



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ  
INSTITUTO DE CULTURA E ARTE – ICA  
CURSO PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**WESLEY CARLOS DE ABREU**

**A FILOSOFIA MORAL EM ADORNO:  
SOBRE A VIDA DANIFICADA NO MUNDO ADMINISTRADO**

**FORTALEZA**

**2016**

**WESLEY CARLOS DE ABREU**

**A FILOSOFIA MORAL EM ADORNO:  
SOBRE A VIDA DANIFICADA NO MUNDO ADMINISTRADO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Instituto de Cultura e Arte da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Fernando Ribeiro Morais  
Barros

**FORTALEZA**

**2016**

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação  
Universidade Federal do Ceará  
Biblioteca Universitária  
Gerada automaticamente pelo módulo Catalog, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

---

- A99f Abreu, Wesley Carlos de.  
A Filosofia Moral em Adomo : Sobre a Vida Danificada no Mundo Administrado / Wesley Carlos de Abreu. – 2016.  
127 f.
- Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Ceará, Instituto de cultura e Arte, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Fortaleza, 2016.  
Orientação: Prof. Dr. Fernando Ribeiro Morais Barros.
1. Filosofia. 2. Ética. 3. Moral. I. Título.

CDD 100

---



Universidade Federal do Ceará  
Instituto de Cultura e Arte  
Programa de Pós-Graduação em Filosofia

UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ  
Instituto de Cultura e Arte  
Coordenação de Pós-Graduação em Filosofia  
Av. Mister Hull, SN - Terren  
- Fortaleza - CE  
CEP: 60.440-909

### Ata de Defesa de Dissertação de Mestrado – N<sup>o</sup> 201.

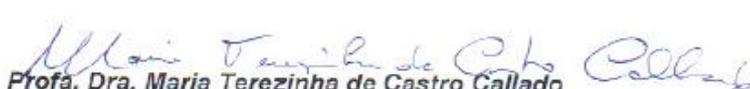
Aos vinte dias do mês de julho de dois mil e dezesseis, às 09:00 horas, no Instituto de Cultura e Arte-ICA, na Sala 206 do Curso de Pós-graduação em Filosofia, reuniu-se a Comissão Examinadora composta pelos Profs. Drs. Fernando Ribeiro de Moraes Barros (Presidente-Orientador/UFC), Eduardo Ferreira Chagas (Membro-Examinador/UFC) e Maria Terezinha de Castro Callado (Membro-Examinadora/UECE), para arguir o mestrando **WESLEY CARLOS DE ABREU – (Turma 2014 – Mat. 361470)** e avaliá-lo quanto à Defesa de Dissertação de Mestrado intitulada: **“A FILOSOFIA MORAL EM ADORNO: SOBRE A VIDA DANIFICADA NO MUNDO ADMINISTRADO”**.

Após a arguição, a Banca Examinadora, composta pelos professores já identificados, resolveu APROVAR a dissertação examinada, tendo sido lavrada da sessão de Defesa a presente ata.

Fortaleza, 20 de Julho de 2016.

  
**Prof. Dr. Fernando Ribeiro de Moraes Barros**  
Presidente-Orientador (UFC)

  
**Prof. Dr. Eduardo Ferreira Chagas**  
Membro-Examinador (UFC)

  
**Prof.ª. Dra. Maria Terezinha de Castro Callado**  
Membro-Examinadora (UECE)

**WESLEY CARLOS DE ABREU**

**A FILOSOFIA MORAL EM ADORNO:  
SOBRE A VIDA DANIFICADA NO MUNDO ADMINISTRADO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Instituto de Cultura e Arte da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Aprovado em \_\_\_\_/\_\_\_\_/\_\_\_\_

**BANCA EXAMINADORA**

---

Prof. Dr. Fernando Ribeiro Morais Barros  
Universidade Federal do Ceará (UFC)

---

Prof. Dr. Eduardo Ferreira Chagas  
Universidade Federal do Ceará (UFC)

---

Profa. Dra. Maria Terezinha de Castro Callado  
Universidade Estadual do Ceará (UECE)

## AGRADECIMENTOS

Por mais que este espaço esteja aquém do que eu gostaria, ele prestará às devidas e merecidas homenagens àqueles que possibilitaram a realização deste trabalho. Meus mais sinceros agradecimentos:

Ao professor e orientador Dr. Fernando Ribeiro Morais Barros, pelo imprescindível apoio e pelas agradáveis e enriquecedoras conversas de orientação ao longo do processo de escrita dessa dissertação.

Ao professor Dr. Eduardo Ferreira Chagas e a Professora. Dra. Maria Terezinha de Castro Callado participantes da banca de qualificação e de defesa, pela paciência e cuidado na leitura da minha dissertação.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), pela concessão de uma bolsa de estudos sem a qual não teria podido dedicar-me à pesquisa em tempo integral.

A todo o corpo docente do curso de pós-graduação em Filosofia, a cada um dos funcionários deste departamento e a todos os queridos colegas da turma de 2014.1 com os quais tive o prazer de conviver e trocar ideias.

E os meus queridos pais e irmãos pelo testemunho do esforço que tive diariamente contando-lhes cada etapa dessa experiência vivida no mestrado.

“- Senhor professor, há duas semanas o mundo ainda parecia em ordem”.

“- Não para mim.”

(Adorno em entrevista concedida à revista alemã "Der Spiegel" (nº 19) em 1969)

## RESUMO

Procuramos desenvolver a nossa pesquisa no estudo da filosofia moral de Adorno, e desta perspectiva, buscar na Teoria Crítica da sociedade, da qual este filósofo fundamentou seu pensamento, e com ela pesquisaremos a temática da vida danificada no mundo administrado e sua moral estabelecida. Para fomentar a metodologia desta pesquisa, cuja vida falsa no mundo administrado e sua moral danificada do indivíduo no mundo administrado são o nosso interesse, seguirá na leitura da *Minima Moralia: reflexões a partir da vida danificada*. Theodor W. Adorno analisa a respeito da condição da vida humana no mundo contemporâneo e tenta mostrar que a “vida boa” praticamente desapareceu das relações humanas. Dessa forma, apresentamos os argumentos que apontam no pensamento do filósofo para uma filosofia moral própria. No sentido de uma “antimoral” da moral estabelecida pelas formas condicionantes do sistema. Quando lemos *Minima Moralia*, percebemos o caráter fragmentário da obra, escrita por meio de aforismos, desvela em seu modo de exposição os traços de uma realidade também fragmentada, a qual não poderia ser tratada por Adorno de outro modo a não ser como parte de uma totalidade que se desfez e do qual não restam senão pequenos fragmentos. Assim, surge a necessidade de investigar nos detalhes mais banais da vida cotidiana dos indivíduos esse problema. É uma crítica, uma denúncia que Adorno realiza no mais íntimo da sociedade e suas relações interpessoais, quando ele apresenta de maneira desveladora o caráter dominador da sociedade, na frieza e indiferença das relações e na barbárie cometida. O resultado do estudo nos conduziu para uma possível proposta ética de Adorno, ao falar desse assunto, ele traz uma perspectiva de um “dever”, exortando que lugares como Auschwitz não voltem a acontecer. Para que isso não retorne com novos aspectos da sociedade atual, o filósofo propõe que não deixemos esquecer o que ocorreu - o passado que ainda é o trauma das testemunhas, mas também, a resistência que leva o ao conhecimento as novas gerações como forma de educar.

Palavras-Chave: Minima Moralia. Vida Danificada. Indivíduo. Moral. Auschwitz .

## ABSTRACT

We seek to develop our research in the study of moral philosophy of Adorno, and from this perspective, search the Critical Theory of society, of which this philosopher grounded his thinking, and it will investigate the issue of damaged life in the world and given its established moral. To promote the methodology of this research, whose false life in the world and given his damaged morale of the individual in the world are given our interest, will follow the reading *Minima Moralia: Reflections from damaged life*. Theodor W. Adorno analyzes about the condition of human life in the contemporary world and tries to show that the "good life" practically disappeared from human relations. Thus, we present the arguments that the thought of the philosopher to his own moral philosophy. In the sense of "antimoral" of the forms set moral constraints of the system. When we read *Minima Moralia*, we realize the fragmentary character of the work, written by aphorisms, unveils in his exposure so the traces of a too fragmented reality, which could not be treated by Adorno otherwise than as part of a all that fell apart and which left nothing but small fragments. Thus arises the need to investigate more mundane details of the everyday life of individuals this problem. It is a critical, a complaint Adorno performs in the intimate society and interpersonal relationships when he presents revealing way the domineering character of society, the coldness and indifference of relations and committed barbarism. The study results led us to a possible ethics proposal Adorno, to talk about it, it brings a perspective of a "duty", urging that places like Auschwitz not happen again. So it does not return with new aspects of today's society, the philosopher proposes that let's not forget what happened - the past that is still the trauma of the witnesses, but also the resistance that leads to knowledge the new generations as a way to educate .

Keywords: Minima Moralia. Damaged Life. Individual. Moral. Auschwitz.

## Sumário

<b>1. INTRODUÇÃO.....</b>	<b>11</b>
<b>2. PARA UMA FILOSOFIA ANTIMORAL DA MORAL.....</b>	<b>19</b>
2.1 Pensar a moral em aforismos.....	19
2.2 Teoria crítica da sociedade e vida danificada.....	29
2.3 Moral do pensamento.....	37
<b>3. A VIDA DANIFICADA E O MUNDO ADMINISTRADO.....</b>	<b>50</b>
3.1 Vida falsa.....	50
3.2 Tempo livre e tédio.....	63
3.3 Sobre o indivíduo: liquidação e resistência.....	74
<b>4. EXTREMOS DA VIDA DANIFICADA.....</b>	<b>88</b>
4.1. A questão do anti-semitismo.....	88
4.2. A impossibilidade de testemunho da <i>Shoah</i> .....	100
4.3 Memória e passado: para não esquecer a vida depois de Auschwitz.....	108
<b>5. CONCLUSÃO.....</b>	<b>121</b>
<b>6. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....</b>	<b>126</b>

## 1. INTRODUÇÃO

Theodor W Adorno é um dos pensadores indispensáveis para se compreender nosso tempo. Sua reflexão revela as diversas formas que se escondem da vida moderna. O filósofo reuniu sua habilidade intelectual em torno de vários pontos nodais de interligação e conjugação dos mais diversos campos do conhecimento. Sua capacidade em aprofundar-se nos mais difíceis caminhos socioculturais é singular. Sua obra escrita se afirma e se estabelece, de um modo geral, na negação da linearidade discursiva, fiando-se, antes do mais, em mosaicos ou constelações - que se imbricam, como veremos, numa crítica *sui generis*. Para entender as linhas gerais do pensamento deste filósofo, é necessário que o leitor aceite a ocorrência da severidade e do choque filosófico de sua escrita. Afinal, pode-se falar que a reflexão adorniana é tudo menos leve e fácil, por um motivo: nada tinha de leve e fácil o mundo no qual viveu o filósofo<sup>1</sup>.

A intrigante e reveladora máxima “não há vida correta na falsa” (ADORNO, 1993, §18, p.33) é, em nossa compreensão, bastante explicativa no que diz respeito ao que pensava o autor sobre o otimismo de um mundo melhor. Sua época simplesmente não era para isso, pois ele testemunhava a decadência do humano, e o surgimento da “vida danificada” na sociedade. Ao identificar isso, Adorno aponta para sua filosofia moral, ao seu modo. Trata-se de um pensamento moral – de teor “antimoral”, posto que a contrapelo da tradição - que não procura formular uma ética, mas analisar a condição de vivência das pessoas. Na *Dialética do Esclarecimento*, já prestavam atenção sobre a situação do mundo: “O que propusemos era, de fato, nada menos do que descobrir por que a humanidade, em vez de entrar em um estado verdadeiramente humano, está se afundando em uma nova espécie de barbárie” (ADORNO; HORKHHEIMER, 2006, p11).

---

<sup>1</sup> Alex Thomson reforça essa característica da escrita adorniana: As obras críticas e filosóficas de Theodor Adorno [...] são algumas das mais desafiadoras produzidas no século XX, e desafiadoras em dois sentidos: num sentido mais fraco de que apresentam dificuldades formidáveis de compreensão e interpretação ao leitor, e num sentido mais forte, de que tentam nos forçar a repensar muitas coisas dadas como prontas e acabadas e a questionar a própria possibilidade da filosofia, da arte, e da vida moral no mundo contemporâneo. A escrita de Adorno pode muitas vezes parecer obscura, impenetrável e ameaçadora, e o será sem dúvida para leitores com pouco conhecimento das tradições filosóficas às quais ele recorre. Mais perturbador, no entanto, é o modo como ele costuma confundir o que consideramos senso comum e atacar o que considera serem os rumos dominantes da cultura. Ver: THOMSON, Alex. *Compreender Adorno*. Trad. Rogério Bertoni. Petrópolis: Vozes, 2010.

Buscamos refletir, portanto, o arcabouço da filosofia moral de Adorno como modelo de uma ideia de razão que se representa e se mostra nas obras *Dialética do Esclarecimento*, *Minima Moralia*, *Dialética Negativa* e *Teoria Estética*. De maneira que é apresentável argumentar sobre uma filosofia moral de Adorno, como uma constelação de ideias, problemas e conceitos filosóficos. A primeira pergunta a se fazer é: por que Adorno não articulou uma Ética como fizeram os pensadores antigos e modernos? Devemos compreender que toda filosofia moral tenta encontrar na base da razão a ideia de um valor humano. E a procura da filosofia moral ao pensar sobre a liberdade, a felicidade, a virtude e os demais conceitos elaborados no pensamento filosófica na ligação com a moral e a ética. Esse valor que a filosofia moral tanto busca é encontrar para a vida humana um valor que a torne vida correta, vida boa, vida virtuosa.

Nos termos do pensamento filosófico de Adorno e Horkheimer, em que pese às diferenças entre ambos, a impossibilidade da ética no mundo atual remonta, sem dúvida, ao problema da divergência entre ética e razão no transcurso do esclarecimento, trata-se, em última instância, de uma crítica à “racionalidade esclarecida” de um ponto de vista ético. Pensar a impossibilidade da ética implica considerar a impossibilidade das teorias anteriores e suas insuficiências no trato com os problemas práticos. A impossibilidade da ética reside mesmo até não-realização da justiça para o passado. Adorno afirma que a única moral é a crítica ao pensar identitário da lógica da consequência, que se torna moral ao confessar a ruptura entre o castigo justo e a liberdade daqueles que tem culpa. Aqui, Adorno põe uma problemática de seu interesse que se trata na possibilidade de sustentar tal teoria hoje no âmbito moral. Trata-se então de uma ética do pensamento que, em nome da dor física, bem como de todas as múltiplas formas de sofrimento que se impõem à existência humana, se recusa à supressão idealista da fratura instaurada historicamente entre o particular e o universal, tanto no âmbito rarefeito das conceituações lógicas quanto no plano da justiça que orienta as relações entre os indivíduos e a totalidade social.

Como é sabido, Adorno e Horkheimer analisaram o imbricado entrelaçamento entre mito e esclarecimento ao longo da jornada histórica percorrida pela civilização ocidental. A definição de *esclarecimento* é tomada de empréstimo de Kant. E, de acordo com este último, este termo significa a saída do homem de sua menoridade, isto é, o homem já devendo ser capaz de se servir do próprio entendimento sem a direção ou tutela de outrem. Nos termos da análise crítica que Adorno e Horkheimer fazem do

transcurso do esclarecimento até os dias de hoje, evidencia-se que o que faltou a ele foi, exatamente, o ato de esclarecer-se efetivamente. Em consequência disso, sob os prenúncios de um esclarecimento ainda mítico, os homens não alcançaram a maioria. Pelo contrário, a consciência moral tornou-se ainda mais heterônoma face aos poderosos mecanismos por meio dos quais as sociedades totalmente administradas sequestram até mesmo os últimos impulsos mais íntimos de cada indivíduo, reduzindo-os a meros consumidores compulsórios.

Procura-se encontrar um tom que ajude a falar daquilo que é mais difícil de ser nominado e que não por acaso é, com frequência, tão bem ilustrado com imagens: é falar da aflição de um tempo que nasce moderno e que se expande, mas nunca sabendo bem quão moderno ele é. A abordagem de Adorno diferencia-se no momento em que ele se ocupa de ler o tempo, não por meio de conceitos, mas de aforismos. É justamente isso que se dá em *Minima Moralia: reflexões a partir da vida danificada*, obra na qual reflete os caminhos da vida danificada. Essa vida, então expressão de uma dada cultura, é que se mostra tão difícil de ser dissecada conceitualmente. Duro é discursar sobre sua dureza, com o risco de perder o que lhe é elementar, em meio a palavras precisas e distantes. O desafio de filosofar sobre a moral de nosso tempo, não exclusivo da Filosofia, é o de dar forma e luz, a algo que é tão opaco. Usamos conceitos para acessá-la, mas a vida danificada é mais que isso.

A moral para Adorno subjaz ao seu pensamento inteiro, é algo como que imanente à teoria que se faz crítica ao mesmo tempo em que procura as condições e circunstâncias inerentes a tal sociedade que, de certo modo, impedem a construção da ética positiva como normativa e instauram o sentido de ética negativa, concebida como crítica imanente ao modelo tradicional, o que não a põe como nova ética, como sistema, mas que antes pergunta a cerca da moral da própria ética.

É a sociabilidade rasa, por convenção, mecânica; são as boas maneiras e aquilo que está por trás de um aviso como “bata antes de entrar”; são o tédio e a preguiça que se originam da categoria de tempo livre e de sua relação com o trabalho administrado; são os contos de fadas, o casamento, o divórcio, o amor; é a guerra – e o que dela se extrai como resíduo; é a sapiência da criança e a puerilidade do adulto; é a estética da apresentação textual, que se mostra como forma do pensamento, ou como adereço do histrionismo e da debilidade intelectual; é a condição dos intelectuais, “ao mesmo

tempo, os últimos inimigos dos burgueses e os últimos burgueses” (ADORNO, 1993, § 6, p 21).

Para caracterizar a sociedade danificada na sua atualidade, temos estes elementos que perpassam essa sociedade. Portanto, são os efeitos perversos do aprofundamento da mecanização do trabalho, a imensa crise de desemprego resultante do aproveitamento industrial da informática, a geração sistemática de continentes de excluídos da fruição dos bens sociais a ampliação e intensificação inimagináveis dos mecanismos de controle e manipulação da opinião pública, pela indústria cultural. Esses são aspectos que denotam como e em que profundidade a sociedade danificada não pode funcionar sem gerar alienação, reificação das relações humanas, completa sujeição dos indivíduos particulares aos interesses dos coletivos monopolistas, enfim, banalização da vida, como consequência das contradições que atravessam o modo de estruturação das relações sociais.

As reflexões de Adorno em sua filosofia moral permitem buscar a vida danificada no que é detalhe, no que é expressão do todo, no interstício da relação sujeito-cultura, na idiosincrasia que é manifestação do processo social. A aparição da danificação da vida é, enquanto ficção, mimese da realidade. Ela se apresenta como experiência particular que, no entanto, de forma alguma é um fenômeno individual. Formulam-se nos 153 aforismos de *Minima Moralia* a obra principal adorniana sobre ética, que não é uma grande ética, mas uma pequena moral. Em sua singeleza e modéstia, trata-se de um esforço intelectual que ocupa um espaço importante: o de refúgio das questões de máxima urgência, comumente expatriadas. É esse esforço que brota como que num terreno arenoso, no qual a moral parece ser a teimosa erva daninha dessa vida. Eis que o ético se apresenta em nosso tempo como o elemento mais selvagem da natureza<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> Tal como afirma Tiburi: “Se houver alguma ética possível, a partir da crítica dirigida à ética – que já é, no mínimo, uma postura ética da teoria, ou uma ética sistematicamente negativa – ela dirá respeito ao campo inexplorado dos impulsos, dos desejos, do corpo anterior à individuação e do caráter produtivo da sua experiência e da investigação filosófica elaborada ali. O que venha a ser ética, após esta investida em torno ao que costuma ser considerado apenas como experiência estética, não será mais passível apenas de investigação racional nos moldes da criticada razão tradicional. No tom dessa inescrutabilidade, restará, para a elaboração teórica de Adorno, apenas a moral”. Ver: TIBURI, Marcia. *Metamorfoses do Conceito: ética e dialética negativa em Theodor Adorno*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2005. p. 194.

A moral, então, como experiência, é a grande interrogação de *Minima Moralia*. Tendo em vista que perguntamos pelo sujeito e que “a via de acesso do sujeito ao mundo é a experiência do particular, o seu entrar em contato com as coisas que o circundam, sabendo-se também algo material, não simplesmente autônomo e transcendental” (ADORNO, 1993, p. 138), é fundamental entender de que experiência aqui se fala. Benjamin, uma das mais importantes referências de Adorno, teoriza a respeito desse conceito, distinguindo experiência (*Erfahrung*) de vivência (*Erlebnis*). A vivência guarda algo de imediato, de contato do sujeito com o real, da dimensão perceptiva que é privilegiada nesse processo; a experiência, por sua vez, é essencialmente histórica, porque envolve em sua dinâmica o vivencial preservado no tempo pela memória, deflagrando-se afetivamente, em algo que extrapola a consciência, e que é, no tempo, sujeito e agregado de outras experiências, todas elas constitutivas do sujeito no tempo histórico, todas herdeiras de um passado coletivo que as formou.

Benjamim precisamente conta-nos uma parábola sobre a diferença entre experiência e vivência<sup>3</sup>. A parábola mostra que a experiência não surge de uma relação imediata com a realidade, mas se forma com o tempo, com a memória, com a sua integração na própria vida. Entender que o tesouro era o trabalho e não o ouro significa tomar parte na experiência daquele pai, naquilo que nele ficou marcado mesmo após muitas outras relações que ocorreram em sua vida. Para participar daquela sabedoria seria necessário perceber-se como parte de uma tradição, de uma história, e se localizar nela a fim de compreender a dimensão daquela experiência alcançada no final do processo.

Assim, ao passo que há na vivência algo de imediato e de efêmero, na experiência há a qualidade de deixar rastros, de remeter a um passado vivo e dotado de significação; há, pois, na experiência, a característica da possibilidade de transmissão – ela é algo que pode ser comunicado, ou narrado. Em Adorno, essa mesma perspectiva de experiência parece estar em jogo, quando ele a trata como “a continuidade da consciência em que perdura o ainda não existente e em que o exercício e a associação fundamentam uma tradição no indivíduo” (ADORNO, 1996. p. 405).

---

<sup>3</sup> “em nossos livros de leitura havia a parábola de um velho que no momento da morte revela a seus filhos a existência de um tesouro enterrado em seus vinhedos. Os filhos cavam, mas não descobrem qualquer vestígio do tesouro. Com a chegada do outono, as vinhas produzem mais que qualquer outra na região. Só então compreenderam que o pai lhes havia transmitido uma certa experiência: a felicidade não está no ouro, mas no trabalho”. Ver BENJAMIN, Walter. Experiência e pobreza. In: Obras escolhidas I. Tradução de Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1994, p. 114.

Contudo, esse componente de tradição e essa qualidade de transmissibilidade esvaem-se como efeitos de um tempo moderno e, com eles, os pontos que constituem uma experiência. Assim pensa Benjamin, referindo-se a um empobrecimento moral que acompanha o declínio da experiência no advento da modernidade: o que de sedimento experiencial resta no tempo da miséria, da barbárie da técnica, é a aspiração a “um mundo em que possam ostentar tão pura e tão claramente sua pobreza externa e interna, que algo de decente possa resultar disso” (BENJAMIN, 2000, p.118). É dessa indignação que Adorno nos fala em *Minima Moralia*: desse empobrecimento que nos acompanhou na história, que se apresenta como ruína, como fragmento de experiência. Se a modernidade nos é dada como redução às relações de troca, como enrijecimento do mundo administrado, como reificação do sujeito, como “sujeito-meio” para uma “razão instrumental-fim”, pensamos na experiência, que é acesso do sujeito ao mundo, como vida danificada. A obra privilegiada de Adorno sobre moral é, então, normativa, à medida que ele se coloca como crítico da modernidade<sup>4</sup>.

Pensar no particular do aforismo como remetente à moderna vida danificada, o que a princípio soa tão pontual, tão fragmentário, é justamente o que nos permite entender essa linguagem como expressão da realidade. Numa sociedade altamente racionalizada, numa cultura reificada, onde a possibilidade de uma experiência não se dá plenamente, é o fragmento que nos permite estetizar essa subjetividade interrompida regularmente. O individual do aforismo é, como linguagem, em todo o seu pseudo-particularismo, o que possibilita mostrar algo que é comum a todos<sup>5</sup>. Pois, “a linguagem, será, em Adorno, muito mais um lugar de sedimentação de formas e conteúdos capazes de possibilitar a expressão da verdade, quando ela se torna expressão da experiência do horror enquanto característico da experiência histórica.” (TIBURI, 2005, p. 73) Não de outra forma, mas dessa, é que o sujeito é capaz de expressar aquilo que experiência; é o que nos diz Adorno: “Se o sujeito já não deve poder exprimir-se imediatamente, deve, no entanto – segundo a ideia da modernidade não fundada na construção absoluta – falar através das coisas, da sua forma alienada e mutilada” (ADORNO, 2008, p. 183).

---

<sup>4</sup> SCHWEPPENHÄUSSER, G. *A filosofia moral negativa de Theodor W. Adorno*. In: Educação & Sociedade, 2003. 24(83), 391–415.

<sup>5</sup> GAGNEBIN, J.M. *Pesquisa empírica da subjetividade e subjetividade da pesquisa empírica*. In: Psicologia & Sociedade, 2001 13(2), 49-57.

Assim, à vida danificada, expressão de todas as nossas crises, expressão do pensamento adorniano, furioso, ferido, incontido, daquilo que alcança existência apenas enquanto negativo. E a vida danificada é um negativo – o da vida reta, que talvez escapou momentaneamente de nossas mãos ávidas. A vida reta, a vida boa, a vida certa, diz Adorno foi tornada apêndice do processo de produção material: “acerca da vida imediata tem que investigar sua configuração alienada, investigar os poderes objetivos que determinam a existência individual até o mais recôndito nela” (ADORNO, 1993, p. 8). Eis que se fala do dano ao qual ela foi submetida e de sua condição de existência no hoje mais próximo.

Nosso trabalho acha-se dividido em três capítulos. A escrita dos capítulos que levam ao conhecimento os aspectos da filosofia moral de Adorno. O primeiro capítulo “Para uma filosofia antimoral da moral”, propõe introduzir como se formulou sua filosofia moral a partir de suas primeiras influências filosóficas, inserindo-se na Teoria Crítica da sociedade. Adorno, neste cenário, pensa sobre a sociedade capitalista, desenvolvendo a crítica da razão instrumental, da vitória da produtividade técnica e do aumento dos elementos conformistas ligados, principalmente, à indústria cultural. Mostram-se ainda como as incoerências da sociedade capitalista emperram a concretização da utopia de uma sociedade mais justa. E, como toda sua obra indica, revelam-se também aspectos da crítica da moral vigente e sua recusa em não formular um sistema ético, como é característico da tradição desde os gregos antigos. Ainda neste capítulo, indicaremos como se desenvolveu o estilo de escrita em *Minima Moralia*, composto por aforismos que apontam para uma metáfora dos fragmentos da vida danificada.

O capítulo seguinte, “O mundo administrado e a vida danificada”, tenciona caracterizar, a partir dos aforismos de *Minima Moralia*, o cenário da vida na sociedade capitalista como “vida falsa” - em contraste da pretensão de uma “vida correta”, quase impossível de ser acionada devido aos ditames sociais que imperam sobre os indivíduos. Estes são tomados dentro do sistema que os oprime, mantendo-os, através do entretenimento proporcionado pela indústria cultural, num estado de conformismo, a ponto de o indivíduo chegar a sua “liquidação”, no sentido de sua anulação no mundo administrado.

O último capítulo, “Extremos da vida danificada”, é a parte mais delicada deste trabalho, tratando do tema sombrio do extermínio do humano, evidenciada pela

ideologia nazista do anti-semitismo na sociedade alemã - que permitiu que existissem lugares como Auschwitz. Adorno, ao falar desse assunto, nos traz uma perspectiva de um “dever”, exortando que lugares como Auschwitz não voltem a acontecer. Para que isso não retorne com novos aspectos da sociedade atual, o filósofo propõe que não deixemos esquecer o que ocorreu - o passado que ainda é o trauma das testemunhas, mas também, a resistência que leva o ao conhecimento as novas gerações como forma de educar. Uma educação contra a barbárie envolveria, fundamentalmente, a tarefa que traz uma mudança do ambiente cultural num sentido anticonformista.

## 2. PARA UMA FILOSOFIA ANTIMORAL DA MORAL

Quem quiser saber sobre a verdade acerca da vida imediata tem que investigar sua configuração alienada, investigar os poderes objetivos que determinam a existência individual até o mais recôndito nela. (ADORNO, 1993, p. 8)

O mundo contemporâneo é marcado por uma sequência de transformações em todas as formas da experiência humana. Vem à tona novos sentimentos e pensamentos que resultam em novos comportamentos sociais; os padrões de discurso, de crítica e de prática política tornam-se inteiramente outros. Desenvolvem-se novos setores de produção, novas maneiras de fornecimento de serviços financeiros e de mercados. Nesse contexto, qual a importância de investigar o pensamento moral de Adorno? O filósofo é mais conhecido por sua posição crítica sobre a chamada indústria cultural, o estudo histórico-filosófico sobre o esclarecimento e sua teoria da arte no âmbito da estética. Onde se encaixaria a ética em Adorno? Para isso procuramos responder neste capítulo a característica singular da filosofia moral de Adorno. Uma filosofia moral que em contra no particular, ou melhor no fragmento a tentativa de analisar a moral vigente.

### 2.1. Pensar a moral em aforismos

Para entender os instrumentos que conduzem a sociedade é preciso se ater ao particular. A evidência disso é o que Adorno apresenta na obra *Minima Moralia*. Seu interesse em partir do particular e em recusar o todo como início de estudo tem sua razão de ser, pois em uma sociedade onde a razão sumiu e em seu lugar existe uma irracionalidade, não cabe uma análise, em seu significado estrito. Pensando assim, é complicado repartir o todo para compreender suas partes. O problema não é somente de expressão, de estilística, de um estilo na escrita - a maneira de apresentação pouco sacia esse propósito do filósofo. A análise é rejeitada pois, a “vida danificada”, o objeto que Adorno procurar observar não permite.

Para capturá-lo em suas diversas maneiras, apenas uma aproximação que se alicerça através de aforismos chega à forma adequada de abordagem sobre o objeto. Com isso, o todo é compreendido por diversos ângulos, conhecendo sua incompletude e, fundamentalmente, o momento em que ele aparece mais evidente, ou seja, no

particular. É no particular que está à chance de trazer à luz os imperativos da sociedade, trazendo uma universalidade que não se deixa perceber, pois já esta dissolvida nos fragmentos da vida danificada. São nos pontos onde agrega a sociedade que a totalidade se manifesta, ainda que disfarçada, ainda que mostrada sob a maneira de ilusão e de algo trivial.

É em razão disso que a forma como o particular deve ser encarado de modo algum é positiva, porque precisa ser revirado, para achar algum rastro de uma ordem maior, a qual pode está presente nos detalhes da vida das pessoas. Como afirma Adorno: “Quem quiser saber sobre a verdade acerca da vida imediata tem que investigar sua configuração alienada, investigar os poderes objetivos que determinam a existência individual até o mais recôndito nela” (ADORNO, 1993, p. 7).

A obra *Minima Moralia*<sup>6</sup> foi redigida pelo filósofo entre os anos de 1944 a 1947, período do fim do conflito bélico na Europa e o pós-guerra na própria Alemanha derrotada – isso é algo que se evidencia na leitura da obra. Na dedicatória do livro, Adorno comenta:

Eu escrevi este livro em grande parte ainda durante a guerra, sob as condições da contemplação. A violência que me desterrara impediu-me ao mesmo tempo de conhecê-la plenamente. Eu ainda não me atribuía a cumplicidade em que incorre todo aquele que, em face do indizível que ocorria coletivamente, simplesmente fala do individual” (ADORNO, 1993, p. 10).

A proposta das questões está na forma como Adorno reflete sobre a filosofia, a qual teria que debater aquilo que superficialmente é imediato de forma mediada, mostrando, assim, todas as superfícies sobrepostas que fazem um problema qualquer. O filósofo rejeita, portanto, uma maneira analítica de exposição. Realiza isso, fundamentalmente, por pensar que sendo a realidade feita de fragmentos, a forma como ela tem que ser mostrada também o dever ser.

---

<sup>6</sup> O estilo da obra composta em aforismos, que não há uma sequência de temas que siga uma abordagem única, No entanto, essa era a intenção do filósofo não deixar muito fácil ou clara o entendimento dos temas contidos em seus 153 aforismas. De acordo com Jay: sua própria forma de escrever visava deliberadamente a impedir a recepção fácil por parte de leitores desinteressados. (...) Adorno se recusava a apresentar suas ideias complexas e plenas de nuances de maneira simplificada. Acusando os defensores da comunicabilidade fácil de minar a substância crítica daquilo que pretendiam comunicar, ele resistia de modo vigoroso ao imperativo de reduzir pensamentos difíceis ao estilo coloquial da linguagem cotidiana. Ver: JAY, Martin. *As idéias de Adorno*, p. 13.

Adorno em sua escolha de estilo de escrita em *Minima Moralia* na forma de fragmentos, aproxima-se dos românticos alemães como Schlegel e Novalis que também viam na escrita em fragmentos uma forma livre de pensar. Enquanto forma textual pode-se admitir dois tipos de fragmentos, o que anuncia e prepara uma obra propriamente dita, completa e acabada e que, então, se identifica ao esboço ou esquema de um escrito mais amplo, e outro, o fragmento como única forma possível de expressão de um sentido que não se manifesta ou se concede por completo, mas de relance e alusivamente. Nesta via, o fragmento é da mesma natureza que a unidade de sentido que ele expressa: aberto e inacabado.

A unidade de sentido que se condensa no fragmento remete a um fundo inacabado e incompleto que coincide com o fundo em contínuo devir do próprio homem, conforme afirma Novalis no fragmento número 318 de outra coletânea intitulada Fragmentos III: “Como fragmento o imperfeito aparece ainda do modo mais suportável – e portanto essa forma de comunicação é recomendável para aquele que ainda não está pronto no todo – e no entanto tem alguns pontos de vista notáveis para dar”. Novalis faz referência à capacidade própria do fragmento de encarnar a incompletude do que está em devir, representado na forma temporal do imperfeito, do que se iniciou e ainda não se concluiu percebido em primeira instância e imediatamente como inacabamento daquele que pensa. Para Novalis, pensar é, antes de tudo, caminhar, e o fragmento, enquanto expressão do pensar é, essencialmente, indicador de caminho. A relação com a verdade é uma busca, um caminhar, que tem na filosofia sua origem, seus princípios enquanto pistas e orientações de partida.

No texto *O ensaio como forma*, Adorno apresenta que a forma de fragmentos do ensaio está de acordo com o próprio objeto que ele pretende apresentar: “O ensaio pensa em fragmentos, uma vez que a própria realidade é fragmentada” (ADORNO, 2003, p. 35). Isso demonstra, que existe uma certa imanência entre a maneira de apresentação e o objeto: se o estudo tem como questão algo complexo, é desse modo que irá aproximá-lo, e não de maneira simplista, indo de modo contrário a natureza daquilo que está sendo observado.

Essa inquietação pode ser vista em *Minima Moralia* em dois aforismos os quais mostram o quão importante é a forma como um determinado objeto deve ser cuidado, para que com ele seja feita sua compreensão acertada. No aforismo 51, intitulado *Através do espelho*, o filósofo escreve que a inquietação do autor deve ser,

fundamentalmente, a de “verificar em cada texto, cada fragmento, cada parágrafo, se o tema central sobressai com nitidez”. Esse tratamento se explica na medida em que um indivíduo, ao precisar expressar algo, envolve-se de tal forma com o conteúdo de suas reflexões que pode deixar-se ir por eles e, portanto, escreve Adorno, “esquece-se de dizer o que ela quer dizer” (ADORNO, 1993, § 51, p. 73). O texto conta achar um estilo adequado, firme e justo do próprio pensamento. Isso mostraria que a extensão de um texto apresenta corretamente sua essencialidade. O que realmente importa é que cada período do texto possa expressar de maneira acertada uma reflexão e levar para uma linguagem bem construída o objeto do pensamento. Como expressa o filósofo:

faz parte da técnica de escrever ser capaz de renunciar até mesmo a pensamentos fecundos, se a construção o exigir. Sua plenitude e sua força beneficiam-se precisamente dos pensamentos reprimidos. Como à mesa, não se deve comer até os últimos bocados, nem beber até o fim. Do contrário, nós nos tornamos suspeitos de pobreza. (ADORNO, 1993, § 51, p. 73).

A exigência de adequação da forma ao conteúdo é eficaz e não os enfeites estilísticos. Dessa forma, a coerência de um texto não está longe da expressão adequada de uma reflexão, de forma que tal diferenciação deve ser rejeitada por quem escreve. Segundo o filósofo, se o autor de um texto “consegue dizer inteiramente o que pretende dizer, então é belo o que diz” (ADORNO, § 51, p. 74). Essa afirmativa está ligada com a ideia que Adorno tem sobre a indústria cultural, porque a evidência constante de uma forma bela que apenas aparentemente se fixa à expressão, mas rejeita o conteúdo expressivo e, através dele, o que de real está sendo falado, é beleza valorizada apenas em seus ornamentos. Em outra passagem, Adorno expressa sua inquietação com a redação de um texto:

os textos bem elaborados são como teias de aranha: densos, concêntricos, transparentes, bem estruturados e sólidos. Eles atraem para dentro tudo o que voa e rasteja. As metáforas que os atravessam apressadas e descuidadas, tornam-se para eles presas nutritivas. Os materiais afluem facilmente para eles. A plausibilidade de uma concepção pode ser julgada vendo se ela evoca citando outras citações. Tendo descerrado uma célula da realidade, é necessário que o pensamento penetre sem violência do sujeito a câmara seguinte. Ele confirma sua relação com o objeto tão logo outros se cristalizem a seu redor. Na luz que ele irradia sobre o seu objeto determinado outros começam a cintilar (ADORNO, § 51, p. 75).

Em outro aforisma, *Moral e estilo*, é possível observar como o rigor de adequação da forma ao conteúdo assegura a relação com a indústria cultural. No contexto desta, aos textos simples e desinteressados com a expressão de um objeto é dada uma evidência a mais, já que se tem com eles um entendimento, se não rápida, mas, muito mais fácil, do que em relação a um texto complexo e difícil. Portanto, o autor que resolve seguir sua própria vaidade, ao anseio de ser celebrado por outros, mantém esse modo de produzir, que ao invés de se ater com o conteúdo de verdade da obra, se interessa apenas na maneira capaz somente de expressar o banal e ser aceito facilmente pelos leitores. No mesmo aforismo Adorno sustenta isso:

o desleixo, que é o deixar-se levar pelo curso familiar da fala, passa por um sinal de afinidade e contato: sabe-se que o que se quer, porque se sabe o que o outro quer. Ter em vista, na expressão, a coisa em vez da comunicação, é coisa suspeita: o que é específico, não extraído de esquemas preexistentes, aparece como uma desconsideração, um sintoma de excentricidade, quase de confusão. A lógica atual, que tanto se vangloria de sua clareza, colocou ingenuamente tal perversão na categoria da linguagem cotidiana. A expressão vaga permite àquele que a ouve representar-se aproximadamente o que lhe convém e que ele de todo modo já tem em mente. A rigorosa impõe uma compreensão inequívoca, um esforço conceitual, do qual as pessoas perderam deliberadamente o hábito, exigindo delas diante de todo conteúdo a suspensão dos juízos habituais e, deste modo, um certo afastamento, a que elas resistem violentamente. Apenas aquilo que elas não precisam compreender primeiro é tido como compreensível; só aquilo que, em verdade, é alienado, a palavra cunhada pelo comércio, é capaz de tocá-las como algo familiar. Poucas coisas contribuem tanto para a desmoralização dos intelectuais. Quem quiser subtrair-se a ela, tem que considerar todo conselho a dar atenção à comunicação como uma traição ao que é comunicado (ADORNO. § 64, p. 88).

Esse trecho se refere ao entendimento no contexto da indústria cultural. Existe por parte do indivíduo uma aceitação passiva em relação aos produtos culturais que se lhe oferecem. Existe ainda, na produção destes, formas específicas que asseguram sua aceitação em relação às pessoas que querem alcançar. Esse apontamento, portanto, é antecipado na medida em que já na produção se conhece as vontades do público, as quais são direcionadas. Segundo as necessidades do sistema da sociedade administrada que coloca no trabalhador uma alienação sobre sua própria atividade, ocorrendo à repressão de suas vontades e obrigando para sua sublimação um falso prazer trazidos pelos produtos da indústria cultural.

Quem se subtrair a esse processo, como mostrou o filósofo no aforismo acima citado, deve persistir na elaboração de textos corretos e que assegure uma ligação próxima entre conteúdo e forma, não para que sua apresentação seja difícil aos leitores

por vaidade ou para que permaneça uma aura, mas para que a mente já danificada das pessoas não tome imerecidamente dele. Dado que os indivíduos não conseguem realizar uma apropriação adequada, a consequência pior não seria a simples incompreensão do texto, mas a negação de seu conteúdo devido à consciência alienada.

Tal preocupação tem seu reflexo na construção do texto do próprio Adorno e se mostra no método por ele adotado, qual seja, de refletir sobre a realidade por meio de fragmentos, de aforismos que, ao serem lidos um a um, mas sem perder de vista um todo no qual acabam por se constituir, permitem um tipo de elucidação sobre a natureza e o funcionamento da sociedade. Quando lemos *Minima Moralia*, percebemos o caráter fragmentário da obra, escrita por meio de aforismas, desvela em seu modo de exposição os traços de uma realidade também fragmentada, a qual não poderia ser tratada pelo filósofo de outro modo a não ser como parte de uma totalidade que se desfez e do qual não restam senão pequenos fragmentos.

Dessa maneira, o objeto analisado seria bem guardado de uma leitura superficial e aparentemente fácil que iria contra a própria essencialidade do problema tematizado, fugindo daqueles com o pensamento inadequado a reflexão entrassem em contato com o texto e tirassem nenhum pensamento após a leitura. É em razão disso que Adorno escreve no aforismo 51: “precisamente quem não quer fazer concessão alguma à estupidez do senso comum, tem que se precaver para não enfeitar estilisticamente pensamentos em si mesmo banais” (ADORNO. § 51, p. 74), pois o autor poderia almejar a fama de escritor bem sucedido, ou seja, apenas mostrando a forma, a assegurar uma justa consideração à profundidade de um objeto por uma escrita mais complexa. Ainda assim, em outro aforisma Adorno diz ainda que: “quem escreve deve combinar o controle mais rigoroso, no sentido de que a palavra signifique a coisa e só a coisa, nenhum olhar de través com a auscultação de cada locução, o esforço paciente para ouvir o que linguisticamente, em si, se sustenta ou não se sustenta” (ADORNO. § 141, p. 194).

Parece ser esse o trabalho do intelectual, como também indica Duarte a esse respeito: “se dirigir menos à compreensibilidade do que à adequação ao seu objeto, o que implica, na maior parte dos casos, numa obscuridade que afasta aqueles que não pretendem ser mais do que consumidores de cultura” (DUARTE, 1997, p. 157). Podemos observar, nesse momento, que isso pode ser uma resistência a uma totalidade

que ameaça invadir cada vez mais a esfera do particular, acabando com a consciência dos indivíduos e com ela qualquer forma de reação às imposições que lhe são postas.

Para a compreensão do pensamento de Adorno, essas considerações são muito importantes. É aquilo que vai além das aparências, que procura nas particularidades da vida dos indivíduos algo que as transporta, próprio ao trabalho de uma filosofia que não se aquieta ao meramente banal, comum e imediato. Assim ele expressa: “a verdade da totalidade não pode ser jogada de modo imediato contra os juízos individuais, nem a verdade pode ser limitada ao juízo individual; a pretensão da singularidade à verdade deve, antes, ser tomada literalmente, até que sua inverdade torne-se evidente” (ADORNO, 2003, p. 39).

Sobre a *Minima Moralia*, Duarte diz também que Adorno busca aproximar, em seu pensamento, a filosofia e a vida comum dos indivíduos<sup>7</sup>. É nessa sustentação que o filósofo busca, desde a análise da relação interpessoal entre os indivíduos até a dúvida desfavorável da própria filosofia, pela substância comum a elas, pelo instrumental social que modifica na ideia que se tem da realidade também como na maneira como os indivíduos agem.

Até o próprio Adorno não fica fora dessa aproximação, pois encontramos aforismos que tratam da experiência mesma do filósofo. Na obra *Minima Moralia*, Adorno também conta histórias vividas em sua infância, referências que marcaram seu tempo, sua história e sua vida, algo que não poderia ser infecundo de seu pensamento. A tensão entre vida e pensamento, o imediatismo e a força com que o choque diante do real afetam o filósofo e interferem no discurso, justamente porque podem alterar a interpretação do real. Identificamos sua experiência no exílio, o testemunho da guerra e mesmo da sua atividade como intelectual e filósofo. Aqui destacamos o aforismo “*Monogramas*“, que é uma retratação autobiográfica da sua infância que expressa um acontecimento quando ele era criança, mas que diz muito sobre algo que sempre o acompanha e se mostra em sua obra sempre crítica por ele. Assim diz a passagem do aforisma:

bem cedo em minha infância, vi os primeiros varredores de neve, vestidos em roupas leves e miseráveis. Em resposta a uma pergunta minha, foi-me dito que se tratava de homens sem trabalho, aos quais se

---

<sup>7</sup> “O principal escopo é uma reaproximação entre a filosofia e a mais crua imediatidade da vida prosaica na fase tardia do capitalismo mundial, para a realização da qual o seu autor empreende simultaneamente um implacável acerto de contas com uma representativa tradição filosófica, protagonizada por Kant, Hegel, Marx, Nietzsche, Schopenhauer e Freud, dentre outros?” Ver: DUARTE, Rodrigo, op. cit., p. 146.

dava tal ocupação para que pudessem ganhar o pão. Bem feito que tenham de varrer neve, exclamei enfurecido, para derramar-me em seguida num choro incontrolável. (ADORNO, 1993, § 122, p. 167).

É indiscutível a importância dessa passagem que, ao mesmo tempo há tanta sensibilidade quanto dureza como tudo é discutido, porque nada fica de lado na observação de Adorno, que, por sua vez mostra atenção especial a cada um dos momentos de seu objeto de análise, como se fosse um mosaico cheio de detalhes que forma aparentemente um todo. Esse objeto de Adorno pode revelar, portanto, diversos matizes de uma mesma coisa: no mesmo momento em que se revela algo mais essencial encoberto pelo imediatismo de sua aparência.

O projeto de Adorno poderia enfrentar alguns empecilhos. Como mostra Gagnebin a esse propósito: “a maior dificuldade consiste, certamente, na proposta do livro de ousar tomar como ponto de partida a experiência individual (*individuelle Erfahrung*) como uma espécie de alavanca para uma reflexão crítica sobre o contexto social mais amplo” (GAGNEBIN, 2001, p. 50). Sobre isso, as duas limitações seriam as seguintes: “não deveria uma reflexão crítica partir muito mais da análise do processo global, de uma análise do conjunto social para, depois e, como costuma dizer-se, dialeticamente, alcançar a esfera individual?” (GAGNEBIN, 2001, p. 50).

Essa problemática, leva em consideração a colocação de Adorno contra Hegel, na medida em que este levava maior consideração ao todo em relação ao particular e, aquele primeiro, pretende justamente checar como acontece a vida danificada dos indivíduos - fundamentalmente sob a experiência do totalitarismo, a qual leva um peso maior as convicções de Adorno e que levam a inversão de posição de Hegel não apenas uma característica lógica ou ontológica, mas uma dialética sem totalidade. O próprio Adorno diz na dedicatória de seu livro: “este livro, longe de esquecer a pretensão de totalidade do sistema, que não toleraria que se saia dele, antes se insurge contra ela” (ADORNO, 1993, p. 8.)

Uma outra observação de Gagnebin sobre o assunto é igualmente importante: “se não se pode mais partir do todo, dever-se-ia, então, escolher a solução inversa e partir do particular?”. A justificativa é a de que não existiria na sociedade um indivíduo irreduzível à forma, tal como Hegel teria sustentado. Não haveria uma substância que mostrasse intangível ao processo social, de sorte que a concepção de um indivíduo

enquanto tal não poder ser aceita. A persistência na observação do particular, portanto, é uma possibilidade de “diagnosticar em sua negatividade, em sua desagregação dolorosa (*Zerrissenheit*) umas sementes de resistência à positividade da totalidade social imposta” (GAGNEBIN, 2001, p. 50-52).

Observa-se, dessa maneira, que existe uma explicação para o método adotado em *Minima Moralia*. Levamos em consideração que tanto a ideia de Adorno da maneira de apresentação de uma questão quanto às considerações elencadas por Gagnebin ajudam a entender a proposta de *Minima Moralis* - uma obra toda composta por aforismos e que parte do particular (experiência do indivíduo) a fim de justificar algo que acontece no âmbito da totalidade. No aforisma 23, *Plurale tantum*, encontramos uma outra boa justificativa da abordagem utilizada: “se é verdade, como ensina uma teoria contemporânea, que nossa sociedade é uma sociedade de rackets, então seu modelo mais fiel é precisamente o contrário do coletivo, ou seja, o indivíduo enquanto mônada” (ADORNO, 1993, § 23, p. 37). O filósofo busca apresentar que o indivíduo demonstra algo presente na sociedade como um todo. Em razão disso, o filósofo escreve que “é na persecução dos interesses absolutamente particulares de cada indivíduo que se pode estudar com a maior exatidão possível a essência do coletivo na sociedade falsa”. (ADORNO, 1993, § 23 p. 38).

Na proposta de investigação operada por Adorno, diferentes assuntos foram preferidos pelo filósofo como exemplos da integração do indivíduo em meio à totalidade que o devora. Eles são variados desde um gesto simplório ao bater uma porta até concepções teóricas sobre a filosofia. Nos assuntos gerais na composição dos aforismas encontramos a psicologia, a cultura, a arte e a ciência estão como objetos do pensamento adorniano na obra ligados ao tema central: a moral. Duarte salienta, a esse respeito, que os assuntos estão interligados e apresentam como aquilo que é superficialmente banal e imediato na verdade revela traços mais profundos da vida.

a posição da imediatidade se dá por um procedimento interpretativo dos fenômenos mais característicos da vida, naquilo que Adorno batizou de “mundo administrado”. Tal procedimento manifestar-se-á na abordagem radical de assuntos tão diferentes como a decadência das “boas maneiras”, a correria desenfreada nas grandes cidades, a perda de fé nos ideais socialistas, o embrutecimento da sensibilidade estética, a eclosão da moda ocultista, etc. (DUARTE, 1997, p. 146)

Na organização do livro percebemos está dividido em partes seguindo o período em que Adorno foi escrevendo em 1944 a primeira parte, em 1945 a segunda parte e a

terceira entre os anos de 1946 e 1947. Não aparenta existir um conexão evidente de argumentação de uma parte para outra, apenas uma complexidade maior nas críticas. *Minima Moralia* é quase como um diário filosófico do cotidiano de Adorno, constitui um notável esforço para desnudar as múltiplas máscaras usadas pela falsa consciência na abordagem da realidade social. Adorno não apenas está consciente dos questionamentos de ordem metodológica advindos à forma fragmentária de sua obra, como também se posiciona contra as limitações do sistema. Diz ele, na dedicatória da obra:

A teoria dialética, avessa a tudo o que é isolado, não pode, pois, aceitar a validade de aforismas enquanto tais, Na melhor das hipóteses, eles podem ser tolerados como ‘conversaçoão’, segundo a linguagem do Prefácio, da ‘Fenomenologia do Espirito’. Não obstante, este livro, longe de esquecer a pretensão de totalidade do sistema, que não toleraria que se saia dele, antes se insurge contra ela. (ADORNO, 1993, p. 8-11)

O caráter solto e detalhado na construção da forma, a renúncia à articulação teórica explícita, pretendem apresentar aspectos da Filosofia compartilhados a partir da experiência subjetiva, cujas peças, mesmo não se sustentando isoladamente perante a filosofia, acabam, na tensão imanente entre o particular e o universal, no interior do particular, sendo peças dessa mesma Filosofia. O aforismo é utilizado como um recurso estilístico-metodológico que confere abertura e intensa capacidade de penetração do pensamento.

Kothe, analisando *Minima Moralia*, acrescenta que o livro termina com a indicação, no último aforismo, de uma tarefa destinada à filosofia: a redenção. É importante ressaltar que as críticas que Adorno dirige à decadência dos costumes ou às relações entre as pessoas, como, por exemplo, aquelas feitas ao casamento e ao amor, não se inscrevem em um saudosismo ou algo semelhante, mas funcionam como uma espécie de recurso metodológico de crítica ao presente, como denúncia de um processo de reificação que se instala inclusive nos aspectos mais íntimos da vida.

Estes fragmentos foram escritos num período em que a vida de um indivíduo pouco significava, período em que cada homem não só era reduzido a um mero número e sufocado sob um uniforme, sendo até morto apenas por se inscrever numa categoria genérica como a de judeu, mas em que toda a produção também se tornava uma mecânica reprodução de identidade. Exatamente por isso, esses fragmentos são uma reafirmação da subjetividade e da autonomia que cada pessoa

deveria ter. A crítica à categoria da identidade guarda em si um recôndito protesto contra o genocídio ocorrido. (KOTHE, 1978, p. 141)

Apesar do aparente modo descompromissado, *Minima Moralia* está pronta para desvelar as deturpações do caráter social e cultural que permeiam a vida humana. No próximo capítulo procuramos mostrar a concepção adorniana de “mundo administrado” não apenas o que o caracteriza, mas também como se dão as relações humanas em seu interior.

## 2.2. Teoria Crítica da Sociedade e Vida Racionalizada

Devemos entender que a filosofia moral de Adorno não é algo à parte de suas outras temáticas filosóficas. A filosofia moral dele se conjuga com os outros temas de forma diluída e compõe também todo o mosaico que é seu pensamento ao abordar o mundo contemporâneo. Uma forma de entender sobre o pensamento de Adorno é enxergá-lo como uma tentativa de desenvolver uma crítica sobre os quais problemas que a sociedade enfrenta. Veremos que sua proposta de filosofia moral, não completamente terminada devida seu falecimento, é também uma reflexão que não deixa se atrofiar diante da imediatividade da realidade social, pois, uma das grandes forças dos escritos de Adorno é sua capacidade de ligar as maiores questões éticas aos menores detalhes da vida humana.

Perante as mudanças surgidas pelo forte processo de desenvolvimento técnico-científico, aparecem as teorias que documentam o fim do sistema capitalista, como as apontadas por Marx que previu dois tipos de crise: a crise final, onde aconteceria à revolução do proletariado e o capitalismo seria substituído pelo socialismo; e as crises de superprodução, que seriam cíclicas. Pode ser que a contemporaneidade seja um outro estágio no desenvolvimento econômico, político e cultural do capitalismo. Ou simboliza, na realidade, o término desse sistema e o movimento para uma nova sociedade pós-capitalista? Nessas questões, é importante saber se o avanço industrial transformou de tal maneira as relações sociais que caracterizavam esse sistema a ponto de tais relações se tornarem sem importância, ou se o capitalismo ainda permanece

dominante, mas de maneira diferente devido suas eminentes crises econômicas estruturais.

Adorno, neste cenário da sociedade capitalista, desenvolve a crítica da razão instrumental, da vitória da produtividade técnica e do aumento dos elementos conformistas ligados, principalmente, à indústria cultural. Mostram-se ainda como as incoerências da sociedade capitalista emperram a concretização da utopia de uma sociedade mais justa. Nesse sentido, é destacada a necessidade de uma Teoria Crítica que não esteja envolvida, nem mesmo implicitamente, do meramente existente. A atitude do crítico é de denunciar as contradições internas do *status quo* e as transformações a serem construídas.

Tendo em mente que Adorno não é um filósofo que desenvolveu uma teoria ética, no sentido das fundamentações tradicionais, e que não realizou uma grande obra sobre o tema, a não ser seus textos que dizem respeito a uma filosofia moral sobre a sociedade administrada. Procuramos argumentar que existe na reflexão de Adorno uma interessante abordagem filosófico-moral, e assim situar sua perspectiva moral em consonância com os debates da Teoria Crítica da Sociedade.

A Teoria Crítica pode ser entendida como um método de análise marxista. Porém, a Teoria Crítica não é uma corrente do marxismo puramente, pois, em vez de classificar as condições históricas. Retirado inicialmente de um texto escrito por Max Horkheimer a expressão Teoria Crítica<sup>8</sup> é indicada para apontar a reunião das concepções do *Instituto de Pesquisa Social (Institut fuer Sozialforschung)*, ou como ficou mais conhecido *Escola de Frankfurt*. A proposta da teoria crítica se constituindo como um amplo processo crítico com a filosofia tradicional se configura como uma “variante contemporânea da destruição metafísica, que se pode chamar de crítico-ideológica.” (RABAÇA, 2004, p.37) Com isso, Horkheimer se posiciona contra uma metafísica que impõe suas verdades dogmaticamente.

---

<sup>8</sup> A designação da teoria crítica vem de encontro ao que é tomado como “teoria tradicional”. Segundo Max Horkheimer: “No sentido usual da pesquisa, teoria equivale a uma sinopse de proposições de um campo especializado, ligados de tal modo entre si que se podem retirar de algumas dessas teorias todas as demais. Quanto menor for o número dos princípios mais elevados, em relação às conclusões, tanto mais perfeita será a teoria. Sua validade real reside na consonância das proposições deduzidas com os fatos ocorridos. Se, ao contrário, se evidenciam contradições entre experiência e a teoria, uma ou outra terá que ser revista. Ou a observação foi falha, ou há algo discrepante nos princípios teóricos. Portanto, no que concerne aos fatos a teoria permanece sempre hipotética.” Ver: HORKHEIMER, Max. *Teoria Tradicional e Teoria Crítica*. Trad. Zeliko Loparic. São Paulo: Nova Cultural, 1989, p. 31 – (Col. Os Pensadores)

Pode-se afirmar que uma primeira abordagem da Teoria Crítica foi desenvolvida por Horkheimer. Este realizou uma crítica aos sistemas fechados, típicos da filosofia tradicional, em especial ao positivismo. Pode-se afirmar que a postulação inicial da Teoria Crítica surge no embate com a teoria tradicional, à qual pertence a orientação filosófica positivista, na forma como Horkheimer expõe em seu artigo *Teoria Tradicional e Teoria Crítica*. A Teoria Crítica desempenha o papel crítico dando uma ampla explicação da sociedade através da pesquisa social.

No que concerne a chamada teoria tradicional, o modelo desta seria o “funcionamento da ciência tal como este ocorre a um nível dado da divisão do trabalho” (HORKHEIMER, 1980, p. 37) o que esconde a conexão essencial entre essa teoria e funcionamento da sociedade como um todo. A essa concepção parcial da teoria, Horkheimer opõe aquela compressão segundo a qual a teoria é duplamente condicionada pela História: “Os fatos que os sentidos nos fornecem são pré-formados de modo duplo: pelo caráter histórico do objeto percebido e pelo caráter histórico do órgão perceptivo” (HORKHEIMER, 1980, p. 39).

Apesar de tal processo de limitação do pensamento, Horkheimer afirma a existência de “comportamento crítico”, que põe sob suspeita às concepções de utilidade, produtividade e tudo o que submete a atividade teórica e organização estrutural da sociedade. Tal posicionamento enxerga a sociedade de maneira incoerente: por um lado, o todo social é produto da ação humana; por outro, ele é indiferente à livre determinação homem, estruturando o “mundo do capital”. Enquanto a teoria tradicional considera tanto a origem dos fatos apreendidos como a aplicação dos sistemas de conceitos como algo exterior ao trabalho teórico, a atividade crítica retira os fatos da mera facticidade e os vê como produtos da ação humana que deveriam estar sob domínio dos indivíduos, porem fogem deles.

O sujeito do pensamento crítico, apresentado por Horkheimer, é apreendido historicamente, como um indivíduo que se relaciona com outros indivíduos e grupos, com certas classes e com o todo social e a natureza. É desse condicionamento histórico que surgem as metas do pensamento crítico as quais o diferenciam do pensamento que se esgota na pura ordenação de dados<sup>9</sup>.

O pensamento não inventa estórias a partir de sua própria fantasia, antes exprime a sua própria função interior. Em seu percurso histórico os

---

<sup>9</sup> Cf. Horkheimer. Max. *Teoria Tradicional e Teoria Crítica*, p. 46-48.

homens chegam à gnose de seu fazer e com isso entendem a contradição encerrada em sua existência. (...) A consciência dessa oposição não provem da fantasia, mas da experiência<sup>10</sup> (HORKHEIMER, 1980, p. 48).

Convém destacar que o itinerário do projeto do Instituto seguiu a crítica à política de sua época, aos estados totalitários nazi-facistas, à ciência e ao positivismo, à sociedade e personalidade do sujeito sobre a influência da psicanálise freudiana, além da crítica à razão instrumental. Sobre ela se conjugam racionalidade dos meios técnicos e racionalidade da dominação. Os filósofos procuraram demonstrar os mais sutis mecanismos pelos quais o sistema<sup>11</sup> dominante integra o existente a uma totalidade opressiva, nos fundamentos basilares da sociedade tecnocrática.

Na crítica que Adorno e Horkheimer fazem à sociedade moderna, há um destaque especial ao uso da razão. Embora o pensamento racional tenha sido exercido desde a Antiguidade, foi com a ascensão da burguesia que a razão ganhou uma nova vitalidade. O Esclarecimento propunha um abandono do mito (e da imaginação) pelo saber. Prometia-se uma nova visão das coisas onde a dominação (sobre a natureza) imperava. A razão para ganhar o status de verdade, agora deveria ser eficaz. Assim, os critérios de calculabilidade e utilidade foram elevados como princípios fundamentais; isto gerou uma razão unitária, bem ao estilo daquilo que Bacon propunha - *una scientia universalis*<sup>12</sup>.

Nesse novo pensamento - que poderia bem ser chamado de racionalismo - as coisas são dominadas pelos seus “equivalentes”: tudo é comparável, reduzindo-as a grandezas abstratas. A consequência disto é que se destruíram as qualidades; como afirmam Adorno e Horkheimer, agora “o ser se resolve no logos”. A razão potencializada converteu-se num mito, já que o domínio que exerce sobre as coisas é o próprio fundamento de uma nova alienação:

O Esclarecimento comporta-se com as coisas como o ditador se comporta com os homens. Este os conhece na medida em que pode

---

<sup>10</sup> Horkheimer. Max. *Teoria Tradicional e Teoria Crítica*, p. 48.

<sup>11</sup> “No cerne da Teoria Crítica havia uma aversão aos sistemas filosóficos fechados. Apresentá-la como um deles, portanto, distorcia seu caráter essencialmente aberto, investigativo e inacabado (...), a teoria crítica, (...), expressava-se por uma série de críticas a autores pensadores e tradições filosóficas. Seu desenvolvimento deu-se pelo diálogo. Sua gênese foi tão dialética quanto o método que ela propunha aplicar aos fenômenos sociais. Só podemos compreendê-la plenamente se a confrontamos em seus próprios termos, como uma crítica instigante de outros sistemas.” (JAY, Martin. *A imaginação dialética: história da Escola de Frankfurt e do instituto de Pesquisa Sociais, 1923-1950*. [1973]. Trad. Br. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008. p. 83)

<sup>12</sup> Para os autores da *Dialética do Esclarecimento*, Bacon é um dos primeiros a fomentar essa ideia de razão, que na modernidade do século XVII foi pautada na ciência.

manipulá-los. O homem de ciência conhece as coisas na medida em que pode fazê-las. É assim que seu em-si torna para ele. Nessa metamorfose, a essência das coisas revela-se como sempre a mesma, como substrato da dominação. Essa identidade constitui a unidade da natureza (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 21).

O significado das coisas torna-se “racional”. Isto equivale a dizer que a prática do saber, o conhecimento em si, transforma-se numa relação de dominação. As coisas só possuem significado porque são, ocasionalmente, portadoras de tal valor. A racionalização do mundo significa que “os pensamentos se tornaram autônomos em face dos objetos”; mas aqui, reside um grande dilema. Esse isolamento do pensamento é mitologizante, já que o próprio pensamento deixa de se pensar. Então, trata-se de uma abstração suspeita e a distância desse saber em relação às coisas se assemelha à distância que o senhor conquista sobre o dominado. O Eu que apreende só sabe ordenar, classificar. É um pensamento ordenador; assim, esse pensamento se fecha sobre si mesmo e só exterioriza-se para dominar. Esse movimento de abstração e dominação equivale a dizer que o pensamento racional moderno é totalitário. Ele não deixa nada de fora e não quer compreender (e não o consegue) aquilo que é novo e está fora de seu domínio. No fundo, “para ele o processo está decidido de antemão”. A satisfação em compreender o mundo, nesse pensamento, significa que converteu o “estranho” em valor reconhecível. É um pensamento matematizado que encontramos aqui:

O pensar reifica-se num processo automático e autônomo, emulando a máquina que ele próprio produz para que ela possa finalmente substituí-lo. O esclarecimento pôs de lado a exigência clássica de pensar o pensamento (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p.33).

É na matemática que esse pensamento encontra segurança. É sua forma ritualística. Mas se observarmos bem, esse pensamento “matemático” se transforma em instrumento, numa coisa. Não há, de fato, reflexão em seu movimento, mas mimese: o pensamento se iguala ao mundo. O factual torna-se o ponto único de referência; transgredir esse factual torna-se uma ilusão, desvario. E a própria filosofia, Adorno cita Kant, nesse exemplo, comprova essa limitação: “(...) a Crítica da razão pura banuiu o pensamento. Kant combinou a doutrina da incessante e laboriosa progressão do pensamento ao infinito com a insistência em sua insuficiência e eterna limitação”

(ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 33). Então, esse aparente poder do pensamento moderno transforma-se numa espécie de submissão ao “imediatamente dado”.

O formalismo lógico advoga um poder ilusório, já que ontologicamente é o dado imediato que prevalece. Essa forma de pensamento (lógico-formal) mostra bem que o pensamento sucumbi ante a reificação. Seu domínio cego, inumano, coisificante, é uma forma de reprodução. A libertação do pensamento não propiciou a liberdade do homem; pelo contrário, o saber perpetuou uma condição de injustiça social. A mitologia, ao invés de ser transcendida, foi reduplicada para a esfera profana: o real (injusto) foi sacramentado e tido como “eternamente intangível”.

Dáí porque em pensadores como Deleuze, Foucault, o pensamento aparece enredado nas relações de poder. A prática do saber não ganha um tratamento exclusivo, mas é problematizada no interior “das sociedades de controle”. A questão é como esses e outros fluxos são reunidos pelo controle. Vê-se, nesse mesmo sentido, como um pensamento mais exclusivamente filosófico como de Deleuze, já se desvincula desse formalismo lógico; nele, “todo ato de pensamento revela-se enfim como uma paixão do Ser” (GUALANDI, 2003, p. 130). Esse pensar é transcendência (porque permite ultrapassar a história), novidade, diferença – acontecimento extemporâneo.

Assim, Adorno e Horkheimer antecipam toda uma reflexão sobre a sociedade de controle. Mostram como a lógica expulsou o pensamento crítico de seus domínios. Neste horizonte, o homem é coisificado, assim como na fábrica ou no escritório. Essa lógica formal fundou o reino de uma “nova barbárie”, pois todo desenvolvimento implica, neste instante, no aquecimento da “maquinaria da dominação”. O desenvolvimento tecnológico se apodera do homem; nesse sentido, optar pelo progresso é ser um agente do “progresso do poder”. No processo de desenvolvimento da lógica, há uma dominação (ou domesticação) dos sentidos, bem como um empobrecimento do pensamento e da experiência.

O homem passa, atualmente, por “empobrecidas vivências”; a racionalização imposta o levou à incapacidade de “ouvir o imediato com os próprios ouvidos”. O mundo racionalizado conduziu o homem a uma nova forma de ofuscamento das coisas, tornou-se para o homem uma vida racionalizada. A sociedade industrial moderna é totalitária porque engloba as relações e emoções dos homens. Temos então os seguintes polos: de um lado, as enormes forças econômicas que transformam a coletividade num

ser inatingível; de outro, homens como “seres genéricos, iguais uns aos outros pelo isolamento” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 41).

Portanto, não se trata só da fraqueza do pensamento crítico. Há todo um envolvimento, um processo geral de dominação que arrasta o homem e transforma seus atributos. A lógica, a ciência, bem como a técnica estão a serviço da dominação. Isso levou a um estado de *ratio* alienada, de um pensamento solidificado que perdeu sua “perspectiva universal” e deixou de ter o potencial de “realização social”.

Em *Eclipse da razão*, Horkheimer segue o mesmo raciocínio desenvolvido na *Dialética do esclarecimento*. Insiste na ideia de que a razão transformou-se numa espécie de conformismo social. Ela se devorou a si mesma na medida em que deixou de ser um agente da compreensão ética e religiosa. Com o “desenvolvimento” da razão, o momento especulativo faleceu. A razão tornou-se formal e, por outro lado, converteu-se em técnica – ela se tornou instrumental:

Tendo cedido em sua autonomia, a razão tornou-se um instrumento. No aspecto formalista da razão subjetiva, sublinhado pelo positivismo, enfatiza-se a sua não referência a um conteúdo objetivo; em seu aspecto instrumental, sublinhado pelo pragmatismo, enfatiza-se a sua submissão a conteúdos heterônomos. A razão tornou-se algo inteiramente aproveitado no processo social. Seu valor operacional, seu papel no domínio dos homens e da natureza tornou-se o único critério para avaliá-la (HORKHEIMER, 2002, p. 28-29).

Assim, a razão deixou de alimentar o pensamento. Isto resultou num processo onde o próprio significado em si do pensamento deixou de existir. O pensamento (atrelado a essa razão) precisa ter uma “função ou efeito no mundo das coisas e eventos”. A verdade, nesse caso, é funcionalizada por uma “razão instrumental”. O pensamento que resulta desse processo é desumanizado. O mundo externo não adquire mais um “motivo racional”. Horkheimer explica que outrora as pessoas reconheciam nas coisas – cultos, gostos, etc. – uma “verdade suprema”. A razão objetiva dotava o mundo de certo valor: as emoções tinham um conteúdo objetivo. Com a razão subjetiva, o mundo externo foi racionalizado. Assim, tanto a ação quanto o valor em si das coisas, evaporaram: “Cada vez menos algo é feito por si mesmo, independentemente de outras razões” (HORKHEIMER, 2002, p. 45).

Diante desse processo social que Adorno e Horkheimer descrevem, propõe-se como alternativa um pensamento negativo. Essa forma de reflexão é a própria execução

de um “pensamento crítico”. Após a fase em que a razão formalizou-se e a ciência se colocou a serviço da reprodução social, os pensadores da Escola de Frankfurt indicam uma nova postura para a ciência, bem como para a filosofia. A ciência deve se resguardar de seu “princípio intelectual”, longe de sua definição por processos empíricos ou julgada só pelo “sucesso científico”, ou seja, prático.

Esse pensamento crítico não deve “simplesmente compreender os diversos fatos em seu desenvolvimento histórico (...), mas também ver através da noção do próprio fato, em seu desenvolvimento e, portanto, em sua relatividade” (HORKHEIMER, 2002, p. 93). Assim, precisa-se ir além do “fato” e clarificar a “realidade subjacente” que lhe dá sustentação. Esse pensamento crítico deve desconfiar do “dado”, do empirismo comprovado. A realidade dada é um modelo, um processo modelado pela cultura comercializada; portanto, plena de forças reificantes. É aqui que cai o positivismo, sem força de transcendência. O pensamento crítico deve visar uma “realidade melhor”, sem deixar de ser crítico e teórico. Abandonando essas últimas tendências, o pensamento corre o risco de se converter numa espécie de “humanismo oficial” ou qualquer outra ideologia: Quando uma doutrina substancializa um princípio isolado que exclui a negação, ela está se predispondo paradoxalmente ao conformismo.

O pensamento crítico, então, é negativo. Nele, ocorre certa tensão que é a própria distância entre o abstrato e o real. Embora a teoria seja de vital importância na compreensão do real, não devemos (como em Hegel) fechar a teoria em si mesma. A dialética não nos leva à “verdade absoluta”; pode, sim, ajustada ao materialismo, chegar à ideia de que “não há nenhuma imagem definitiva da realidade” (HORKHEIMER, 2002, p. 115). O pensamento negativo tem que se precaver da tentação de cair no absoluto. Daí porque precisa refletir sobre o homem real – que implica num momento específico da sociedade. O pensamento deve ter consciência de sua finitude, pois não se desprende da “condicionalidade social dos indivíduos”.

Assim, o objetivo da dialética negativa é provar simultaneamente a necessidade e a obsolescência do conceito; a verdade e a falsidade do conceito. O conceito retém em-si traços do movimento da dominação da natureza (princípio de identidade) e de poderes emancipatórios (não-identidade), por exemplo. Podemos dizer que Adorno explora a “tridimensionalidade” do conceito através da ideia de “constelação conceitual” - provoca a experiência do conceito para mostrar todos os seus lados (sujeito x autonomia, por ex.). Nessa experiência, a dialética negativa está tanto além quanto

aquém do conceito, no sentido de que o conceito não exprime nenhuma essência primeira ou última, mas, por isso, revela a própria impossibilidade de adequação entre o real e o ideal (a realização absoluta da moralidade, do conceito de liberdade, etc). Além e aquém do conceito: ao mover-se além da mitificação do conceito, deve-se caminhar através da angústia de seu aquém - aceitar a sua insuficiência.

No âmbito da crítica social que Adorno realiza, ele se concentra pelo debate em *Minima Moralia*, que mostra de antemão uma preocupação crucial para a compreensão que pretendemos de seu pensamento: se a realidade se apresenta como fragmentada e se constitui de acordo com esta natureza, a maneira como falamos desta realidade também precisa ser fragmentada e não analítica. Diante dessa problemática, Adorno tem uma reflexão moral própria que já denominaram por alguns estudiosos desse tema de “filosofia moral negativa”<sup>13</sup>, e ainda por “teoria crítica da moral”<sup>14</sup>. Independente da denominação de seus interpretes, a primeira noção que devemos ter da filosofia moral adorniana é: trata-se de uma filosofia moral normativa, que analisa as situações de constituição da autonomia e das relações intersubjetivas morais. O filósofo localiza o debate moral em volta, de um lado, da crítica à sociedade estabelecida e de outro, na crítica a autonomia do indivíduo, e dessa forma, também sua crítica se encaminha ao problema da liberdade e da repressão.

### 2.3.Moral do Pensamento

Em nossa época contemporânea a forma de viver socialmente caracteriza-se pelo imediato, pela alienação que barram a condição da liberdade e impedem a crítica a esta sociedade. Somos conduzidos pelo óbvio que se mostra no empírico sem embasamento para uma análise mais profunda, apenas sob um viés instrumental. A moralidade existente nos força a imperativos que levam os indivíduos na contemporânea sociedade administrada para valores como a ascensão social, a procura de um lugar no mercado, entre outros, que tem sido cada vez mais fazendo parte destes novos valores irrefletidos a grande maioria das pessoas. Isto é ensinado na formação dos indivíduos. Vivemos sob

---

<sup>13</sup> SCHWEPPEHÄUSER, G. *A filosofia moral negativa de Theodor W. Adorno*. In: Educ. Soc., Campinas, vol 24, n.83. p.391-415, agosto 2003.

<sup>14</sup> JÚNIOR, Douglas Garcia Alves. *Em que sentido podemos pretender uma “vida boa”? Reflexões a partir de Minima Morlia*. In: Princípios Revista de Filosofia. Natal, vol. 19, n 32. p. 369-392, julho/desembro 2012.

as normas de uma vida administrada e danificada, em que a opressão é invisível. Por isso, Adorno afirma:

A sujeição da vida ao processo produtivo impõe de maneira humilhante a cada um algo do isolamento e da solidão que somos tentados a considerar como objeto de nossa superior escolha. Que cada indivíduo se julgue em seu interesse particular melhor do que todos os demais é uma componente tão antiga da ideologia burguesa. (ADORNO, 1993, §6, p. 21).

Nos valores difundidos pelo entretenimento realizado pela indústria cultural passamos a seguir falsos desejos. A Teoria Crítica, que trabalha também com a psicanálise, aponta como o próprio desejo se fetichiza, ao ser absorvido pelo mercado. Ou seja, não há desejos verdadeiros que nascem propriamente no sujeito, os desejos permanecem numa relação de heteronomia, em que a sociedade administrada passa a controlar a consciência das pessoas em consonância com a técnica.

Max descreve o caráter fetichista da mercadoria como a veneração do que é auto-fabricado, o qual, por sua vez, na qualidade de valor de troca se aliena tanto do produtor como do consumidor, ou seja do "homem [...]". Este é o verdadeiro segredo do sucesso. E o mero reflexo daquilo que se paga no mercado pelo produto: a rigor, o consumidor idolatra o dinheiro que ele mesmo gastou pela entrada num concerto de Toscanini. O consumidor "fabrica" literalmente o sucesso, que ele coisifica e aceita como critério objetivo, porém sem se reconhecer nele. "Fabricou o sucesso, não porque o concerto lhe agradou, mas por ter comprado a entrada" (ADORNO, 2000, p. 77-78).

Neste cenário, existe uma ligação no campo do consumo que entra na psique, sendo que é neste lugar que a psicanálise e o marxismo se juntam como crítica da sociedade do consumo. Tudo é feito e mediado em termos do consumo. A totalidade material passa a conduzir a vida das pessoas, que de frente da quantidade abundante de mercadorias, os indivíduos ficam em alerta especial com o que se irá consumir. Este cenário é melhor exemplificada pela superexposição na mentalidade das crianças desde a menor idade para o consumo, elas já são dominadas e influenciadas pelo comercial da televisão. Até mesmo aquilo que era contra tudo isso na sociedade de consumo, como os símbolos do movimento punk e do rock como contracultura, estão estampadas em camisetas de marca em lojas de shoppings. Essa situação se confirma numa passagem da *Diaética do Esclarecimento*:

Como a absorção de todas as tendências da indústria cultural na carne e no sangue do público se realiza através do processo social inteiro, a sobrevivência do mercado neste ramo atua favoravelmente sobre essas tendências (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 112).

Na passagem, Adorno quando fala de “ramo” trata-se da diversão, porque “a indústria cultural permanece como a indústria da diversão” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 112), e aqui está o controle que essa indústria exerce no público. Ela converte tudo aquilo que é contrária a sua presença em mais produtos para consumo. É uma demanda que aparenta trazer sempre o “novo” ao mercado, porém este “novo” é uma qualidade que nos produtos quer dizer “sempre o mesmo”. Isso é um cautela, pois, “ao mesmo tempo que determina o consumo, ela descarta o que ainda não foi experimentado porque é um risco” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 111) ao seus negócios.

De frente para esse contexto, é interessante observar a impossibilidade até mesmo da luta de classes, da conscientização, da reflexão, pois como se mostrar contra um sistema social da qual o sujeito se assemelha com ele? O elemento do consumo na vida das pessoas atrasa a falência dessa estrutura social, e torna comum aquilo que é contra ele. É uma visão unidimensional, assegurada no irracionalismo do avanço técnico, na falta de conteúdos humanos. Desse olhar, se atenta que a realidade já está concluída, em que se for possível ao indivíduo consumir ele já pode ficar satisfeito.

Com efeito, a cultura não recebe mais as regras de emancipação, ela está ausente do potencial emancipador, agora sob o comando do valor de troca e do valor de uso. É mantida como instrumento a serviço de algo funcional, bem como o conhecimento também é instrumentalizado. A indústria cultural mantém a base de uma “semiformação” que é ensinada nas escolas e muda a “cultura em objeto de mero entretenimento”.<sup>15</sup> Diante dessa situação, se encontra no pensamento de Adorno a suposição de que as pessoas estão perdendo a referência cultural na formação, enquanto ser de identidade e de relações sociais. Essa situação formativa complica-se ainda mais porque está ligada por um espírito racional que se satisfaz com a imediatidade do mundo. Isto porque “o que aparece como triunfo da racionalidade objetiva, a submissão de todo ente ao formalismo lógico, tem por preço a subordinação obediente da razão ao imediatamente dado” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 34). Assim, as pessoas são

---

<sup>15</sup> BUENO, Sinésio F. *Da dialética do esclarecimento à dialética da educação*. In: Revista Educação. Adorno pensa a Educação, São Paulo: Editora Segmento, 2009, p.38.

levadas a se submeter na cultura a um sistema de formação que destrói as potencialidades de refletir e também tornando superficiais a condição de ser no mundo dessas pessoas. Adorno diz que nessa condição,

Os sistemas delirantes coletivos da semiformação cultural conciliam o incompatível; pronunciam a alienação e a sancionam como se fosse um obscuro mistério e compõem um substitutivo da experiência, falso e aparentemente próximo, em lugar da experiência destruída. O semiculto transforma, como que por encanto, tudo que é mediato em imediato, o que inclui até o que mais distante é (ADORNO, 2003, p.18).

A apresentação de Adorno, neste pensamento, alerta para o que ele já refletiu no texto *Educação para quê?*, onde associa o desenvolvimento formativo ao papel da “produção de uma consciência verdadeira” (ADORNO, 2011, 141). Nesta característica, a consciência passa a ser a referência para a compreensão da “realidade extrapedagógica”. Portanto, a apresentação da teoria sobre a formação cultural de Adorno tem começo na necessidade real de formação para a consciência autodeterminada a compreender o todo e não somente as partes. Contudo é necessário mostrar o sua noção sobre cultura e consciência.

A cultura na sociedade é transformada em diversão, emitida em uma escala enorme, em direção a um público geral, que transforma tudo em espetáculo. Estamos sob a autoridade dos chavões do modo de invasão da indústria cultural na vida para a energia criativa humana, em que os corações coisificam-se. Para colocá-lo claramente, estamos diante de uma vida prejudicada, ou melhor, danificada: o colapso da capacidade para realizar experiências, para transmitir, para desejar, escolher, para viver.

Nesse ponto, Walter Benjamin – outra importante referência do contexto hermenêutico frankfurtiano, mas a qual não constitui o nosso objeto de análise -, fornece uma explicação lapidar, decididamente, explica o instante em que a arte e a cultura na sociedade se encaixam na lógica do setor mercadológico, e passam a ser entregues em uma balança de valor. Benjamin aponta que a revolução industrial afetou não só a infra-estrutura, mas também a superestrutura, atingindo o âmbito cultural: “Dado que as superestruturas evoluem muito mais lentamente que as infra-estruturas, foi preciso mais de meio século para que a modificação ocorrida nas condições de produção fizesse sentir seus efeitos em todos os domínios da cultura.” (BENJAMIN, 1990, 222). Em seu trabalho *A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica*,

Benjamin examina a melhoria das técnicas de reprodução para pousar na tela de cinema, e como este procedimento mudou a impressão do homem diante de si mesmo e do mundo.

Sem dúvida, com a chegada da informação vinda dos meios de comunicações na sociedade contemporânea, apresentamos a experiência do "inconsciente visual" (BENJAMIN, 1990, p. 247) onde agora vivemos em uma sociedade de imagens, em que as imagens em constante movimento mudam os meus próprios pensamentos. Isto é, as imagens começaram a propor a sensação feita oficialmente para não pensar. Com a vinda dos meios de comunicação, houve a ascensão das massas para que a obra de arte e o modo de vida comesse a ser produzida em uma escala industrial, isto é, a arte se transforma em mercadoria de massa. Devemos perguntar, com a passagem da arte e da cultura, na esteira do negócio, houve a ascensão das massas, e com ela veio maior esclarecimento ou alienação?

Não obstante a uma democratização da informação, da arte e da cultura, o que vemos é a prevalência de um acordo frente à realidade. É a existência de um irracionalismo diante das novas relações sociais que a tecnologia permitiu. É sobre este irracionalismo que precisa ser entendido, deflagrado, que mantém tanto as mentes para a uma vida inteiramente irrefletida. O que se propõe, são atitudes que não nos mova a reflexão questionadora dos fins, um trabalho alienado, com um fim em si mesmo, reificado.

É um esquecimento quanto às finalidades, e preferência do meio. Existindo a fetichização das mercadorias, que tornam-se primários em detrimento dos indivíduos. Nesta visão, o que interessa é que a produtividade seja concretizada, enquanto outros valores como a satisfação, a felicidade, o prazer ficam em segundo plano. Há o embrutecimento da sensibilidade e o individuo torna-se mero ferramenta de trabalho, que apenas “servem ao interesse do sujeito quanto à autopreservação” (HORKHEIMER, 2002, p. 13).

Com outra definição, “o agir racional é associado a ações pragmáticas e utilitárias, à adaptação social irrefletida, à aceitação da lógica do mercado como critério hegemônico para a compreensão da realidade, à redução da vida humana a sua potencialidade funcional” (BUENO, 2009, p. 37-38). Uma ligação mais fria com as pessoas e com a mundo. Vale salientar, que a alienação e a ideologia se mostram ainda

mais penetradas à realidade, se alojam de forma mais íntima, de maneira que se mostram em evidência, pois o indivíduo passa a se assemelhar com a realidade que o domina. Assim, “tal mecanização é na verdade essencial à expansão da indústria (...) a própria razão é instrumentalizada (...) conduz a uma espécie de materialidade e cegueira, torna-se um fetiche, uma entidade mágica que é aceita ao invés de ser intelectualmente aprendida” (HORKHEIMER, 2002, p. 31).

De frente para isso, outras eventualidades da criatividade humana na vida são desfeitos, destruídos, pois não tem o tempo necessário, já que o imediatismo que prevalece, não são inteiramente desenvolvidos. Isto simboliza uma espécie de prisão ao ar livre, tem-se a sensação de que é livre, de que tem a liberdade nas mãos e realiza suas escolhas, não passa de ilusão. Sobre esse fato, Adorno no ensaio *Tempo Livre, expressa que* “quem quiser adaptar-se, deve renunciar cada vez mais à fantasia”, *assim* “a falta de fantasia implantada e insistentemente recomendada pela sociedade, deixa as pessoas desamparadas em seu tempo livre” (ADORNO, 1995. p. 76-77). O filósofo ainda acrescenta sobre este problema dessa forma:

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, 1995, p. 77).

Assim, vemos que a liberdade atual é o mesmo que a falta de liberdade, ou como Adorno denomina de “não-liberdade”, que significa uma falsa liberdade que apenas proporciona aquela fruição de escolhas para o consumo sem se perguntar sobre a sua necessidade real. No mundo, de que forma verdadeiramente os indivíduos fazem escolhas? De que maneira os indivíduos escolhem seus produtos, suas preferências musicais, suas roupas? Como preenchem seu tempo livre do trabalho? Questões como essas não são levantadas, ao considerar que “a sujeição é produzida na própria formação, envolvendo o sujeito numa miríade de estímulos cientificamente calculados para produzir sua heteronomia” (MAIA, 2009, p. 50).

Nesta situação, a própria linguagem é transformada em uma ferramenta de disputa e não mais de diálogo, vira um conjunto de expressões e significados vazios. O que é feito é forçar verdades, de modo que o diálogo é liquidado. Através de técnicas retóricas, o importante é convencer. Ou seja, a linguagem é diminuída para fórmulas prontas, e chavões, rompendo com a genuína comunicação. Como salientado por

Horkheimer: “a linguagem tornou-se apenas mais um instrumento no gigantesco aparelho de produção da sociedade moderna (...) o significado é suplantado pela função ou efeito no mundo das coisas e eventos” (HORKHEIMER, 2002, p. 30).

Olhando tudo por esse ângulo, os indivíduos não dialogam, existe a não comunicação, a falta de capacidade de ter experiências. Nas relações comuns do dia a dia, somos incapazes de falar, de ouvir, não somos capazes de ter experiências, somos deficientes visuais, pobres de espírito, detidos com nossa solidão na multidão. Quais são as nossas expectativas? Quais são as razões de nossas atitudes? Para que? Estamos ligados a uma materialidade não preenchida, que nos cega, temos sido frios, indiferentes para com as pessoas, não mais nos horrorizamos com os atos violentos, parece que nos acostumamos a isso. Assim, Marcuse afirma “o mundo se torna um mundo alienado, hostil, no qual o homem não se reconhece ou realiza, mas está dominado por forças e leis mortas” (MARCUSE, 1989, p. 113).

Desse modo, o que a filosofia moral pode expor é a articulação da liberdade humana às condições sociais em que essa se mostra como possivelmente realizável. Ou, implica na perspectiva da filosofia moral fazer um esforço que coloca em questão normativamente a própria sociedade contemporânea, assim, a filosofia moral parte do existente para analisar, compreender e interpretar nele as pistas de uma normatividade que caracteriza e perpassa os indivíduos.

A ética, por outro lado, se articula como disciplina filosófica que procura distribuir uma fundamentação universal filosófica para a moralidade inserida nas sociedades humanas, de maneira a esclarecer e da razão completamente num sistema, naquilo do que pode ser, sua metodologia é dedutiva. Corresponde à ética, portanto, esclarecer o que é a moral, quais são seus traços específicos, fundamentar a moralidade, ou seja, procurar averiguar quais são as razões que conferem sentido ao esforço dos seres humanos de viver moralmente, cabe também a ética, aplicar aos diferentes âmbitos da vida social os resultados obtidos nas funções anteriores apontadas antes, de maneira que se adote nesses âmbitos sociais uma moral racionalmente justificada, racionalmente fundamentada, em vez de um código moral dogmaticamente imposto ou a ausência de referenciais morais.

Mas o pensamento que se observa na filosofia moral de Adorno, não se caracteriza desse modo acima. A elaboração de uma filosofia moral adorniana, não é de

uma ética, uma vez que a sua filosofia que tem um movimento dialético, dispensa completamente pontos de sustentação absolutos, como fica muito exposto em sua *Dialética Negativa* em relação à experiência humana. A maneira singular de Adorno em refletir a moral é de uma tentativa de incorporar a “não-identidade” inscrita na experiência humana. A *Dialética Negativa*, como se observa, é aquela que não está satisfeita com seu particular movimento, aquela cuja razão mesma de ser não está nela própria, mas que se aproxima a cada momento da “não-identidade”. A própria ideia de “identidade” é vista pelo filósofo como uma aparência a ser desmistificada pela contradição real da realidade que não se deixa enganar pela astúcia do pensamento que, em sua dinâmica tautológica, intenciona se justificar e, permanecendo em si, ir além de si. Na dedicatória de *Minima Moralia*, o filósofo, assim expõe o estado atual que a Ética como campo da “doutrina da vida reta” se tornou:

A triste ciência, da qual ofereço algo a meu amigo, refere-se a um domínio que em tempos imemoriais era tido como próprio da Filosofia, mas que desde a transformação desta em método ficou a mercê da desatenção intelectual, da arbitrariedade sentenciosa, e, por fim, caiu em esquecimento: a doutrina da vida reta. Aquilo que “vida” significava outrora para os filósofos passou a fazer parte da esfera privada e, mais tarde ainda, da esfera do mero consumo, que o processo de produção material arrasta consigo como um apêndice sem autonomia e sem substância própria. (ADORNO, 1993, p 7).

É a experiência humana, portanto, que conduz Adorno a compreender a filosofia moral como um esforço da razão, de trazer de volta o instante de natureza existente em sua constituição. E é esta a razão pela qual Adorno não escreveu uma Ética, mas uma filosofia moral, mas precisamente na obra *Minima Moralia*. Tal obra, representa o momento na consciência filosófica do filósofo em que este se vê levado a pensar sobre o estatuto da filosofia moral hoje. Ela é ainda possível, uma vez que se mostra, quase como um início de sua especificidade teórica, sua cumplicidade com a dominação da natureza e do que é propriamente humano no indivíduo? A resposta que ele apresenta é que ela ainda resiste, mas que sua situação é problemática.

A filosofia moral de Adorno tem pelo menos duas características imprescindíveis para nossa compreensão, a partir das quais ela passa a ser diferente da tradição antiga e moderna. A primeira característica mostra não poder mais contar com o pressuposto de uma confirmação próxima da ação humana justa na comunidade política, porque a filosofia moral de Adorno não apontará para um sistema da ação

correta. Como vemos, em vez da certeza do sistema, advinda de seu fundamento social, que o sistema acredita conhecer conceitualmente de modo universal, mas uma incerteza quanto às possibilidades da ação correta. Adorno mostra essa característica em sua máxima “não há vida correta na falsa” (ADORNO, 1993, §18, p. 33) no decorrer de *Minima Moralia*.

A outra característica de sua filosofia moral é o caráter fragmentado, que indica o modo efêmero que se dão as relações humanas hoje, reprimidas da experiência moral dos indivíduos sob a sociedade na vida administrada. Nesse momento, Adorno mostra aquilo que se encaminha para o desaparecimento sob o processo de racionalização das relações produtivas e sociais. Para Adorno, o indivíduo surge aqui como um elemento de resistência do presente e das circunstâncias que no passado confirmariam o modo de vida hodierno.

Dessa maneira, a filosofia moral como o lugar para a análise da vida correta é ainda possível, para o filósofo; numa certa perspectiva, a vida correta aconteceria se todos tivessem uma ação consciente de cada indivíduo - daí a possibilidade de existir uma sociedade correta. Porém, esta ação consciente está impedida, pois a presença da dominação do sistema político e econômico - além da indústria cultural a moldar as atitudes das pessoas em todos os aspectos da vida.

Adorno tem todo o cuidado em responder esta questão em *Minima Moralia*, uma vez que o cuidado está em não transformar a crítica social numa ideologia; vigora aqui a desconfiança de que o trabalho intelectual pode facilmente perder sua força de argumentação à medida que o processo de comunicação repita distorcidamente o centro de sua crítica. Essas são razões que confirmam o interesse ainda em se argumentar ao falar de filosofia moral. Quando percebemos o fracasso no mundo das aspirações do processo do esclarecimento no iluminismo de autonomia e liberdade numa sociedade justa, as quais não se realizaram, pois houve um processo de destruição, ou melhor, de danificação, ao modo de Adorno, do caráter moral da experiência humana em sua subjetividade. Mas para Adorno se mesmo se existe vida humana é possível falar de uma filosofia moral que passe a compreender a realidade existe no todo social.

A primeira indagação a ser tratada para analisar uma filosofia moral a partir de Adorno se sustenta na não aceitação de discutir este assunto de uma maneira positiva. Em seus textos, o filósofo sempre escolheu refletir sobre a moral e não em ética, razão

que responde por que Adorno não tem uma obra específica a esse respeito. O que encontramos no lugar de uma ética é uma investigação fragmentada sobre temas de ordem moral dentro de situações do cotidiano individual - reunidos principalmente no livro *Minima Moralia*. Outro importante texto sobre este tema está na *Dialética Negativa* - sobre a análise da liberdade que é uma crítica a Kant, cuja reflexão sobre esse assunto não deixaria de ser abandonada por Adorno, pois a maior parte de seu interesse com a moral ou com a ética se mostra como reflexão histórico-teórico sobre todo esse assunto. A crítica de Adorno de uma ética implica na insuficiência das teorias anteriores no trato de problemas práticos.

Na possibilidade de conhecer o que o filósofo fala de forma crítica sobre a ética, ele mostra que existem apenas pedaços sobre o assunto que podem ser encontrados de forma fragmentada em seus textos, o problema é poder entender estes fragmentos que são os vestígios daquela vida pensada e teorizada pelos antigos. Nosso trabalho não completa as lacunas que Adorno deixou nesse empreendimento filosófico-moral. Nosso interesse é compreender o que representam estes fragmentos reunidos que Adorno investiga. Os fragmentos reunidos não são os restos de uma teoria que não soube onde situar a ética e as questões morais. O que Adorno faz é expor de forma problemática aquilo que a sociedade administrada esqueceu ou perdeu e, de outra forma, se é possível ver algum sentido nessa “vida danificada”. Os aforismos na obra dão o aspecto fragmentário como reflexo para a própria situação existente da questão ainda sem respostas, que determina a tentativa sem resultado de sua realização. Assim, se uma ética normativa é alicerçada racionalmente não é possível precisa-se de sua crítica, postura que Adorno empreende em seus escritos.

A análise de Adorno é uma luta ao sistema, por essa razão a possibilidade de sistematização dos elementos do debate é insuficiente. Adorno expõe num dos últimos esboços da *Dialética do Esclarecimento* o absurdo da moral como sistema, principalmente universal. Como reflexão sobre a vida danificada, *Minima Moralia* é a oposição à moral como a “vida boa” das éticas antigas, na constelação de conceitos, é reflexão moral em fragmentos que representa os destroços de sua realização. Adorno fala de uma “moral micrológica” (ADORNO, 1993, §116, p. 159) que é formada pelos cacos daquela “vida boa” encontrados nos escombros da vida danificada.

O dito “não há vida correta na falsa” - encontrada em *Minima Moralia* - aponta o entendimento geral que o filósofo aparentemente tenha tido sobre a ética, ou seja, que

ela é impossível, que é um discurso vazio, prática irrealizável, dado o fato que já sabemos na *Dialética do Esclarecimento* do momento histórico da situação da razão. O dito também indica a falsidade das diferentes formas de vida, impotentes dentro de um contexto opressor de uma totalidade.

É o próprio trabalho da teoria, ali apertada entre o presente e o futuro, que precisa ser provado no contexto. A concretização da vida justa se torna irrealizável devido ao passado para o qual não haverá justiça e leva para o presente o peso da impossibilidade, o instante em que surge o significado do dever negativo. Se não há como salvar o passado de suas injustiças, é necessário entretanto, que o presente seja salvo da herança dos erros cometidos no passado. A filosofia de Adorno tem seu papel moral, ao criticar os fatos do passado em todo seu pessimismo, naquilo que é irrecuperável, ou sejas, fazer justiça ao que passou.

O filósofo fala de “antimoral” (ADORNO, 1993, §52, p. 82). Posição que se mostra na frente da moral cujo modelo é para o filósofo a imoralidade e que se esforça por reproduzi-la. Este é o começo de uma decisão moral de sua teoria contra a ética e contra a moral vigente. A moral, assim, está subjacente ao pensamento do filósofo, ela permanece imanente à sua investigação teórica que é crítica e ao mesmo tempo em que busca as condições que perduram a tal mundo administrado que, de certo maneira, barram a realização de uma ética positiva como normativa. Diante disso, é instaurado por Adorno uma moral negativa, entendida como crítica imanente ao modelo tradicional, o que não se deixa ser como nova ética, como sistema, mas questiona acerca da moral da própria ética, como ética não realizada para um passado irrecuperável.

Assim, considerando-se que Adorno não escreveria uma ética positiva, o filósofo não explica normativamente as condições dessa mudança. Porém, a questão leva nele algo negativo ou positivo como lados contrários. Aquele imperativo categórico sobre Auschwitz aparece em dois textos do filósofo, em *Educação após Auschwitz* e também na *Dialética Negativa*. O que caracteriza como contrário mesmo de uma vida justa que pede que não seja repetido o que aconteceu naquele lugar poderia dizer que se trata em sua teoria moral um imperativo negativo.

Esse imperativo negativo nos leva, a saber, o lado irracional de uma ação e refletir sobre ela, o passado que não terá sua justiça feita pois o tempo que passou não se recupera, ao mesmo tempo, esse imperativo negativo, pode nos conduzir a ações

positivas no sentido de saber encaminhar ações que melhore as condições da vida material a partir de uma nova reformulação de teoria e prática.

Em um trecho da *Dialética Negativa* denuncia o mascaramento que a sociedade dominante, que dependente do capital para se manter e uma cultura alienante promovem: “não se deve torturar, não deve haver campos de concentração, por mais que na África e na Ásia tudo isso continue a existir e não seja reprimido senão porque a humanidade civilizadora é como sempre desumana em relação àqueles que são estigmatizados por ela de maneira ignominiosa como não-civilizados” (ADORNO, 2009, p. 238). Essa passagem que não pode ser racionalizado para Adorno, pois para não ser usada como princípio abstrato, servem como força para que se fale que existiu tortura em um lugar.

Por que não racionalizar? Porque retiraria o que nela é verdadeiramente moral, ou seja, a dor física, o ato cruel de quem comete que é imoral e daqueles que acabam sabendo do crime e sentem solidariedade pelas pessoas torturadas. Não podemos ter no pensamento que há irracionalidade na moral, mas que ela vai além da separação da atividade colocada na divisão entre entendimento e sensibilidade que uma razão transformadora buscaria juntar.

Qualquer moral precisa, então de que o pensamento do elemento material que tem sua face sem disfarce e real na morte seja levada para que a condição da própria morte não seja mais mascarada e, dessa maneira, o sofrimento humano não sejam esquecidos. Adorno escolhe escrever sobre a moral porque só nela está presente o elemento físico, a ética seria falsa, pois a ideologia do espírito longe da matéria não se liga a ela. Assim, a ética é tema para depois da modificação da racionalidade. E justamente ver o problema, pensar naquilo que a ética não abarca. A filosofia moral de Adorno indica para o espaço externo à ética, onde permanecem aqueles indivíduos que dela não podem integrar-se, por razões de poder.

Portanto, um juízo moral precisa ser questionado normativamente, ou seja, no âmbito moral. Neste instante é preciso não esquecer a colocação teórica e prática que está na *Dialética do Esclarecimento* quando os dois autores apontam que a sociedade e a liberdade são inseparáveis do pensamento esclarecedor. A “intenção de liberdade” que meche a filosofia que se encontra na *Dialética Negativa* é o que pode socorrer-la do declínio na arbitrariedade, e o que se põe como princípio normativo, supondo como o

elemento moral utópico enquanto a liberdade se limita a superestrutura e de modo pouco resistente deverá ser procurada como motivo a ser efetivado na vida real, para o que Adorno apresenta a seguinte causa: “Quando se pergunta pelo motivo objetivo da sociedade emancipada, obtêm-se respostas tais como a realização das possibilidades humanas ou a riqueza da vida (...) A única resposta delicada seria a mais grosseira: que ninguém mais passe fome” (ADORNO, 1993, §100, p. 137).

Portanto, se podemos refletir a conciliação entre moral e teoria crítica da sociedade. Assim, é não querermos pensar a ideia de colocar no lugar qualquer ética por teoria crítica, uma vez que, a teoria crítica é ela mesma uma ação, uma práxis, que em seu conteúdo tem elementos éticos. Pela sua elaboração, seu caráter busca refletir além da norma e do juízo moral no campo da crítica imanente para despertar nos indivíduos a consciência de sua condição material na vida concreta e injusta para poder ultrapassá-la.

Em razão disso, se não existe em Adorno espaço para ética sistematizável, o problema precisa ser observado como preocupação que fica subentendido a todo o seu pensamento. Ao dizer que “a autocrítica da razão é sua mais autêntica moral”, o filósofo está afirmando a declaração de uma “moral do pensamento” (*Moral des Denkens*), o que não significa que a filosofia adorniana pretende ser moral a partir do qual deve-se pensar. Ela: “consiste em não proceder de maneira teimosa nem soberana, nem cega nem vazia, nem atomística nem coerente” (ADORNO, 1993, §46, p. 63-64). Esta moral do pensamento não deve, assim dá sentido que a teoria possa viver abaixo da submissão da coação moral (*Gewissenszwang*). Para encontrar a verdade a teoria deve ser livre: sua moral caracteriza-se como um paradoxo deve ser moral ao fugir da moral por isso se torna uma auto-análise. Será na obra *Minima Moralia* que sua proposta de filosofia moral ganha maior evidência ao apresentar aspectos fragmentados da realidade que se desfez ao ser completamente absorvida pela totalidade, onde o indivíduo, como foi denunciado na *Dialética do Esclarecimento*, vive sua “liquidação” da vivência de relacionamentos pouco significativos.

### 3. O MUNDO ADMINSTRADO E A VIDA DANIFICADA

O traço característico desta época é que nenhum ser humano, sem exceção, é capaz de determinar sua vida num sentido até certo ponto transparente. (ADORNO, 193, §17, p. 31)

Percebemos que novos elementos estão passando na correnteza da vida, mas não conseguimos identifica-los. E um desses elementos é a noção de “vida falsa” que condensa vários processos que compõem a experiência de viver sob o capitalismo e a melhor maneira de compreendê-la é buscando as suas conexões e tensões no mundo administrado. A noção de uma “vida falsa” ou danificada certamente expressa muito do momento particular vivido pelo autor: judeu exilado tentando sobreviver não só a Hitler, mas também à América. Adorno sabia de três mundos e não tinha simpatia por nenhum deles: a Alemanha nazista, a Rússia de Stalin e os Estados Unidos dos lavadores de pratos que se tornam milionários. Nenhum destes mundos poderia ser considerado um lugar próprio para o “humano”, e em todos eles a existência estava prestes a se tornar uma função do sistema. Dessa maneira, a “vida falsa” não se trata de um conceito quando Adorno esta utilizando de vários adjetivos para expor à vida (danificada, fragmentada, coisificada, bárbara) a sua motivação não é conceituar a vida, mas esclarecer a situação da existência individual, o particular, compreender o predicamento moral num mundo totalmente inserido em um capitalismo avançado e denunciar a variedade de processos responsáveis pelo esgotamento da experiência de viver. Será isto que nós nos propomos a caracterizar neste capítulo.

#### 3.1. Vida Falsa

A análise de Adorno sobre o que ele denominou de mundo administrado aponta para uma situação quase sem saída para a emancipação do individuo e a sociedade no século XX. É o mundo no qual as pessoas vivem suas vidas coordenadas pelo sistema social estabelecido, estruturas da sociedade em que vive através da ideologia que, propagada pelas campanhas publicitárias e pelos bens culturais de consumo massivo, lentamente é introjetada pelos seus receptores e propicia que eles tenham como verdadeiros e inabaláveis os valores que recebem passiva e subliminarmente sem notar

que eles pertencem a uma estrutura psicológica maliciosamente projetada para mantê-los em tal estado de submissão. O capitalismo tardio provocou um processo de racionalização das condições da vida, cujo resultado, é a sujeição do indivíduo a uma espécie de estrutura de tecnificação da vida. O conjunto de mudanças decorridas do uso das técnicas e das forças produtivas que levaram a construção de uma sociedade que perdeu o sentido da experiência verdadeira, isto se torna o conjunto de problemas da vida social e individual vista por Adorno:

Esta não se limita à experiência do mundo sensível, que está ligada à proximidade das coisas mesmas, mas afeta ao mesmo tempo o intelecto autocrático, que se separa da experiência sensível para submetê-la. A unificação da função intelectual, graças à qual se efetua a dominação dos sentidos, a resignação do pensamento em vista da produção da unanimidade, significa o empobrecimento do pensamento bem como da experiência: à separação dos dois domínios prejudica a ambos. (ADORNO, 2006, p. 41).

Sobre aquilo que Adorno e Horkheimer conceituaram sobre a industrial cultural, a consciência das pessoas foi tão manipulada que o pensamento crítico está em falta. O atrofiamento do pensamento crítico que a indústria cultural promove nas modernas sociedades do mundo administrado resulta na predominância de uma dimensão da razão, de caráter instrumental, alicerçada no processo técnico e dirigida para fins cuja principal consequência é o embotamento de sua outra dimensão, a dimensão emancipatória. Em todos os âmbitos da cultura foram sutilmente invadidos pelo processo de coisificação, conceito já trabalhado por Marx na condição das relações de trabalho e de produção<sup>16</sup>. O conceito de “mundo administrado” está diluído por toda a obra de Adorno, esse conceito é inseparável do de indústria cultural, e por sua vez o conceito de esclarecimento que teve o propósito de dominar a natureza, porém, acabou também se tornando a dominação sobre o homem, como denunciado na obra *Dialética do Esclarecimento*.

Adorno e Horkheimer não compreendem o esclarecimento na articulação do idealismo alemão (Kant, Fichte, Schelling e Hegel), que considera esse processo

---

<sup>16</sup> Isto está explícito em dois de seus trabalhos que respectivamente são: Manuscritos econômicos filosóficos (1844) e Elementos para a crítica econômica política (1857), ambos enfatizam que o sistema capitalista é um sistema extremamente explorador e injusto, principalmente com as classes menos favorecidas economicamente, como a classe do proletariado sente na pele a todo momento essa injustiça. Marx também trabalha a alienação humana através do fetichismo, onde o indivíduo começa a valorizar mais os bens materiais como automóveis, mansões, etc. e deixa-se de admirar atos bondosos ou a inteligência do sujeito e passa a dar mais valor ao capital que o sujeito tem, sendo o dinheiro o maior desses fetichismos, pois com o dinheiro se é capaz de comprar todos os bens matérias.

como uma rota que conduz exclusivamente à emancipação. Debruçam-se sobre sua dialética própria resumida na expressão “o mito já é esclarecimento e o esclarecimento acaba por reverter à mitologia”. “Esclarecimento” aparece como sinônimo de “Iluminismo” ou “Ilustração”, ou até do conjunto de modelos de desenvolvimento racionais que vigoram nas diversas esferas sociais, um sistema instrumentalizado que se mantém enquanto uma ideologia minando qualquer outra perspectiva de ação e pensamento que não seja a racional. Além disso, em Adorno e Horkheimer, o termo é usado para designar o processo pelo qual os sujeitos se libertam do medo de uma natureza desconhecida, à qual atribuem poderes ocultos para explicar seu desamparo em face dela. Por isso mesmo, o “esclarecimento” de que falam não é exatamente, como no Iluminismo, ou na Ilustração, um movimento filosófico de uma determinada época, mas um processo pelo qual, ao longo da história, os homens se libertam das potências míticas da natureza.

Para Adorno, é preciso que esta vida seja compreendida e investigada na configuração alienada e nos poderes objetivos que determinam a existência desse indivíduo, pois o olhar que muitas das pessoas lançam sobre suas próprias vidas, muitas vezes e constantemente transformam-se em espelhamento da ideologia do sistema. Tornar a vida administrada é ao mesmo tempo liquidar o indivíduo em sua subjetividade, seja no trabalho ou na pura diversão, no momento do lazer. Indivíduo e subjetividade tornam-se dois elementos dominados, no sentido de fazer com que qualquer reflexão sobre a vida se encaixe nos moldes da ideologia, “que tenta nos iludir escondendo a fato de que não há mais vida” (ADORNO, 1993, p. 7).

A perda da subjetividade pelo indivíduo se dá segundo as exigências tecnológicas do processo de produção, afetando suas necessidades mais naturais; desejos, afetos e pensamento, interferindo na forma como ele vê e interpreta o mundo. A capacidade psíquica do indivíduo se converte em mercadoria de valor, transformando-se a si mesmo em coisa, em equipamento. Adorno parece recolher os cacos da vida fragmentada e tenta montá-la novamente em *Minima Moralia*, mas o que ele descobre são apenas restos de vida já transformada pela sociedade coisificada. Os fragmentos que ele discute na obra são momentos do cotidiano das pessoas e relembra que essa vida em nada se parece com a “doutrina da vida reta”, pois:

Aquilo que a ‘vida’ significava outrora para os filósofos passou a fazer parte da esfera privada e, mais tarde ainda, da esfera do mero consumo, que o processo de produção material arrasta consigo como um apêndice sem autonomia e sem substância própria. (ADORNO, 1993, p. 7).

Em cada aforismo de *Minima Moralia* há uma tensão fundamental, que se desdobra das mais diversas formas: trata-se de relações que são marcadas por uma negatividade, por uma não-realização daquilo que propõem constituir: o casamento, o trabalho intelectual, o ato de dar presentes, a relação com os objetos industrializados do cotidiano, o declínio das formas de cortesia, o ato de morar, a relação com os colegas na imigração. Nesse sentido, essas atividades do cotidiano revelam as ligações entre as maiores questões metafísicas aos menores detalhes da existência humana, *Minima Moralia* é um registro dessas pequenas (e das grandes) deformações da experiência individual, que é não apenas âmbito privado, mas também dinâmica de relações.

O que Adorno quis dizer ao escrever “Não há vida correta na falsa”? Certamente o teor “negativo” do termo, contudo, pode dar margem a enganos. Não se trata de vida sofrida, bloqueada em suas possibilidades, ou melhor, não se trata apenas disso, mas de uma situação objetiva do devir histórico em que virtualmente cada pensamento e cada ação simultaneamente confirmam as condições desumanizadoras existentes na configuração social, econômica e política do mundo e articulam uma frágil alternativa a elas.

No artigo *Aldous Huxley e a utopia* podemos encontrar os traços gerais da perspectiva negativa sobre o problema da vida falsa no mundo administrado. Neste texto é comentada a sociedade vista no romance *Admirável Mundo Novo*. A discussão mostrada por Adorno é que a história contada por Huxley é um retrato de nossa sociedade com todos os seus problemas. O motivo primeiro deste ensaio de Adorno sobre o romance de Huxley é mostrar as aporias do pensar distópico, isso contribui para o argumento de Adorno sobre sua teoria moral, uma vez que demonstra que a distopia de Huxley é consequência da ausência da vida sob o processo de coisificação.

*Admirável Mundo Novo*, de Aldous Huxley, é uma famosa novela de ficção científica escrita em 1932 que tenta lidar com um medo recorrente na tradição ocidental: os efeitos da tecnologia sobre a vida, ou o que será a vida quando a tecnologia for completamente desenvolvida. Em sua época, a novela foi bastante perturbadora por revelar um mundo diferente daquele apresentado pela ideologia do progresso, particularmente o autor tenta chamar atenção para os perigos da utopia e para o fato de

que a perfeição da sociedade pretendida pelas formas de progresso só pode acontecer em oposição à liberdade individual. O retrato das possibilidades terríveis contidas nas idéias de controle da população, engenharia genética e toda sorte de aparatos tecnológicos é usado como ataque à toda forma utópica. No artigo de Adorno é bastante exemplar, pois permite uma melhor percepção do problema discutido:

O romance, uma fantasia futurista com enredo rudimentar, procura apreender o choque a partir do princípio de desencantamento do mundo, elevar esse princípio ao extremo do absurdo e derivar da compreensão da desumanidade a ideia de dignidade humana. O ponto de partida parece ser a percepção da semelhança universal de tudo o que é produzido em massa, sejam coisas ou homens. (ADORNO, 1998, p. 92)

Mais adiante o filósofo escreve:

O “aqui-e-agora” da experiência espontânea, corroído há muito tempo, é privado de todo poder: os homens não são mais meros compradores de produtos fabricados em série pelas corporações, parecem ser eles mesmos produtos do domínio absoluto dessas corporações, produtos que perderam toda a individualização. (ADORNO, 1998, p. 93)

A utopia de Huxley exibe um modelo de sociedade má, daí ser denominada distopia (um mau lugar, o lugar da distorção), uma vez que o Mundo Novo imaginado estava longe de ser perfeito, já que a palavra utopia está associada à possibilidade de um mundo ideal. O exagero de sua ficção, naquele momento histórico, parece em alguns casos, possível de ser levado a efeito nos dias de hoje e funcionou como uma espécie de denúncia antecipada, uma vez que a essência de suas previsões pode ser considerada atual. Basta compararmos as experiências na área de biotecnologia, como clonagens, determinações genéticas, entre outros processos em andamento, que oferecem base tecnológica para materializar o mundo distópico de Huxley. A obra analisada suscita a discussão de questões centrais no âmbito da educação, das novas tecnologias, dos modos de produção, bem como o cenário atual das relações sociais altamente tecnologizado<sup>17</sup>.

O que supostamente seria uma crítica ao mundo capitalista é esvaziado ao se tornar só mais um lamento onde “a sua indignação com a falsa felicidade sacrifica

---

<sup>17</sup> Na sua obra *Nova Atlântida*, Francis Bacon imaginava um paraíso da técnica, um enorme laboratório experimental no qual o saber científico teria dado ao homem o poder de dominar a natureza. Porém, a visão de Bacon se mostrou uma ilusão, dada a crítica de Adorno sobre a distopia de Huxley, pois não temos mais um homem que reina graças à tecnologia inventada por ele, mas submisso à tecnologia.

também a ideia da verdadeira felicidade” (ADORNO, 1998, p. 99). A hipostasiação dos problemas presentes e a sua transferência para o futuro elaboram mais uma forma de se aceitar a presente condição da sociedade. Para Adorno, o medo da utopia é tão somente uma forma de bloquear o reconhecimento “da calamidade que evita a realização da utopia”.

A versão huxleyana (ou o medo) da utopia cria uma visão do futuro através do exagero do presente: a utopia é transformada em distopia sem que se perceba a ideologia presente nesse movimento. A impossibilidade de se determinar a história, cuja idéia não pode ser facilmente privada de elementos utópicos e redentores, é substituída pelo presente: “projetando-se no futuro, o mundo se torna um inferno: as observações sobre a situação atual da civilização são impelidas, por sua própria teleologia, até a evidência imediata de sua monstruosidade” (ADORNO, 1998, p. 94). A pretensão das antiutopias de determinar o movimento histórico está fadada a gerar enganos: não é o futuro, mas tão somente um presente intensificado o que está sendo reproduzido. É nesse sentido que o *Admirável Mundo Novo* se torna um documento das aporias da experiência capitalista, um retrato da vida falsa ou do mundo onde a experiência perdeu seu sentido e a reificação se torna total.

Para compreender de outro modo, a “vida falsa” é a vida contemporânea, e carrega toda a ambiguidade do presente. Trata-se, para Adorno, de indicar a situação de desamparo da existência individual. Muito da “vida falsa” vem de uma situação antinômica moral: a do anseio por uma vida melhor, em uma sociedade mais justa, que se choca com a posição real dos indivíduos na dinâmica da reprodução social. É preciso compreender que a “vida falsa” não é a vida destituída de dimensão moral, mas a vida em que a pretensão pela “vida correta” se debate com bloqueios sociais estruturais que ameaçam a própria identidade moral dos sujeitos

O que ainda podemos extrair do ensaio de Adorno sobre a distopia de Huxley fazendo paralelo à vida falsa é o problema da necessidade. O principal tema na novela de Huxley é o problema da necessidade humana, ou melhor, o que a vida se tornaria caso a necessidade fosse extinta. O argumento é de que a ciência levaria a humanidade a uma situação nunca alcançada antes: o fim da necessidade; contudo, essa satisfação plena e ausência de sofrimento apenas resultariam na destruição do que é

verdadeiramente humano. O autor não só acreditou na mais ideológica de todas as promessas da modernidade, uma sociedade que se torna perfeita graças à tecnologia, como até começou a temer a sua improvável realização. A mensagem de Huxley é muito clara e é constantemente expressa pelo romântico Selvagem: só necessidade e sofrimento podem garantir o valor e os sentimentos “humanos”, afastados destas chagas o que faz um humano se perde e têm-se apenas robôs ou monstros

Contudo, um olhar cuidadoso vai revelar que a sociedade do *Admirável Mundo Novo* está bem longe de ter resolvido o problema da necessidade e apenas imita a ideologia capitalista. Basta perceber que se aquela sociedade supostamente aboliu a necessidade, ao mesmo tempo manteve intacta as estruturas de poder capitalistas tais como as conhecemos agora. Numa escala de racionalização planetária, o dinheiro, o lucro e a estrutura de classes persistem. Naquele suposto futuro, a estrutura de classes permaneceu intacta tendo como única diferença expressiva a reposição da ideologia pela biologia. Isso significa que “a reprodução da estupidez, que antes acontecia de maneira não consciente sob o ditame das necessidades materiais, passa a ser uma tarefa da triunfante cultura de massas, agora que a miséria poderia ser eliminada” (ADORNO, 1998, p. 95)

Hoje em dia, a obrigação de produzir para necessidades mediadas e petrificadas pelo mercado constitui um dos principais meios para manter todos na linha. Nada pode ser pensado, escrito e realizado que vá além dos limites de uma situação que mantém em grande parte seu poder graças às necessidades de suas vítimas. (ADORNO, 1998, p. 106).

O ponto principal na crítica adorniana é demonstrar que o problema não é o tipo de necessidade, mas simplesmente a sua satisfação. Até as falsas necessidades, quando satisfeitas, provocariam uma mudança radical no sistema. Se as pessoas tivessem o direito de satisfazer as mais falsas, estúpidas e absurdas necessidades do capitalismo, se todo o “lixo” do capitalismo fosse disponível para todos, então a condição humana mudaria radicalmente. Neste ponto a ideia é bem simples: indivíduos que não fossem assombrados pela luta pela sobrevivência, pelo medo da penúria e da humilhação, assumiriam o controle de suas vidas e poderiam começar a reconhecer as coisas realmente necessárias.

O que a noção de vida falsa pretende revelar é um processo de intensificação do problema da necessidade, um aprofundamento da fratura e a emergência de um novo

estágio: a total impossibilidade de satisfação conectada à perda da expressividade. Seguindo a teoria de Veblen<sup>18</sup>, Adorno afirma que será sempre possível as elites demonstrarem o seu status aos outros, mas nunca satisfazer as suas necessidades. Essas pessoas têm o direito de se mostrarem diferentes pelas coisas que possuem (usá-las ideologicamente, os símbolos de poder), mas não podem controlar a dimensão da necessidade, pois na vida falsa “em princípio todos são objetos, até mesmo os mais poderosos” (Adorno, 1993, § 17, p. 31). Adorno está apontando para a impossibilidade de minimizar a função da necessidade e da insatisfação na sociedade capitalista.

A concepção de uma “vida falsa” ou danificada certamente representa muito do momento particular experimentado pelo filósofo. Adorno ficou exilado na América fugindo do estado nazista na Alemanha, vivenciou a cultura americana, sabia que naquele momento o mundo passava por várias contradições políticas, sociais, culturais e morais, e por isso o que chamamos de vida humana se deteriorava cada vez mais. A relevância do pensamento do filósofo ao notar essa conjuntura do ponto de vista de sua filosofia moral, não é somente um conjunto de impressões acerca das dificuldades de agir de forma correta e justa, mas de uma teoria sobre porque ser correto e justo se tornou tão difícil. Tendo como ressonância a questão aristotélica<sup>19</sup> de como ser justo numa polis injusta e tendo em vista a rapidez do sistema moderno de vida, a pergunta de Adorno é como ser moral num mundo de caráter imoral? O ponto essencial é mostrado na concepção de vida falsa é a ideia de que ser justo não é somente um problema individual, mas também depende das formas sociais.

Esta é uma pergunta que tem uma resposta evidente, a forma social que impede a realização completa de uma vida justa é o próprio sistema dominante. Ainda que alguém deseje ser correto, virtuoso ou justo terá muitas dificuldade em consegui-los. . A vida falsa ou uma vida que não é vivida é, de fato, uma referência aos problemas da experiência sob a sociedade administrada. As formas sociais sob o capitalismo se desenvolveram tanto no sentido da pura utilidade e do esvaziamento dos significados que a se tornou mera repetição ou compulsão. No caso da *Dialética do Esclarecimento*,

---

<sup>18</sup> ADORNO, Theodor W. *O ataque de Veblen à cultura*. In: Prismas: crítica cultural e sociedade. Trad. bras. Augustin Wernet e Jorge Mattos Brito de Almeida. São Paulo: Ática, 1998, p. 69-90.

<sup>19</sup> Segundo Aristóteles: "Considera-se como injusto aquele que viola a lei, aquele que toma mais do que lhe é devido, como também aquele que viola a igualdade (tomando, no que respeita às coisas más, menos do que sua parte), de sorte que evidentemente o homem justo (a contrário) é, portanto, o que observa a lei e respeita a igualdade. O justo é, portanto, o que é conforme à lei e respeita a igualdade, e o injusto o que é contrário à lei e falta à igualdade " ARISTÓTELES . *Ética a Nicômacos* . São Paulo: Editora Abril Cultural, V, 2, 1129a-b, p. 216.

todo o capítulo sobre a crítica da indústria cultural tem como um dos seus pressupostos fundamentais a ideia de que a capacidade que o sujeito tem de pensar o entrelaçamento entre a racionalidade e a realidade social, lhe é expropriada pela indústria cultural, com o objetivo de lhe determinar, de antemão, o modo como se deve perceber e compreender tanto o mundo a sua volta quanto os produtos que lhe são oferecidos. Sob esse aspecto, tal expropriação do esquematismo é, de fato, algo determinante para o sucesso dos negócios da indústria cultural.

Apropriando-se do conceito kantiano de esquematismo, Adorno e Horkheimer salientam que o “esquematismo é o primeiro serviço prestado por ela (indústria cultural) ao cliente”<sup>20</sup>, pois as mercadorias culturais, ao condensarem e exprimirem determinadas relações sociais, sintetizam os dados da experiência social, imprimindo-lhes sentido. Refletindo sobre tal conceito apontam “em que medida uma instância exterior ao sujeito, industrialmente organizada no sentido de proporcionar rentabilidade ao capital investido, usurpa dele a capacidade de interpretar os dados fornecidos pelos sentidos segundo padrões que originalmente lhe eram internos” (DUARTE, 2003, p. 54).

Sobre os aspectos que caracterizam a “vida falsa” é preciso falar também dos relacionamentos afetivos e a experiência efêmera vivenciada pelos indivíduos. Adorno analisa o enfraquecimento de laços amorosos na vida social. Em *Minima Morlia* Adorno em alguns aforismas menciona o amor nos relacionamentos das pessoas e como este sentimento é recebido no âmbito social. Como mais um elemento dominado das estruturas do sistema.

Na obra *As estrelas descem à Terra*<sup>21</sup> encontramos também mostras dos relacionamentos humanos, no caso específico sobre a família. No livro, Adorno escreve que dentro das previsões da coluna de astrologia do *Los Angeles Times*, são sempre de um “otimismo convencional”. Não existe conflito, nem um problema que abale a estrutura familiar. É dito em uma dessas previsões que o filósofo exemplifica: “um

---

<sup>20</sup> “A função que o esquematismo kantiano ainda atribuía ao sujeito, a saber, referir de antemão a multiplicidade sensível aos conceitos fundamentais, é tomada ao sujeito pela indústria. O esquematismo é o primeiro serviço prestado por ela ao cliente. Na alma devia atuar um mecanismo secreto destinado a preparar os dados imediatos de modo a se ajustarem ao sistema da razão pura. Mas o segredo está hoje decifrado. (...) Para o consumidor, não há nada mais a classificar que não tenha sido antecipado no esquematismo da produção”. ADORNO, T.; HORKHEIMER, M. *Dialética do Esclarecimento*, p. 103.

<sup>21</sup> Adorno escreveu “As estrelas descem a terra”, livro que trata sobre a presença da astrologia na vida das pessoas. Nele a astrologia seria uma forma de dominação social, aparentada ao totalitarismo de Hitler e Stalin. Adorno descobre um chamado ao conformismo nas colunas astrológicas – e, com recurso à psicanálise, tenta demonstrar que a atribuição do destino às estrelas guarda “disposições paranóicas” similares àquelas mobilizadas pelo nazismo.

familiar lhe dará apoio para aliviar suas atuais responsabilidades. [10 de novembro de 1952, Leão]” (ADORNO, 2008, p 148). Nessa previsão tudo é externalizado, e a família é vista seja como um recurso de ajuda e conforto. Na verdade revela como os indivíduos são conformados nessa estrutura de dominação através de uma previsão sem muito fundamento. Aqui também mostra algo típico dos valores burgueses a “família”.

O tipo de amor que Adorno vê desmoronar em nossa época é o chamado amor burguês. O amor burguês era o tipo de amor existente na burguesia que tinha seus valores morais como: virgindade, monogamia e pureza as quais ajudavam a sustentar a finalidade última do amor o casamento. Geralmente, o casamento se dava por razões de família, dinheiro, segurança monetária ou ascensão social. O puritanismo, as preocupações morais, o rigor das convicções religiosas, em suma, a exigente e rígida cultura da burguesia esperava de homens, sobretudo, de mulheres uma reserva erótica, subordinava a concupiscência ao afeto no casamento legal e eterno. O ardor apaixonado era contrário ao amor burguês, e, ao menos como um ideal regulador, o desejo erótico devia se voltar para a procriação de filhos.

Como exemplo, há uma forte crítica de Adorno à instituição do casamento, num momento histórico em que os indivíduos progressivamente vão perdendo o potencial de agirem como indivíduos propriamente ditos, existe uma espécie de fardo no matrimônio na convivência a dois, por estarem presos numa mentira, pela exigência econômica de uma vida mais segura:

O casamento, cuja paródia vergonhosa sobrevive numa época que retirou o solo do direito humano ao matrimônio, serve hoje, na maior parte dos casos, ao ardil da autoconservação: porquanto cada um dos conjurados atribui ao outro a responsabilidade por todo o mal que comete, enquanto, na verdade, continuam ambos a viver juntos uma vida sombria e pantanosa. Um casamento decente seria somente aquele em que ambos possuíssem uma vida própria, independente, sem a fusão que deriva de uma comunidade de interesses imposta pela necessidade econômica, e no qual, em compensação, assumissem livremente a responsabilidade recíproca de um pelo outro. (ADORNO, 1993, § 10, p. 24)

Um pensamento que é próximo à reflexão de Adorno sobre a “vida falsa”, é o de Zigmunt Bauman com a chamada pós-modernidade. No livro *Amor Líquido*, Baumann faz uma reflexão acerca das relações sociais e afetivas no mundo atual, neste tempo que

ele convencionou chamar de “modernidade líquida”<sup>22</sup>. Partindo do ponto de vista da sociologia, ele identifica a urgência e a consequente frustração em viver um relacionamento plenamente satisfatório num mundo de contatos rápidos, de bens descartáveis, em que a próxima tentativa – ou o próximo clique – pode trazer resultados melhores do que os obtidos até então.

Bauman defende que esse processo de liquefação que resulta na fragilidade dos laços humanos não é um desvio de rota na história da civilização ocidental, mas uma proposta contida na própria ideia de modernidade e globalização. A rapidez da troca de informações e as respostas imediatas que esse intenso intercâmbio acarreta e a falta de padrões reguladores precisos e duradouros são evidências compartilhadas por todos nós. Sendo esse o pano de fundo do momento, ele vai deixar sua marca em tudo, inclusive nos relacionamentos amorosos.

Neste sentido, Bauman mostra como o amor também passa a ser vivenciado de uma maneira mais insegura. Nunca houve tanta liberdade na escolha de parceiros, nem tanta variedade de modelos de relacionamentos, e, no entanto, nunca os casais se sentiram tão ansiosos e prontos para rever, ou reverter o rumo da relação. Assim: “O amor é uma hipoteca baseada num futuro incerto e inescrutável” (BAUMAN, 2005, p. 23). Esta frase mostra, em resumo, toda a força da análise que Bauman apresenta em sua obra *Amor Líquido* sobre o amor e os afetos humanos. Por isso, num contexto de insegurança como o atual, também a vida afetiva é condicionada, afetada. Num mundo inseguro, é extremamente arriscado investir a própria existência em relacionamentos afetivos ao longo prazo, e isso porque os afetos mudam, são incontroláveis.

No mundo líquido onde os valores são de natureza cambiante e as regras instáveis, o máximo que deve ser feito nos relacionamentos afetivos é reduzir riscos, evitar a perda de opções que se traduz na capacidade de terminar quando se deseje. O amor, os afetos não devem produzir repercussões desagradáveis no mundo real que é o mundo do consumo. A proposta de Bauman, então, não orienta-se mais para ligações

---

<sup>22</sup> Liqueidez é a metáfora que Bauman utiliza para explicar o sentido da pós-modernidade. A crise das ideologias fortes, “pesadas”, “sólidas”, típicas da modernidade produziu, do ponto de vista cultural, um clima fluido, líquido, leve, caracterizado pela precariedade, incerteza, rapidez de movimento. Para Bauman, “Os líquidos, diferentemente dos sólidos tem dimensões especiais claras, mas neutralizam o impacto e, portanto, diminuem a significação do tempo (resistem efetivamente a seu fluxo ou tornam irrelevante), os fluidos não se atêm muito a qualquer forma e estão constantemente prontos (e propensos) a muda-la”. Ver: BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade Líquida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005, p. 8.

eternas, que ninguém pode mais garantir, mas, sim momentâneas, que duram o tempo necessário e que, logo, podem ser desfeitas como ele demonstra nessa passagem:

Assim viver juntos (...) ganha o atrativo de que carecem os laços de afinidade. Suas intenções são modestas, não se prestam juramentos, e as declarações, quando feitas são destituídas de solenidade, sem fios que prendam nem mãos dadas. (BAUMAN, 2005, p. 47)

Com o advento da proximidade virtual as conexões humanas ao mesmo tempo mais frequentes e mais banais, mais intensa e mais breves. É impossível que estas conexões demasiadamente breves se transformem em laços duradouros. Estes contatos virtuais exigem menos tempo e esforço para serem estabelecidos e também para serem interrompidos. A proximidade virtual “pode ser encerrada, real e metaforicamente, sem nada mais que o apertar de um botão” (BAUMAN, 2005, p. 78). Bauman explica que hoje a proximidade não exige mais a contiguidade física; e a contiguidade física não determina mais a proximidade. Mas reconhece que seria tolo e irresponsável culpar as engenhocas eletrônicas pelo lento, mas constante recuo da proximidade contínua, pessoal, direta, face a face, multifacetada e multiuso.

Nesta sociedade líquida, transformada pelo mercado, que rendeu qualquer coisa do valor da mercadoria de consumo, também os mais importantes da vida passam pelo mesmo processo de materialização. Assim, o amor, nesta cultura consumista, é tratada à semelhança de outras mercadorias. Se, tudo muda tão rapidamente e a velocidade é o clima existencial em que o mundo está que sentido tem investir em algo de duradouro? Se, as ideologias da modernidade estão todas fracassadas, por que investir tempo e energia em algo que passa rapidamente? Bauman e Adorno nestas questões tem o mesmo intuito de investigação, eles procuram transferir a análise filosófica do mundo atual no amago da vida existencial, analisando os efeitos disso na vida corriqueira, sobretudo naquilo que de mais envolvente afeta as pessoas, ou seja, os afetos, os sentimentos.

Benjamin também nos fornece uma boa noção do que acontece como esses relacionamentos efêmeros nas grandes cidades principalmente citando como exemplo a cidade de Paris, quando o filósofo analisa o soneto “A une passante”<sup>23</sup> em *As flores do*

---

<sup>23</sup> “Ensurdecedora urrava a rua ao meu redor./Alta, elegante, toda de luto, na dor majestosa./Passou uma mulher, com a faustosa mão/ Erguendo, balançando a bainha e o festão;/ Ágil e nobre, com a sua perna d estátua./Eu, eu bebia, crispado como um extravagante, /No seu olho, lívido céu que gera o furacão./ A doçura que fascina e o prazer que mata./ Um clarão... a noite após! Beleza fugidia,/ Teu olhar me faz

*mal* de Baudelaire. Benjamin observa que o poeta deixa-se encantar pela passante, revelando o encanto do habitante da metrópole, em que o amor se revela, “não tanto à primeira vista quanto à última vista. É uma despedida para sempre, que coincide, no poema, com o momento do fascínio”. O soneto apresenta a imagem do choque, “O olhar do objeto de um amor como só o habitante das grandes cidades experimenta na forma em que Baudelaire o captou para a poesia, e desse amor, não raramente, se poderá dizer que frustraram a sua realização.” O arrebatamento do amor não está à primeira vista, mas à última vista. O “nunca” da última estrofe é o ápice do encontro, “momento em que a paixão, aparentemente frustrada, só então na verdade brota do poeta como chama”. (BENJAMIN, 1991, p. 74-75) O poeta arde nessa chama, sem que daí possa emergir uma fênix das suas cinzas.

Destaca-se uma posição de Adorno: a do amor à humanidade de forma geral. Essa ideia parte também da crítica à instituição do casamento tal como ela se apresenta na sociedade, salientando-se o caráter de propriedade privada que cada um do casal adquire para o outro, que se mostra principalmente na obrigação de exclusividade determinada pela sucessão temporal:

Na verdade, a ordem cronológica abstrata desempenha o papel que se gostaria de conferir à hierarquia dos sentimentos. No fato de se estar comprometido, fora a liberdade de escolha e de decisão, há ainda algo inteiramente contingente que parece contradizer por completo a exigência de liberdade. (ADORNO, 1993, § 49, p. 67)

Adorno leva ao ponto de generalizar essa relação entre propriedade e tempo, vista até o momento apenas no casamento, pois s "a vontade de possuir reflete o tempo como angústia diante da perda, diante do irrecuperável" (ADORNO, § 49 p. 68). A exposição desse processo, que se inicia na generalidade da relação propriedade e tempo em direção à sua manifestação no relacionamento amoroso, acaba por inserir a outra ideia de amor, mais universalizada, mais adequada com a reflexão de uma humanidade justa.

Uma vez transformada por completo em posse, a pessoa amada, a rigor, não é olhada mais com atenção. A abstração no amor é o complemento da exclusividade, que se manifesta de maneira ilusória como o contrário da abstração, como apego a esse único. Essa fixação deixa escapar seu

---

renascer num repente./ Será que ainda te verei de novo um dia?/ Tão longe daqui! tão tarde! Talvez nunca: no além!/Não sei para onde foste, não sabias para onde eu ia,/ ó que disto sabias!”. Ver: BENJAMIN, Walter. *A Paris do Segundo Império segundo Baudelaire*. p. 73.

objeto precisamente ao fazer dele um objeto, deixando de alcançar a pessoa, que ela reduz à condição de 'pessoa minha'. Se as pessoas não fossem mais uma posse, também não poderiam mais ser trocadas. A verdadeira inclinação seria a que se dirige de maneira específica ao outro, que se prende aos aspectos que se ama, e não ao ídolo da personalidade, esse reflexo da posse. O específico não é exclusivo: falta-lhe a tendência à totalidade. (ADORNO, 1993, § 49, p. 68)

Vai se caracterizando aqui uma concepção que tomará muitos momentos de *Minima Moralia*, trata-se do amor sem adjetivos como único forma em que as estruturas de troca do mercado da sociedade burguesa não é capaz de dominar. Não seria de se espantar o fato de o âmbito amoroso ir sendo continuamente dominado pelo sistema capitalista, esta é uma constatação evidente visto por Adorno:

A relação de troca, à qual o amor opõe uma resistência parcial ao longo da era burguesa, absorveu-o completamente; a última imediatidade cai vítima do distanciamento em que os contratantes se encontram de todos os demais. O amor esfria pelo valor que o Eu atribui a si mesmo. (ADORNO, 1993, §107, p.147).

O tema do amor dentro de alguns aforismas de *Minima Moralia*, embora não tenha forças próprias para atingir a estrutura coisificada do mundo administrado e a vida falsa dos indivíduos, funciona como uma forma de símbolo ou ideal para o que seria a relação propriamente humana em contraponto a atividade mercadológica da troca.

o caráter involuntário do próprio amor, mesmo onde este não está de antemão organizado de modo prático, contribui para aquele todo a partir do momento em que se estabelece como princípio. Se o amor deve representar na sociedade uma sociedade melhor, não é capaz de fazê-lo como um enclave pacífico, mas tão-somente numa resistência consciente. Esta, contudo, exige precisamente aquele aspecto de arbítrio que lhe proíbe bem os burgueses, para quem o amor jamais é suficientemente natural. Amar significa ser capaz de não deixar a imeditividade atrofiar-se por força da onipresente pressão da mediação, da economia, e nessa fidelidade ela se mediatiza em si mesma, torna-se uma obstinada contrapessão. (ADORNO, 1993, §110, p.151).

### 3.2. Tempo Livre e Tédio

Existe outro elemento bastante característico de nossa época que também é um elemento de nossa experiência na vida falsa. É o problema do tempo livre e como as pessoas o vivenciam. Karl Marx já havia salientado a importância do tempo livre como

aquele momento de reprodução das capacidades humanas. Questionando a noção de Marx, o argumento de Adorno refuta que a melhoria e o aumento do tempo livre em comparação com a época de Marx não aponta um aumento da liberdade dos trabalhadores ou das pessoas de modo geral, porém significa o contrário.

Adorno escreve em *Minima Moralia* uma passagem bastante interessante: “O tempo livre continua a ser o reflexo-ação a um ritmo de produção imposto de modo heteronomamente ao sujeito, ritmo que é mantido forçosamente mesmo nas pausas mais cansadas” (ADORNO, 1993, §113, p. 154). Mais tarde em outro ensaio escrito intitulado *Tempo Livre*<sup>24</sup>, o filósofo acrescenta mais argumentos. No ensaio Adorno fala a respeito do trabalho e o intervalo que temos deles e relaciona com a liberdade. Para Adorno, o que olhamos como folga do trabalho é mera pausa dele. O que denominamos de “tempo livre” pode ser melhor caracterizado como o momento em que não nos ocupamos com nada, ou preenchemos esse tempo com algo aparentemente diferente da rotina do trabalho. Na folga, momento que não trabalhamos e temos nosso descanso, ainda assim, esse intervalo é determinado pela necessidade de nos prepararmos para a volta do trabalho<sup>25</sup>.

O que denominamos de nosso tempo livre, por se caracterizar de liberdade concedida e com o tempo determinado fora do trabalho, só confirma nossa falta de capacidade de parar de trabalhar. Seu modo é que, ao mesmo momento em que o denominado tempo livre estabelece para os indivíduos está aumentando, pois há o crescimento tecnológico presente nas atividades humanas de trabalho confirma que isso pode continuar, “tornar-se-ia imperiosa a suspeita de que o tempo livre tende em direção contrária à de seu próprio conceito, tornando-se paródia deste” (ADORNO, 1995, p. 71). Já que a felicidade foi prometida pela indústria cultural através de suas mercadorias e incorporado pelo sistema, o tempo livre também passa a simbolizar a ausência de liberdade. O papel do tempo livre com o interesse de fortalecer o sistema, mas como essas novas maneiras são invisíveis aos indivíduos, ou como eles não percebem conscientemente a falta desse estado.

---

<sup>24</sup> ADORNO, Theodor W. *Tempo Livre*. In: Palavras e Sinais: modelos críticos 2. Trad. Maria Helena Ruschel. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 1995.

<sup>25</sup> Para o filósofo francês Bergson, a reflexão sobre o tempo se faz relevante uma vez que todo indivíduo está sujeito a ele. O tempo está presente no nosso desenvolvimento intelectual, biológico e no universo que nos rodeia. Considerar o tempo é entender o próprio ser humano, a formação de suas estruturas mediante sua ação sobre o mundo. Não há como mencionar tempo sem referirmos ao termo mudança, pois o universo e a ação do sujeito se modificam constantemente, nos mostrando que ninguém está imune ao tempo. Por esse motivo, os pensamentos e ações humanas estão sujeitas a ele.

Adorno acertadamente liga a “indústria cultural” com tudo seu potencial de entretenimento e lazer e relaciona a ideia de ‘hobbies’, como ocupação para o momento de folga que para não ser tedioso devem ser comprados uma infinidade de coisas para o lazer. E aqui é revelado o modo como a autonomia do indivíduo diante do sistema social é denominado e na forma como nossas decisões são todas mera reprodução daquilo que o sistema nos impõe e sobre o qual nos não controlamos.

É uma constatação quase evidente de nossas ações se encaixarem nas normas sociais e mercadológicas que exercem sobre nós, e isto sugere uma negação inconsciente. Com isto, Adorno estaria falando na inexistência de liberdade dos indivíduos e suas escolhas não pertencem a eles a consequência é que eles são pessoas que agem de maneira indiferente enquanto o filósofo consegue abstrair e ver a real natureza das coisas. No entanto, isso vai contra o pensamento adorniano de cultura, como a ideia de uma direção para o conhecimento e vivências compartilhadas, e no qual o crítico também está dentro dessa cultura<sup>26</sup>.

Tratando do assunto sobre o “tempo livre”, Adorno analisa os chamados “hobbys” aquelas atividades para passar o tempo. Não é só evidente de que todas as atividades para o tempo livre sempre estão direcionadas a algumas atividades da indústria, porém a particular divisão entre tempo de lazer e tempo de trabalho, não é o interesse do sistema em transformar essas duas atividades em mundos completamente diferentes. No entanto, a verdade é que a continua tentativa de separar liberdade e trabalho acontece apenas como forma de desaparecer a complicada verdade de que não há mais nenhuma diferença. As atividades relacionadas aos hobbies deram espaço ao senso comum de que todos devem fazer uma atividade fora do trabalho, sem ela as

---

<sup>26</sup> Adorno escreve no ensaio “Crítica cultural e sociedade” (*Kulturkritik und Gesellschaft*) uma observação sobre a antinomia flagrante na crítica cultural naquele período (anos 40 e 50): “O crítico da cultura não está satisfeito com a cultura, mas deve unicamente a ela esse seu mal-estar” (ADORNO, 1998, p. 7). O crítico profissional, prossegue o filósofo, converte-se num mero “informante” (ou ainda, quando rebaixado, um propagandista ou censor) que apenas orienta sobre o mercado dos produtos espirituais e sob os quais recaem julgamentos que possuem uma ilusão de competência. Adorno atribui centralidade, em sua reflexão, ao caro conceito de crítica. É muito relevante nesse ponto a observação apresentada por Adorno sobre o paradoxo constitutivo da crítica cultural. Segundo ele, toda atividade crítica é exercida dentro de um sistema cultural. Quando um intelectual se dedica a essa atividade, necessariamente incorporará, de algum modo, elementos do sistema de que faz parte e a respeito do qual se posiciona criticamente. O paradoxo consiste em que o crítico está dentro do sistema que pretende criticar, e portanto toda crítica do sistema será também uma crítica de si mesmo. Nos termos de Adorno, “o crítico dialético da cultura deve participar e não participar da cultura. Só assim fará justiça à coisa e a si mesmo”. Ver: Crítica cultural e sociedade. In: Prismas: crítica cultural e sociedade. Trad. bras. Augustin Wernet e Jorge Mattos Brito de Almeida. São Paulo: Ática, 1998.

peças são vistas como desinteressantes. Na *Dialética do Esclarecimento* Adorno escreve:

(...) a indústria cultural permanece a indústria da diversão. Seu controle sobre os indivíduos é mediado pela diversão (...). A verdade em tudo isso é que o poder da indústria cultural provém de sua identificação com a necessidade produzida, não da simples oposição a ela (...). A diversão é o prolongamento do trabalho sob o capitalismo tardio. Ela é procurada por quem quer escapar ao processo de trabalho mecanizado, para se pôr de novo em condições de enfrentá-lo. (...) O espectador não deve ter necessidade de nenhum pensamento próprio, o produto prescreve toda reação: não por sua estrutura temática – que desmorona na medida em que exige o pensamento –, mas através de sinais. Toda ligação lógica que pressuponha um esforço intelectual é escrupulosamente evitada. (...) o pensamento é ele próprio massacrado e despedaçado. (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 112-114)

A passagem acima se refere à coesão do modo de produção capitalista (sua imensa capacidade de integração), a forma como ele aos poucos se torna cada vez mais fortalecido à medida que cria em nós a necessidade que ele mesmo virá suprir. Assim, a íntima relação entre indústria cultural e tempo livre se evidencia no fato de justamente no tempo de não-trabalho (livre) pararmos para consumir os produtos da indústria cultural que, transvestidos em produtos culturais, nos oferecem a fuga do trabalho, sendo uma forma de descansar dele para, inconscientemente, retornarmos a ele dispostos a produzir mais. E mesmo quando não estamos consumindo nada, ocupamos nosso tempo com coisas que prolongam a nossa condição de sujeitos coisificados, com práticas que nada acrescentam à nossa reflexão diante da vida e do mundo. A reflexão mais densa de Adorno é pensar, pois, os riscos estruturais da dominação a partir de elementos banais do cotidiano. Logo, o que se faz fora do trabalho repercute estruturalmente no trabalho. No tempo supostamente livre não esquecemos a lógica do trabalho. Aceita-se e se nega contraditoriamente o trabalho e suas dimensões.

Acrescentamos também que, como na análise do filósofo sobre a indústria cultural, ele não considera completamente que à indústria tenha o domínio sobre as mentes e atitudes dos indivíduos. A observação sobre o acampamento no ensaio ‘Tempo Livre’ é uma amostra disso:

No ‘camping’ – no antigo movimento juvenil, gostava-se de acampar - havia protesto contra o tédio e convencionalismo burgueses. O que os jovens queriam era sair, no duplo sentido da palavra. Passar-a-noite-a-céu-aberto equivalia a escapar da casa, da família. Essa necessidade, depois da morte do movimento juvenil, foi aproveitada e

institucionalizada pela indústria do ‘camping’. Ela não poderia obrigar as pessoas a comprar barracas e ‘motor-homes’, além de inúmeros utensílios auxiliares, se algo nas pessoas não ansiasse por isso; mas, 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 a regra de tal ausência de liberdades foi abstraída delas. (ADORNO, 1995, p.74)

Notemos que o filósofo não rejeita a importância da experiência dos indivíduos: a sua carência instintiva por liberdade social que Adorno está empenhado em mostrar concretamente. Vejamos também que esta carência fica do lado com o que podemos denominar como imperativos morais: fugir dos compromissos em sociedade, da monotonia e convencionalismo da vida burguesa, daquilo, portanto que é trivial. As relações sociais se entrelaçam com as relações comerciais e esta não injeta a ideia de escape, mas ”a funcionaliza, amplia e reproduz”: como no caso da cultura, a indústria disfarça em vez de conduzir. As relações comerciais poderiam não tirar proveito das necessidades dos indivíduos tão perfeitamente se não fosse uma resposta as necessidades reais dos indivíduos. É reparável que a comparação que Adorno faz não é o ato de acampar institucionalizado com algum sentimento romântico sobre a natureza, mas com o Movimento Juvenil do começo do século XX, era já uma contestação da vida urbana burguesa.

Adorno escreve: “Essa rígida divisão da vida em duas metades enaltece a coisificação que entrementes subjugou quase que completamente o tempo livre” (ADORNO, 1995, p.73). Essa tomada de espaço contudo, não é por acaso: atentando-se tudo que um tempo realmente livre poderia proporcionar nas formas de felicidade e prazer, ele não se encaixaria com a presença do capitalismo e viver essa contradição, é incompatível. O diferente do que se possa pensar da dominação como enfrentamento violento, guerras, ódios, é essencial para a reflexão de Adorno notar que a existência da dominação e coisificação acontecem de forma inteiramente passiva, normal através, por exemplo, de um simples sorriso ou uma fala de pesar como um “sinto muito”. Para Adorno, a fonte do mal<sup>27</sup> está na pura banalidade dos dias que se disfarça de normalidade.

---

<sup>27</sup> Nessa questão sobre o “mal” há a reflexão de Hannah Arendt sobre o conceito de “banalidade do mal”, ela aprofunda o tema no livro “Eichmann em Jerusalém”. O livro surgiu na sequência do julgamento em Jerusalém de Adolf Eichmann, raptado pelos serviços secretos israelitas na Argentina em 1960, e que a filósofa acompanhou para a revista “The New Yorker”. Nesta obra a filósofa defende que, em resultado da massificação da sociedade, se criou uma multidão incapaz de fazer julgamentos morais, razão porque aceitam e cumprem ordens sem questionar. Eichmann, um dos responsáveis pelo genocídio nazista,

O que vemos nesse processo de normalização é que a sensação de ausência ou perda da liberdade é abstraído dos indivíduos e estes se sentem livres simplesmente porque não percebem o que seja falta de liberdade. Adorno mostra que há uma falta de sensibilização à liberdade onde na ausência dos padrões da ausência de liberdade, todos se tornam livres. Em *Eclipse da Razão*, Horkheimer fala a respeito desses hobbies na vida das pessoas do século XX:

A ideia do hobby, ou “diversão”, não expressa absolutamente qualquer pesar pelo desaparecimento da razão objetiva e o despojamento de qualquer sentido ‘inerente’ da realidade. A pessoa que adere a um hobby nem sequer finge que este tenha qualquer relação com a verdade suprema. Como gostos racionalizados e aceitos, os hobbies são considerados necessários para manter a pessoa de bom humor, tornando-se uma instrução. Mesmo o bom humor estereotipado que não é nada mais que um requisito psicológico de eficiência profissional, pode esvair-se juntamente com todas as outras emoções assim que perdemos o último vestígio da reminiscência de que estas se ligavam outrora à ideia de divindade. Aqueles que “sorriem sempre começam a parecer tristes. (HORKHEIMER, 2002, p. 43)

Adorno escreve que, o tempo livre segue o sentido contrário ao seu próprio conceito. O tempo livre vira imitação de si mesmo ao não querer a realidade no que está sendo afirmado em seu significado. Assim, percebemos no sistema do capitalismo administrado não estabelecemos a verdadeira autonomia na escolha das atividades no tempo livre. Dentro da vida para o consumo da indústria cultural, o tempo livre deve-se seguir as mesmas normas e o mesmo ritmo de ação colocado no trabalho. Do mesmo jeito, não é mais possível dissociar simplesmente os indivíduos de suas posições na sociedade, porque cada indivíduo tem seu papel social como característica própria.

Numa época de imigração sem precedentes, fica difícil estabelecer, de forma geral, o que resta nas pessoas, além do determinado pelas funções. Isto pesa muito sobre a questão do tempo livre. Não significa menos do que, mesmo onde o encantamento se atenua e as pessoas estão ao menos subjetivamente convictas de que agem por vontade própria essa vontade é modelada por aquilo de que desejam estar livres fora do horário de trabalho. (ADORNO, 1995, p. 71)

A diferença entre tempo livre e trabalho indica ter sido colocada como regra na cabeça dos indivíduos exatamente para esconder o real de que o tempo livre não é mais que um intervalo para o trabalho. Sobre a razão violenta da sociedade totalmente

---

segundo a impressão de Arendt, não é olhado como um monstro, mas apenas como um funcionário zeloso que foi incapaz de resistir às ordens que recebeu. O mal torna-se assim banal. Ver: ARENDT, Hannah. *Eichmann em Jerusalém*. Trad. José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

industrial e sua presença sobre os sujeitos. Adorno dirá que “cada qual é um modelo da gigantesca maquinaria econômica que, desde o início, não dá folga a ninguém tanto no trabalho quanto no descanso, que tanto se assemelha ao trabalho”. (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p.105)

Como foi mencionado por Adorno sobre a indústria cultural: “a diversão é o prolongamento do trabalho sob o capitalismo tardio. Ela é procurada por quem quer escapar ao processo de trabalho mecanizado, para se por de novo em condições de enfrenta-lo”. (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p.113) Para que ninguém suspeite de relação incentiva-se geralmente que as atividades do tempo livre sejam tão idiotas quanto necessárias, fazendo com que se pense que trabalho e tempo livre encontram-se em total oposição e não põem nada em comum. Porém, comportamentos e ações típicas da hora do trabalho são um tanto sutilmente introduzidos no momento do tempo livre. Para Adorno e Horkheimer, a diversão oferecida pela indústria cultural visaria à integração das massas ao sistema capitalista, gerando fragmentação e impotência:

Divertir-se significa estar de acordo. Isso só é possível se isso se isola do processo social em seu todo, se idiotiza e abandona desde o início a pretensão inescapável de toda obra, mesmo da mais insignificante, de refletir em sua limitação o todo. Divertir significa sempre: não ter que pensar nisso, esquecer o sofrimento até mesmo onde ele é mostrado. A impotência é a sua própria base. É na verdade uma fuga, mas não, como afirma, uma fuga da realidade ruim, mas da última ideia de resistência que essa realidade ainda deixa subsistir. (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p.119)

Como foi visto, Adorno e Horkheimer escrevem ainda que somente é realizável fugir ao processo de trabalho na indústria ou no escritório se estando igualmente adaptado ao tempo livre. Ou seja, o tempo livre deve ser aproveitado como um série automatizada de comandos padronizados com o interesse de se afastar de qualquer esforço intelectual de seus clientes.

O hobby, assim, não pode exercer esforço nenhum e muito pouco dedicação e muita concentração. Ele diverge totalmente das atividades realizadas no tempo livre, por exemplo, visando seu aprimoramento das pessoas as que as desenvolvem. Adorno, usa ele mesmo como exemplo sobre essa questão, ele diz “compor música, escutar música, ler concentradamente, são momentos integrais da minha existência, e a palavra hobby seria escárnio em relação a elas”. (ADORNO, 1995, p. 73)

Revelado que a falta de sensibilização para a liberdade é evidente um processo de repressão, pode também aguardar pela volta de quem é reprimido. Neste caso, em meio ao tempo livre, a reação acontece na forma do tédio. A facilidade com que tudo se transforma a ser insatisfatório, incomodado, inquieto com o tempo sem fazer nada produtivo é infestado pelo tédio. Isto mostra a incapacidade de se lidar com as coisas. Dessa forma, experiência alienada está sujeita ao tédio e, conseqüentemente este se transforma numa função compulsória presente no sistema.

A forma de tédio tratada aqui é a que se manifesta no interior da sociedade capitalista moderna, na qual o processo de desencantamento do mundo danificou profundamente as formas tradicionais responsáveis pela doação de sentido à existência humana. Aí, prender-se ao simples “Por que é assim?” do problema significa aceitar tacitamente a predominância ideológica de uma falsa totalidade da sociedade. A pergunta posterior a essa, que certamente seria a de Theodor W. Adorno, não pode ser sufocada: “Mas isso realmente *precisa* ser assim?”. Nesse quadro, torna-se compreensível o seguinte posicionamento de Adorno sobre o problema:

O tédio existe em função da vida sob a coação do trabalho e sob a rigorosa divisão do trabalho. Não teria que existir. Sempre que a conduta (...) é verdadeiramente autônoma, determinada pelas próprias pessoas enquanto seres livres, é difícil que se instale o tédio; tampouco ali onde elas perseguem seu anseio de felicidade, ou onde sua atividade (...) é racional em si mesma, como algo em si pleno de sentido. O próprio bobear não precisa ser obtuso, podendo ser beatificamente desfrutado como dispensa dos autocontroles. (...) Tédio é (...) a expressão de deformações que a constituição global da sociedade produz nas pessoas. A mais importante, sem dúvida, é a detração da fantasia e seu atrofiamento. (...) Quem quiser adaptar-se, deve renunciar cada vez mais à fantasia. (ADORNO. 1995, p.76)

Segundo Svendsen<sup>28</sup>, A sensação de mal-estar vivenciado pelas pessoas de maneira constante indica que elas não pertencem a lugar algum, e de ter alguma perspectiva sobre sua vida coberta por uma incerteza que paralisa nossas reais ações tomando atitudes validas para seguir em frente no mundo. Porém, a experiência do mundo é tornada abstrata, e assim também a própria existência adquire um caráter abstrato com a sensação de ter vivido muito pouco, apesar dos vários anos de vida. A amplitude do fenômeno do tédio sobre a sociedade não pode deixar dúvida que nós estamos imersos em uma cultura contaminada por ele.

---

<sup>28</sup> SVENDSEN, Lars. *Filosofia do Tédio*. ; tradução de Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.

Essa imersão ao tédio acontece até em atividades como escutar música. No seu texto “O fetichismo da música e a regressão da audição”, Adorno expõe o lado mais subjetivo da esfera cultural no capitalismo tardio. Mostra a incapacidade de avaliação do público em geral sobre aquilo que é oferecido pelo mercado. Em várias passagens, Adorno denuncia a “distração” como que as pessoas consomem um *hit* de sucesso, totalmente alheias ao produto, como se este tivesse vida própria e ordenasse sua vontade. Ele chega a citar o próprio amigo Benjamin, que enxergava um aspecto positivo para “distração” das massas:

O modo de comportamento perceptivo, através do qual se prepara o esquecer e o rápido recordar da música de massas, é a desconcentração. Se os produtos, normalizados e irremediavelmente semelhantes entre si exceto certas particularidades surpreendentes, não permitem uma audição concentrada sem se tornarem insuportáveis para os ouvintes, estes, por sua vez, já não são absolutamente capazes de uma audição concentrada. Não conseguem manter a tensão de uma concentração atenta, e por isso se entregam resignadamente àquilo que acontece e flui acima deles, e com o qual fazem amizade somente porque já o ouvem sem atenção excessiva. A observação de Walter Benjamin sobre a percepção de um filme em estado de distração também vale para a música ligeira. (ADORNO, 2000, p. 77-78)

Nessa citação, Adorno vê a “distração” como algo totalmente sem sentido e negativo, ao contrário de Benjamin, que acreditava em um sentido revolucionário na recepção distraída do meio reprodutivo. O filósofo critica essa tese mostrando que o efeito da desconcentração pode ser aplicado a quem aprecia um filme, ou seja, o indivíduo está sujeito aos mesmos fenômenos da regressão do ouvinte da música ligeira. Mas a preocupação adorniana também gira em torno do surgimento de um “indivíduo reificado”, que ele denomina “sujeito do jazz”. Seria um sujeito sem consciência política que ao mesmo tempo cultivava um temperamento destrutivo e está apto a seguir políticos autoritários.

O homem necessita de um algum tipo de conteúdo em sua vida, porque é devido a este que o significado surge em sua consciência. A experiência do tédio avisa sobre um desconforto que reclama de uma carência de sentido, e, sob essa carência, o indivíduo tem seu mundo abruptamente roubado, de modo que o “eu” e as coisas ao seu redor se diluem num todo idêntico. Novamente Svendsen mostra como acontece:

o tédio pressupõe subjetividade, isto é, consciência de si. A subjetividade é uma condição necessária mas não suficiente para o tédio. Para ser capaz de se entediar, o sujeito deve ser capaz de se perceber como um indivíduo apto a se inserir em vários contextos de significado, e esse sujeito reclama significado do mundo e de si mesmo (SVENDSEN, 2006, p.34).

Na atual sociedade de massas, pode-se observar que o tédio se espalhou de maneira vertiginosa principalmente em virtude do número crescente de “placebos sociais”, ou, em outras palavras, substitutos de significado: quanto mais substitutos de significado são criados, mais deve haver significado a ser substituído.

Uma existência cercada por monotonia exige alguma forma de novidade ou variedade, em vista de não se suportar por muito tempo um tempo dominado pelo tédio, pois “o tempo no tédio não é fruto de uma conquista: é aprisionamento. (...) Tornamos grandes consumidores de coisas novas e pessoas novas para quebrar a monotonia da mesmice” (SVENDSEN, 2006, p.43). Na sociedade administrada, no entanto, grande parte do que é novo assume o caráter da supremacia da forma sobre o conteúdo pela negação abstrata do que costuma ser o “sempre-igual”. Como mostra Adorno (2008, p. 35), o novo, ao ser fetichizado, “quase sempre se choca (...) com a discrepância entre meios novos e fins antigos”, de maneira que, mesmo que qualquer possibilidade de inovação esteja esgotada, continua-se “mecanicamente numa linha que se repete”.

O novo buscado em função dele mesmo, em certa medida produzido num laboratório, petrificado num esquema conceitual, transforma-se – em sua brusca aparição – em retorno compulsivo do antigo, não semelhança com as neuroses traumáticas. (ADORNO, 1993, p. 207)

Torna-se possível entender, por conseguinte, a crítica de Adorno à ditadura do “sempre-igual”:

Se as pessoas pudessem decidir sobre si mesmas e sobre suas vidas, senão estivessem encerradas no sempre-igual, então não se entediariam. Tédio é o reflexo do cinza objetivo. Ocorre com ele algo semelhante ao que se dá com a apatia política. A razão mais importante para esta última é o sentimento, de nenhum modo injustificado das massas, de que, com a margem de participação na política que lhes é reservada pela sociedade, pouco podem mudar em sua existência, bem como, talvez, em todos os sistemas da terra atualmente. O nexo entre apolítica e os seus próprios interesses lhes é opaco, por isso recuam diante da atividade política. (...) Em íntima relação com o tédio está o sentimento, justificado ou neurótico, de impotência: tédio é o desespero objetivo. (ADORNO, 1995, p. 76)

Adorno faz uma diferenciação entre a atividade do intelectual e do burguês no seus modos de viver. Para o intelectual é uma satisfação, um prazer, apesar de que a atividade desempenhada pelo intelectual exigir muito esforço mental das questões do mundo, pois seu trabalho representa liberdade tanto quanto a falsa liberdade que o viver burguês guarda para as horas de repouso. Assim Adorno se refere a essa diferenciação:

Poucas coisas diferenciam tão profundamente o modo de vida conveniente ao intelectual do modo de vida do burguês quanto o fato de que o primeiro não reconhece a alternativa entre trabalho e divertimento. O trabalho que, para fazer justiça à realidade, não necessita primeiro infligir ao sujeito todo mal que ele deverá mais tarde infligir aos outros, é um prazer mesmo nos momentos de esforço desempenhado. A liberdade que ele significa é a mesma que a sociedade burguesa reserva apenas às horas de descanso e, ao mesmo tempo, retoma com essa regulamentação. (ADORNO, 1993, §84, p. 113)

Novamente Adorno se permite usar como exemplo ele mesmo e revela que sua produção intelectual no campo da Filosofia e Sociologia e também seu trabalho como professor na universidade são momentos gratificantes que ele não classificaria como atividades contrárias ao tempo livre. Mas o filósofo tem conhecimento da vantagem que teve ao poder escolher e organizar seus trabalhos com seus próprios interesses e conhecendo que teve essa oportunidade, aquelas atividades exercidas quando não se está trabalhando não se acham em particular oposição ao trabalho em si. Adorno pensa que o tempo livre deva acontecer um dia para todos como aconteceu com ele em suas próprias vivências.

Porém, sua diferenciação aos modos de vidas do intelectual e do burguês, não é assim muito distante uma da outra, pois, até mesmo a profissão de intelectual tem sua integrações ao mundo do mercado, isso muitas vezes vai afastando o prazer encontrado lá. Se pensarmos que nossa época, a “era do conhecimento”, na verdade tem haver com o conhecimento a serviço dos negócios do capitalismo, devemos perceber que os sintomas de uma vida administrada recaem também neste individuo aparentemente a margem da sociedade.

Descoberto que o tempo livre se transforma em mais um instrumento no processo de dominação, o que deveria ser o tempo de recuperação das capacidades humanas se torna num movimento do ritmo colocado pelas estruturas do sistema aos indivíduos. Numa concepção muito própria do pensamento de Adorno, a dominação

sistêmica faz com que o tempo livre se transforme não só a negação da liberdade, mas cause ressentimento. Como um produto do mercado que incita a carência, um falso tempo livre produz a ausência de capacidade em lidar com a liberdade, nutrindo no indivíduo ansiedade do que fazer com ela, para depois cair no tédio. Portanto, a vida falsa, aqueles que estão ausentes da liberdade não protestam ou procuram uma vida livre.

### 3.3. Sobre o indivíduo: liquidação e resistência

O cenário de completa deterioração da vida das pessoas, uma questão vem à tona na tentativa de uma saída daquela vida danificada exposta por Adorno em sua *Minima Moralia*, assim, em face da vida falsa do indivíduo pelo mundo administrado e sua socialização totalitária, como é possível ao indivíduo resistir? Essa problemática surge, por que esse indivíduo está dominado, como sabemos pela estrutura criada em volta dele, para que o mesmo não se levante contra o *status quo*. Ao mesmo tempo uma possível resistência do indivíduo suscita outra questão importante como pretender uma vida correta no mundo em que vivemos? Adorno a persisti em expor a liquidação do indivíduo e critica toda e qualquer forma de enaltecer ou de eximir a falsa individuação, também rejeita toda e qualquer tentativa de fazer do indivíduo o responsável pela barbárie vigente. Em outras palavras, apesar da condição de liquidação pelo mundo administrado em que o indivíduo se encontra, o filósofo insiste que o indivíduo ainda resiste. A forma de resistência se daria se observamos bem a proposta de educação que o filósofo revela como emancipação.

Salientando que o filósofo não pretende realizar uma apologia do indivíduo como a única chance de salvação do mundo, na verdade, Adorno faz da experiência individual (particular) o ponto inicial para uma reflexão filosófica que em frente ao que ele denominou de “primado do todo”. É, portanto, na *Minima Moralia* que esse traço característico de reflexão se mostra exemplar, que escrito de forma aforismática, reflete a escolha de Adorno pelo fragmento como forma de contraposição aos grandes sistemas filosóficos, que em sua constituição e composição pretende a tudo englobar e terminam por diluir o indivíduo. Se atentarmos para o subtítulo da obra: “reflexões a partir da vida danificada” já mostra a escolha do autor pelo evento cotidiano que esse guarda de

particular, efêmero e muitas vezes sem importância, porém, um meio de acesso ao todo social. Em *Minima Moralia*, Adorno explicita a situação em que o indivíduo se encontra:

Se hoje os últimos traços de humanidade parecem prender-se apenas ao indivíduo, como algo que encontra-se em seu ocaso, eles nos exortam a pôr um fim àquela fatalidade que individualiza os homens tão-somente para poder quebrá-los por completo em seu isolamento. (ADORNO, 1993, §97 p. 132)

Adorno compara o indivíduo a uma mônada à forma de existência assumida pelo indivíduo a época de sua liquidação. Sobre essa composição o filósofo tem a intenção de mostrar duas características básicas da individualidade na sociedade administrada, primeiro, sua condição de “célula” isolada do contato consciente com o meio social em que esta envolvida, bem como com as demais células que existem nesse meio. Esta, não obstante seu isolamento cego traz em sua constituição a mediação social sob uma forma velada e, portanto não reflexiva. Adorno tem a intenção de desconstruir a tradicional oposição entre indivíduo e sociedade. É preciso que seja mais bem entendido a concepção de indivíduo sendo originário da sociedade, mas também estar encoberto por ela:

Mesmo como oponente das pressões da socialização, ele [o indivíduo] permanece sendo seu produto mais característico e a ela semelhante. O que lhe permite a resistência, cada traço de independência, tem sua fonte no interesse individual monadológico e na cristalização deste como caráter. O indivíduo reflete precisamente em sua individuação, a lei social preestabelecida da exploração, por mais que esta seja mediatizada. (ADORNO, 1993, §97 p. 130-131)

O importante na passagem acima é a compreensão da ligação do indivíduo com o processo social que intenciona sua liquidação. Segundo Adorno o indivíduo deve ser olhado como elemento pertencente de sua própria liquidação. No entanto, essa afirmativa não deve ser assimilada como sendo o indivíduo, em última instância, o único responsável por sua decadência. Pelo contrário, Adorno não aceita essa possibilidade acusando tal maneira de tratamento da anulação do indivíduo a uma “crítica reacionária da cultura” (ADORNO, 1993, §97 p. 130). Para o filósofo, essa crítica seria viciada pelo mesmo erro que conduziu o indivíduo a seu estado de liquidação, aquele falso individualismo que, isolando o indivíduo, não eleva sua emancipação, mas só faz dele o impotente representante de sua deterioração social:

Individualistas como Huxley e Jaspers amaldiçoam o indivíduo por causa de sua vacuidade mecânica e de sua fraqueza neurótica,

mas o sentido dessa condenação é a idéia de que é preferível sacrificar o próprio indivíduo a criticar o *principium individuationis* social. Sua polêmica já é, enquanto meia-verdade, a inverdade inteira. A sociedade é descrita por eles como a convivência imediata de homens de cuja atitude o todo é consequência, e não como um sistema, que não só os encerra e deforma, mas penetra até aquela humanidade que um dia os determinava como indivíduos. Através dessa interpretação exclusivamente humana da situação como ela é, a crua realidade material, que conecta o ser humano à desumanidade, se vê aceita mesmo quando é denunciada. (ADORNO, 1993, §97 p. 130)

Aqui fica clara uma coisa, não se trata, segundo a reflexão de Adorno, apontar o indivíduo como responsável por sua decadência, mas resta ainda compreender o que o filósofo quer indicar quando mostra que o indivíduo é parte integrante de sua anulação na sociedade. Uma primeira pista para entendermos esta na passagem citada acima, em certo momento Adorno escreve: “mas o sentido dessa condenação é a ideia de que é preferível sacrificar o próprio indivíduo a criticar o *principium individuationis* social”. Neste recorte encontramos o exato ponto fundamental da reflexão do filósofo da relação entre indivíduo e sociedade, o que se observa nesse ponto é que os processos de individuação e socialização não podem ser separados, ambos estão imbricados desde o início.

Portanto, falar que o indivíduo deve a forma como exerce, ou não sua individualidade à determinação social não é só dizer que o indivíduo é posto sobre pressão a ser de tal ou qual forma. Mas do que isso é dizer que ele já é pré-moldado de maneira a não existir mais necessidade de uma pressão para que ele se comporte de forma específica. A própria concepção de pressão nesse caso, trabalha como a existência de dois polos opostos: a sociedade e o indivíduo, este último teria suas disposições específicas e sofreria a pressão social para mudar “seu modo de ser”, o que, em Adorno, já é um erro pelo fato de que o indivíduo não tem um modo de ser autêntico independentemente do ambiente social.

Ainda sobre essa questão, Adorno observa que numa sociedade formada por indivíduos pertencentes a grupos diversos acabam adquirindo sua própria “personalidade”, ele tem sua formação individual subjetiva, ou seja, para Adorno o indivíduo tem sua organização subjetiva originada socialmente, aqui não se trata de uma estruturação formal, mas a individuação que resulta numa subjetividade concretamente permeada pelos interesses e exigências da sociedade como um todo. Daí, a possibilidade

na reflexão e escolha de Adorno de compreender melhor esta sociedade esta justamente na análise do indivíduo e não no coletivo.

É na persecução dos interesses absolutamente particulares de cada indivíduo que se pode estudar com a maior exatidão possível a essência do coletivo na sociedade falsa, e pouco falta para que se tenha de conceber, desde o começo, a organização dos impulsos divergentes, sob o primado de um Eu ajustado ao princípio de realidade, como uma quadrilha de ladrões interiorizada, com chefe, sequazes, cerimonial, juramentos de fidelidade, traições, conflitos de interesse, intrigas e todos os demais ingredientes. (ADORNO, 1993, § 23, p. 38)

Então como acontece a “individuação subjetiva”? Trata-se do ‘*principium indivituationis*’ já mencionado por Adorno. A submissão a que as formas sociais e econômicas, nas quais os indivíduos estão inseridos, submetem o processo de individuação não acontece por uma pressão externa, mas sim como infiltração na própria constituição da subjetividade. Sobre esse mecanismo Adorno radicaliza ainda mais a afirmação que o “indivíduo deve sua cristalização as formas da economia política, em particular ao mercado urbano”. Isto significa, para além do que foi dito sobre essa a passagem, é o fato de que a objetividade social consegue penetrar no mais profundo da constituição subjetiva do indivíduo permite falar numa composição orgânica dos indivíduos como uma extensão da composição técnica do capital, como escreve Adorno:

A composição orgânica do ser humano não para de crescer. Aquilo através de que os sujeitos são neles mesmo determinados como meios de produção e não como finalidades vivas cresce como a proporção das máquinas em relação ao capital variável. Os discursos habituais sobre a “mecanização” do homem são enganosos, porque o concebem como algo estático, que por “influências” de fora, através de uma adaptação a condições de produção a ele exteriores, sofre certas deformações. Mas não existe substrato algum dessas “deformações”, nenhuma interioridade ôntica sobre a qual mecanismos sociais atuariam de fora apenas: a deformação não é nenhuma doença no homem, e sim uma doença da sociedade, que gera suas crias com aquela “tara hereditária”, que o biologismo projeta na natureza. (ADORNO, 1993, § 47, p. 201)

Sobre esse conceito de “composição orgânica” do indivíduo Adorno não está apontando apenas àquelas habilidades direcionadas e adaptadas ao mundo do trabalho, mas fundamentalmente aquelas instâncias que representariam justamente o contrário: os chamados impulsos naturais que para Adorno já são fruto da dialética social. Disso, o filósofo acaba denunciando que a própria organização psicológica pulsional do indivíduo espelha o processo social. Na própria *Minima Moralia* há referências do “Eu”

programado como diretor de empresa exercendo os comandos configurados como “coordenar” e “gerenciar” as instâncias conflitantes, administrando as divergências com o intuito de otimizar o funcionamento da empresa para melhorar e promover a valorização no mercado.

Pode-se observar que a liquidação do indivíduo, Adorno não está dizendo que o indivíduo não existe mais. Na verdade com o conceito de liquidação, Adorno intenciona revelar aquilo que de ruim poderia ter ocorrido com o indivíduo, ou seja, sua morte. Isto seria a consequência horrível da objetivação total da subjetividade, condição em que este indivíduo não vive através de suas vontades, intenções e até mesmo sua imaginação cotidiano porque são moldados ou criados pela aquela totalidade. Isto não quer dizer a liquidação completa do mesmo, ainda que esta liquidação mantivesse como chance de esperança de algo novo que fizesse frente à socialização totalitária, mas a permanência maldosa de um modelo historicamente condenado como expressa nessa passagem:

É ainda muito otimista pensar que o indivíduo está sendo liquidado com osso e tudo. Pois mesmo na sua negação pura e simples, na supressão da mônada através da solidariedade, estaria plantada ao mesmo tempo a salvação do ser singular, que apenas na sua relação com o universal tornar-se-ia um particular. A situação atual está muito distante disso. A desgraça não ocorre como uma eliminação radical do que existiu, mas na medida em que o que está historicamente condenado é arrastado como algo de morto, neutralizado, impotente, e se vê afundando de maneira ignominiosa. Em meio às unidades humanas padronizadas e administradas, o indivíduo vai perdurando. (...) Mas, na verdade, ele é ainda apenas a função de sua própria unicidade, uma peça de exposição como os fetos abortados que outrora provocavam o espanto e o riso nas crianças. (ADORNO, 1993, § 88, p. 118)

Portanto, a liquidação do indivíduo não quer apenas expressar seu abortamento e a impossibilidade do desenvolvimento da individualidade em todo seu potencial humano, mas também diz respeito à manutenção de uma falsa ideia de individualidade que faz do isolamento cego a que são submetidos às pessoas o meio de perpetuar os indivíduos, ainda que estes já estejam mortos. Segundo Adorno, afirmaríamos que o indivíduo liquidado está morto, porém para que permaneça existindo sem demonstrar uma real resistência à sociedade encomenda sua anulação.

Assim, tal liquidação do indivíduo só se realiza em razão da maneira de existência do indivíduo, isto é, por meio do crescimento do isolamento e do falso sentimento de autossuficiência da mônada que a participação ativa dos indivíduos em sociedade pode ser diminuída até a sua anulação completa. Como já observava

Horkheimer em *Eclipse da Razão* ao afirmar que: “Existe uma moral em tudo isso: Individualidade é prejudicada quando cada homem decide mudar por si mesmo” (HORKHEIMER, 2002, p. 46). Com o isolamento da mônada favorecido pela sensação de independência e autossuficiência, a tensão entre indivíduo e sociedade leva, mediante a conciliação dos conflitos, assumir, com ela, o potencial de resistência do indivíduo ao seu processo de anulação. Assim, quando Adorno diz, sem rodeios que a liquidação do indivíduo seria algo realmente desejável, é essa maneira de existência que leva consigo o embuste da falsa independência e pífia liberdade que ele se refere.

Contudo, a reflexão vista até o momento não evidencia a questão principal: por que frente dessa situação de liquidação do indivíduo tão fortemente criticado pelo filósofo, entendem a persistência dele em manter a ideia que a liquidação não acontece por completo e que o indivíduo ainda resiste? Na análise do isolamento da mônada ainda falta subsídios para tentar responder a questão referida. Até o momento abordamos apenas seu aspecto de falsidade, relacionando à constituição da mônada que apesar de seu isolamento, encarna dentro de si o mesmo princípio social ao qual se opõe. No entanto, segundo Adorno, ao isolamento da mônada não está relacionado apenas o falso sentimento de autossuficiência e o conceito também falso de autenticidade, mas também outros sentimentos e conceitos que procuraremos analisar. Novamente voltemos ao seguinte trecho de *Minima Moralia*:

Mesmo como oponente das pressões da socialização, ele [o indivíduo] permanece sendo seu produto mais característico e a ela semelhante. *O que lhe permite a resistência, cada traço de independência, tem sua fonte no interesse individual monadológico e na cristalização deste como caráter.* O indivíduo reflete precisamente em sua individuação, a lei social preestabelecida da exploração, por mais que esta seja mediatizada. (ADORNO, 1993, § 96, p. 130-131)

A passagem mostrou existir uma forte ligação entre o aspecto de isolamento da mônada individual e a potencial de resistência do indivíduo. Interessante é a possibilidade dessa relação vir do que aparenta ser uma qualidade implícita a tal isolamento: seu caráter de independência. Para tanto é necessário entender isso, procuremos agora analisar essa relação. Para começar, Adorno chama atenção para a falsa participação social:

É de bom alvitre desconfiar de tudo o que é ingênuo, desconfiado, de todo descuidar-se que envolva condescendência em relação à prepotência do que existe (...) A conversa casual com o homem do trem, com quem manifestamos acordo através de um par de frases de modo a evitar discussão e das quais sabemos que, no fim das contas, chegam a

ser um crime, já é até certo ponto traição; nenhum pensamento é imune à sua comunicação e já é suficiente dizê-lo no lugar errado e num consenso falso para minar sua verdade. De cada ida ao cinema, apesar de todo o cuidado e atenção saio mais estúpido e pior. A própria sociabilidade é participação na injustiça, na medida em que finge ser este mundo morto um mundo no qual ainda podemos conversar uns com os outros, e a palavra solta, sociável, contribui para perpetuar o silêncio, na medida em que as concessões feitas ao interlocutor o humilham de novo na pessoa que fala. (ADORNO, 1993, § 5 p. 19)

O trecho acima mostra muito bem como existe uma tensão entre as pessoas devido à pressão social, isso se tornou tão intensa que já não existe mais lugar para o relaxamento, ainda que momentâneo, da tensão motivada por aquela pressão. Adorno coloca certos tratos sociais simples como o abandonar-se aos pequenos e inocentes momentos de futilidade já revela a participação na injustiça social. A explicação é que não há mais nada de inocente, ingênuo ou indolente. Como vimos a simples conversa ocasional com o outro já esconde o interesse geral de nunca ir além do contato superficial.

Dessa maneira, os instantes de abandono e descontração não conduzem ao escape daquela pressão, ao contrário, apenas sustentam para que ela cresça mais, abatendo o indivíduo até seu íntimo. A própria vontade de escapar da vida real opressiva através das “pequenas alegrias que parecem ser excluídas da responsabilidade do pensamento”, por mais compreensível que seja, segundo Adorno, é culpado e também cúmplice. É uma submissão que conduz a um aspecto de regressão da vida pulsional:

Existe um amor *intellectualis* em relação ao pessoal da cozinha, a tentação para quem se ocupa no plano teórico ou artístico, de acompanhar – tanto em termos de assunto, como da maneira de expressão – todos os possíveis hábitos que se rejeitaram quando a percepção estava alerta. (...) O que vale para a vida pulsional, vale igualmente para a espiritual: o pintor ou o compositor que se proíbe esta ou aquela combinação de cores ou conexão de acordes por serem Kitsch, o escritor que se enerva com configurações de linguagem banais ou pedantes reage tão drasticamente contra elas porque há instâncias nele mesmo que o atraem para elas. (ADORNO, 1993, §8, p. 22-23)

Com a vida pulsional, a regressão não só não liberta o indivíduo da pressão social a que se opunha como também termina servindo de modelo ao esquematismo social como a exceção que confirma a regra. Da mesma maneira, a sociabilidade

cotidiana que não precisa se esforçar para a reflexão e admite, inocentemente, a possibilidade de manifestação da vida social que por seus supostos descompromisso e independência sirvam como esconderijo à realidade opressiva. A distração sem importância leva manter o indivíduo sempre impotente diante da dominação.

Segundo Adorno, “A própria sociabilidade é participação na injustiça” é por que ele não mostra o princípio geral da socialização que deixa só as pessoas para melhor dominá-las. Contudo, se o isolamento é a consequência desse princípio que julga até mesmo a descontraída conversa com outro como fugir dessa condição? Na verdade, o filósofo não está atrás de um refúgio dessa situação, mas ele intensifica essa questão mediante o reconhecimento da imposição desse isolamento, Adorno prossegue e passa enxergar no retraimento e na solidão um recurso contra a completa integração do indivíduo pela socialização totalitária. A persistência nesse isolamento interessa preservar um pequeno espaço, que se não pode ser considerado uma zona de segurança, sustenta a manutenção da tensão entre o indivíduo e sociedade.

As reflexões que o filósofo tece sobre o papel social e formativo da educação, visando seu duplo e inerente objetivo, de formação e de emancipação em uma apropriação do conceito kantiano, revestido de uma nova particularidade dado o contexto social em que se estabelece na era da indústria cultural, revela uma conexão próxima com o caráter de resistência da liquidação do indivíduo. Adorno, no ensaio *Educação e Emancipação*, vislumbrou a construção de uma teoria social que desvelasse as possibilidades de libertar o indivíduo de sua incapacidade de perceber a realidade e de desenvolver ações autônomas, e de sua conformação com um destino social pautado na exploração de sua força produtiva e na expropriação de sua subjetividade. Para tal objetivo, nota-se na obra do autor, o papel fundamental que ele designa à educação:

Diria que a figura em que a emancipação se concretiza hoje em dia, e que não pode ser pressuposta sem mais nem menos uma vez que ainda precisa ser elaborada em todos, mas realmente em todos os planos de nossa vida, e que, portanto, a única concretização efetiva da emancipação consiste em que aquelas poucas pessoas interessadas nesta direção orientem toda a sua energia para que a educação seja uma educação para a contradição e a resistência. (ADORNO, 2011, p. 182-183)

Trazendo em sua obra uma nova reflexão sobre a emancipação, Adorno demonstra como além dos motivos descritos por Kant haviam estruturas sociais no capitalismo que engendraram nos homens mecanismos impeditivos para a transposição dos sujeitos em sua menoridade, para uma condição de homem emancipado. Os

mecanismos que engendram esse processo são astuciosamente camuflados em um tecido que parece singular a cada um; com a promessa da sublevação da identidade do sujeito, o mesmo, imerso na falaciosa teia de dominação da indústria cultural, tem sua capacidade de escolha expropriada, e acaba por, na busca pelo singular, aderindo inerentemente ao processo de massificação e reificação, mecanismos fundamentais da perpetuação e auto conservação do capitalismo.

Ressalta-se que Adorno não objetivou em momento algum a construção de uma moral, conceituando os valores necess'ários aos componentes da vida social. A educação em Adorno, não está permeada por uma intencionalidade política, ou por uma visão de mundo particular. Para o autor, a verdadeira ética e objetivo do potencial educacional, é a construção de seres capazes de refletir, opinar e intervir por si só, construindo uma sociedade mais rica através da inter-relação imaculada de qualquer forma de preconceito, entre os diferentes. Ao mencionarmos o isolamento anteriormente nesse processo, estamos apontado a necessidade de um momento em que o individuo "só" encontraria no silêncio de sua vida particular, as reflexões necessárias para sua potencial emancipação desse estado de liquidação.

O tema do isolamento tem uma importância constante em *Minima Moralia*. A necessidade do isolamento sempre é refletida como algo fundamental, na tentativa de resistência do individuo diante das pressões da socialização. A maneira segundo a qual Adorno reflete a questão tem algumas características importantes. Sem dúvida a que mais causa atenção, fala a respeito do isolamento do individuo como forma possível de resistência, Adorno se refere quase sempre ao individuo intelectual, este como herdeiro da classe burguesa. Portanto, nos fragmentos de *Minima Moralia* em que o assunto do isolamento recebe uma relevância importante, percebe-se que é sobre o intelectual, seus limites, contradições, responsabilidades e deveres morais que o filósofo pensa<sup>29</sup>.

---

<sup>29</sup> Segundo Musse: "O ponto de partida do livro é a própria situação do autor, a vida de um intelectual no exílio. Emigrado nos Estados Unidos – ou melhor, desterrado, como ele preferia dizer – após a ascensão dos nazistas ao poder, Adorno nunca se sentiu em casa no american way of life. Em parte por conta de uma recusa meditada à integração, assentada em um ideal que associa à condição de intelectual o comportamento crítico e o não conformismo. Ele procurou conservar sua independência recusando-se a obedecer, inclusive, às regras do mundo acadêmico norte-americano, segundo ele inteiramente submisso à exigência de aplicação das leis econômicas a produtos científicos e literários. Desse isolamento intelectual voluntário, da sensação de trabalhar sem efetividade e de escrever sem audiência surgiu uma imagem que se tornou célebre: a do escritor que, como um naufrago, envia sua mensagem em garrafas atiradas ao mar." Ver: MUSSE, Ricardo. *Experiência individual e objetividade em Minima moralia*. In: Tempo Social, revista de sociologia da USP, v. 23, n. 1, p. 170.

De acordo com Adorno, os intelectuais “são ao mesmo tempo os últimos inimigos dos burgueses e os últimos burgueses”. Essa observação não aponta só a contradição da situação de existência do intelectual, mas principalmente a contradição como condição da existência para o intelectual. Essa contradição está relacionada diretamente à relação de distanciamento e envolvimento com o âmbito da reprodução material da existência.

Quando, em face da mera reprodução da existência, de todo ainda se concedem o luxo de pensar [os intelectuais], comportam-se como privilegiados; quando se limitam a pensar, declaram a nulidade de seu privilégio. A existência privada que anseia dar-se uma aparência de existência humanamente digna trai de imediato a esta última, na medida em que a semelhança é subtraída à realização universal, a qual, todavia, mais do que nunca tem necessidade de uma reflexão independente. Não há como sair desta situação de enredamento. (ADORNO, 1993, § 6 p. 21)

Da mesma forma como ocorre à existência com o isolamento da mônada a condição de existência do intelectual traz o privilégio e prejuízo indissolivelmente ligados. Adorno parece fazer do intelectual e seu modo de vida um representante privilegiado do isolamento da mônada. Por que o intelectual é o sujeito privilegiado? Porque possui a possibilidade de poder manter um nível de reflexão com certa independência da luta cotidiana pela auto conservação. Mas não se trata somente disso: para Adorno o privilégio é a condição material favorável que permite o distanciamento, só existe como reflexo da restrição à sua forma de existência como indivíduo isolado. Desta forma, o privilégio não se constitui como tal, por si mesmo, mas somente enquanto objeto de pensamento, por parte do intelectual, daquela condição de enredamento destacada acima, ou como consciência do seguinte cenário: “A sujeição da vida ao processo produtivo impõe de maneira humilhante a cada um algo do isolamento e da solidão que somos tentados a considerar como o objeto de nossa superior escolha”. (ADORNO, 1993, §6 p. 21)

Nesse sentido, é possível compreender a escolha de Adorno pela figura do intelectual como indivíduo privilegiado da ideia de isolamento da mônada como possibilidade de resistência, pois em seu modo de viver ele leva não apenas o privilégio burguês, mas a possibilidade de pensar sobre a contradição desse privilégio, ao invés de simplesmente sucumbir ingenuamente à sua fruição. De outra forma, Adorno salienta a necessidade de que o intelectual entenda que a reflexão sobre a condição contraditória de seu privilégio é a única possibilidade justa de fruí-lo.

Devemos perceber que o privilégio do isolamento não está relacionado apenas às circunstâncias materiais do intelectual. Pois, o isolamento só se mantém imprescindível quando acompanhado da auto reflexão sobre suas próprias contradições, ele também está intimamente ligado ao próprio esforço do pensar. Segundo Adorno, o pensamento só se torna pensamento quando consegue entrar na realidade e conhecer o objeto mediante a autonomia e a distância que consegue manter entre os dois. Esse distanciamento da realidade diz respeito, principalmente, à necessidade de autonomia do pensamento frente às influências da administração organizacional econômica no mundo acadêmico, que faz com as “funções intelectuais a cada minuto tenham que prestar contas com base no relógio de ponto”. (ADORNO, 1993, § 46, p. 63)

A necessidade de que o pensamento mantenha uma certa distância da realidade revela o momento privilegiado do isolamento da mônada. É somente na manutenção do distanciamento daquilo que o liga à mera reprodução material da vida e tudo o que a mantém, que o intelectual reserva-se o mínimo de autonomia para pensar a realidade de acordo com as possibilidades que fujam ao esquematismo de sua perpetuação. Então, porque essa distância acontece apenas como consequência de um privilégio, e como tal, representa a injustiça de realizar apenas no âmbito particular aquilo que é recusado no âmbito universal a manutenção desse distanciamento está relacionado um esforço moral que requer que ele seja, o tempo inteiro enviado a o seu enredamento na situação de injustiça geral.

Ainda falando da dimensão moral do pensamento representado pelo intelectual, o filósofo ilustra bem as implicações de tal nível de exigência para o intelectual, num passagem muito interessante de *Minima Moralia* no aforisma cujo título é “Para uma moralidade do pensamento. Adorno escreve:

Hoje, o que se exige de um pensador é nada menos que esteja presente, a todo instante, nas coisas e fora das coisas – o gesto do Barão de Münchhausen, que se arranca do pântano puxando-se por seu próprio rabicho, tornou-se o esquema de todo conhecimento que pretende ser mais do que constatação ou projeto. E ainda vêm os filósofos profissionais reprovar-nos de que não teríamos um ponto de partida sólido! (ADORNO, 1993, § 46, p. 64)

O exemplo que vemos no trecho do Barão de Münchhausen no sentido de puxar seu próprio rabicho para sair do pântano demonstra bem a condição complicada que Adorno exige do intelectual, ou seja que ele se encontra dentro e fora ao mesmo tempo da realidade. Esse intelectual deve compreender que ele está tão enrolado pela

socialização dominadora quanto qualquer outro indivíduo, ele deve perceber que está cercado. Porém, deve fazer desse reconhecimento algo que vá além desse enredamento e que permita como ponto de apoio de fora, mesmo que esteja dentro, sair dessa condição.

O esforço moral, porém, não está conectado ao isolamento, seja do pensamento ou do intelectual, mas pela necessidade de reflexão sobre sua situação de privilégio. A própria necessidade de manter-se minimamente afastado da realidade material e de recusar-se à participação ingênua na falsa sociabilidade é encarada por Adorno não apenas como dever moral, principalmente em se tratando do intelectual. Esta é provavelmente a razão principal de reserva com que Adorno olha todo o envolvimento em manifestações sociais e culturais que não mostram àquilo que se aguarda de uma efetivação completamente humana. Essas manifestações vão desde o cinema até os fatos mais corriqueiros. Nada é sem importância, pois são manifestações da vida e que precisam como um dever moral, o esforço de reflexão do intelectual, não somente porque fornece para a coisificação das pessoas, mas o deter-se nelas conduz a experiência reflexiva sobre a vida danificada.

Como vimos até o momento não existe uma possibilidade afirmativa de individualidade como conceito ou como experiência possível na sociedade administrada, o conceito de resistência teria de ser enviado ao âmbito da negatividade da maneira da existência aceita pelo indivíduo. A distinção de isolamento daquela existência, que concluiu Adorno assemelhando o indivíduo como uma mônada, foi o início para a elevação de um novo conceito de resistência em conceitos tradicionais, ou seja, como maneira de proteção, contra ataques externos, ou influências diversas, de uma existência afirmativa.

A relação entre privilégio e dever moral em que o filósofo localiza o conceito de isolamento, permanece evidente a característica única que o conceito de resistência passa a exercer. Este conceito segundo Adorno, coloca-se ao conceito de individualidade no momento em que o primeiro admite o segundo com sua negatividade. Assim, resistência é a maneira realizável de manifestação de uma individualidade, que somente se reflete com sua negatividade, e mais como possibilidade de experiência reflexiva, por parte do indivíduo, de sua própria liquidação e anulação. Em certo momento de *Minima Moralia*, Adorno numa passagem desconcertante nos fala dessa referência que o indivíduo passa:

Na era da decadência do indivíduo, a experiência que este tem de si e do que lhe sucede contribui uma vez mais para um conhecimento que estava apenas encoberto por ele, na medida em que se interpretava num sentido inflexivelmente positivo como uma categoria dominante. Em face da concórdia totalitária que apregoa imediatamente como sentido a eliminação da diferença, é possível que, temporariamente, até mesmo algo da força social de libertação tenha-se retirado para a esfera individual. Nela a teoria crítica se demora e isso não somente com má consciência. (ADORNO, 1993, p. 10)

Devemos alertar que essa passagem pode levantar opiniões ou argumentos que dizem que Adorno esteja fazendo do indivíduo o “sujeito salvador” da condição de liquidação. No entanto, é mediante o conceito de indivíduo como mônada isolada pela socialização totalitária e pelo modo de produção capitalista que as reflexões do filósofo precisam ser compreendidas como denúncia ou tentativa de revelar a situação social.

Contudo, ao escrever sobre a tomada de força social de libertação para o âmbito individual, o filósofo se refere ao potencial dos indivíduos em resistir. E contra que resistir? Certamente contra aquela “concórdia totalitária”. Esta resistência, pelo que já vimos, é dada pela tomada da força social de libertação para a esfera individual, estamos falando de uma resistência que não se origina no indivíduo, mas que a ele se remete por força daquele movimento totalitário. O aspecto dessa capacidade de libertação é social e a sua saída para a esfera individual o torna praticamente paralisado. Assim, menos do que uma tomada dessa capacidade, trata-se de uma exclusão no isolamento da mônada. Ainda assim, tal condição indica também um instante de privilégio de ser o elemento a que guarda o potencial de libertação do todo social apesar da contradição existir. Porém, o dever de resistir só foi possível por que não há libertação possível naquela sociedade injusta.

O grande valor do conceito de resistência está relacionado muito mais a liquidação do indivíduo na sociedade injusta do que à sua recuperação. A resistência do indivíduo é negativa. Sua capacidade não está na defesa de uma individualidade falsa, mas na recusa ao pertencimento ao falso processo de socialização e individualização, mediante a consciência moral da injustiça e da liquidação que está inseparável à sujeição social daquele retraimento, e como experiência reflexiva do isolamento e da decadência como possibilidade privilegiada de negação do social estabelecido. Portanto, o conceito de resistência de Adorno é negativo, não apenas em razão de ser adequado à negatividade do conceito de indivíduo a que se fala, mas também por que permanece em aberto a capacidade de sua própria negação. E com isso manter a chance de abertura

para a reflexão ir atrás de uma outra forma de vida social em que as pessoas não precisariam mais resistir a sua dominação.

#### 4. EXTREMOS DA VIDA DANIFICADA

“não é falsa a questão menos cultural de saber se ainda é possível viver depois de Auschwitz.”  
(ADORNO, 2009, p.300)

“que Auschwitz não se repita.”  
(ADORNO, 2009, p. 302)

Seguindo na análise do pensamento filosófico-moral de Adorno, chegamos ao ponto de seu tema mais pessimista em relação à vida, o extermínio do humano no mundo. O fato da catástrofe de Auschwitz revela o extremo que os seres humanos realizaram de terrível ao outro. Como irracionalidade de uma sociedade conduzida para o ódio, como foi caracterizada pelo anti-semitismo na Alemanha e pelo “assassinato administrado de milhões de pessoas inocentes” (ADORNO, 2011, p. 31) nos campos de concentração. Fato até certo ponto inominável pelo ocorrido às vítimas, reais testemunhas da barbárie, ao menos aquelas que conseguiram sobreviver. Demonstra na reflexão moral de Adorno se é possível à vida depois de Auschwitz. Procuramos mostrar neste capítulo o evento da barbárie na guerra, lança um novo imperativo moral que Adorno tenta demonstrar de não se repetir tal catástrofe, pois o filósofo entende que existe sempre a sombra do mal nos homens.

##### 4.1. A questão do anti-semitismo

No que consiste, afinal, o anti-semitismo, na perspectiva em que se colocam os autores da *Dialética do Esclarecimento*? O modo de comportamento anti-semita é desencadeado em situações nas quais "indivíduos ofuscados e privados da sua subjetividade se veem à solta como sujeitos" (COHN, 1998, p, 43), aqui temos reunidos três termos do problema armado pelos autores observados por Cohn: a ofuscação, a condição de indivíduos serem privados da sua subjetividade e mesmo assim serem levados a agir como se fossem sujeitos, e este outro termo central no argumento, que é o estar posto "à solta". É este conjunto de questões que cabe agora examinar, para atingir o ponto em que o texto vincula os limites do anti-semitismo, como forma histórica e como modalidade de conduta, aos limites da razão esclarecida. A tese apresenta uma

sequência em que explicam toda a estrutura criada para que houvesse a atitude de quem praticou o ato anti-semita por parte da maioria do povo alemão.

Não se trata mais, como no restante da obra, de expor o conceito de “Esclarecimento”, ou de mostrá-lo em andamento em algumas das suas figuras mais características, como na razão esclarecida na forma da moral burguesa ou na cultura como indústria (a versão burguesa tardia da sabedoria como astúcia em Ulisses), mas de expor os seus limites. Vale dizer, trata-se de dar conteúdo historicamente específico à crítica. Adorno e Horkheimer elaboram, então, teses a respeito do anti-semitismo e o comportamento do anti-semita.

A primeira tese que inicia o capítulo dos “Elementos do anti-semitismo: limites do esclarecimento” da *Dialética do Esclarecimento*, fala da questão sob a visão da ideologia anti-semita enquanto apelo racista organizado por uma ordem social alienada, a ordem burguesa do capitalismo avançado. Nesse ângulo, salienta o princípio da “redução natural”, pelo qual os racistas menosprezam o indivíduo judeu à pura natureza, tirando-o de suas características de humanidade, pois, “para os fascistas os judeus não são uma minoria, mas, a anti-raça, o princípio negativo enquanto tal” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 139).

O termo *Gegenrasse*<sup>30</sup>, era um nome utilizado pelos nazistas para apontar o que segundo sua ideologia seria uma raça inferior, rejeitada. Os autores, Adorno e Horkheimer em sua obra conjunta, fazem aqui um jogo de palavras de forma irônica para dizer, nesse termo, o evento da falsa projeção<sup>31</sup> como um reflexo distorcido das características rejeitadas dos próprios fascistas. Os autores mostram a falsidade horrível da ideologia nazista do racismo ao mostrar como, na realidade, a raça é um construto ideológico dos opressores fascistas para obter a dominação:

A raça não é imediatamente, como querem os racistas, uma característica natural particular. Ela é, antes, a redução ao natural, à pura violência, a particularidade obstinada que, no existente, é justamente o universal. A raça, hoje, é a auto-afirmação do indivíduo burguês integrado à coletividade bárbara. (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 140)

---

<sup>30</sup> JAY, Martin. A imaginação dialética: história da Escola de Frankfurt e do instituto de Pesquisa Sociais, 1923-1950. [1973]. Trad. Br. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

<sup>31</sup> A falsa projeção é um dos temas das teses dos elementos do anti-semitismo que veremos mais adiante neste capítulo

Seguindo a sequência, a segunda tese, mostra o anti-semitismo segundo seu papel de *ideologia nacionalista*, de disfarce da dominação. O indivíduo judeu é apontado como culpado pela decadência econômica no país. Nesse sentido, por exemplo, a tomada das propriedades dos judeus pelos nazistas não resultou numa melhora ou vantagens para as massas dominadas. Assim, o anti-semitismo cumpriria um papel importantíssimo para a dominação: “ele é usado como manobra de diversão, como meio barato de corrupção, como exemplo terrorista” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 141).

Porém, no anti-semitismo apresenta-se, antes de tudo, uma “figura do espírito social e individual”. Aqui, ressalta a noção segundo a qual “o anti-semitismo é um esquema profundamente arraigado, um ritual da civilização e os *pogroms* são os verdadeiros assassinatos rituais” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 141). O anti-semitismo como ideologia econômica nacionalista estaria, na verdade, a serviço de um esquema mais amplo e mais antigo, segundo o qual tudo aquilo que é diverso e lembra a nossa pré-história natural deve parecer. E nessa ideia que Adorno e Horkheimer afirmam que “não existe um genuíno anti-semitismo e, certamente, não há nenhum anti-semita nato” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 142). Portanto, o anti-semitismo é relacionado à aparência de uma felicidade sem poder atribuída aos judeus, uma vez que a estes o liberalismo burguês concedera o direito de posse sem, no entanto conceder o acesso a posições de poder:

Toda vez que ela [felicidade] parece realizada em meio a renúncias fundamentais, elas tem que repetir a repressão infligida às próprias aspirações. Tudo aquilo que dá ocasião a semelhante repetição (...), tudo isso atrai sobre si o desejo de destruição dos civilizados que jamais puderam realizar totalmente o doloroso processo civilizatório. (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 142-143)

Com essa passagem podemos entender no anti-semitismo o sentido de uma tendência arraigada da civilização, na medida em que o judeu parece encarnar, para os que sofreram a violência do processo civilizador, sustentado na repressão da natureza externa e interna, uma espécie de reserva do ideal de felicidade, não tocada pelas decepções da obrigação de civilizar-se: “Os que exercem um domínio crispado sobre a natureza atormentada o reflexo provocante da felicidade impotente. A noção de uma felicidade sem poder é intolerável, pois só ela seria a felicidade pura e simples” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 143).

Na terceira tese dos “Elementos” segue-se no desenrolar das diversas características da questão. Os autores consideram a existência do “fundamento econômico do anti-semitismo”. A presença dos judeus na esfera de circulação faz deles alvos privilegiados da atribuição de culpa por todo o sistema capitalista. Acrescente-se a isso o fato de que os judeus terminaram sendo identificados como o setor da circulação, em razão do longo tempo que ficaram presos a ele. Nesse ângulo, o próprio renascimento de um sentimento religioso primitivo de ódio como o anti-semitismo responderia aos mecanismo de opressão e dominação da sociedade no capitalismo tardio.

O anti-semitismo transforma-se numa ideologia com interesse dissimulação da dominação: “anti-semitismo burguês tem um fundamento especificamente econômico: o disfarce da dominação na produção” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 143). O judeu, tendo se ocupado por longo tempo do setor da circulação como comerciante ou banqueiro é tomado como responsável pela infelicidade geral, assumindo a culpa pelo sistema como um todo e inocentando, ao mesmo tempo, a esfera da produção de qualquer responsabilidade pelo infortúnio. No entanto, somente os senhores da produção tem acesso à exploração do trabalho, à extração da mais-valia. Assim, o burguês, esconde a natureza predatória de sua atividade pela fabricação do judeu como bode expiatório:

Por isso as pessoas gritam “pega ladrão” e apontam para o judeu. Ele é, de fato, o bode expiatório, não somente para manobras e maquinações particulares, mas no sentido mais amplo em que a injustiça econômica da classe inteira é descarregada nele. (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 144)

A posição dos judeus na esfera da produção e donos de boa parte do capital fazem deles alvos principais da atribuição de culpa por todos os problemas do sistema. Adorno e Horkheimer falam a respeito dos judeus que eles sempre “foram em certa época, economicamente adiantados em face da população atrasada” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 145), A dominação sempre utilizou-se deles como intermediários, como “colonizadores do progresso”. É por esse motivo que eles são responsabilizados a pagar a conta do progresso:

Eles sempre foram, em consonância com sua religião patriarcal, os representantes de condições citadinas, burguesas e, por fim, industriais. Eles introduziram formas de vida capitalista nos diversos países e

atraíram sobre si o ódio dos que tinham de sofrer sob elas. (...) Agora, eles experimentam em sua própria carne exclusivo e particular do capitalismo. (...) foram lançados à margem da sociedade que, totalmente esclarecida ela própria, exorciza os fantasmas de sua pré-história. Aqueles que propagaram o individualismo, o direito abstrato, o conceito da pessoa, estão degradados agora a uma espécie. (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 145)

Assim, o judeu despertaria a ira do “civilizado”, também por justamente se destacar da natureza amorfa e representar o domínio propriamente dito do espírito. Os autores mantêm essa contradição com a sua afirmação anterior, de que o judeu representaria para o anti-semita a pura natureza, através da consideração da irracionalidade embutida no processo de esclarecimento, em que as vítimas são intercambiáveis segundo o mecanismo da falsa projeção, e do fato de que a hostilidade ao espírito pode ser sempre mobilizada pela dominação.

Prosseguindo, Adorno e Horkheimer escrevem na quarta tese sobre a origem religiosa do anti-semitismo. Segundo eles, o elemento religioso do fenômeno é relevante, ainda que o anti-semita racista queira falar que se trata apenas de um tema de raça. Nesse sentido, “o zelo com que o anti-semitismo renega sua tradição religiosa mostra que ela está ainda que em segredo, tão profundamente arraigada nele, como outrora a idiosincrasia profana no zelo religioso” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 146).

No passado das manifestações de ódio aos judeus, segundo Adorno e Horkheimer, o cristianismo sempre foi seu principal perseguidor. Nesse sentido, o cristianismo consumaria aquela aversão ao espírito já apontada antes como uma espécie de sombra do esclarecimento. Aqui, os filósofos asseguram a concepção de que o cristianismo seria um retrocesso em relação ao judaísmo na medida em que Cristo representaria traços de uma religião natural. Na pessoa de Cristo, o princípio espiritual divino que promete libertar os homens do ciclo da natureza, seria aproximado da própria natureza. Segundo os filósofos, assim, o cristianismo promoveria uma reabilitação da idolatria na qual “na medida que o absoluto é aproximado do finito, o finito é absolutizado” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 147).

Para Adorno e Horkheimer, o princípio mal contido no cristianismo seria a “espiritualização da magia” operada na humanização de Deus em Cristo, na qual “apresenta-se como tendo uma essência espiritual justamente aquilo que, diante do

espírito, se revela como tendo uma essência natural” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 147). Também na ideia de salvação, que tem lugar central no cristianismo, os filósofos observam um princípio que confirma os poderes existentes e dá vazão, por fim, a uma prática próxima da magia, observada, por exemplo, nos rituais dos crentes que acendem velas em troca de pedidos direcionados ao sobrenatural: “ a própria religião torna-se um sucedâneo da religião”. Nesse desenrolar, aqueles que se creem os escolhidos voltam seu ódio contra as demais, os “infiéis”: “é a de ser a salvação”. Portanto, o anti-semitismo seria a busca, pelos cristãos, de ver confirmada a ordem da salvação com a desgraça terrena daqueles que não podem merecê-la, por não abraçarem a mesma fé: “o anti-semitismo deve confirmar a legitimidade do ritual da fé e da história executando-o naqueles que a negam” ” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 148).

Na quinta tese encontramos o que Adorno e Horkheimer denominaram de “falsa mimese”, trata-se do sujeito, naturalmente ou biologicamente, imitando a natureza: “a proteção pelo susto é uma forma de mimetismo” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 149). Por exemplo, diante de um sinal de perigo (expresso pela natureza) a idiosincrasia, do ponto de vista dos autores, é explicada como um processo em que determinados órgãos escapam do domínio do sujeito e, independentes, passam a obedecer estímulos biológicos fundamentais (uma vez que a pessoa perde relativamente o controle). Nesse momento, essas reações efetuam uma assimilação: assimilando algo do ambiente (imitam o estímulo provindo do ambiente). Os autores também afirmam que “quando o humano quer se tornar como a natureza, ele se enrijece contra ela” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 149). Isto é, quando o indivíduo se identifica com algo na natureza (quando entra em contato e cria afeto com algo), ele se “volta contra” ela, num processo que parece lembrar um pouco o mecanismo de defesa da projeção, como analisado por Freud<sup>32</sup>, assim, reafirmando a relação entre o indivíduo e a natureza.

---

<sup>32</sup> A projeção, em Freud, é entendida como uma operação onde o indivíduo expulsa de si e localiza no outro indivíduo (ou coisa) as qualidades, desejos e sentimentos que estão dentro de si, mas que ele não admite que lhe são pertencentes. O indivíduo desloca seu sentimento, por exemplo, para algo que está fora, isto é, ele projeta tal sentimento em algo. Freud mostrou que a projeção é um mecanismo de defesa: os sentimentos indesejáveis, providos do inconsciente, são deformados e projetados em algo externo, protegendo, assim, a consciência. Ver: FREUD, Sigmund. *Notas psicanalíticas sobre um relato autobiográfico de um caso de paranoia (dementia paranoides)*. In: FREUD, Sigmund. *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. v. XII. Rio de Janeiro: Imago, 2006.

Os autores também demonstram que a civilização mantém desde a “fase mágica” um comportamento mimético, e que tal comportamento é apropriado – manipulado – pelos líderes fascistas, por exemplo. Todo o comportamento humano é mimético. O ego se forjou ao se fortalecer contra o mimetismo: a cada estímulo recebido do meio, o sujeito se volta contra ele (no sentido de se proteger), mas ao mesmo tempo o assimila. Por exemplo, quando o indivíduo escuta um trovão, seus órgãos escapam do seu domínio (consciente) e passam a obedecer aos estímulos biológicos, imitam o trovão quando o sistema se desestabiliza pelo susto. Segundo os autores, é dessa forma de constituição do ego “que se realiza a passagem da mimese refletora para a reflexão controlada” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 149). Sobre essa questão, segundo Duarte (2003), o comportamento mimético que se poderia chamar de normal “se encontra sedimentado como uma das ações mais elementares da existência humana, a qual, entretanto, é apropriada pelos líderes fascistas no sentido de impor um padrão de conduta aos seus adeptos, a ser acriticamente reproduzido”. A imitação, portanto, estabelece-se como meio de dominação. A indústria cultural imprimi moldes que são facilmente assimilados e imitados.

Posto isso, é de se notar que os autores, evidentemente, levantaram a questão da mimese para demonstrar como os anti-semitas fizeram uso de tal recurso para alastrar o anti-semitismo, no entanto, igualmente, defendem que é devido à ela que se tem um processo de padronização dos produtos e dos comportamentos. Da mesma forma que os fascistas usavam fórmulas fixas e, repetindo tais fórmulas, conseguiam criar um padrão de comportamento para os oficiais, para os alemães e para os condenados, a propaganda<sup>33</sup> por ser uma das vozes da indústria cultural, por exemplo, também utiliza de fórmulas que são congeladas e reproduzidas continuamente.

Adorno em “A teoria freudiana e o padrão da propaganda fascista”, o autor parte de sua compreensão freudiana para trabalhar a questão da propaganda fascista, se questionando qual seriam a natureza e o conteúdo dos discursos e panfletos dos agitadores fascistas. O ponto que tenta alcançar é mostrar, ou incentivar a percepção de, que com uma pesquisa empírica é possível notar como a psique do indivíduo pode ser vulnerável à propaganda fascista. Quando caracteriza os chamados agitadores fascistas ou até mesmo os líderes presentes em seu texto, Adorno diz terem eles uma técnica de

---

<sup>33</sup> No ensaio “Antissemitismo e propaganda fascista”, Adorno analisa o aspecto psicológico da propaganda fascista na contribuição para difusão do comportamento antissemita. Ver: ADORNO, Theodor W. Ensaios sobre psicologia social e psicanálise. Trad. Verlaine Freitas. São Paulo: Editora UNESP, 2015.

“incitadores” em seus discursos e panfletos. Diz ainda que “os próprios discursos são tão monótonos que encontramos infinitas repetições tão logo nos familiarizamos com o número bastante limitado de dispositivos em estoque, o que se encontra são intermináveis repetições” (ADORNO, 2015, p.154), isso complementando ao que dizia sobre a similaridade entre esses agitadores ser tão grande “que basta em princípio analisar as declarações de um deles para conhecê-los todos.” (ADORNO, 2015, p. 155).

De forma pessimista e característica do autor, há apontamentos que dizem respeito à quão inútil ou ineficaz é a existência de uma crítica ideológica, pois, neste caso, o líder pode se impor em um discurso falacioso sem ter pretensão de ser verdadeiro, já que os indivíduos estariam em um estado de ingenuidade desapontadora, sendo coagidos a passarem de suas individualidades para uma massa homogênea manipulada. Mais enfático ainda na teoria freudiana, ele aponta para uma fraqueza tendenciosa de o indivíduo declinar para a adesão a uma massa, de uma forma retardatária e irracional. Em termos de uma “identificação por idealização”, não haveria uma motivação em seguir um líder pelo simples fato dele ser capaz de ir a determinada instância representar aquilo que a massa diz ou necessita, pelo contrário, as motivações psicológicas apontadas por Freud<sup>34</sup> diz ser uma identificação narcisista. Diverge da identificação por coação por um “pai primitivo”, uma figura paterna onipresente que motivaria a libido a agir de forma respeitosa. Na identificação narcisista descreve Adorno:

isso, (...), corresponde à semelhança da imagem do líder com um engrandecimento do sujeito: ao fazer do líder seu ideal, o sujeito ama a si mesmo, por assim dizer, mas se livra das manchas de frustração e mal-estar que desfiguram a imagem do seu próprio eu empírico. (ADORNO, 2015, p. 169.)

Como se viu, a indústria cultural manipula através da mimese (divulga um tipo de pensamento e comportamento e o indivíduo o repete), no entanto, como o material divulgado pela indústria cultural é falso, a mimese que a indústria propaga é uma falsa mimese. Assim, quando o indivíduo projeta seus impulsos no meio, realiza uma falsa projeção. Segundo os autores, “o anti-semitismo baseia-se numa falsa projeção. Ele é o

---

<sup>34</sup> Adorno ao escrever o ensaio “A teoria freudiana e o padrão da propaganda fascista” se baseou na análise do livro de Freud “Psicologia das massa e análise do eu”. Naquele ensaio Adorno revela que Freud já havia vislumbrando claramente a ascensão e a natureza dos movimentos de massas fascistas com suas categorias puramente psicológicas. A pergunta de Freud é “o que converte as massas em massas ?” Ou seja, quais são as forças psicológicas que resultam na transformação do indivíduo em massa.

reverso da mimese genuína, profundamente aparentada à mimese que foi recalcada, talvez o traço caracterial patológico em que esta se sedimenta” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p 154). O anti-semita quer tornar o mundo semelhante a ele, seus impulsos inadmissíveis são atribuídos ao objeto, ao semita que se coloca como vítima. De modo diferente da mimese, que torna o indivíduo semelhante ao que está no mundo exterior, o mecanismo da falsa projeção torna o que está no mundo exterior semelhante ao indivíduo: “só a mimese se torna semelhante ao mundo ambiente, a falsa projeção torna o mundo ambiente semelhante a ela” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p 154). Portanto, enquanto a projeção é um mecanismo em que o indivíduo transfere seus impulsos para o objeto, a falsa projeção é um mecanismo em que o indivíduo transfere seus impulsos doentios para o objeto; é um distúrbio da capacidade de perceber o exterior.

Segundo Adorno e Horkheimer, a projeção é um mecanismo que já está automatizado nos homens, da mesma forma como as outras funções, como o ataque e a proteção, que já se tornaram reflexos e, igualmente, automatizados. A projeção, por ser espontânea, propicia que o mundo se torne objetivo para os homens, como algo inconsciente. Quando o indivíduo percebe alguma coisa no meio externo, ele reage, inconsciente e espontaneamente, ao meio, projetando algo seu (como um movimento de proteção, um impulso) e é por isso que os autores afirmam que “perceber é projetar” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p 154).

O anti-semitismo, de acordo com os autores, é patológico não no sentido de ser projetivo, mas de ser uma projeção irracional. Assim como o anti-semitismo se caracteriza como um comportamento irracional, a indústria cultural também transfere um comportamento que é reproduzido de modo irracional. Os sujeitos não são comparados a autômatos à toa, mas por se enquadrarem em esquemas de comportamentos acrílicos e, portanto, irracionais. O sujeito, como consumidor, perde a capacidade de reflexão sobre o objeto e sobre si mesmo:

O patológico no antissemitismo não é o comportamento projetivo enquanto tal, mas a ausência da reflexão que o caracteriza. Não conseguindo mais devolver ao objeto o que dele recebeu, o sujeito não se torna mais rico, porém, mais pobre. Ele perde a reflexão nas duas direções: como não reflete mais o objeto, ele não reflete mais sobre si e perde assim a capacidade de diferenciar. (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 156)

Desse modo, pode-se compreender que o homem realiza uma falsa projeção porque é semicultivado, projeta um material derivado da semicultura. Recebe, mediante a mimese, estímulos da cultura industrializada e, uma vez semiformado, projeta seus impulsos enquanto consumidor. No plano do nazismo, enquanto a paranoia é o sintoma do anti-semita que persegue os judeus, no plano do mercado, ela também é o sintoma do sujeito contemporâneo que persegue, de modo doentio, os produtos, assim “a falsa projeção é o usurpador do reino da liberdade e da cultura; a paranoia é o sintoma do indivíduo semicultivado” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 161).

Na última seção dos “Elementos do Anti-semitismo” encontramos a sétima tese, onde os autores colocam o anti-semitismo no seu sentido antropológico e como fenômeno ao mesmo tempo moderno e arcaico. Detendo-se nos aspectos do anti-semitismo contemporâneo alemão, os autores escrevem do anti-semitismo burguês na Alemanha do século XIX, quando os judeus eram atacados ainda dentro do quadro de uma ordem liberal: “a política de cervejaria dos anti-semitas desmascarava a mentira do liberalismo alemão, do qual se nutria e ao qual acabou por dar fim” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 165). No entanto, na sociedade burguesa o capitalismo monopolista, “continua-se a escolher, mas apenas entre totalidades”.

Ponto principal dessa mudança, é que “a psicologia anti-semita foi em grande parte, substituída por um simples ‘sim’ dado ao ticket fascista” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 165). Para os filósofos, a eleição a partir de listas prontas de candidatos – os chamados *tickets* –, sobre a composição das quais o eleitor não deve refletir, foi a causa imediata das eleições dos nazistas. E o perigo persiste sempre que, em relação aos *tickets* – de direita ou esquerda – não houver a possibilidade de separar os posicionamentos político-ideológicos. Portanto, o eleitor vê-se na frente de uma lista pronta de candidatos e plataformas ideológicas, das quais não tem o menor conhecimento. Nessa situação, a ideologia anti-semita é diluída no programa fascista como um todo, ao lado de outros pontos reacionários como anti-comunismo, repressão aos sindicatos dentre outros: “o anti-semitismo praticamente deixou de ser um impulso independente, ele não é mais que uma simples prancha numa plataforma eleitoral” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 165). Não importa mais tanto a convicção ideológica daquele que adere ao anti-semitismo, sua adesão se faz agora por um mecanismo de submissão às tendências sociais dominantes. A experiência não conta para o anti-semita moderno:

Quando as massas aceitam o ticket reacionário contendo o elemento anti-semita, elas obedecem a mecanismos sociais nos quais as experiências de cada um com os judeus não tem a menor importância. (...) A experiência é substituída pelo clichê e a imigração ativa na experiência pela recepção ávida. (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 165)

A “mentalidade de ticket”, trata-se de uma forma de perceber o mundo e de pensar que opera conforme blocos de significados previamente dados, que se apresentam como coerentes para o sujeito (na medida em que aceitar um dos seus elementos leva a aceitar os demais sem esforço de ajuste nem, muito menos, de reflexão) mas que na realidade são intrinsecamente contraditórios (na medida em que associam a estereotipia e a personificação num conjunto que resiste a completar-se).

Adorno e Horkheimer tecem considerações sobre a perda contemporânea de capacidade de ter experiência e do declínio da faculdade de julgar, da reflexão: “no mundo da produção em série, a estereotipia, que é seu esquema, substitui o trabalho categorial” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 166). Os dois filósofos relacionam esse fenômeno ao princípio da troca vigente na civilização ocidental e suas manifestações na esfera econômica e jurídica: “na sociedade industrial avançada ocorre uma regressão a um modo de efetuação do juízo que se pode dizer desprovido de juízo, do poder de discriminação” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 166). Ocorre um processo de desintegração da experiência individual:

O percebido não se encontra mais presente no processo da percepção. Ele não mobiliza mais a passividade ativa do conhecimento, na qual os elementos categoriais se deixam modelar da maneira adequada pelo “dado” convencionalmente pré-formado, e este por aqueles, de tal modo que se faça justiça ao objeto percebido. (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 166)

Adorno e Horkheimer salientam a proximidade entre o anti-semitismo e o esquema da indústria cultural. O “star system” do cinema e os padrões oferecidos pela indústria cultural substituem as instâncias internas ideais de adaptação à realidade numa situação marcada pela predominância da direção econômica altamente centralizada da sociedade. Nesse sentido, superado o capitalismo “liberal”, correlato à figura do indivíduo, no capitalismo monopolista e “o funcionamento da aparelhagem econômica exige uma direção das massas que não seja perturbada pela individuação” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 168). Nesse sentido, a “mentalidade do ticket” representa um

momento em que não resta ao que sobrou do individuo mais do que uma aparência de escolha, não uma autêntica discriminação, no sentido pleno de ajuizamento. Aqui sobressai no discurso dos autores a categoria de reificação como processo, economicamente determinado, em ultima análise, de liquidação do individuo:

A reificação, graças à qual a estrutura de poder, possibilita unicamente pela passividade das massas, aparece às próprias massas como uma realidade indestrutível, tornou-se tão densa que toda espontaneidade e, mesmo, a simples ideia da verdadeira situação tornou-se necessariamente uma utopia extravagante. (...) Escolher um ticket, ao contrário, significa adaptar-se a uma aparência petrificada como uma realidade e que se prolonga a perder de vista graças a adaptação. (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 169)

É importante notar que aqui, Adorno e Horkheimer centram a análise do anti-semitismo no exame da relação entre particular representado pelo individuo ameaçado de liquidação, e o universal, representado pela sociedade esclarecida: Os filósofos não querem dizer, com o fim da individuação e a liquidação do individuo que não mais existiriam indivíduos como tais, mas que a psicologia desses indivíduos é coisificada pelo todo para fins de sua perpetuação como sistema de poder. Nesse processo, cada individuo encontra seu lugar na engrenagem social de acordo com seu tipo de caráter, sua orientação pulsional. Nesse sentido, explica-se como a vítima em si, o judeu, não importa na síndrome destrutiva aos pontos do ticket dominante: no caso, que ele, entre outras coisas, extermine judeus. Não importaria tanto a existência de um contato ou não do anti-semita com os judeus, já que aquele não se deixa permear pela experiência. A “mentalidade de ticket” e seus produtos sinistros são o estágio final produzido pela reificação. O que explica o caráter irracional e arbitrário do anti-semitismo.

É muito importante perceber, na passagem acima, a concepção, por parte dos filósofos, do todo social como uma espécie de esquematismo transcendental que substituiria o trabalho categorial dos sujeitos e definiria a mentalidade anti-semita. Neste ponto, Adorno e Horkheimer introduzem um dos aspectos mais explosivos de sua argumentação, a saber, a consideração segundo a qual os próprios judeus seriam tão suscetíveis à “mentalidade de ticket” e, por extensão, algum equivalente do anti-semitismo, quanto seus perseguidores, na medida em que, por um lado, objetivo do ódio é construído arbitrariamente pelo *ticket* dominante, e que, por outro lado, a pressão niveladora da sociedade tende assimilar as diferenças e impor-se indiferentemente a todos, na forma da “mentalidade de ticket”.

As próprias massas judias são tão suscetíveis mentalidade do ticket como qualquer umas das associações juvenis que lhes são hostis. O anti-semitismo, de certa maneira, tem que, primeiro, inventar seu objeto (...) antes que os camaradas da ideologia racista psicologicamente possam se precipitar, enquanto pacientes, interna e extremamente sobre suas vítimas. (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 170)

Assim, Adorno e Horkheimer consideram o anti-semitismo como matéria ideológica, sem sentido estrito, apenas um ponto intercambiável no *ticket*. No entanto, como categoria da modernidade, o anti-semitismo se identificaria com a mentalidade de ticket: “Não é só o ticket anti-semita que é anti-semita, mas a mentalidade de ticket em geral” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 171). Na configuração desse tipo de mentalidade avultam o ódio pela diferença e o ressentimento dos dominadores dominados da natureza diante das supostas minorias naturais. É notável, nesse ponto, que os autores consideram a gênese do fenômeno do anti-semitismo nacionalista alemão em termos da evolução de uma forma capitalista cada vez mais eficiente em seu poder de abstração, do capitalismo enquanto realização do princípio da troca. No caso, com a homogeneização do trabalho na produção.

A violência anti-semita não é compreensível sem levar-se em consideração a adaptação ativa e passiva das necessidades e qualidades psíquicas, de todo um aparato pulsional, para uma sociedade que adquiriu traços de totalidade, isto é, uma sociedade totalizadora das relações econômicas, capitalistas e do controle social, da integração social dos indivíduos sob a pressão direta da autoridade social, e estatal, integração que conduz à liquidação da individualidade e existência da vida danificada sob a engrenagem do mundo administrado.

#### 4.2. A impossibilidade do testemunho da *Shoah*

A partir do conhecimento da extensão do anti-semitismo analisado pelos autores da *Dialética do Esclarecimento*, essa questão ganha novo sentido de reflexão para Adorno. O filósofo passa analisar a barbárie cometida nos campos de concentração de judeus e toma como maior exemplo Auschwitz, tal lugar é entendido como ponto inflexivo da história, como uma quebra do já ambíguo processo de esclarecimento, que

se torna uma difícil forma de expressar o que aconteceu de horrível. Com Auschwitz valores que identificam a humanidade são postos em dúvida, e ao mesmo tempo, se questiona se depois de Auschwitz ainda conservariam algum sentido real do que ocorreu, quando se escuta o testemunho das vítimas sobreviventes da *Shoah*<sup>35</sup>.

A problematização da *Shoah* começou a ser discutida na Alemanha logo após o fim da guerra, motivada pela intrigante afirmação de Adorno em *Crítica cultural e sociedade*: “A crítica cultural encontra-se diante do último estágio da dialética entre cultura e barbárie: escrever um poema após Auschwitz é um ato bárbaro, e isso corrói até mesmo o conhecimento de por que hoje se tornou impossível escrever poemas” (ADORNO, 1998, p. 26). Adorno tinha em vista a crítica das experiências de violência dos regimes autoritários e a crítica política da cultura. O filósofo ressalta a urgência de um pensamento crítico, que não aceite a poesia como beletrismo ou a arte em geral como máquina de entretenimento e de esquecimento, sobretudo, do passado nazista recente na Alemanha em reconstrução.

Nossa intensão é mostrar o duplo paradoxo da testemunha da *Shoah*: a impossibilidade de expressar por palavras um evento limite, e o paradoxo da condição do sobrevivente, que testemunha, por aproximação, a experiência radical daqueles que não sobreviveram. Como veremos, entre a simultânea impossibilidade e necessidade de se testemunhar, dar testemunho é colocar-se nesta cisão entre o que é possível dizer e o que não se diz. Nessa perspectiva, como relatar aquilo que aconteceu se extrapola todas as nossas medidas de compreensão e de linguagem? Além do trauma do ocorrido? Primo Levi, sobrevivente de Auschwitz, concentra esse ponto: “natural e óbvio que a fonte essencial para a reconstrução da verdade nos campos de concentração esteja constituída pelas memórias dos sobreviventes” (LEVI, 1990, p. 17).

De igual teor é a tentativa dos sobreviventes de curar seu trauma, de dar sentido àquilo que escapa a interpretação, de dar testemunho sobre a impossibilidade do

---

<sup>35</sup> A palavra *Shoah* é o termo da língua iídiche usado para definir o holocausto judeu. O termo Shoah é originário de um dialeto alemão falado pelos judeus ocidentais e é a palavra que representa, ou substitui, o termo holocausto. Os judeus preferem usar essa expressão porque é originária do idioma de seu povo e significa calamidade. Holocausto, por sua vez, possui um significado relacionado com a prática da expiação de pecados por incineração, o que alivia o peso da catástrofe e permite a perpetuação do antissemitismo. É precisamente nesses pontos que se baseia o argumento para o uso do termo *Shoah*, já que a prática nazista foi um genocídio, e não qualquer manifestação de sacrifício a Deus.

testemunho. O desejo de querer compartilhar, de narrar o inenarrável, portanto, a necessidade primária de se fazer ouvir era, de fato, urgente, segundo Primo Levi:

A necessidade de contar 'aos outros', de tornar 'os outros' participantes, alcançou entre nós [prisioneiros], antes e depois da libertação, caráter de impulso elementares. O livro foi escrito para satisfazer essa necessidade em primeiro lugar, portanto com a finalidade de libertação interior. (LEVI, 1990, p. 7-8)

A narração expressa, por sua vez, que o desejo de fazer conhecido o que se passou era um querer e um não-querer simultâneos. Uma tentativa fadada ao fracasso, mas que nem por isso pode deixar se ser tentada. Um dos caminhos para compreender essa impossibilidade encontra-se na incompreensibilidade dos fatos vividos e presenciados. Mostrou-se difícil compreender o universo daquele lugar para quem permaneceu prisioneiro e vítima. Como diz Adorno: “Nos campos de concentração do fascismo aboliu-se a linha demarcatória, esqueletos vivos e em estado de decomposição, vítima que falharam na sua tentativa de suicídio, a gargalhada de Satanás diante da esperança de abolição da morte” (ADORNO, 1998, p. 257). Nessas palavras guardar-se o mesmo que diz as poucas testemunhas que sobreviveram. Nenhuma situação dos campos de concentração era previsível, não havia um conjunto de regras específicas para viver, apenas, sujeitando-se, para ao menos, ter a esperança de uma possível sobrevivência.

Adorno procura expor essas dificuldades das vítimas em relatar os fatos ocorridos nos campos de concentração, em particular, Auschwitz. O ato de testemunhar merece atenção, uma vez que, registra a existência de como foi possível seres humanos chegarem ao ponto de exterminar sua própria espécie. A aglomeração de pessoas nesses lugares lembra, de certa forma, uma fábrica, como uma indústria do genocídio. Em uma passagem de *Minima Moralia* Adorno afirma: “o mecanismo de reprodução da vida de sua dominação e aniquilação é imediatamente o mesmo, e em conformidade com ele a indústria, o Estado e a propaganda se amalgamam” (ADORNO, 1993, §33. p. 45). Esses elementos que servem como instrumento de domínio na sociedade, compactuaram para sustentação do genocídio administrado na Alemanha nazista.

No cenário mais amplo da Segunda Grande Guerra, o extermínio de judeus, era um fato escondido. A população não tinha conhecimento do que ocorria. Entretanto, com o fim do conflito bélico todo foi revelado, porém, o mundo dos campos de

concentração tornou-se incomensuráveis. De maneira que a vontade das vítimas, serem escutadas, caminha lado a lado com o retorno do trauma de quase todos os sobreviventes. É o medo profundo das vítimas de não terem dos ouvintes, sua atenção dos testemunhos e resulte no abismo que divide o real dos campos de concentração e o mundo não afetado pelo horror daqueles lugares. Como reflete Adorno:

O longo intervalo entre o surgimento de memória da guerra e conclusão da paz não é casual: ele testemunha quão penosa é a reconstrução da lembrança, a qual, em todos aqueles livros, permanecem ligado a uma certa impotência e até mesmo a algo de inautêntico, pouco importando por quais horrores os narradores passaram. (ADORNO, 1993, §33. p. 46)

A passagem também mostra outro caminho para compreender a impossibilidade do testemunho, provém do mesmo caráter traumático da experiência dos sobreviventes. O relato de tal experiência estabelece, em todas as histórias, uma reprodução do trauma<sup>36</sup> que ameaça levar novamente os testemunhos aquele abismo. O suicídio de Primo Levi, por exemplo, demonstra com clareza que a frequência em dar testemunhos se produz, de certo modo, sob a responsabilidade forçada que não liberta de forma alguma. Relatar não resulta em nenhum alívio, mas, o contrário, o trauma. O peso de lembrar, a dor, o medo, a angústia de se vai viver ou morrer, tudo isso torna a vida algo insignificante, exterminar a vida é o extremo da vida danificada:

A vida transformou-se numa sucessão intemporal de choques, entre os quais se rasgam lacunas, intervalos paralisados. Contudo, talvez nada seja mais funesto para o futuro do que o fato de que breve, literalmente, ninguém mais será capaz de pensar nisso, pois cada trauma, cada choque não superado daqueles que retornaram da guerra, é o fermento da futura destruição. (ADORNO, 1993, § 33. p. 46)

No trecho: “ninguém mais será capaz de pensar nisso”, é o temor no qual a crítica de Adorno se posiciona firme para não acontecer. É preciso que exista quem

---

<sup>36</sup> Abordado por Freud, o trauma seria uma experiência intensa demais para ser assimilada pela mente num período curto demais. O indivíduo não sabe que lembra, mas manifesta em atos obsessivos sem ligação consciente com a atualidade a lembrança latente. O resultado é que, quando há narração, a temporalidade do evento é flutuante, combinando aleatoriamente o presente e os pretéritos de modo desordenado, o que desafia o escritor a não traír a natureza do vivido e o leitor a não desistir do conhecimento. O que se sabe e o que se desconhece se confundem, tanto para quem experimentou quanto para quem ouve o relato, uma vez que a consciência da catástrofe modifica não só o modo de perceber e de representar, mas também o de se contrapor ao mundo. Ver: FREUD, Sigmund. *Além do Princípio do Prazer*. In: Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: edição standard brasileira. Vol. XVIII. Rio de Janeiro: Imago, 1980, p. 13-85.

possa testemunhar, que as gerações nascidas décadas depois possam saber do fato terrível daquela guerra, pois, “a guerra não contém continuidade, história nem um elemento ‘épico’, mas de certa maneira recomeça em cada fase do início, assim também pouco ela deixará atrás de si uma imagem permanente e inconscientemente conservada na memória” (ADORNO, 1993, § 33. p. 46). Assim, mesmo durante o acontecimento da guerra existia por parte dos meios de comunicação, o encobrimento dos fatos ou a divulgação parcial das informações ao público:

O completo encobrimento da guerra através da informação, da propaganda e dos comentários, a presença de operadores filmando nas primeiras linhas dos tanques e a morte heroica dos repórteres de guerra, a mistura confusa de esclarecimento manipulador da opinião pública e ação inconsciente, tudo isso é uma expressão para o definhamento da experiência, o vácuo entre os homens e sua fatalidade, no qual consiste propriamente a fatalidade. (ADORNO, 1993, § 33. p. 46)

Muito embora os nazistas tenham explodido as câmaras de gás e os fornos crematórios, as ruínas ainda existem. Embora os documentos tenham sido queimados às pressas durante os últimos dias de guerra, e essa perda seja irremediável, restaram sobreviventes. Além disso, ao perder a guerra, felizmente, o nazismo não teve a seu favor o direito do vencedor de manipular a verdade como lhe conviesse. Contudo, ao invés de o tempo esclarecer a infâmia, colocando a nu o ocorrido, está provocando efeitos historicamente negativos. O próprio Primo Levi chamava atenção para o fato de a maior parte das testemunhas já não estar mais entre nós, de modo que as que restam e concordam em testemunhar já não dispõem mais das mesmas lembranças decorridos mais de 60 anos. Esse problema não é recente. Como forma de se conformar, confortar ou anular o passado, a negação que perdura até hoje já podia ser sentida no decorrer da primeira década da libertação dos campos.

No entanto, Auschwitz resiste a isso, porque, o que aconteceu nesse lugar em muitos outros a ferida não foi fechada. Se procurarmos ouvir, encontraremos relatos interrompidos que demonstram claramente as limitações do tempo. O trauma sempre perdurará no ato de testemunhar e impede o alívio que concede o tempo cronológico, é isso que torna possível o esquecimento. Devemos desconfiar de todo testemunho conclusivo que nega o presente do horror iminente, pois, coloca-se no lado dos genocidas e não do lado do sofrimento persistente por causa do passado.

Cabe destacar como debatedor de questões do testemunho o filósofo italiano Giorgio Agamben. Em seu livro *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha*, Agamben coloca que o testemunho é a lacuna, é sempre o que não está presente, é o próprio resto. Para ele, o verdadeiro testemunho é o daquele que não sobreviveu aos campos de concentração para testemunhar, que chegou ao fim, de fato, sem poder falar. Os sobreviventes que testemunharam o fizeram somente pela impossibilidade de a verdadeira testemunha dar seu relato. As testemunhas são:

uma minoria anômala (...), que, por prevaricação, habilidade ou sorte, não tocaram o fundo. Quem o fez (...) não voltou para contar, ou voltou mudo; mas são eles, os “muçulmanos”, os que submergiram — são eles as testemunhas integrais, cujo depoimento teria significado geral. Eles são a regra, nós, a exceção. (LEVI apud AGAMBEN, 2008, p. 43)

Após um trauma, a mente, repleta de lembranças que não se apagam, resiste por meio da memória, investigando restos e maneiras de essas lembranças serem revistas, remontadas, reavaliadas dentro de sua singularidade. A dimensão da experiência é o que normalmente se perde durante o relato. Mesmo assim, o que mais se aproxima da dimensão real ainda são os testemunhos dados pelos sobreviventes. O testemunho é uma realidade que foge, em grande parte, do controle de quem fala, pois está continuamente sujeito às interferências da temporalidade e da condição psíquica. No entanto, o ato de relatar é também uma forma de trazer de volta a experiência, de fazer viver, com a possibilidade de realocá-la; é também uma maneira de homenagear a memória dos que não sobreviveram. O testemunho, em sua condição de narrador impossibilitado de narrar depois de um trauma, questiona o enunciado gerado e deixa no ar um espaço vazio. A pessoa que narra está sempre em estado de suspensão, pois se encontra impedida de expressar integralmente sua experiência. Para Agamben: “o testemunho é uma potência que adquire realidade mediante uma impotência de dizer, é uma impossibilidade que adquire existência mediante uma possibilidade de falar” (AGAMBEN, 2008, p. 147).

Para que a experiência extremamente traumática de Auschwitz possa vir à tona é preciso de pessoas dispostas para assumir a responsabilidade em relação à realidade testemunhada que não foi experimentada por quem não sofreu nos campos. Caberia inclusive falar que, sem um alguém para ouvir o relato da testemunha não pode se tornar testemunho. A recordação é evocada para dirigir-se a alguém para apelar a um ouvinte ou para encontrar ouvido em uma comunidade. Isso converte quem é interpelado em participante na luta da vítima com suas recordações e com os resíduos do passado

traumático. É preciso alertar contra uma tendência natural de quem escuta de achar um relato heroico ou salvador: “É necessário resistir à tentação para buscar nos testemunhos dos sobreviventes uma mensagem heroica ou salvadora, pois essa atitude destrói a consciência da irreparabilidade de Auschwitz” (ZAMORA, 2008, p. 29).

Esse verdadeiro escutar com atenção é necessário, pois, quem ouve retransmitirá o que ouviu para outras pessoas. Isso torna uma questão relevante sobre a memória da *Shoah*, que se refere à possibilidade de transmitir a significação do acontecimento para gerações nascidas após o conflito. Não é apenas transmitir tal significado, mas também os motivos que originaram e geram o mencionado trauma que dificulta no testemunho em sua representação e recordação. O perigo de não se transmitir corretamente, está em transformar o relato em mais um produto da indústria cultural. Perigo que a muito já aconteceu, pois existem inúmeros filmes hollywoodianos, programas de televisão e documentários que procuram mostrar o que foi aquele fato horrível da guerra. Entretanto, muito raramente chega-se a tocar os fatos verdadeiros daquelas testemunhas sobreviventes.

Nessa perspectiva, não será apenas a frágil memória das vítimas que leva ao esquecimento dos testemunhos como argumenta Adorno, mas também sua transformação em bem cultural como vemos na interpretação de Ditlev Claussen sobre Auschwitz e a indústria cultural a partir do que ele denomina “o artefato Holocausto”. Neste artefato cria-se o mecanismo de comunicação para o realismo convencional que se liga as formas habituais de pensar e olhar das pessoas, o jogo entre o aumento da tensão e descarga que alivia, e os finais felizes tornam comensuráveis o horror mais extremo:

A produção da indústria cultural prova, no entanto, o seu infundável poder exatamente pelo fato de que sua reserva de comunicabilidade parece ser totalmente abrangente e inesgotável. Ela não pode considerar nada como não representável, ou seja, não comunicável. A capacidade de dominação do mundo deve ser exatamente comprovada pelo fato de que tudo é apresentável. (CLAUSSEN, 2012, p. 11)

A violência é um comportamento que perpassa a história humana, como afirma o texto escrito por Benjamin, nomeado “Sobre o conceito de história”. Elaborando uma crítica à noção de progresso, o filósofo defende que “nunca existiu um documento da cultura que não fosse ao mesmo tempo [documento] da barbárie” (2000, p. 225). Aponta assim para o fato de a cultura ser, a partir de meados do século XX, toda ela

como que transformada em um documento e, mais ainda, servir de testemunho da barbárie. Em detrimento da complexidade do tema, representações violentas são facilmente encontradas.

Estamos até saturados delas, sendo obrigados a conviver com o excesso como se este fosse o único instrumento de sensibilização disponível. Se por um lado à selvageria choca, por outro, sua ênfase é responsável por nos anestesiar, na medida em que explora o tema à exaustão. Habitamo-nos e conformamo-nos à sua “fatalidade”. Nosso consciente, que, como já assegurava Freud, tem a função de nos proteger dos estímulos, pode ser visto como um dos responsáveis por essa passividade, visto que a maior ameaça que se pode receber vem na forma de choques, como o são a vivência ou a narração de cenas dolorosas. Assim, quanto mais corrente se tornar o registro desses choques no consciente, tanto menos se deverá esperar deles um efeito traumático. A impressão imediata do universo dos campos de aniquilação faz com que o indivíduo perceptivo se silencie. De repente, alguém gostaria de iludir que, na medida em que ele influenciou uma desgraça com o qual está associado um sentimento desfavorável de indefesa. A expressão "Auschwitz" sucinta a verdade e o universo de sentimentos ligados a ela. Quem pode querer discutir Auschwitz sem montar as afecções ligadas com essa afirmação.

O grande público da indústria cultural talvez não perceba a diferença, que palavra escolher: "Holocausto" ou "Auschwitz". Esta é uma análise bastante interessante de Claussen no seu artigo *A banalização do mal: sobre Auschwitz, a religião do cotidiano e a teoria social*. Para Claussen a maneira que o Holocausto substituiu perfeitamente Auschwitz como uma atribuição da autoria nazista leva uma lógica social. No momento em que o nome Auschwitz acontece, a ligação não é claro, no entanto, é razoável. O nome Auschwitz faz alusão a um local particular, autêntico, do que aconteceu. Auschwitz fala, como um componente de um todo, o universo de foco e de aniquilação, cujo o extermínio mais forte aconteceu no território da Polônia.

Com um nome alemão para uma área na Polônia, Auschwitz faz alusão à autoria alemã do crime. O nome alemão de um lugar na Polônia simboliza a tarefa, que assumiu uma parte fundamental na constituição do fundo histórico dos estados nacionais europeus e as regras políticas e sociais judaicas conectados a esta metodologia. O último acordo do inquérito judaica, proposto pelos nazistas em Auschwitz deveria quebrar o pano de fundo histórico dos judeus europeus, em um outro pedido Europeu. (CLAUSSEN, 2012, p. 6)

O termo Holocausto não aponta ninguém, é uma palavra comumente usada para se referir à morte de pessoas na Europa na primeira metade do século XX. Nesse meio tempo, a palavra holocausto tematiza um sentido encoberto que está apenas decifrado por quem sabe. Quem precisa interpretar Holocausto como fogo da Europa da Idade Média, com suas batalhas religiosas e opressão. Holocausto divide a demonstração da conexão semântica da experiência nisso como algo completamente fora, a partir do qual podemos nos aproximar apenas com correlações.

A atribuição continua tão obscuro que qualquer um pode imaginar ou apontar evento parecido, como ocorreu nas Américas colonizadas e o extermínio das civilizações pré-colombianas. No momento em que Auschwitz é frequentemente especificado, as pessoas fecham seus ouvidos. Ao contrário, pode-se falar o quanto se quiser de Holocausto. A palavra Holocausto preenche, diferentemente do que o faz o nome “Auschwitz”, as condições de comunicabilidade em termos de meios de massa.

A existência real de Auschwitz compactua no caminho de uma teoria social que critique no instrumento enorme da indústria cultural. Ao procurar compreender os fatos daquele campo de concentração devemos nos ater ao que é oferecido pela indústria cultural ligados com o Holocausto. A divulgação massificada por Holocausto assegura também que Auschwitz permanece sem compreensão e, portanto, algo que não se pode falar. O uso da palavra Holocausto em troca de Auschwitz permite retirar toda a dor e sofrimento que essa palavra ainda representa nas pessoas afetadas direta e indiretamente, como um aviso do horror que o homem é capaz de realizar com seu semelhante.

#### 4.3. Memória e passado: para não esquecer a vida depois de Auschwitz

O pensamento aguarda que, um dia a lembrança  
do que foi perdido venha despertá-lo  
e o transforme em ensinamento.  
(ADORNO, 1993, §50, p. 70)

Todo olhar de Adorno é voltado para a condição humana imposta após essa catástrofe que nos obriga a uma permanente crítica imanente ao existente. Para ele,

Auschwitz é o próprio símbolo da consciência “coisificada”, mas é também o símbolo da modernidade e de uma civilização afetada pela racionalidade técnico-instrumental. Auschwitz, na filosofia de Adorno, nasce a partir de uma exigência de ler na direção oposta ao processo histórico da catástrofe racionalmente planejada. Quando Adorno afirma que: “escrever um poema após Auschwitz é um ato bárbaro”, e isso destruiria até mesmo o conhecimento de se questionar por que se tornou impossível escrever poesia, o filósofo propõe a necessidade de refletir sobre a tensão entre barbárie e memória.

A defesa de Adorno em não deixar que o ato do testemunho sobre a *Shoah* vire esquecimento é a tentativa de manter a memória do passado, que não faça lembrar que existiram aqueles lugares de extermínio, os sombrios campos de concentração. O objetivo desta sessão é esmiuçar as considerações do filósofo em torno do papel da articulação do passado na vida cotidiana e das suas materializações na cultura. Será examinada aqui, a reflexão de Adorno sobre a *Schoah*, a partir do embate entre memória e passado após o fim da barbárie, e da responsabilidade que isso encerra a de não deixar que se esqueça do ocorrido. Trabalho difícil quando se percebe como foi visto na sessão anterior, que parece não haver formas de referir-se a Auschwitz sem banalização.

Na *Minima Moralia*, o filósofo compartilha uma memória de sua infância sobre a presença iminente do fascismo na Alemanha, quando seus amigos de escola delatavam colegas. Isso indica algumas direções que irão ser desenvolvidas de forma bastante nítida a respeito da memória:

A rigor eu deveria ser capaz de derivar o fascismo das lembranças de minha infância. (...), o fascismo enviara seus emissários muito antes de fazer sua entrada: meus camaradas de escola. (...) Eu sentia com tanta clareza e violência o horror para ao qual eles tendiam que toda felicidade me pareceu depois revogável e provisória. A irrupção do Terceiro Reich surpreendeu, decerto meu juízo político, mas não minha predisposição inconsciente ao medo. Todos os temas da catástrofe permanente tinham-me roçado tão de perto, os sinais de advertência do despertar da Alemanha tinham-me marcado de uma forma tão indelével, que fui capaz de identificar cada um deles nos traços da ditadura de Hitler: e, no meu horror tolo, com frequência eu tinha a impressão de que o Estado total havia sido inventado especialmente contra mim, para fazer-me sofrer aquilo de que na minha infância – a pré-história dele - eu havia sido dispensado até segunda ordem. (...) No fascismo, o pesadelo de minha infância se concretizou. (ADORNO, 1993, §123, p. 168-169)

A passagem nos revela sobre o papel do passado e a maneira como a memória pode ser ligada ao presente a partir de uma concepção de elaborar o passado. O não retorno de Auschwitz, para o filósofo, necessita de uma identificação das forças sociais que conduziram aquela situação e que ainda estão presentes, podendo levar novamente a um estado de barbárie. Neste contexto, a elaboração do passado é tomada como um meio eficaz de desencantamento do decorrido, na medida em que ele permite identificar estas situações e não se conformar com um esquecimento passivo ou com uma culpa estéril. No olhar de Adorno: “tudo dependerá do modo pelo qual o passado será referido no presente; se permaneceremos no simples remorso ou se resistiremos ao horror com base na força de compreender até mesmo o incompreensível” (ADORNO, 2011, p.46).

Adorno criticava as formas de elaborar o passado na sociedade alemã pós-nazista. Segundo o filósofo, o que se pretendia era “encerrar a questão do passado, se possível inclusive riscando-o da memória” (ADORNO, 2011, 29). O filósofo alemão chamava a atenção para o silêncio que a sociedade alemã procurava manter em relação àquele passado, identificando, entre outros fatores, certa simpatia de parcelas dessa sociedade pelo nazismo, expressos num certo “orgulho nacional”. Adorno refere-se inclusive a alguns pais que, procurando se inocentar, enfrentavam perguntas acerca de Hitler feitas por seus filhos remetendo-se ao lado bom do nazismo e afirmando que aquele período não foi tão terrível como normalmente se contava.

Nessa noção, anteriormente na *Dialética do Esclarecimento*, Adorno e Horkheimer indicavam para uma necessidade de persistência do passado como princípio de coerção, o qual deveria ser quebrado pela conscientização tanto de sua violência como de seu momento de verdade: “Não é da conservação do passado, mas de resgatar a esperança passada que se trata. Hoje, porém, o passado se prolonga como destruição do passado” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, 14). Trata-se de trabalhar para aquela autoconscientização do esclarecimento de que falavam os autores na obra, quando já apontavam para a tendência histórica dominante no sentido de banir esse elemento de autorreflexão do espírito. Com efeito, a autorreflexão é banida seja no pensamento, através do positivismo e sua rejeição a especulação, seja no comportamento das pessoas, através da organização das necessidades psíquicas levada a cabo pelos mecanismos da indústria cultural e da propaganda fascista. Segundo os autores:

Se o esclarecimento não acolhe dentro de si a reflexão sobre esse elemento regressivo, ele está selando seu próprio destino. Abandonando a seus inimigos a reflexão sobre o elemento destrutivo do progresso, o

pensamento cegamente pragmatizado perde seu caráter superior e, por isso também, sua relação com a verdade. (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, 13)

Na conferência “O que significa elaborar o passado”, Adorno nos alerta para um fenômeno que estaria acontecendo na Alemanha do pós-guerra, diz respeito à vontade de se encerrar a questão do passado, riscando-o da memória nacional, esquecendo e perdendo os terríveis fatos que tinha se desenrolado poucos anos antes. Dessa maneira, a ausência de controle sobre o passado não estaria limitada apenas aos acontecimentos não recuperáveis, mas sim, começariam mesmo de uma rejeição em elaborar o ocorrido. As características de tal atitude estariam ligadas, por exemplo, a utilização de expressões eufemísticas, de negação ou, ao menos, de minimização para se referir ao passado<sup>37</sup>. Para Adorno, essa recusa à memória do decorrido é, ao mesmo tempo, compreensível e absurda, pois:

O desejo de libertar-se do passado justifica-se: não é possível viver à sua sombra e o terror não tem fim quando culpa e violência precisam ser pagas com culpa e violência; e não se justifica porque o passado de que se quer escapar ainda permanece muito vivo. O nazismo sobrevive, e continuamos sem saber se o faz apenas como fantasma daquilo que foi tão monstruoso a ponto de não sucumbir à própria morte, ou se a disposição pelo indizível continua presente nos homens bem como nas condições que os cercam. (ADORNO, 2011, p. 29)

Essa elaboração do passado de que nos fala Adorno, no entanto, não estaria posta nos mesmos termos descritos pela psicanálise – perspectiva esta aceita pelo autor, mas colocada em segundo plano. Fruto mais de articulações da racionalidade do que de processos do inconsciente, essa mentalidade obstinada em esquecer o passado estaria em plena conformidade com uma tendência histórica. Mais especificamente, ela estaria relacionada à progressividade dos princípios burgueses. Segundo Adorno, a sociedade burguesa é, em essência, puramente matemática. Baseando-se na lei da troca (uma relação do “igual por igual”), os cálculos não deixam qualquer espaço para restos. Este aspecto condiciona também, portanto, uma forma bastante específica de relacionamento

---

<sup>37</sup> Adorno exemplifica estes aspectos comentando que “no experimento de grupo do Instituto de Pesquisa Social, frequentemente verificamos que a lembrança da deportação e do genocídio se associava à escolha de expressões atenuantes ou de descrições eufemísticas, ou configurava um espaço vazio no discurso; o uso consagrado e quase benevolente da versão da “noite de cristal” para designar o pogrom de novembro de 1938 confirma esta tendência. (...) Todos conhecemos a disposição atual em negar ou minimizar o ocorrido- por mais difícil que seja compreender que existem pessoas que não se envergonham de usar um argumento como o de que teriam sido assassinados apenas cinco milhões de judeus e não seis”. Ver: ADORNO, *O que significa elaborar o passado*. p. 30-31.

com o tempo, na medida em a troca é absolutamente atemporal: as operações matemáticas independem do momento de sua realização:

A partir deste relacionamento com o tempo, a memória também adquire um status específico: ela passa a ser considerada como uma mera sobra sem sentido. “O que é o mesmo que dizer que a memória, o tempo e a lembrança são liquidados pela própria sociedade burguesa em seu desenvolvimento, como se fossem uma espécie de resto irracional”. Trata-se de um processo análogo à “racionalização progressiva dos procedimentos da produção industrial que elimina junto aos outros restos da atividade artesanal também categorias como a da aprendizagem, ou seja, do tempo de aquisição da experiência do ofício (ADORNO, 2011, p. 33)

Desta forma, a análise social torna-se uma fonte de explicação para este elogio ao esquecimento muito mais acurado, na visão deste autor, do que os conceitos da psicopatologia. “Quando a humanidade se aliena da memória, esgotando-se sem fôlego na adaptação ao existente, nisto reflete uma lei objetiva de desenvolvimento” (ADORNO, 2011, p. 33). Eles dizem respeito a um tipo de comportamento racional, não tanto porque os comportamentos são assumidos diretamente, mas sim, “são racionais no sentido em que se apoiam em tendências sociais, e que quem reage deste modo se sabe identificado ao espírito da época” (ADORNO, 2011, p.34).

É neste sentido que o autor interpreta estudos como o Hermann Heimpel, sobre o desaparecimento da consciência da continuidade histórica na Alemanha a partir de constatações empíricas como o desconhecimento dos jovens acerca de personagens como Bismarck ou Guilherme I. Isso seria o reflexo, segundo o próprio Adorno, das mesmas reflexões e tendências que ele e Horkheimer haviam identificado no *Dialética do Esclarecimento*. A memória do passado teria como consequência poderia prejudicar a imagem da Alemanha no exterior. Dadas às circunstâncias desse fato, para Adorno, os elementos sociais que possibilitaram o nazi-fascismo, mesmo que latentes este fracasso na elaboração do passado que se mostra como uma tentativa do puro esquecimento poderia ter resultados desastrosos. Por causa do esquecimento através do tempo decorrido pode deturpar a época do nazismo e ainda pode recusar os argumentos das pessoas que tentam revelar as condições que conduziram a ela e a prova de sua existência continua. Assim, a possibilidade de um retorno do passado adquire formas mais visíveis no esquecimento.

Para o filósofo, são necessárias que estejam bem vivas as memórias relacionadas ao apoio de base da população alemã, a massa iludida da propaganda fascista, o orgulho nacional, o crescimento dos egos, o desenvolvimento das personalidades autoritárias, entre vários outros elementos que sustentaram sobremaneira para tudo se tornar possíveis. O reconhecimento destes elementos seria, portanto, os primeiros passos para elaborá-los. Nessa perspectiva devemos saber que “o esclarecimento acerca do que aconteceu precisa contrapor-se a um esquecimento que facilmente converge em uma justificativa do esquecimento” (ADORNO, 2011, p. 45). Muito embora ele indique para alguns perigos ligados a este modo de elaboração, na ideia em que o passado também pode ser utilizado com intuítos de propaganda, ela ainda é colocada como um instrumento para que não se repitam barbáries como foi Auschwitz.

Mas qual o caminho, então, para esta elaboração do passado? Para Adorno, como já seria bastante previsível, se há uma forma em que isso possa ser materializado na cultura, ela não está nos meios de comunicação de massa<sup>38</sup>. A esperança estaria, sim, na educação. Esta correlação entre a elaboração do passado e a educação é ainda mais significativa em outro texto do autor, “Educação após Auschwitz”, quando ele afirma que “a exigência que Auschwitz não se repita é a primeira de todas para a educação. De modo que ela precede quaisquer outras que creio não ser possível nem necessário justificá-la” (ADORNO, 2011, p. 119).

Neste texto, o caminho da argumentação seguido pelo autor é basicamente o mesmo e diz respeito à noção de que “a barbárie continuará existindo persistirem no que têm de fundamental as condições que geram esta regressão”. A educação é uma arma fundamental, pois permite “reconhecer os mecanismos que tornam as pessoas capazes de cometer tais atos” e, além disso, revela “tais mecanismos a eles próprios, procurando impedir que se tornem novamente capazes de tais atos, na medida em que se desperta uma consciência geral acerca desses mecanismos” (ADORNO, 2011, p. 121). A educação contra o esquecimento tem um papel fundamental nesta fase da filosofia de Adorno e ele retorna a este tema quando afirma que “o perigo de que tudo aconteça de novo está em que não se admite o contato com a questão, rejeitando até mesmo quem

---

<sup>38</sup> Adorno cita os meios de comunicação de massa em apenas uma passagem, quando diz que: “Desvendar as teias do deslumbramento implicaria um doloroso esforço de conhecimento que é travado pela própria situação da vida, com destaque para a indústria cultural intumescida como totalidade. A necessidade de uma tal adaptação, da identificação com o existente, com o dado, com o poder enquanto tal, gera o potencial totalitário” Ver: ADORNO, *O que significa elaborar o passado*: In: Educação e Emancipação. p.43.

apenas a menciona, como se, ao fazê-lo sem rodeios, este se tornasse o responsável, e não os verdadeiros culpados” (ADORNO, 20011, p. 125).

Adorno era contrário a qualquer tipo de modelo ideal, pois, entendia que modelos ideais eram como uma imposição exterior, uma postura autoritária que impedia a autonomia intelectual do indivíduo. Iremos tentar esboçar o que o filósofo alemão entendia por educação, mas mostrando que seu conceito de educação não era algo estático, ou um modelo ideal, que se impõe como a verdade, mas que a educação é algo que muda conforme a história, ela tem um papel diferente em cada sociedade, em cada tempo. O que tentaremos expor aqui é a análise de Adorno sobre o que dever ser a educação na sociedade contemporânea, na situação em que se encontra de submissão aos ditames do capital e ao esclarecimento totalitário que domina a forma de pensar e agir dos indivíduos.

Primeiramente, o que precisamos entender é que a educação não ocorre apenas no interior da escola, mas sim em todas as relações no interior da sociedade, durante o dia-a-dia do indivíduo, por toda a vida. Seja pela influência dos indivíduos com quem convivemos, pela influência da indústria cultural, pela cultura e hábitos do próprio ambiente em que somos formados, a todo o momento somos alvo de informações e ideologias que circulam no interior da sociedade. O grande problema é que esta influência ocorre na maioria das vezes de maneira inconsciente. No decorrer de nossa vida vamos interiorizando ideias e hábitos sociais, porém, muitas vezes esta interiorização de ideias e hábitos é nociva à vida dos próprios indivíduos e conseqüentemente da sociedade como um todo.

A seguir, e assumido o risco, gostaria de apresentar minha concepção inicial de *educação*. Evidentemente não a assim chamada modelagem de pessoas, porque não temos o direito de modelar pessoas a partir de seu exterior; mas também não a mera transmissão de conhecimentos, cuja característica de coisa morta já foi mais do que destacada, mas a *produção de uma consciência verdadeira*. (ADORNO, 2011, p. 141).

Vemos, portanto, que para Adorno a educação não é algo que ocorra de maneira inconsciente. Sua função é produzir nos sujeitos uma consciência verdadeira, ou seja, os sujeitos devem perceber sua relação com o ambiente de forma crítica, não aceitando tudo o que é apresentado de forma irrefletida. É esta consciência verdadeira que nos dá autonomia, ela seria como que o estado da maior idade kantiano, onde o indivíduo tem capacidade de julgar e decidir por si próprio o que é bom ou mal, sem se deixar influenciar por outrem.

No ensaio *Educação após Auschwitz*, o filósofo ao analisar os motivos pelos quais a barbárie se propaga, e em qual solo fértil ela germina, aponta que Auschwitz somente foi possível porque a indiferença, entendida como a incapacidade para a identificação na dor do Outro e a constância cega a uma autoridade que conclama a coletivização circunscreveram um modelo coletivo de retração do medo. Assim, no caso particular de Auschwitz, podemos especular que a frieza da razão instrumental e seu apego ao cálculo, encontraram o prazer retirado das práticas sádicas mais violentas. Mas como pensar o problema da indiferença? E a expectativa em torno da educação como promotora de formas para se evitar a barbárie? Para Adorno, “O perigo de que tudo aconteça de novo está em que não se admite o contato com a questão, rejeitando até mesmo quem apenas a menciona, como se, ao fazê-lo sem rodeios, este se tornasse o responsável, e não os verdadeiros culpados”. (ADORNO, 2011, p. 125)

Nesse sentido, Adorno protege com destaque o princípio da autonomia, da auto reflexão e da experiência, o que coloca um fortalecimento do instante subjetivo, do eu, como representante da consciência. A educação, aqui, ganha uma importância compreensível. Se a possibilidade de transformação daqueles que se definem justamente pela impotência de mudança se acha impedida, o papel se volta para a formação de indivíduos potencialmente mais livres da ação daquele processo que culmina no narcisismo coletivo da comunidade racial. Adorno expressa essa compreensão de maneira bem explícita, como indica a passagem a seguir: “A única força verdadeira contra o princípio de Auschwitz seria a autonomia, se me for permitido empregar a expressão kantiana a força para a reflexão, para a autodeterminação, para o não se deixar levar” (ADORNO, 2011, p. 110).

Uma educação contra a barbárie envolveria, fundamentalmente, uma tarefa que traz uma mudança do ambiente cultural num sentido anticonformista. A resistência ao coletivo deve poder surgir de ações que procurem reforçar o momento da formação individual do espírito. Nesse sentido, Adorno menciona uma “pedagogia democrática”, que significa uma educação política, que se contraponha ao esquecimento e ofereça às pessoas um esclarecimento acerca do que aconteceu, inclusive tentando conscientizá-las acerca da ação daqueles mecanismos da propaganda fascista, que obtiveram tanto êxito na coletivização do espírito. Falar do passado, nessa perspectiva, poderá abrir caminho par uma relação qualitativamente diferente com o mesmo. Numa passagem muito expressiva, Adorno se refere a essa possibilidade:

Penso, ao contrário, que o consciente jamais se relaciona à infelicidade nos mesmos termos em que isto ocorre com o inconsciente e pré-consciente. No fundo tudo dependerá do modo pelo qual o passado será referido no presente: se permanecemos no simples remorso ou resistimos ao horror com base na força de compreender até mesmo o incompreensível. (ADORNO, 2011, p. 46)

O enfrentamento com a barbárie é possível e necessária. A tendência a não enfrentar o passado compactua com o “princípio mau” de como se nada tivesse ocorrido<sup>39</sup>. Essa tendência, na realidade se encontra arraigada nas pessoas e no ambiente cultural que elas vivenciam. Assim, Adorno resume suas ideias acerca da memória e da elaboração do passado quando afirma que “o passado só estará plenamente elaborado no instante em que estiverem eliminadas as causas do que passou. O encantamento do passado pôde manter-se até hoje unicamente porque continuam existindo as suas causas” (ADORNO, 2011, p. 49).

Dadas às razões sobre o que pousa sobre a vida danificada ao extremo de seu extermínio chegamos ao ponto de perceber, como pensa também Gagnebin<sup>40</sup> sobre a filosofia moral de Adorno, é uma reflexão moral cuja tarefa não consiste tanto na edificação de normas aceitas universalmente, mas muito mais na autorreflexão crítica do pensamento sobre si, em particular sobre sua indigência em relação a catástrofes como a de Auschwitz. A existência da *Shoah* e a possibilidade de suas sempre atuais reiteraões impõem ao pensamento racional que se confronte com seus próprios limites, que não busque tanto pelo estabelecimento, muitas vezes orgulhoso, de normas abstratas de comportamento ético, mas sim, pela determinação das condições, simultaneamente concretas e transcendentais, de resistência à presença do sofrimento. Daí a reformulação do imperativo categórico kantiano feita por Adorno na *Dialética Negativa*:

Hitler impôs um novo imperativo categórico aos homens em estado de não-liberdade; a saber, direcionar seu pensamento e seu agir de tal forma que Auschwitz não se repita, que nada de semelhante aconteça. (ADORNO, 2009, p. 302)

Aqui se articulam o que se relaciona com o estado histórico dos problemas éticos. O filósofo formula um novo princípio moral que, diferente de sua forma

---

<sup>39</sup> Esse princípio mau se refere ao pronunciamento : “e tal como se não tivesse ocorrido” de Mefistófeles de Goethe, quando Adorno cita-o no ensaio “*O que significa elaborar o passado*”.

<sup>40</sup> GAGNEBIN, Jeane Marie. *Uma filosofia moral negativa?* In: KRITERION, Belo Horizonte, n° 117, Jun./2008, p. 143-152.

kantiana, insere-se numa constelação social e histórica singular. Destacando o trecho acima de uma passagem da *Dialética Negativa*, "que Auschwitz não se repita", vemos que existe uma relação muito categórica entre ética e educação. A ideia que passa com essa frase surge com a força de um imperativo categórico. Porém, como Adorno não faz uma grande ética, e isso não é sua intenção, não se trata de uma questão propriamente moral que diz respeito a uma consciência constitutiva, um dever ser, mas uma questão social objetiva. Isso enreda uma práxis. O exemplo da experiência formativa prejudicada tornaria a educação contra a barbárie de Auschwitz em educação com sentido emancipatório. Com base em argumentos intimamente ligados à psicologia, Adorno é categórico ao afirmar que as condições que levaram a Auschwitz, à barbárie vivida durante a Segunda Guerra mundial, ainda persistem, pois estão enraizadas na sociedade organizada segundo uma racionalidade que é puramente instrumental. A educação deve atuar, portanto, promovendo o esclarecimento.

Como mostra Freud em sua obra *O mal estar na civilização*, a própria cultura e regras de conduta social ocasionam uma sensação de desconforto nos indivíduos, o que pode em alguns casos desencadear comportamentos de risco. No caso de Auschwitz, esse mal-estar coletivo teve ainda um segundo agravante: a incapacidade crítica e reflexiva de resistência à dominação. Adorno pretende então discutir como a estrutura social e educacional acabou por permitir o fortalecimento da barbárie e como a própria educação pode servir a finalidade de não permitir a repetição de tal acontecimento.

Para resistir a essa forma de dominação, a educação se mostra como uma possibilidade, ainda que encontre inúmeros desafios para concretizar sua tarefa. Uma dessas dificuldades consiste na própria racionalidade enfraquecida e constantemente reafirmada com a indústria cultural, que atua como forma de alienação e barreira para a formação de uma consciência crítica. Para Adorno, a indústria cultural e a mídia promovem uma cultura massificada, incapaz de provocar prazer genuíno nos indivíduos, no sentido daquela satisfação que Freud apontou como necessária para equilibrar os instintos de agressividades decorrentes da repressão necessária à vida em sociedade.

O papel da educação, nesse sentido, é bastante audacioso, pois teria que combater uma forma de organização da cultura que é predominante na sociedade e encontra aceitação ampla por parte dos indivíduos, justamente porque eles são mantidos incapazes de resistirem a ela e ao prazer momentâneo que produzem. Desse modo, o que compete à educação é dirigir as ações no sentido de não afirmar tal cultura, por exemplo, deixando de promover a competitividade entre as crianças, para que esses

futuros adultos não criem em si sentimento de revolta ao lidarem com a derrota. Segundo Adorno incentivar a competição no ambiente escolar “é um princípio no fundo contraditório a uma educação humana” (ADORNO, 1995, p. 161). A reflexão deve, portanto, ser trabalhada na formação escolar. Sobre o assunto Adorno adverte:

a reflexão pode servir tanto para à dominação cega como ao seu oposto. As reflexões precisam portanto, ser transparentes em sua finalidade humana. [...] De resto, acredito também que um ensino que se realiza em formas humanas de maneira alguma ultima o fortalecimento do instinto de competição. Quando muito é possível educar desta maneira esportistas, mas não pessoas desbarbarizadas. (ADORNO, 1995, p. 161)

Além disso, Adorno insiste na necessidade de uma formação cultural forte, voltada para a reflexão e para o desenvolvimento da sensibilidade, a fim de que os indivíduos possam considerar os outros não em termos de uma relação de dominação e, portanto, violenta, mas como sujeitos que não podem ser tratados como objetos. Percebe-se, então, que o princípio da dominação presente no modo como a ciência e a técnica se realizam, necessita ser evitado nas relações entre os homens e, nesse sentido, a educação desempenha um importante papel ao promover tal consciência nos indivíduos.

Adorno aponta ainda para outro questionamento, procurando esclarecer não somente “*para que*” a educação é necessária, mas “*para onde*” a educação deve conduzir. Se antes o “*para que*” da educação era compreensível por si mesmo, atualmente não é mais, pelo contrário, a indagação do “*para que*” causa desconforto e exige reflexões complicadas. Para começar, sabe-se que a educação deve conduzir à autonomia. Todavia existem dois principais problemas que atuam contraditoriamente a uma emancipação: em primeiro lugar a própria organização do mundo, a ideologia dominante, que exerce pressão tão intensa na população que é capaz de superar toda a educação; como comenta Adorno: “a organização do mundo converteu-se a si mesma imediatamente em sua própria ideologia” (ADORNO, 1995, P. 143). O segundo problema diz respeito à adaptação. A educação deve preparar os homens para se orientarem no mundo, mas ao mesmo tempo não pode ter neste o seu único objetivo, pois neste caso também desvia da emancipação e acaba apenas por formar “pessoas bem ajustadas”. Sobre o tema Becker, em diálogo com Adorno, esclarece que:

Quando há pouco chamei a educação de um equipar-se para orientar-se no mundo, referia-me então a esta relação dialética. Evidentemente a aptidão para se orientar no mundo é impensável sem adaptações. Mas ao mesmo tempo impõe-se equipar o indivíduo de um modo tal que mantenha suas qualidades pessoais. A adaptação não deve conduzir à perda da individualidade em um conformismo uniformizador. Essa tarefa é tão complicada porque precisamos nos libertar de um sistema educacional referido apenas ao indivíduo. Mas, por outro lado, não podemos permitir uma educação sustentada na crença de poder eliminar o indivíduo. E esta tarefa de reunir na educação simultaneamente – como diz Schelsky – adaptação e resistência, é particularmente difícil ao pedagogo no estilo vigente. (ADORNO, 1995, p. 144).

Becker afirma ainda que a tarefa da educação de intermediar uma consciência da realidade, tarefa essa intimamente ligada à relação teoria e prática, deve ser realizada a partir da educação infantil, seguindo de forma contínua para toda a vida. O espaço voltado para a educação é importante neste processo e deve estar preparado para a falta de experimentação espontânea, ou seja, deve suprir, na medida do possível, a falta de contato com tudo aquilo que nos é externo, como por exemplo, a música. Como afirma Becker: “antes de tudo a educação para a experiência é idêntica à educação para a imaginação” (ADORNO, 1995, 151).

Certamente a tarefa da educação não se mostra fácil. É necessária uma educação para a resistência, para o controle em frente às mudanças e para a autonomia. Essa atitude de resistência, porém, não encontra motivadores em uma sociedade que constantemente premia a não-individação, exaltando atitudes colaboracionistas e promovendo uma “fraqueza do eu”. É claro que em uma análise mais aprofundada verificamos que nem a não-individação, nem o *eu* egoísta (por assim dizer) devem ser exaltados; ambos conduzem à uma sociedade problemática. Como descreve Becker:

A situação é paradoxal. Uma educação sem indivíduos é opressiva, repressiva. Mas quando procuramos cultivar indivíduos da mesma maneira que cultivamos plantas que regamos com água, então isto tem algo de quimérico e ideológico. A única possibilidade que existe é tornar tudo isso consciente na educação. (ADORNO, 1995, 154)

Em resposta ao seu próprio questionamento, *para onde* a educação deve conduzir, Adorno afirma que desbarbarizar tornou-se a questão mais urgente da educação atualmente. Numa definição de barbárie o filósofo descreve:

entendo por barbárie algo muito simples, ou seja, que, estando na civilização do mais alto desenvolvimento tecnológico, as pessoas se encontrem atrasadas de um modo particularmente disforme em relação a sua própria civilização – e não apenas por não terem em sua arrasadora maioria experimentado a formação nos termos

correspondentes ao conceito de civilização, mas também por se encontrarem tomadas por agressividade primitiva, um ódio primitivo ou, na terminologia culta, um impulso de destruição, que contribui para aumentar ainda mais o perigo de que toda essa civilização venha a explodir, aliás uma tendência imanente que a caracteriza. Considero tão urgente impedir isto que eu reordenaria todos os outros objetivos educacionais por esta prioridade. (ADORNO, 1995, p.155)

Quando Adorno trata da desbarbarização não se refere a uma posição social de conformidade e calma absoluta. A violência pode ser sintoma da barbárie, mas não precisa sê-lo necessariamente. A barbárie está mais relacionada com ser ou não fruto de uma reflexão racional, com fins transparentes e humanos, e não meras erupções primitivas de violência. Essa violência primitiva pode ser superada pelo simples fato da questão da barbárie ser posta em discussão, estar no centro de nossa consciência. Ainda segundo Adorno,

com a educação contra a barbárie no fundo não pretendo nada além de que o último adolescente do campo se envergonhe quando, por exemplo, agride um colega com rudeza ou se comporta de um modo brutal com uma moça; quero que por meio do sistema educacional as pessoas comecem a ser inteiramente tomadas pela aversão à violência física. (ADORNO, 1995, p.165)

A educação contra a barbárie deve focar-se na infância, dissolvendo, primeiramente, qualquer tipo de autoridade (autoritarismo) não esclarecida. Não se trata aqui de reprimir todo tipo de autoridade, mesmo porque principalmente na infância uma forma de autoridade “não cega” e transparente de suas finalidades se faz necessária na orientação do indivíduo. As figuras do pai ou da mãe conduzem, por exemplo, a emancipação, uma vez que servem de modelo até que o indivíduo chegue à maturidade e se desprenda dele, alcançando uma forma de maioridade e autonomia intelectual. Sendo assim, fica evidente que tanto é importante em um primeiro momento a figura da autoridade quanto desprender-se dela; afinal a construção da subjetividade passa pelas etapas de identificação e ruptura.

Por fim, Adorno não se faz claro – e nem tinha neste seu objetivo – quanto aos passos concretos de ações que devem ser praticadas pela educação; mas aponta tudo aquilo para qual os métodos educacionais devem esquivar-se, demonstrando que a educação deve dar-se sempre em prol da emancipação e da autonomia, promovendo ideias humanas e reflexivas sobre si mesma. A educação não deve ser autoritária e opressora do indivíduo, não deve promover a competição e nem fortalecer a frieza humana. Assim, a educação tem antes de tudo papel de formação humana e reflexiva

## CONCLUSÃO

É importante entender a crítica do filósofo a sociedade administrada para melhor orientar a sua crítica a moralidade e suas causas para o mundo humano. Se a análise moral acompanha a construção do filósofo a partir dos primeiros textos até suas obras posteriores, sua teoria crítica da sociedade é o que liga tudo. Este elo importante no desenvolvimento teórico de Adorno acontece no seu esforço de entender a sociedade estabelecida em suas origens e suas contradições na busca de encontrar possibilidades históricas para sua supressão. Neste sentido, salienta-se desde seus primeiros textos a perspectiva histórica da sociedade e da moralidade estabelecida, bem como a problemática das relações entre progresso e desenvolvimento humano, entre liberdade e repressão, e vida e produção.

Assim, com sua filosofia, Adorno aproximou seu pensamento sobre a moral indicando a indispensável crítica a moralidade vigente por suas causas para a humanidade. A objeção de Adorno ao mundo administrado, bem como sua crítica a moral moderna, localiza seu pensamento filosófico em um engajamento com o tema da emancipação humana. Neste sentido, aparece a questão sobre a possibilidade de se pensar a moral de forma não afirmativa, não justificadora da ordem determinada. Seguindo esse caminho em seu pensamento, a moral está presente, sendo possível fazer seus traços gerais partindo da crítica à sociedade estabelecida, neste sentido, em confronto com o princípio social estabelecido como princípio moral. Isto significou que, a moral virou uma adequação à totalidade presente no mundo. Essa totalidade para o filósofo é uma força que obriga à identidade, ou seja, um nivelamento da subjetividade dos indivíduos a um padrão pré-estabelecido

Ao não querer uma moral positiva como resposta ao como se deve agir, o filósofo crítico indica para uma moralidade negativa, para um princípio moral negativo. Refletir o horizonte de uma dialética moral negativa (ou filosofia moral negativa) representa inicialmente uma escolha dialética de subverter a tradição, e segundo, um princípio moral que tem em perspectiva estabelecer o que não pode acontecer no mundo humano a partir da experiência histórica, e no caso da Alemanha, estava acontecendo o Nazismo, ponto crucial da compulsão à identidade. O filósofo encara a conexão entre moral e repressão e procurou contestá-la.

Ao tratarmos da filosofia moral de Adorno nós dirigimos a condição do humano de hoje. Do ponto de vista de uma análise dirigida a uma questão central do século XX – os campos de extermínio nazistas, simbolizados pelo campo de Auschwitz – a um exame do sentido da educação na contemporaneidade para encontrado em “Educação após Auschwitz”. Em poucos lugares como nesse ensaio é tão perceptível a concepção do filósofo de ser humano enquanto tal; não se trata de uma descrição idealizada do humano, mas do exame filosófico extremamente agudo de uma situação presente, que deveria conduzir o leitor a tomar consciência da gravidade das questões humanas que afligem a sociedade não só à época em que este texto foi concebido, mas, igualmente, nesses conturbados inícios do século XXI, no aqui e agora do momento em que pensamos.

O ser humano, atingido na profundidade de sua existência por este atentado à sua humanidade propriamente dita, à sua dignidade vital, está obrigado a se reeducar; nenhuma educação tem sentido, se não for realizada com o objetivo de impedir que a desumanização radical, aqui simbolizada pelos campos da morte, se repita. Mas o ser humano, capaz dos maiores horrores, é passível de educação. Estamos aqui muito longe da ideia de uma natureza “boa”; o que temos é a constatação de que apenas o desenvolvimento educativo, a reflexão profunda sobre os acontecimentos, a proposta de realização efetiva de um mundo onde tais acontecimentos não possam mais ter lugar, é que humaniza o humano.

Não estamos, portanto, onde o ser humano seja dignificado como tal, sujeito eventualmente a desvios de rota, mas sempre reconduzido à linha do progresso infinito; antes, estamos em uma situação civilizatória onde os contrastes entre a tendência à civilização e a tendência à barbárie – que, segundo Walter Benjamin e Freud, entre outros, são estritamente correlatas – assumiram uma dimensão extremamente forte e assustadora. À maior racionalidade operacional – entendida como capacidade científica de construir máquinas, de dominar a natureza e o mundo – segue-se a maior possibilidade de que o ser humano seja esmagado neste processo e a natureza destruída. Enquanto perdurarem estas condições – um mundo que não só permite que Auschwitz aconteça, como criou, em nome da racionalidade, justificativas para tal, ou que “ignora” tais fatos, como se eles não fossem absolutamente relevantes -, o ser humano não está livre da destruição total.

De nada serve ao ser humano a racionalidade, se ela, ao fim e ao cabo, pode ser manipulada para justificar injustiças e o horror; tem de haver algo que a determine, que a sustente em seu desenvolvimento. A cultura contemporânea, imersa no mundo da cultura de massa, a “consciência coisificada”, precisa ser desnudada em suas características próprias; esse é o primeiro passo da educação para que Auschwitz não se repita. Trata-se de uma educação em pelo menos duas etapas, um processo de conscientização, que tem de ser dar nos níveis mais diversos, onde a racionalidade seja, ela mesma, confrontada com as razões que ela aduz para agir assim e não de outra forma. E, por outro lado, como correlato necessário desse processo de conscientização, a consciência coisificada tem de ser dissecada em seus reais constitutivos, para que se veja com clareza de que forma a sociedade se constitui, constituindo as pessoas – transformando-as em máquinas que só sabem amar outras máquinas. Em outros termos, é necessário mergulhar fundo no sentido da ciência e da técnica, ver onde assentam seus progressos, entender suas lógicas de poder, se quisermos ir além da consciência coisificada, da sociedade de produção, consumo e obsolescência, dos fetiches desumanizantes.

Uma educação – melhor, um treinamento – que prepare pessoas para se tornarem excelentes robôs, autômatos incapazes de encontrar o humano na outra pessoa, massas deslumbradas com o hipnótico da cultura de massa que consomem ou sonham em consumir, não apenas extingue no ser humano seu potencial de humanidade, mas o conduz coletivamente a novas situações de estilo Auschwitz – extermínio do próprio homem e da natureza em um processo de automatismo inconsciente. É contra isso que a educação tem de se levantar, e é a resistência a tal estado de coisa que se pode chamar de humanização. A fragmentação dos elos sociais, a substituição da ética pelas convenções, das pessoas de carne e osso por indivíduos formais, a transformação do mundo numa máquina e das pessoas numa engrenagem dessa máquina, tudo isso é simultaneamente causa e consequência da incapacidade de amar, ou seja, de ver no outro mais que um competidor ou um concorrente. Quebrar este círculo vicioso monstruoso é a tarefa por excelência da educação; e podemos perceber claramente que, para Adorno, educação e humanização são termos diferentes para designar algo igual: um processo de resistência criativa à coisificação, seja ela sutil ou abertamente violenta, das pessoas.

Há em sua em sua filosofia moral um conceito de “vida boa”? Sim, ainda que ele deva buscar na estruturação menos aparente de seu pensamento moral. Ele abrange uma concepção materialista e intersubjetiva de felicidade, de liberdade e de justiça. A “vida boa”, para Adorno, não possui um caráter substancial, pois não é deduzida a priori de uma concepção metafísica do que ser uma vida humana. Ela possui elementos que transcendem contextos como o respeito ao sofrimento de outrem, a doação e a reciprocidade.

E aqui surge na reflexão de Adorno a perspectiva de um imperativo partindo do que não pode retornar aquilo que aconteceu no mundo, ou seja, a barbárie, a morte do humano nas pessoas. Adorno formula um novo princípio moral que em contraste com sua forma kantiana, insere-se numa constelação social e histórica singular. Se em Kant, a pretensão de validade do imperativo categórico é garantida pelo caráter formal, em Adorno tal pretensão de validade só ocorre pela ligação com a experiência histórica, pelo interesse na abolição do sofrimento. Adorno parte do fato que não podemos mais dizer o que deve ser, mas apenas aquilo que não pode acontecer.

Porém, sabemos até aqui, que há impedimentos sociais e subjetivos da vida danificada nos indivíduos que não possibilitam aquelas ações corretas. Não existe a possibilidade de uma realização individual dentro desse mundo administrado cuja racionalidade predomina em tudo. O que seria este por “fora da sociedade” torna-se por ser apenas um produto desta, de sua racionalidade técnica, da cultura afirmativa que “expropria o indivíduo, conceder-lhe a sua felicidade”.

Ao experimentar e testemunhar, a partir das mais variadas entradas, o amplo contexto da vida danificada, Adorno elenca o mundo deformado, a sociedade administrada, a linguagem explorada pela violência, a auto enganação sobre o trabalho, a comercialização da cultura, entre outros danos, como movimentos coerentes com a inibição do pensamento. O pensamento é a última fronteira para a perpetuação da opacidade da realidade, uma “moral do pensamento” como propõe em sua *Minima Moralia*. Por isso, é justamente a partir do pensamento que o quadro triste tem alguma chance de ser desfeito. Pensar tem de passar a ser a oportunidade de abordar a realidade sem o manto que a deforma que esconde a realidade mesma.

O interesse principal deste trabalho é que através do pensamento de Adorno podemos ter contribuições de suporte para uma teoria crítica da moral que, independente de indicar para incertezas, ou contradições nas tentativas de comprovar as ações humanas, é condutora de um impulso moral, capaz de cancelar o relativismo e tornar possível a legitimação de uma normatividade crítica. Em última análise, não há possibilidade concreta de uma “vida boa” ou vida justa nas sociedades modernas se a ideia de “vida boa” for falsa e ideológica, e ainda, se supusermos que ela está realizada, tal como as ideias de liberdade, igualdade, autonomia e justiça. A ideia de “vida boa” será falsa na sua presunção à verdade. Tornada sem efetividade, ela deve ser refletida na sua antiga figura, como ideal de vida não realizada, mas que ainda serve de contraponto e crítica à sociedade existente.

## 6. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

\_\_\_\_\_. *Minima Moralia: reflexões a partir da vida danificada*. Tradução de Luiz Eduardo Bica. 2. ed. São Paulo: Ática, 1993.

\_\_\_\_\_.; HORKHEIMER, Max.(Orgs.) *Temas básicos da sociologia*. Trad. Br. de Álvaro Cabral. São Paulo: Cultrix, 1973.

\_\_\_\_\_. *Capitalismo tardio ou sociedade industrial*. In: COHN, Gabriel (org.). *Sociologia*. São Paulo: Ática, 1994.

\_\_\_\_\_. *Tempo Livre*. In: *Palavras e Sinais: modelos críticos 2*. Trad. Maria Helena Ruschel. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 1995.

\_\_\_\_\_. *Aldous Huxley e a utopia*. In: *Prismas: crítica cultural e sociedade*. Trad. bras. Augustin Wernet e Jorge Mattos Brito de Almeida. São Paulo: Ática, 1998.

\_\_\_\_\_. *Crítica cultural e sociedade*. In: *Prismas: crítica cultural e sociedade*. Trad. bras. Augustin Wernet e Jorge Mattos Brito de Almeida. São Paulo: Ática, 1998.

\_\_\_\_\_. *O ataque de Veblen à cultura*. In: *Prismas: crítica cultural e sociedade*. Trad. bras. Augustin Wernet e Jorge Mattos Brito de Almeida. São Paulo: Ática, 1998.

\_\_\_\_\_. *O fetichismo na música e a regressão da audição*. São Paulo: Nova Cultural, 2000, p. 77-78 (Col. Os Pensadores).

\_\_\_\_\_.; Horkheimer, Max. *Dialética do Esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Trad. bras. Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006.

\_\_\_\_\_. *Teoria Estética*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2008.

\_\_\_\_\_. *As Estrelas descem à Terra: a coluna de astrologia do Los Angeles Times Um estudo sobre superstição secundária*. Trad. Br. Pedro Rocha de Oliveira. São Paulo: Editora UNESP, 2008.

\_\_\_\_\_. *Dialética Negativa*. Trad. Br. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009.

\_\_\_\_\_. *Educação para que?* In: Educação e Emancipação. Trad. Wolfgang Leo Maar. São Paulo, Paz e Terra, 2011.

\_\_\_\_\_. *Ensaio sobre psicologia social e psicanálise*. Trad. Verlaine Freitas. São Paulo: Editora UNESP, 2015.

\_\_\_\_\_. *A teoria freudiana e o padrão da propaganda fascista*. In: Ensaio sobre psicologia social e psicanálise. São Paulo: Editora UNESP, 2015, p.154-155.

ARENDR, Hannah. *Eichmann em Jerusalém*. Trad. José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

AGAMBEN, Giorgio. *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha. Homo Sacer III*. Trad. de Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2008.

ARISTÓTELES . *Ética a Nicômacos* . São Paulo: Editora Abril Cultural, 1996.

BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade Líquida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

\_\_\_\_\_. *Amor líquido*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

BENJAMIN, Walter. *Experiência e pobreza*. In: Obras escolhidas I. Tradução de Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1994.

\_\_\_\_\_. *A Paris do Segundo Império segundo Baudelaire*. In: Walter Benjamin. Flávio R. Kothe (org.). Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.

\_\_\_\_\_. *A modernidade e os modernos*. Trad. Heidrun Krieger Mendes da Silva; Arlete de Brito; Tânia Jatobá. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2000.

\_\_\_\_\_. *A obra de arte na época de sua reprodutibilidade técnica*. In: Teoria da Cultura de Massa, LIMA, Luis Costa (org.). Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

BUENO, Sinésio F. *Da dialética do esclarecimento à dialética da educação*. In: Revista Educação. Adorno pensa a Educação, São Paulo: Editora Segmento, 2009.

CLAUSSEN, Datlev. *A banalização do mal: sobre Auschwitz, a religião do cotidiano e a teoria social*. In: Cadernos de estética aplicada 12 (jul-dez de 2012).

COHN, Gabriel. *Esclarecimento e ofuscação: Adorno & Horkheimer hoje*. In: Lua Nova: Revista de Cultura e Política. Lua Nova, n. 43 São Paulo 1998.

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

\_\_\_\_\_. *Apuros do particular: uma leitura de Minima moralia*. In: Adornos: nove ensaios sobre o filósofo frankfurtiano. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1997.

\_\_\_\_\_. *Adorno/Horkheimer e a Dialética do Esclarecimento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 2003.

\_\_\_\_\_. *Esquematismo e semiformação*. Educ. Soc., Campinas, v. 24, n. 83, p. 441-457, ago. 2003.

FREUD, Sigmund. *Notas psicanalíticas sobre um relato autobiográfico de um caso de paranoia (dementia paranoides)*. In: FREUD, Sigmund. *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. v. XII. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

\_\_\_\_\_. *O mal-estar na civilização*. In: FREUD, Sigmund. *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. v. XXI. Rio de Janeiro: Imago, 1996

\_\_\_\_\_. *Além do Princípio do Prazer*. In: *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud*: edição standard brasileira. Vol. XVIII. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

\_\_\_\_\_. *Psicologia das massas e análise do eu*. Trad. Renato Zwick. Porto Alegre: L&PM Pocket, 2013.

GAGNEBIN, J.M. *Pesquisa empírica da subjetividade e subjetividade da pesquisa empírica*. In: *Psicologia & Sociedade*, 2001 13(2), 49-57.

GUALANDI, Alberto. *Deleuze*. São Paulo: Estação Liberdade, 2003.

HORKHEIMER, Max. *Teoria Tradicional e Teoria Crítica*. Trad. Zeliko Loparic. São Paulo: Nova Cultural, 1989, p. 31 – (Col. Os Pensadores).

\_\_\_\_\_. *O Eclipse da razão*. São Paulo: Centauro; 2002.

JAY, Martin. *A imaginação dialética: história da Escola de Frankfurt e do instituto de Pesquisa Sociais, 1923-1950*. [1973]. Trad. Br. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

JÚNIOR, Douglas Garcia Alves. *Em que sentido podemos pretender uma “vida boa”?* *Reflexões a partir de Minima Morlia*. In: Princípios Revista de Filosofia. Natal, vol. 19, n 32. p. 369-392, julho/desembro 2012.

LEVI, Primo. *É Isto um Homem?* Rio de Janeiro: Rocco, 1990.

\_\_\_\_\_. *Os Afogados e os Sobreviventes*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2004.

MAIA, Ari Fernando. *Contradições da moralidade na vida danificada*. In: Revista Educação. Adorno pensa a Educação, São Paulo: Editora Segmento, 2009.

MARCUSE, Herbert. *Sobre o caráter afirmativo da cultura*. In: Cultura e sociedade. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

\_\_\_\_\_. *Razão e revolução*. Tradução de Marília Barroso. Rio de Janeiro: Editora Saga, 1989.

MUSSE, Ricardo. *Experiência individual e objetividade em Minima moralia*. In: Tempo Social, revista de sociologia da USP, v. 23, n. 1.

NOVALIS. *Pólen - Fragmentos, Diálogos, Monólogos*. Trad. de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Iluminuras, 2001.

RABAÇA, Silvio Roberto. *Variantes críticas: a dialética do esclarecimento e o legado da escola de Frankfurt*. São Paulo: Annablume, 2004.

SVENDSEN, Lars. *Filosofia do Tédio*. ; tradução de Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.

SCHLEGEL, Friedrich. *O Dialeto dos Fragmentos*. Trad. de Márcio Suzuki. São Paulo: Iluminuras, 1997.

SCHWEPPENHÄUSSER, G. *A filosofia moral negativa de Theodor W. Adorno*. Educação & Sociedade, 2003. 24(83), 391–415.

TIBURI, Marcia. *Metamorfoses do Conceito: ética e dialética negativa em Theodor Adorno*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2005.

THOMSON, Alex. *Compreender Adorno*. Trad. Rogério Bertoni. Petrópolis: Vozes, 2010.