparato técnico emergente poderia liberar o potencial cognitivo até então aprisionado nos domínios da cultura afirmativa. Em resumo: que a distração estética do especialista amador, a um tempo atenção flutuante e conhecimento rotinizado, configurava o embrião materialista de um novo iluminismo que finalmente desaguaria na conformação de uma ordem social superior.” (p. 236)

isso em algum lugar; b) identificação efetiva: o momento do “é isso!”. Ocorre quando a vaga recordação dá lugar a um súbito reconhecimento, numa espécie de ruptura, de salto psicológico; c) subsunção por rotulação: o ouvinte identifica o nome da canção e a quem pertence. Agora ele se sente fazendo parte de uma experiência coletiva, tendendo a se identificar com as agências sociais objetivas que fizeram o *hit*; d) autorreflexão no ato de reconhecer: o ouvinte agora possui o *hit* para si “esse *hit* é bom e me pertence!”. Como objeto para o ouvinte, a canção é sua propriedade, podendo ser evocada a qualquer hora e manipulada à bel prazer, como quando se “brinca” com a melodia; e) transferência psicológica: o ouvinte transfere a gratificação da posse para o objeto mesmo. Nesta transferência, reside o valor social do *hit* (ADORNO; SIMPSON, 1986).

O que estas primeiras experiências norte-americanas de Adorno no fundo indicavam era a tendência social mais ampla de invasão da esfera íntima das pessoas pela lógica do sistema social. Isto significava que o tempo livre do cidadão médio americano estava sendo gradativamente absorvido e integrado ao imperativo de eficiência e produtividade do sistema capitalista. Neste contexto, destaca-se a extrema relevância do rádio como inovação técnica e seu uso cultural. O rádio era um veículo de comunicação de massa que, especialmente em países economicamente desenvolvidos como os Estados Unidos, estava se tornando comum no cotidiano. Seu impacto mais notável é que ele borrava os limites entre o espaço público e o espaço privado, trazendo o mundo exterior diretamente para a casa das pessoas. No tocante à possibilidade de manipulação da informação pelas agências portadoras do poder social era, até então, um veículo único: a voz que saía do aparelho não deixava nenhuma possibilidade de réplica, chegando ao ouvido das pessoas diretamente, sem mediações. Os movimentos da boca do locutor produziam sons que, há milhares de quilômetros de distância, alcançavam o cérebro do ouvinte, com um imenso potencial de moldar sua percepção do mundo. Ademais, a introdução do rádio no dia a dia teve como resultado imediato a estruturação da vida de acordo com um horário rigoroso, tanto na esfera do trabalho quanto na esfera do lazer. O poder do rádio foi aproveitado não só por políticos, como também por agências de publicidade, sugerindo que o capitalismo e sua lógica reificante baseada no tempo linear, objetivo e quantificável do trabalho abstrato lograva o espaço de privacidade das pessoas. À época talvez nada demonstrou isto com tanta clareza quanto o audímetro, instrumento utilizado nas pesquisas de mercado de Nielsen, similar ao *program analyzer* porém com pretensões mais ambiciosas. Em um aparelho instalado nos rádios de vários lares (cientificamente selecionados de modo a obter uma amostra representativa da população segundo variáveis como idade, ocupação, salário, tipo de moradia, etc) os hábitos de escuta

dos ouvintes eram registrados 24 horas por dia. Complementarmente, vasculhando cômodos como a dispensa, banheiro e garagem, os técnicos da pesquisa podiam inventariar e registrar os padrões de consumo diário de cada família, “ajudando a selecionar o mais efetivo programa para o anúncio de cada produto” (JENEMANN, 2007, p. 29). Na prática, isto significava que mesmo quando engajados em atividades aparentemente ingênuas – tal como a velha senhora que cose no sofá da sala – o membro da audiência estava sob constante vigilância, criando mais-valia para o patrocinador.

Que as classes altas, médias e baixas tivessem indistintamente mais ou menos os mesmo gostos e comprassem mais ou menos os mesmos produtos de consumo diário – pasta de dentes, cereais, sabão em pó – não significava, para Adorno, uma pretensa democratização da cultura, mas era índice da força padronizante dos meios de comunicação de massa e da reificação dos indivíduos, cujos hábitos similares, no trabalho e no lazer, transformavam-nos em peças intercambiáveis do jogo de forças da sociedade de mercado. Constituía também uma peça de ideologia, pois mascarava as divisões de classe da sociedade norte-americana, baseadas, apesar das aparências niveladoras do consumo de massa, em fundamentos objetivos, como a posição ocupada no processo de produção e sua respectiva fonte de renda – capital, trabalho assalariado, etc.

3.2 Tempo livre nas teias do esclarecimento

3.2.1 Dialética do esclarecimento: razão instrumental e história

Os cidadãos no mundo globalizado contemporâneo, circundados e envolvidos a todo instante pelos onipresentes aparatos tecnológicos de processamento e difusão de informação, são frequentemente tentados a esquecer, diante das inúmeras possibilidades abertas por tais dispositivos, de seus aspectos não tão positivos assim. A proximidade irresistível de *smartphones*, *laptops* e televisores – que fazem parte de nosso cotidiano com uma intensidade ímpar na história – abre um universo de informações novas, capacitam a comunicação rápida, quase instantânea, entre as pessoas, não raro afastadas por distâncias descomuns, mas também comportam consequências desumanizantes e podem pavimentar um caminho direto e rápido para a manipulação e o engodo, sob os auspícios das falsas informações e das táticas do poder.

O caráter ambíguo e contraditório do progresso social e técnico¹⁵, que contém um

¹⁵ Como diz Adorno: “O conceito de progresso, mais ainda que outros, desfaz-se com a especificação daquilo que propriamente se quer dizer com ele: o que progride e o que não progride. [...] A arrogante teoria do conhecimento que insiste na exatidão ali onde a impossibilidade de um saber é inerente à coisa mesma, desencontra-se com esta, sabota a inteligência e serve à conservação do ruim, mediante a zelosa proibição de

potencial de emancipação da espécie ao mesmo tempo que nos enreda nas teias do obscurantismo e da barbárie, é uma das teses contidas na *Dialética do Esclarecimento* de Adorno e Horkheimer. Ressaltando as dimensões contraditórias da cultura no capitalismo tardio, tais teses contribuem para a compreensão de um dos seus mais notáveis aspectos: para o fato de que, apesar da possibilidade de diminuição da jornada de trabalho vinculada à maquinização da indústria, o tempo livre, enredado na dialética do esclarecimento, não cumpre suas promessas de liberdade. Diante desta premente questão, irei abordar, em primeiro lugar, os principais elementos teóricos contidos no capítulo central do livro, *O conceito de Esclarecimento*, para depois assinalar suas implicações na crítica da indústria cultural, desembocando, por fim, já no próximo capítulo, no exame da conferência-ensaio tardia de Adorno sobre o tempo livre [*Freizeit*].

Em *Dialética do Esclarecimento* Adorno e Horkheimer tecem o diagnóstico de que o esclarecimento – tal como se realizou ao longo da história – comporta uma ambiguidade fundamental. Associado à corrente de pensamento iluminista do século XVIII, seu objetivo primordial era ressaltar a vocação racional do homem, sua liberdade inata e sua habilidade de desvendar os mistérios do mundo ao seu redor¹⁶. Pautado por um ideal progressista, o pensamento esclarecido se colocou, desde o princípio, como um oponente ao pensamento mítico, fruto de uma visão de mundo que atribuía à natureza – e às coisas em geral – propriedades místicas e supramundanas. Diante de tal irracionalidade, baseada em um medo ancestral do homem em relação ao poder das forças naturais, a razão esclarecida se estabeleceria como um princípio superior e autônomo, necessário ao homem para dominar aquelas forças e se transformar em senhor do mundo e de seu próprio destino (WILSON, 2007).

refletir sobre aquilo que a consciência daqueles que estão enredados em uma época caracterizada por possibilidades tão utópicas quanto absolutamente destrutivas gostaria de saber: se há progresso” (ADORNO, 1995a, p. 37).

¹⁶ O esclarecimento (também chamado de “iluminismo”, “filosofia das luzes” ou simplesmente “ilustração”) foi um movimento político e cultural que dominou a Europa Ocidental das duas últimas décadas do século XVII até por volta do fim do século XVIII. Caracteriza-se, em traços gerais, por uma profunda crença na razão humana e nos seus poderes, incentivando sua revalorização contra as forças místicas e irracionais da religião e do obscurantismo e contra as estruturas políticas hierárquicas subjacentes, legitimadas pela tradição. Foi o filósofo Immanuel Kant quem melhor resumiu seu espírito: “O que são as Luzes? A saída do homem de sua menoridade pela qual ele é responsável. Menoridade, isto é, incapacidade de se servir de seu entendimento sem a direção de outrem, menoridade pela qual ele é responsável, [pois a causa] reside não em um defeito do entendimento, mas numa falta de decisão e coragem de se servir dele sem a direção de outrem. *Sapere Aude!* Tem a coragem de se servir de seu próprio entendimento. Eis a divisa das Luzes.” (KANT, 2011, p. 23-24). Na obra de Adorno e Horkheimer, o sentido da palavra esclarecimento carrega uma dimensão histórica mais ampla que o iluminismo do século XVIII, pois se refere não só a este período histórico, mas também a atividades práticas e intelectuais associadas à desmistificação e secularização, que consistem em extrair o sentido mágico das coisas e reduzir a representação do mundo a uma pura imanência no ato do pensar.

Segundo os autores, em seu intento de se separar do mito, o esclarecimento, por força de uma contradição dialética, é vítima de um processo que o enreda novamente nele. A tese central do livro aponta justamente para esse infortúnio: “o mito já é esclarecimento e o esclarecimento acaba por reverter à mitologia” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p.15). Assim, por um lado, o pensamento mítico já contém traços do esclarecimento em seu intento de conhecer os poderes naturais:

Mas o mitos que caem vítimas do esclarecimento já eram o produto do próprio esclarecimento [...] O mito queria relatar, denominar, dizer a origem, mas também expor, fixar, explicar. Com o registro e a coleção dos mitos esta tendência reforçou-se (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p.23).

Práticas ritualísticas como a dança da chuva, na medida em que representavam a vontade dos povos ancestrais de dominar as forças naturais, são alguns dos exemplos que ilustram esta tese.

Por outro lado, o esclarecimento converte-se em mito. O pensamento científico positivista, que surgiu como consequência da tentativa esclarecida de dominar a natureza, deve expulsar dela aquelas múltiplas forças demoníacas de um universo habitado por espíritos e convertê-la a um princípio único, indivisível e objetivo: isto é, a natureza mesma¹⁷. Esta, no entanto, transforma-se em mera objetividade, ocasionando a dissolução das diferenças específicas dos objetos mundanos, extirpadas para que a razão cumpra eficientemente sua pretensão de domínio. Todos os fenômenos naturais são reduzidos a uma unidade fundamental para que sejam melhor controlados e manipulados. Ao cientista no laboratório todos os ratos são iguais, pois portados das mesmas propriedades físico-químicas, do mesmo modo que para o engenheiro é indiferente se o mesmo mineral provém de uma montanha brasileira ou chinesa.

A racionalidade do esclarecimento, ao reduzir a natureza a uma objetividade inerte, adquire, ela mesma, este caráter de objetividade. Trata-se de sua transformação no que passou a ser nomeado por Adorno e Horkheimer de “racionalidade instrumental”, de tipo estratégico, um tipo de pensamento calculador que procura a todo instante maximizar os ganhos e minimizar as perdas, em uma constante busca de adaptação dos melhores “meios” para se alcançar determinados “fins”. Assim, a natureza é reduzida a uma série de eventos calculáveis, enquanto a subjetividade, por seu turno, converte-se em uma máquina de cálculo,

¹⁷ Enquanto motivação filosófica e científica, o positivismo agrega uma pluralidade de correntes de pensamento tão ampla que, se nos prendermos a essa amplitude, qualquer classificação seria impossibilitada. Podemos atribuir o predicado “positivista” a correntes de pensamento bem distantes no tempo e no espaço: o empirismo inglês, o iluminismo francês, o empirismo lógico, o empiro-criticismo, entre inúmeros outros (DOMINGUES, 2004, p.169).

dominada por uma técnica que supostamente realizaria o ideal de liberdade do homem¹⁸.

Segundo os autores, “o esclarecimento exprime o movimento real da sociedade burguesa como um todo sob o aspecto da encarnação de sua Ideia em pessoas e instituições...” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p.14). Isto implica que, nesta sociedade, as ações humanas adquirem certa previsibilidade e as instituições sociais, marcadas pela racionalidade instrumental, ganham vida própria, funcionam conforme uma lógica que, de certa forma, se descola da atividade reflexiva dos sujeitos que, no entanto, as perpetuam. Além disso, encarnada nas pessoas, a razão instrumental se converte no modo pelo qual os sujeitos irão efetivamente se socializar na sociedade capitalista, em uma lógica adaptativa face à configuração das relações sociais tais como elas se apresentam. Afinal, quem não agir estrategicamente em uma sociedade individualista e competitiva – na qual a apropriação de recursos escassos, materiais e simbólicos, é conquistada ao preço da eliminação dos concorrentes – está fadado ao constante risco de fracassar e perecer¹⁹. Deste modo, os homens pagam um preço muito alto ao longo do chamado processo civilizatório (FREUD, 1978). O “Eu” moderno, idêntico a si mesmo, é constituído através da abjuração de seus impulsos imediatos em prol da garantia de sua existência, de modo que “a história da civilização é a história da introversão do sacrifício. Ou por outra, a história da renúncia.” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 61). Adorno e Horkheimer utilizam as narrativas das viagens de Ulisses na *Odisséia* de Homero como metáfora explicativa do processo de constituição do ego moderno. As aventuras de Ulisses retratam os estágios de formação de um sujeito individualizado, unificado e intencional; isto é, de um sujeito esclarecido. Quando se amarra ao mastro de seu navio, o herói evita sucumbir completamente à sedução do canto das sereias, ao mesmo tempo que não se furta à oportunidade de poder ouvi-lo. Para voltar para Ítaca, sua casa, ele deve renunciar aos inúmeros prazeres que encontra no caminho. Calcula que, se controlar seus impulsos internos por meio de um ego unificado, pode superar a lei da equivalência que está na base do pensamento mítico e tornar-se senhor de si mesmo²⁰.

¹⁸ Por vezes, os autores a designam pelo termo *ratio*, o mesmo que Weber (1987) emprega para explicitar as bases do chamado “espírito do capitalismo”, afirmando que no capitalismo ocidental a razão se associa cada vez mais às ideias de cálculo, contabilidade e cômputo.

¹⁹ Na sociedade capitalista, a situação econômica – fortuna, renda, posição e posses - costuma ser um critério moral para se julgar o valor de alguém. O fracasso no âmbito do mercado, temido por todos, frequentemente conduz à solidão, à anulação do eu, tal como retratado pelo poema: “Disse com a voz velada de tristeza: Meu amigo/a sorte não me sorriu neste mundo./Para onde vou? Vou para as montanhas,/Busco sossego para meu coração solitário/*I am a failure* – diz o norte-americano – *And that is that.*” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 197)

²⁰ As práticas de sacrifício derivam de um princípio mítico, a lei da equivalência. Para os antigos, os objetos dos rituais sacrificiais eram oferecidos aos deuses em troca de suas realizações divinas, como fazer chover, ter boas colheitas, entre outras coisas.

Contudo, representante prototípico da dialética entre mito e esclarecimento, cultura e barbárie, Ulisses, ao renunciar a sua natureza interna visando dominar o mundo exterior, não logra escapar da repetição mítica, pois o preço que se paga pela dominação do mundo externo é a reificação do próprio eu. Em resumo: para Ulisses só é possível seguir rumo e se manter vivo – em termos sociais, realizar com eficácia os fins impostos pelo sistema – mantendo unificado seu ego e objetificando o mundo exterior *em troca* da renúncia às satisfações de seu mundo interior inconsciente-instintivo.

O esclarecimento não realizou a emancipação da humanidade pelo desenvolvimento da razão. A razão instrumental, restringida a um meio de garantir a sobrevivência, torna-se irracional, uma vez que a vida reduzida à mera necessidade carece de completude.

A tese sustentada pelos autores acerca da progressiva racionalização da sociedade tem como pano de fundo um entrecimento cada vez mais complexo e denso das relações sociais, por meio do qual cada indivíduo adquire uma função específica dentro da estrutura social. É só agora, sugerem Adorno e Horkheimer, que o “conceito de sociedade”, referente a uma “espécie de contextura formada entre todos os homens [...] a cada um dos quais se atribui, em princípio, uma tarefa funcional”, “atingiu seu pleno desenvolvimento, na fase de socialização total da humanidade.” (ADORNO; HORKHEIMER, 1973a, p. 26). No contexto de uma divisão racional do trabalho, este é diligentemente separado de seu contrário, o prazer, e pesa como um fardo sobre a vida dos homens. A mescla de trabalho rotinizado e uma subjetividade tomada pela razão de autoconservação esboça o infortúnio do homem na sociedade moderna: “A absoluta solidão, o retorno forçado ao próprio eu, cujo ser se reduz a elaboração de um material no ritmo monótono do trabalho, delineiam como um espectro horrível a existência do homem no mundo moderno.” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p.211). A força de trabalho transforma-se em mercadoria; ou seja, como produtor de valor, constitui-se em um simples meio através do qual o trabalhador garante sua subsistência, consumando um processo de exteriorização, mortificação e negação da própria vida.

Enquanto instrumento, e não como um fim em si mesmo, o trabalho determina *a priori* o *status* vivente dos submetidos. Ora, se a caracterização do trabalho enquanto mercadoria é pertinente para Adorno, a assunção de que a ordem social baseada neste princípio tende a ser superada – uma recôndita esperança de Marx – foi desmentida historicamente: o que ocorreu foi a expansão do sistema capitalista e de sua lógica social pautada em relações de troca abstratas, cujas tendências antagônicas foram, ao menos provisoriamente, dirimidas pela atividade planejada e consciente do Estado (POLLOCK,

1978; RUGITSKY, 2008)²¹. Este diagnóstico histórico, apontando para a sobrevivência do capitalismo a sua fase liberal clássica e para o avanço da monopolização, será condensado por Adorno e Horkheimer, em um sentido mais filosófico e sociológico, no conceito de “mundo administrado”, isto é, um mundo social hermético e fechado em si mesmo, sem possibilidade de fuga, restando aos sujeitos reproduzirem suas vidas sob o princípio intransparente do trabalho mercantilizado²². Neste ínterim, o trabalho se transforma em princípio negativo enquanto tal, quase que uma ontologia negativa da sociedade baseada na troca. Segundo Adorno:

Só enquanto o processo, que se implanta com a transformação da força de trabalho em mercadoria, se impõe a todos os homens sem exceção, reifica e torna ao mesmo tempo comensurável a priori cada um dos seus movimentos num jogo de relações de troca, é possível que a vida se reproduza sob as relações de produção dominantes. A sua total organização exige a união dos mortos. A vontade de viver vê-se remetida para a negação da vontade de viver: a auto-conservação anula a vida na subjetividade (ADORNO, 2001, p. 223).

3.2.2 A ascensão da sociedade de massas e o autoritarismo

Antes de entrarmos na questão da indústria cultural, recordemos brevemente algumas

²¹ Segundo Pollock (1978), nas décadas de 30 e 40 do século XX o capitalismo estaria passando por transformações estruturais que colocavam o automatismo das leis do mercado em xeque impedindo, ao mesmo tempo, o colapso do sistema. Com efeito, a intervenção do Estado nas questões econômicas, minimizando suas tendências disruptivas, abria a possibilidade de planificação econômica no seio do capitalismo. De acordo com Pollock, o capitalismo de Estado se basearia, sobretudo, em quatro princípios. Em primeiro lugar, a economia é sujeita a um plano geral, que dá as diretrizes da produção, da poupança, do consumo e do investimento. Em segundo lugar, os preços têm a possibilidade de serem administrados. Em terceiro, a motivação do lucro de indivíduos e grupos persiste, mas agora estritamente subordinada ao plano geral. Finalmente, todas as esferas de atividade do Estado (expandindo-se também para a esfera social) são submetidas aos princípios da administração científica, elaborando-se sistematicamente, desde cima, todos os processos. Daí, apaziguadas por ora as incertezas quanto aos fins dados aos recursos disponíveis, os problemas e os conflitos da sociedade se descolam para a esfera da política (POLLOCK, 1978).

²² No âmbito do Instituto de Pesquisas Sociais houve na Universidade de Colúmbia, no ano de 1941, uma série de debates acerca da natureza do capitalismo em sua fase pós-liberal, contrapondo-se basicamente duas posições: a de Pollock, aludida acima, para quem a esfera política e o planejamento estatal haviam ganhado tamanha força que se deveria agora falar de um “capitalismo de Estado”, em suas variantes democráticas e totalitárias e a de Neumann que afirmou que no nacional-socialismo, por exemplo, os mecanismos capitalistas de mercado não haviam parado de funcionar e que, portanto, a tese de Pollock acerca da transformação do capitalismo monopolista em capitalismo de Estado não só não foi provada como seu viés generalizante impediria distinguir adequadamente as especificidades de cada contexto socioeconômico – ou seja, seria precipitado colocar sob o mesmo rótulo os Estados Unidos do *New Deal*, o regime soviético e o nacional-socialismo alemão. Segundo Regatieri (2015), apesar de que Adorno e Horkheimer concordassem com Pollock quanto ao avanço da monopolização e o incremento da atuação estatal nas questões econômicas seria errôneo ver na *Dialética do Esclarecimento* uma adesão monolítica à posição de Pollock, chave de leitura tentadora, tanto mais porque a obra foi dedicada a ele. A tese de Pollock seria antidualética por pressupor uma economia não-antagônica em uma sociedade antagônica. Por isso, lembra Regatieri, o capitalismo monopolista discutido por Adorno e Horkheimer é palco dos *rackets* e de suas lutas internas, sem que deixe de ser também uma estrutura de controle e administração operada por grandes conglomerados industriais e burocracias estatais. Ao aproximar o capitalismo das nações democráticas de suas variantes fascistas, Adorno e Horkheimer não levavam em conta as semelhanças no que diz respeito ao planejamento e dirigismo estatais, mas a racionalidade que aqueles regimes compartilhavam em função da trajetória da civilização de que ambos fazem parte. Por influência das *Teses sobre o conceito de história* de Benjamin, na *Dialética do Esclarecimento* é dado um passo a mais em relação a economia política, através de uma crítica mais ampla do processo civilizatório e de sua racionalidade subjacente.

transformações históricas de grande importância que possibilitaram seu surgimento e que abriram caminho para a expansão de uma sociedade de mercado, transformando de forma radical o modo de vida de muitos seres humanos.

Na passagem do final do século XIX para o início do século XX, após longos anos transcorridos desde o advento da Revolução Industrial, o mundo capitalista entrou em uma nova etapa de industrialização pautada não mais pelo ferro e carvão, mas por novos materiais, como o aço, o petróleo, os produtos químicos e, destacadamente, a eletricidade enquanto uma nova fonte de energia, luz, calor e força. Houve uma penetração maciça e significativa de objetos oriundos desta revolução científica e tecnológica na vida cotidiana das pessoas – o motor de explosão, os pneus, o telefone, o microfone, a lâmpada elétrica, o gramofone e, posteriormente, o rádio. Através da introdução de novos processos industriais, materiais e fontes de energia, abriu-se a possibilidade de um ganho de escala no processo produtivo, resultando na paulatina perda de relevância econômica da pequena empresa privada – típica da primeira fase da industrialização – em prol da centralidade cada vez maior dos grandes conglomerados industriais, marcando o fim do capitalismo liberal como até então se conhecia (BARRACLOUGH, 1976; THOMSON, 1973). Esta pletora de inovações técnicas, incrementando a produtividade do capital investido, facultou o surgimento de uma sociedade de consumo, o que, em termos sociais e culturais, incentivou um estilo de vida voltado para a vida privada, para o conforto e lazer domésticos. Hobsbawm (1998) lista quatro fatores condicionantes deste processo: (1) a democratização da política, já que a burguesia se viu acuada pela expansão da democracia do voto e dos partidos de massas, perdendo sua influência pública anterior; (2) o afrouxamento entre os valores puritanos e uma burguesia já estabelecida: a maior parte da burguesia do século XIX consistia naquela classe que Veblen designou “classe ociosa”, afinal a acumulação de capital já havia sido feita e agora gastar era tão importante quanto ganhar; (3) a dissolução da estrutura da família burguesa tradicional, devida tanto aos primeiros sinais da emancipação feminina quanto ao surgimento de uma faixa situada entre a adolescência e o casamento que tipicamente chamamos de “juventude”, afetando as formas de lazer como a viagem e o turismo; (4) o aumento das classes médias, daquelas pessoas que “pretendiam”, “pertenciam” ou “aspiravam obsessivamente pertencer” e fazer parte da burguesia, partilhando minimamente de seu padrão de consumo e de sua visão de mundo (p. 237-239). Estas mudanças representavam, no geral, a passagem de um mundo eminentemente rural, centrado nas vilas e províncias, onde os homens desfrutavam de um contato mais íntimo com a natureza e com um modo de vida comunitário, para um mundo industrial e urbano, marcado por interações sociais frias e impessoais. Um observador arguto

como Simmel pôde notar que, neste contexto, os indivíduos tendiam a um estado de anonimato diante dos poderes do “espírito objetivo”. Na linguagem, no direito, na técnica, nos objetos domésticos, encarnava-se uma soma de espírito cuja expansão superaria em muito o desenvolvimento dos indivíduos singulares. Ao ganho em cultura externa não corresponderia um melhoramento do espírito humano em termos de sensibilidade, espiritualidade e delicadeza. Como diz Simmel (2005):

Se consideramos, por exemplo, a cultura monstruosa que se encarnou nos últimos 100 anos em coisas e conhecimentos, em instituições e bem-estar, e a compararmos com o progresso da cultura dos indivíduos no mesmo tempo – pelo menos nos estratos mais elevados – vemos uma diferença de riqueza terrível entre as duas, e mesmo, em muitos pontos, um retrocesso da cultura dos indivíduos com relação à espiritualidade, delicadeza e idealismo (p. 588)

Em seu famoso livro, *A Rebelião das Massas*, Ortega y Gasset (1971) sintetizou o espírito da época chamando atenção para o advento de uma sociedade de massas, na qual ganhou proeminência o “homem médio” e “vulgar”, que se sente à vontade ao sentir-se idêntico aos demais:

O característico do momento é que a alma vulgar, sabendo-se vulgar, tem o denodo de afirmar o direito de vulgaridade e o impõe por toda parte. Como se diz na América do Norte: ser diferente é indecente. A massa atropela tudo que é diferente, egrégio, individual, qualificado, seletivo (p. 55).

Vivendo em um espaço relativamente curto e densamente povoado, o homem moderno se atomiza em meio a uma massa amorfa, anônima e maleável, constantemente sujeita à manipulação pelos meios de comunicação de massa e pelos demagogos da política. Conforme a instrutiva colocação de Dahrendorf (1981), a sociedade de massas é uma sociedade:

[...] na qual o indivíduo se transforma num grão de areia que não pode distinguir-se em nada de seus semelhantes. Perde sua individualidade, seja enquanto brinquedo dos demagogos, seja como fim objetivo da propaganda e dos chamados meios de comunicação de massa, bem como indivíduo “dirigido de fora”. Para demonstrar esta tese, aduz-se a moda como prova da conduta massificada: [...] todos se sentam uma noite depois da outra diante da televisão, inclusive todos pensam, sentem, fazem o mesmo no trabalho e no tempo livre, em seu ambiente social e político (p. 14).

Aos olhos de Adorno, a interpretação conservadora do fenômeno da ascensão das massas tinha seu momento de verdade, pois apontava para as tendências irracionais represadas abaixo da superfície de aparente racionalidade da civilização técnica moderna. No seio das condições sociais modernas, mostravam-se presas fáceis dos demagogos políticos, que se utilizavam de técnicas de manipulação psicológica de modo a cooptá-las para seus fins irracionais e autodestrutivos, contradizendo o interesse racional de autopreservação dos indivíduos. Porém, essa interpretação prestava-se também ao reacionarismo, uma vez que

comumente associava as massas às classes trabalhadoras e pobres, as quais era preciso domar sob o risco iminente do esfacelamento da civilização burguesa. Neste contexto, a interpretação psicanalítica de Freud afigurou-se decisiva para Adorno, já que, longe de demonizá-las, identificando-as com uma classe em particular, Freud explicitou os vínculos psicológicos e sociais elementares que compunham as massas, abrindo uma importante perspectiva de compreensão de sua instrumentalização pelos poderes socialmente constituídos e facultando seu possível esclarecimento e emancipação.

Na história do pensamento social moderno, os momentos irracionais do comportamento da massa já haviam sido descritos há algum tempo, sobretudo por Gustave Le Bon em sua obra *Psicologia das multidões*, que marcou o início da moderna psicologia das massas. Dedicando-se a analisar a questão ao modo de Comte, como um investigador da natureza, Le Bon propôs uma fenomenologia descritiva das massas. De acordo com suas observações, na massa os indivíduos adquirem uma alma coletiva e uniforme, que “os faz sentir, pensar e agir de um modo completamente diferente daquele como sentiria, pensaria e agiria cada um deles isoladamente” (LE BON, 2008, p. 32). Segundo Le Bon, as principais características manifestadas pelos homens de massa seriam:

[...] predomínio da personalidade inconsciente, orientação por meio de sugestão e de contágio dos sentimentos e das ideias num mesmo sentido, tendência a transformar imediatamente em atos as ideias sugeridas. [O indivíduo] já não é ele mesmo, é um autômato cuja vontade tornou-se impotente (LE BON, 2008, p.36).

Assemelhando-se ao ser primitivo e à criança, a capacidade racional e intelectual do homem se desintegraria, sendo facilmente influenciável pelo prestígio dos líderes. O substrato político da massa seria mais bem a reação e o conservadorismo do que um sentimento irresistível de liberdade:

Aliás, seria desconhecer a psicologia das multidões acreditar que nelas predominam os instintos revolucionários. São somente suas violências que nos iludem a esse respeito. As explosões de revolta e destruição são sempre muito efêmeras. São regidas demais pelo inconsciente e, por conseguinte, submetidas demais à influência de hereditariedades seculares para não se mostrarem extremamente conservadoras [...] Na realidade, possuem instintos conservadores irredutíveis e, como todos os primitivos, um respeito fetichista das tradições, um horror inconsciente às novidades capazes de modificar suas reais condições de existência (LE BON, 2008, p. 55-56).

Segundo Adorno, se as teses de Le Bon, tendo em vista os movimentos totalitários das décadas de 20 e 30 do século XX, foram corroboradas em um grau surpreendente, sua tentativa de explicar o fenômeno continuou, no entanto, insuficiente. Ao hipostasiar um núcleo biológico das massas através do conceito de “alma coletiva”, sua visão científico-naturalista misturou-se com uma metafísica da história. Quando Le Bon interpreta a massa de modo essencialmente negativo, como inimiga dos princípios da cultura, postulando *a priori*

sua necessidade de controle, torna-se cúmplice das ideologias totalitárias: “os lugares-comuns da psicologia de massas servem para encobrir a demagogia que, de fato, manipula as massas e que converte esse lugares-comuns em seus instrumentos.” (ADORNO; HORKHEIMER, 1973, p. 83).

Por isso, Adorno ressalta a importância de *A psicologia das massas e a análise do eu*, texto de Freud (2011) publicado pela primeira vez em 1921. Segundo Adorno, uma das mais notáveis implicações da análise de Freud é que ele não reconhece uma mentalidade da multidão independente, mas remete os fenômenos descritos por Le Bon às regressões que têm lugar em cada um dos indivíduos que a formam e caem sob seu feitiço. Conforme Freud, o problema da psicologia de massas está estreitamente relacionado com o tipo de tendência psicológica tão característico dos indivíduos na era moderna e que, por razões socioeconômicas, testemunha o declínio do indivíduo e sua subsequente debilidade. O que o distingue propriamente de Le Bon não é que ele desqualifique a caracterização feita pelo último das massas (entes desindividualizados, irracionais, facilmente influenciáveis) mas sua recusa pelo usual despreço de outros autores por elas. Ao invés de partir de achados descritivos, ele se pergunta: o que converte a multidão em massas psicológicas?

Para Freud, postular um “instinto social” ou de “horda” era o problema e não a solução, tanto por razões psicológicas quanto por razões sociológicas. Equiparar os fenômenos de massa aos fenômenos biológicos seria falso, pois, *prima facie*, os membros da massas são indivíduos, produtos de uma sociedade liberal e competitiva, guiados pela razão de autoconservação. Levando-se isso em conta, o que deve ser explicado é: porque os homens se submetem a padrões de conduta tão acentuadamente contrários ao nível racional atingido pela civilização técnica? Que forças psicológicas resultam na transformação dos homens em massa? Qual a natureza desse vínculo que a propaganda fascista tenta produzir sinteticamente entre milhões de indivíduos?

De acordo com a teoria psicanalítica geral de Freud, o vínculo que integra os indivíduos dentro de uma massa é de natureza libidinal. É uma experiência prazerosa para aqueles que estão interessados em render-se ao grupo e perder os limites de sua individualidade:

A consequência mais importante da introdução por Freud da libido na psicologia de grupo é que os traços geralmente atribuídos às massas perdem seu caráter ilusoriamente primordial e irreduzível, refletido pela construção arbitrária de instintos de massa ou de grupos específicos. Estes são mais efeitos do que causas (ADORNO, 2015c, p. 160-161)

Os homens que se unem nas massas não são homens primitivos, mas mostram atitudes primitivas contraditórias com seu comportamento racional normal.

Dado que o vínculo libidinal entre os membros da massa não é, obviamente, de uma natureza sexual desinibida, coloca-se a questão dos mecanismos psicológicos que transformam a energia sexual primária em sentimentos que mantêm unidas as massas. Por trás da “sugestão”, conceito utilizado por Le Bon, encontra-se uma relação de amor inconsciente. Freud nota que em grupos duradouros e altamente organizados, como a Igreja e o Exército, a relação de amor entre os membros, embora exista, nunca é explicitada, aparecendo de forma sublimada ou indireta, na forma, por exemplo, da figura religiosa²³. Isso coaduna com a definição freudiana de grupo como “um número de indivíduos que colocaram um e o mesmo objeto no lugar de seu ideal do eu e, conseqüentemente, se identificaram reciprocamente em seu eu” (ADORNO, 2015c, p. 169-170).

Deste modo, o mecanismo psicológico que transforma a libido no vínculo entre líder e adepto, e entre os próprios adeptos, é o mecanismo de “identificação”, que se afigura como relevante para a mentalidade e propaganda fascistas. O aspecto primitivamente narcisista da identificação é um ato de devorar, de converter o objeto amado em parte de si mesmo, explicando o fato de que o líder aparece como a própria extensão da personalidade do sujeito, uma projeção coletiva dele mesmo. Com respeito à identificação, o papel essencial do narcisismo na formação dos grupos fascistas se faz presente na teoria da idealização: “É precisamente essa idealização de si mesmo que o líder fascista tenta promover em seus seguidores, e que é auxiliada pela ideologia do *Führer*” (ADORNO, 2015c, p.169). Aqui, exerce um importante papel um conflito caracteristicamente moderno: entre uma instância racional fortemente desenvolvida, ligada à razão de autoconservação, e o fracasso contínuo de satisfação dos requerimentos do próprio ego. Tal conflito dá lugar a fortes impulsos narcisistas que são absorvidos e satisfeitos através da idealização como transferência parcial da libido narcisista ao objeto. Ou seja, ao amar o líder, o sujeito ama a si mesmo, mas sem as manchas de frustração e descontentamento que paulatinamente estropiam o retrato de seu próprio eu empírico. O líder extrai sua força do caráter coletivo da identificação mediante idealização, compartilhada por muitos indivíduos.

Assim, tem-se um retrato do forjamento público da imagem do líder. Primeiramente, o líder, para permitir a identificação narcísica, tem que aparecer a si mesmo como

²³ Adorno nota que é característico da sociedade moderna o fato de que a referência ao amor esteja excluída quase por completo, pois as massas que o agitador tem que enfrentar são as multidões das grandes cidades, a princípio desorganizadas, cuja forma contingente torna imperativo canalizá-las para a disciplina e organização, mais que para o amor. Hitler substituiu a imagem do pai amoroso pela da autoridade ameaçadora, relegando o conceito de amor à noção abstrata de *Alemanha*. Tanto mais o objetivo da formação de massa é a manipulação, mais o amor desinibido tem que ser reprimido e moldado até à obediência (ADORNO, 2015c, p. 162-163).

absolutamente narcisista, enquanto corporificação do pai primordial. Contudo, paradoxalmente, ele também tem que se mostrar uma pessoa comum, trivial, o que Freud explica a partir de sua teoria do narcisismo. Em virtude de parte da libido narcísica do adepto que não aderiu completamente à imagem do líder, este tem que seguir parecendo o adepto e sua ampliação, ao mesmo tempo. Tal ambivalência psicológica ajuda a realizar um milagre social: “a ambivalência psicológica auxilia a operar o milagre social. A imagem do líder satisfaz o duplo desejo do seguidor em se submeter à autoridade e ser ele mesmo a autoridade” (ADORNO, 2015c, p.172). Por isso, a imagem do ditador fascista se assemelha a do “pequeno grande homem”, de alguém próximo e familiar, mas simultaneamente distante e ameaçador.

A partir da elucidação dos elementos da psicologia das massas, destila-se a estrutura da demagogia fascista, que recorre a determinadas estratégias, dentre as quais, além das já citadas técnicas de personalização e a ideia do pequeno grande homem, destacam-se a ênfase no elemento hierárquico dentro do grupo, o ódio aos “de fora”, bem como o igualitarismo regressivo, o qual, a despeito da retórica fascista, não toca nas estruturas injustas da sociedade²⁴.

Para Adorno, o elemento particularmente importante na análise de Freud é que ele, ao remeter o conceito de Le Bon de “alma do povo” e a gênese das propriedades psicológicas das massas ao indivíduo e à sua relação com a família, mostrou que os homens se fazem massa não por simples quantidade – como que por geração espontânea – mas por meio de condições sociais específicas “como a identificação com o líder, com os símbolos ou com a horda de seus próprios semelhantes, submetidos à mesma dependência” (ADORNO; HORKHEIMER, 1973, p. 85).

Na medida em que Freud demonstra que a massa é um produto social, não uma constante natural, ele fornece importantes *insights* sociológicos no tocante a sua relação com o problema do poder. Ou seja, os demagogos não são simples loucos ou psicopatas, tampouco o fascismo pode ser interpretado somente mediante fatores psicológicos. Os líderes e demagogos são expoentes de forças sociais poderosas que, utilizando-se de técnicas de manipulação, se aproveitam de uma predisposição das pessoas para a submissão ideológica a

²⁴ Segundo Adorno, Freud liga as estruturas hierárquicas fascistas ao tipo de caráter sadomasoquista. Isto se resume na famosa fórmula hitlerista: *Verantwortung nach oben, Autorität nach unten* (obediência em direção aos de cima, autoridade em direção aos de baixo). O ódio aos de fora, tão importante para a ideologia fascista quanto a afirmação da hierarquia, ganhou nesta, contudo, uma qualidade distinta: tornou-se uma estrutura em si mesma, fetichizada, independente de qualquer conteúdo ideacional. Posto que, em contraste com as agremiações religiosas, não se reconhece nenhum critério espiritual a respeito dos escolhidos e dos não escolhidos, recorre-se a critérios pseudonaturais como o de “raça”. A hostilidade para com o exterior não só permite um ganho narcísico (“somos melhores que eles”) como também desencoraja qualquer tipo de crítica ou autoconsciência dentro do grupo (ADORNO, 2015c).

seus apelos²⁵. Como diz Adorno, a massa é “um amálgama obtido com o aproveitamento racional dos fatores psicológicos irracionais e não uma comunidade originalmente próxima do indivíduo; proporciona aos indivíduos uma ilusão de proximidade e união” (ADORNO; HORKHEIMER, 1973, p. 87). A alienação e a atomização, a insegurança e fragilidade do indivíduo na sociedade moderna – aquilo que o psicanalista Nunberg chamou de “fraqueza do eu” – predispõe cada um para a capitulação na massa dos seguidores²⁶. A identificação, seja com o coletivo seja com a figura do líder, oferece ao indivíduo um substitutivo para o que, na verdade, lhe falta.

Deste modo, Adorno elucida o fenômeno a partir de uma perspectiva materialista, ressaltando as precondições históricas e sociais de seu surgimento. A reificação do mundo moderno afigura-se como fator determinante para o surgimento dos movimentos fascistas na sociedade de massa. Na sociedade dominada pelo capital, na qual a maioria dos indivíduos, subordinados ao trabalho assalariado, são apenas agentes da lei do valor – formas reflexas do processo social – é que surge o pressuposto antropológico de todo movimento totalitário de massas.

²⁵ Em seu exílio nos Estados Unidos, como parte do projeto de investigação sobre o antissemitismo sob os auspícios do Instituto de Pesquisa Social, então vinculado à Universidade de Colúmbia, Adorno, junto a Leo Löwenthal e Paul W. Massing, analisou um amplo corpo de propaganda antidemocrática e antissemita de agitadores políticos da costa oeste americana. Do estudo, depreendeu-se os estímulos psicológicos utilizados pelos agitadores, consistindo na base de sua propaganda. Primeiro, trata-se de uma propaganda personalizada, essencialmente não objetiva, já que os demagogos gastam o seu tempo falando ou bem deles mesmos ou do público que os escuta, incentivando uma identificação com o público; são homens humildes, sem qualquer pretensão de superioridade, mas na medida em que se atrevem a confessar sua debilidade sem inibições, convertem-se em homens fortes. Segundo, os demagogos trocam os fins pelos meios: falam demasiadamente sobre o movimento, sobre um “renascer do povo americano” que se deseja produzir, mas raramente dizem algo consistente sobre o “como” esse movimento irá conduzir a esse suposto renascimento. Finalmente, uma vez que o foco recai nos meios, a propaganda acaba se convertendo em seu próprio conteúdo, em última instância. Assim, a meta da propaganda antissemita, centrada na oratória do agitador antes que na argumentação racional, é forjar a imagem de um inimigo imaginário - o comunista, o judeu - bem como, por meio da afinidade estrutural entre o líder e o adepto, oferecer uma espécie de gratificação a este último, que aceita a ideologia transmitida como uma espécie de agradecimento ao caráter teatral do espetáculo. A propaganda funciona como um ritual, calcado na transmissão compulsiva de estereótipos e insinuações, e cujo significado simbólico, segundo Adorno, seria a dramatização de um assassinato ritual, isto é, o desejo de assassinar o inimigo. Portanto, um fenômeno complexo como a propaganda antissemita não é de todo irracional, sendo mais bem uma “irracionalidade aplicada”, uma psicotécnica que se assemelha aos efeitos manifestamente calculados dos meios da cultura de massas, como o cinema e o rádio (ADORNO, 2015).

²⁶ Na sociedade mercantil atomizada, cuja tendências objetivas seguem um curso próprio, produz-se, no plano subjetivo, aquilo que o psicanalista Nunberg denominou *fraqueza do eu*: “Por causa de sua autopreservação, os homens encontram-se em larga medida presos em situações dadas, ao que corresponde o que o psicanalista Nunberg denominou de *fraqueza do eu*; em seu zelo extremo pela adaptação e pronta reação a situações específicas, os homens são incapazes de efetivar a formação de um eu firme, perseverante, e que não mude de acordo com cada situação específica [...] De qualquer modo, é possível dizer que, na sociedade vigente, o eu tornou-se um fardo de tal ordem, e pensar de modo consistente e consequente pode trazer tantos incômodos, que, conforme o ditado popular, não se “deve pensar bobagens” e que, em certo sentido, é bastante realista não formar o eu tanto assim e seguir o surrado provérbio berlinense, “sou bobo mas sou feliz.” (ADORNO, 2008b, p. 152-153)

O indivíduo cindido, dividido entre formas objetivadas de comportamento necessárias a sua adaptação ao processo de produção e uma interioridade vazia e isolada dos demais consiste no perfil ideal de vítima de manipulação. Como diz Adorno em um dos aforismos de *Minima Moralia*:

Quanto mais da morte se acercam os organismos tanto mais regridem para os espasmos. Por isso, as tendências destrutivas das massas, que explodem nos Estados totalitários de ambas as modalidades, não são tanto desejos de morte, quanto manifestações daquilo que elas já se tornaram (ADORNO, 2001, p. 226).

Tal perspectiva teórica, baseada em conhecimentos sociológicos e psicossociais, apresenta-se ao indivíduo como um meio de esclarecimento ao “rasgar a cortina ideológica predominante sobre a suposta inevitabilidade da existência massificada” (ADORNO; HORKHEIMER, 1973, p. 88).

3.2.3 Indústria cultural e entretenimento: diversão como esquecimento

No percurso intelectual de Adorno, o capítulo da *Dialética do Esclarecimento* atinente à análise crítica da indústria cultural, *Indústria cultural: o esclarecimento como mistificação das massas*, é muito importante, pois é uma espécie de síntese entre as reflexões anteriores do autor sobre a cultura de massas e a experiência do exílio norte-americano, quando ele presenciou a força arrebatadora da cultura massificada, consubstanciada através do poder do rádio e do sistema cinematográfico hollywoodiano²⁷. Tendo isso em vista, pode-se dizer que, embora publicado juntamente com Horkheimer, a confecção desse capítulo seja atribuída mais a Adorno, sendo também um projeto de pesquisa que ele continuaria desenvolvendo posteriormente.

Em termos gerais, o fenômeno da indústria cultural resulta do fato de que o fetichismo da mercadoria vinculado à lógica da razão instrumental – cujo teor estratégico, fortemente calcado na eficiência dos meios, faz perder de vista a reflexão crítica acerca da natureza dos fins da atividade humana em sociedade – invade também o âmbito da cultura, a qual deixa de ser um elemento espontâneo da experiência, relacionada à criatividade e inventividade, aos nossos anseios e projeções mais recônditos, e vem a se tornar um ramo de negócio,

²⁷ Rodrigues (2014) faz um mapeamento histórico das reflexões de Adorno anteriores ao capítulo da *Dialética do Esclarecimento* que contribuíram decisivamente para a elaboração do conceito de “indústria cultural”. Os primeiros momentos dessa trajetória se situam na década de 20, quando as reflexões do autor sobre os bens culturais tem como temática principal a teoria musical e a filosofia. Sobreretudo em *Sobre a situação social da música*, escrito no início da década de 30, Adorno passa a privilegiar a música popular em detrimento da erudita, pensando mais detidamente na relação entre arte, sociedade e economia. No tocante ao embate de Adorno com Benjamin acerca do estatuto dos desenvolvimentos tecnológicos, em especial as técnicas de reprodução, destacam-se *Sobre o Jazz*, de 1936, e *O fetichismo na música e a regressão da audição*, de 1938. No Projeto de Princeton comandado por Paul Lazarsfeld suas atenções se voltam ao rádio, em textos como *Uma crítica social da música de rádio* e *A Fisionomia do Rádio*, de 1939, e *Sobre a música popular*, de 1941.

administrado de cima para baixo, visando o lucro, e com o intuito, ora aberto ora velado, de garantir a adesão do público ao sistema capitalista (DUARTE, 2003, p. 9).

Possibilitada pelas modificações estruturais do capitalismo desde o fim do século XIX, através do enredamento do desenvolvimento técnico com o poder concentrado do capital, a indústria cultural é um sistema composto pelo rádio, cinema e revistas ilustradas, fundamentalmente ligado aos imperativos de reprodução material do sistema social – lucro, investimento, expansão, divisão do trabalho e técnica. Embora os autores deixem claro a pertença da indústria cultural ao âmbito do capitalismo monopolista, eles advertem sua dependência em relação a setores mais poderosos da indústria, como o eletro-eletrônico, o siderúrgico e o petroquímica: “A dependência em que se encontra a mais poderosa sociedade radiofônica em face da indústria elétrica, ou a do cinema relativamente aos bancos, caracteriza a esfera inteira, cujos setores individuais por sua vez se interpenetram numa confusa trama econômica.” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p.115). Vale ressaltar que desde então a indústria cultural se converteu em um setor econômico de protagonismo no capitalismo, algo distante dessa situação de dependência descrita pelos autores na década de 40 do século passado.

O temor dos sociólogos de que a desintegração das instituições pré-capitalistas levaria a um caos cultural, a uma situação de anomia, encontra na indústria cultural seu desmentido:

Na opinião dos sociólogos a perda de apoio que a religião objetiva fornecia, a dissolução dos últimos resíduos pré-capitalistas, a diferenciação técnica e social, e a extrema especialização levaram a um caos cultural. Ora, essa opinião encontra a cada dia um novo desmentido. Pois a cultura contemporânea confere a tudo um ar de semelhança. (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 113)

Adorno e Horkheimer evitam o emprego do termo “cultura de massas” já que não se trata de algo que emerga espontaneamente da subjetividade das pessoas, tampouco de uma forma contemporânea de arte popular. Não sendo espontaneamente produzidos, os produtos da indústria cultural participam no contexto geral da racionalidade do esclarecimento, reduzindo-se a categorias de mercadorias, meras objetividades. As pessoas recebem estes produtos já confeccionados, prontos para serem consumidos. A diferença entre eles não é determinada segundo suas qualidades materiais intrínsecas, mas sobretudo de acordo com a possibilidade de que sejam incluídos em categorias A ou B, otimizando a eficácia com que esses produtos são colocados à disposição no mercado.

É constitutivo do sistema da indústria cultural uma falsa identidade entre o universal e o particular pois, em seu seio, os indivíduos não têm a possibilidade de uma expressão autônoma que retroaja sobre a totalidade social. Na indústria cultural, liquida-se o trágico. Desde as encenações teatrais gregas, o que constituía o núcleo do trágico, o enfrentamento

tenaz e decidido do indivíduo contra a potência sufocante das forças do universal, é eliminado na indústria cultural. Deste modo, na etapa histórica do capitalismo monopolista, o que se impõe é a pseudoindividualidade. As características particulares dos indivíduos, os quais seguem as tendências do universal, são apenas paródias da verdadeira individuação, relembrando, muitas vezes, os estereótipos veiculados pelos produtos da indústria cultural. Prefere-se a situação reconfortante da imitação a incorrer na difícil porém recompensadora tarefa de decidir sua vida por conta própria:

[...] o ar de obstinada reserva ou a postura elegante do indivíduo numa cena determinada é algo que se produz em série exatamente como as fechaduras Yale, que só por frações de milímetros se distinguem umas das outras. As particularidades do eu são mercadorias monopolizadas e socialmente condicionadas, que se fazem passar por algo de natural. Elas se reduzem ao bigode, ao sotaque francês, à voz grave da mulher de vida livre, ao *Lubitsch touch*: são como impressões digitais em cédulas de identidade que, não fosse por elas, seriam rigorosamente iguais e nas quais a vida e a fisionomia de todos os indivíduos – da estrela do cinema ao encarcerado – se transformam, em face do poderio do universal (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 145).

O modo como a cultura é atingida neste processo é explicitado pela comparação entre os produtos da indústria cultural e as obras de arte autônomas, especialmente em relação a duas questões: a autonomia e o estilo artístico.

A autonomia da arte é um produto histórico. Ela ocorre quando, em meados do século XVIII, o artista se vê livre das amarras da tradição, representada pelo mecenato da Igreja, da nobreza e da grande burguesia. Paradoxalmente, com o advento da sociedade capitalista, quando o artista é colocado diante do anonimato do mercado, surgem as condições históricas de sua liberdade criativa. A diferença entre indústria cultural e obras de arte autônomas não reside, portanto, no seu caráter de mercadoria. O crucial é a finalidade a que ambas se prestam. Enquanto a finalidade da obra de arte diz respeito à organização e lógica interna da obra, na indústria cultural essa finalidade é externa, já que subordinada aos ditames do mercado, à imposição do lucro. Na indústria cultural, o que realmente importa é subsunção do produto a categorias específicas com vistas a atingir determinado tipo de consumidor e saciar certas demandas do mercado. À singularidade expressiva do artista opõe-se um sistema de produção de bens culturais como valor de troca, minuciosamente organizado e racionalizado, cujo protagonismo cabe aos técnicos e administradores, os quais seguem à risca “a classificação, organização e computação estatística dos consumidores” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985p. 101). Assim, dizem Adorno e Horkheimer, o que difere a cultura de massas da fase histórica do liberalismo avançado é a exclusão do novo. Tudo aquilo que foge dos cânones instituídos é excluído de antemão, porque constitui um risco à lucratividade do negócio, que se vale das tendências conservadoras do público, refratárias a mudanças bruscas.

Contudo, de acordo com os imperativos de valorização do capital, há que se renovar constantemente os produtos, os quais, no fundo, apesar das aparências, permanecem os mesmos:

A máquina gira sem sair do lugar. Ao mesmo tempo que já determina o consumo, ela descarta o que ainda não foi experimentado porque é um risco. É com desconfiança que os cineastas consideram todo manuscrito que não se baseie, para tranquilidade sua, em um *best-seller*. [...] A seu serviço estão o ritmo e a dinâmica. Nada deve ficar como era, tudo deve estar em constante movimento. Pois só a vitória universal do ritmo da produção e reprodução mecânica é a garantia de que nada mudará, de que nada surgirá que não se adapte (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 126)

Padronizados e previsíveis, os produtos da indústria cultural assemelham-se a refeições prontas, *read-made meals*, sem que se precise adicionar nada a elas para que sejam consumidas. As reações da plateia já estão embutidas nos estímulos emanados pela constituição objetiva do produto. Há o momento determinado para os aplausos, para o riso debochado e para manifestações de tristeza diante do fracasso do herói cujo desfecho, todos sabem, será o triunfo apoteótico sobre o vilão:

Desde o começo do filme já se sabe como ele termina, quem é recompensado, e, ao escutar a música ligeira o ouvido é perfeitamente capaz, desde os primeiros compassos, de adivinhar o desenvolvimento do tema e sente-se feliz quando ele tem lugar como previsto. O número médio de palavras da *short story* é algo em que não se pode mexer. Até mesmo as *gags*, efeitos e piadas são calculados, assim como o quadro em que se inserem (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 118).

A anulação da resistência da obra à sua assimilação no sistema de reprodução material da sociedade é representada, por Adorno e Horkheimer, na realização irônica da ideia de estilo total, pois nela prevalece o universal que não deixa espaço para a expressão do singular. Quando a indústria cultural estabelece formas rígidas e rigorosas em relação as quais são vedados desvios bruscos, ela acaba com a ideia tradicional de estilo artístico, que deve ser entendida não só em termos estéticos mas também históricos. Esta ideia se fundava numa tensão inerente entre o esforço individual do artista em dar forma à especificidade do material artístico e a ordem social que dificultava essa conformação, constituindo um obstáculo à “expressão caótica do sofrimento”. Assim, a ideia de estilo é, ao mesmo tempo, verdadeira e falsa. Verdadeira, porque sem ele o artista carece dos meios adequados, herdados da tradição, de materializar e objetivar sua criatividade através da obra. Falsa, porque o estilo, consubstanciando a injustiça da totalidade social, é um meio de repressão dos impulsos do artista. A arte, para Adorno, é sobretudo negação, seja de finalidades externas à obra, seja da universalidade injusta, que suprime, a cada passo, a possibilidade de expressão do singular. Na medida em que os produtos da indústria cultural, através da imposição dos valores estabelecidos do *status quo*, duplicam a realidade social, naturalizando-a, eles realizam a

noção de estilo total. Como diz Gatti (2008):

O que desaparece na indústria cultural é essa dialética em que a ordem social é afirmada e negada ao mesmo tempo. Elaborados com as regras ditadas de fora, seus produtos representam apenas a afirmação dessas normas e, por extensão, da ordem vigente, o sistema capitalista que as prescreve. A indústria cultural pode ser definida então como o estilo total, do qual toda negação foi excluída (p. 81)

No sistema fechado da indústria cultural, dizem Adorno e Horkheimer, há uma mutação do conceito de ideologia, que não é mais um “véu encobridor”. Se na era concorrencial os valores de “liberdade” e “autonomia” se apresentavam como fiadores da ordem social, a tarefa da crítica da ideologia era desmascarar seu momento de falsidade – ou seja, a distância entre eles e sua efetivação na realidade – sem abdicar da aspiração de que esses valores se realizassem. No entanto, no contexto histórico do capitalismo monopolista, a realidade se torna a ideologia de si mesma: os meios tecnológicos que confeccionam os bens culturais operam uma espécie de reconstrução do mundo, de modo que vida e aparência se misturam. Através da veiculação de estereótipos, da reprodução incessante da realidade como “fato”, a indústria cultural “limita-se a repeti-lo [o real] cinicamente. Uma prova fotológica como essa, na verdade, não é rigorosa, mas avassaladora” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 138).

Ao contrário do que por vezes se supõe, a crítica da indústria cultural não é uma pura e simples condenação do entretenimento e da diversão, já que, afinal, essas formas culturais existiam bem antes. O entretenimento, ou o que Adorno e Horkheimer chamam de “arte leve”, com seus próprios cânones e padrões, não pode ser lido simplesmente como signo de decadência da cultura, uma vez que, como afirmam os autores, “a excentricidade do circo, do museu de cera e do bordel relativamente à sociedade é tão penosa para ela como a de Schönberg e Karl Kraus” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 127). Trata-se, no entanto, de uma determinada leitura do processo histórico segundo a qual formas de lazer outrora dotadas de uma “ingenuidade inoportuna”, vinculadas à história e tradição de um povo e transmitidas de geração em geração vão sendo progressivamente integradas à dinâmica total do sistema, burocratizando-se e mercantilizando-se.

A meu ver, Adorno e Horkheimer expõem aqui uma das teses centrais em suas reflexões sobre o caráter reificante do capitalismo, isto é, que “a diversão é o prolongamento do trabalho sob o capitalismo tardio” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 128). De acordo com essa tese, que voltará a ser mencionada na conferência-ensaio *Freizeit*, no capitalismo tardio a diversão se apresenta aos indivíduos como uma forma de escape do trabalho, para pôr-se novamente em condições de enfrentá-lo. Contudo, na medida em que está funcionalmente ligada ao trabalho, este escape é apenas aparente. Por isso, a mecanização

atingiu tal poderio sobre a sociedade, sobre o lazer e a felicidade das pessoas, determinando tão profundamente a fabricação das mercadorias culturais, que em seu lazer elas encontram apenas cópias que reproduzem o próprio processo de trabalho. Os procedimentos mecanizados repetidos *ad nauseam* na esfera laboral imiscuem-se nas mercadorias culturais, cujos efeitos sobre o público, como vimos, são calculados de antemão pelos administradores da indústria do entretenimento. Fecha-se um círculo vicioso. O princípio de racionalização que dá a tônica, seja no escritório seja na fábrica, é reintroduzido sub-repticiamente nos momentos de descanso, quando as pessoas consomem produtos culturais cuja lógica interna de elaboração é a mesma que está na base do processo de trabalho. Através da explicitação desta tendência adaptativa para o trabalho, Adorno e Horkheimer identificam um estímulo a tendências masoquistas no público, com que a diversão se mistura com a crueldade: “Assim como o Pato Donald nos *cartoons*, assim também os desgraçados na vida real recebem a sua sova para que os espectadores possam se acostumar com a que eles próprios recebem” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 130). Esta observação se coaduna com a visão de que, na ambientação social própria à indústria cultural, o riso é interpretado como um modo de comportamento que canaliza a agressão social, isto é, uma forma de escárnio em relação àquelas pessoas que se desviam das normas socialmente instituídas²⁸.

Um dos componentes fundamentais da diversão no capitalismo tardio é que, na medida em que é instrumento de ratificação da realidade social e conformação à ordem, baseia-se na ausência de reflexão por parte do consumidor. Por nos afastar do pensamento crítico e negativo acerca da realidade, não é tanto uma forma de resistência, mas signo de nossa impotência diante do poder da sociedade:

Divertir-se significa estar de acordo [...] Divertir-se significa sempre: não ter que pensar nisso, esquecer o sofrimento até mesmo onde ele é mostrado. A impotência é sua própria base. É na verdade uma fuga, mas não, como afirmam, uma fuga da realidade ruim, mas da última ideia de resistência que essa realidade ainda deixa subsistir. A liberação prometida pela diversão é a liberação do pensamento como negação (ADORNO, HORKHEIMER, 1985, p.135).

Como sugere o trecho acima, porquanto a diversão tem como princípio o esquecimento, ela promove e reafirma a lógica da reificação da sociedade capitalista como um todo. Reificação, recordemos, é tornar coisa, objeto impenetrável, algo que, por natureza, é

²⁸ No mundo administrado, o significado do riso na teoria de Bergson, segundo o qual o riso indica a restituição da vida deformada pelas rígidas convenções nas relações dos seres humanos entre si, inverte-se. Hoje, segundo Adorno, o riso prega pela restituição de uma normalidade socialmente aceita quando as forças demasiadamente anárquicas do vivo tentam desmenti-la: “Toda risada coletiva está impregnada de bode expiatório, compromisso de dar rédea solta à própria agressão, e os inibidores mecanismos de censura que não o permitem” (ADORNO, 2004, p. 180).

orgânico e vivo: “toda reificação é um esquecimento.” Apesar de toda aparência de novidade, da imensa quantidade de produtos lançados periodicamente no mercado – donde a rapidez inabalável com que um *hit* de sucesso substitui outro – tudo, no fundo, permanece o mesmo. Na indústria cultural entrelaçam-se mito e história: a mobilidade incessante das coisas, nascida da necessidade imperiosa de reprodução e valorização do capital, ocorre sem que haja mudança substantiva em seu conteúdo.

Além disso, na indústria cultural a cultura assume um caráter publicitário: “a publicidade é seu elixir da vida”. O caráter repetitivo da propaganda produz uma quase total confluência entre o produto e a mensagem do patrocinador, ligando-a à palavra de ordem totalitária, que começa a circular até se tornar familiar. Com a tendência de concentração de poder dos monopólios, a função de venda da propaganda, que na era concorrencial era essencial tanto para o vendedor colocar sua mercadoria quanto para o comprador se orientar no mercado, vai perdendo sua finalidade em prol da pura exibição do poderio industrial. As grandes firmas dispensam a propaganda, pois seus edifícios monumentais já são “publicidade petrificada sob a luz dos holofotes”. A ideia de que a publicidade vira a linguagem da indústria cultural é exemplificada por Adorno e Horkheimer nas revistas ilustradas e nos filmes:

Nas mais importantes revistas norte-americanas, *Life* e *Fortune*, o olhar fugidio mal pode distinguir o texto e a imagem publicitários do texto e imagem da parte redacional. Assim, por exemplo, redacional é a reportagem ilustrada, que descreve entusiástica e gratuitamente os hábitos e os cuidados com o corpo de uma personalidade em evidência e que serve para granjear-lhe novos fãs, enquanto as páginas publicitárias se apoiam em fotos e indicações tão objetivas e realistas que elas representam o ideal da informação que a parte redacional ainda se esforça por atingir. Cada filme é um *trailer* do filme seguinte, que promete reunir mais um vez sob o mesmo sol exótico o mesmo par de heróis. O retardatário não sabe se está assistindo ao *trailer* ou ao filme mesmo (ADORNO, HORKHEIMER, 1985, p.152-153).

A superobjetiva linguagem publicitária também reverbera e se reflete na comunicação. As palavras se convertem de veículos substanciais de sentido em signos destituídos de qualidade, afeitos ao ideal de pureza e transparência. Contudo, esse desencantamento, inserido no processo total de esclarecimento, é remetido, em movimento dialético, à magia. Pois, na separação de palavra e coisa, a linguagem, ao invés de trazer o objeto à experiência, adquire um caráter abstrato, com que também o objeto é atingido, já que sua singularidade é subsumida em definições gerais.

4. A CONFERÊNCIA-ENSAIO *FREIZEIT*

4.1 Tempo livre e trabalho

A denominada Era de Ouro do capitalismo – referente aos anos posteriores à Segunda Guerra Mundial – foi uma fase excepcional de sua história. Mais internacionalizada, a economia mundial crescia a taxas explosivas, as grandes depressões do passado não passavam agora de simples flutuações, o nível de emprego nas economias desenvolvidas do Ocidente era elevado. Os trabalhadores, sobretudo na Europa, contavam com proteção e auxílio de um Estado pródigo. Ideologicamente, dentre outros motivos, tal estado de coisas se sustentava pelo fato de que num regime social baseado no “pleno emprego”, estruturado em torno da negociação entre capital e trabalho, os trabalhadores, além de aumentos nos níveis salariais, dispunham agora, devido à redução da jornada de trabalho, de tempo livre suficiente para desenvolver suas potencialidades humanas. Tal premissa, baseada na suposição de que no período fora do horário de trabalho as pessoas pudessem recuperar os traços de liberdade e espontaneidade que lhe eram arrancados nele, foi alvo da conferência-ensaio de Adorno *Freizeit* (Tempo Livre), proferida em 25 de maio de 1969 – em uma das últimas aparições públicas do autor – e publicada posteriormente na coletânea *Stichworte*²⁹.

Como sugere Musse (2016), a conferência sobre o tempo livre se configura como uma “atualização e como um comentário das considerações de Marx acerca da situação do trabalho no capitalismo tardio” (p.107). Em nítido contraste com a atitude resignada ou mesmo apologética do *status quo* discernível nas formulações teóricas dos dois outros pais fundadores da sociologia – Durkheim e Weber – o marxismo se constituiu, desde seus momentos iniciais, como um tipo de reflexão teórica que vislumbrava as possibilidades efetivas, inscritas na realidade, de superação da alienação no âmbito do trabalho. Tendo em vista a pujança econômica e social do mundo capitalista desenvolvido, a questão que se colocava para a teoria crítica era uma possível “mudança nas estruturas até então assentadas como próprias do mundo moderno” (MUSSE, 2016, p.108). Essa questão havia sido abordada por Adorno um ano antes, em abril de 1968, na conferência inaugural do 16º congresso da sociedade alemã de sociologia. Como indica o título da conferência, *Capitalismo tardio ou sociedade industrial?*, escolhido por Adorno em homenagem ao 150 anos de nascimento de Marx, o assunto a ser debatido era a pertinência (ou não) do conceito de capitalismo para explicar o mundo de fins da década de 60. A rigor, isto significaria indagar se algumas das teses de Marx ainda seriam válidas e em que medida a crítica ao capitalismo ainda seria

²⁹ *Stichworte: Kritische Modelle 2*, traduzida no Brasil como *Palavras e Sinais*.

possível.

Logo no início de seu pronunciamento, Adorno colocou a questão de se o desenvolvimento industrial e o crescente domínio das relações sociais pela técnica fizeram com que o que definia o capitalismo – a metamorfose do trabalho vivo em mercadoria – perdesse relevância e, com isso, a própria contradição de classes. Conforme alguns prognósticos de Marx, a miséria comum partilhada por todos os proletários conduziria a uma situação insustentável, cujo desfecho era a revolução social e a superação do modo de produção capitalista. Contudo, Adorno admitiu, os prognósticos da pauperização e do colapso, referentes à teoria das classes, não ocorreram como esperado: com o aumento da produção de bens de consumo mediante o incremento do potencial técnico da sociedade, o capitalismo descobriu recursos que lhe deram sobrevida. Desde a época de publicação do Manifesto Comunista, em 1848, o padrão de vida do proletariado havia aumentado consideravelmente, de modo que ele tinha algo mais a perder que seus grilhões. Além disso, a tese da pauperização pressupunha um funcionamento autônomo e livre do jogo de forças do mercado, cuja dinâmica destrutiva imanente foi, como vimos, sustada pela intervenção extraeconômica do poder político do Estado. Se o conceito objetivo de classe, definido pela posição no processo de produção, continuava válido, isto não implicava necessariamente que os trabalhadores tinham consciência de sua real situação (ADORNO, 1975a). O preço que se pagou pelo desfrute das benesses materiais do sistema foi a integração no mesmo, levando à impotência social e política:

Se a teoria da miséria crescente não foi demonstrada *à la lettre*, ela se confirmou, porém, no sentido não menos assustador de que a falta de liberdade, a dependência em relação a um instrumental que escapa à consciência daqueles que dele se utilizam, estende-se universalmente [a dominantes e dominados] sobre os homens (ADORNO, 1986a, p. 67).

De acordo com os princípios da teoria dialética, uma resposta simples à pergunta inaugural da conferência (ou isto ou aquilo), deveria ser evitada em prol da interpenetração de ambos os momentos. Neste sentido, Adorno afirmou que em suas forças produtivas a sociedade é “sociedade industrial”, pois a forma da organização industrial (limitada, no século XIX, prioritariamente ao âmbito da produção material) estendeu-se a setores da administração, da esfera da circulação e da cultura. Por outro lado, no tocante às relações de produção, a sociedade é “capitalismo”, uma vez que os indivíduos são forçados “até o mais íntimo de suas emoções” a aderir ao mecanismo social como “portadores de papéis” e modelar-se segundo este mecanismo, cujo objetivo primordial continuaria sendo a maximização do lucro por meio da venda de mercadorias.

Deste modo, o desenvolvimento das forças produtivas fez surgir uma situação

paradoxal na qual as possibilidades utópicas nunca antes vislumbradas – a eliminação da fome e da escassez, a possibilidade de uma vida sem necessidade – eram paulatinamente negadas pela persistência das relações de produção coaguladas, insinuando-se, como um feitiço, por cima da consciência dos homens³⁰. Assim, logo no início de *Freizeit*, Adorno diz que a pergunta fundamental a se fazer seria a seguinte:

A indagação adequada ao fenômeno do tempo livre seria, hoje, porventura, esta: “que ocorre com ele com o aumento da produtividade no trabalho, mas persistindo as condições de não-liberdade, isto é, sob relações de produção em que as pessoas nascem inseridas e que, hoje como antes, lhes prescrevem as regras de sua existência?” (ADORNO, 1995c, p. 71)

Vale lembrar que, em *Capitalismo tardio ou sociedade industrial?*, Adorno havia antecipado sua posição quanto à possibilidade de superação de uma ordem social heteronômica, afirmando que o conceito de capitalismo permanecia válido e que, no seio de relações de produção coaguladas, a esfera econômica (e a razão de autoconservação) continuava a exercer sua dominação sobre os homens. Mesmo que naquele estágio histórico do capitalismo o aumento da produtividade tenha possibilitado a diminuição da jornada de trabalho, a liberdade prosseguia sendo ilusória. Sob tais circunstâncias, se se quisesse responder à questão do que ocorre com o tempo livre:

[...] tornar-se-ia imperiosa a suspeita de que [ele] tende em direção contrária à de seu próprio conceito, tornando-se paródia deste. Nele se prolonga a não-liberdade, tão desconhecida da maioria das pessoas não livres como a sua não-liberdade em si mesma (ADORNO, 1995c, p. 71)

A questão do tempo livre não poderia ser formulada de forma abstrata, devendo ser investigada levando-se em conta os traços característicos do regime de trabalho no sistema capitalista; ou seja, um período de tempo não-livre, heterônomo, determinado desde fora. A tese de Adorno segundo a qual a sociedade é um sistema ecoa no fato de que até nos momentos em que os sujeitos pensam estar libertos do trabalho estão, na verdade, acorrentados a ele:

A questão do tempo livre: o que as pessoas fazem com ele, que chances eventualmente oferece o seu desenvolvimento, não pode ser formulada em

³⁰ Por isso, segundo Adorno, não se poderia equalizar irreflexivamente dominação e técnica: o problema residiria em seu emaranhamento com as relações sociais que a cercam. Historicamente, sob os imperativos econômicos do interesse e do lucro, as potencialidades humanas da técnica ficaram em segundo plano em relação a sua utilização destrutiva, bélica. Vê-se que a crítica de Adorno à modernidade não apela a um escapismo romântico; o domínio da natureza, embora não possa ser fetichizado, contém um momento de verdade, isto é, a liberação do ser humano das imposições das forças cegas da mesma. Diz Adorno: “parece-me absurdo que problemas e necessidades tão elementares e que se referem de modo tão direto à vida humana, como a possível cura de doenças pretensamente incuráveis que em princípio poderiam ter solução como me atestaram vários médicos, não são solucionados por motivações sociais. Considerações semelhantes valem para uma técnica que poderia ser possível e que sem dúvida poderia não apenas ser unilateralmente direcionada à centralização [...] mas que, até hoje, não foi implementada por motivações da organização social, isto é, simplesmente por causa da concentração do capital” (ADORNO, 2008b, p.73).

generalidade abstrata. A expressão, de origem recente aliás [...] aponta a uma diferença específica que o distingue do tempo não livre, aquele que é preenchido pelo trabalho e, poderíamos acrescentar, na verdade, determinado desde fora. O tempo livre é acorrentado ao seu oposto. Esta oposição, a relação em que ela se apresenta, imprime-lhe traços essenciais (ADORNO, 1995c, p. 70)

Em uma época de integração social sem precedentes, onde cada pessoa assume uma função específica dentro do todo segundo o cumprimento de um papel social, mesmo aquele rincão da vida onde os seres humanos creem agir por vontade própria está marcado por aquilo que eles desejam se ver livres fora do horário de trabalho. De fato, uma das características distintivas da sociedade burguesa é uma divisão rígida entre o tempo dedicado ao trabalho e aquele destinado às atividades de lazer e diversão. Sob este ordenamento racional, próprio ao modo de vida das sociedades industriais modernas, a experiência deve ser organizada com zelo puritano; qualquer rebeldia do espírito, qualquer insistência no prazer, é suspeita aos olhos do espírito dominante³¹. Segundo Adorno, esta separação se cristalizou de tal modo no consciente e no inconsciente dos homens que ela tem consequências nefastas para ambos os momentos. Em seus comentários críticos a respeito da obra de Oswald Spengler, *A decadência do Ocidente*, Adorno diz que Spengler:

vê com [...] exatidão o estado de consciência que se apodera das massas fora do processo de produção propriamente dito, ao qual elas estão atreladas: os fenômenos costumeiramente designados como pertencendo ao tempo livre. 'A tensão intelectual, conhece apenas uma forma de descanso, aquela que é específica da metrópole: o relaxamento, a distração...' (ADORNO, 1998b, p.46).

Ora, a citação acima indica uma oposição clara entre tensão intelectual e relaxamento, significando que: por um lado, no trabalho, atividade que deve ser levada a sério, os indivíduos despendem suas energias físicas e intelectuais na consecução de uma atividade produtiva; e, por outro, nos períodos de descanso, que não devem lembrar em nada o trabalho, a atividade dos sujeitos toma a forma de um alívio, de um esquecimento das tensões produzidas pela vida acachapante do cotidiano, e, não por acaso, elas são dotadas de algo supérfluo e fútil, cumprindo o imperativo funcional de preparar os sujeitos para serem reinseridos, com energias renovadas, no processo de trabalho. Porque eminentemente crítica, afeita à ressignificação das práticas do próprio sujeito, a reflexão seria como que um possível disruptor da situação de adaptação, e, por isso mesmo, se a segurança emocional inerente a

³¹ Adorno contrapõe sua experiência pessoal como intelectual ao tipo de experiência reificada produzida pela sociedade burguesa. Segundo ele, escutar e compor música ou ler concentradamente seriam momentos integrais de sua existência, do mesmo modo que sua atividade profissional como professor universitário causava-lhe uma satisfação que as pessoas raramente encontram no trabalho: “Poucas coisas distinguem tão profundamente o modo de vida, que corresponderia ao do intelectual, do burguês, com o fato de que aquele não reconhece a alternativa entre trabalho e prazer” (ADORNO, 2001, p.121).

uma situação conformista quisesse perdurar, ela não pode ir muito longe:

Nenhuma satisfação pode ser inerente ao mundo ao trabalho que, aliás, perde a sua modestia funcional na totalidade dos fins, nenhuma faísca da reflexão pode irromper durante o tempo livre, porque poderia saltar para o mundo do trabalho e pô-lo em chamas (ADORNO, 2001, p. 122).

Assim, a coisificação do trabalho se reflete na coisificação das atividades de tempo livre, as quais, em uma sociedade dominada pelo capital, são frequentemente subsumidas pelo jugo das forças econômicas. Neste contexto, situa-se a já conhecida tese de Adorno acerca do conluio das tendências culturais contemporâneas com a sociedade subjugada pela razão instrumental. Como vimos, os produtos da indústria cultural (meticulosamente produzidos e distribuídos por grandes organizações econômicas sob a regra geral das relações de troca) nada mais fazem do que articular a necessidade subjetiva das pessoas por lazer com as da indústria em geral, inculcando-lhes, mediante cálculo de efeitos, certa disposição compulsória ao consumo e, precisamente por sua futilidade, seus produtos apenas denunciam uma rendição acrítica ao *status quo*:

[...] a própria necessidade de liberdade é funcionalizada e reproduzida pelo comércio; o que elas querem lhes é mais uma vez imposto. Por isso, a integração do tempo livre é alcançada sem maiores dificuldades; as pessoas não percebem o quanto não são livres lá onde mais livres se sentem, porque a regra de tal ausência de liberdade foi abstraída delas (ADORNO, 1995c, p. 74).

Por isso, a dinâmica histórica afeta não só o conteúdo do que venha a ser o tempo livre, mas é responsável pelo próprio surgimento do conceito. Adorno toma o cuidado de distingui-lo do ócio, modo de vida peculiar aos cidadãos gregos antigos, dispensados que estavam de qualquer atividade diretamente vinculada à sobrevivência material, seja do labor do escravo, seja da vida de trabalho dos artesãos livres, ou mesmo dos negócios aquisitivos do mercador. A palavra grega *skhole*, tal como a latina *otium*, de onde deriva o termo em português “ócio”, indica não só isenção da atividade política mas também dispensa do labor e das necessidades da vida. De todo modo, refere-se sempre a uma condição de isenção de preocupações e cuidados (ARENDT, 1989). Por isso, o ócio é algo qualitativamente distinto do tempo livre, já que esse último, como salienta Adorno, na medida em que está funcionalmente relacionado com o trabalho, não representa a superação de uma vida de preocupações e cuidados, mas tão somente seu esquecimento temporário.

4.2 Caráter de conduta burguês

Na organização social, a separação do âmbito da produção e do consumo, que figura como a dicotomia básica do processo da vida econômica, se projeta no indivíduo: de um lado ele funciona como “produtor”, de outro como “consumidor”. A sociedade reificada determina

a dinâmica pulsional de seus membros, modelando um tipo de conduta especialmente afim às estruturas desta sociedade, pressuposto subjetivo de sua reprodução objetiva continuada. Em sua investigação sobre a afinidade entre as concepções religiosas protestantes e o “espírito do capitalismo”, Weber já havia traçado os contornos gerais do modo de conduta burguês, expondo como em um mundo desencantado um tipo de *ethos professional*, atrelado a uma conduta racional e metódica de vida, se apodera da consciência dos homens. Livre de suas conotações religiosas, essa ética vem a se tornar um imperativo de adaptação sob as pressões sociais e econômicas da ordem social capitalista, de sorte que todo o caráter eudaimonista e hedonista da vida – o gozo, o ócio, a contemplação – ou mesmo a simples perda de tempo são condenados como um espécie de esquecimento do dever, consumando-se uma inversão de uma relação natural do homem consigo mesmo e com o mundo externo a ele (WEBER, 1987, p. 33)³².

Por isso, Adorno adverte, o modo como o tempo livre se apresenta depende não só do trabalho, mas também da “situação geral da sociedade”. Em outras palavras, deve-se estar atento não apenas ao fator objetivo de como se dá a organização do trabalho, mas, para além disso, à constituição subjetiva das pessoas, a qual apontará para as possibilidades de desfrute do tempo livre. No contexto histórico da conferência, Adorno ressalta que a “situação geral da sociedade” é marcada por uma espécie de “fascínio”, uma situação de integração social, onde cada pessoa assume uma função específica dentro do todo segundo o cumprimento de um papel. Dizendo nos termos de uma sociologia conciliadora, atinente à teoria dos papéis: as pessoas assumem uma máscara social da qual é cada vez mais difícil se verem livres³³.

³² Weber recorreu aos escritos de Richard Baxter, intérprete teórico da ética puritana, para mostrar os reflexos das ideias religiosas nas máximas da vida cotidiana. Dentre os princípios louvados por Baxter em seu *Christian Directory* a condenação da “perda de tempo” figura como primeiro e principal de todos os pecados. Evita-se a todo custo o luxo, conversas ociosas e até dormir além do necessário, já que isso significa uma perda de tempo no trabalho para a glorificação de Deus. Para Baxter, a contemplação tem pouco valor, sendo, em alguns casos, diretamente condenável, pois para tanto existe o domingo. Ele prega em favor de um trabalho físico e mental duro e constante: o trabalho é visto não só como o meio *per excellence* para evitar as tentações da carne, como é considerado a própria finalidade da vida. Daí a repulsa da ética puritana pela esfera do erótico e do corpóreo, olhando com desdém para tudo aquilo que representasse o desfrute espontâneo da vida; o esporte, por exemplo, deveria servir tão somente à finalidade racional do restabelecimento necessário à eficiência do corpo. Weber observou ainda que, no curso do desenvolvimento dessa ética, foi inevitável o surgimento de uma contradição entre o puro sentimento religioso e os prazeres carnavais decorrentes do acúmulo de riqueza. Despida de seus motivos religiosos mais fortes, a boa consciência do sóbrio homem secular utilitário tornou-se um meio de desfrutar uma confortável vida burguesa (WEBER, 1987).

³³ Na teoria dos papéis, que ganhou corpo sobretudo na sociologia americana, os indivíduos são diferenciados segundo a função particular que se espera que desempenhem na vida social do grupo. Os termos que fundamentam aquela teoria (personagem, máscara e persona) indicam a incorporação de padrões culturais na personalidade das pessoas. No século XX, a partir dos anos 30, graças ao antropólogo cultural Ralph Linton (1893-1953), o conceito de papel estabeleceu-se nas ciências sociais. Linton distinguiu dois aspectos relacionados aos papéis sociais: o aspecto estático da posição (*status*) e o aspecto dinâmico de comportamento orientado ao papel (*role behavior*). Os sistemas culturais definem as posições em relação às

De fato, este processo de integração regressiva, “através da qual a existência que a sociedade impõe às pessoas não se identifica com o que as pessoas são ou poderiam ser em si mesmas” (ADORNO 1995c, p.70), estava no núcleo da crítica de Adorno à muito influente “grande teoria” de Talcott Parsons, que consistiu, no contexto do pós-guerra, em uma ambiciosa tentativa de unificação teórica na sociologia. A “grande teoria” parsoniana visava integrar, em um mesmo sistema conceitual, as explicações objetivo-sociais (ao nível do sistema social) às psíquico-individuais (ao nível do sistema de personalidade). Para Parsons, qualquer contradição que porventura surgisse entre sociologia e psicologia viria a ser resolvida pelo progresso da organização científica, produzindo uma união sem fissuras de ambas as disciplinas.

Segundo Adorno, apesar da união de sociologia e psicologia conter um momento de verdade (já que a essência da realidade é uma, o social e o psicológico estão entretecidos no movimento do todo), era também falsa. Como vimos, na esteira da dialética do esclarecimento, as relações reificadas dos indivíduos se tornaram independentes em relação a cada um de seus membros individuais. Historicamente, indivíduo e sociedade cindiram-se, conformando uma relação tensa e contraditória. O conceito de integração, tão caro às sociologias conciliadoras de índole positivista, supunha harmonização ali onde, na verdade, prevalecia uma relação de cisão e não-identidade. Como sugere Wrong (1961), Parsons pintou uma falsa imagem de uma sociedade “hiperintegrada” e de um homem “hipersocializado”. Apesar de ser um “animal social”, não se pode dizer que o homem é um animal completamente socializado, já que sua natureza social é fonte de diversos conflitos psíquicos e antagonismos³⁴.

quais as pessoas se identificam a si mesmas e as outras. Tais posições são rótulos de identificação: pais, maridos, mães, esposas, trabalhadores, políticos, etc. Linton influenciou a teoria social de Talcott Parsons (1902-1979), para a qual os papéis se referem às expectativas que orientam o comportamento dos atores uns em relação aos outros em determinados contextos de interação. São padrões, modelos, gabaritos culturais através dos quais os indivíduos aprendem “quem são” e “como agir” em relação a outras pessoas. Já Robert Merton (1910-2003) propôs que era possível considerar que as expectativas de comportamento que se espera de um papel (posição social) variam de acordo com o contexto específico. Espera-se de um estudante de medicina, por exemplo, que aja de maneira distinta com professores, colegas, pacientes, etc. Embora possa haver um núcleo de expectativas comuns, também ocorre frequentemente um “conflito de papéis” quando há contradições nas distintas demandas de comportamento em relação a um papel, como no caso da mulher que enfrenta exigências conflitantes em seu lugar de esposa, mãe, funcionária do escritório, etc. A crítica do interacionismo simbólico às correntes sociológicas dominantes enfatizou que os papéis são apenas esboços, moldes gerais, sendo que dentro deles há uma ampla margem para improvisações. Deste modo, em qualquer interação, os indivíduos devem negociar os significados situacionais e a aplicabilidade de papéis sociais específicos. Com base nos modelos fornecidos por sua socialização, os indivíduos criam e recriam suas ações conforme o contexto de interação específico. A crítica interacionista inspirou a distinção de Goffman (1922-1982) entre os papéis e o *self*. Segundo ele, o *self* privado – o eu – é o agente autônomo que manipula e regula as impressões externas. Pode acontecer deste agente tentar se distanciar de um papel que deve ser desempenhado *malgré lui meme*, agindo em dissonância com o que se espera exatamente dele (SCOTT, 2010).

³⁴ Wrong reconhece que Parsons estava atento ao importante problema hobbesiano da ordem no início de seu

Deste modo, Parsons pressupunha uma coincidência entre as necessidades funcionais da sociedade e o super-ego médio como fator necessário para uma integração social eficaz. Contudo, reconhecendo subrepticiamente esta identidade como ainda não realizada, acentuou a divergência entre os homens como seres psicológicos (estrutura de personalidade) e a disposição objetiva da sociedade (estrutura institucional), à qual caberia a fixação dos objetivos socialmente aceitos, concedendo uma primazia geral destes objetivos ante as tendências subjetivas que se dão em cada caso. A adaptação à ordem social ficaria a cargo de uma conduta estratégica dos indivíduos, fundada em uma “racionalidade em relação a fins”, centrada na eficiência dos meios. Porém, segundo Adorno, na medida em que Parsons concebeu estas normas sociais enquanto esquemas sedimentados de adaptação (como essencialmente psicológicas) faltou-lhe captar o essencial: que a racionalidade econômica, pressuposto da adaptação, está fundada não tanto numa “motivação ao lucro”, mas em sentimentos ancestrais como o medo e a angústia: “quem não se comporta segundo as regras econômicas, hoje em dia raramente naufraga imediatamente. Mas no horizonte delineia-se o rebaixamento socioeconômico” (ADORNO, 2015b, p.77). Baseada nestes sentimentos, a racionalidade econômica não seria um dado primário e natural da espécie humana, mas derivada do temor de não se inserir na ordem social. Por meio do processo de socialização, esta violência é condensada, introjetada e internalizada pelo indivíduo.

Trata-se de um processo de cisão *no* indivíduo: o ego, instância da consciência, é desgarrado da energia pulsional originária; examinando a realidade, descola-se da motivação puramente psicológica em favor de sua função lógico-objetivante. A psicologia do indivíduo aparece como perturbação: “as metas do eu não são mais idênticas às metas pulsionais primárias, não se deixam mais retraduzir nelas, e as contradizem frequentemente” (ADORNO, 2015b, p 85-86). Esta instância do ego será o *locus* psíquico relacionado ao papel social do indivíduo:

Na verdade, o comportamento de um psicótico [...] que vai pelo mundo causando-se prejuízos apesar do funcionamento em si ‘normal’ de sua inteligência, [é] incomparavelmente mais ‘psicológico’ que o de um homem de negócios, que pode possuir ou não os traços de caráter do papel que assume, mas que, tendo uma vez aceito tal papel, dificilmente consegue se comportar, de situação em situação, de forma diferente como o faz, embora não seja qualificado de neurótico [...]

primeiro grande livro, *A Estrutura da Ação Social*. Porém, as respostas dadas àquele problema pela tradição estrutural-funcionalista - seja por meio da noção de “internalização das normas sociais”, seja pela pressuposição de um inato desejo humano de adquirir uma imagem positiva de si mesmo aos olhos dos outros - deixaram em segundo plano a tensão dialética, implicada nas sociedades humanas, entre ordem e desordem, consenso e conflito, a qual, por certo, não havia passado despercebido a Hobbes. Assim, a ênfase no conflito interno, na tensão entre impulsos poderosos e o controle do *super-ego*, é esquecida. Afinal, como afirma Wrong, Freud sugere que a pessoa que se conforma estritamente às normas sociais tem mais probabilidade de se sentir incomodada, desenvolver quadros de “ansiedade” e “neurose” do que aquela que ocasionalmente viola tais normas, dando passe livre aos instintos (WRONG, 1961).

(ADORNO, 2015b, p.85).

Como produto da sociedade, a separação de instinto e consciência, a cisão das forças originárias do psiquismo em relação aos imperativos da racionalidade econômica, não poderia ser resolvida no âmbito do “puramente psicológico”. Na sociedade vigente, o objetivo de uma personalidade integrada – baseada no equilíbrio das instâncias psicológicas do super-ego, ego e id – seria uma quimera, já que essas forças não possuem igual direito³⁵.

4.3 A coluna astrológica do Los Angeles Times e a administração do tempo na cultura de massas

No início da década de 50, como resultado de um curto período de trabalho na *Hacker Psychiatry Foundation*, em Beverly Hills, Califórnia, Adorno realizou um importante estudo, consistindo de uma análise de conteúdo da coluna astrológica de Carrol Righter, da seção de horóscopos do jornal *Los Angeles Times*³⁶. A partir de evidências da popularização da astrologia, Adorno interessou-se pelo fenômeno, não tanto pela astrologia em si, mas pela suscetibilidade das pessoas a ela, o que mostraria tanto suas disposições psicológicas quanto características importantes do mundo social em que elas viviam. Anos antes, junto a três outros pesquisadores, Adorno havia conduzido um estudo que ficaria famoso nas ciências sociais norte-americanas, *A personalidade autoritária*, cujos resultados sugeriam a vulnerabilidade de amplas camadas da população norte-americana às tendências políticas antidemocráticas e fascistas (ADORNO; FRENKEL-BRUNSWIK.; LEVINSON;

³⁵ Tal seria o cerne da crítica de Adorno ao movimento revisionista na psicanálise, centrada no livro de Karen Horney, *Os novos caminhos da psicanálise*. Segundo Adorno, operando uma espécie de “sociologização” da psicanálise, a orientação realista e imediata dos revisionistas, ancorada segundo a imagem de uma situação presente centrada nos fatores do meio social e cultural, fez-se às expensas de uma visão mais acurada da historicidade interna da *psique*. Ao colocar em segundo plano a psicologia das pulsões de Freud, Horney deixou de lado a compreensão da inevitabilidade dos conflitos culturais (dialética do progresso), que lançaria luz sobre mais aspectos da essência da história que a apressada invocação dos fatores do “meio”. Soma-se a isto o descrédito revisionista pelas experiências traumáticas da infância. Em Freud, estas experiências estavam vinculadas ao conceito de ferida, sem o qual o revisionismo supõe erroneamente uma totalidade de caráter que só seria realizável em uma sociedade não traumática (ADORNO, 2015a).

³⁶ Entre setembro e outubro de 1951 Adorno esteve em Beverly Hills por seis semanas, com o principal objetivo de estar presente na inauguração da *Hacker Psychiatry Foundation*. Em meados de 1952, Adorno e Gretel saíram de seu apartamento em Frankfurt rumo aos Estados Unidos, onde passariam os próximos dez meses. Com a criação da fundação, o psiquiatra e psicanalista Frederick Hacker visava estabelecer uma instituição de treinamento e pesquisa. A fim de firmar laços com o Instituto de Pesquisa Social, Hacker havia visitado Adorno em maio de 1951 e, na ocasião, ofereceu-lhe um cargo de diretor de pesquisa. Não podendo rejeitar a oferta sem ao menos arriscar as fichas em jogo, Adorno aceitou a proposta. Durante este período, além da análise de conteúdo da coluna astrológica, Adorno realizou um estudo de mídia, que resultou em dois ensaios, partes integrantes da sua teoria da indústria cultural, intitulados, em alemão, *Prolog zum Fernsehen* e *Fernsehen als Ideologie*. Desde que a colaboração com os membros da fundação Hacker não estava sendo bem sucedida e porque, devido a sua ausência, as demandas de trabalho do Instituto estavam cada vez maiores, Adorno decidiu regressar em março de 1953 (MÜLLER-DOOHM, 2005).

SANFORD, 1950). A crença na astrologia, representando uma propensão das pessoas à superstição e estereotipia, figurou como um dos itens especialmente adequados aos objetivos da *escala-F* (instrumento metodológico da pesquisa), pois captava tendências irracionais por meios indiretos, o mais longe possível da superfície aberta do preconceito. Daí, o interesse de Adorno em estudá-la, relacionando-a com as tendências mais profundas da cultura de massas

37.

A rigor, o conteúdo da astrologia estaria fundido com o social, sendo lícito denominá-la de um fenômeno de massas de “superstição secundária”: o oculto se converteu em uma instituição, coisificando-se. A exemplo das comunidades secundárias, em que as pessoas se relacionam de forma indireta por meio do intercâmbio de mercadorias, os seres humanos que se dirigem aos estímulos astrológicos encontram-se alheios à fonte última de conhecimento que tomam por base para guiar suas ações e orientar suas decisões. Embora aspire uma intimidade com a teologia, a astrologia é diferente da religião, pois “a irracionalidade de sua fonte não é apenas mantida remota, como envolve um tratamento impessoal e coisificado (*thing-like*)” (ADORNO, 2008, p. 45), espelhando a irracionalidade da ordem social que aparece aos indivíduos como algo opaco e inescrutável. Ironicamente, na coluna o veredito das estrelas está especialmente talhado de acordo com os princípios de uma vida “normal”, moldada segundo as instituições, valores e modos de conduta socialmente aceitos, cujas contradições e antinomias mostram-se demasiado resistentes à penetração intelectual. Aqui, o racional é vendido como “mera adaptação” e o sistema social como destino é projetado nas estrelas, obtendo seu quinhão de justificação.

Adorno mostrou que um dos aspectos mais salientes da ideologia da sociedade de massas era ensinar as pessoas a esquecer os conflitos presentes em seu interior. Através da astrologia serializada e comercializada, a coluna reforçava uma visão conformista da vida, utilizando-se de truques que, recordando as práticas de agitadores e demagogos políticos, exploravam as contradições da consciência dos receptores de modo a integrá-los no sistema social. Ciente das contradições entre a realidade social e a economia psíquica dos indivíduos, a coluna retrata o leitor como alguém frustrado, oferecendo-lhe, contudo, o remédio

³⁷ A hipótese por trás da elaboração da *escala-F* era que antissemitismo e etnocentrismo não eram só uma questão de opinião explícita, mas vinculados a tendências enraizadas na estrutura de personalidade das pessoas. A *escala-F* era uma tentativa de alcançar essas forças inconscientes. A astrologia era um dos itens que compunham uma de suas variáveis, “superstição e estereotipia”, indicando “a crença nos determinantes místicos da experiência individual; a disposição para pensar em categorias rígidas”. Para os autores, na medida em que a astrologia retratava uma tendência, inscrita no indivíduo, de transferir a responsabilidade de seu destino para forças além de seu controle, externas a ele, era especialmente afim ao conceito de “fraqueza do ego”, retratando-o de modo “não realista”, portanto mais provável que se relacionasse com a personalidade do indivíduo como um todo (ADORNO; FRENKEL-BRUNSWIK; LEVINSON; SANFORD, 1950).

adequado, de modo a atá-lo de novo à autoridade.

De modo a lidar com as exigências contraditórias que os indivíduos encontram no plano da vida cotidiana, a coluna oferece uma técnica de administração do tempo, denominada por Adorno de “padrão de organização bifásico”. Nela, as necessidades e obrigações contraditórias impostas pelo sistema social são arbitradas pelo meio específico do tempo. Reduz-se a um denominador comum os postulados contraditórios, distribuindo-os em períodos diversos, encerrados, na maioria das vezes, num único dia. Tendo como modelo a contraposição de trabalho e ócio, conforma-se um ritmo de vida cósmico, pretensamente natural, cuja transgressão é desencorajada pelo horóscopo. No período da manhã, representado “astralmente” pelo princípio do “eu”, pelo “princípio da realidade”, situam-se os afazeres laborais. A tarde e a noite, em troca, às quais estão reservados lapsos de tempo ligados ao lazer, simbolizam formas toleradas e socializadas do princípio do prazer. Aqui, recomenda-se que os homens desfrutem dos prazeres simples da vida, ou seja, das diversões fornecidas pelos meios de massa, pela indústria cultural. Deste modo, a coluna elabora uma “pseudosolução” para os problemas; o “isto ou aquilo” entre prazer e renúncia, converte-se na fórmula “só se isso ocorrer/então”, significando nas entrelinhas que só é permitido ao indivíduo se entregar ao prazer se antes ele tiver trabalhado, o que lhe asseguraria uma espécie de atestado de segurança – “estou no sistema”³⁸.

Segundo Adorno, através da imposição das pressões sociais do capitalismo a maioria das pessoas se sujeitaria a um esquema temporal específico, refletindo uma disposição psicológica neurótica, podendo ser interpretada, nos termos da psicologia profunda, pelo conceito de “sintoma bifásico”. Trata-se de um dispositivo psicológico internalizado pelos sujeitos em sua lide com as exigências contraditórias impostas pela realidade objetiva, de tal modo que o conflito inerente entre os impulsos instintuais e as pressões sociais é apaziguado pela transformação destas relações eminentemente excludentes em relações de precedência. Como já salientado, na experiência concreta dos sujeitos, isto se traduz em um mecanismo de recompensa, uma pseudosolução das dificuldades, no qual “o prazer transforma-se na recompensa pelo trabalho e o trabalho expiação do prazer”. Fenichel descreve o mecanismo da seguinte maneira:

A anulação é mecanismo que se pode ver com clareza máxima, em certos sintomas

³⁸ Na coluna há uma divisão dos prazeres em duas classes: os prazeres simples e os prazeres incomuns. Quanto a esses últimos, jamais é dito ao leitor o que eles sejam: “é deixado a cargo do leitor decidir entre restaurantes estrangeiros ou variações sexuais”. Já os prazeres simples são subordinados ao imperativo de racionalização econômica, de modo que, por exemplo, por mais que se tenha a consciência da necessidade de divertir-se, esta necessidade nunca deve atrapalhar o planejamento financeiro. Além disso, comumente associa-se este tipo de prazer aos meios comprovados, socialmente aceitos de gratificação, como o rádio, a televisão, entre outros (ADORNO, 2008, p. 108).

obsessivos, os quais se compõem de duas ações, sendo a segunda a inversão direta da primeira [...] Todos os sintomas que representam expiação incluem-se nesta categoria, visto que ela, pela sua índole, anula atos anteriores. A própria ideia de expiação nada mais é do que expressão da crença na possibilidade de anulação mágica (FENICHEL, 1981, p. 142 - 143).

Nesta reiteração cotidiana da relação dialógica de expiação e anulação, institucionaliza-se uma tendência obsessiva denominada “comportamento bifásico”:

[...] o paciente comporta-se ora como se fosse criança travessa, ora tal qual fiscal severo. Por motivos obsessivos, certo paciente não conseguia escovar os dentes e, passado algum tempo, batia em si mesmo, ralhava consigo mesmo. Outro trazia sempre consigo uma agenda em que assentava o que tinha feito no sentido de indicar louvor ou censura (FENICHEL, 1981, p. 272).

O caráter ideológico da coluna de astrologia do *Los Angeles Times* é que ela traveste estas tendências patológicas, fruto de padrões sociologicamente condicionados, em dados naturais e invariáveis, como se fossem verdades últimas da vida humana. Sob a influência desta hipóstase, Adorno sugere que a diversão e o entretenimento adquirem um caráter compulsivo, isto é, são constantemente recomendados pelos veículos de publicidade, como no caso das dicas presentes na coluna que aconselham um aproveitamento eficaz do tempo: na parte da manhã, “dedique-se ao trabalho”, à tarde, “sinta-se livre para divertir-se” (ADORNO, 2008). Isto conflui para o aparecimento de um tipo de ideologia especificamente moderna, a saber, a ideologia do *hobby*, que cristaliza a ideia de reificação das práticas de lazer indicando, ao mesmo tempo, seu caráter mercantil:

Na naturalidade da pergunta sobre qual ‘hobby’ se tem está subentendido que se deve ter um, porventura, também já escolhido de acordo com a oferta do negócio do tempo livre. Liberdade organizada é coercitiva. Ai de ti se não tens um hobby, se não tens ocupação para o tempo livre! [...] Tal coação não é, de nenhum modo, somente exterior. Ela se liga às necessidades das pessoas sob um sistema funcional [...] (ADORNO, 1995c, p. 74).

Contudo, nunca se coloca em questão a primazia do trabalho útil. Uma liberação da coerção da moral do trabalho é permitida, já que se essa liberação não ocorresse os indivíduos sofreriam de “neuroses” e a vida seria simplesmente insuportável. Porém, como a própria abordagem bifásica é escolhida sob os auspícios da racionalização psicológica, o “indulgente” é subordinado ao “racional”. Sendo o êxito prático o objetivo primário da vida, trabalho e diversão devem servir, em última instância, ao progresso. Isto explica não só a sensação de culpa que aflige a consciência burguesa face a uma diversão desenfreada e desregulamentada, como também que a diversão pode servir a uma finalidade diretamente econômica. Na coluna, o encorajamento a divertir-se tem um caráter paradoxal: necessidades instintuais contrárias às regras do interesse racional parecem ser comandadas por este, sendo que o espontâneo e o involuntário são postos sob o jugo da arbitrariedade e do controle. Surge, assim, uma

moralidade da diversão (*jun morality*): o sujeito deve se divertir, tornar-se um ajustado, pois as pessoas ajustadas são consideradas normais e tem mais possibilidades de sucesso. Em termos psicanalíticos isto implica um processo de “dessexualização da sexualidade”; tal como nas “orgias deterioradas em funções sociais” do *Admirável Mundo Novo* de Huxley, as ameaças intrínsecas às exigências instintuais são libertadas de seu aspecto ameaçador porque são tratadas como deveres a serem cumpridos.

Se do ponto de vista da racionalidade econômica esta divisão da vida em duas esferas (trabalho e prazer) pode oferecer vantagens, seus méritos intrínsecos são dúbios, já que, como vimos, o trabalho radicalmente separado do elemento lúdico se torna insípido e monótono, enquanto a diversão pura recai no simples entretenimento, em mero meio de reprodução das forças laborais dos sujeitos. Inserida na lógica social reificada do capitalismo tardio, a diversão distancia-se do verdadeiro conteúdo da atividade não-utilitária, isto é, a maneira como ela encara e sublima os problemas da realidade, de acordo com o mote de Sêneca: *res severa verum gaudium*, “a verdadeira alegria é uma coisa séria” (ADORNO, 2008, p.99).

4.4 Tédio, pseudoatividade e semiformação

Na sociedade burguesa, o desfrute do tempo livre, sobretudo quando se configura como oposto estrito do trabalho, recai, muitas vezes, exatamente naquilo de que se pretende, a princípio, fugir: rotina, apatia, tédio. A tese metafísica de Schopenhauer, segundo a qual o tédio, produto inexorável do nunca satisfeito apetite da cega vontade, seria inescapável, uma espécie de condição original da espécie humana, não deveria ser hipostasiada. Uma vez que o tédio é apenas o reflexo de uma vida coagida por uma rigorosa divisão do trabalho, se as pessoas fossem livres, se pudessem determinar suas vidas de maneira autônoma, ele simplesmente não se instalaria e, conforme um aforismo de *Minima Moralia*, o domingo nos é penoso porque o vislumbre de emancipação se mescla com sua imediata negação. Nas condições atuais, o tempo livre nunca cumpre o que promete:

A nostalgie du *dimanche* não é a nostalgia da semana laboral, mas deste estado de emancipação; o domingo deixa insatisfeito, não porque nele se festeje, mas porque a sua promessa não se apresenta ao mesmo tempo como imediatamente cumprida; como o inglês, todo domingo é demasiado pouco. Aquele para quem o tempo penosamente se alonga, espera em vão, frustrado de que o domingo persista, que amanhã seja outra vez como ontem (ADORNO, 2001, p.166).

Porém, caberia o questionamento de que mesmo com a possibilidade, inscrita no horizonte histórico por conta do desenvolvimento das forças produtivas e da automação, de um maior tempo disponível para o aprimoramento de suas capacidades humanas, as pessoas

seriam capazes de produzir algo realmente novo. Ou seja, se por um lado, como diz Adorno, o tédio está essencialmente vinculado à impotência humana diante da coerção das condições sociais objetivas, por outro ele é também resultado de uma deformação que a “constituição global da sociedade” produz nas pessoas, e que se expressa, enquanto figura espelhada da apatia, em atividades ilusórias, meras paródias do surgimento de algo realmente novo: “Sob as condições vigentes, seria inoportuno e insensato esperar ou exigir das pessoas que realizem algo produtivo em seu tempo livre, uma vez que se destruiu nelas justamente a produtividade, a capacidade criativa” (ADORNO, 1995c, p. 77).

Neste contexto, as atividades artísticas de tempo livre não passam de meras imitações das obras de arte. Em algumas ocasiões são socialmente integradas pela necessidade social, como no caso, decorrente do gradual desaparecimento da atividade econômica dos serviços domésticos, do incremento das ocupações de tempo livre voltadas ao âmbito do lar, sintetizadas pelo lema prático *Do it yourself* (Faça você mesmo!)³⁹. Além disso, assinala Adorno, a necessidade legítima das pessoas de fugir do convencionalismo da vida burguesa é aproveitada pelos interesses comerciais, criando-se os chamados “negócios do tempo livre”, nicho de mercado especializado, abrangendo desde as companhias de viagens de turismo até a indústria do *camping*, a qual se aproveita do anseio dos jovens de sair de casa e passar a noite a céu aberto.

Neste sentido, o conceito de pseudoatividade, aludindo a essas práticas ilusórias, resultantes de uma “detração da fantasia” e de uma “incapacidade de imaginação”, vincula-se às reflexões de Adorno sobre a Teoria da Semicultura, datadas do final da década de 50⁴⁰. Como sugere Maar (2003), a articulação entre semicultura (semiformação) e pseudoatividade se faz através do fato de que o modo de produção impõe formas determinadas ao social objetivado, de sorte que, enquanto consciência sujeitada, a semiformação reproduziria a sujeição, ao mesmo tempo que geraria “experiências substitutivas” pelas quais se simularia a constituição de sujeitos livres. Quando defrontado com os fenômenos históricos da primeira metade do século XX, com o crescimento do lazer e da cultura de massas, Adorno estava lidando com uma situação nova, na qual o que antes era quase que exclusivo das classes privilegiadas – o desfrute dos bens culturais e espirituais – estava também agora

³⁹ Basta lembrar a sempre presente indústria de bugigangas de uso doméstico, tais como a *polishop*, cujas propagandas televisivas são bem conhecidas de qualquer cidadão médio dos países capitalistas desenvolvidos.

⁴⁰ O conceito alemão *Bildung* pode indicar, ao mesmo tempo, *formação cultural* ou *cultura*. *Halbbildung*, assim, pode ser traduzido por *semiformação* ou *semicultura*, *pseudoformação* ou *pseudocultura*. Neste presente trabalho, utilizo a tradução de Newton Ramos de Oliveira, Bruno Pucci e Cláudia B.M de Abreu, publicada em 1996 na revista *Educação & Sociedade*, na qual figura o título de *Teoria da Semicultura*. Contudo, a depender do contexto e sem prejuízo para o entendimento geral, emprego o termo *semiformação* ou seus derivados.

potencialmente à disposição das classes trabalhadoras. Em suas reflexões sobre o assunto, nas quais o ensaio *Freizeit* figura como um dos momentos culminantes, ele nega persistentemente que essa pretensa democratização da cultura tenha significado um enriquecimento cultural.

Vale lembrar que, na tradição intelectual alemã o conceito de *Bildung* (formação cultural ou cultura) desempenhou um importante papel, designando um processo de formação da alma por meio de um ambiente cultural pleno, baseando-se em atributos como individualidade, universalidade e totalidade, e conduzindo a uma situação de riqueza mental, inteireza pessoal e unidade interior. Enquanto processo, vinculou-se à ideia de educação, tomada em uma concepção ampla, abarcando normas éticas e um sentido do todo, afeito à existência integral do indivíduo. No sentido da *Bildung*, não se trataria somente de conhecer isto ou aquilo, adquirir informação sobre este ou aquele assunto. Os exemplos morais e estéticos das fontes clássicas, por exemplo, na medida em que refletiam os conceitos de “crescimento interior” e “autodesenvolvimento integral” do indivíduo, deveriam afetar toda a personalidade, a qual se encontraria envolvida por inteiro, empaticamente, no ato da cognição.

Como tal, *Bildung* estava estreitamente relacionada ao conceito de *Kultur*, sendo que, na tradição intelectual alemã, ambos se mantiveram entrelaçados até o final do século XVIII. *Kultur* tinha, primeiro, o significado de cultivo pessoal; depois passou a ser usado, nos círculos alemães cultos, no sentido mais amplo da síntese das realizações espirituais do homem civilizado. Devido sobretudo à rivalidade histórica entre os países, ao final do século XIX o termo alemão *Kultur* se opôs ao anglo-francês *Zivilisation*, o qual se referia tanto a questões de comportamento e polidez social – símbolos externos de distinção – quanto aos ganhos materiais, técnicos e práticos do mundo moderno em oposição às suas conquistas espirituais (RINGER, 2000).

Norbert Elias remonta a sociogênese da separação de *Kultur* e *Zivilisation* ao conflitivo processo de formação nacional do povo alemão, em que estava em questão sua especificidade em relação a outros povos. Segundo ele, a distinção refletiu um contraste interno à sociedade alemã: entre a classe média ascendente, letrada e culta, porém subordinada politicamente, e a nobreza cortesã governante, falante do francês, e cuja autoimagem e autojustificação dependiam sobretudo de seu amor à honra, aos bons modos e às aparências. Incapaz de uma ação política concreta e alheia ao domínio do comércio, a classe média – composta sobretudo de administradores e servidores civis – concentrou todo seu orgulho e autoimagem na esfera do *das reine Geistige* (puramente espiritual), isto é, em livros, trabalhos de erudição, na formação (*Bildung*) intelectual do indivíduo e no desenvolvimento de sua personalidade. Com a ascensão da burguesia alemã a posições

dominante de poder, a antítese, que era local, passou a caracterizar a diferença entre as nações. Por conseguinte, o conceito inglês e francês de “civilização” passou a se referir a fatos morais, sociais e políticos; e o alemão *Kultur* a fatos intelectuais e artísticos. Elias sublinha também que civilização descreve um processo ou mesmo seu resultado, trazendo a ideia de movimento, de algo que está incessantemente indo pra frente, de progresso material. *Kultur*, por outro lado, tem uma relação diferente com o movimento; assemelha-se às “flores do campo”, aos produtos vivos de um povo, de um grupo e de uma individualidade (ELIAS, 1990).

Com sua postura materialista, Adorno sempre ressaltou o aspecto dialético inerente ao conceito de cultura. Para ele, a ideia de cultura não poderia ser fetichizada, sacralizada. Remetendo à *Kultur*, ela é cultura espiritual, assinalando um momento de autonomia do espírito frente à práxis, sem o qual as grandes obras de arte seriam simplesmente impossíveis; esse momento de autonomia, representando a liberdade do espírito em relação ao ordenamento racional do reino dos fins, tem por certo um caráter progressista, pois faz vislumbrar a felicidade terrena. Porém, se o conceito de cultura é fetichizado, colocado numa esfera à parte e autônoma, torna-se impotente, ratificando o contexto de ofuscamento da sociedade, baseado na exploração e na injustiça social, responsáveis justamente por aquela separação: celebrar a cultura por sua transcendência em relação aos interesses materiais seria minar o potencial crítico do conceito. Como Adorno assinala:

Max Frisch observou que havia pessoas que se dedicavam, com paixão e compreensão aos chamados bens culturais e que, no entanto, puderam se encarregar tranquilamente da práxis assassina do nacional-socialismo. Tal fato indica não apenas uma consciência progressivamente dissociada, mas sobretudo dá um desmentido objetivo ao conteúdo daqueles bens culturais – a humanidade e tudo o que lhe for inerente – enquanto sejam apenas bens, com sentido isolado, dissociado da implantação das coisas humanas (ADORNO, 1996, p. 389).

Deste modo, na totalidade do mundo administrado, uma contradição inescapável permeia o conceito de cultura, remontando a um antagonismo social não conciliado, isto é, à separação entre trabalho material e trabalho intelectual. Suspensa nesta tensão dialética, a solução para esta contradição não poderia ser buscada nem na cultura em si, nem em sua dissolução na vida cotidiana, o que significaria minar seu potencial emancipatório. A teoria dialética da cultura, resistindo tanto à dicotomia abstrata entre cultura e vida material, quanto à recusa de sua distinção nas condições vigentes, deveria insistir na dimensão crítica bem como na dimensão ideológica do conceito.

Adorno enfrenta essas questões em seu importante ensaio *Crítica Cultural e Sociedade*, no qual estabelece as tarefas a serem enfrentadas pelo “crítico dialético da cultura”, cujos parâmetros seriam realizados através de uma mistura complicada, combinando as abordagens

da “crítica imanente” e da “crítica transcendente”:

A teoria crítica não pode admitir a alternativa entre colocar em questão, a partir de fora, a cultura, como um todo, submetida ao conceito supremo de ideologia ou confrontá-la com as normas que ela mesmo cristalizou. Quanto à decisão de adotar uma postura imanente ou transcendente, trata-se de uma recaída na lógica tradicional, criticada na polêmica de Hegel contra Kant: todo e qualquer método que determina limites e se mantém dentro dos limites de seu objeto suplanta, justamente por isso, esses limites (ADORNO, 1998, p.21-22).

O método transcendente quer julgar a cultura de um ponto de vista fora do todo. Essa distância do todo retira sua força do fato de que a reificação, a rede de ofuscamento, avança irresistivelmente; se o “todo é falso”, então seria necessário algum ponto transcendente, fora dele, para sustentar uma teoria crítica genuína, algo que iria requerer aquelas capacidades - imaginação, memória e experiência - que Adorno utilizou para defender uma teoria especulativa contra o empirismo sociológico.

Contudo, Adorno afirma, como a sociedade hoje é a própria ideologia, uma posição fora do todo seria tão fictícia como uma utopia abstrata. A crítica imanente, levando a sério a afirmação de que o “não-verdadeiro” não é a ideologia em si, deveria compreender a ideia objetiva de uma formação cultural e confrontá-la com sua pretensão de corresponder à realidade. Porém, em meados do século XX, a habilidade para exercer tal crítica imanente foi bloqueada pelo diminuto papel das ideologias genuínas na reprodução da sociedade. O conteúdo crítico da ideologia – a distância que ela estabelece entre suas justificativas e a realidade que pretende retratar – é substituído por práticas culturais que são reproduções não mediadas do *status quo*, prescindindo daquela tensão entre justificativa e realidade necessária para que a crítica imanente funcione.

Portanto, como diz Adorno, ambos os momentos da crítica deveriam ser mediados dialeticamente. O método dialético seria obrigado a levar em conta a dualidade dos momentos, relacionando o conhecimento da sociedade enquanto totalidade com a pretensão do objeto a ser reconhecido como tal, segundo seu conteúdo específico:

Nenhuma teoria, nem sequer a verdadeira, está segura de jamais se perverter em suposição, se alguma vez renunciar a uma relação espontânea com o objeto. A dialética tem de se resguardar contra essa perversão tanto quanto tem de se proteger do perigo de ficar aprisionada pelo objeto cultural. Não se deve sujeitar ao culto do espírito, nem à hostilidade contra o espírito. O crítico dialético da cultura deve participar e não participar da cultura. Só assim fará justiça à coisa e a si mesmo (ADORNO, 1998, p.25).

Como coloca Maar (2003), Adorno vai além do âmbito estritamente cultural ou pedagógico, investigando a cultura e a formação no plano da produção social em sua forma determinada através da articulação dos dois planos de ordenamento social, momentos no movimento dialético da sociedade: o plano do “social” (da produção social material efetiva,

determinada, dos homens em interação entre si e com a natureza) e o plano do “cultural” (da sociedade constituída, cuja organização retrata uma determinada maneira em que os homens produzem no primeiro plano, o plano do “social”).

Por isso, na *Teoria da Semicultura (Halbbildung)*, texto apresentado em um congresso sociológico em Berlim, em 1959, Adorno adverte que os sintomas da chamada “crise da cultura” teriam raízes profundas, não sendo objeto de meras disciplinas isoladas, seja da pedagogia, seja da chamada sociologia da cultura. A partir do ponto de vista do todo, vê-se que a questão da educação está invariavelmente atrelada às malhas de poder da sociedade e às suas leis dinâmicas, às interconexões que seriam as primeiras que teriam de ser penetradas. No bojo do todo reificado, a educação se converteu em *pseudocultura (Halbbildung)*, a qual, apesar de toda ilustração, de toda difusão da informação possibilitada pelos meios técnicos, tornou-se a forma predominante da consciência. O conteúdo da educação estava indissociavelmente ligado à formação de indivíduos livres e racionais. Quando se vê subordinada ao contexto dos interesses particulares, quando o conhecimento degenera em simples saber técnico e administrativo, a educação trai seu ideal, convertendo-se em ideologia.

A semiformação cultural pode ser interpretada como um conjunto de noções ideológicas que se interpõem entre os sujeitos e a realidade, e cuja cegueira é mais perniciosa do que a não-cultura, que pelo menos conservaria traços de ceticismo, ironia e consciência crítica. Com a derrocada da tradição em virtude do processo de desencantamento do mundo, surge um vácuo, uma carência de imagens e formas, em que o espírito se apressa a ser um mero meio. Neste contexto, formação equivale à assimilação no sistema. Sob os imperativos de poder dominantes, a cultura – aquilo que, conforme seu conceito, conservaria os momentos de liberdade e espontaneidade do espírito – é quantificada, subordinando-se a critérios objetivos, passíveis de medição. Torna-se um meio de prestígio social: ao invés de um engajamento crítico em seu conteúdo, os indivíduos semiformados, em gesto de narcisismo coletivo, buscam “estar informados”.

Enquanto apreensão subjetiva da autoreprodução de uma objetificação coisificada, a consciência como semiformação corresponde à continuidade da ordem vigente. A cultura tematizada no presente já não seria apreendida como ideal emancipadora, mas real conservadora ou, nos termos de Marcuse, afirmativa⁴¹. A perspectiva de Adorno, oposta a de

⁴¹ Segundo Marcuse, cultura afirmativa é aquela pertencente à era burguesa que, no curso de seu desenvolvimento, distingue e eleva o mundo espiritual-anímico, nos termos de uma esfera de valores autônoma, em relação à civilização. Afirma-se um mundo mais valioso, universalmente obrigatório, eternamente melhor, essencialmente diferente do mundo da luta diária pela existência, mas que qualquer

Lukács, substituiria a teoria emancipadora da consciência de classe proletária pela teoria crítica da semiformação da classe burguesa vigente, decifrada como ordenamento de adequação aos termos existentes da reprodução social (MAAR, 2003).

Na história do marxismo, o *Direito à preguiça*, de Lafargue (2010), configura-se como uma antecipação dessa mudança de perspectiva. Já no final do século XIX, Lafargue lamentou o amor ao trabalho, uma espécie de loucura que se apoderou da consciência das classes trabalhadoras e cujas consequências, advertiu, são “as misérias individuais e sociais que, desde séculos, torturam a triste humanidade” (p. 13). Lafargue atribui a “paixão pelo trabalho” na sociedade capitalista como causa de toda degeneração intelectual e orgânica da humanidade, contrastando-a com a “leveza de vida” do andaluz, ou com o modo de vida dos gregos clássicos, que, relegando-o aos escravos, tratavam o trabalho como uma atividade grosseira e aviltante, inimiga da liberdade do homem.

4.5 Adorno, Veblen e o esporte

Na conferência-ensaio *Freizeit*, a abordagem crítico-dialética de Adorno das práticas culturais de lazer tem como um de seus alvos o esporte. Sua atenção ao tema não era nova, aparecendo no registro de suas reflexões sobre a dialética do esclarecimento e a indústria cultural.

Para Adorno, o esporte está inserido no contexto da ordem social marcada pela administração e pelo controle. Portando traços de masoquismo e caracterizado por um espírito de animosidade afim ao imperativo da concorrência no mercado, o esporte carrega as cicatrizes da reificação da sociedade ao mesmo tempo que as reforça, apresentando-se como elemento incentivador da integração em uma ordem social repressiva. Deste modo, constitui-se como uma das figuras da “pseudoatividade”:

[o esporte] é um ritual em que os sujeitados celebram sua própria sujeição. Eles parodiam a liberdade na sua prontidão para servir, um serviço que o indivíduo forçadamente extrai do seu próprio corpo por uma segunda vez [...] No triunfo desse espírito prático, longe que possa estar da perseguição aquisitiva das necessidades da

indivíduo pode realizar para si, a partir do interior, sem transformar de fato a realidade material. Enquanto estado nobre – de modo que as qualidades humanas como a beleza, liberdade e bondade se realizam interiormente – a cultura afirmativa é uma postura que abdica de interferir na realidade externa. Sendo assim, reafirma e oculta uma situação contraditória. O surgimento do indivíduo burguês trouxe consigo uma exigência de felicidade. Livre dos laços feudais, da autoridade da tradição e da religião, poderia buscar por si próprio sua destinação na sociedade; tanto mais com o incremento, no contexto do desenvolvimento das forças produtivas, das exigências de satisfação de suas necessidades devido a maior disponibilidade de mercadorias colocadas à disposição dos homens. Contudo, a validade universal dessa nova felicidade seria imediatamente suprimida, já que na produção capitalista a igualdade abstrata dos indivíduos é paulatinamente negada por sua desigualdade concreta. Restrita ao plano interior, a reivindicação de plenitude da cultura afirmativa estabelece uma relação contraditória com um mundo externo de miséria, martírio e opressão (MARCUSE, 2006).

vida, o esporte torna-se uma pseudopraxis na qual aqueles que estão ativos não são mais capazes de ajudar a si mesmos mas convertem-se nos objetos que já se tornaram (ADORNO, 1991, p. 89-90)

Os espectadores esportivos são associados a multidões bárbaras, familiarizadas com o princípio da violência, constituindo o substrato essencial para que os senhores da cultura de massas forjem sua ditadura: “a cultura de massas não está interessada em transformar seus consumidores em esportistas como tais mas somente nos vociferantes estusistas dos estádios” (ADORNO, 1991, p. 90).

Além disso, vale lembrar que os esportes modernos, especialmente os de alto rendimento – para os quais “o céu é o limite” e o sofrimento e a dor física meros obstáculos à maximização da performance – retratam uma relação reificada com o corpo, para cuja história subterrânea, de recalçamento e negação, Adorno e Horkheimer chamam a atenção na seção *Notas e Esboços da Dialética do Esclarecimento*. No bojo do processo de dominação da natureza, a relação reificada com o corpo, que o converte em *corpus*, objeto manipulável e mecanizado, submetido, através do olhar clínico do cientista, a relações de causa e efeito, ecoa a cisão histórica de sujeito e objeto, corpo e espírito, produto da dialética de civilização e barbárie. Como dizem os autores:

Os que na Alemanha louvavam o corpo, os ginastas e os excursionistas, sempre tiveram com o homicídio a mais íntima afinidade, assim como os amantes da natureza com a caça. Eles veem o corpo como um mecanismo móvel, em suas articulações as diferentes peças desse mecanismo, e na carne o simples revestimento do esqueleto. Eles lidam com o corpo, manejam seus membros como se estes já estivessem separados (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 219).

Contudo, devemos aceitar sem mais essa leitura? A meu ver, dizer que Adorno via práticas culturais como o esporte sob o signo da dominação e da não-liberdade, como parte constituinte do mundo administrado, é obviamente correto, porém não esgota o problema. Se essa interpretação for adotada de modo unívoco, não estaremos fazendo jus ao espírito dialético e crítico do autor, para o qual, afinal de contas, admitir que as coisas coincidem com sua aparência, tomando-as pelo modo com que se apresentam, é um selo de rendição ao *status quo*⁴².

Por isso, levarei adiante minha argumentação introduzindo a discussão de Adorno com as teses do famoso livro do sociólogo americano Thorstein Veblen, *A Teoria da Classe Ociosa*, que se tornou um importante marco na formação do discurso sobre o lazer no

⁴² Inglis (2004) e Vaz (2011), por exemplo, indicam que esse viés interpretativo foi especialmente marcante na recepção das reflexões de Adorno sobre o esporte nos anos setenta e oitenta, sobretudo nas obras de Bero Rigauer, *Sport and Arbeit: Soziologische Zusammenhänge und ideologische Implikationen*, e Jean-Marie Brohm, *Sociologie politique du sport*.

contexto das sociedades industriais modernas⁴³. A partir dessa discussão, desvela-se, através de uma confrontação imanente com seu conceito, o núcleo emancipatório de práticas culturais como o esporte, que forja sua tensão em relação à sociedade regida pela lógica da razão instrumental.

Numa época de grandes transformações na sociedade americana pós-guerra civil (1861 a 1865), Veblen, rejeitando os postulados da economia liberal clássica, propôs-se a compreender a cultura pecuniária do “nosso tempo”, explicitada a partir de uma flagrante contradição entre o mito do empreendedor médio protestante, ascético e poupador, típico da era pregressa, expressa na obra de Benjamin Franklin, com o modo de vida de uma classe abastada, beneficiária de uma era de pujança econômica que, por meio de artefatos luxuosos, ostentava sua riqueza enquanto símbolo de distinção e autoafirmação social. O propósito de seu mais notável livro era discutir o lugar e o valor dessa classe ociosa como fator econômico da vida moderna, traçando suas origens e linhas de derivação (VEBLEN, 1983).

Segundo Veblen, a classe ociosa surge nos estágios avançados da cultura bárbara, na Europa e no Japão feudais – sociedades já com um certo excedente produtivo e um considerável grau de diferenciação segundo ocupações. Livre das funções industriais e da rotina regular do trabalho, ocupa-se com funções honoríficas – governamentais, guerreiras, religiosas e esportivas – associadas a valores como dignidade, honra e estima social. No curso da evolução cultural, o desenvolvimento da classe ociosa coincidiu com o aparecimento da propriedade privada; onde quer que ela existisse, mesmo sob uma forma muito embrionária, o processo econômico adquiriu o caráter de uma luta entre os homens pela posse de bens. Veblen atribui a busca pela riqueza e pela posse de bens não só à subsistência, à satisfação e ao conforto, mas sobretudo à emulação, ou seja, como fator que confere honra e estima social, especialmente em relação àqueles estratos sociais mais próximos na estrutura social em termos de padrão médio de consumo. Deste modo, como resultado do desenvolvimento de uma cultura pecuniária, a propriedade de bens, adquirida seja por esforço próprio seja por herança dos antepassados, substituiu a façanha e a proeza guerreiras como símbolo mais importante de *status* e honorabilidade. Trava-se “essencialmente uma luta por honorabilidade

⁴³ Thorstein Veblen (1857-1929) é considerado o precursor da escola institucionalista, que se afirmou contra os pressupostos da economia liberal clássica e neoclássica, e cuja ideia central é que a atividade econômica deve ser entendida no quadro de uma totalidade de instituições. Os institucionalistas defendem que na economia é possível discernir padrões de ação coletiva, que seriam mais que a mera soma da atividade de múltiplos indivíduos guiados pela maximização do interesse econômico. Daí a importância das instituições, definidas como um padrão organizado de comportamento coletivo, referente não só às instituições criadas para um fim específico - escolas, hospitais, bancos, etc - mas a todo um conjunto de usos e costumes, leis e códigos de conduta, modos de pensar e agir “culturalmente sacramentados”, submetidos, segundo a visão de Veblen, de clara inspiração darwinista, à evolução e modificação conforme as pressões históricas da adaptação.

fundada numa odiosa comparação de prestígio entre os indivíduos; assim sendo, é impossível uma realização definitiva” (VEBLEN, 1983, p. 19).

Seguindo de perto a posse de riqueza e bens, Veblen identifica, como outro fator de emulação, o distanciamento de tarefas comumente consideradas vis e indignas, vinculadas a certos processos industriais atinentes às necessidades cotidianas da vida. Trata-se do “ócio conspícuo”, isenção conspícua do trabalho útil, isto é, o ócio subordinado a uma utilidade específica, como meio de obter respeito dos outros: “Essa desnecessidade de trabalhar é a prova convencional da riqueza, sendo portanto a marca convencional da posição social; e esta insistência sobre o mérito da riqueza leva a uma insistência sobre o ócio” (VEBLEN, 1983, p.23). Ócio, aqui, não implica indolência, indiferença e passividade, mas simplesmente tempo gasto em atividade não produtiva, cuja prova tangível, necessária aos olhos dos outros, é traduzida em bens imateriais: talentos eruditos ou artísticos, que não trazem vantagens diretas à vida humana, como o conhecimento de línguas mortas ou mesmo as boas maneiras e regras de etiqueta.

Para fins de boa reputação, além do ócio, o consumo honorífico de bens é paulatinamente praticado. Contudo, Veblen afirma que na sociedade industrial o “consumo conspícuo” ganha um peso muito maior do que o ócio conspícuo. Isto porque, vivendo em grandes comunidades, com rápidos meios de comunicação e transporte, as relações humanas com a comunidade maior são mais efêmeras, de modo que o consumo – a posse de bens imediatamente disponíveis ao olhar alheio – é mais eficaz na demonstração de riqueza e na aquisição de boa reputação.

Assim, diz Adorno (1998a), Veblen demonstra que, desde um primitivo estágio predatório da humanidade, o consumo de bens teria servido não só para satisfazer as necessidades básicas da vida humana, mas também para a manutenção do prestígio social e do *status*. O impulso objetivo de sua obra, a crítica à *barbarian culture*, denuncia o que há de bárbaro naquilo que reivindica enfaticamente o título de cultura: a cultura da modernidade guardaria resíduos de épocas históricas há muito superadas. A pretensa emancipação da utilidade nua e crua seria falsa, pois valores como a “cobiça” e a “busca de vantagens” estariam contidos no conceito de “consumo conspícuo” que, como meio de distinção e prestígio, serviria à escalada na hierarquia social e à afirmação de poder: “Sob o olhar sombrio de Veblen, a bengala de passeio e a relva, os árbitros esportivos e os animais domésticos, tornam-se alegorias que traem o aspecto bárbaro da cultura.” (ADORNO, 1998a, p. 70).

Para Veblen, o temperamento da natureza humana na fase arcaica expressa-se na

“propensão para a luta”, a qual, nas comunidades modernas, enquanto manifestação do temperamento predatório, associa-se ao que ele chama de “proeza”, expressão irrefletida de uma ferocidade emulativa. Em sua época, Veblen identificou tal propensão na instituição do duelo (comum em círculos aristocráticos e que nada mais era do que a propensão de resolver pela força e pela violência um estado de divergência de opinião) e, notadamente, também nos esportes. Mesmo que o elemento da demolidora força física não fosse a característica mais saliente, práticas esportivas diversas – desde as atividades infantis, passando pela ginástica das universidades, até o pugilismo, as touradas, o tiro ao alvo e a pesca – nada mais eram, para Veblen, do que signo da violência, da opressão e do espírito predatório. Excesso tolerado socialmente, no esporte misturam-se traços de violência e crueldade com o autoritário e disciplinado respeito às regras do jogo. Na interpenetração dialética de modernidade e arcaísmo, as manifestações de massas dos estados autoritários extrairiam seu modelo das organizações esportivas.

Um primeiro ponto da crítica de Adorno é que a análise de Veblen deveria ser complementada. Segundo seu espírito marcadamente tecnocrático, ele é incapaz de ver que o esporte não só é derivado de um “impulso a violência”, mas também que uma de suas finalidades secretas é o adestramento para o trabalho, “seguindo-lhe como uma sombra”. Como vimos, Adorno salienta a afinidade entre as práticas esportivas e a ordem social mais ampla, ressaltando o elemento masoquista dos esportes, o “comprazer-se” no sofrimento que treina e prepara os homens para a adaptação nas novas formas de ameaça da sociedade tecnológica-industrial, educando-os sem piedade para colocá-los a serviço da máquina:

[...] parece evidente a hipótese, entre outras, de que, mediante os esforços requeridos pelo esporte, mediante a funcionalização do corpo no *team*, que se realiza precisamente nos esportes prediletos, as pessoas adestram-se sem sabê-lo para as formas de comportamento mais ou menos sublimadas que delas se espera no processo de trabalho. A velha argumentação de que se pratica esporte para permanecer *fit* é falsa só pelo fato de colocar a *fitness* como fim em si; *fitness* para o trabalho é contudo uma das finalidades secretas do esporte (ADORNO, 1995c, p. 79).

Além disso, Veblen interpreta o elemento de “faz de conta”, presente, de uma forma ou de outra, em todo esporte, de modo essencialmente negativo. Conforme seu modelo do homem econômico, “a propensão ao jogo” e a “crença na sorte” seriam formas de recaída e regressão a estágios bárbaros do desenvolvimento moral do homem. Ora, ignora-se aqui que o esporte não só se assemelha ao trabalho, ou que, por sua pretensa separação da esfera do trabalho, torna-se algo fútil e indigno, mas que no caráter lúdico de todo esporte – neste seu elemento de “faz de conta” que transcende a seriedade estéril da vida – viceja uma fagulha

emancipatória⁴⁴.

Segundo Adorno, Veblen, um puritano *malgré-lui-meme*, concebe a imagem da sociedade baseada no trabalho, não na felicidade; seu ideal é a satisfação do “instinto do trabalho”, sua categoria antropológica suprema. Por isso, diz Adorno, a principal crítica de Veblen à classe ociosa é que, por falta das pressões econômicas ligadas às necessidades da vida, ela não tenha se submetido à ética puritana do trabalho, persistindo um elemento arcaico em seus hábitos mentais. Ora, Veblen identifica o útil e o econômico com o “lucrativo”; neste particular, seu discurso coincide com o do homem de negócios, que trata como antieconômica toda “despesa inútil”. Com isso, Veblen mostra, contra suas próprias intenções, através do repúdio ao modo de vida desregrado e ostentatório da classe ociosa, que a sociedade age, segundo seus próprios critérios (ou seja, em uma situação hipotética em que a falta das pressões econômicas não forçaria os homens à adaptação) de maneira antieconômica, revelando: primeiro, a irracionalidade da razão de autoconservação, que fetichiza os meios em detrimento dos fins; e, segundo, ao associar “não conformidade” às leis da adaptação e arcaísmo, ele vincula este arcaísmo de forma fetichista à razão instrumental, não se detendo na constelação de conceitos do *útil* e do *inútil*. Veblen deixa de conceber o nexos racional e apropriado entre vida material e cultura, falhando no entrelaçamento do útil e do inútil, em ver que o *telos* da utilidade, ligada a razão de autoconservação, domínio e exploração da natureza para garantir a sobrevivência humana seria, pela supressão da carência e da miséria, sua consumação em uma razão substantiva, cuja significação é a própria ideia de liberdade, de algo que é por si só⁴⁵. E, se o conselho acima for levado em conta, devemos admitir que o “medo de

⁴⁴ Morgan (1988) aponta as dificuldades da crítica a práticas culturais como o esporte, sugerindo que tal crítica deveria ser de um tipo muito particular. Pois, como vimos, se imanente, está fadada ao fracasso no seio de uma sociedade onde a diferença entre realidade e ideologia desaparece, onde os ideais tornam-se parte do problema, não uma solução. Não é outra coisa que acontece diante da assunção de que nas condições atuais o esporte não é senão uma forma de negócio e entretenimento. Ademais, o reconhecimento de Adorno, no próprio texto do tempo livre, de que um dos sintomas da crise cultural do presente é uma espécie de “deformação na imaginação”, torna o recurso a algo transcendente, fora da falsidade do todo, igualmente problemático. Antecipando um *insight* de Habermas de que a crítica da ideologia deveria recorrer às propriedades formais das estruturas de racionalidade dos objetos, Morgan propõe apelar para uma crítica imanente em termos transcendentais: 1) *crítica transcendente*: reafirmando as propriedades formais do esporte, aludindo a sua estrutura universal e invariante sobre a qual sua própria prática e experiência é baseada; e, dado o passo (1): 2) *crítica imanente*: porque volta nossa atenção ao *esporte* mesmo, buscando uma penetração mais profunda na lógica que o separa da sociedade e explicitando a descontinuidade entre essa lógica e sua apresentação social enquanto atividade instrumental. Em seu caráter lúdico, afeito à gratificação corporal, unindo seriedade e futilidade, reside esse momento de descontinuidade da lógica do esporte em relação aos pressupostos da sociedade capitalista.

⁴⁵ Segundo Adorno, os conceitos de “útil” e “inútil” têm sua própria dialética na sociedade burguesa. Por um lado, o útil seria o bem mais supremo, representando uma reconciliação com os objetos, que não mais afrontariam e insultariam os seres humanos. Algo deste estado de emancipação, que não passou despercebido às utopias sociais do século XIX, remeteria à experiência das crianças com as coisas técnicas, percebidas, através da inocência característica da infância, como imagens de algo próximo e ajudante. Mas, segundo Adorno, na sociedade real, na sociedade do capital, todo útil, coberto com um manto de frieza, é desfigurado e

arcaísmo” é mais preocupante que o arcaísmo em si, pois este medo que justifica a razão instrumental às expensas da razão substancial, como faz Veblen. Como Adorno diz em sua *Teoria Estética*:

O medo da infantilidade [...] seria mais regressivo que a infantilidade por si mesma, porque isso tornaria impossível ao indivíduo reconhecer a legitimidade da racionalidade [...] O princípio dinâmico da autopreservação, assumindo que não é fetichizado, sobre sua própria designação conduz à felicidade como um ideal (ADORNO, 2002, p.339).

Daí, justifica-se uma certa simpatia de Adorno em relação a práticas sociais como o jogo, cuja inutilidade configura-se como crítica de uma situação social dominada pelo princípio de troca e equivalência⁴⁶:

A irrealidade dos jogos denuncia que o real ainda não o é. São exercícios inconscientes da vida justa. A comparação das crianças com os animais assenta inteiramente em que a utopia palpita embuçada naqueles a quem Marx nem sequer concede que possam, como trabalhadores, gerar mais-valia. (ADORNO, 2001, p. 221-222).

Adorno nota que o processo de racionalização da sociedade traz consigo uma espécie de fetichismo da “técnica”, depurando os objetos de seu conteúdo racional. A respeito do ato de viajar, ele diz em *Minima Moralia*:

A técnica solta elimina o luxo, não porque conceda o privilégio ao direito do homem, mas porque na elevação geral do padrão amputa a possibilidade de satisfação. O comboio rápido, que atravessa o continente em três dias e três noites, é um milagre, mas a viagem nele nada tem do extinto esplendor do *train bleu*. O que constituía o prazer de viajar, começando pelos sinais de despedida através da janela, a atenta solicitude dos que recebiam as gorjetas, a sensação constante de gozar de um privilégio que nada tira a ninguém, tudo desapareceu (...) (ADORNO, 2001, p. 111).

A meu ver, com uma certa liberdade interpretativa, podemos aplicar essa intuição a práticas culturais como o esporte. Na medida em que as modernas organizações esportivas atribuem um peso desmesurado aos elementos funcionais, de eficiência, organização e controle, “de tal modo que nenhum membro tenha dúvidas sobre seu papel e para cada um

enfeitado: “as coisas são produzidas para o lucro e satisfazem as necessidades só acidentalmente, despertando-as de acordo com os interesses do lucro e organizando-as tal como convém a estes interesses.” (ADORNO, 2008a, p.344). Deste modo, em tensão dialética com a “inutilidade do útil”, na sociedade burguesa “a razão de ser de toda arte autônoma desde o início da era burguesa é que só o inútil faz as vezes do que seria o útil, o uso feliz, o contato com as coisas mais além da antítese utilidade/inutilidade.” (ADORNO, 2008a, p.344).

⁴⁶ Na *Teoria Estética* Adorno dedica algumas linhas para pensar a relação entre arte e jogo. Por um lado, o jogo se opõe à arte na medida em que nele reside o elemento compulsivo e repetitivo da práxis, eliminando qualquer forma de expressão. Em seu *Homo Ludens*, Johann Huizinga (2017), a quem é creditada a tese de que o jogo é um elemento essencial de toda cultura, subestimou seu conluio com a práxis. Por outro lado, dialeticamente, Huizinga percebera aquilo que aproxima o jogo da arte: a unidade dialética de crença e descrença, seriedade sagrada e diversão, através da qual, em desafio ao espírito utilitário, ele se coloca como uma instância crítica às formas reificadas de vida da sociedade capitalista (ADORNO, 2002).

haja um suplente a postos” (ADORNO, HORKHEIMER, 1985, p. 87) o conteúdo racional do esporte, que o torna uma atividade prazerosa e lúdica, é deixado para trás, a meio caminho. Quando Adorno fala de “esportificação” refere-se sobretudo a essa ênfase desmesurada nos meios em detrimento dos fins e, não por acaso, como lembra Vaz (2011), hoje em dia há uma presença notável de esportistas de sucesso como palestrantes de autoajuda, atestando o alastramento desse espírito competitivo para todas as esferas sociais. Mas, em uma sociedade que permanece contraditória, práticas culturais como o esporte também perfazem um “campo de tensão”; sua “melhor parte”, como diz Adorno – a “virtude da solidariedade”, a “procura pela libertação do corpo”, a “suspensão das finalidades” (ADORNO, 1991, p. 90-91) – paulatinamente negada pela sociedade reificada, conserva-se como refúgio da esperança de que o elemento lúdico do jogo não seja traído.

4. 6 Indústria cultural: limites e possibilidades

É interessante notar que na conferência-ensaio *Freizeit*, Adorno sugere, na contramão de um pessimismo comumente associado a sua obra, limites à reificação da consciência no mundo administrado, cujas contradições fundamentais, enquanto persistirem, não podem ser totalmente integradas na consciência. Isto não significa, por certo, que Adorno vislumbasse a possibilidade de uma revolução do sistema no horizonte próximo; mas, outrossim, conforme a lógica de sua dialética negativa, que a ideia de tempo livre, por seu próprio conceito, está em constante contradição com sua cooptação social. Nele, no tempo livre, a despeito de trazer as marcas do trabalho, os homens também podem se lembrar das fissuras de uma sociedade que nega sua liberdade a todo instante:

É evidente que ainda não se alcançou inteiramente a integração da consciência e do tempo livre. Os interesses reais dos indivíduos ainda são suficientemente fortes para, dentro de certos limites, resistir à apreensão total. Isto coincidiria com o prognóstico social, segundo o qual, uma sociedade, cujas contradições fundamentais permanecem inalteradas, também não poderia ser totalmente integrada pela consciência. [...] [O tempo livre], segundo seu próprio conceito, não pode envolvê-las [as pessoas] completamente sem que isso fosse demasiado para elas. Renuncio a esboçar as consequências disso; penso, porém, que se vislumbra aí uma chance de emancipação que poderia, enfim, contribuir algum dia com a sua parte para que o tempo livre [*Freizeit*] se transforme em liberdade [*Freiheit*] (ADORNO, 1995c, p. 81-82).

Curiosamente, no ensaio, a única vez que Adorno se refere explicitamente à indústria cultural é no sentido de um certo ceticismo em relação a seus poderes. No final do texto, no tocante à relação com o tempo livre, ele admite que há uma espécie de “consciência duplicada” nas pessoas, isto é, que ao mesmo tempo que exerce um fascínio sobre elas, elas tem consciência de que a indústria cultural não é tão importante assim. O crítico da ideologia deveria esperar que a indústria cultural, como instância de domínio e integração, controla a

consciência e a inconsciência daqueles a quem se dirige. Contudo, Adorno assinala, um problema específico havia passado despercebido quando ele e Horkheimer, há mais de vinte anos (ou seja, no capítulo da *Dialética do Esclarecimento*), elaboraram o conceito. Em um estudo empírico realizado pelo Instituto em meados da década de 60, procurava-se investigar a reação do povo alemão a um acontecimento muito alardeado pelos meios de comunicação de massas e detalhadamente descrito pelas revistas ilustradas: o casamento entre a princesa Beatriz da Holanda e o jovem diplomata alemão Claus von Amsberg ⁴⁷. Devido à importância extraordinária dada pela mídia, o resultado esperado, numa espécie de adequação entre a indústria cultural e a consciência dos consumidores, era que o público atribuisse o mesmo valor ao evento, de forma acrítica, ratificando a hipótese de uma “ideologia da personalização”, segundo a qual se atribui importância desmedida à existência privada das estrelas da indústria cultural enquanto compensação da funcionalização da sociedade. As expectativas, contudo, eram “demasiado simples”. Pois, se por um lado, como esperado, o acontecimento foi degustado como um bem de consumo, por outro, e não obstante, quando questionados, muitos entrevistados se portavam de modo realista, avaliando com sentido crítico sua importância política e social. Deste modo, ficou explícito que as pessoas aceitam e consomem o que lhes é oferecido durante o tempo livre, mas com uma espécie de reserva, ou mais ainda, talvez nem acreditem inteiramente nisso que lhes é oferecido. Por isso, Adorno fala de uma “consciência duplicada”:

[...] de um lado, os homens se subordinam ao mecanismo da personalização como estes são promovidos pela indústria cultural – quero lembrar apenas o papel de Soraya e Beatriz. Mas, ao mesmo tempo, basta avançar um pouco além da superfície, sem precisar recorrer a entrevistas profundas, pois é muito fácil constatar isso, todos os homens a rigor sabem que a princesa Beatriz, a senhora Soraya, não têm toda essa terrível importância. Se isso de fato ocorrer, se os homens são efetivamente envolvidos, mas simultaneamente também não o são, se portanto há aqui uma consciência duplicada, isso poderia ser a base de apoio do esclarecimento social que é necessário diante do fenômeno da personalização, que evidentemente é apenas parte de um contexto mais amplo, para esclarecer as pessoas de maneira exitosa que o fundamental que lhes é imposto na sociedade – inclusive as *images*, as imagens públicas dos políticos – nem de longe têm a relevância que lhe é imputada (ADORNO, 2008b, p. 343-344).

Em que medida, então, em fins dos anos 60, o conceito de indústria cultural, cunhado mais de duas décadas antes, retinha sua validade? Podemos responder essa questão ao analisarmos o pequeno texto *Resumé über Kulturindustrie*, onde ele busca refletir e atualizar alguns dos elementos da crítica à indústria cultural do famoso capítulo da *Dialética*, cuja ideia

⁴⁷ Ao que tudo indica, a pesquisa a que Adorno se refere é *A recepção da propaganda de extrema-direita [Zur Rezeption rechtsextremer Propaganda]*, iniciada no Instituto em virtude do impacto dos êxitos eleitorais do NPD, o Partido Nacional Alemão. As pesquisas foram concluídas em 1972 e publicadas em Ursula Järisch, *Sind Arbeiter autotitär? – Zur Methodenkritik politischer Psychologie*.

central é aqui reafirmada⁴⁸.

Adorno ressalta a utilização do termo “indústria cultural” ao invés de “cultura de massas”, visando justamente ir contra uma falsa impressão, sustentada pelos apologetas do ramo, de que se trataria de uma forma espontânea de cultura popular (*Volkskunst*), porém tecnologicamente mediatizada. Facultados pelo aparato técnico contemporâneo, bem como pela concentração econômica, os produtos da indústria cultural são, segundo Adorno, impostos de “cima” a suas vítimas, talhados e manufaturados para o consumo de massas, de acordo com um planejamento racional, em todos os seus ramos. Aqui, reafirma-se que as mercadorias culturais são governadas pelo princípio de sua realização como *valor*, não por seu conteúdo específico e formação harmônica, como nas obras de arte autênticas.

Um dos pontos importantes do *Resumé* é a reflexão acerca do conceito de “indústria”. Segundo Adorno, o termo não deve ser tomado literalmente: refere-se à padronização do produto e à racionalização de suas técnicas de distribuição, mas não estritamente ao seu processo de produção: “[A indústria cultural] é industrial mais no sentido da assimilação – frequentemente observada pelos sociólogos – às formas industriais de organização do trabalho no escritório, de preferência a uma produção verdadeiramente racionalizada do ponto de vista tecnológico” (ADORNO, 1986, p.95).

Adorno dá o exemplo do filme, considerado o setor central da indústria cultural. Embora o processo de produção fílmico recorra, nas suas técnicas de operação, à extensa divisão do trabalho e empregue máquinas mediante a separação do produtor de seus meios de produção – que se expressa no perene conflito entre a aspiração de autonomia dos artistas e a mão de ferro dos controladores – as formas individuais de produção são mantidas, com que os produtos adquirem um ar de individualidade que, ao cabo, serve como capa ideológica da indústria cultural, tratando, falsamente, o mediato como repositório de vida imediata.

Outro ponto importante do texto é quando Adorno busca precisar o conceito de “técnica”, fazendo menção direta ao seu debate com Benjamin nos anos 30. Enquanto a técnica artística está preocupada com a lógica e a organização internas do objeto, a técnica industrial-cultural é, desde o início, técnica de reprodução e distribuição mecânica e, como tal, permanece externa a seu objeto. Ela encontra suporte ideológico precisamente porque ela se protege do pleno desenvolvimento de seu potencial técnico. Com diz Adorno, sua fisionomia é essencialmente uma mistura “de *streamlining*, de precisão e de nitidez

⁴⁸ Há uma tradução em português do *Resumé* que foi publicada no Brasil na coleção “Grandes Cientistas Sociais”, no volume dedicado a Adorno e organizado por Gabriel Cohn. Com o nome minimalista de “A indústria cultural”, esta tradução é a utilizada no presente trabalho (ADORNO, 1986).

fotográfica, de um lado, e de resíduos individualistas, de atmosfera, de romantismo forjado e já racionalizado, de outro” (ADORNO, 1986, p. 95). Por isso, a decadente aura de que fala Benjamin se manteria na indústria cultural enquanto uma “névoa nebulosa”.

Adorno reconhece uma crescente importância da indústria cultural como instância formadora de consciência e identidade das massas, inclusive como ponto de orientação, doador de sentido, em um mundo caótico, incerto e marcado por rápidas transformações – o que não poderia eximir o crítico cultural acerca da questão da “verdade” e “inverdade” de seus produtos, tampouco de sua qualidade estética intrínseca. Em contraste com a natureza da obra de arte que através da expressão do sofrimento e da contradição, conservaria, mesmo negativamente, a ideia de uma boa vida, Adorno reitera a natureza acrítica e conformista da indústria cultural, assinalando suas fórmulas de manipulação – como a *getting in trouble and out again* – bem como seu imperativo categórico, o qual, ao contrário do kantiano, fundado na adesão racionalmente fundada do sujeito à lei moral, representa um engajamento acrítico e incondicional ao *status quo*: “você deve se conformar”.

A rigor, os contornos gerais do *Resumé* são semelhantes ao texto de 1944: o “efeito total” da indústria cultural é o antiesclarecimento, no qual o progressivo domínio técnico da natureza torna-se a mistificação das massas, meio para agrilhoar a consciência, impedindo o desenvolvimento de indivíduos autônomos e independentes. Contudo, conforme a tendência identificada de uma reavaliação do poder da indústria cultural, detecta-se aqui uma espécie de “consciência cindida” dos consumidores, explicitada a partir da fissura existente entre a diversão prescrita pela indústria cultural e uma não muito bem escondida dúvida sobre suas “bênçãos.” Aqui, Adorno antevê uma mudança na forma de funcionamento da ideologia, o que autores como Žižek (1992) chamarão posteriormente de “cinismo”⁴⁹. No caso da indústria cultural, conquanto as pessoas recebam alguma forma de gratificação, mesmo a mais

⁴⁹ Na análise clássica da ideologia, por exemplo na crítica marxista da economia política, fala-se de uma “falsa consciência”, isto é, uma visão errônea e ilusória, que oculta o modo como as coisas realmente funcionariam. Segundo esta interpretação, a persistência da dominação é possibilitada pelo fato de que o truque permanece não desmascarado, o sujeito não é capaz de perceber como ele funciona realmente e o mundo pode continuar seu curso, sem entrar em colapso. No entanto, como afirma Žižek (1992), nas sociedades ditas “pós-ideológicas”, nós vemos o truque e sabemos como ele é realizado, porém continuamos a assistir o espetáculo sem incômodo algum, como se nada tivesse acontecido. Isto não significa, continua Žižek, que devemos prescindir do conceito de ideologia e de sua crítica, mas ressignificá-lo através da ideia de cinismo, ancorada não no âmbito do *saber* mas no do *fazer*. Neste sentido, em contraste com o mote de Marx “eles não sabem, mas o fazem”, a crítica diz: “eles sabem muito bem, mas fazem assim mesmo.” Em *Cinismo e falência da crítica*, Safatle (2008) também chamará a atenção para o caráter cínico do funcionamento das ideologias, pois, na situação atual, não há nada mais para desmascarar. Assim, entende ele, na análise das dinâmicas de racionalização em operação nas múltiplas esferas da interação social no capitalismo contemporâneo, a categoria de *cinismo* alça-se a conceito central, apontando para uma disposição de conduta e valoração capaz de promover a relativa estabilidade das interações em situações de anomia. No tocante à identificação com os vínculos e identidades sociais, detecta-se uma “ironia” latente, que está na base de um distanciamento dos sujeitos em relação às suas identidades e ações, em contraposição ao engajamento e uma ética pautada pela convicção.

fugaz, elas se entregam ao engano, o qual, no entanto, é transparente a elas. A exemplo do trecho final da conferência-ensaio *Freizeit*, Adorno aponta para uma capacidade de resistência das pessoas às investidas da indústria cultural:

Mas a gota de água acaba por perfurar a pedra, em particular porque o sistema da indústria cultural reorienta as massas, não permite quase a evasão e impõe sem cessar seus esquemas de comportamento. É somente sua desconfiança profundamente inconsciente, o último resíduo em seu espírito da diferença entre a arte e a realidade empírica, é que explica por que as massas não veem e aceitam de há muito o mundo tal como ele lhes é preparado pela indústria cultural (ADORNO, 1986, p. 98).

Além disso, diante das tendências históricas da década de 60, pode-se dizer que Adorno não só constatou uma incapacidade da ideologia da indústria cultural de integrar completamente a consciência dos homens, como também demonstrou certa abertura aos potenciais estético-expressivos do cinema, até então considerado pelo autor, em vários momentos de sua obra, um meio por excelência através do qual a indústria cultural exercia seu poder e implantava sua ideologia (SILVA, 1999) ⁵⁰.

No livro *Composições para o filme*, escrito a quatro mãos com o compositor alemão Hanns Eisler, encontra-se uma série de reflexões sobre a relação entre imagem e som no cinema ⁵¹. Apesar da ratificação da função ideológica das produções cinematográficas hollywoodianas, nele há uma série de sugestões acerca de um aprofundamento da utilização da linguagem musical nos filmes no sentido de uma expressão estética mais responsável. Fica difícil saber, no entanto, em que medida as simpáticas considerações ao cinema ali contidas são da autoria de Adorno. Fato é que, de acordo com Wiggerhaus (2002), pelo menos segundo a intenção, o livro seria parte de um projeto de desenvolvimento posterior da *Dialética do Esclarecimento*, em que se ressaltariam os aspectos positivos da cultura de massas e que, de fato, nunca ocorreu.

Já em *Notas sobre o filme* a coisa muda de figura, pois o texto foi de autoria exclusiva de Adorno. Nele, há a reconsideração da tese de que o cinema é apenas um produto da indústria cultural, contrastando com reflexões negativas anteriores, como suas desavenças

⁵⁰ Como aponta Silva (1999), as considerações de Adorno sobre o cinema não chegam a constituir uma teoria acabada deste objeto. Com poucas exceções, elas aparecem na argumentação mais ampla sobre o tema da indústria cultural, notadamente como seu carro-chefe, tanto no capítulo da *Dialética*, quanto em alguns aforismos de *Minima Moralia*. A inflexão da década de 60 parece indicar uma abertura de Adorno a experiências cinematográficas alternativas e independentes, situadas fora dos cânones tradicionais do cinema hollywoodiano.

⁵¹ Escrito a partir da pesquisa de Hanns Eisler sobre música e cinema, e das pesquisas de Adorno como diretor do *Princeton Radio Research Project*, o livro foi redigido em 1944 e publicado em inglês em 1947. Na ocasião da publicação constava só o nome de Eisler, pois, como Adorno explicou, ele mesmo tomou a iniciativa de tirar seu nome da edição americana devido ao clima de “caça às bruxas” a intelectuais de esquerda no início da Guerra Fria. Mais tarde, quando Adorno já havia retornado a Alemanha Ocidental, houve uma negociação entre os autores de modo que a edição original da obra pudesse ser publicada nas edições completas de Adorno, constando o nome de ambos (DUARTE, 2003).

com Benjamin na década de 30 acerca do potencial emancipador dos novos meios técnicos. Vale lembrar que, neste ínterim, o pensamento maduro de Adorno havia sido enriquecido por formas alternativas de cinema que não a hollywoodiana, com destaque para sua simpatia pelo trabalho de artistas de vanguarda, sobretudo do escritor, roteirista e cineasta Alexander Kluge, cujos filmes (dentre os quais, *Yesterday Girl*, de 1966, e *Artists of the Top of the Big Top: Disoriented*, de 1967) foram, para Adorno, fontes de inspiração para pensar os desenvolvimentos cinematográficos da época (MÜLLER-DOOHM, 2005). Junto a Völker Schlöndorff, Werner Herzog e Reiner Fassbinder, Kluge fora um dos inspiradores do “Manifesto de Obenhausen”, destinado a estabelecer as bases teóricas de um novo cinema alemão⁵².

A partir dos temas que Adorno e Kluge tratavam em suas conversas (por exemplo, em que medida a produção de um filme lembrava a composição de uma música, ou como a dimensão visual do aspecto linguístico e musical dos filmes poderia ser explorada para que se alcançasse uma harmonia tripla entre imagem, palavra e som), Adorno apresentou sua própria ideia de composição fílmica. Como diz Duarte (2003), *Notas sobre o filme*:

[...] pode ser considerado o estado mais avançado de um balanço crítico do cinema, enquanto parte da indústria cultural, a que Adorno chegou, no auge de sua maturidade filosófica e do conhecimento factual sobre as principais manifestações estéticas da época, como o cinema novo europeu (alemão, francês, italiano) quanto sobre as conquistas técnicas do *métier cinématographique* (p. 146)

No texto, Adorno alerta que, mesmo que não se possa deixar de acompanhar o desenvolvimento tecnológico do *métier* – algo que a submissão do cinema aos ditames da indústria cultural havia impedido – não se deveria fetichizar os meios técnicos, já que obras fílmicas que não dominam inteiramente sua técnica, conservando algo de incerto, ocasional e até de amador, têm seu momento libertador. Esse fetiche dos meios técnicos seria facilitado pelo fato de que o surgimento tardio do cinema dificultou a distinção entre “técnica” e “tecnologia”, entre seus princípios de organização interna, tal como na obra de arte, e suas técnicas de difusão e reprodução. Chaplin é citado como um exemplo que escapou dessa identidade. Apesar de não ter um domínio total da técnica cinematográfica – a maioria de suas sequências famosas são *sketches* filmados – Chaplin nunca deixou de ser um cineasta, estando sintonizado com o máximo das possibilidades expressivas que os recursos técnicos da época permitiam; assim “é impossível pretender decifrar normas a partir da técnica cinematográfica enquanto tal” (ADORNO, 1986b, p. 102). Neste sentido, Adorno adverte quanto a um abuso de técnicas cinematográficas (desfocagem, super e subexposição luminosa) que, embora

⁵² Obenhausen é uma localidade alemã que sediava um importante festival de cinema.

fujam da representação pura e simples, fetichizam a tecnologia, tornando-a alheia à linguagem formal do filme e à sua lógica interna: “Misturam-se turvamente a exigência de uma relação plena de sentido entre modos de procedimento, material e estruturação com o fetichismo dos meios” (ADORNO, 1986b, p. 106).

O surgimento do filme ocorrera em um momento tardio da história, no qual várias artes já haviam abandonado a figuração. Devido a esse caráter representacional, a sociedade está inserida nele de modo muito mais imediato que na pintura ou na literatura avançada. Enquanto reproduz “coisas” do mundo externo, o cinema está imediatamente ligado a seu contexto social. Assim, Benjamin não percebeu o quanto as categorias que ele aplicou ao cinema – “valor de exposição” e “teste” – estão imbricadas e comprometidas com seu caráter de mercadoria, contra o qual sua teoria se voltou. Ou seja, o elemento inescapável do cinema - a proximidade aos objetos do mundo exterior - não deveria se deixar fetichizar na atitude de que isso seria suficiente para realizar o potencial emancipatório desse meio. A “técnica de montagem” (vista como uma resposta a esta situação e com a qual Benjamin simpatizara) não poderia suprimir a potência da subjetividade criadora. Através da possibilidade de o sujeito falar “por meio da disposição objetiva das coisas”, viceja uma espécie de síntese entre os aspectos mais objetivos da figuração cinematográfica e os subjetivos, relacionados com o próprio “fluxo de imagens da consciência”, abrindo a possibilidade de um diálogo do cinema com outras artes – até mesmo a mais subjetiva delas, a música.

Quanto a esse último ponto, Adorno afirma que a estética cinematográfica deveria se inspirar em um tipo de experiência subjetiva que contém aquilo que o filme tem de artístico, forjando um elo entre suas técnicas fotográficas e o próprio movimento da consciência. Esta espécie de monólogo interior deveria ser para os filmes o que o mundo visível é para a pintura e o que o mundo auditivo é para a música: “o filme seria arte enquanto reposição objetivadora desta espécie de experiência” (ADORNO, 1986b, p. 102). Como comenta Duarte (2003), Adorno traça aqui uma linha demarcatória entre o cinema como arte e o cinema como produto da indústria cultural, derivada da possibilidade do cinema externar as “imagens da memória” enquanto uma “escrita imagética libertadora”:

A uma pessoa que, por exemplo, depois de um ano na cidade, permanecer por várias semanas de inteiro repouso numa região montanhosa, pode ocorrer que, no sono ou no devaneio, coloridas imagens da paisagem passem agradavelmente à sua frente ou através dele. Mas elas não se sucedem de modo continuado, umas após as outras; elas têm um intervalo em seu transcurso, como na lanterna mágica da infância. A essa parada no movimento é que as imagens do monólogo interior devem a sua semelhança à escrita: também ela é algo que se move sob o olhos e, ao mesmo tempo, é algo paralisado em seus signos individuais (ADORNO, 1986b, p. 102).

Como aponta Gertrud Koch (1993), a problemática filosófica do filme é que ele viola

um princípio regulativo da teoria estética de Adorno: a “proibição de imagens” [*Bilderverbot*]. Deste modo, para se tornar arte, o filme deve prescindir da fidelidade representacional e icônica do cinema em favor da construção das imagens como “escrita” [*Schrift*], vinculada ao âmbito da subjetividade imagética, oposta ao fluxo contínuo de autoidentidade das imagens⁵³. Esta forma representacional, que arranja os elementos em constelações, aproxima-se da concepção de *escrita* como *mimesis*; no contexto da estética fílmica, traduz-se em formas de inscrição fixadas em seus *signos discretos*, mas não imediatamente acessíveis, demandando uma espécie de “leitura de decifração”⁵⁴. Como Adorno sugere, tal concepção de “escrita”

⁵³ Partindo da problematização dessa modalidade de recepção estética (a qual, ressaltando que a diferença crítica no cinema poder ou não se tornar arte, reproduz, num nível acima, a cisão da *écriture* e dos hieróglifos da cultura de massas, hipostasiando, paralelamente, a cisão entre o consumidor massificado e o receptor crítico) Hansen (1992) sugere, a partir das próprias indicações de Adorno em *Notas sobre o filme*, uma expansão do conceito de *mimesis* para além de sua orientação individualística, insuflando uma forma de *mimesis* coletiva que se configura como uma resistência aos hieróglifos da cultura de massas. Este caráter coletivo da recepção fílmica, vale lembrar, está ancorado na instituição do cinema, em sua origem econômica bem como no seu modo público de recepção: “Que os filmes forneçam esquemas de modos de comportamento coletivo, não é algo que lhes seja exigido apenas adicionalmente pela ideologia. Pelo contrário, coletividade é algo que penetra até o íntimo do filme. [...] Antes de qualquer conteúdo e conceito eles animam os espectadores e os ouvintes a se movimentarem juntos, como num trem [...]. Dificilmente chega a ser um desvio considerar o sujeito constitutivo do filme como um “nós”: nisso convergem seu aspecto estético e sociológico. [...] O filme emancipado teria de retirar o seu caráter *a priori* coletivo do contexto de atuação inconsciente e irracional, colocando-o a serviço da intenção iluminista” (ADORNO, 1986b, p. 105). Se, como sublinhado nesse trecho, há a possibilidade da escrita fílmica dar expressão a uma experiência coletiva que possa servir à “intenção iluminista”, então essa, em contraste com a experiência própria à indústria cultural – pautada na falsa identificação entre o sujeito e a totalidade social – teria que ser concebida necessariamente a partir de um “coletivo” eminentemente plural, capaz de leituras, ressignificações e interpretações divergentes da escrita fílmica. Assim, Hansen ressalta que a relação entre *mimesis* e *escrita* é fundamental para Adorno, pois as qualidades “não-verbais” ou “pré-verbais” do mimético não estão “fora” ou “oposta” à escrita, mas são partes integrantes dela. Isto é importante para o filme e para a mídia de massas por duas razões. Primeiro, os filmes e outras culturas de massas deram origem a formas cada vez mais mediadas e desterritorializadas de *Öffentlichkeit* (esfera pública). Cristalizados e fixados em virtude de seu caráter icônico e potencialmente reproduzíveis a qualquer hora pela sua natureza tecnológica, disseminam-se, enquanto mercadorias, para fora dos espaços locais e nacionais. Neste caso, o tipo de público receptor não pode ser concebido em termos de uma comunicação face-a-face, mas conforme a diversidade de seus contextos e experiências sociais. Segundo, pensar o mimético como elemento de uma *escrita fílmica* implica conceber o signo fílmico como eminentemente heterogêneo, seja no sentido de Derrida, seja no sentido de um “discurso interno”. Ao nível da esfera pública, conforme diz Hansen, isso corresponderia a uma *figura híbrida* da publicidade do século XX, uma combinação do industrial-comercial, burguês e popular, global e local, entrelaçando elementos tecnologicamente gerados com elementos vivos. Frisando essa importância da relação entre *mimesis* e escrita no contexto das reflexões de Adorno sobre o filme, Hansen sugere que essa “pluralização” transporia o potencial de resistência do sujeito “isolado” e “danificado” a uma agência intersubjetiva de leituras e contraleituras, “públicos” e “contrapúblicos”. Além disso, com os desenvolvimentos modernos nas práticas da cultura de massas, em particular com a proliferação do vídeo e seu impacto no cinema, refletidos em práticas fílmicas que quebram o efeito icônico e duplicador da imagem (formas irônicas, estilizadas e hiperbólicas de representação) residiria um potencial dos hieróglifos da cultura de massas se converterem em *écriture* – mesmo que, por certo, não no estilo modernista idealizado por Adorno na metade do século XX.

⁵⁴ *Mimesis* é uma categoria importante no pensamento de Adorno. Ao igual que outros conceitos, não tem um sentido unívoco e depende do contexto em que é utilizado. Simplificadamente, podemos discernir dois significados do termo, um utópico e outro “pervertido”, associado à indústria cultural. Por um lado, em seu sentido utópico, a *mimesis* prefigura a possibilidade de reconciliação com a natureza, incluindo a natureza interna do ser humano, seu corpo e seu inconsciente. Neste contexto, *mimesis* não pertence à relação entre signo e referente (não é uma categoria de representação), mirando, outrossim, um modo subjetivo de experiência, uma forma pré-verbal de cognição, conjurada através da densidade imanente da construção

contrastaria com os hieróglifos da cultura de massas, os quais seriam mais bem escritas comportamentais [*Vorschrift*], calcadas na repetição e no efeito: atingindo o consciente e inconsciente dos homens apresentariam o mundo como individualidade, imediaticidade, como algo espontâneo, quando, na verdade, portariam o *script* comportamental contrabandeado nas imagens⁵⁵.

Do mesmo modo que os programas televisivos, o filme também comportaria várias camadas de significação, “oficiais” e “não oficiais”, donde existiria a potencialidade decanalizar a rebeldia contra os padrões de comportamento instituídos⁵⁶. Assim, numa apropriação subversiva destes modelos “não oficiais” de comportamento, vicejaria algo do antídoto que a indústria cultural carrega em si, como na liberação dos hábitos sexuais da juventude nos anos 60 a partir da disseminação de imagens, pelos veículos da indústria cultural, de um certo “folclore libertino.”

Contudo, apesar de reiterar a potencialidade do cinema como forma de expressão artística e entrar em certos detalhes da estética cinematográfica, Adorno não deixa de retomar sua crítica à indústria cultural. O chamado *Papaskino* (cinema do papai), para o qual existiria uma demanda crescente, não seria assim uma espécie de “arte dos consumidores”⁵⁷. Tais filmes apropriaram-se da ‘arte popular’, impingindo-lhe seus cânones de calculabilidade e manipulação. Aproveitando-se das necessidades latentes dos consumidores, constituiriam um prolongamento do poder dos poderosos na consciência de suas vítimas. Como ele diz, na recepção estética dos objetos cinematográficos não há carruagem de volta ou “na cultura

artística. Por outro lado, na acepção de mímica animal, *mimesis* é uma forma de adaptação e assimilação ao ambiente circundante enquanto garantia de sobrevivência, no sentido do que Freud chamou de “impulso de morte” (*death's drive*). No contexto da indústria cultural, *mimesis* tem esse sentido negativo aludido acima. Na fixação na tela da TV ou no embalo do ritmo jazzístico, opera-se uma compulsão à reificação, através da identificação ativa do consumidor com o estereótipo veiculado, levada adiante por um tipo de conhecimento e habilidade baseado na repetição: a identificação da face familiar, da convenção gestual, toma o lugar da cognição genuína (HANSEN, 1992).

⁵⁵ Em *O esquema da cultura de massas*, texto escrito em 1942 e publicado como apêndice da *Dialética do Esclarecimento* nas Obras Reunidas de Adorno pela editora Suhrkamp, as imagens evanescentes do cinema são interpretadas como um tipo de escrita hieroglífica. Através do poder dos monopólios, a mensagem do capital, com seus modos de comportamento socialmente aceitos, é imposta através de uma leitura ativa dos espectadores, já que a tradução em si mesma ocorre automaticamente. Segundo Adorno, a transição dos filmes mudos para os filmes falados marca a conversão das imagens em escrita (ADORNO, 1991).

⁵⁶ Segundo Adorno, uma abordagem psicológica profunda da televisão teria que focar na estrutura multifacetada do material, consistindo em várias camadas de significação justapostas, todas as quais contribuem para o efeito final no espectador: “Quando falamos de uma estrutura em múltiplos níveis dos shows televisivos, estamos pensando nas várias camadas justapostas de diferentes graus de manifestação e acobertamento que são utilizadas pela cultura de massas como meio tecnológico de manipular a audiência.” (ADORNO, 1954, p. 223)

⁵⁷ Assinado por vários cineastas alemães, o Manifesto de Oberhausen teve como mote “Papaskino ist tot” (*O cinema do papai está morto*). Com o manifesto, os cineastas aspiravam a um novo modo de conceber a prática cinematográfica, colocando-se em posição antagônica ao *Papaskino*, associado aos cânones da indústria cultural e inspirado no cinema hollywoodiano, com seu clichês e lugares comuns. Afirmando a independência do autor, o cinema novo alemão objetivava abordar os conflitos sociais e políticos latentes na sociedade de consumo, estimulando, através de técnicas e temas inovadores, o engajamento crítico do espectador.

integral não se pode nem mais confiar em sua borra” (ADORNO, 1986b, p.107).

4.7 Teoria e práxis: Adorno e o movimento estudantil no fim dos anos 60

Na conferência-ensaio Adorno traça um paralelo entre as ocupações de tempo livre e a ação política. O tédio é associado aos sintomas de indiferença à vida pública, pois “com a margem de participação na política que lhes é [às pessoas] reservada pela sociedade, pouco podem mudar em sua existência, bem como, talvez, em todos os sistemas da terra atualmente” (ADORNO, 1995c, p. 76). Como assinala Musse (2016) :

As atividades de tempo livre distribuem-se, portanto, num espectro delimitado, num extremo pela “apatia”, e, no outro, pela pseudoatividade, polos imbricados, segundo Adorno, numa relação necessária. As pseudoatividades seriam o resultado do bloqueio das possibilidades de mudança das relações sociais fossilizadas, e dada a dificuldade dos indivíduos em aceitar esta aporia, proliferam atividades aparentes, ilusórias (p. 129)

Deste modo, o conceito de pseudoatividade remete não só às atividades da esfera privada do indivíduo, mas também a um tipo de ativismo político associado às grandes agitações estudantis que varreram a Europa em fins da década de 60⁵⁸.

Nas linhas que seguem, tentarei indicar que a mesma ambiguidade que no ensaio *Freizeit* Adorno demonstra em relação aos poderes de manipulação da indústria cultural, encontra-se também na postura do autor em relação ao movimento estudantil. Para tanto, recapitularemos brevemente alguns dos episódios históricos que marcaram a relação tensa e

⁵⁸ Segundo Hobsbawm (1995), a força social e política dos estudantes, que veio à tona nas manifestações de maio de 1968 na França e em várias outras partes do mundo, foi um subproduto da própria dinâmica da economia moderna, que precisava de muitos mais técnicos, administradores, professores e profissionais qualificados que antes. O lugar ideal para esta formação era a universidade, que concentrou, nos tradicionais *campus*, uma grande massa de rapazes e moças, em sua maioria jovens, que pronto se mostraram agudos catalisadores dos descontentamentos políticos e sociais, por vezes de forma radical e explosiva. Este espírito da juventude, que inspirou os motins de 1968, também foi a matriz da revolução cultural das décadas de 50 e 60. No tocante à conduta pessoal, pode-se dizer que essa revolução foi informal, isto é, os jovens de classe média e alta, sobretudo nos países anglo-saxônicos, começaram a aceitar a música, as roupas e a linguagem das classes baixas urbanas, tomando-a como seu modelo. Em traços gerais, a liberação dos costumes e subversão dos valores oficiais foi resumida no *mass media* pela tríade: sexo, drogas e *rock'n roll*. Sexo, com a ampliação do campo do publicamente aceitável, com que surgiu, por exemplo, uma subcultura homossexual nas cidades de Nova Iorque e São Francisco. Drogas, pela nova moda do LSD, com suas propriedades alucinógenas, capazes de liberar os poderes do inconsciente e modificar a recepção dos estímulos sensoriais pelo cérebro. Rock, veículo musical de expressão e comunicação da pulsão libertária da geração (MACIEL, 1987). Rejeitando os padrões e valores dos mais velhos, essa cultura foi essencialmente antinômica, o que foi expresso intelectualmente nos cartazes e lemas de 1968 – “é proibido proibir”, “tomo meus desejos por realidade pois acredito na realidade dos meus desejos”. Assim, a liberação pessoal estava relacionada a liberação social, através do rompimento da opressão do Estado, dos pais e dos vizinhos, da lei e da convenção. Na medida em que esta rejeição da ordenação histórica das relações humanas em sociedade foi feita em nome não de outra ordenação mas da ilimitada autonomia do desejo humano, seus ideais estavam mais próximos do anarquismo, de uma ação livre, espontânea e antiautoritária, do que o marxismo de então. Esta revolução cultural significou o triunfo do indivíduo sobre a sociedade e, por isso, continha um elemento paradoxal: os que se rebelaram contra as regras e convenções partilhavam das crenças e motivações psicológicas sobre as quais se erguia a sociedade de consumo (HOBSBAWM, 1995).

conflituosa de Adorno, bem como de outros membros da teoria crítica, com os estudantes, para, em seguida, finalizar com a questão da relação de teoria e prática.

O ano de 1966, ano de publicação da *Dialética Negativa*, foi um divisor de águas na política alemã devido à “Grande coalizão” dos social-democratas (SPD) com os democratas cristãos (CDU), a qual foi atribuída a promoção das chamadas “leis de emergência”. Com a ausência de uma oposição política mais à esquerda dentro do parlamento, surgiu o movimento da “oposição extraparlamentar”, a *ApO* [*Ausserparlamentarische Opposition*], que se condensou principalmente em torno do ativismo estudantil. Esse ativismo extraiu sua força crítica de várias pautas, dentre elas: a inexistência de uma reforma democrática do ensino superior, a decadência crescente do parlamentarismo em virtude da Grande Coalizão que tinha determinado como meta decretar “o estado de emergência”, o apoio moral e financeiro à Guerra do Vietnã dado pela República Federal, a manipulação da opinião pública pelos veículos da imprensa sensacionalista e jornais berlineses (MÜLLER-DOOHM, 2005).

No dia 2 de junho de 1967, em Berlim, em meio aos protestos contra a visita do Xá da Pérsia, reconhecido por suas práticas ditatoriais, o estudante Benno Ohnensorg foi assassinado pela polícia. Após o acontecido, houve uma intensificação dos movimentos de esquerda em geral, e também do movimento estudantil alemão em particular, especialmente de sua fração mais representativa, a SDS (*Sozialistischer Deutscher Studentenbund*), cujos maiores líderes eram Hans-Jürgen Krahel, orientando de Adorno, e Rudi Dutschke.

Em 9 de junho, no dia do enterro de Ohnensorg, organizou-se em Hanover um congresso sobre “Ensino Superior e Democracia”, primeira reunião em escala nacional da esquerda universitária. Na ocasião, Habermas discursou, visando a uma tentativa de autoesclarecimento do movimento estudantil. Graças à oposição ferrenha de Dutschke, que declarou superada a “posição marxista ortodoxa” de Habermas, esse, receoso de que o movimento estudantil sucumbisse à violência e extrapolasse os limites da argumentação racional, utilizou, em tom de reprovação, a expressão “fascismo de esquerda.” (WIGGERHAUS, 2002).

Daí em diante, os teóricos críticos e o movimento estudantil entraram em “rota de colisão” (LIMA; SANTOS, 2016). Em 7 de julho de 1967, Adorno foi a Berlim dar uma conferência sobre o *classicismo da Ifigênia de Goethe*. Mesmo tendo demonstrado sua simpatia por Ohnensorg e pedido uma investigação decente do ocorrido, membros da SDS, movidos pelas declarações de Habermas, insistiram no cancelamento da palestra, exigindo uma discussão política em seu lugar. Apesar de todas as hostilidades, Adorno conseguiu

realizá-la, auxiliado por seu amigo Peter Szondi⁵⁹.

Em abril de 1968, houve um aumento da tensão no clima político após a tentativa de assassinato de Rudi Dutschke pelas mãos do trabalhador Josef Bachmann. Membros da *Raf* (*Rote Arme Fraktion*) incendiaram lojas de departamento em Frankfurt contra a impassibilidade das autoridades em relação à Guerra do Vietnã. Tais acontecimentos foram interpretados pelos estudantes como resultado do clima de ódio propagado pelo grupo reacionário de imprensa *Die Springer* (LIMA; SANTOS, 2016).

Na Alemanha Ocidental, o mês de maio de 1968 foi marcado pela luta contra as “leis de emergência”, que, na prática, serviram como salvaguarda jurídica contra o recrudescimento dos protestos estudantis⁶⁰. A SDS convocou greves nas fábricas, universidades e escolas. Neste contexto, Adorno tomou partido dos estudantes. No dia 28 do mesmo mês, num evento organizado no auditório da Rádio Hessen – “Democracia em estado de emergência” – Adorno realizou uma pequena fala contra as leis de emergência. Ladeado por escritores, professores, universitários e juristas, enfatizou a necessidade de protestar vigorosamente contra elas, ressaltando também a herança política autoritária da Alemanha:

O verdadeiro motivo pelo qual há que se protestar energicamente contra elas é que o progressivo desmantelamento da democracia que até agora vem se produzindo vai ser legalizado. Será demasiado tarde se as leis permitirem desativar aquelas forças das quais se espera que possam impedir o abuso no futuro: há que evitar que o abuso chegue ao extremo (ADORNO, 2010, p.400).

Em meados de dezembro a universidade de Frankfurt foi ocupada, ocorrendo vários conflitos entre os estudantes e os membros da teoria crítica, Adorno e Habermas em especial. Em janeiro de 1969, um grupo de estudantes tentou ocupar o departamento de sociologia, que estava esvaziado. Ao se depararem com a polícia, alguns deles, sob a liderança de Krah, rumaram para o prédio do Instituto, para fazer uma reunião da SDS. Adorno e Ludwig von

⁵⁹ Segundo Müller-Doohm (2005), Adorno, ao igual que Habermas, de fato utilizou o epíteto “fascismo de esquerda” um ano depois, principalmente em conversas privadas. Naquele ano de 1967, contudo, ele esteve ao lado dos estudantes na questão da emancipação e na questão de ultrapassar as estruturas hierárquicas da sociedade. Em um pequeno texto, intitulado “Sobre os acontecidos de Berlim” e publicado no jornal dos estudantes *Frankfurter Studentenzeitung* de 8 e 9 de junho de 1967, Adorno se lamenta pela morte de Ohnensorg, cobrando investigações sobre o acontecido e justiça às vítimas: “Que a investigação ocorra com rapidez e sem contratempos, que não seja coagida por desejos autoritários e se coloque conforme os princípios da democracia, é algo que não sinto como um desejo privado meu, senão que reclama a situação objetiva.” (ADORNO, 2010c, p.402). Em novembro do mesmo ano, em um discurso sobre a absolvição do chefe de polícia Kurras, autoridade policial responsável no contexto da morte de Ohnensorg, Adorno mais uma vez demonstrou sua solidariedade com os estudantes (ADORNO, 2010b).

⁶⁰ No que tange às leis de emergência, em geral a posição de Adorno comungava com a dos estudantes. Porém, um ponto de discórdia residia em um contínuo antiamericanismo que se espalhou pela Alemanha na época. Apesar de no verão de 1965 Adorno ter traçado uma continuidade histórica entre o horror de Auschwitz e a Guerra do Vietnã, ele acatou, segundo Müller-Doohm (2005), a atitude simpática de Horkheimer, expressada na semana germano-americana em maio de 1967 em Frankfurt, em que Horkheimer ressaltou o espírito democrático americano e a contribuição dada ao mundo pelos Estados Unidos quando da derrota do totalitarismo.

Friedenburg, na ocasião diretor do departamento de sociologia e do Instituto, pediram que os alunos saíssem, mas eles se negaram. Chamaram então a polícia.

A atitude controversa de Adorno repercutiu meses depois no que ficou conhecido como “atentado dos seios” (*Busenattentat*). Em sua aula de 22 de abril, cujo tema era “Introdução ao pensamento dialético”, membros da SDS invadiram seu curso com o objetivo de questioná-lo sobre o fato de ele ter chamado a polícia. Enquanto dois homens se aproximaram dele pedindo explicações, um estudante escreveu no quadro: “Se Adorno for deixado em paz, o capitalismo não acabará.” Ao passo que Adorno replicou: “eu lhes darei cinco minutos, decidam se minha aula vai acontecer ou não.” Logo depois, entraram na sala três alunas com jaqueta de couro, jogando pétalas e tulipas sobre ele. Em seguida, tiraram a jaqueta, deixando os seios nus, e tentaram beijar sua bochecha. Visivelmente embaraçado, Adorno ergueu sua pasta em ato de defesa, pegou seu chapéu e casaco, e deixou a sala.

Após os atentados sofridos, Adorno veio a público se manifestar. Suas posições estão registradas em duas entrevistas. Ao *Sddeutsch Zeitung* (ADORNO, 2010d), ele ressaltou o caráter cego das ações dos estudantes, desmentindo a crença muito difundida de que as ideias que ele tinha defendido estavam agora sendo jogadas contra ele no momento em que as pessoas colocaram-nas em prática. No mesmo sentido, em *Nenhum medo a torre de marfim* (ADORNO, 2010a), disse que nunca tinha imaginado que as pessoas pudessem explorar suas ideias usando “coquetéis molotov”, refutando que seus escritos tivessem alguma vez pretendido oferecer um modelo para qualquer ato ou ação política.

Assim, ele se sentiu na obrigação de esclarecer sua posição no tocante à relação entre teoria e práxis. No ensaio *Notas marginais sobre teoria e práxis*, em virtude da impossibilidade histórica de uma transformação genuína, obstada pelas tendências objetivas da sociedade, Adorno interpretou a ação do movimento estudantil como gestos pseudorrevolucionários, dizendo que “modelos que não deram certo nem mesmo na selva boliviana não podem ser transferidos” (ADORNO, 1995b, p.217). Além disso, criticou nos estudantes a recusa da introspecção, donde deixaram à mostra seus traços autoritários, assinalando, em tom crítico, que o “ativismo dos nossos dias” esquece que a nostalgia da liberdade, vislumbrando um estado futuro sem penúrias, é intimamente relacionado à aversão à práxis. Apesar de ter considerado detidamente a interpenetração dialética de teoria e práxis, podemos dizer que a ênfase na teoria sobressaiu mais uma vez. Como ele afirmou:

O agir imediato, no entanto, que sempre lembra o bater com estrondo [Zuschlagen] está incomparavelmente mais próximo da repressão do que o pensamento, o qual ajuda a respirar. O ponto arquimédico: como é possível uma práxis não-repressiva, como navegar entre as alternativas espontaneidade e organização; isso só pode ser descoberto, se é que é possível, através da teoria, e não por outra via (ADORNO, 1995b, p.223).

De fato, Adorno fez esforços desesperados para preservar sua independência como teórico. Contudo, semelhante a sua abertura, mesmo que tímida, aos aspectos emancipatórios da indústria cultural, também demonstrou, por vezes, simpatia pelo movimento estudantil. Como diz Wiggerhaus (2002):

Como Adorno, ao contrário de Habermas, não se interessava por concepções concretas de reformas do ensino superior nem pelo nascimento da participação política, como suas esperanças estavam mais voltadas para a manutenção e exploração das possibilidades de manobra subsistentes por uma filosofia especulativa e pelas artes de vanguarda, ele oscilava entre a simpatia e a repulsa para com o movimento de protesto dos estudantes (p. 654)

Deste modo, em seu último artigo de sociologia, *Notas sobre o conflito social hoje*, escrito em parceria com Ursula Järisch, Adorno havia desenvolvido a ideia da latência da luta de classes, identificando uma transferência do conflito para as margens da sociedade. Apesar de toda racionalização, apesar da integração do proletariado, isto, afirma ele, não poderia ocorrer “sem fraturas”:

O conflito, sob a superfície do companheirismo, exterioriza-se em fenômenos sociais periféricos; ou bem ali onde a integração ainda não chega totalmente; ou nessa ‘escória do mundo dos fenômenos’ que o processo antagônico segue segregando de si; de forma múltipla nas explosões irracionais daqueles que não são de todo imanentes à sociedade, nem como força de trabalho nem como consumidores (ADORNO, 2004, p. 175).

No mesmo sentido, na conferência *Capitalismo tardio ou sociedade industrial?*, Adorno admitiu que, apesar do sistema objetivar uma dominação por sobre as forças do mercado e implicar uma involução subjetiva da consciência, isso também abre portas para a contestação, fazendo referência explícita ao movimento estudantil:

Só bem recentemente é que rastros de uma tendência contrária [à involução da consciência] se tornam visíveis especificamente em grupos dos mais diversos da juventude: resistência contra a cega acomodação, liberdade para metas racionalmente escolhidas, nojo diante do mundo enquanto embuste e mentira, atenção para a possibilidade de mudança (ADORNO, 1986, p. 73).

Além do mais, no que tange à relação com o movimento estudantil, a costumeira contraposição entre a atitude resignada e conservadora de Adorno com a postura engajada e combativa de seu colega Herbert Marcuse, que participou ativamente do movimento estudantil estado-unidense durante a década de 60, poderia ser relativizada. Como mostram Lima e Santos (2016), apesar das discordâncias, suas convergências eram consideráveis também⁶¹. De fato, tanto se poderia dizer que Marcuse nunca abriu mão de lutar contra o anti-

⁶¹ Como ressaltam Lima e Santos (2016), a correspondência de Adorno e Marcuse, representada por uma intensa troca de cartas entre 1967 e 1969, nunca foi inteiramente publicada, mesmo em alemão. Portanto, sobressaiu a visão de que os dois tinham discordâncias fundamentais e intransponíveis. Nos textos que Marcuse trata da relação entre teoria e práxis há uma similaridade com Adorno no sentido da exortação à

intelectualismo no seio da Nova Esquerda, como também se poderia problematizar a suposta posição conservadora de Adorno. Isso transparece em um prefácio nunca publicado para uma reedição da *Dialética do Esclarecimento*, onde Adorno, referindo-se ao terceiro mundo, coloca os estudantes como uma resistência ao mundo administrado:

Uma experiência não foi antecipada pelo livro, muito embora ela tenha sido implicada em outros de nossos textos: ao menos a juventude resiste contra a transição ao mundo administrado, que não se dá de maneira ininterrupta, mas sim por ditaduras e guerras. O movimento de protesto em todos os países da Terra, em ambos os blocos, assim como no terceiro mundo, atesta que não é tão suave integrar-se. Se o livro ajudar os impulsos da resistência na direção de uma consciência, que o movimento ilumina, e ajudar a prevenir a práxis cega a se imputar por desespero e a sucumbir a narcisismo coletivo, então isso poderia proporcionar ao livro uma função real (ADORNO *apud* LIMA; SANTOS, 2016, p. 54-55).

4.8 Tempo Livre e Utopia

Em *Resignação* – pequeno texto escrito no agitado ambiente político do final dos anos 60 e no qual Adorno se defende das acusações de imobilismo e passividade lançadas contra ele pelas alas mais radicais do movimento estudantil – Adorno fala da primazia da teoria enquanto “figura da práxis”, contra uma ideia apressada de mudar a realidade social a qualquer custo, mesmo quando as condições objetivas para tanto não se mostravam presentes:

O pensador crítico descompromissado, que não falseia a consciência e nem se deixa aterrorizar a agir, é aquele que na verdade não desiste. Pensar não é a reprodução intelectual daquilo que, em todo caso, é. Enquanto o pensamento não cessar, ele guarda a possibilidade. Sua insaciedade, sua aversão a deixar-se enganar, recusa a tola sabedoria da resignação. *Nele, o momento utópico é tão mais forte quanto menos ele se objetivar em utopia – também isso uma forma de regressão- , de modo a sabotar sua realização* (ADORNO, 2018, p. 114, grifo meu)

Decerto, a ideia de utopia não tem um papel central no pensamento de Adorno quando comparado a filósofos como Platão ou Thomas More. Na extensa obra do pensador frankfurtiano não há um equivalente de um projeto utópico como a *República* de Platão ou a *Utopia* de More, livros que se tornaram arquétipos das utopias políticas, derivando daí uma série de exemplos posteriores⁶². Como salientado no trecho acima, o conceito de utopia carrega a negatividade do pensamento de Adorno como um todo. Frente a uma realidade social negativa, marcada pela opressão e não-liberdade, o mero fato de conceber a utopia representaria uma espécie de renúncia do pensamento crítico a sua tarefa mais fundamental,

teoria e ao pensamento crítico, não deixando de criticar o imediatismo prático dos estudantes, mesmo que de fato ele se engajasse nas ações.

⁶² No pensamento ocidental, o conceito de utopia se popularizou quando, inspirado na *República* de Platão, Thomas More, no século XVI, publicou um livro em latim no qual se relata a vida harmônica e idílica dos habitantes de uma ilha situada em algum lugar: *ou-topos*, “lugar nenhum”, “lugar inexistente”. Por mais generosa que fosse, a ideia de More carregava também uma intenção irônica e crítica, pois sua sociedade ideal situava-se num lugar inexistente, impossível de conceber tendo em vista os poderes constituídos da Inglaterra de sua época.

isto é, “a crítica implacável” de tudo o que há. Deve-se reconhecer e desmascarar as falsas imagens da utopia que se apresentam como verdadeiras.

Essa proibição de pintar qualquer imagem positiva da utopia com as cores do mundo existente é análoga à secularização, pelo materialismo, da tradição teológica judaica da *Bilderverbot* - “a proibição de imagens” - a qual, segundo os ensinamentos do Velho Testamento, proíbe fazer imagens esculpidas de Deus ou enunciar qualquer atributo positivo do absoluto divino, pois este é transcendente e inefável. Como o próprio Adorno coloca na *Dialética Negativa*:

A nostalgia materialista de conceber o objeto quer o contrário: só sem imagens seria possível pensar o objeto plenamente. Uma tal ausência de imagens converge com a interdição teológica às imagens (*Bilderverbot*). O materialismo a seculariza na medida em que não permite que se pinte a utopia positivamente; esse é o teor de sua negatividade. Ele está de acordo com a teologia lá onde é maximamente materialista [...] O ponto de fuga do materialismo histórico seria sua própria suspensão, a liberação do espírito do primado das necessidades materiais no estado de sua realização (ADORNO, 2009, p. 176).

Contudo, apesar de o materialismo de Adorno compartilhar com a tradição teológica judaica o expediente de não representar a utopia, essa proibição não poderia dispensar o pensamento de seu poder crítico e anseio utópico, pois, assim fazendo, ele se renderia também ao *status quo*⁶³. Se por um lado a utopia não pode ser concebida, por outro, a negatividade do pensamento tampouco deveria ser hipostasiada. Segundo a sugestão de Erfanmanesh (2017), mesmo se considerarmos Adorno um negativista absoluto, epistêmica e ontologicamente, para o qual nem a utopia existe e poderia existir, nem estamos em condições de pensá-la – visto que a totalidade coercitiva da sociedade existente bloqueia todos nossos sentidos e nossa imaginação – isso não anula sua ênfase na postura crítica e na resistência. Mesmo que negativamente, o impulso utópico persiste porque emerge de um estado de coisas intolerável; ele advém de um motivo materialista, do “sofrimento corpóreo” dos homens, aqui e agora, não meramente da contemplação intelectual⁶⁴. Como Adorno e Horkheimer afirmam na

⁶³ Em 1964, entrevistado junto a Ernst Bloch acerca do tema da utopia, Adorno advertiu que o comando constantemente reiterado contra uma expressão concreta da utopia tende a difamar a consciência utópica e, por fim, engoli-la. Na ocasião, o pensador frankfurtiano cita o fato histórico de que, no socialismo do leste, a fixação sobre o “como”, sobre os “meios” para a implantação do socialismo foi tanta que, ao final, não havia mais nada a se falar do conteúdo da utopia. Ou seja, uma teoria do socialismo que é decididamente hostil à utopia tende a se tornar uma ideologia propagada com o interesse de dominação da humanidade (BLOCH, 1988).

⁶⁴ Isso suscita a questão da relação da obra de Adorno com a teologia e de seu conceito de utopia com uma ideia messiânica de redenção. Christopher Brittain (2010), em seu *Adorno and Theology*, classifica três diferentes interpretações dessa relação. A primeira, compartilhada por teólogos e filósofos como Habermas, Wellmer, Matthew Lamb, Ulf Liedke e Michael Theunissen, considera o desejo utópico de Adorno um desejo por um “completamente outro” (*wholly other*), sendo que, neste sentido, sua dialética negativa seria mais bem compreendida como uma espécie de teologia negativa. A segunda posição, derivada sobretudo da interpretação de Hant De Vries, que fala de uma “teologia mínima”, sugere que o criticismo de Adorno da

Dialética do Esclarecimento:

A esperança de uma melhoria das condições, na medida em que não é uma mera ilusão, funda-se menos na asseveração de que elas seriam as condições garantidas, estáveis e definitivas, do que precisamente pela falta de respeito por tudo aquilo que está tão solidamente fundado no sofrimento geral (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 209)

O que quero dizer é que apesar de toda a independência de seu pensamento e seu comprometimento com o poder da negatividade, isso não significa que Adorno não tenha nada a nos falar sobre a utopia, a redenção e a reconciliação. Longe de afirmações peremptórias, Adorno apenas sugere, de um modo minimalista, como o estado do mundo poderia ser a partir da negação de como as coisas “não devem ser”. Se assim for, cabe, a título de conclusão, colocando um último elemento na constelação de conceitos que compõem as reflexões de Adorno sobre o tempo livre, a tentativa de coletar algo assim dos vestígios da ideia de reconciliação ou o que significaria, para Adorno, uma sociedade emancipada.

Dentre as menções ocasionais sobre o assunto, três ideias se destacam. Primeiro, em uma sociedade emancipada indivíduo e sociedade coexistiriam em harmonia, em uma situação em que “sem angústia se possa ser diferente.” No ideal de uma vida correta, sujeito e objeto convivem um com outro sem perda ou sacrifício do não-idêntico de cada um:

Uma sociedade emancipada não seria, todavia, um estado uniforme, mas a realização do geral na conciliação das diferenças (...) Deveria antes assinalar a má igualdade hoje existente, a identidade dos interessados em filmes e em armas, mas concebendo a melhor situação em que sem angústia se possa ser diferente (ADORNO, 2001, p. 92).

O segundo aspecto a se chamar a atenção é que “ninguém passe fome” (ADORNO,

racionalidade formal aponta para um “outro da razão” e não um “outro todo”. Seria uma busca por uma razão modificada, sem recorrer à revelação ou à intuição. A terceira interpretação, aventada por Helmut Peukert, reconhece um niilismo absoluto na negatividade de Adorno, que não só se configura como um banimento de qualquer imagem positiva da utopia, mas também de qualquer imaginação utópica em geral. Segundo a posição de Erfanmanesh (2017), da qual me aproximo aqui, a relação de Adorno com a teologia seria na verdade de um “materialismo messiânico”, para o qual não há outro mundo além do nosso mundo material presente. Quando, na carta a Benjamin de 17 de dezembro de 1934, comentando sobre os escritos de Kafka, Adorno fala de uma “teologia inversa”, refere-se a uma luz messiânica negativa, que não ilumina a vida redimida, mas revela a negatividade da nossa vida atual: “[Kafka] representaria uma fotografia de nossa vida terrena da perspectiva de uma vida redimida, uma fotografia na qual nada mais se revela desta última senão uma fimbria de pano negro, enquanto a óptica terrivelmente distanciada da imagem não é outra senão a da própria câmara obliquamente armada.” (ADORNO, 2012, p.127). Nessa “teologia inversa”, a luz da redenção brilha de dentro, através do poder infernal do objeto material, através dos corpos que sofrem. Em artigo recentemente publicado, também Yasin (2018) contesta a interpretação – por exemplo de Paul Connerton em *The tragedy of Enlightenment: An Essay on the Frankfurt School* – da filosofia da história de Adorno como uma imagem espelhada do Espírito Absoluto de Hegel, porém agora em chave negativa, através da qual o processo histórico figuraria como o *locus* do desvelamento (*Offenbarung*) do mal, do ruim, a utopia só podendo ser concebida como negação e fuga desse mundo. Assim, Yasin vai contra a interpretação que imputa ao conceito de utopia em Adorno uma ideia extra-histórica de redenção, afirmando que, se lido apropriadamente, com atenção às suas reflexões sobre o conceito de progresso, Adorno não nega a história em si, mas um tipo concreto e específico de vida histórica.

2001, p. 148), ou seja, que se dê a cada um mínimo de condição de simplesmente existir. A irracionalidade da sociedade atual é explicitada, com toda sua força, na contradição entre o imenso potencial acumulado das forças produtivas – que se consubstancia em inventos tecnológicos nunca antes imaginados – com a realidade factual de que amplos setores da sociedade ainda não se vejam livres do fardo da fome e da má nutrição.

Por fim, como diz Adorno: “talvez a verdadeira sociedade chegue a faltar-se do desenvolvimento e deixe, por pura liberdade, sem aproveitar algumas possibilidades, em vez de pretender alcançar, com ímpeto desvairado, estrelas desconhecidas” (ADORNO 2001, p. 149). Além desse trecho sugerir uma não equivalência entre conhecimento e felicidade, aponta também para uma crítica do fetichismo da produção que se propaga pelos países capitalistas avançados e que, uma vez entronizado como objetivo final do desenvolvimento social, passa ao largo da felicidade e do bem-estar da humanidade. Por isso, a felicidade para Adorno não está ligada ao “ter”, ao “possuir algo”, mas remete a uma espécie de imersão no objeto, refletido na segurança do seio materno:

Com a felicidade acontece o mesmo que com a verdade: não se possui, mas está-se nela. Sim, a felicidade não é mais do que o estar envolvido, reflexo da segurança do seio materno. Por isso, nenhum ser feliz pode saber que o é. Para ver a felicidade, teria de dela sair: seria então como um recém-nascido (ADORNO, 2001, p. 102).

De fato, Adorno sempre pensou a questão da emancipação em termos da abolição do princípio da produtividade e do desfrute desinteressado das dádivas da natureza. Conforme aponta Jay (1984a), a teoria do valor-trabalho nunca foi central para ele, o qual, em nítido contraste com Lukács, rejeitou a ideia de que a emancipação é função “de uma prática coletiva não alienada baseada no poder de criação de valor do trabalho”. Refletindo uma ética burguesa “o trabalho não pode ser hipostasiado de forma alguma, nem sob a forma do labor manual, nem sob a forma da produção intelectual. Uma tal hipóstase dá prosseguimento apenas à ilusão da predominância do princípio produtivo” (ADORNO, 2009, p. 153). No retrato de um mundo emancipado, as coisas perderiam seu véu de utilidade e a autêntica felicidade seria possível sob a abolição da lei do trabalho:

Rien faire comme une bête [Não fazer nada como um animal] flutuar na água e olhar pacatamente para o céu, “nada mais ser, sem outra determinação ou plenitude”, poderia substituir o processo, o fazer, o cumprir, tornando assim efetiva a promessa da lógica dialética de desembocar na sua origem. Nenhum entre os conceitos abstratos está tão próximo da utopia como o de paz perpétua (ADORNO, 2001, p. 149).

Como sugere o trecho acima, o laço que liga o tempo livre à ideia de reconciliação é a consumação de um tipo de experiência que supere as antinomias perpetradas pela sociedade administrada. Nesta sociedade, na qual a razão instrumental é fetichizada e o trabalho e a produção material figuram como um fim em si, o “tempo livre” dos sujeitos é capturado,

submetendo-se a uma lógica reificante que separa nitidamente “consumo irrefletido” e “reflexão atenta”, condição de possibilidade de fenômenos sociais como a indústria cultural. Como promessa da lógica dialética de desembocar na sua origem, a imagem do homem contemplativo, que flutua na água e olha pacatamente para o céu, é a promessa de um mundo em que, livre das agruras da história, o homem se estabelece a si mesmo com plenitude, conciliando razão e sensibilidade. É nessa fratura que emerge, como um lampejo, a ideia de que “tempo livre”, como afirma Adorno em *Freizeit*, por seu próprio conceito, possa finalmente se converter em liberdade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADORNO, Theodor W. **How to look at Television**. In: The Quarterly of Film Radio and Television, vol. 8, n 3, pp. 213-235, 1954

ADORNO, Theodor W. **O fetichismo na música e a regressão da audição**. In: Os pensadores XLVIII. São Paulo: Abril Cultural, 1975

ADORNO, Theodor W. **Reflexionen zur Klassentheorie**. In: Gesellschaftstheorie und Kulturkritik. Frankfurt am Main; Suhrkamp Verlag, 1975a

ADORNO, Theodor W. **A indústria cultural**. In: COHN, G. (org). Theodor W. Adorno: grandes cientistas sociais. São Paulo: Ática, 1986

ADORNO, Theodor W. **Capitalismo tardio ou sociedade industrial?**. In: COHN, G. (org). Theodor W. Adorno: grandes cientistas sociais. São Paulo: Ática, 1986a

ADORNO, Theodor W. **Notas sobre o filme**. In: COHN, G. (org.) Theodor W. Adorno: grandes cientistas sociais. São Paulo: Ática, 1986b

ADORNO, Theodor W. **The Schema of mass culture**. In: The Culture Industry: Selected Essays on Mass Culture, ed. J.M Bernstein. London: Routledge, pp. 53-84, 1991

ADORNO, Theodor W. **Experiências científicas nos Estados Unidos**. In: Palavras e sinais: modelos críticos 2. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995

ADORNO, Theodor W. **O progresso**. In: Palavras e sinais: modelos críticos 2. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995a

ADORNO, Theodor W. **Notas marginais sobre teoria e práxis**. In: Palavras e sinais: modelos críticos 2. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995b

ADORNO, Theodor W. **Tempo Livre**. In: Palavras e sinais: modelos críticos 2. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995c

ADORNO, Theodor W. **Teoria da Semicultura**. In: Campinas: Educação & Sociedade, v.17, n.56, 1996

ADORNO, Theodor W. **Crítica cultural e sociedade**. In: Prismas. São Paulo: Ática, 1998

ADORNO, Theodor W. **O ataque de Veblen à cultura**. In: Prismas. São Paulo: Ática, 1998a

ADORNO, Theodor W. **Spengler após o declínio**. In: Prismas. São Paulo: Ática, 1998b

ADORNO, Theodor W. **Minima Moralia**. Lisboa, Portugal: Edições 70, 2001

ADORNO, Theodor W. **Aesthetic Theory**. New York: Continuum, 2002

ADORNO, Theodor W. **Notas sobre el conflicto social hoy**. In: Escritos sociológicos I, Obra completa 8. Madrid: Ediciones Akal, 2004

- ADORNO, Theodor W. **As estrelas descem a Terra: a coluna de astrologia do Los Angeles Times**. São Paulo: Editora Unesp, 2008
- ADORNO, Theodor W. **El funcionalismo hoy**. In: Crítica de la cultura y sociedad I, Obra Completa 10/1. Madrid: Ediciones Akal, 2008a
- ADORNO, Theodor W. **Introdução à sociologia**. São Paulo: Editora Unesp, 2008b
- ADORNO, Theodor W. **Dialética Negativa**. Rio de Janeiro: Zahar, 2009
- ADORNO, Theodor W. **Contra las leyes de emergencia**. In: Miscelánea I, Obra Completa 20/1. Madrid: Ediciones Akal, 2010
- ADORNO, Theodor W. **Ningún miedo a la torre de marfil**. In: Miscelánea I, Obra Completa 20/1. Madrid: Ediciones Akal, 2010a
- ADORNO, Theodor W. **Sobre la absolución del jefe de policía Kurras**. In: Miscelánea I, Obra Completa 20/1. Madrid: Ediciones Akal, 2010b
- ADORNO, Theodor W. **Sobre los sucesos de Berlin**. In: Miscelánea I, Obra Completa 20/1. Madrid: Ediciones Akal, 2010c
- ADORNO, Theodor W. **Teoría Crítica y movimiento de protesta**. In: Miscelánea I, Obra Completa 20/1. Madrid: Ediciones Akal, 2010d
- ADORNO, Theodor W. **Correspondência 1928-1940. Adorno-Benjamin**. São Paulo: Editora Unesp, 2012
- ADORNO, Theodor W. **Antissemitismo e propaganda fascista**. In: Ensaaios sobre psicologia social e psicanálise. São Paulo: Editora Unesp, 2015
- ADORNO, Theodor W. **A psicanálise revisada**. In: Ensaaios sobre psicologia social e psicanálise. São Paulo: Editora Unesp, 2015a
- ADORNO, Theodor W. **Sobre a relação entre sociologia e psicologia**. In: Ensaaios sobre psicologia social e psicanálise. São Paulo: Editora Unesp, 2015b
- ADORNO, Theodor W. **Teoria freudiana e o padrão da propaganda fascista**. In: Ensaaios sobre psicologia social e psicanálise. São Paulo: Editora Unesp, 2015c
- ADORNO, Theodor W. **Resignação**. Tradução de Felipe Catalani. In: Cadernos de filosofia alemã: Crítica e Modernidade, vol.23, n1, jan-jun, 2018
- ADORNO, Theodor W.; FRENKEL-BRUNSWIK, Else; LEVINSON, Daniel J.; SANFORD, R.Nevitt. **The Authoritarian Personality**. New York: Harper & Brothers, 1950
- ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. **A massa**. In: Temas básicos de sociologia. São Paulo: Cultrix, 1973
- ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. **Sociedade**. In: Temas básicos de sociologia. São Paulo: Cultrix, 1973a

ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. **Dialética do Esclarecimento: fragmentos filosóficos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 1985.

ADORNO, Theodor W.; SIMPSON, George. **Sobre música popular**. In: COHN, G. (org). Theodor W. Adorno: grandes cientistas sociais. São Paulo: Ática, 1986.

ARANTES, Otília. **O lugar da arquitetura depois dos modernos**. São Paulo: Edusp: Studio Nobel, 1993

ARENDT, Hannah. **A Condição humana**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1989

BARRACLOUGH, Geoffrey. **Introdução à história contemporânea**. Zahar, 1976

BENJAMIN, Walter. **A obra de arte na época de suas técnicas de reprodução**. In: Os pensadores XLVIII. São Paulo: Abril Cultural, 1975

BLOCH, Ernst. **Something's Missing: A Discussion between Ernst Bloch and Theodor W. Adorno on the Contradictions of Utopian Longing**. In: The Utopian Function of Art and Literature. MIT Press: Cambridge, Massachussets, 1988

BOURDIEU, Pierre. **A distinção: crítica social do julgamento**. Porto Alegre, RS: Zouk, 2011

BRITTAIN, Cristopher Craig. **Adorno and Theology**. New York, NY: T&T Clark, 2010

DAHRENDORF, Ralf. **Sociedade e Liberdade: para uma análise sociológica do presente**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1981

DOMINGUES, Ivan. **Epistemologia das ciências humanas TOMO 1: Positivismo e hermenêutica**. São Paulo: Edições Loyola, 2004

DUARTE, Rodrigo. **Teoria crítica da indústria cultural**. Belo Horizonte: Ed UFMG, 2003

ELIAS, Norbert. **O processo civilizador: Uma história dos costumes**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990

ERFANMANESH, Safoura. **Adorno's concept of utopia**. Dissertação de mestrado, Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn, 2017

FENICHEL, Otto. **Teoria psicanalítica das neuroses**. São Paulo: Atheneu, 1981

FREUD, Sigmund. **O mal-estar na civilização**. In: Os pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1978

FREUD, Sigmund. **Psicologia das massas e análise do eu e outros textos (1920-1923)/ Sigmund Freud**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011

GATTI, Lucianno Ferreira. **Theodor W. Adorno: indústria cultural e crítica da cultura**. In: Curso Livre de Teoria Crítica / Marcos Nobre (org.). Campinas, Sp: Papirum, 2008

- HANSEN, Miriam. **Mass Culture as Hieroglyphic Writing: Adorno, Derrida Kracauer.** In: New German Critique, n 56, pp. 43-73, 1992
- HOBSBAWM, Eric J. **A era dos extremos: o breve século XX: 1914-1991.** São Paulo: Companhia das Letras, 1995
- HOBSBAWM, Eric J. **A era dos impérios, 1875-1914.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1998
- HONNETH, Axel. **Teoria Crítica.** In: Teoria Social Hoje/ Anthony Giddens e Jonathan Turner (org.). São Paulo: Editora UNESP, 1999
- HORKHEIMER, Max. **A presente situação da filosofia social e as tarefas de um instituto de pesquisas sociais.** In: Praga, Estudos Marxistas, n.7, p. 121-132, 1999
- HUIZINGA, Johan. **Homo Ludens: o jogo como elemento da cultura.** São Paulo: Perspectiva, 2017
- INGLIS, David. **Theodor Adorno on Sport: The Jeu D'Esprit of Despair.** In: Sport and Modern Social Theorists. Edited by Richard Giulianotti. New York, NY, 2004
- JAY, Martin. **Adorno in America.** In: New German Critique, no 31, 1984
- JAY, Martin. **Marxism and totality: The Adventures of a Concept from Lukács to Habermas.** University of California Press, 1984a
- JAY, Martin. **A imaginação dialética: história da Escola de Frankfurt e do Instituto de Pesquisas Sociais, 1923-1950.** Rio de Janeiro: Contraponto, 2008
- JARVIS, Simon. **Adorno: a critical introduction.** New York, NY: Routledge, 1998
- JENEMANN, David. **Adorno in America.** Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 2007
- KANT, Immanuel. **O que é o esclarecimento.** Rio de Janeiro: Via Verita, 2011
- KOCH, Gertrud. **Mimesis and Bilderverbot.** In: Screen, Volume 34, Issue 3, Autumn, 1993
- KORSCH, Karl. **Marxismo e filosofia.** Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2008
- LAFARGUE, Paul. **El derecho a la pereza.** Biblioteca Pensamiento Critico Público, 2010
- LE BON, Gustave. **Psicologia das Multidões.** São Paulo: Editora Martins Fontes, 2008
- LEFEVBRE, Henri. **Sociologia de Marx.** São Paulo: Difel, 1979
- LEVY, Mark R. **The Lazarsfeld-Stanton Program Analyzer: An Historical Note.** Oxford Academic Journal of Communication, Volume 32, Issue 4, 1982
- LIMA, Bruna Della Torre; SANTOS, Eduardo Altheman Camargo. **Em rota de colisão: Adorno, Marcuse e os Movimentos Estudantis.** In: Campinas, SP: Ideias, v7, n2, p 37-58, 2016

LÖWY, Michael. **A jaula de aço: Max Weber e o marxismo weberiano**. São Paulo: Boitempo, 2014

LÖWY, Michael; VARIKAS, Eleni. **A crítica do progresso em Adorno**. In: Lua Nova, n 27, São Paulo, 1992

LUKÁCS, Georg. **História e consciência de classe: estudos sobre a dialética marxista**. São Paulo: Martins Fontes, 2003

MAAR, Wolfgang Leo. **Adorno, semiformação e educação**. In: Campinas: Educação & Sociedade, vol. 24, n.83, p. 459-476, 2003

MACIEL, Luiz Carlos. **Anos 60**. Porto Alegre: L&PM Editores, 1987

MARCUSE, Herbert. **Sobre o caráter afirmativo da cultura**. In: Cultura e Sociedade (vol.1), Paz e Terra, 2006

MARX, Karl. **O capital: crítica da economia política. Volume I**. São Paulo: Abril Cultural, 1983

MERLEAU-PONTY, Maurice. **As aventuras da dialética**. São Paulo: Martins Fontes, 2006

MORGAN, William J. **Adorno on sport: The case of fractured dialectics**. In: Theory and Society, Vol 17, n 6, 1988

MÜLLER-DOOHM, Stefan. **The Critical Theory of Society as Reflexive Sociology**. In: The Cambridge companion to Adorno/ edited by Tom Huhn. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2004

MÜLLER-DOOHM, Stefan. **Adorno: A biography**. Cambridge, UK: Polity Press, 2005

MUSSE, Ricardo. **O intelectual como militante revolucionário em História e Consciência de Classe**. In: Verinotio, n 16, Ano VIII, Out, 2012

MUSSE, Ricardo. **Administração do tempo livre**. In: São Paulo: Revista Lua Nova, 99, p. 107-134, 2016

ORTEGA Y GASSET, José. **A rebelião das massas**. Rio de Janeiro: Livro Ibero-Americano, 1971

POLLOCK, Friedrich. **State capitalism: Its possibilities and limitations**. In: The essential Frankfurt Reader. New York: Urizen Books, 1978

REGATIERI, Ricardo Pagliuso. **Do capitalismo monopolista ao processo civilizatório: a crítica da dominação nos debates no Instituto de Pesquisa Social no início da década de 40 e na elaboração da *Dialética do esclarecimento***. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015

RINGER, Fritz. **O declínio dos mandarins alemães**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2000

RODRIGUES, Maysa Ciarlariello Cunha. **Indústria Cultural em Theodor Adorno: das primeiras análises da mercantilização da cultura nos anos 1930 à formulação do conceito em 1947.** Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014

ROSE, Gillian. **The Melancholy science: an introduction to the Thought of Theodor W. Adorno.** New York: Columbia University Press, 1978

RUBIN, Isaak. **A teoria marxista do valor.** São Paulo: Editora Polis, 1987

RUGITSKY, Fernando. **Friedrich Pollock – Limites e possibilidades.** In: Curso livre de Teoria Crítica/ Marcos Nobre (org.) – Campinas, SP: Papirum, 2008

RUSH, Fred. **As bases conceituais da primeira Teoria Crítica.** In: RUSH, F. (org.) Teoria Crítica. Aparecida, SP: Idéia e Letras, 2008

SAFATLE, Vladimir. **Cinismo e falência da crítica.** São Paulo: Boitempo, 2008

SCOTT, John. **Sociologia: conceitos-chave.** Rio de Janeiro: Zahar, 2010

SILVA, Mateus Araujo. **Adorno e o cinema: um início de conversa.** In: Novos Estudos, CEBRAP, n 54, pp. 114-126, 1999

SIMMEL, Georg. **A grande cidade e a vida do espírito.** Rio de Janeiro: Mana, vol 11, número 2, 2005

SOCHOR, Lubomir. **Lukács e Korsch: a discussão filosófica dos anos 20.** In: HOBSBAWM, E. (org.). História do marxismo, v.9; o marxismo na época da terceira internacional: problemas de cultura e ideologia. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987

STALYBRASS, Peter. **O casaco de Marx: roupas, memória, dor.** Belo Horizonte: Autêntica, 2004

THOMSON, David. **Pequena história do mundo contemporâneo.** Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1973

VAZ, Alexandre Fernandez. **Esporte e sociedade, segundo Theodor W. Adorno.** In: Constelaciones – Revista de Teoria Crítica. Número 3, Dezembro de 2011

VEBLER, Thorstein. **A teoria da classe ociosa: um estudo econômico das instituições.** São Paulo: Abril Cultural, 1983

WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo.** São Paulo: Pioneira, 1987

WIGGERHAUS, Rolf. **A Escola de Frankfurt – História, desenvolvimento teórico e significação política.** Difel, 2002

WILSON, Ross. **Theodor Adorno.** New York: Routledge critical thinkers, 2007

WRONG, Dennis H. **The Oversocialized concept of man in Modern Sociology.** In: American Sociological Review, Vol. 26, No 2, April, p. 183-193, 1961

YASIN, Bugra. **Utopia as ‘genuine progress’: Adorno and the historicity of utopia.** In: Thesis Eleven, Vol 144 (1), p 13-29, 2018

ZIZEK, Slavoj. **Eles não sabem o que fazem: o sublime objeto da ideologia.** Rio de Janeiro: Zahar, 1992