

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DO OESTE DO PARANÁ – UNIOESTE**  
**CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU* EM EDUCAÇÃO NÍVEL DE**  
**MESTRADO /PPGEFB**  
**ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: EDUCAÇÃO**

**PRÁXIS FORMATIVA E INDÚSTRIA CULTURAL EM TH. W. ADORNO:  
(IM) POSSIBILIDADES DE RESISTÊNCIA?**

**DANIELA CARNEIRO**

**FRANCISCO BELTRÃO – PR**

**2018**

**DANIELA CARNEIRO**

**PRÁXIS FORMATIVA E INDÚSTRIA CULTURAL EM TH. W. ADORNO:  
(IM) POSSIBILIDADES DE RESISTÊNCIA?**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Educação – nível de Mestrado – Área de concentração: Educação, Linha de Pesquisa: Sociedade, Conhecimento e Educação, da Universidade Estadual do Oeste do Paraná – UNIOESTE, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Educação.  
Orientador: Prof. Dr. José Luiz Zanella.  
Co-orientador: Prof. Dr. Rosalvo Schütz.

**FRANCISCO BELTRÃO – PR**

**2018**

Ficha de identificação da obra elaborada através do Formulário de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da Unioeste.

Carneiro, Daniela  
Práxis formativa e indústria cultural em Th. W.  
Adorno: (im) possibilidades de resistência? /  
Daniela Carneiro; orientador(a), José Luiz  
Zanella; coorientador(a), Rosalvo Schütz, 2018.  
118 f.

Dissertação (mestrado), Universidade Estadual do  
Oeste do Paraná, Campus de Francisco Beltrão,  
Centro de Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação  
em Educação, 2018.

1. Theodor W. Adorno. 2. Teoria Crítica. 3.  
Indústria Cultural. 4. Educação. I. Zanella, José  
Luiz. II. Schütz, Rosalvo. III. Título.

## FOLHA DE APROVAÇÃO

**DANIELA CARNEIRO**

**TÍTULO DO TRABALHO:** PRAXIS FORMATIVA E INDÚSTRIA CULTURAL EM  
TH. W. ADORNO: (IM)POSSIBILIDADES DE RESISTÊNCIA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação Mestrado,  
Área de Concentração: Educação, da Universidade Estadual do Oeste do Paraná,  
UNIOESTE, Campus de Francisco Beltrão, julgada adequada e aprovada, em sua versão  
final, pela Comissão Examinadora, que concede o Título de Mestra em Educação a autora.

### COMISSÃO EXAMINADORA




\_\_\_\_\_  
José Luiz Zanella


Universidade Estadual do Oeste do Paraná - Campus de Francisco Beltrão  
(UNIOESTE)

  
\_\_\_\_\_  
Alexandre Fernandez Vaz

Universidade Federal de Santa Catarina - Campus de Florianópolis (UFSC)

  
\_\_\_\_\_  
Bruno Pucci

Universidade Metodista de Piracicaba (UNIMEP)

  
\_\_\_\_\_  
Clésio Acilino Antonio

Universidade Estadual do Oeste do Paraná - Campus de Francisco Beltrão  
(UNIOESTE)

Francisco Beltrão, 23 de fevereiro de 2018

“Resistance must rise when freedom has died”.  
(Kreator, *Totalitarian Terror*).

## RESUMO

CARNEIRO, Daniela. **Práxis formativa e indústria cultural em Th. W. Adorno:** (im) possibilidades de resistência? 118 páginas. Dissertação (Mestrado) - Programa de Mestrado em Educação, Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Francisco Beltrão, 2018.

O presente trabalho pretende discutir as considerações de Adorno a respeito da possibilidade ou não de resistência à atuação da indústria cultural sobre a formação dos indivíduos. Trata-se de uma discussão a partir de seus escritos dos anos 1940, especificamente, *Dialética do Esclarecimento* e *Minima Moralia*. Inicialmente são apresentados os pressupostos históricos e teóricos da perspectiva adorniana sobre o exercício da práxis no mundo administrado. Destaca-se a relação entre o contexto da guerra e o suposto pessimismo de Adorno, devido à insuficiência da realização da promessa de progresso frente à realidade de dominação exercida pela razão instrumental. Ademais, são consideradas as principais noções relativas ao materialismo interdisciplinar de Horkheimer, como os princípios fundamentais da teoria crítica e sua contribuição enquanto alternativa de interpretação à ortodoxia marxista. Tendo em vista que a teoria crítica tem como matriz conceitual a análise do capitalismo apresentada por Marx, o segundo capítulo tem como objeto de discussão três categorias estratégicas que permitem verificar quais são os pontos de convergência e divergência que repercutem no pensamento de Adorno. São elas: práxis, alienação e fetichismo. Faz parte desse capítulo a discussão a respeito da problemática sobre o processo de estranhamento relativo à forma trabalho no modo de produção capitalista, o qual favorece a desumanização do homem e implica na sobreposição do mundo das coisas ao mundo dos homens. Pretende-se compreender as noções de empobrecimento do sujeito e do fetichismo da mercadoria, as quais reaparecem sob uma nova roupagem no capítulo terceiro com os esquemas da indústria cultural e sua influência nos gestos mais corriqueiros da vida. Dessa maneira, o objetivo é deixar o mais claro possível a relação entre indústria cultural, esclarecimento e dominação, destacando o modo como se configuram os indicativos para uma possível resistência ao projeto de integração total. Para tanto, é imprescindível colocar em evidência o papel do sujeito, uma vez que mesmo sendo vítima do processo de fragmentação da vida, a subjetividade lesada não pode ser abandonada, pois ela constitui um importante elemento para a tese da esperança de autorreflexão do pensar que esclarece.

Palavras-Chave: Adorno, práxis, indústria cultural, resistência.

## ABSTRACT

CARNEIRO, Daniela. **Formative praxis and cultural industry in Th. W. Adorno: (im) possibilities of resistance?** 118 pages. Dissertation (Master degree) - Master's Program in Education, State University of Western Paraná, Francisco Beltrão, 2018.

The present work intends to discuss Adorno's considerations regarding the possibility or not of resistance of the cultural industry performance in the formation of individuals. It is a discussion from his writings of the 1940s, specifically *Dialectic of Enlightenment* and *Minima Moralia*. Initially the historical and theoretical assumptions of the Adornian perspective on the praxis practice in the administered world are presented. The relation between the war context and the supposed pessimism of Adorno is highlighted, due to the insufficiency of promise realization of progress against the domination reality exercised by instrumental reason. In addition, the main notions of Horkheimer's interdisciplinary materialism are considered, such as the fundamental principles of critical theory and its contribution as an alternative interpretation of the Marxist orthodoxy. Considering that critical theory has as its conceptual matrix, the analysis of capitalism presented by Marx, the second chapter has as its object of discussion three strategic categories that allow us to verify the points of convergence and divergence which resonate in Adorno's thinking. They are: praxis, alienation and fetishism. It is as part of this chapter the discussion on the estrangement problematic process concerning the form of labor in the capitalist production mode which favors the dehumanization of man and implies the world of things overlapping to the world of men. It is intended to understand the impoverishment of the subject notions and the commodity fetishism which reappear under a new guise, on the third chapter, with the schemes of cultural industry and its influence to the most ordinary gestures of life. Therefore, the objective is to make the relationship between cultural industry, enlightenment and domination as clear as possible, highlighting how the indicatives are configured for a possible resistance to the project of total integration. In order to do so, it is essential to emphasize the subject role, even though being a victim of the process of life fragmentation; the prejudiced subjectivity cannot be abandoned, since it constitutes an important element for the thesis of the hope of self-reflection of thinking that enlightens.

Keywords: Adorno, praxis, cultural industry, resistance.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	8
<b>I – Pressupostos da concepção da práxis em Adorno</b> .....	16
1.1 Aspectos gerais sobre a relação entre guerra, progresso e pessimismo .....	16
1.2 O materialismo interdisciplinar de Max Horkheimer .....	25
1.3 O diagnóstico sobre o mundo administrado.....	34
<b>II – A práxis em Marx: trabalho, alienação e fetichismo</b> .....	44
2.1 Práxis e alienação a partir dos <i>Manuscritos de 1844</i> .....	45
2.2 Indicações sobre a práxis em <i>Teses sobre Feuerbach</i> .....	56
2.3 O fetichismo da mercadoria e suas implicações sobre o sujeito .....	67
<b>III – A práxis em Adorno: indústria cultural, esclarecimento e dominação</b> .....	73
3.1 <i>Dialética do Esclarecimento</i> e o projeto de integração total .....	74
3.2 <i>Minima Moralia</i> e a semiformação da subjetividade.....	89
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	107
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	114



## INTRODUÇÃO

O principal objetivo dessa dissertação é verificar qual é a relação entre a atuação da indústria cultural e a formação dos indivíduos no contexto da sociedade capitalista industrial, tal como analisada por Theodor W. Adorno em seus escritos dos anos 1940. A fim de esclarecer a peculiaridade da práxis formativa nesse recorte teórico, a presente investigação é fundamentada em dois escritos do período destacado, a saber, *Dialética do Esclarecimento*<sup>1</sup>, redigida em parceria com Max Horkheimer, e *Minima Moralia*<sup>2</sup>, de autoria particular.

A justificativa para a delimitação desse recorte teórico está ancorada na problemática a respeito da interpretação da obra de Adorno em sua totalidade. Quando se trata de analisar o conjunto de sua obra, é recorrente entre os intérpretes que o ponto de apoio seja o que Marcos Nobre (1998) denomina como paradigma da *Dialética do Esclarecimento*. Esse paradigma é caracterizado pela interpretação de acordo com a qual a *DE* consistiria supostamente na base da filosofia adorniana, porque esclareceria a argumentação de outros textos, sobretudo aqueles compreendidos pela literatura como referentes ao diagnóstico de 1960. Dentre estes é possível destacar: *Dialética Negativa* (1966), *Teoria Estética* (1970), os pequenos ensaios reunidos em *Palavras e Sinais: Modelos Críticos* (1969), assim como os escritos populares, conferências, entrevistas e debates radiofônicos (1960-1969) compilados em *Educação e Emancipação*. De acordo com Nobre, não há consenso entre as diferentes leituras sobre a relação entre os dois períodos, dos anos 1940 e dos anos 1960, porque são compreendidos ou a partir da sua total ruptura ou da sua continuidade sem modificação alguma.

Um exemplo que auxilia a esclarecer a ausência de consenso entre os comentadores é o conceito de potencial de resistência. Trata-se de um elemento teórico desenvolvido por Adorno no período dos anos 1960, precisamente em textos como *Observações sobre o pensamento filosófico* (1965), *Educação e Emancipação* (1969) e *Tempo Livre* (1969). O conceito em questão se refere a, no mínimo, três focos de oposição à dominação dispostos na realidade, a saber, i) a educação, bem como todos os elementos que estão a ela atrelados – dentre os quais práxis, formação, cultura –, ii) o consumo de bens culturais que são propagados pela indústria cultural e iii) a filosofia enquanto crítica. Esses focos de oposição

---

<sup>1</sup> Doravante *DE*.

<sup>2</sup> Doravante *MM*.

ganham espaço nas reflexões de Adorno em 1960 porque sua perspectiva a respeito do bloqueio da ação transformadora não é mais caracterizada exatamente nos termos da *Dialética do Esclarecimento*.

A partir do quadro teórico dessa obra, é possível perceber que “o capitalismo tinha se transformado de tal maneira que não mais produzia a possibilidade concreta da realização da igualdade e da liberdade” (NOBRE, 2004, p. 49). A razão desse impasse é que esses dois valores burgueses foram convertidos em ideologia, uma vez que não se realizaram, de fato, pois sua existência acabou por ser reduzida aos ideais de garantia do consumo com a promessa da integração dos indivíduos ao poder. Essa ideologia é difundida como a única verdade sobre a realidade, corroborando, assim, a dominação. No caso do mundo administrado, a dominação operada pela racionalidade instrumental implica no bloqueio estrutural da práxis. Por outro lado, em 1960, Adorno indica que existem possibilidades de resistência a essa dominação, porque ela não se realizou em sua plenitude, o que seria o caso se a subjetividade fosse completamente destruída. Assim, se é o caso de que, nos anos 1940, parece não haver possibilidade de resistência enquanto que nos anos 1960 ocorre o inverso, seria possível concluir, hipoteticamente, que haveria, portanto, uma ruptura geral nos anos 1960 em relação ao que foi afirmado em 1940.

Essa hipótese parece ser corroborada ainda mais pelo fato de que, após vinte anos da publicação de *DE*, Adorno e Horkheimer afirmaram, na nota de 1969 à nova edição alemã desse texto, que não poderiam sustentar integralmente o quadro conceitual de 1947, pois isso denunciaria sua falta de compromisso com “uma teoria que atribui à verdade um núcleo temporal” (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, p. 09). Entretanto, essa afirmação não parece indicar uma ruptura absoluta com o diagnóstico do mundo administrado apresentado nos anos 1940. Se assim o fosse, o compromisso com a dialética, que é sustentada justamente pelas variações do movimento histórico, seria abandonado. Mesmo que determinados conceitos sofram modificações entre os dois períodos, outros são preservados, indicando que se trata tanto de ruptura quanto de continuidade. Nesse sentido, partilha-se, aqui, da leitura de Nobre (1998), de acordo com a qual

trata-se de apontar para rupturas ou fissuras num quadro geral em que predomina a continuidade. A oscilação se funda no fato de que Adorno estabelece na década de 1940 um diagnóstico do capitalismo que, por um lado, permanece inalterado nas décadas de 1950 e 1960, mas que, por outro lado, não é inteiramente confirmado pelo desenvolvimento concreto do modo de produção no pós-guerra. (NOBRE, 1998, p. 16).

Tendo isso em vista, e considerando que a possibilidade de resistência à dominação, de acordo com a perspectiva adorniana sustentada nos anos 1960, manifesta-se nas três dimensões destacadas anteriormente, o objetivo da delimitação teórica dessa dissertação é buscar indícios de que a resistência já estava presente, de alguma maneira, nos escritos dos anos 1940, não se tratando, portanto, de uma exclusividade das reflexões posteriores. Dessa maneira, a razão pela qual é investigada a relação entre indústria cultural e formação dos indivíduos é averiguar se, nos escritos de 1940, há ou não possibilidade de resistir à tendência de integração total, a qual objetiva a adequação ao *status quo*. Caso seja possível essa resistência, também é objetivo dessa dissertação esclarecer em que medida a atuação da indústria cultural pode influenciar a formação dos indivíduos, no sentido de provocá-los ao questionamento da realidade tal como é percebida no mundo administrado, ou se é o caso de contribuir apenas para a mera produção de indivíduos adequados e concordantes com as normas da dominação. Dessa maneira, esse possível germen de resistência demonstra que, embora a razão instrumental envolva os indivíduos até o mais corriqueiro de seus gestos, ainda há esperança de transformação. Caso contrário, o que resta é apenas a resignação.

Ao realizar o levantamento de dados<sup>3</sup> sobre os estudos acerca da problemática referente a possíveis potenciais de resistência nos anos 1940, o presente trabalho constatou uma lacuna. Os estudos que contemplam os potenciais de resistência em Adorno são dedicados à análise dos escritos dos anos 1960, ao menos até onde a pesquisa aqui realizada conseguiu averiguar. A título de exemplo acerca dessa análise, é possível citar o trabalho de Januário, *Th. W. Adorno e os Potenciais de Resistência no Capitalismo Tardio Industrial* (2013), que foi de grande contribuição para a presente pesquisa, além do já mencionado livro de Marcos Nobre, *Dialética Negativa de Theodor W. Adorno* (1999). Outros exemplos de dissertações e teses, a nível nacional, que versam sobre a problemática da resistência, mas que não são dedicadas exclusivamente à perspectiva de 1940: *Resistência e emancipação em Theodor W. Adorno* (2009), de Nanan, *Razão e dominação: Adorno e o dilema do materialismo histórico-dialético* (2012), de Piva, *Theodor W. Adorno: emancipação e liberdade para além da sociedade administrada* (2013), de Jardim, *Filosofia como formação: seu ensino no pensamento de Theodor W. Adorno* (2011), de Petry. Quanto aos estudos sobre os escritos referentes à problemática da educação, verificou-se, também, a ausência de

---

<sup>3</sup> Estes foram obtidos por meio de busca no banco de teses e dissertações da Capes e por referências indicadas ao final de artigos e livros de comentadores de Adorno.

investigações circunscritas aos anos 1940, já que Adorno se dedica a comentar assuntos que explicitamente se referem a essa problemática a partir do início da década de 1960. A esse respeito merecem destaque os autores relacionados à pedagogia revolucionária, como Peter McLaren, por exemplo, e aqueles dedicados à problemática curricular, sobretudo, Michael Apple. Em âmbito nacional, pode-se destacar o trabalho organizado por Pucci, Oliveira e Zuin, *Adorno: o poder educativo do pensamento crítico* (2012), além de outros trabalhos de Pucci referentes à temática educacional. Quanto à formação do indivíduo e sua relação com a indústria cultural, exemplos que podem ser mencionados são: *Indústria Cultural, subjetividade e formação danificadas na Dialética do Esclarecimento e nas Minima Moralia* (2007), de Petry, e *Teoria crítica da Indústria Cultural* (2007), de Rodrigo Duarte.

Como é possível notar a partir desses exemplos, a questão sobre os potenciais de resistência não é abordada pelo viés da década de 1940, pois, assim como a discussão sobre assuntos referentes à educação, é fundamentada nos escritos dos anos 1960. Frente a isso, essa dissertação se propõe a um caminho destituído de uma literatura secundária específica, evidenciando-se como um grande desafio. Não se pretende, portanto, apresentar soluções acabadas aos impasses característicos das análises desse período. Por outro lado, a relação entre indústria cultural e formação é um tema que aparece entre os comentadores, tais como os exemplos supracitados. Mas, então, qual seria a contribuição da presente dissertação a respeito dessa relação? Em primeiro lugar, a preocupação em detectar, ao menos, um gérmen de resistência frente à dominação da razão instrumental no mundo administrado à luz dos escritos da década de 1940. Além disso, a tentativa de averiguar em que medida a formação dos indivíduos pode ser influenciada por aquilo que é veiculado pela indústria cultural no sentido de levá-los a reflexão. Outro ponto de contribuição diz respeito à relação entre Adorno e Marx, no que se refere ao esclarecimento de quais são as convergências e divergências da interpretação do primeiro quanto ao prognóstico da revolução e a discussão sobre a relação entre o processo de alienação, o fetichismo da mercadoria e suas consequências sobre a subjetividade.

Destacar a concepção adorniana acerca do papel do sujeito é um elemento fundamental para compreender o diagnóstico do bloqueio da práxis e de que forma isso recai sobre a práxis formativa. Isso porque, o pensar enquanto atividade do sujeito em fase de dissolução (ADORNO, 2008, p. 10) parece indicar uma pista para um possível gérmen de resistência. A partir da reflexão que Adorno apresenta em *Minima Moralia* acerca da relação que esse sujeito mantém com a realidade objetiva, é possível notar que o bloqueio da práxis

tem como origem a experiência lesada que o sujeito tem do real. Isso ocorre devido à regressão da possibilidade de realização de uma experiência autônoma do sujeito, regressão que é resultado da ação da indústria cultural.

No contexto do mundo administrado, no qual impera a dominação da razão instrumental, a esfera do consumo se destaca ideologicamente como mais relevante, em detrimento do que ocorria no capitalismo de tipo liberal<sup>4</sup>. A educação, nesse contexto, regida pela razão instrumental, torna-se refém da indústria cultural, sendo reduzida à condição de reprodutora do *status quo*. Dessa maneira, a educação parece não ser senão uma mercadoria tal como as demais em circulação. Assim, considerando a relação entre educação e indústria cultural, o processo de formação dos indivíduos não está isento da rede de dominação da racionalidade instrumental, a qual está a serviço dos interesses econômicos. O processo formativo é, então, reduzido à mera utilidade mercantil, o que ocorre por meio da instrumentalização dos indivíduos para se adaptarem ao que lhes é exigido do aparato dominante. Este último impõe aos indivíduos a aparência de que a realidade social é algo natural, de modo que dela não se pode discordar, porque é supostamente verdadeira. Assim, se a práxis formativa for compreendida como uma experiência alienada devido ao voltar-se da educação ao agir imediato e à sua subserviência a lógica mercantil, de modo que com isso é reduzida à técnica e à manipulação, então aí está a principal justificativa para a urgência de ser examinada a possibilidade de um processo formativo enquanto uma práxis que possa ultrapassar os limites deste horizonte restrito.

Frente a tais considerações, a estrutura dos capítulos que se seguem está organizada da seguinte maneira: o primeiro capítulo apresenta os pressupostos tanto históricos quanto teóricos a respeito do contexto em que os escritos dos anos 1940 foram redigidos. Inicialmente, são pontuadas algumas considerações a respeito da conjuntura e das

---

<sup>4</sup> Acerca dessa distinção entre o capitalismo monopolista (liberal) e o capitalismo de Estado (em suas formas democrática e autoritária), essa dissertação segue o percurso apresentado por Nobre (capítulo 1 de *A Dialética Negativa de Theodor W. Adorno*) sobre o debate no Instituto de Pesquisa Social que antecede Adorno, a saber, o debate entre Grossman – defensor da posição ortodoxa acerca do diagnóstico do capitalismo monopolista ser compreendido como imperialismo – e Pollock – o capitalismo de Estado em suas formas democrática e autoritária é o sucessor do capitalismo privado (ou monopolista). Essa consideração é pertinente porque o conceito de barbárie na *Dialética do Esclarecimento* parece estar claramente ligado também à forma democrática do capitalismo de Estado. Isso explica o porquê Adorno aceitou parcialmente os resultados de Pollock, de modo que o termo “capitalismo de Estado” é traduzido pelo termo “mundo administrado”. Para Adorno, parece problemático um controle democrático de fato na situação atual (1940) do capitalismo, pois o que há é a dominação anônima de uma lógica específica. A barbárie na *DE* se refere, portanto, ao mundo administrado e esse é o elemento determinante para o impedimento da revolução, já que está relacionada também à dominação interna dos homens, dominação que alcança a consciência dos mesmos.

consequências da Segunda Guerra Mundial, a fim de destacar que o contexto do pós-guerra é caracterizado como um período de pessimismo cultural em escala global. Adorno, assim como outros intelectuais que vivenciaram a realidade do fascismo na Europa, é inegavelmente influenciado por essas transformações. Somado à experiência da perseguição nazista, há de se considerar ainda o exílio em terras americanas, sobretudo o trabalho no *The Princeton Radio Research* (1938-1941), o qual apresenta elementos de grande importância para compreender sua argumentação a respeito da relação entre democracia e dominação.

Além desses apontamentos, o primeiro capítulo também destaca a importância do diagnóstico de 1930 de Max Horkheimer, uma vez que são primordiais as especificidades do materialismo interdisciplinar para os novos horizontes conceituais da teoria crítica. Nesse sentido, pontua-se que a relação entre os elementos filosóficos do marxismo e os conteúdos da psicanálise e da sociologia constitui uma tentativa de superação da ortodoxia marxista para a compreensão do novo momento do capitalismo característico do século XX. Por fim, coloca-se em evidência, nesse mesmo capítulo, a significação que Adorno, em parceria com Horkheimer, dá ao conceito pollockiano de capitalismo de Estado, uma vez que se refere a um dos elementos chave para lançar luz sobre a problemática do bloqueio estrutural da práxis a partir do arranjo conceitual de *Dialética do Esclarecimento*.

Tendo em vista que a fonte conceitual da teoria crítica se encontra na crítica de Marx ao modo de produção capitalista, o capítulo segundo é dedicado à exposição de alguns conceitos fundamentais dessa crítica que se fazem presentes também nas análises de Adorno. São eles os conceitos de alienação, práxis e fetichismo. A principal razão da necessidade de compreensão desses conceitos é pontuar quais são as divergências e convergências entre os dois autores, sobretudo no que diz respeito às consequências da forma trabalho e da dominação sobre os indivíduos no contexto da sociedade capitalista. Assim, a primeira seção é detida na análise pontual dos *Manuscritos econômico-filosóficos de 1844*, a fim de compreender, especificamente, o conceito de alienação. Essa análise é importante para esclarecer em que medida a atividade produtiva é compreendida em sua forma capitalista por Marx como um processo de trabalho alienado. Em seguida, pautando-se na interpretação de Ernst Bloch, busca-se elucidar como ocorre o rompimento de Marx com a perspectiva tradicional de filosofia nas *Teses sobre Feuerbach*, destacando qual o lugar da práxis no projeto de uma filosofia como transformação do mundo. O capítulo em questão é finalizado com uma breve seção sobre o fenômeno do fetichismo da mercadoria, tentando deixar o mais claro possível como o mundo das coisas se sobrepõe ao mundo dos homens, sendo essa

sobreposição encoberta pela propagação da ideologia burguesa, responsável por dissipar a exploração do trabalho como parte constituinte das mercadorias consumidas.

A análise do terceiro capítulo é dedicada ao exame das obras *Dialética do Esclarecimento* e *Minima Moralia*. No que se refere à primeira, o objetivo é expor de que maneira se dá o bloqueio da práxis pela nova forma de capitalismo, denominada pelos autores como mundo administrado. Este último, caracterizado pela tendência à integração total de cada indivíduo ao sistema, tem como consequências a suspensão da consciência de classes e o processo de desindividuação, os quais favorecem o predomínio de uma práxis fetichizada. Nesse contexto, é preciso não perder de vista a problemática que envolve o sujeito, destacando, sobretudo, que a influência exercida sobre o indivíduo pela indústria cultural resulta em um pseudo-indivíduo incapaz de realizar experiências. Disso sucede o impacto não apenas no que diz respeito ao mundo do trabalho, mas na relação entre esse indivíduo e os demais, bem como na maneira como ocorre a fruição da arte, a qual passa a ser sinônimo de poder de consumo.

Essa problemática tem como núcleo a crítica ao projeto do esclarecimento, o qual, ao invés de favorecer a emancipação, conduziu a humanidade à barbárie (ADORNO e HORKHEIMER, 1985, p. 11). Contudo, embora prevaleça o diagnóstico de dominação da razão instrumental como tendência à integração total, os autores ainda conservam uma esperança a respeito da capacidade de autorreflexão do pensar que esclarece. É nesse ponto que a experiência individual, mesmo lesada, constitui um elemento importante para promover a indagação do estatuto da imediatidade da dominação enquanto algo natural.

Essa possibilidade da autorreflexão do pensar sobre a perda de sua função propriamente crítica, entretanto, permanece no horizonte teórico de Adorno apenas enquanto utopia, uma vez que não estão dadas as condições objetivas para a sua realização. Isso porque, no mundo administrado, devido à tendência de integração total corroborada pela inculcação de valores promovida pela indústria cultural, o sujeito cada vez mais é afastado do empreendimento de uma ação transformadora da realidade em sua totalidade. Dessa maneira, a intenção do capítulo terceiro é esclarecer, tanto quanto possível, o papel desempenhado pela indústria cultural no que tange ao processo de desindividuação e de que maneira isso contribui para o processo de semiformação. Destaca-se assim que, devido a sua condição de refém do processo de mercantilização, a educação parece ser incapaz de transpor o potencial de destruição que o homem carrega em si mesmo, desde que a razão foi submetida à lógica da dominação.

Frente a esse impasse da práxis formativa, assim como do estado de suspensão de uma ação objetivamente transformadora, o objetivo dos últimos apontamentos do capítulo terceiro, e que se estendem à reflexão final, é o de compreender a distinção entre o sujeito da práxis em Adorno e em Marx. Devido aos limites impostos pela ordem social característica da primeira metade do século XX, a orientação para a emancipação não repousa exclusivamente sobre o proletariado, tal como projetado por Marx. Adorno e Horkheimer dão indícios de que a luta pela emancipação não é missão histórica de uma classe específica, como a dos trabalhadores, tampouco se poderia pensar que essa fosse uma tarefa a ser desempenhada pelos intelectuais, pois estes também são vítimas do processo de integração total. Essa tarefa compete a todos aqueles que sofrem perseguição, pois “todo judeu que soubesse vencê-la dentro de si perderia toda semelhança com a desgraça que irrompe cegamente sobre ele, assim como sobre todos os perseguidos, homens ou animais” (1985, p. 164).



## I Pressupostos da concepção da práxis em Adorno

Neste capítulo o objetivo é compreender os pressupostos sobre a concepção da práxis em Adorno conforme apresentada em dois escritos dos anos 1940, *Dialética do Esclarecimento*, publicada primeiramente em 1947, e *Minima Moralia*, publicada nos anos 1950, embora redigida entre 1944 e 1947. Pretende-se pontuar a relação entre o contexto histórico da guerra, o pessimismo atribuído ao pensamento adorniano e a possibilidade de resistência à integração total característica do mundo administrado. Essa relação serve de pano de fundo para a compreensão das principais teses sustentadas nos anos 1940 acerca do esclarecimento, da atuação da indústria cultural e do processo de incorporação da subjetividade na sociedade administrada pela totalidade regida pela razão instrumental. Além disso, também é indispensável esclarecer as bases teóricas que fundamentam essas teses, do que sucedem as considerações sobre a gênese da teoria crítica tal como compreendida por Max Horkheimer nos anos 1930.

Trata-se, assim, de uma organização de elementos introdutórios que permitirão prosseguir a investigação, nos capítulos seguintes, a respeito da concepção adorniana de práxis em contrapartida ao prognóstico marxiano da revolução. Pretende-se, portanto, mapear os elementos que contribuem para a compreensão do porque, para Adorno, a ação transformadora encontra-se bloqueada devido às condições objetivas da sociedade administrada. Além disso, também, em que medida é possível aproximar e distanciar os diagnósticos do capitalismo de Adorno e Marx, bem como suas consequências sobre a subjetividade, tendo em vista as transformações do mundo pós-guerra.

### 1.1 Aspectos gerais sobre a relação entre guerra, progresso e pessimismo

O historiador britânico Eric Hobsbawm afirma que o século XX foi marcado pela guerra, “mesmo quando os canhões se calavam e as bombas não explodiam” (1995, p. 30). Uma das principais implicações do contexto bélico que acomete a primeira metade desse século é, de acordo com o historiador, a tentativa de supressão do passado, a qual está relacionada com os acontecimentos que ocorreram ao longo do século e que marcaram tanto a esfera da vida pública quanto a esfera privada. Essa implicação pontuada por Hobsbawm é de

grande pertinência para a compreensão sobre o mal-estar vivenciado por Theodor W. Adorno (1903-1969). O cenário bélico desse período abrange não apenas ao âmbito militar, mas também tem impacto sobre o campo político e social alcançando a esfera moral, e tem como pilar de sustentação o binômio capitalismo-socialismo.

Com o final da Segunda Guerra, o clima que acomete a sociedade a nível mundial é um clima de mal-estar caracterizado por um cenário de crise política e moral, além de tensões econômicas que têm como denominador comum um estado de inquietação ao invés de uma comemoração sobre o progresso. A efervescência característica da esfera moral nesse período é devida a novas questões oriundas de acontecimentos como Auschwitz, sendo possível notar no campo jurídico a abertura para discussões sobre os direitos humanos<sup>5</sup>. É possível localizar nesse cenário determinados fatores como a queda do eurocentrismo, o início do processo de globalização cada vez mais acelerado e a desintegração das relações sociais humanas, os quais têm impacto na relação com o passado.

Diante das peculiaridades que envolvem esse contexto, é fundamental ter clareza acerca do modo de produção capitalista, tal como demonstrado por Marx em sua crítica à economia política, enquanto um acontecimento histórico, portanto, não natural. Essa maneira de compreender a realidade do capitalismo é de grande importância para acompanhar a maneira como se deu o desenvolvimento das teorias dos membros e afiliados do Instituto de Pesquisa Social. Ademais, dois outros fatores também devem ser considerados, a saber, os resultados do socialismo real soviético e a experiência marcada pelo terror frente ao fascismo. A importância de ressaltar esses aspectos quanto às teorias vinculadas<sup>6</sup> ao Instituto, está relacionada ao invólucro do pessimismo que, de acordo com a literatura secundária, envolve o pensamento de Adorno.

O contexto do pós-guerra é caracterizado, conforme a perspectiva de Marcos Nobre (1998), como sendo um período de pessimismo cultural em escala global. Esse pessimismo se refere a dois aspectos. Primeiro, quanto à perspectiva teórica e intelectual, principalmente no que tange à ebulição da qual emergirá o conceito de pós-modernidade na filosofia

---

<sup>5</sup> Vale a pena ressaltar que data desse período o início da preocupação ética no campo científico, a qual é decorrente dos episódios ligados à Segunda Guerra, a saber, o nazismo e o holocausto. Essa preocupação está relacionada com a ampliação dos direitos civis e humanos, bem como com o alargamento do próprio conceito de cidadania.

<sup>6</sup> Prefere-se aqui a expressão teorias vinculadas ao invés de teorias pertencentes ao Instituto tendo em vista que, conforme aponta Marcos Nobre (2004), é problemático afirmar um critério de classificação dos autores como pertencentes ao Instituto. Essa dificuldade envolve duas razões principais: i) nem todos os autores associados à teoria crítica comungam da referência a Marx em seus horizontes teóricos, porque há aqueles que não se valem dessa referência devido a suas diferentes interpretações do tempo presente; ii) impossibilidade de afirmar o pertencimento físico como critério, já que houveram mudanças de sede do Instituto devido à perseguição dos intelectuais pelos nazistas.

contemporânea, além do fortalecimento das perspectivas neopositivistas, dentre as quais é possível destacar aquelas que priorizam a ênfase na linguagem para a compreensão da relação sujeito-objeto. Em segundo, quanto à perspectiva civilizatória, é possível pontuar a preocupação com os direitos humanos e com a dimensão ética da ciência, pois a crítica em ambas é dirigida, em última instância, à racionalidade<sup>7</sup>. Adorno está inserido nesse contexto dramático de incertezas, marcado pelo terror da guerra e do fascismo, bem como da experiência de crise do marxismo devido à queda do socialismo real soviético. É frente a essas experiências sociais, que Adorno coloca em dúvida as atuais chances de uma teoria emancipatória da sociedade, além de qual o sentido e a possibilidade de orientar o presente em termos da teoria crítica.

O ponto de partida de sua reflexão é a experiência histórica de sua geração; mais precisamente, é a confrontação do intelectual judeu da Europa Central com duas figuras perversas (seguramente muito diversas) do progresso no século XX: o fascismo e a civilização americana. Não é por acaso que o tom pessimista se acentua nos escritos dos anos 1944-48, *Dialética do Esclarecimento* e *Minima Moralia*, redigidas durante o exílio nos Estados Unidos e sob o impacto direto da Segunda Guerra Mundial. (LÖWY e VARIKAS, 1992, p. 215).

Löwy, em parceria com Varikas no artigo referente ao fragmento destacado, dedica-se à análise do pessimismo de Adorno para com a ideia de progresso<sup>8</sup>. É importante pontuar que uma das influências da perspectiva adorniana acerca dessa ideia é relativa ao seu envolvimento na pesquisa social empírica, o qual se deu na ocasião do seu exílio nos Estados Unidos em função da perseguição nazista na Alemanha. Trata-se, especificamente, do período

---

<sup>7</sup> Embora a criação de uma organização a nível internacional destinada à preservação dos direitos humanos tendo por objetivo evitar catástrofes bélicas, bem como o uso de armas químicas e nucleares, a fim de preservar a espécie humana só tenha ocorrido ao final da Segunda Guerra Mundial, a saber, a ONU, é possível indicar a preocupação com o caminho trilhado pelo desenvolvimento da ciência, o qual favoreceu o desenvolvimento das armas supracitadas, já ao final do século XIX, com a crítica à utopia do progresso, sobretudo, em Nietzsche. A aproximação entre Adorno e Horkheimer e Nietzsche, no que tange ao quadro teórico de *DE*, será detalhada no capítulo terceiro dessa dissertação.

<sup>8</sup> O trabalho de Löwy e Varikas faz alusão pontualmente a um texto do período tardio do pensamento adorniano, intitulado *Progresso* (1969), o qual não cabe na análise desenvolvida no presente trabalho, devido a delimitação teórica aqui ser concentrada nos textos do período de 1944-1947. Dessa maneira, o objetivo da referência à interpretação de Löwy, sobre a postura em certo sentido pessimista de Adorno em relação ao progresso, é o de evidenciar que a mesma postura em relação ao progresso é sustentada já alguns anos antes, como é possível observar em *Dialética do Esclarecimento*. Parece, portanto, equivocado afirmar que Adorno é absolutamente pessimista. No decorrer desse capítulo e também no terceiro, serão destacados elementos que corroboram a permanência da ideia de progresso no horizonte conceitual de Adorno, muito embora ela seja, ao mesmo tempo, criticada.

em que trabalhou no *The Princeton Radio Research*<sup>9</sup>. No que diz respeito a esse período, é importante destacar a compreensão de Adorno acerca da tarefa do pensamento crítico como diretamente relacionada ao posicionamento que deve ser assumido frente às pretensões que atuam em nome do progresso. Essa compreensão tem como referencial a questão da manipulação das massas, tema que subjaz a pesquisa social empírica enquanto metodologia adotada pela equipe atuante no *Princeton Project*.

Para Adorno, a tarefa do pensamento crítico é contribuir para a emancipação da sociedade como um todo, destruindo suas pretensões de progresso ou liberdade; mas a pesquisa empírica que ele descobriu nos Estados Unidos não era um protesto contra o modo de ser da sociedade, mas uma tentativa de investiga-la e compreende-la, para depois racionaliza-la e controla-la melhor. (THOMSON, 2010, p. 35-36).

Nesse sentido, o pessimismo de Adorno em relação ao progresso técnico é indissociável da crítica aos instrumentos desse progresso, os quais, nesse caso, são personificados pela figura do rádio enquanto meio de comunicação. É por isso que a crítica à ação da indústria cultural é tecida sem reservas em *Dialética do Esclarecimento*. Como será examinado detidamente no terceiro capítulo, a ação da indústria cultural é, como ação que perpetua o *continuum* da dominação, o meio pelo qual se dá o coroamento do triunfo da burguesia.

Além dessa consideração sobre a crítica adorniana dirigida ao progresso ser influenciada por sua experiência com a pesquisa social empírica, é necessário ainda ter claro outros elementos que compõem o pano de fundo desse posicionamento de Adorno. O objetivo em trazer esses outros elementos à tona é esclarecer em que sentido é possível afirmar uma postura adorniana, de fato, como pessimista. Isso porque, a proposta interpretativa aqui assumida é a de que, ao contrário, não se trata absolutamente de pessimismo. Não é o caso de o posicionamento de Adorno ser pessimista porque a crítica tecida à *Aufklärung* não descarta absolutamente a ideia de progresso. Como apontam Löwy e Varikas (1992), essa crítica não é dirigida ao progresso em sentido geral, mas ao progresso da humanidade compreendido de acordo com a ótica do nacional socialismo.

Ao criticar a ideia de progresso, Adorno dela não prescinde, mas, ao contrário, a conserva no horizonte de sua reflexão. A crítica ao progresso, fundamentada na crítica à modernidade e ao projeto iluminista, não é, contudo, algo peculiar a Adorno ou aos demais

---

<sup>9</sup> O objetivo principal desse projeto coordenado por Paul Lazarsfeld, pioneiro na pesquisa social empírica americana, era a análise das respostas da audiência sobre as obras musicais difundidas pela rádio.

intelectuais vinculados ao Instituto. Isso porque, trata-se de uma interpretação que já vinha sendo tecida desde o século XIX pelo romantismo alemão, o qual se contrapõe à *Aufklärung* devido a sua conversão em razão instrumental a serviço da economia de mercado, serviço que será cada vez mais fortalecido nos séculos posteriores com o desenvolvimento da tecnologia e sua submissão aos interesses do modo de produção capitalista.

De acordo com a interpretação de Löwy e Varikas (1992), o ponto principal na crítica adorniana ao progresso é que a cada progresso da civilização, desenvolve-se, ao mesmo tempo, o potencial de liberdade e a realidade da opressão. Nesse sentido, o progresso dispõe de um duplo caráter, que é manifesto no desenvolvimento tecnológico e científico. Quando se volta a atenção ao desenvolvimento da técnica e da ciência, é possível notar que o progresso carrega em si o potencial de transformar-se em regressão. Adorno e Horkheimer apontam no Prefácio de *DE* que uma das consequências evidentes do progresso é a regressão do homem moderno ao estado de barbárie: “a humanidade, em vez de entrar em um estado verdadeiramente humano, está se afundando em uma nova espécie de barbárie” (1985, p. 11).

A ideia de que o progresso carrega em si o potencial tanto de liberdade quanto de repressão é o que caracteriza a dialética do progresso. Dessa maneira, a crítica apresentada em *DE* é dirigida a certa visão de progresso e não ao progresso em sentido geral. O sentido de progresso que é criticado é o do progresso da humanidade compreendido pelas óticas fascista e capitalista, e não o progresso em sentido geral, i. e., das aptidões e conhecimentos dos homens ao longo do processo histórico. O fato de a crítica não se dirigir ao progresso em sentido geral evidencia a impossibilidade, conforme afirmam Löwy e Varikas (1992), de excluir a noção de progresso do horizonte teórico de Adorno. Essa impossibilidade diz respeito a tal noção estar atrelada, em um determinado sentido, à esperança de superação do atual estado em que se encontra a sociedade. Por isso, o progresso pode ser compreendido também como “a possibilidade de evitar a catástrofe integral” (LÖWY e VARIKAS, 1992, p. 207), o que permite afirmar que o seu potencial de liberdade não foi suprimido.

Mesmo que o pensamento adorniano possa ser julgado pessimista por alguns intérpretes, é preciso considerar que em sua crítica há uma recusa contundente em descartar, sem mais, a ideia de progresso. Contudo, é importante destacar que o único progresso que é afirmado por Adorno como, de fato, consumado na história é o da legitimidade da dominação, a qual, paradoxalmente, foi responsável por suscitar as revoltas contra a opressão e a injustiça, que podem ser exemplificadas pelas revoluções burguesas. Isso não significa que Adorno sustente alguma espécie de apologia à dominação como algo natural, pois não é o caso que haja em seu pensamento uma aceitação de qualquer filosofia da história em sentido

positivista. A razão dessa rejeição é que sua concepção de história não pode ser compreendida como uma sucessão linear dos fatos que caminhe para o progresso, enquanto algo a ser atingido pelo curso histórico. Ao contrário, “ela contém a possibilidade de rupturas que interrompem seu curso anterior e que se abrem a qualquer coisa de radicalmente diferente” (LÖWY e VARIKAS, 1992, p. 213). Se assim não fosse, o compromisso com “uma teoria que atribui à verdade um núcleo temporal” (ADORNO e HORKHEIMER, 1985, p. 09) seria simplesmente abandonado.

Há outro elemento que deve ser considerado como pano de fundo da crítica adorniana ao progresso. Trata-se de sua oposição ao historicismo presente nas ciências humanas, característico da virada do século XIX para o século XX. Essa oposição de Adorno deve ser compreendida a partir do debate entre teorias tais como o naturalismo científico e o neokantianismo<sup>10</sup>. Seguindo a reconstrução desse período feita por Thomson (2010), essas teorias são tentativas de solucionar a separação entre ciência e filosofia, separação que é consolidada com o sucesso das ciências naturais e com a emergência das ciências sociais em moldes positivistas. Essa consolidação favorece a pretensão de verdade do discurso científico, de modo que a filosofia passa a ser suspeita, porque não mais possui o monopólio de falar sobre a verdade do mundo. Dessa maneira, ou a filosofia passa a ser compreendida como meramente irrelevante ou como “a busca de perguntas irrespondíveis a respeito da natureza da existência ou da realidade do mundo”, as quais “vieram a parecer um resquício das mesmas superstições que a filosofia do século XVIII buscara expulsar” (THOMSON, 2010, p. 167).

Nesse contexto teórico, o naturalismo científico, favorecido pela separação entre filosofia e ciência, passa a ser uma ideologia dogmática, uma vez que o progresso é convertido em mito. Assim, frente ao determinismo das teorias naturalistas, a solução no campo das humanidades passa a ser o relativismo, favorecido pela ausência de fundamentos a partir dos quais seria possível julgar “a descrição do que as pessoas acreditavam ser verdade, bondade e beleza em diferentes tempos e lugares” (THOMSON, 2010, p. 168). Uma das respostas a essa falta de fundamentos é o surgimento das escolas neokantianas no final do século XIX, que tinham como proposta de solução ao problema da crise da razão, frente à ascensão das ciências naturais, o recuo da filosofia às questões metafísicas. Esse recuo leva, em última instância, a filosofia a ser convertida em epistemologia. A virada das ciências

---

<sup>10</sup> Quanto ao posicionamento de Adorno em relação ao neokantianismo e ao historicismo, segue-se aqui a interpretação do segundo capítulo de *A dialética negativa de Theodor W. Adorno*, de Marcos Nobre, no qual o autor apresenta o percurso Kant-Hegel-Marx, a fim de esclarecer como se dá a leitura de Adorno sobre a transformação materialista da dialética, sendo esta a chave interpretativa para compreender o porque tanto a proposta de retorno da filosofia à metafísica assim como o dogmatismo da proposta historicista são problemáticos.

humanas para a história, característica do século XX, apresenta-se como uma tentativa de combate à proposta do neokantismo. Nesse caso, o debate filosófico tem como pretensão o retorno da filosofia ao mundo, de modo a aceitar o seu lugar na história. No entanto, o aceite da premissa historicista é convertido em fundamento dogmático, de acordo com o qual a sucessão dos fatos históricos no tempo é compreendida nos moldes de causa e efeito.

É nesse contexto teórico que Adorno se posiciona de maneira crítica frente a essas escolas de pensamento, tal como ocorre em *A atualidade da filosofia* (1931). A crítica adorniana se dirige, assim, tanto à proposta de que a filosofia deve recuar ao âmbito metafísico frente ao dogmatismo do naturalismo científico, quanto à solução pela via da premissa historicista em sua pretensão de retirar a filosofia das discussões metafísicas e situá-la novamente no mundo. No caso dessa última proposta de solução, para Adorno, a historicidade fundamental é vista como um engodo, porque converte a história em um princípio abstrato. Com isso, a mudança é dissolvida e, como consequência, a tensão dialética é suprimida.

Há de se considerar, ainda, que, na ótica de Adorno, a separação entre natureza e história tem como pressuposto a superioridade do homem em relação ao animal, devido ao contraste da história do homem em relação à invariabilidade da natureza. Para o autor, no entanto, essa separação não pode ser o caso porque ambos, homem e natureza, estão interligados por um processo de devir<sup>11</sup>. Isso significa que sua concepção de história está pautada na necessidade de desencantar o mundo por meio da demonstração de que a realidade é resultado do devir. Nesse sentido, Adorno, tal como Marx, se contrapõe à conversão da história em natureza, que é o que ocorre quando o historicismo a coloca no plano a-histórico ao tomá-la como um princípio abstrato. Ao convertê-la em natureza e, com isso, em abstração, o historicismo, de acordo com a crítica adorniana, compromete aquilo mesmo que caracteriza a história: o surgimento do novo em contrapartida à mera repetição.

Tendo em vista essa postura crítica de Adorno frente ao historicismo, é pertinente destacar as perspectivas paradigmáticas que predominam entre os teóricos que se dedicam à crítica da sociedade moderna. Isso porque tal consideração contribui para a compreensão do porque a crítica da sociedade empreendida pelo frankfurtiano é uma crítica imanente. A primeira perspectiva guia-se pelo padrão histórico do voltar-se para o passado, sendo caracterizada, sobretudo, pela nostalgia. A segunda refere-se a um padrão utópico, sendo

---

<sup>11</sup> Na terceira seção do presente capítulo será retomada essa questão da separação entre homem e natureza, tendo em vista que se trata de um pressuposto fundamental para compreender o processo de dominação desta última pelo homem, processo que é o núcleo das teses que relacionam esclarecimento e mito na *DE*.

guiada pela possibilidade de mudança, voltada, portanto, para o futuro. Em ambos os casos, a crítica é feita a partir de uma perspectiva externa, seja ela histórica ou utópica, e, por isso, é denominada por Adorno como crítica transcendental.

Por outro lado, a crítica empreendida por Adorno, é uma crítica imanente, i. e., parte da própria realidade que ela mesma critica e a que se opõe. É por isso que o tema do retorno à natureza assume um sentido bastante específico no contexto da *DE*, o qual não se trata de um retorno a um estado anterior à civilização, tal como é sustentado, pela crítica à sociedade moderna que segue o padrão histórico<sup>12</sup>. O tema do retorno à natureza se refere, na *DE*, tanto à vingança da natureza brutalizada pela dominação humana quanto à necessidade de reconciliação entre homem e natureza. A natureza submetida à dominação, e da qual o homem é pretensamente separado, é violada pela lógica do sistema de produção capitalista, o que ocorre por meio da ação da razão instrumental. O apelo à reconciliação do homem com a natureza, afirmado em *DE*, se refere, assim, à lembrança histórica de que existe algo no próprio homem que é pertencente à natureza. Por isso, para Adorno

é a lembrança da natureza, mais do que a própria natureza, o inimigo da dominação. As destruições causadas pelo progresso seriam corrigíveis graças às suas próprias forças, mas nunca voltando à situação anterior. A recusa da ilusão retrógrada de um retorno ao passado está ligada à dupla preocupação de salvar as promessas e o potencial emancipador do progresso e, ao mesmo tempo, preservar a memória da antiga injustiça contra a qual o progresso se insurgiu. (LÖWY e VARIKAS, 1992, p. 212-213)

Frente a essas considerações, a hipótese de interpretação aqui sustentada é a de que não é o caso de sentenciar o diagnóstico de Adorno como um diagnóstico pessimista no sentido de que a sua consequência necessária seja a impossibilidade absoluta de transformação do atual estado de coisas. Essa hipótese está ancorada no não abandono, sem mais, da ideia de progresso por Adorno juntamente com sua concepção de crítica imanente. Além disso, não se pode negligenciar que a tese do pensar que esclarece, presente tanto em *Dialética do Esclarecimento* quanto em *Minima Moralia*, é o elemento chave para a reflexão sobre a possibilidade de resistência no mundo administrado. Entretanto, conforme será analisado nos capítulos seguintes, não existem condições objetivas para a realização da autorreflexão do pensamento no contexto da sociedade administrada devido à atuação da

---

<sup>12</sup> A título de exemplo, é possível citar dentre esse tipo de crítica a invocação nazista da *Heimat* (pátria), que é severamente criticada no último texto de *DE*, Elementos do antisemitismo e limites do Esclarecimento.



indústria cultural. Isso não implica concluir, apressadamente, que a postura adorniana é a de impossibilidade de qualquer ação de resistência em oposição à lógica da dominação. Ao contrário, Adorno detecta qual o elemento capaz de garantir a resistência dos indivíduos e o mantém no seu horizonte de interpretação, na esperança de que seja possível a sua realização futura.

Conforme já mencionado, o pensamento adorniano não está livre de compreensões que o afirmem como pessimista. A posição sustentada aqui, entretanto, é a de a submissão dos indivíduos à tendência de integração total não implica na completa destruição da razão autorreflexiva. Isso porque, mesmo que as condições objetivas impossibilitem a emancipação, a possibilidade de resistência não foi destruída, ainda que esta permaneça apenas como utopia. Tendo isso em vista, o objetivo da reflexão que sucede nas próximas páginas é mapear elementos que apontem para essa possibilidade não apenas em *Dialética do Esclarecimento*, uma vez que em *Minima Moralia* também estão presentes elementos que merecem significativa atenção. Embora a delimitação feita nessa dissertação tenha como principais referências esses dois escritos, não indo buscar, portanto, recursos teóricos nos textos do período dos anos 1960, assume-se aqui a posição de que há tanto ruptura quanto continuidade entre as reflexões iniciais e a fase tardia, uma vez que determinados conceitos da primeira fase permanecem inalterados na fase posterior, assim como outros sofrem modificações. Nesse sentido, partilha-se, aqui, da leitura de Nobre (1998), de acordo com a qual

trata-se de apontar para rupturas ou fissuras num quadro geral em que predomina a continuidade. A oscilação se funda no fato de que Adorno estabelece na década de 1940 um diagnóstico do capitalismo que, por um lado, permanece inalterado nas décadas de 1950 e 1960, mas que, por outro lado, não é inteiramente confirmado pelo desenvolvimento concreto do modo de produção no pós-guerra. (NOBRE, 1998, p. 16).

Frente a essas considerações, faz-se necessário ter claro quais são os aspectos do contexto teórico que precedem e influenciam as reflexões de Adorno nos anos 1940, tanto no que se refere à análise da sociedade capitalista quanto ao posicionamento do autor frente às discussões sobre a tarefa da filosofia. Esses aspectos se referem a importantes elementos do diagnóstico apresentado por Horkheimer em *Teoria Tradicional e Teoria Crítica* (1937).

## 1.2 O materialismo interdisciplinar de Max Horkheimer

A tarefa primordial da teoria crítica, originalmente a partir da análise do capitalismo apresentada por Karl Marx, é a de compreender a natureza do mercado capitalista. Desse modo, se as relações de produção e de troca são o núcleo a partir do qual é organizada a sociedade, isso significa que, necessariamente, todo e qualquer bem têm um determinado valor de troca. Sucede, portanto, que na sociedade capitalista todo bem deve poder assumir a forma de mercadoria, inclusive a força de trabalho. Com relação a essa última é importante considerar que o elemento responsável pela sua separação dos instrumentos de trabalho é o desenvolvimento tecnológico. Este, sendo resultado do progresso técnico, tem como principal causa, a alteração da relação entre o homem e o trabalho, devido às transformações históricas, sociais e culturais das sociedades modernas.

Nesse contexto, as funções do mercado são concentradas nas relações de troca e na garantia e promoção dos ideais de liberdade e igualdade, os quais, ao contrário, acarretam no aprofundamento das desigualdades. Essa realidade não é percebida diretamente pelos indivíduos devido ao pressuposto da equivalência de valores de troca. Entretanto, é evidente, que a liberdade e a igualdade não podem existir enquanto houver apropriação privada do lucro, tal como indica a análise de Marx em *Manuscritos econômico-filosóficos* (1844). A promessa ilusória de igualdade e liberdade nunca se cumpre, uma vez que é condição para o funcionamento estrutural da organização da sociedade capitalista, ficando claro, assim, que a ilusão dessa promessa é fundamentada expressamente pelo direito burguês. Este, ao pressupor a igualdade entre os homens, trata-se, na verdade, de um direito desigual. Nos próprios termos de Marx:

O direito dos produtores é proporcional a seus fornecimentos de trabalho; a igualdade consiste, aqui, em medir de acordo com um padrão igual de medida: o trabalho. Mas um trabalhador supera o outro física ou mentalmente e fornece, portanto, mais trabalho no mesmo tempo ou pode trabalhar por mais tempo; e o trabalho, para servir de medida, ou tem de ser determinado de acordo com sua extensão ou sua intensidade, ou deixa de ser padrão de medida. Esse igual direito é direito desigual para trabalho desigual. Segundo seu conteúdo, portanto, ele é, como todo direito, um direito da desigualdade. (2012, p. 157-158).

É devido, portanto, a essa problemática da ilusão da promessa de igualdade entre os indivíduos no sistema capitalista, que Marx se concentra sobre o conceito de lucro ao sustentar o prognóstico da tendência do capitalismo à autodestruição. De acordo com esse prognóstico, o capitalismo é autodestrutivo porque o lucro tende a cair com a superprodução

de mercadorias. Voltando a atenção para a análise apresentada em *O Capital* sobre o desenvolvimento da maquinaria, é possível notar que há uma relação entre o aumento produtivo dos meios de produção, aumento que ocorre devido à maximização da produção conferida pelas máquinas, e a diminuição do valor individual das mercadorias, apesar de seu aumento quantitativo. Essa relação indica que quanto maior é o investimento em tecnologia no capital, maior é a queda da taxa de lucro. Uma vez que a produção passa a ser cada vez mais operada pela maquinaria, a consequência é a diminuição da necessidade de mão-de-obra, a qual acarreta na diminuição do poder de consumo.

Entretanto, de acordo com a leitura de Marx, não apenas o declínio do consumo deve ser salientado como efeito da inserção de tecnologia no processo do trabalho. Outro efeito importante diz respeito à relação entre a queda da taxa de lucro e a impossibilidade de criação de valor pela maquinaria. Aqui, é fundamental lembrar que o valor de troca, na crítica marxiana da economia, só pode ser criado por meio da quantidade de trabalho dispendida para a sua produção. Essa quantidade de trabalho é produzida pela única mercadoria capaz de criar valor: a força de trabalho humano. A maquinaria, por outro lado, embora seja “considerada exclusivamente um meio de baratear o produto, encarece a produção para o capitalista” (MARX, 1996, p. 26-27).

Além da relação entre a queda da taxa de lucro e a superprodução de mercadorias, há, ainda, o acirramento da luta de classes. Ao tomar consciência de sua condição de classe explorada e ao se organizar como classe em busca de um mesmo objetivo, seria possível ao proletariado, em sua missão histórica, a transformação consciente da sociedade burguesa em uma sociedade sem distinção de classes e sem apropriação privada dos meios de produção. No entanto, é necessário chamar a atenção para o fato de que a conscientização do proletariado, tendo como objetivo a emancipação, esbarra em obstáculos concretos<sup>13</sup>, tais como, por exemplo, a propagação da ideologia da classe dominante e a imposição da necessidade material de submissão ao trabalho estranhado. Devido aos limites das condições objetivas, essa conscientização se trata de um processo “que tem de superar tanto as ilusões reais produzidas pelo capitalismo como a repressão dos movimentos emancipatórios pelo poder político, econômico e social do capital” (NOBRE, 2004, p. 30).

Dessa maneira, a destruição da aparência ilusória de igualdade e de liberdade só pode ser efetivada por meio de uma perspectiva de emancipação enquanto possibilidade efetiva de

---

<sup>13</sup> Em Adorno é possível notar a indicação desses obstáculos de maneira significativa em *Minima Moralia*, sobretudo quando trata da questão da dissolução da consciência de classe no aforismo 124. Esse ponto será tratado de maneira detalhada no terceiro capítulo dessa dissertação.

realização da igualdade e da liberdade. A realização dessa possibilidade deve se dar pela ação transformadora, i. e., pela práxis e não pela teoria em si mesma, como afirma Marx na décima primeira tese sobre Feuerbach. Essa realização da possibilidade efetiva de emancipação não é obra da teoria por si só, mas de uma prática adequadamente orientada, pela teoria, a um fim determinado, que é o da realização da emancipação. É por isso que a teoria não é abandonada em prol de uma ação puramente pragmatista, porque a análise das estruturas sociais que se referem ao desenvolvimento histórico é importante tanto com relação ao diagnóstico de tempo presente como aos prognósticos que dele derivam.

É com a crítica de Marx à economia política clássica que a teoria assume um papel explicitamente crítico, do que implica a alteração do sentido mesmo de teoria, a qual não é mais limitada ao que as coisas são, como no caso do idealismo em que sua função é reduzida à mera descrição da realidade, no sentido de que não há comprometimento com sua transformação. Ao contrário, a teoria em sentido crítico é possível devido à perspectiva de emancipação. O que dá sentido à teoria é, portanto, a orientação para a emancipação. Eis aí o primeiro princípio da Teoria Crítica: a orientação para a emancipação. O coração desse princípio é, pois, o de que a teoria não deve se limitar à descrição dos fatos, mas deve examiná-los a partir dos potenciais de emancipação dispostos na realidade, o que exige um posicionamento crítico frente ao conhecimento e ao próprio mundo. Disso sucede o segundo princípio da Teoria Crítica, a saber, o comportamento crítico. O posicionamento crítico é algo que está na realidade enquanto possibilidade. É uma condição efetiva no sentido de estar presente no mundo real. “O comportamento crítico não é algo que o teórico introduz ‘de fora’. Esse comportamento é exatamente aquele que caracteriza”, de acordo com a perspectiva marxiana, “a posição social do proletariado no processo de produção social, vale dizer, a sua posição de classe” (NOBRE, 2004, p. 33). Assim, é possível assegurar que os dois princípios fundamentais da Teoria Crítica, orientação à emancipação e comportamento crítico, já estão presentes em Marx. No entanto, é a partir da interpretação de Max Horkheimer que tais princípios assumirão um lugar decisivo nas produções vinculadas ao Instituto de Pesquisa Social.

Em *Teoria Tradicional e Teoria Crítica*, Horkheimer contrapõe a concepção teórica crítica à concepção teórica tradicional. Quanto à primeira, Nobre (2004) distingue dois sentidos de teoria crítica: teoria crítica em sentido amplo e em sentido restrito. A teoria crítica em sentido amplo diz respeito à diferenciação que Horkheimer pontua entre o marxismo e as demais teorias em seus elementos fundamentais. Essa diferenciação se dá a partir de três características que devem ser satisfeitas por um modelo que se pretenda crítico: “[i] forma

com que se relaciona com a Teoria Tradicional; [ii] configuração disciplinar a partir da qual se organiza; [iii] necessidade ou não de realizar investigações empíricas próprias” (NOBRE; MARIN, 2012, p. 103-104). Se a atenção for voltada às breves considerações pontuadas acima sobre a origem da teoria crítica em Marx, é possível afirmar que essas três características são satisfeitas pela crítica marxiana à economia política clássica.

A teoria tradicional é caracterizada fundamentalmente, de acordo com a interpretação horkheimeriana, pela postura de que é possível a reflexão no âmbito das ciências sociais a partir do modelo teórico das ciências naturais<sup>14</sup>. Esse modelo é consolidado, sobretudo, pelo êxito alcançado pela matemática e pela física experimental. A origem do conceito tradicional de teoria remonta, afirma Horkheimer (1975), aos primórdios da filosofia moderna com o racionalismo cartesiano. Três pontos principais devem ser destacados dessa concepção moderna de ciência e de teoria científica: i) separação entre cientista e agente social; ii) distinção entre observação e avaliação; iii) diferenciação entre descrição do funcionamento da sociedade e os valores do cientista. A necessidade de um método que separe conhecimento e ação é, nesse caso, matéria de primeira ordem, pois o objetivo da teoria não é a prática transformadora, mas a apresentação da conexão causal dos fenômenos. Disso sucede que a teoria tradicional é limitada à descrição da realidade como algo externo ao sujeito que a observa, de sorte que saber e agir estão rigidamente separados. Por isso, a definição do conceito tradicional de teoria está coligada ao método dedutivo, bem como à sequência lógica entre proposições, que só apresentarão um estatuto de validade no caso de estarem de acordo com as leis de causa e efeito (HORKHEIMER, 1975, p. 126).

Tanto nas ciências naturais quanto nas ciências humanas que se valem do método tradicional, a preocupação se concentra na esfera metodológica, i. e., na maneira em que é realizado o processo de pesquisa<sup>15</sup>. Não há, assim, uma preocupação crítica quanto à estrutura teórica a partir da qual o processo de pesquisa é empreendido. Isso significa, que tanto no caso de uma pesquisa empírica, que “aparenta estar mais próxima exteriormente da vida em geral dentro do modo de produção industrial”, quanto em uma pesquisa realizada no interior de um gabinete por meio “da formulação de princípios abstratos e ponderações sobre conceitos fundamentais” não há “diferença estrutural do pensamento” (HORKHEIMER,

<sup>14</sup> Aqui é possível fazer a conexão com o que foi apresentado na primeira parte do presente capítulo sobre o contexto da virada do século XIX para o século XX com a crise da razão frente à ascensão das ciências naturais. Trata-se, especificamente, da emergência do naturalismo científico, que será contraposto pelo historicismo. O que é importante ressaltar em ambos os casos é a pretensão por um fundamento que sustente a verdade sobre o mundo, fundamento que, em última instância, é convertido em dogmatismo.

<sup>15</sup> Tendo em vista as considerações sobre a pesquisa empírica social, é possível afirmar que essa preocupação quanto à metodologia foi radicalizada nas teorias americanas com as quais Adorno teve contato na ocasião de seu exílio nos Estados Unidos.

1975, p. 127). A ausência de crítica em nome da neutralidade da descrição nas análises sociais, na ótica do modelo crítico de teoria, indica, em última instância, a legitimação da divisão da sociedade em classes como algo natural e necessário. Além disso, a neutralidade também justifica a adaptação do pensamento à realidade, bem como a resignação à dominação (NOBRE, 2004, p. 38). Sendo a separação entre conhecimento (teoria) e ação (prática) pressuposta no ideal de neutralidade científica, os condicionantes históricos são eliminados no método tradicional, o qual é tomado como se fosse uma instância atemporal, a-histórica.

Por outro lado, do ponto de vista crítico, embora sejam distintos, conhecimento e ação devem ser considerados conjuntamente, porque “o conhecimento da realidade social é um momento da ação social assim como esta é um momento daquele” (NOBRE, 2004, p. 38-39). O comportamento crítico surge, então, como oposição a essa separação entre o elemento histórico e a teoria. É preciso atentar, portanto, para a forma social histórica na qual o conhecimento é produzido, a fim de que seja possível reconhecer que a produção desse conhecimento é um dos momentos da própria sociedade na qual está inserida. Uma concepção de ciência que não reconhece o seu exercício como momento do contexto no qual ela está inserida é, sustenta Horkheimer, inevitavelmente, uma concepção parcial.

Nesse sentido, uma teoria que se pretenda crítica não deve ter como pretensão a mera supressão da teoria tradicional, tendo em vista ser uma substituta desta. A teoria crítica deve levar a teoria tradicional à consciência de sua limitação por meio da consideração dos seus resultados a partir de um contexto social mais amplo. Esse contexto não é o da perspectiva neutra, nem tampouco o da perspectiva de apenas uma classe. Acerca desse último caso, afirma Horkheimer, que a situação de uma determinada classe, seja burguesa ou proletária, não constitui a garantia “para a gnose correta” (1975, p. 142). Isso porque se a teoria crítica fosse restrita

essencialmente a formular respectivamente sentimentos e representações próprias de uma classe, não mostraria diferença estrutural em relação à ciência especializada; nesse caso haveria uma descrição de conteúdos psíquicos, típicos para um grupo determinado da sociedade, ou seja, tratar-se-ia de psicologia social. (HORKHEIMER, 1975, p. 143)<sup>16</sup>.

---

<sup>16</sup> Trata-se, nesse caso, daquela perspectiva relativista, na qual incorreram as humanidades frente a ascensão das ciências naturais, caracterizando a crise da razão em finais do século XIX e início do século XX, à qual foram apresentadas as alternativas do neokantianismo e do historicismo, conforme as considerações feitas no início desse capítulo.

Apenas quando a teoria vai além de uma perspectiva parcial é que há abertura para a superação da legitimidade da dominação social. Entretanto, a eliminação da parcialidade da teoria tradicional pela perspectiva crítica não implica em afastamento ou negação, sem mais, dessa perspectiva tradicional. O que está em questão é indicar as limitações e considerar os resultados da teoria tradicional no contexto mais amplo da sociedade e não a partir de uma perspectiva parcial como, por exemplo, o ponto de vista econômico<sup>17</sup>.

Elementos importantes que denunciam a interpretação parcial da realidade são as dicotomias próprias da teoria tradicional. Essas dicotomias são dadas e produzidas historicamente e, para a teoria crítica, são características da própria sociedade capitalista. O comportamento crítico baseado na orientação para a emancipação é relativo, portanto, em primeiro lugar, ao conhecimento e, em segundo, à realidade que esse conhecimento pretende apreender. A perspectiva de emancipação para a qual esse conhecimento deve ser orientado consiste no esclarecimento do estado de dominação atual da organização social capitalista, sendo este o elemento fundamental para a compreensão do real sentido daquelas dicotomias.

Foi mencionado anteriormente que a pedra de toque entre a teoria tradicional e a teoria crítica são as formulações de Marx a respeito da economia política. Entretanto, “a economia política clássica tem um parentesco muito remoto com o que hoje se entende como ciência econômica e nem remotamente corresponde à lógica da especialização atual diferente também da ciência econômica praticada na década de 1930” (NOBRE, 2004, p. 42). Essa falta de correspondência é evidenciada por Horkheimer (1975) com a experiência interdisciplinar. O novo elemento em Horkheimer, que na análise de Marx não é focado de maneira tão significativa e, por isso, marca a diferença de sua postura teórica, é o processo de especialização das disciplinas científicas.

Ao propor o modelo teórico do materialismo interdisciplinar, a pretensão de Horkheimer é a de encontrar a positividade da crescente especialização, tendo como objetivo

---

<sup>17</sup> Indica-se esse exemplo de perspectiva parcial de interpretação da sociedade tendo em vista que adiante será retomado o ponto de vista econômico no que tange as divergências do diagnóstico de tempo presente de Horkheimer em relação ao diagnóstico de Marx. Para a compreensão de tais divergências é indispensável ter claro o estágio de desenvolvimento do capitalismo em cada um dos contextos nos quais os autores estão inseridos. Embora o materialismo interdisciplinar tenha como horizonte teórico a crítica à economia política de Marx, é pertinente ressaltar as palavras do próprio Horkheimer na nota *Filosofia e Teoria Crítica* ao ensaio de 1937: “A economia política não é uma espécie de cristalização do pensamento filosófico” (1975, p. 165). Essa afirmação conduz a outro ponto fundamental do materialismo interdisciplinar que diz respeito ao ponto de vista a partir do qual é apresentado o diagnóstico sobre a sociedade capitalista. Em Horkheimer, diferentemente de Marx e da tradição marxista, esse ponto de vista não é o do proletariado, mas o da postura crítica da teoria (MELO, 2011, p. 253).

sua orientação em sentido crítico. Importante ter claro aqui que essa proposta se contrapõe a uma interpretação fragmentada da sociedade devido à especialização da ciência. Com isso, é possível afirmar que o materialismo interdisciplinar é apresentado como uma “alternativa para se pensar criticamente a relação entre teoria e prática” (MELO, 2011, p. 253). Nesse modelo, pesquisadores de diferentes especialidades estariam envolvidos por um regime interdisciplinar e comungariam de uma mesma referência comum, a saber, a crítica marxiana à economia clássica. Era, portanto, a perspectiva econômica política de Marx, e não a sobreposição de uma ou outra perspectiva de cada uma dessas áreas do conhecimento, que estava no horizonte das análises.

A partir da experiência interdisciplinar, o diagnóstico de Horkheimer é caracterizado por três elementos fundamentais. O primeiro deles diz respeito à interpretação sobre o prognóstico marxiano do colapso do sistema capitalista. Horkheimer sustenta que esse prognóstico não se realizou porque com a passagem da fase concorrencial à monopolista, configura-se outro tipo de relação entre Estado e capital. Aqui é pertinente lembrar que o conceito de capitalismo de Estado oriundo das análises de Pollock influencia de maneira significativa a interpretação de Horkheimer. Com relação às implicações da passagem do capitalismo concorrencial ao monopolista, afirma Horkheimer no seguinte trecho de *Teoria Tradicional e Teoria Crítica*:

Os conceitos que resultaram da crítica da economia política do século XIX, que visava aos fabricantes liberalistas, serão distintos daqueles que provêm da crítica da economia política do século XX, que trata dos fabricantes monopolistas. Da mesma forma que o próprio empresário, a representação que se faz dele passa por um desenvolvimento. As contradições das partes isoladas da teoria não são portanto resultantes de erros ou definições mal cuidadas, mas resultam do fato da teoria visar a um objeto que se transforma constantemente. (HORKHEIMER, 1975, p. 160).

O segundo elemento do diagnóstico de Horkheimer, oriundo dos estudos empíricos realizados pelo Instituto sobre a classe trabalhadora alemã na primeira metade dos anos 1930, se refere à constatação da diferenciação social no interior do próprio proletariado. Essa diferenciação parece se apresentar como uma atualização da teoria marxiana do pauperismo<sup>18</sup>.

---

<sup>18</sup> Devido ao espaço dessa dissertação, não é possível aprofundar essa teoria de Marx acerca do pauperismo absoluto e relativo. Entretanto, em nível de esclarecimento teórico, cabe destacar as seguintes distinções entre empobrecimento absoluto e empobrecimento relativo: “O empobrecimento relativo do proletariado consiste em que, à medida que cresce a riqueza social, a parte dos operários na renda nacional, produzida nas empresas capitalistas, decresce, enquanto a parte dos capitalistas aumenta. O empobrecimento absoluto do proletariado



Nas palavras de Marx: “à medida que se acumula capital, a situação do trabalhador, qualquer que seja seu pagamento, alto ou baixo, tem de piorar” (1996, p. 275). Por outro lado, Horkheimer aponta que, embora o proletariado “sofra na própria carne o absurdo da continuação da miséria e do aumento, da injustiça” (1975, p. 142), ainda assim não é possível afirmar absolutamente a queda de seu nível de vida, em contrapartida ao prognóstico marxiano do empobrecimento da classe trabalhadora<sup>19</sup>. Ao contrário, em comparação as condições de vida dos trabalhadores no capitalismo do século XIX, de fato, houve melhora no conjunto de condições de existência e de trabalho. Essa mudança é significativa para a compreensão da oposição, que ocorre no interior do proletariado, entre os interesses de natureza pessoal e de classe. Essa oposição de interesses é superada “apenas em momentos excepcionais, [e] impede que o proletariado adquira imediatamente consciência disso [de que a diferenciação de sua estrutura social é estimulada de cima]” (HORKHEIMER, 1975, p. 143). Essa diferenciação permanece reafirmando aquilo que o proletariado não toma consciência, em função de sua melhoria nas condições de existência que abafa a falsa promessa de igualdade: o aumento da desigualdade social, bem como a ampliação e aprofundamento da oposição entre opressores e oprimidos.

Diante disso, não é possível compreender a sociedade capitalista do século XX apenas a partir das duas classes peculiares ao pensamento de Marx, a burguesia e o proletariado. Essa impossibilidade de compreensão está relacionada ao “surgimento de uma aristocracia operária e uma melhoria nas condições de vida de parte do operariado”, de modo que não é mais “possível identificar simplesmente um grande polo de pobreza e um outro pequeno polo de riqueza na sociedade, mas diferentes níveis e camadas sociais” (NOBRE, 2004, p. 45). Aqui é de grande importância destacar que esses níveis não implicam na supressão da existência daqueles dois polos. Dessa maneira, a nova configuração da organização social no capitalismo tardio consiste em um elemento de grande importância para a compreensão acerca da possibilidade de tomada de consciência do proletariado sobre sua condição de classe, tendo

---

consiste na queda do seu nível de vida. O nível de vida da classe operária é determinado por todo o conjunto de condições de sua existência e de trabalho” (*Manual de economia política*, capítulo VII).

<sup>19</sup> Muito embora existam elementos de verdade na teoria do empobrecimento, o que é possível depreender a partir dos fatos históricos, Marx revê o seu posicionamento quanto a essa teoria no que tange ao empobrecimento absoluto, admitindo, em textos posteriores aos de juventude, a “hipótese dos trabalhadores, seja através das flutuações dos ciclos econômicos, seja através da luta parcial dos sindicatos, conseguirem aumentos dos salários” (BRANCO, 2007, p. 09). Entretanto, ao assumir essa hipótese, não parece o caso de que Marx queira dizer com isso que as tendências ao empobrecimento tenham sido superadas. No que importa para a análise desse capítulo quanto à interpretação de Horkheimer sobre o prognóstico do empobrecimento do proletariado, há o descarte da possibilidade de um empobrecimento absoluto, o que em Marx também foi revisado. Entretanto, quanto ao empobrecimento relativo, o que Horkheimer parece chamar a atenção é o fato de que a classe trabalhadora no século XX tende cada vez mais ao individualismo, de modo que fica comprometido o engajamento na luta por interesses de classe.

em vista as condições objetivas do século XX. Dois fatores devem ser evidenciados nesse contexto, os quais impactam sobre a possibilidade da tomada de consciência por parte dos trabalhadores: a influência da ideologia dominante exercida pela propaganda e a ação da burocracia. Mais do que no capitalismo de tipo concorrencial, essa influência conduz as massas ao individualismo e à impotência frente à grande máquina repressora dos Estados autoritários.

A ascensão do nazismo e do fascismo na Europa consiste no terceiro elemento que caracteriza o diagnóstico de Horkheimer. Essa ascensão indica que a capacidade de resistência da classe trabalhadora é colocada em xeque pela crescente dificuldade de sua reorganização enquanto classe, devido à repressão exercida pelo controle espiritual das massas por meio da indústria do entretenimento. Devido a esse controle, é rechaçada com hostilidade qualquer atividade que tenha como objetivo promover o pensamento crítico. A adequação à realidade é, portanto, necessária, frente ao medo inconsciente que é inculcado naqueles que pretendem algum tipo de postura autônoma.

No capitalismo monopolista e na impotência dos trabalhadores diante dos aparelhos repressivos dos Estados autoritários, a verdade se abrigou em pequenos grupos dignos de admiração, que, dizimados pelo terror, muito pouco tempo têm para aprimorar a teoria. Os charlatões lucram com isso e o estado intelectual geral das massas retrocede rapidamente. (HORKHEIMER, 1975, p. 159).

O balanço desse diagnóstico de 1930 não pode ser senão o do bloqueio da ação transformadora pela repressão e pela propagação nazista corroborada pela ação dos meios de comunicação em massa. Ainda assim, Horkheimer vislumbrava uma possibilidade desse bloqueio ser superado, o que aconteceria no caso da derrota do nazismo e do fascismo. Além disso, o materialismo interdisciplinar contribuiria, enquanto uma postura crítica da teoria, para “a possibilidade mesma de que a transformação da ordem social vigente [fosse] efetiva e [encontrasse] condições para o êxito histórico” (MELO, 2011, p. 253). No período dos anos 1940, Horkheimer e Adorno dão continuidade a esse diagnóstico em *Dialética do Esclarecimento*, enfatizando a nova forma de capitalismo característica da fase monopolista, na qual a intervenção estatal é ampliada sobremaneira na vida dos indivíduos pelas vias da burocracia e da indústria cultural.

### 1.3 O diagnóstico sobre o mundo administrado

A respeito do contexto de produção da *Dialética do Esclarecimento*, seu primeiro esboço foi redigido durante os anos de exílio dos autores nos Estados Unidos, o que se deu à sombra da Segunda Guerra Mundial e da perseguição nazista na Alemanha. Essa versão inicial foi distribuída em uma edição limitada para um pequeno grupo de intelectuais em 1944. Três anos mais tarde, ocorre sua publicação oficial em Amsterdã. Mesmo a demanda pela edição de 1947 sendo maior do que esperavam Adorno e Horkheimer, os autores relutaram em permitir sua reimpressão devido a possível repercussão política da oposição. A republicação formal do livro, assim, só ocorreu vinte anos mais tarde, em 1969.

A edição de 1969 acompanha uma significativa nota introdutória, que ressalta a permanência das condições de existência do fascismo, mesmo após a vitória das Tropas Aliadas. Embora Auschwitz não tenha triunfado, na ótica dos autores, sua ameaça continua a ser disseminada principalmente devido à subsistência dos pressupostos sociais que criaram as condições objetivas do nazismo. O fato de não terem sido erradicados abria espaço para a existência de ditaduras remanescentes e para a possibilidade latente de outras guerras (ADORNO e HORKHEIMER, 1985, p. 09-10).

Devido a essa ameaça, sucede o bloqueio de qualquer possibilidade de intervenção da ação transformadora. A ameaça da dominação fascista está relacionada, por sua vez, com a nova forma de capitalismo operante na primeira metade do século XX. Essa nova organização do sistema capitalista é compreendida a partir do conceito de mundo administrado e nela a dominação atinge até mesmo as consciências individuais. Esse é o substrato do conceito de barbárie na obra de 1947, o qual transcende a ideia de dominação física e alcança o cotidiano dos indivíduos.

Em grande parte o diagnóstico de 1940 se refere à *Dialética do Esclarecimento* com o conceito de integração total. Para compreender em que consiste essa integração, é necessário esclarecer dois elementos teóricos fundamentais: a nova forma de capitalismo característica desse período e a maneira como o esclarecimento está associado à dominação. O autor fundamental para a compreensão da mudança no capitalismo pressuposta nos estudos dispostos na *DE* é Friedrich Pollock, devido ao seu conceito de capitalismo de Estado. Esse conceito é apresentado no artigo *State Capitalism: Its Possibilities and Limitations*, publicado em 1941 na revista oficial do Instituto de Pesquisa Social, *Revista de Pesquisa Social*, dirigido

nessa época por Max Horkheimer. Conforme brevemente apresentado na seção anterior, o conceito de capitalismo de Estado está fundamentado na tese do primado da política frente à economia. Devido a esse primado, o capitalismo de Estado é compreendido como uma forma de dominação sucessora da forma de capitalismo orientada pelo discurso baseado no princípio econômico do liberalismo clássico. Acerca dessa sucessão das fases do capitalismo, afirma Nobre:

Desde o fim da Primeira Guerra Mundial, o desenvolvimento econômico na Europa é um processo de transição que transforma o capitalismo privado em capitalismo de estado. Tal processo coincide com o armamentismo e com o conflito bélico de ordem planetária. Para além do fato de se tratar de guerras imperialistas, Pollock nos faz entrever que o tempo de preparação para a guerra e o tempo de guerra foram, na verdade, um grande laboratório para a criação de elementos estabilizadores do capitalismo a longo prazo, produzindo uma nova relação entre o estado e o conjunto do processo produtivo. (1998, p. 22-23).

Percebe-se, assim, que o movimento histórico das relações de poder entre economia e política é indispensável para compreender as diferenciações principais entre as fases de desenvolvimento do modo de produção capitalista. Pollock pontua três características que demarcam essas diferenciações do capitalismo de Estado em relação ao capitalismo privado, as quais podem ser sintetizadas da seguinte maneira: i) perda de controle do mercado em relação à produção e distribuição do que é produzido; ii) o controle e a planificação da produção passam a ser vinculados ao consumo; iii) o Estado passa a ser instrumento de poder de grupos empresariais e industriais. Além disso, Pollock também aponta que o capitalismo de tipo estatal se apresenta sob duas formas distintas, que são organizadas de acordo com o controle da administração e do planejamento: forma autoritária, manifesta na Alemanha nacional-socialista, e forma democrática, especificamente a norte-americana. No entanto, é importante ressaltar que esta última ainda não se encontrava de maneira explícita na história, devido ao contexto das análises do autor.

Se tal coisa como o capitalismo de estado existe ou pode existir está aberto a sérias dúvidas. Trata-se aqui de um modelo que pode ser construído com elementos visíveis há muito tempo na Europa e, em certa medida, mesmo na América. Desenvolvimentos econômicos e sociais ocorridos na Europa desde o fim da primeira guerra mundial são interpretados como processos de transição entre o capitalismo privado e o capitalismo de Estado. A maior aproximação à forma totalitarista deste último foi feita na Alemanha Nacional-socialista. Teoricamente, a forma totalitária do capitalismo estatal não é o único resultado possível do atual processo de transformação.

Entretanto, é mais fácil construir um modelo para ele do que para a forma democrática do capitalismo estatal para qual nossa experiência nos dá poucas pistas. (POLLOCK, 1982, p.71-72)

Em ambas as formas, devido ao controle do sistema econômico ser exercido pela racionalidade instrumental operante pela burocracia, os problemas sistêmicos não são mais econômicos propriamente ditos, como eram no capitalismo privado característico do século XIX. Entretanto, se a atenção for voltada detidamente à maneira como aquele controle é exercido, é possível notar que houve um movimento de colonização da política pela economia, de sorte que no capitalismo estatal o âmbito político conserva apenas uma aparência política. Isso significa que, em última instância, a economia permanece sendo o fator norteador da organização do sistema, ainda que aparentemente os problemas possam ser ditos como administrativos. Para Pollock, no entanto, o capitalismo estatal democrático, em detrimento do totalitário, carregaria a possibilidade da aplicação do princípio de equidade no âmbito social. A equidade, nesse caso, seria possível devido a, nessa forma de capitalismo, o Estado ser controlado, de fato, pelo povo<sup>20</sup> (POLLOCK, 1982, p. 83). É essa forma do capitalismo estatal que é colocada em xeque por Adorno e Horkheimer no livro de 1947.

Em *Dialética do Esclarecimento*, o conceito pollockiano de capitalismo de Estado é traduzido por mundo administrado. Não há, na perspectiva de Adorno e Horkheimer, possibilidade de um controle democrático na lógica de funcionamento do capitalismo, tal como afirma Pollock acerca do *Welfare State*. Isso porque a organização social obedece a uma racionalidade dominante que é reduzida a uma função adaptativa frente à realidade social. A administração e o planejamento da sociedade obedecem a essa racionalidade dominante produzindo, assim, as condições de integração total dos indivíduos. A forma democrática do capitalismo estatal, na ótica dos autores, também exerce violência sobre os indivíduos, semelhantemente ao que ocorre na forma autoritária. Assim, embora em *DE* o conceito de Pollock do capitalismo de Estado exerça influência significativa, não há uma adesão total desse conceito.

Apesar de concordarem, de maneira geral, com a ideia de Pollock de uma nova forma de “primazia da política” sobre a economia em condições não-

---

<sup>20</sup> O exemplo que aqui pode ser mencionado para ilustrar de que maneira esse controle do Estado seria exercido pelo povo é o da sociedade americana. Como será apresentado adiante, o ideal democrático, sob a insígnia do discurso sobre a igualdade e a liberdade, elemento fundamental da sociedade americana, é, na ótica de Adorno, o triunfo do princípio de equivalência não apenas no âmbito das mercadorias, mas também sobre os relacionamentos.

socialistas, na *Dialética do Esclarecimento* o que encontramos não é a adesão a uma das “formas” do “capitalismo de Estado” tais como formuladas teoricamente por Pollock (a “forma autoritária” e a “forma democrática”), mas antes uma variante da “forma autoritária” que Horkheimer e Adorno denominaram “mundo administrado”. (NOBRE; MARIN, 2012, p. 105).

A respeito da tendência à integração total, é preciso considerar, além do conceito de mundo administrado, a aporia da autodestruição do esclarecimento. Ao associar-se com a dominação, o esclarecimento conduz à autodestruição da racionalidade ao invés de promover a emancipação. Frente a essa constatação acerca dos resultados da razão esclarecida, os autores anunciam no Prefácio do livro de 1947 que o objetivo deste é compreender porque a humanidade mergulhou na barbárie ao invés de se emancipar, tendo em vista a melhoria das condições materiais. A barbárie está associada à regressão do esclarecimento, regressão caracterizada fundamentalmente pela paralisia frente ao medo da verdade. Essa paralisia é condicionada pelo movimento histórico do qual o esclarecimento faz parte, implicando na necessidade de considerar o conjunto das relações históricas e sociais que aí estão implícitas. Dessa maneira, é imprescindível a pergunta sobre como, historicamente, ocorre a relação entre esclarecimento, dominação e técnica, considerando que essa relação conduz à mitologização do esclarecimento.

As duas teses fundamentais do capítulo inicial de *DE*, a saber, a da recaída do esclarecimento no mito e a do mito já ser esclarecimento, devem ser compreendidas a partir do temor da verdade e da presença do medo<sup>21</sup>. Para se tornarem senhores sobre a natureza e sobre seus pares, os homens devem ser libertos do temor da verdade. Esta, no contexto analisado por Adorno e Horkheimer, diz respeito à figura que por ela é assumida na realidade e não especificamente a um conceito abstrato acessível por meio da razão. A compreensão do mundo diz respeito, portanto, a uma relação de interação entre razão e história, sendo esta última postulada, no caso da mitologização do esclarecimento, como uma ideia fixa que é necessária. Com a regressão do esclarecimento, a verdade passa a não estar mais associada à

---

<sup>21</sup> Os conceitos de medo, terror e angústia, os quais compõem a constelação do terror na *DE*, são oriundos da psicanálise, a qual é incorporada pelos autores sob a perspectiva social. É preciso, no entanto, cautela interpretativa quanto a essa influência da psicanálise, pois não é o caso que Adorno e Horkheimer tenham feito uso dos mesmos termos da mesma maneira como são empregados por Freud (NOBRE e MARIN, 2012, p. 116). Como não é o caso do presente trabalho se deter em tais minúcias interpretativas, segue-se aqui a interpretação de Nobre: tal como ocorre com as categorias marxianas, os autores se valem dos conceitos freudianos, mas conferindo-lhes um novo sentido. É importante sinalizar essa influência devido ao apontamento feito no início deste capítulo sobre a economia política não exercer mais o papel de fundamentação teórica exclusiva nas análises vinculadas ao Instituto de Pesquisa Social a partir da década de 1940. Isso fica claro com o diagnóstico de *Dialética do Esclarecimento*.

racionalidade, porque o pensamento, ao se tornar pragmatizado com as exigências da ciência e da técnica, desvincula-se do comprometimento com a verdade. Tal compromisso era a marca do pensar, enquanto atividade, envolvido com a clássica tarefa da filosofia de pensar o pensamento.

O próprio conceito desse pensamento [esclarecedor], tanto quanto as formas históricas concretas, as instituições da sociedade com as quais está entrelaçado, contém o germe para a regressão que hoje tem lugar por toda parte. 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 perdeu seu caráter superador e, por isso, também sua relação com a verdade. (ADORNO e HORKHEIMER, 1985, p. 13).

Ao promover o desencantamento do mundo, o esclarecimento se associa à técnica e à ciência de tal forma que o que passa a importar no conhecimento é a operação, o procedimento, o método, e não mais a verdade. A figura assumida por esta última e que, evidentemente, é alvo da crítica de Horkheimer e Adorno, consiste na correspondência factual. Em outras palavras: a figura da verdade é a correspondência entre teoria e fatos, posto que os fatos passam a ser responsáveis por determinar o que é a verdade. Questionar a validade factual é, portanto, se opor a verdade. Dessa maneira, afirmam os autores, as categorias da filosofia ocidental substituem a mitologia, pois a pretensão de verdade universal do esclarecimento é, em última instância, superstição (ADORNO e HORKHEIMER, 1985, p. 19). O esclarecimento, convertido em mitologia, pretende suprimir o próprio mito e é devido a essa pretensão que o seu caráter é compreendido como totalitário (ADORNO e HORKHEIMER, 1985, p. 32). Com essa pretensão, o esclarecimento visa a redução da realidade à unidade pela ciência guiada pela lógica formal. Com isso, completa-se o processo de desmistificação do conhecimento dominador da natureza, pois a legitimação do saber não é mais conferida por forças soberanas, ou seja, pelo mito.

O sobrenatural mítico é a expressão dos homens que têm medo do que é desconhecido, sendo esse desconhecido, no entanto, relativo à realidade natural. Eliminar o medo desse desconhecido significa eliminar o caráter mágico do mito, substituindo-o por relações humanas matematizadas. Dessa forma, o esclarecimento se reconhece no mito, pois, de certa maneira, o próprio mito é seu produto, na medida em que explica, manipula e domina a natureza. Embora seja possível notar que o esclarecimento já estava em certo sentido presente

no mito, é de suma importância ressaltar que é somente com o desenvolvimento do capitalismo que a técnica passa a ser a essência do conhecimento científico e do esclarecimento. Essa é a diferença histórica e qualitativa entre as sociedades tradicionais e as sociedades modernas.

[no capitalismo] com a institucionalização de um crescimento econômico autorregulado, o processo econômico se desliga do quadro institucional [que nas sociedades tradicionais era legitimado pela tradição religiosa] e passa a fornecer a si mesmo a legitimação no interior do próprio processo econômico. O capitalismo oferece uma legitimação da dominação que pode ser erigida a partir da base do trabalho social. (NOBRE, 1998, p. 34-35. Acréscimos nossos).

Para os autores da *DE*, esse controle social que permite o fortalecimento das tendências totalitárias, na nova forma do capitalismo, internaliza uma forma de dominação. Esse controle ocorre graças ao aparato burocrático. Seus mecanismos de controle têm como fundamento a insossa sabedoria defendida pelo esclarecimento, a qual reafirma o destino, que não é senão a repetição do sempre-igual (ADORNO e HORKHEIMER, 1985, p. 23-24). Os indivíduos parecem não possuir alternativa a não ser se adequar a essa repetição<sup>22</sup>. Desse modo, o esclarecimento é convertido em mitologia, porque não se contrapõe ao mito no que se refere ao conteúdo. O conteúdo do esclarecimento é o mesmo conteúdo do mito no sentido de que reafirma a repetição do sempre-igual na figura do destino. Essa reafirmação se constitui no princípio da imanência, que não é senão o mesmo princípio a partir do qual se dá o discurso mitológico enquanto explicação de todo conhecimento como repetição (ADORNO e HORKHEIMER, 1985, p. 24). Assim, ao tentar destruir os mitos, a partir de seu julgamento, o esclarecimento cai no próprio mito. É por isso que, afirmam os autores, a crítica do esclarecimento à mitologia deve ser a mesma dirigida a ele próprio, já que reproduz aquilo mesmo que critica (ADORNO e HORKHEIMER, 1985, p. 23).

Foi afirmado anteriormente que a verdade, da qual comungam esclarecimento e ciência moderna, corresponde àquilo que é factual. Nesse contexto, a padronização da matemática é o modelo de conhecimento e está ligada à experiência de abstração como

---

<sup>22</sup> No segundo estudo da *DE*, “Ulisses ou Mito e Esclarecimento”, ao identificarem em Ulisses a figura do protoburguês, i. e., do primeiro “a experienciar situações que vieram a caracterizar a atitude mais corrente das pessoas a partir do início da Idade Moderna” (DUARTE, 2002, p. 34), os autores apresentam uma análise de como esse indivíduo se porta frente ao destino e de que maneira se dá sua tentativa de salvar-se da dominação abrindo mão da restituição de sua identidade. No capítulo terceiro dessa dissertação, a presente análise retornará a esse ponto ao tratar do processo de desindividualização.



instrumento do esclarecimento. Isso quer dizer que, por meio da abstração característica da lógica formal é possível chegar ao equivalente, i. e., é possível reduzir a multiplicidade da realidade à unidade. O desenvolvimento desse tipo de abstração se completa quando o pensar é confundido com a matemática, de sorte que o procedimento matemático é convertido em ritual do pensamento (ADORNO e HORKHEIMER, 1985, p. 33). Ao ser igualado às operações matemáticas, o esclarecimento abandona a exigência clássica da filosofia de pensar o próprio pensamento. Com isso, o pensar passa a ser pensamento instrumental, é coisificado.

A identidade entre pensamento e procedimento matemático tem como pressuposto a reificação do pensamento. Acerca desse pressuposto, é de grande pertinência a nota de Januário (2012) sobre a diferenciação feita pelos autores da *DE* entre pensar (*Denken*) e pensamento (*Gedanke*), tendo em vista que o primeiro remete à ideia de movimento, enquanto o segundo é compreendido sob uma forma passiva, reificada. Considerando isso, “o pensar, entendido como atividade, é o conceito mediante o qual os autores pretendem compreender o esclarecimento e seu movimento” enquanto que, por outro lado, “a forma passiva é empregada pelos autores quando o pensar se enrijece, por assim dizer, e torna-se reificado” (JANUÁRIO, 2012, p. 08). Uma vez que a crítica de Adorno e Horkheimer é voltada especificamente ao pensamento reificado característico do esclarecimento devido a sua subserviência à dominação, no horizonte teórico de *DE* é mantida a ideia de que a única possibilidade de liberdade é mediante o pensar que esclarece. Isso significa que a posição dos autores não é uma posição anti-racionalista, pois não nega a racionalidade como um todo. É preciso destacar, no entanto, que essa possibilidade de liberdade não está relacionada ao âmbito do pensamento encerrado nele mesmo, em um âmbito abstrato, portanto. Isso porque do pensar enquanto atividade sucedem implicações práticas<sup>23</sup>. A tarefa do pensar que esclarece é refletir sobre a regressão que ele mesmo carrega<sup>24</sup>. Todavia, e esse é o ponto da

---

<sup>23</sup> A perspectiva interpretativa dessa dissertação compreende como consequências objetivas do pensamento toda transformação que possa ser oriunda do pensar enquanto atividade, sendo possível que essa transformação não seja explicitamente evidente na realidade. Essa afirmação será complementada no próximo capítulo com a discussão sobre a categoria de práxis ser compreendida como atividade orientada pela teoria, a fim de promover a transformação.

<sup>24</sup> Embora os autores de *DE* apresentem um diagnóstico contrário ao prognóstico marxiano da revolução, devido ao bloqueio da práxis no mundo administrado, ainda permanece no horizonte teórico a possibilidade de liberdade por meio do pensar que esclarece. Deve-se compreender esse pensar que esclarece como aquele capaz de refletir sobre a sua própria regressão, considerando que a partir dessa reflexão são possíveis implicações objetivas, mas não em uma perspectiva de classe, tal como em Marx com a tomada de consciência do proletariado. Isso porque, aqueles que possivelmente são capazes de se tornarem senhores de si mesmos e de pôr termo à dominação da loucura absoluta (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, p. 164) não se referem a sujeitos pertencentes a uma classe específica. Esses indivíduos são todos aqueles que experienciam, de alguma forma, a dominação: “A emancipação individual e social da dominação é o movimento contrário à falsa projeção, e todo judeu que soubesse vencê-la dentro de si perderia toda semelhança com a desgraça que irrompe cegamente sobre ele, assim

crítica dos autores ao esclarecimento, se o pensar é reduzido ao procedimento matemático, e com isso ao pragmatismo, essa tarefa não é possível, pois não há possibilidade de superação da realidade de dominação. É possível, a partir disso, compreender a relação entre o âmbito epistemológico e a organização social dominadora do mundo administrado.

A reificação do esclarecimento intenta a constituição de um sistema que possibilite a aplicação universal de todo conhecimento, de modo que se consolide a dominação tanto da natureza quanto dos homens. Essa interpretação de Adorno e Horkheimer sobre o objetivo do esclarecimento ser o sistema total do saber, tem como pressuposto o padrão de ciência guiado pelos princípios de calculabilidade e utilidade. É imprescindível notar, quanto à concepção de ciência aí em questão que o pano de fundo é a conjuntura histórica composta por três fatores fundamentais: posição da ciência na modernidade, expansão do capitalismo e constituição da sociedade burguesa. Desse modo, o vínculo entre técnica e teoria, o qual serve à dominação, deve ser compreendido tendo em vista essa conjuntura, pois a transformação do saber científico está diretamente relacionada à transformação da organização social como um todo. Essa perspectiva histórica do caráter do esclarecimento permite compreender a contradição entre a concepção científica moderna e a pretensão do conhecimento, pois aquilo que se pretende conhecer nada mais é que um fato dado, que não suporta o questionamento sobre como foi produzido socialmente. Ao tomar-se como medida daquilo que se pretende conhecer conceitos tais como clareza, calculabilidade e previsibilidade, não é possível a contradição e com isso, conseqüentemente, é anulada a dialética. O preço da exigência da correspondência entre teoria e fatos é a aceitação do mundo tal como é dado.

A principal consequência da conversão do esclarecimento em mitologia é que, ao invés de promover a emancipação humana, o esclarecimento levou à dominação ampla do indivíduo não apenas em relação à natureza e aos outros, mas também consigo mesmo. O pressuposto dessa dominação é a alienação do homem em sua relação com o objeto, com os outros homens e consigo mesmo, a qual é devida ao industrialismo.

No mundo esclarecido, a mitologia invadiu a esfera profana. O preço da dominação não é meramente a alienação dos homens com relação aos objetos dominados; com a coisificação do espírito, as próprias relações dos homens foram enfeitadas, inclusive as relações de cada indivíduo consigo

---

como sobre **todos os perseguidos**, homens ou animais” (*Idem*, grifo nosso). No capítulo terceiro dessa dissertação será mais bem detalhada como se configura essa experiência de dominação na ótica adorniana, especificamente a partir do quadro conceitual de *Minima Moralia*.

mesmo. Ele se reduz a um ponto nodal das reações e funções convencionais que se esperam dele como algo objetivo. O animismo havia dotado a coisa de uma alma, o industrialismo coisifica as almas. (ADORNO e HORKHEIMER, 1985, p. 35).

É possível, assim, compreender os elementos ligados ao bloqueio da ação transformadora em *Dialética do Esclarecimento*. Devido ao progresso econômico, o qual favorece novos níveis de diferenciação das classes na sociedade capitalista tardia, os indivíduos são cada vez mais enredados na barbárie pela tendência de integração total. A principal exigência da integração total é a entrega dos indivíduos ao *status quo*, o que ocorre por meio da aceitação dos fatos pela sujeição à racionalidade dominante do mundo administrado. Essa entrega está fundamentada na anulação da autonomia do indivíduo, a qual tem origem na alienação enquanto consequência do industrialismo. Desse modo, quanto maior a anulação da autonomia do indivíduo, maior é a provisão (aparente) que o aparelho capitalista lhe proporciona, de sorte que quanto mais providos estão os indivíduos, em sua concepção insuficiente da realidade, maior é a manipulação das massas por meio dos bens culturais, os quais não passam de meras mercadorias.

A partir da aporia da autodestruição do esclarecimento, a única possibilidade de resistência consiste no autorreconhecimento do pensar que esclarece quanto ao abandono de sua própria função. A necessidade desse autorreconhecimento está relacionada à possível superação da forma passiva do pensar enquanto atividade. Entretanto, é possível essa autorreflexão do pensamento no contexto do mundo administrado? Para compreender essa questão, é preciso voltar atenção à outra obra na qual Adorno dispõe de elementos teóricos que não estão presentes em *DE*. Em *Minima Moralia*, o ponto de partida de Adorno em sua crítica à dominação subjaz à questão que confronta a suposta dependência da vida em relação à esfera da produção: não seria essa dependência uma imposição da dominação como um fato, como algo natural, ao qual não resta alternativa senão a submissão? Dito de outro modo: essa é de fato a vida sob a organização social capitalista ou, ao contrário, trata-se apenas de uma aparência de vida que é imposta pela racionalidade dominante?

A investigação do conteúdo dessas questões demanda uma análise detida das implicações, tanto objetivas quanto subjetivas, do processo de dominação exercido pela racionalidade instrumental na sociedade administrada. Nesse contexto, é importante ter claro a discussão sobre a sucessão das fases do capitalismo monopolista e estatal, uma vez que a estrutura social de trabalho presente nessa sociedade exerce influência significativa sobre a

maneira como os indivíduos se posicionam frente à dominação. Para compreender como dominação e subjetividade estão relacionadas nos escritos de Adorno dos anos 1940, é preciso, ainda, não perder de vista o processo formativo dos indivíduos, o qual está diretamente relacionado às consequências da atuação da indústria cultural. Tratando-se de um quadro conceitual em que a análise se vale do modelo teórico crítico, é de grande pertinência a aproximação com a interpretação marxiana a respeito das consequências da organização do modo de produção capitalista. Assim, o próximo capítulo se concentra na análise dos conceitos de práxis e alienação em Marx, na tentativa de verificar quais são os pontos de convergência e divergência que repercutem no pensamento de Adorno.

## II

### A práxis em Marx: trabalho, alienação e fetichismo

Compreender as categorias de práxis e alienação a partir da perspectiva de Marx implica a tomada de um posicionamento frente à vasta tradição marxista. Várias são as perspectivas divergentes e convergentes, a respeito, por exemplo, de a práxis ser a categoria central do marxismo. Também a problemática que envolve a questão da alienação toca em diversos elementos conceituais de grande importância nas discussões sobre o pensamento marxiano, tais como, trabalho, mercadoria e valor. O objetivo desse capítulo é compreender, a partir da análise dos textos do próprio Marx, portanto, sem se deter nas discussões da tradição, a práxis como uma das categorias centrais do materialismo, buscando esclarecer sua relação com o processo de alienação peculiar ao modo de produção capitalista. É importante ressaltar que, embora nem todos os textos selecionados para esse capítulo tenham sido analisados diretamente por Adorno, ainda assim, sua análise é pertinente. Isso porque, será possível reunir elementos que favorecem a compreensão da problemática a respeito das consequências da organização social do capitalismo sobre a formação da subjetividade no mundo administrado.

Afirmar a práxis como a categoria central do materialismo supõe compreender como a relação teoria-prática era pensada no contexto teórico de Marx. Nesse contexto, são enfatizadas as discussões dos jovens hegelianos<sup>25</sup> a respeito da realidade política, destacando-se a problemática sobre a limitação da atividade teórica em relação ao objetivo de transformação do real. É importante ter claro que essa problemática remete à questão das peculiaridades da Alemanha do século XIX, sobretudo, no que tange a relação do idealismo alemão com o movimento revolucionário francês. Acerca desse posicionamento dos alemães frente à revolução, a interpretação de Marx, a partir do debate dos jovens hegelianos, não é outra: a tradição alemã tende mais à teoria do que à prática.

---

<sup>25</sup> De acordo com a interpretação dos jovens hegelianos sobre a teoria de Hegel sobre o Espírito absoluto, este carrega em si uma contradição. Apontam que ao mesmo tempo em que o Espírito é movimento é, também, absoluto. Esse é o fator que fundamenta a aceitação da realidade tal como ela é. Por outro lado, em Hegel não há essa contradição, porque o Espírito é o que *deve* ser. Diante de tal absolutismo, a conclusão a que chegam os jovens hegelianos não é senão a de que a filosofia deveria ser crítica da realidade para garantir a transformação desta. No entanto, essa crítica não tem como fundamento a categoria trabalho, mas é reduzida à crítica da ideologia. Nesse sentido, não têm a preocupação quanto ao condicionamento do terreno social sobre o âmbito do pensamento, já que recorrem, e reivindicam, o essencialismo do idealismo alemão. É nesse marco teórico que Marx formula a problemática das relações entre filosofia e ação, fundamentada na compreensão sobre o processo do trabalho.

Frente a esse contexto, na ótica marxiana, apenas uma teoria que reconhecesse suas limitações seria capaz de estabelecer relação com a prática. Uma teoria assim deveria superar a si mesma no sentido teórico, i. e., ir além da mera contemplação idealista, não aceitando o real tal como é dado. A esse respeito, a discussão sobre o papel a ser desempenhado pela filosofia é de suma importância. Se a tarefa desta, para Hegel, é a de interpretar o existente e não a de transformá-lo<sup>26</sup>, ao final das *Teses sobre Feuerbach* Marx deixa claro que, ao contrário, “o que importa é transformá-lo” (2007, p. 535). Para tanto, a filosofia deve ser crítica da realidade a fim de conduzir à sua transformação. Se a crítica não cumpre isso, é necessário estabelecer outro vínculo entre filosofia e realidade (pensamento e ação ou, ainda, teoria e prática). Essa concepção da filosofia enquanto crítica aponta para uma mudança no seu papel: ela deve se tornar prática, deixar de ser filosofia pura, para que a realidade se torne teórica.

Assim, a teoria é condição necessária, mas não suficiente, para a transformação do mundo. A práxis, portanto, consiste na unidade entre atividade material – atividade que transforma a natureza de acordo com fins, transformando também o sujeito dessa ação – e atividade teórica, que combina a produção, idealização, de fins e conhecimento formal. Em outras palavras: a práxis é uma atividade que precisa da teoria para promover a transformação do real, uma vez que por meio da teoria, em seu autoquestionamento, é possível se remeter à ação. Portanto, “a práxis do homem não é atividade prática contraposta à teoria; é determinação da existência humana como elaboração da realidade” (KOSIK, 1995, p. 222). Contudo, o processo de alienação no capitalismo interfere na realização dessa atividade, comprometendo a práxis vital humana, que é o trabalho.

## **2.1 Práxis e alienação a partir dos *Manuscritos de 1844***

Os *Manuscritos econômico-filosóficos de 1844* marcam o primeiro momento da crítica marxiana à economia política inglesa e ao idealismo hegeliano. Neles consta o início de sua crítica ao modo de produção capitalista, a partir da reflexão sobre o trabalho como um processo de objetivação no qual o homem é desumanizado. É importante destacar que os

---

<sup>26</sup> Já que para Hegel não há contradição na realidade – daí a sua aceitação –, porque o Espírito é aquilo mesmo que ele *deve* ser.

*Manuscrítos* constituem o primeiro sistema<sup>27</sup> da obra de Marx e, por isso, não se deve desconsiderar sua inter-relação com o seu pensamento desenvolvido posteriormente. Isso significa que se trata de um texto que não deve ser considerado isoladamente, no sentido de ser fechado em si mesmo, porque os seus elementos estão relacionados com toda a obra de Marx, com a totalidade do seu sistema de ideias.

Para compreender o processo de desumanização que ocorre por meio da forma trabalho característica do modo de produção capitalista, é preciso ter claro o porquê, nesse contexto, o trabalho sofre um processo específico de alienação. Em sentido geral, o trabalho é o meio pelo qual o homem é objetivado e se autodesenvolve. Por isso, o trabalho é compreendido como a mediação necessária entre o homem e a natureza, promovendo a transformação tanto da natureza exterior quanto da própria natureza do homem. Nesse sentido, o trabalho é um processo de objetivação.

A objetivação é, por sua vez, compreendida a partir de uma cadeia de acontecimentos nos quais as determinações da natureza e o ato humano interagem entre si. Essa relação de interação tem como base o conteúdo daquelas determinações, de modo que é influenciada pelo mundo objetivo. No caso do capitalismo, a forma que o trabalho adquire é moldada pelo capital e a maneira como o trabalhador se relaciona com o produto de seu trabalho e com os outros homens adquire peculiaridades específicas. Marx afirma que, nesse contexto, o homem é um mero objeto frente à estrutura das relações de produção e, com isso, é convertido em uma ferramenta utilizada pelo capital.

Quanto ao conceito de alienação, é necessário ter claro, primeiramente, que se trata de um conceito situado no interior da crítica de Marx aos jovens hegelianos, os quais, em sua leitura, se posicionam de maneira acrítica frente à sua própria fonte, ou seja, frente à filosofia de Hegel e, mais especificamente, frente à dialética. De modo geral, o conceito hegeliano de alienação é concebido como contradição entre pensamento e realidade, concepção que se dá no âmbito do próprio pensamento abstrato. Para Marx, essa compreensão de contradição é problemática porque se restringe ao homem como autoconsciência, não levando em conta a objetividade da realidade. Pelo fato de Hegel conceber o homem como autoconsciência, toda alienação se reduz à alienação da autoconsciência. Esse tipo de alienação não se refere à realidade efetiva e, por isso, sua superação é um ato abstrato e não tem implicações no mundo real.

---

<sup>27</sup> Não é o caso de adentrar, nessa dissertação, na polêmica da literatura marxista sobre o termo "sistema", a qual é devida aos embates da filosofia de Marx com a filosofia hegeliana quanto à construção de sistemas (MÉSZAROS, 2006, p. 92). Por isso, esse termo é utilizado aqui simplesmente no sentido de se referir a estrutura teórica do pensamento marxiano.

No contexto teórico de discussão dos jovens hegelianos, destaca-se Feuerbach. Para o autor, o conceito hegeliano de alienação é ilusório, porque, em sua crítica é sustentado que a fonte de toda a realidade não é abstrata (o Espírito, como em Hegel), mas deve ser procurada no próprio objeto, na materialidade. O conceito de alienação feuerbachiano consiste em uma categoria crítica da passagem do universal abstrato ao particular concreto indeterminado (RANIERI, 2001, p. 59). Marx elogia Feuerbach pela sua interpretação da dialética hegeliana e pela sua crítica à filosofia especulativa, em virtude do seu confronto entre idealismo e materialismo. Entretanto, a seu ver, a teoria de Feuerbach é, embora crítica, limitada para investigar como opera a lógica dos objetos fundamentados materialmente na história. Isso ocorre porque Feuerbach não considera a atividade produtiva como um elemento central em sua investigação.

A razão dessa limitação, para Marx, é que a categoria feuerbachiana da alienação é direcionada à crítica da religião e da filosofia especulativa. Devido a isso, a supressão do pensamento especulativo e religioso dar-se-ia por meio da tomada de consciência dos indivíduos, a qual ocorreria por meio da vontade (RANIERI, 2001, p. 59). Esse movimento de tomada de consciência, em si mesmo, aos olhos de Feuerbach, já estabeleceria uma revolução. A categoria trabalho, portanto, não está vinculada à emancipação humana, pois essa última se refere ao reconhecimento da inversão sujeito-predicado operada tanto pela filosofia especulativa quanto pela religião (RANIERI, 2001, p. 59-60). Mais uma vez, portanto, a alienação deve ser superada por uma atividade que não está fundamentada materialmente, mas exclusivamente na atividade cognoscitiva do sujeito.

Uma vez que em Marx a alienação possui um fundamento material, deve-se ter claro qual é a sua conexão com o estranhamento<sup>28</sup>, uma vez que esses dois conceitos, alienação e estranhamento, estão relacionados ao complexo de contradições e desigualdades peculiares ao gênero humano. Acerca do trabalho, foi afirmado que se trata de um processo de objetivação, indispensável para a existência humana. Em todo processo de objetivação há o momento fundamental da alienação<sup>29</sup>. A alienação é imprescindível para a objetivação do homem por meio do trabalho, uma vez que o trabalho é a categoria central da produção e reprodução da vida humana. Por meio do trabalho o homem se manifesta em sua humanidade, porque se

<sup>28</sup> No que tange à interpretação desse conceito a partir do sentido de sua tradução para a língua portuguesa, segue-se aqui as opções de tradução de Jesus Ranieri e Marcelo Backes. Essa observação sobre a tradução é pertinente devido ao fato de que nos exemplares da editora Boitempo são feitas distinções sobre os termos alienação (*Entäusserung*) e estranhamento (*Entfremdung*), bem como é apresentada outra opção de tradução para o termo em alemão *Aufhebung* como suprassunção. Essas características serão mais bem expostas a seguir.

<sup>29</sup> Alienação aqui traduz o termo alemão *Entäusserung*, que em português sustenta “o conteúdo etimológico do substantivo alemão, que expressa um movimento de remeter “para fora” a partir de um ponto inicial, realizar uma “expulsão”, um “esvaziamento”, uma “ação de transferência”” (BACKES, 2011, p. 10).



constitui em um sujeito livre e consciente ao agir de tal maneira em que deve se alienar para se objetivar.

No entanto, “nem toda alienação é um estranhamento; somente uma dada forma particular da sociabilidade, cuja base é a propriedade privada dos meios de produção” (CHAGAS, 1994, p. 28). O estranhamento<sup>30</sup> não é sinônimo de alienação, porque ele está atrelado a uma forma de sociabilidade específica, que é aquela fundamentada na propriedade privada, na qual ocorre um tipo particular de objetivação. No momento do estranhamento, a objetivação surge como perda do objeto e a atividade produtiva se torna uma atividade de desumanização. A objetivação em questão com o trabalho entendido como algo estranho ao homem (uma vez que é externo e nele o homem não se realiza a si mesmo) assume um poder hostil que se contrapõe ao trabalhador.

A efetivação (*Verwirklichung*) do trabalho é a sua objetivação. Esta efetivação do trabalho aparece ao estado nacional-econômico como desefetivação (*Entwirklichung*) do trabalhador, a objetivação como perda do objeto e servidão ao objeto, a apropriação como estranhamento (*Entfremdung*), como alienação (*Entäusserung*). A efetivação do trabalho tanto aparece como desefetivação que o trabalhador é desefetivado até morrer de fome. A objetivação tanto aparece como perda do objeto que o trabalhador é despojado dos objetos mais necessários não somente à vida, mas também dos objetos do trabalho. (MARX, 2004, p. 80-81).

O estranhamento sempre ocorre, portanto, na prática e sua peculiaridade está relacionada ao avanço do trabalho como componente fundante do capital, uma vez que é na relação da propriedade privada que o trabalho é transmutado em capital, ou seja, em algo que não é próprio daquele que o produz. Nos *Manuscritos*, o estranhamento aparece ao indivíduo como uma realidade que se confronta com a sua realidade efetiva. O indivíduo depende dessa realidade com a qual é confrontado, mas, no entanto, sobre ela não tem qualquer domínio. Trabalhador e capital são estranhos que se encontram em uma relação externa que é acidental. Essa relação de oposição é a base material da reprodução, deixando claro, com isso, que o estranhamento se dá no desenvolvimento e nas formas sociais de condicionamento das forças

---

<sup>30</sup> Estranhamento, seguindo Backes (2011) e Ranieri (2001), traduz o termo alemão *Entfremdung* e remete à concretude. Backes afirma, inclusive, que nas obras tardias esse termo chega próximo à ideia de coisificação. O estranhamento está ligado, portanto, a realidade concreta e, mais especificamente, a realidade das relações de produção capitalista, como será desenvolvido nas próximas linhas. No entanto, é importante esclarecer que em determinados pontos desse capítulo será optado em alguns casos pela tradução do termo por alienação, porque é inevitável que em determinadas ocasiões alienação também remeta à concretude, como no caso de auto-alienação (*Selbstentfremdung*), caso em que seria impossível traduzir por auto-estranhamento.

produtivas<sup>31</sup>. É importante considerar que essa relação tem como pressuposto duas acepções do trabalho, como esclarece Chagas:

Nos *Manuscritos de 1844* o trabalho é postulado tanto em sua acepção geral quanto em sua concepção particular. Na acepção geral é visto como atividade produtiva: a determinação ontológica fundamental da humanidade, isto é, o modo realmente humano de existência. Por outro lado, em sua concepção particular, na forma da “divisão do trabalho”. Nesta última, onde a atividade está estruturada em moldes capitalistas, o trabalho torna-se o fulcro de todo estranhamento. (1994, p. 27).

O estranhamento está relacionado, portanto, ao trabalho em sentido particular, que é o que está em questão no modo de produção capitalista, caracterizado historicamente pela produção de excedente, apropriação do trabalho e forma de propriedade. A alienação, por sua vez, se refere ao trabalho em sentido geral, ou seja, a atividade produtiva que determina ontologicamente o modo de existência humano. Dessa maneira, a alienação está além do tema da desumanização do homem, sendo, portanto, como afirma Ranieri (2001), um conceito penetrado pelo estranhamento e não o próprio estranhamento. A maneira como se estruturam estranhamento e alienação é o que permite afirmar que não se trata de identidade entre os dois termos.

É possível, frente a isso, sistematizar, seguindo a argumentação de Marx no final do primeiro manuscrito, quatro aspectos do estranhamento, os quais serão analisados detidamente adiante: i) estranhamento do homem em relação à natureza (ao produto de seu trabalho), ii) estranhamento do homem para consigo mesmo, iii) estranhamento em relação ao seu ser genérico (da humanidade), iv) estranhamento frente aos outros homens.

Importante ter claro, para iniciar a análise, que, nos *Manuscritos*, o trabalho aparece, pela primeira vez no pensamento marxiano, sob o imperativo da atividade produtiva capitalista. Esse imperativo tem como pressuposto a atividade produtiva como um elemento universal de socialização do homem, como aquilo que permite a efetivação da formação social humana. Isso significa que a crítica de Marx é direcionada, conforme já mencionado, a uma forma de trabalho específica, que é o trabalho em sentido particular referente à atividade produtiva própria do modo de produção capitalista. O trabalho que é criticado por Marx é o trabalho estranhado, porque este impede que a essência humana se realize. Nessa perspectiva, o trabalho humano é compreendido como qualquer outro elemento da produção de

---

<sup>31</sup> Embora a categoria trabalho assuma um papel de destaque nos *Manuscritos* devido a sua relação com a alienação, a concepção de trabalho a partir da análise do modo de produção capitalista, caracterizado pela contradição fundamental entre forças produtivas e relações de produção, só será consolidada em *O Capital*.

mercadorias. O trabalho não pode ser, assim, uma categoria meramente econômica, tal como na perspectiva da economia clássica, porque afeta negativamente o operário em sua condição humana. Por isso, a pergunta fundamental de Marx nos *Manuscritos de 1844* aponta para a essência humana do trabalhador, que é negada no processo produtivo. Suas condições de existência na produção são aparentemente intransponíveis porque se apresentam como supostamente naturais.

A leitura de Marx sobre a economia política, sobretudo a partir de Davi Ricardo e Adam Smith, oferece um panorama da história da humanidade. Nessa perspectiva de história, o pensamento é definido como reprodução das relações hierárquicas dos elementos que determinam a vida em comunidade, a qual não é senão uma tentativa de explicar as relações entre particular e universal. A crítica marxiana da economia política depende de uma concepção de trabalho como elemento fundamental de toda atividade humana. Esse elemento do trabalho só pode ser compreendido a partir de uma concepção histórico-filosófica que lhe confira inteligibilidade no sentido de ser a base material da totalidade histórica. Uma vez que se refere à totalidade histórica, o conceito de atividade humana produtiva não significa especificamente produção econômica, nem tampouco está atrelado, nesse caso, a um único tipo de modo de produção. Isso porque, em Marx, a atividade humana não é construída apenas sobre uma base econômica, uma vez que também estrutura ativamente a economia. Essa atividade produtiva humana está atrelada, em última instância, à exposição da verdade. Considerando que a verdade está atrelada ao processo histórico, e que, para Marx, é impossível uma concepção de história atemporal, separada da realidade objetiva, a alienação do homem no trabalho é compreendida como um fato fundamental da história<sup>32</sup>.

A concepção do trabalho enquanto mediação histórica para a formação do ser social remete ao pensamento hegeliano. Em Hegel, o trabalho é o pano de fundo do processo do fazer-se a si mesmo do homem, o que significa que o homem é produto de seu próprio trabalho. No entanto, na perspectiva de Marx, Hegel não percebeu o aspecto negativo (alienante) do trabalho, muito embora afirme que “o verdadeiro ser do homem é a sua operação: nela, a individualidade é efetiva” (1992, v. I, p. 205).

Pelo fato de o trabalho ser a mediação entre homem e natureza, a relação estabelecida entre ambos é marcada por uma reciprocidade dialética. Isso significa que ao criar a indústria, o homem não apenas produz, mas por ela também é produzido. No entanto, devido a sua relação com a natureza ser mediada por uma atividade produtiva alienada, a natureza

---

<sup>32</sup> A acepção do trabalho que está aí em questão é a do trabalho em sentido geral, considerando as distinções feitas anteriormente.

antropológica (natureza transformada pelo homem) carrega marcas dessa alienação. Essa interação dá origem à sociedade e deriva todo o processo de formação humana. Todas as esferas da existência humana dependem dessa esfera produtiva, ainda que alienada, uma vez que a produção é o elemento de manutenção, definição e orientação das necessidades humanas.

A explicação das relações de produção apresentada pela economia clássica é uma explicação reificada, porque, nessa perspectiva, o trabalho é um simples fato material da produção. Contudo, seu legado ao sistema marxiano é a percepção do estranhamento do trabalhador de si mesmo e em relação a sua própria atividade submetida às relações de produção. De acordo com a análise de Marx, partindo da economia nacional peculiar ao século XIX (2004, p. 79), a fonte de todo valor é subjetiva, pois essa fonte não é senão o trabalho humano. Na passagem da riqueza em sua forma objetiva, exterior ao homem, para a riqueza subjetiva, transformada em produto do trabalho humano, o indivíduo interessa unicamente como trabalhador, enquanto um mero meio, um instrumento ou, ainda, como fonte de riqueza, não como ser humano. Disso constata Marx, no parágrafo XXII do primeiro manuscrito, a redução do trabalhador à condição de mercadoria, bem como a contradição entre a miséria deste e a potência e grandeza de sua produção (2004, p. 79).

É, portanto, um fato econômico presente, i. e., não hipotético ou imaginário, que o trabalhador quanto mais produz riqueza, mais pobre se torna. Quanto mais mercadorias cria, ele mesmo se transforma em uma mercadoria. Quanto mais valorizado é o mundo das mercadorias, mais desvalorizado é o homem. Não apenas o produto do trabalho é mercadoria, mas, também, a própria atividade produtiva e o trabalhador.

O trabalhador se torna tanto mais pobre quanto mais riqueza produz, quanto mais a sua produção aumenta em poder e extensão. O trabalhador se torna uma mercadoria tão mais barata quanto mais mercadorias cria. Com a valorização do mundo das coisas (*Sachenwelt*) aumenta em proporção direta a desvalorização do mundo dos homens (*Menschenwelt*). O trabalho não produz somente mercadorias; ele produz a si mesmo e ao trabalhador como uma mercadoria, e isto na medida em que produz, de fato, mercadorias em geral. (MARX, 2004, p. 80).

Dessa maneira, o estranhamento enquanto apropriação dos objetos do trabalho é manifesto pela relação na qual quanto mais o trabalhador produz, menos ele usufrui do objeto que por ele é produzido. O desgaste do trabalhador em sua atividade produtiva confere poder ao mundo objetivo que por ele é produzido. Nesse processo, o mundo interior do indivíduo é

empobrecido<sup>33</sup>, de tal forma que ele não pertence mais a si mesmo, mas ao objeto produzido. O empobrecimento interior nada mais é do que a exteriorização do trabalhador em seu produto. O pressuposto nesse estranhamento na relação de apropriação dos objetos produzidos é o de que o homem se manifesta como homem por meio da atividade produtiva material, i. e., pelo trabalho, a qual só é possível na relação com os outros homens. Entretanto, nessa relação os homens se transformam em objetos, concretizando-se o estranhamento.

É pertinente esclarecer, nesse ponto, que há uma perspectiva peculiar acerca da relação entre sujeito e objeto no que se refere à relação entre teoria e prática. Ao ser, na realidade capitalista, objetivado em seu objeto, que é o produto de seu trabalho, o homem recai em um estado de servidão ao mundo das coisas. A alienação presente na relação sujeito-objeto, nesse caso, diz respeito à subtração do sujeito frente ao controle do objeto. O objeto nessa relação alcança autonomia. Chega-se, aqui, ao núcleo teórico do parágrafo XXIII do primeiro manuscrito: o processo produtivo enquanto objetivação do qual sucede o estranhamento do objeto produzido.

A natureza é a matéria sobre a qual atua o sujeito para a efetivação do trabalho, é a partir dela e por meio dela que o trabalho é produzido. Dessa maneira, é o objeto para a realização do trabalho e é, também, o meio da subsistência física do trabalhador. Ao se apropriar da natureza pelo trabalho, o trabalhador se priva, no entanto, dos seus meios de vida. Essa privação se dá de duas maneiras: a natureza, de um lado, deixa de ser um objeto do trabalho e, de outro, deixa de ser um meio de subsistência do trabalhador. É devido a essa situação de privação que “o trabalhador se torna, portanto, um servo do seu objeto” (MARX, 2004, p. 81). Desse modo, o homem existe, primeiramente, como trabalhador, depois como sujeito físico. Por isso, a concepção de homem está, nos *Manuscritos*, diretamente relacionada com a categoria trabalho. O homem não pode se esquivar da objetivação, manifesta pela sua relação com o objeto na atividade do trabalho, porque é por meio dela que ele se faz, se produz como homem.

A relação do trabalhador com o objeto da produção é, no entanto, apenas um dos aspectos do estranhamento, pois a alienação do homem não é apenas com relação à natureza enquanto tal (fora dele), mas com relação à sua própria natureza. Disso sucede o estranhamento do homem para com sua própria atividade produtiva. O conceito de natureza própria do homem implica necessariamente na mediação, proporcionada pela atividade produtiva, entre homem e natureza. Tal atividade é o processo de exteriorização do sujeito

---

<sup>33</sup> No capítulo seguinte, essa questão do empobrecimento interior do trabalhador será retomada na discussão sobre o processo de desindividualização em Adorno.

trabalhador em seu objeto, no qual ele se percebe como estranho a si mesmo. A atividade produtiva que ele empreende lhe é externa, i. e., não consiste em algo próprio do seu ser, mas em algo que o nega, e ao negá-lo não promove o seu desenvolvimento físico e espiritual. Daí que o trabalhador só se sente em si mesmo quando não está desenvolvendo a atividade produtiva.

O trabalhador só se sente, por conseguinte e em primeiro lugar, junto a si [quando] fora do trabalho e fora de si [quando] no trabalho. (...) O seu trabalho não é portanto voluntário, mas forçado, trabalho obrigatório. O trabalho não é, por isso, a satisfação de uma carência, mas somente um meio para satisfazer necessidades fora dele. Sua estranheza (*Fremdheit*) evidencia-se aqui [de forma] tão pura que, tão logo inexista coerção física ou outra qualquer, foge-se do trabalho como de uma peste. (MARX, 2004, p. 83).

O trabalho se torna, portanto, apenas um meio para satisfazer as necessidades e não uma atividade que promove o desenvolvimento do homem em si mesmo. Disso sucede a constatação marxiana de trabalho como lugar de sofrimento, trabalho como sacrifício, mortificação. Com a externalização do trabalho, o trabalhador percebe que sua atividade pertence a outro e não a si mesmo. A si mesmo, o homem se vê como um ser dotado de liberdade apenas na realização de suas funções animais, tais como “beber, comer e procriar, quando muito ainda na habitação, adornos, etc” (MARX, 2004, p. 83). Em suas funções propriamente humanas, como a atividade produtiva, vê-se, ao contrário, como animal. Entretanto, é importante notar que a negação do homem presente no trabalho apontada por Marx não é uma negatividade absoluta. Isso significa que o processo de desumanização não é literalmente a passagem para um estatuto ontológico de animal ou coisa, pois “ainda que em um plano impróprio, alienado, ainda que em um nível íntimo, [o homem] está do lado do humano” (VÁZQUES, 2011, p. 127).

Foi tratado, até aqui, dois aspectos da atividade produtiva humana, compreendidos como determinações do estranhamento do trabalho. Em primeiro lugar, a relação entre o homem e o objeto de trabalho, na qual o sujeito trabalhador se encontra em um estado de estranhamento em relação ao produto de sua atividade. Nesse caso, o objeto é visto como algo estranho e dotado de poder sobre o trabalhador. Em segundo, a relação do homem com sua própria atividade produtiva, sendo essa atividade vista pelo trabalhador como não pertencente a si, algo no qual não se reconhece. Trata-se do estranhamento do homem consigo mesmo. O terceiro aspecto do estranhamento diz respeito ao homem em relação ao gênero humano.

A vida no homem enquanto um ser genérico consiste no fato de que ele vive da natureza inorgânica, ou seja, daquilo que não é o seu próprio corpo. Quanto mais universal é o homem, comparado aos animais, mais exerce domínio sobre a natureza inorgânica (MARX, 2004, p. 84). A natureza é o corpo inorgânico do homem na medida em que é o meio, i. e., objeto, matéria, pelo qual sua atividade vital é exercida. Considerando essa relação estabelecida entre o homem, em sentido universal ou genérico, e a natureza, na medida em que é estranhado desta, é estranhado, também, do gênero humano. A vida produtiva é vida genérica, própria do homem em sentido universal. No entanto, o trabalho, quando é estranhado, aparece ao homem apenas como um meio para a manutenção da existência física e não mais como meio para realização de sua própria essência, que diz respeito a sua humanidade. Dessa forma, “a vida mesma aparece só como meio de vida<sup>34</sup>” (MARX, 2004, p. 84).

A atividade vital do homem é consciente e por isso é distinta da atividade vital dos animais. Por ser consciente<sup>35</sup>, i. e., por ser um objeto da sua vontade, a atividade vital humana é livre, é uma atividade própria de sua essência. Contudo, ocorre, com a atividade produtiva enquanto trabalho estranhado, a transformação da atividade genérica humana – atividade que deveria desenvolver sua essência, seu aspecto espiritual – em um mero meio de existência, gerando, com isso, o estranhamento do homem para com o seu ser genérico, i. e., o homem vê o seu ser como alheio a sua humanidade. Aquilo que o caracterizava como pertencente ao gênero humano – a atividade livre – foi convertido em trabalho estranhado e, por isso, a sua natureza lhe é negada de tal forma que não há mais o elemento que o distinguia dos animais.

A diferença entre homem e animal está, pois, na relação entre necessidade e produção, a qual tem como pano de fundo a distinção entre necessidade natural e criação de necessidades. A satisfação das necessidades conduz, no caso do homem, à geração de novas necessidades, que são abstratas e espirituais, resultados da atividade produtiva. É devido a esse movimento de nova geração de necessidades que é possível definir a consciência humana. Isso significa que é o ser social que produz a consciência<sup>36</sup>. Dito de outro modo: a criação de necessidades é ao mesmo tempo criação do próprio homem.

---

<sup>34</sup> No terceiro capítulo dessa dissertação, essa inversão da vida em meio de vida será retomada em ocasião da análise da transformação da vida em aparência de vida, tal como ocorre em *Minima Moralia*.

<sup>35</sup> Afirma Mézaros que “a consciência humana já implica uma relação humana específica com a indústria” (2006, p. 101), que é o que não ocorre com os animais, devido a sua redução à natureza biológica.

<sup>36</sup> É possível afirmar que aqui já aparece a ideia que será consolidada mais tarde em *A Ideologia Alemã*: “Não é a consciência que determina a vida, mas a vida que determina a consciência. No primeiro modo de considerar as coisas, parte-se da consciência como do indivíduo vivo; no segundo, que corresponde à vida real, parte-se dos próprios indivíduos reais, vivos, e se considera a consciência apenas como sua consciência” (MARX, 2007, p. 94).

O homem tem necessidades e, justamente por isso, produz para satisfazê-las. Também o animal tem necessidades e, de certo modo, também produz. Mas o modo de se relacionar a necessidade e a produção modifica os termos dessa relação. O animal só produz sob o império da necessidade. Para que o homem satisfaça propriamente suas necessidades, tem de libertar-se delas superando-as, isto é, fazendo com que percam seu caráter meramente natural, instintivo, e se tornem especificamente humanas. Isso quer dizer que a necessidade propriamente humana tem de ser inventada ou criada. O homem, portanto, não tem apenas necessidades, mas é o ser que inventa ou cria suas próprias necessidades. (VÁZQUEZ, 2011, p. 130).

No entanto, com o trabalho estranhado, a atividade produtiva é afetada, uma vez que passa a ser, como mencionado, um simples meio para a existência humana. A criação de necessidades que daí sucede segue de acordo com a redução à mera existência pautada tão-somente em necessidades naturais, e não com o intuito de desenvolver a humanidade característica da natureza mesma do homem.

Dos três aspectos do estranhamento do trabalho decorre o estranhamento do homem com relação aos outros homens. O estranhamento na relação entre os homens indica a situação na qual o próprio homem se encontra como trabalhador. Estando em uma situação de estranhamento para consigo, o homem é estranhado, também, dos outros homens. Ao não se reconhecer no produto de seu trabalho, o trabalhador percebe que o objeto por ele produzido pertence a outro indivíduo. Sua atividade é, por isso, uma atividade destituída de liberdade, pois o outro homem, com o qual se relaciona, além de lhe ser estranho, é também senhor de sua atividade e do produto por ela empreendido. Trata-se, aqui, da relação entre trabalhador e capitalista – o não-trabalhador.

Pelo trabalho estranhado, tanto a relação do sujeito trabalhador com sua atividade, e com o objeto que dela sucede, lhe é estranha (porque promove sua desefetivação), quanto é propiciado o domínio do não-trabalhador sobre ele e sobre sua produção. É, então, da relação do trabalhador com o trabalho que é estabelecida a relação do não-trabalhador com o trabalho. No entanto, as consequências do estranhamento aí em questão são diferentes. Enquanto o trabalhador sofre miséria e desumanização, o capitalista tem acesso à riqueza e ao lucro. Isso indica o caráter concreto e social do estranhamento que se manifesta em um antagonismo que é histórico. O ponto de vista do proletariado nos *Manuscritos*, como indica Mézaros (2006) é, pois, o ponto de vista do trabalhador em oposição à classe proprietária, em relação a qual se sente esmagado em sua auto-alienação, vendo a si mesmo como impotente e dotado de uma existência inumana.



A auto-alienação do trabalho tem como consequência a desumanização do homem devido às inter-relações alienadas entre trabalhador, natureza, indústria e proprietário. Disso resulta a supressão da natureza real do homem pelas mediações que podem ser sistematizadas nos binômios proprietário/propriedade privada e trabalhador/trabalho assalariado. Dessa maneira, o homem só existe na sociedade capitalista sob o estranhamento, no qual, necessariamente, trabalho e propriedade privada são termos contrários. Nesse contexto, a única maneira de o homem ser afirmado integralmente reside na superação das relações sociais de produção alienadas, o que só é possível pela reintegração entre os antagonismos por meio do que é expresso pelo conceito de *Aufhebung*<sup>37</sup>. O núcleo desse conceito é, nos *Manuscritos*, a necessidade de supressão efetiva das relações sociais de produção, necessidade que cada vez mais é paralisada devido ao desenvolvimento do capitalismo. A supressão da alienação no contexto capitalista está ligada, portanto, a uma questão prática e depende da totalidade da prática social, porque é ela que produz as condições para sua realização intelectual. Isso considerando que a supressão, na ótica marxiana, é um movimento dialético entre o plano teórico e o prático em direção a sua reintegração recíproca, o que só pode ocorrer no âmbito da práxis.

## 2.2 Indicações sobre a práxis em *Teses sobre Feuerbach*

A presente seção tem por objetivo destacar a importância das *Teses sobre Feuerbach* (1845) para a compreensão do sentido do conceito de práxis para a filosofia de Marx. Como pontuado no início do capítulo, o objetivo não é se ater às minúcias das discussões dos comentadores, mas, apresentar os momentos teóricos importantes do texto, a fim de esclarecer as características e as consequências da práxis enquanto ação orientada pela teoria para a transformação da realidade concreta. Para tanto, a análise que seguirá nos próximos parágrafos está em concordância com a interpretação de Ernst Bloch no capítulo intitulado *A transformação do mundo ou as Onze teses de Marx sobre Feuerbach*, contido na segunda

---

<sup>37</sup> Importante aqui trazer a raiz de *Aufhebung*, o verbo *Aufheben*: ““levantar” (qualquer coisa do chão), “guardar” (no sentido de “conservar” um objeto, por exemplo) e “suspender” (a revogação da vigência de uma lei, por exemplo)” (BACKES, 2011, p. 12). *Aufhebung*, por abranger várias facetas no que se refere à dialética, “a eliminação, a manutenção e a sustentação qualitativa do ser que suprassume”, significa ““superar”, “subsumir” e “reter traços” em direção à fase seguinte do processo dialético”” (*Idem*). Assim, opta-se nessa dissertação, em concordância com Backes, pelo termo supressão como tradução de *Aufhebung* devido a proximidade do significado e não por transcendência, termo que também ocorre em outras traduções para a língua portuguesa que não a da Boitempo.

parte da obra *O princípio esperança*. Bloch elenca três grupos principais sob os quais as teses devem ser agrupadas de acordo com seus temas e conteúdos, a saber, i) grupo epistemológico, dedicado à discussão a respeito da problemática contemplação-atividade (teses 1, 3 e 5) –, ii) grupo histórico-antropológico, que se refere à auto-alienação, sua causa real e o verdadeiro materialismo (teses 4, 6, 7, 9 e 10), iii) grupo teoria-práxis (teses 2 e 8). Por fim, Bloch destaca a tese 11 como a “senha”<sup>38</sup> para compreender a divisão das interpretações a respeito da práxis e a maneira segundo a qual podem ser superadas. As teses 4 e 5 são relativas a duas teorias fundamentais de Feuerbach, em relação às quais Marx, por sua vez, vai além. A tese 4 diz respeito a rejeição da alienação humana e a tese 5 a rejeição do pensamento abstrato.

Acerca do contexto teórico de composição das *Teses*, é de grande importância destacar que elas consistem no marco representativo em que Marx abandona a influência de Feuerbach e consolida sua oposição aos hegelianos de esquerda. Convém ressaltar, no entanto, que embora Marx supere a perspectiva de Feuerbach, isso não significa um total abandono da referência a esse autor, uma vez que em obras posteriores às *Teses*, tais como, por exemplo, *A ideologia alemã* (1845-1846), o ponto de vista feuerbachiano ainda fornece o aparato teórico da crítica de Marx aos hegelianos de esquerda. É inegável também, conforme apresentado na seção anterior, a influência de Feuerbach sobre os *Manuscritos*, principalmente, devido a sua concepção de materialismo e pela sua análise das relações intra e inter-humana. No entanto, Marx difere de Feuerbach a respeito de sua concepção de materialismo, uma vez que o âmbito econômico é a chave para a compreensão das relações sociais, bem como do processo de estranhamento. A seu ver, a análise feuerbachiana se concentra muito sobre a natureza e pouco na política, desconsiderando que seria apenas por meio dessa última que haveria possibilidade de a filosofia alcançar a verdade. Dessa maneira, Marx passa da crítica da religião (que é o centro da crítica de Feuerbach) à crítica do Estado, sobretudo no que diz respeito ao modo de produção que determina sua forma social.

O pressuposto da reprovação de todo materialismo<sup>39</sup> presente na primeira tese é referente à discussão sobre a questão da contemplação. No processo contemplativo, de acordo com a perspectiva de Feuerbach, o ponto de partida para o conhecimento é o mundo sensorial, de tal forma que há predominância do objeto em relação ao sujeito. Por outro lado, no idealismo, essa predominância é conferida ao sujeito. No entanto, conforme Marx afirma na

<sup>38</sup> A expressão “senha” é do próprio Bloch.

<sup>39</sup> Nos parágrafos que se seguem quando o termo materialismo for empregado, o será para se referir ao materialismo antigo ou a todo o materialismo antes de Marx. Pode ocorrer que se utilize também expressamente o termo materialismo antigo para denominar esse tipo de materialismo que difere do materialismo de Marx. Quando for tratado desse último, as expressões empregadas serão materialismo de Marx, materialismo histórico dialético ou materialismo marxiano, todas para marcar a diferença em relação àquele primeiro tipo.

primeira tese, a perspectiva feuerbachiana de contemplação é problemática, porque é reduzida ao mero ato de contemplar, não envolvendo nenhuma atividade subjetiva do sujeito que contempla.

O principal defeito de todo o materialismo existente (o de Feuerbach incluído) é que o objeto [*Gegenstand*] só é apreendido sob a forma do objeto [*Objekt*] ou da contemplação, mas não como atividade humana sensível, como prática; não subjetivamente. (MARX, 2007, 533).

A atividade contemplativa privilegia a forma do objeto, mas, em detrimento, a atividade do sujeito não é reconhecida como subjetiva. Na perspectiva materialista anterior a Marx, mesmo a de Feuerbach, o objeto é apreendido objetivamente e não subjetivamente, i. e., não por meio da atividade como prática. Dessa maneira, a atividade contemplativa está mais próxima daquela desenvolvida pelo idealismo – e é nesse sentido que o idealismo tem uma vantagem em relação ao materialismo, porque privilegia o papel do sujeito do processo de conhecimento –, com a ressalva de que se enfatiza o caráter sensorial do objeto, enquanto que, do ponto de vista do idealismo, o objeto é determinado pelo âmbito abstrato. A atividade contemplativa, entretanto, não transpõe os limites de ser uma atividade meramente passiva frente à primazia do objeto, pois o materialismo antigo ao se prender à objetividade deixa uma lacuna na atividade subjetiva do sujeito que contempla. Por isso a crítica de Marx é dirigida tanto ao idealismo quanto ao materialismo antigo.

A síntese dessa primeira tese pode ser disposta nos seguintes termos: tanto o idealismo quanto o materialismo são limitados em suas considerações da atividade, pois para o primeiro ela é abstrata, não-sensorial, e o segundo, embora critique essa concepção abstrata, não a supera, uma vez que a atividade é por ele considerada meramente como contemplativa, ainda que seja compreendida como objetiva, em um certo sentido. É por isso que, na quinta tese, Marx arremata reforçando que a atividade humana prática em Feuerbach não é compreendida como atividade sensível. Em suas palavras: “Feuerbach, não satisfeito com o pensamento abstrato, apela à contemplação sensível; mas ele não apreende o sensível [*die Sinnlichkeit*] como atividade prática, humano-sensível” (MARX, 2007, p. 538).

A contraposição marxiana em relação à interpretação materialista de que o homem é um produto do meio ou da educação é o núcleo da terceira tese:

“A doutrina materialista de que os homens são produto das circunstâncias e da educação, de que homens modificados são, portanto, produto de outras circunstâncias e de uma educação modificada, esquece que as circunstâncias são modificadas precisamente pelos homens e que o próprio educador tem de ser educado. Por isso, ela necessariamente chega ao ponto de dividir a sociedade em duas partes, a primeira das quais está colocada acima da sociedade (por exemplo, em Robert Owen). A coincidência entre a alteração das circunstâncias e a atividade humana só pode ser apreendida e racionalmente entendida como prática revolucionária”. (MARX, 2007, p. 537-538).

Essa interpretação, à qual Marx se contrapõe, implica em um dualismo social – aqueles que são educados e aqueles que educam ou, ainda, aqueles que controlam as circunstâncias sociais e aqueles que são submetidos a elas – além de assumir que a possibilidade de mudança nas circunstâncias sociais ou educacionais é reservada apenas ao empreendimento de alguns. A possibilidade de mudança é regida, dessa forma, por um critério elitista. E. Bloch (2005) aponta que nessa tese estão em questão dois conceitos de mundo sensorial ao se tratar do contexto objetivo, que é o das circunstâncias concretas. O primeiro deles é o conceito de dado, conceito aparentemente materialista, em sentido objetual, e que não tem sentido se não for considerado um sujeito ao qual algo é dado. Esse dado tem o sentido de algo que pode ser trabalhado, tal como uma massa amorfa. O dado, na perspectiva da contemplação, se opõe ao objeto, porque este é um resultado de vários processos laborais, mesmo que se trate de uma matéria-prima. O conceito de dado consiste em uma perspectiva contemplativa, portanto, em uma vantagem da passividade.

De fato, unicamente a contemplação superficial mostra algo dado; penetrando um pouco mais fundo, em contraposição, todo objeto de nosso entorno normal revela-se como um dado que de forma alguma é puramente dado. Ele mostra ser antes o resultado final de processos laborais precedentes, e até a matéria-prima, além de estar totalmente modificada, foi extraída da floresta, talhada na rocha ou içada do fundo da terra mediante o trabalho. Isto é o bastante sobre o primeiro trunfo passivo, que visivelmente nem é um trunfo, pois é válido e eficaz apenas numa posição superficial. (BLOCH, 2005, p. 256).

O segundo conceito de mundo sensorial é o de *prius* do ser em relação à consciência. Esse *prius* se refere ao mundo exterior que existe independentemente da consciência humana, ou seja, a primazia da base material em relação ao espírito. A independência do mundo, enquanto objeto, em relação à consciência não anula, no entanto, a mediação do trabalho, mas, ao contrário, é o que confere a sua própria formulação. Isso significa que a atividade humana não se dá fora do mundo exterior, antes, é parte desse mundo. A modificação das

circunstâncias reais e da educação deve ter, portanto, como pressuposto que tais circunstâncias são modificadas pelo homem, incluindo a ele mesmo nesse processo de modificação. Desse modo, a única maneira de apreender e compreender racionalmente esse tipo de modificação é por meio da prática revolucionária (MARX, 2007, p. 534).

É evidente na terceira tese que a primazia na relação entre ser e consciência é do ser, mas vale ressaltar que é enquanto ser historicamente determinado, econômico, não como um ser natural no sentido de uma natureza predeterminada. Marx tem, nessa tese, dois focos de oposição: a teoria mecanicista do ambiente (de acordo com a qual o ambiente pode ser retratado como qualquer instância natural, tal como o solo, o clima, etc), que implica em um fatalismo do ser, e a teoria idealista do sujeito, que sucede em um otimismo ativista exacerbado (BLOCH, 2005, p. 257). A relação de mediação entre homens e circunstâncias, sujeito e objeto, é uma relação constantemente recíproca e dialética. Essa relação representa a base histórica material, de tal forma que nela se concentra a possibilidade de transformação, i. e., da práxis revolucionária.

A ação transformadora diz respeito à ação dos sujeitos coletivos sobre a história, significando que a mudança objetiva das condições práticas da vida não se refere apenas ao sujeito individual. Isso porque, o indivíduo trabalhador é parte determinante da base material, “o sujeito no mundo é mundo” (BLOCH, 2005, p. 259). É essa visão materialista de Marx que explica a afirmação contida na terceira tese sobre o homem ser o agente de transformação das circunstâncias, bem como da educação, e não um mero produto: “as circunstâncias são modificadas pelos homens e o próprio educador tem de ser educado” (MARX, 2007, p. 533).

O segundo grupo de teses denominado por Bloch como histórico-antropológico versa sobre os temas da auto-alienação e do verdadeiro materialismo, i. e., o materialismo histórico dialético. Partindo da tese da auto-alienação religiosa e de que a essência religiosa está diluída na essência humana, a tese 4 aponta que a duplicação do mundo pressuposta por Feuerbach em religioso e mundano sustenta sua compreensão da diluição do mundo religioso no mundo mundano.

Feuerbach parte do fato da autoalienação [*Selbsentfremdung*] religiosa, da duplicação do mundo num mundo religioso, imaginado, e um mundo real [*wirkliche Welt*]. Seu trabalho consiste em dissolver o mundo religioso em seu fundamento mundano. Ele ignora que, após a realização desse trabalho, o principal resta ainda por fazer. Sobretudo o fato de que o fundamento

mundano se destaca de si mesmo e constrói para si um reino autônomo nas nuvens é, precisamente, algo que só pode ser esclarecido a partir do autoesfacelamento e do contradizer-a-si-mesmo desse fundamento mundano. Ele mesmo tem, portanto, de ser primeiramente entendido em sua contradição e, em seguida, por meio da eliminação da contradição, ser revolucionado na prática. (MARX, 2007, p. 538).

De acordo com o texto, Marx indica que o fundamento sob o qual subjaz a religião deve se autocontradizer e se autoesfacelar, i. e., deve ser revolucionado. Dessa maneira, de acordo com sua crítica, a questão que falta na crítica da auto-alienação religiosa de Feuerbach é a localização desse fundamento mundano na história. O erro de Feuerbach é, novamente aqui, como aponta Marx, considerar o homem a partir de um gênero abstrato de humanidade descolada da história e, portanto, do enquadramento social. Não há espaço, portanto, nessa concepção de Feuerbach para a sociedade enquanto mediação do indivíduo isolado e o gênero abstrato. É feita a crítica à religião, mas sem aprofundá-la no sentido de ir aos fundamentos práticos sobre os quais está alicerçada a alienação religiosa. A crítica de Marx é, pois, à falta de conteúdo material, prático, em Feuerbach.

A partir dessas considerações sobre a quarta tese, é possível localizar o núcleo da sexta, a saber, a crítica aos conceitos a-histórico e antropológico de humanidade. Nas palavras de Marx:

Feuerbach dissolve a essência religiosa na essência *humana*. Mas a essência humana não é uma abstração intrínseca ao indivíduo isolado. Em sua realidade, ela é o conjunto das relações sociais. Feuerbach, que não penetra na crítica dessa essência real, é forçado, por isso:

1. a fazer abstração do curso da história, fixando o sentimento religioso para si mesmo, e a pressupor um indivíduo humano abstrato – *isolado*.
2. por isso, nele a essência humana pode ser compreendida apenas como “*gênero*”, como generalidade interna, muda, que une muitos indivíduos *de modo meramente natural*. (2007, p. 538)

Em Feuerbach, a essência humana, dissolvida na essência religiosa, é concebida enquanto uma abstração que pressupõe um indivíduo isolado. Tal essência é abstraída do curso da história e só pode ser apreendida como generalidade, à qual os indivíduos estão ligados por intermédio da natureza. Marx, ao contrário, afirma que a essência humana diz respeito ao conjunto das relações sociais e que, devido a isso, não pode ser abstraída da história. A existência dos indivíduos é condicionada à existência da sociedade que, de acordo com sua forma, os integra e lhes impõe limitações para sua percepção do real. De acordo com essa concepção, a consciência religiosa é variável conforme o tipo de sociedade na qual os

indivíduos estão inseridos. Por isso Feuerbach não compreendeu, como aponta Marx na sétima tese<sup>40</sup>, “que as formas das fantasias religiosas nas pessoas depende do tipo de sociedade em que elas vivem” (KONDER, 1992, p. 121). Segundo a interpretação marxiana, a crítica à religião só pode ser, de fato, radical, caso se detenha nas relações contraditórias que lhes servem como fundamento. Apenas por meio da crítica dessas relações é possível destruir a necessidade de ilusões, que sustentam o sentimento religioso (MARX, 2007, p. 354).

Não sendo possível considerar os indivíduos de maneira isolada, o alcance do materialismo antigo é colocado em xeque, pois contempla os indivíduos apenas em sua singularidade em detrimento da totalidade. Chega-se aqui à décima tese, na qual Marx afirma que “o ponto de vista do velho materialismo é a sociedade burguesa; o ponto de vista do novo é a sociedade humana, ou a humanidade socializada” (2007, p. 539). É possível localizar o núcleo dessa tese no fato de que o ponto de vista do novo materialismo é o da totalidade, o que quer dizer da sociedade humana, e não exclusivamente o da sociedade burguesa, tal como no velho materialismo. Sua interpretação do presente deve ser crítico-prática e não imediata, porque a totalidade é contraditória. Para assumir a postura desse tipo de interpretação, o sujeito deve se comprometer com o devir. Apenas assim será capaz de engendrar o novo. Faz-se pertinente aqui uma ressalva, sobre o conceito de humanidade, que está em questão no ponto de vista da sociedade humana, bem como de sua valoração: na ótica de Marx, o humanismo real só tem validade em termos comunistas.

A tese 10 fala com toda ênfase valorativa de uma contraposição humanista, de um “humanismo real”, ou seja, que tem validade e se permite que vigore apenas em termos socialistas. O humano não se encontra, portanto, em toda parte de qualquer sociedade como generalidade interna, muda, que liga os muitos indivíduos de modo apenas natural; ele não se encontra em nenhuma generalidade existente, mas antes num processo complicado e ganha forma coerente somente no comunismo. (BLOCH, 2005, p. 261).

O termo humano só tem sentido no processo social que se dá com o comunismo e não enquanto uma generalidade abstrata que liga todos os indivíduos naturalmente. É por isso que o ponto de vista do proletariado não anula, mas propicia na realidade o conceito de valor humanista. Dessa maneira, Marx, ao inserir a história e a sociedade na antropologia de Feuerbach, promove não apenas uma crítica da auto-alienação, mas também o desencantamento da antropologia. Assim, o materialismo de Marx é apresentado em

---

<sup>40</sup> “Feuerbach não vê, por isso, que o “sentimento religioso” é, ele mesmo, um *produto social*, e que o indivíduo abstrato que ele analisa pertence, na realidade, a uma determinada forma de sociedade” (MARX, 2007, p. 538).

contrapartida ao materialismo contemplativo de Feuerbach mediante a explicação do mundo concreto, de sorte que sua transformação deve se dar também a partir da realidade concreta. Essa superação não é possível na perspectiva feuerbachiana devido a sua restrição à contemplação, à visão de mundo a-histórica e a falta de consideração da dialética.

A respeito do grupo de teses dedicadas à comprovação e validação da relação teoria-práxis, Bloch (2005) aponta estar em questão o fato de que o pensamento consiste em algo concreto. Nesse sentido, trata-se de uma mediação entre sujeito e realidade, de tal forma que o sensorial sem pensamento é abstrato. Além disso, a contemplação não é meramente passiva, pois, possuindo o caráter de mediação, trabalha teoricamente a sensibilidade. É por isso que o problema da verdade, afirma Marx na segunda tese, não tem sentido em um âmbito exclusivamente filosófico: “A questão de saber se ao pensamento humano cabe alguma verdade objetiva não é uma questão da teoria, mas uma questão prática. (...) A disputa acerca da realidade ou não realidade de um pensamento que se isola da prática é uma questão puramente escolástica” (2007, p. 537). Dessa maneira, estando práxis e teoria interligadas, há definitiva recusa tanto de qualquer verdade pleiteada externamente à história, quanto da separação entre sujeito e objeto. A verdade não é, portanto, algo puramente abstrato, como se existisse para si mesma, mas aproxima-se, no plano teórico, da exatidão. No entanto, exatidão não é o mesmo que verdade na ótica marxiana, porque “a verdade não é somente uma relação de teoria, mas perfeitamente uma relação de teoria-práxis” (BLOCH, 2005, p. 265).

É pertinente, aqui, uma breve contextualização sobre a configuração da relação teoria-práxis na história para a compreensão da peculiaridade da interpretação de Marx, a qual tem como principal influência, além de Feuerbach, Hegel. No período antigo e medieval, o trabalho é algo desprezado, assim como a prática, tal que a atenção se volta, tanto no processo do conhecimento quanto na organização das relações sociais, à atividade teórica separada da atividade prática. Com a consolidação da burguesia, a práxis assume o caráter de aplicação da teoria. Até a era moderna, especificamente com o utilitarismo burguês, a práxis não consistia em um critério para a demonstração da verdade devido ao seu caráter prático, separado do plano teórico para que não o contaminasse de alguma forma, com o qual se ligava apenas enquanto fruto da teoria. Hegel é quem mais se aproxima da práxis enquanto critério da verdade devido ao papel que confere ao trabalho em sua fenomenologia, como já mencionado em passagens anteriores no presente capítulo. A síntese hegeliana entre espírito teórico (pensamento, contemplação, representação) e espírito prático (vontade, sentimento) é o espírito livre compreendido como consciência que alcança o Estado racional (BLOCH, 2005,



p. 266). A práxis passa a ser, dessa maneira, o elo analítico no processo do conhecimento. Embora Hegel reconheça o papel da práxis na teoria do conhecimento, o estatuto final da verdade não está nela, mas no próprio Espírito. É por isso que o papel da filosofia é o de interpretação e não de transformação.

A concepção de práxis da esquerda hegeliana é resumida na filosofia do ato, a qual consiste na transformação do mundo pela filosofia. Trata-se de uma espécie de práxis do espírito, que é, portanto, individualista, porque é definida como um agir voltado à reforma da consciência moral desprendido do âmbito social. É em oposição a essa concepção que se localiza a crítica de Feuerbach, como aponta Marx já nas primeiras teses. No entanto, conforme já explicitado, essa crítica não foi capaz de superar os limites da contemplação. Até Marx, os conceitos de práxis “são totalmente distintos de sua concepção da unidade entre teoria e práxis” (BLOCH, 2005, p. 268).

Em Marx, teoria e práxis oscilam em uma relação alternada e recíproca. Dessa maneira, o pensamento concreto é o elemento que guia o ato, sendo este o “coroamento da verdade” (*Idem*). A teoria passa, assim, a ser concreta e por isso atua não como algo que existe em separado, abstratamente, mas em direta ligação com a existência. Assim, a prática não é mera aplicação da teoria, mas é confrontada e engendrada pela e na história. De igual modo, a práxis também não pode ser um tipo de ação ligada ao misticismo, no sentido de ser conduzida por fantasias ao invés de propor reformas concretas que tenham como objetivo a transformação das relações de troca capitalistas. Toca-se, aqui, no núcleo da oitava tese: a oposição entre a práxis racional e o misticismo, como afirma Marx: “A vida social é essencialmente *prática*. Todos os mistérios que induzem a teoria ao misticismo encontram sua solução racional na prática humana e na compreensão dessa prática” (2007, p. 539).

Para Marx, a vida social é fundamentalmente prática, de modo que todas as soluções necessárias a possíveis problemas são soluções racionais que pertencem ao âmbito da prática humana. A única solução para evitar a recaída no misticismo, seja aquele sob a forma de algo incompreendido porque ainda não foi esclarecido ou aquele da idolatria de algo em função de si mesmo (BLOCH, 2005, p. 270), é a práxis humana racional. Mais uma vez, o erro de Feuerbach repousa na sua concepção do homem que, embora compreendido como um ser sensível, não abstrato, não é compreendido como um ser que existe por meio de uma atividade sensível. E, novamente, reafirma-se a separação do seu materialismo da história.

Conforme apontado no início dessa seção, na vasta tradição de comentadores da obra de Marx são apresentadas diferentes e divergentes interpretações, de modo que o posicionamento aqui assumido foi o de não se deter nas minúcias dessas discussões. A categoria de práxis não está isenta dessas interpretações, tal como é possível observar em relação às discussões que colocam em questão a relevância das *Teses* para a sua compreensão no pensamento marxiano. Essa problemática em muito está relacionada aos equívocos interpretativos a respeito da décima primeira tese: “Os filósofos apenas interpretaram o mundo de diferentes maneiras; o que importa é transformá-lo” (MARX, 2007, p. 355).

É de suma importância ter clara a necessidade de cautela interpretativa quanto a essa tese para não incorrer na redução ao pragmatismo. Embora envolva várias interpretações errôneas, uma possível chave de leitura para evitá-las, conforme aponta Bloch (2005), consiste em dar atenção ao seu aspecto literal: não há oposição entre conhecer e transformar. Marx identifica nos filósofos anteriores a incapacidade de transpor a barreira de classes, ou seja, de transformar a realidade, devido a sua interpretação do mundo. Isso não significa que o problema é a interpretação em si, mas a forma dessa interpretação, que é a de tipo contemplativo. A crítica de Marx, no entanto, não é à filosofia contemplativa pura e simplesmente, mas a um determinado tipo de filosofia contemplativa, o qual diz respeito às discussões de seu tempo<sup>41</sup>, que partiam dos antigos sistemas e desenvolviam interpretações fanfarronas (BLOCH, 2005, p. 275).

Aqui é pertinente recorrer à afirmação de Marx na Introdução à *Crítica da filosofia do direito de Hegel* de que “é impossível abolir a filosofia sem a realizar (...) [e que é impossível] realizar a filosofia sem a abolir” (2005, p. 150-151). Essa afirmação é dirigida a dois grupos, segundo a interpretação de Bloch (2005): i) a filosofia não pode ser abolida sem ser realizada: a ênfase na realização é direcionada ao partido político prático da Alemanha, que postula a negação da filosofia. O erro do partido político prático não é, na ótica de Marx, a exigência da negação da filosofia, mas a pura e simples exigência dessa negação, porque com ela simplesmente vira-se as costas à filosofia. Não se pode suprimir a filosofia sem que ela seja realizada; ii) a filosofia não pode ser realizada sem ser abolida: a ênfase na supressão é direcionada ao partido político teórico da Alemanha. O erro dessa corrente de pensamento está em supor que a luta é reduzida apenas ao plano da filosofia, ignorando que os

---

<sup>41</sup> Pertinente nesse ponto lembrar a importância de situar Marx no quadro teórico de seu tempo, que é marcado pelas discussões com a esquerda hegeliana, conforme mencionado no início do presente capítulo.

pressupostos da filosofia anterior a do partido também fazem parte do escopo filosófico, além de não submeter a sua própria postura teórica (do partido) à crítica, ou seja, não suprimindo-a.

Por outro lado, a negação da filosofia anterior pressuposta na décima primeira tese se refere, além das filosofias do tempo de Marx (as dos dois partidos mencionados), também à filosofia que tenha a verdade como um fim em si mesmo, que não é senão a postura da filosofia que não tem como objetivo a transformação do mundo de maneira revolucionária. Dessa maneira, a peculiaridade dessa tese é a pressuposição de que deve ocorrer a alteração do fundamento da filosofia e de sua tarefa prático-revolucionária. Com isso, não se trata apenas de uma filosofia meramente teórica que, ao se realizar, não seria mais filosofia, mas antes se trata de enfatizar a necessidade de uma relação dialética entre teoria e prática. A transformação do mundo que está em questão na perspectiva sustentada por Marx é a que está associada ao saber referente à conjuntura do real, saber que é incessante, inacabado.

A unidade dialética entre realização e abolição da filosofia, desenvolvida na *Crítica da filosofia do direito de Hegel* e que ressoa na décima primeira das *Teses*, diz respeito, em última instância, a realização da filosofia por meio da supressão do proletariado e a supressão deste pela realização da filosofia. Na interpretação de Bloch (2005), esse proletariado não é concebido enquanto uma mera classe, mas como o maior sintoma da auto-alienação humana. Ainda assim, é sobre essa classe que repousa a missão histórica (MARX, 1996, p. 137) de transformar o mundo por meio de uma prática apoiada na teoria e não simplesmente por meio de uma teoria enquanto mera interpretação do mundo. Essa prática não é senão a práxis revolucionária como o elemento fundamental para a conexão entre filosofia e ação. Trata-se, portanto, de uma unidade indissolúvel entre teoria e práxis e não na elevação apenas de uma em detrimento da outra. A transformação da realidade sustentada por Marx implica na passagem do socialismo como ideologia ao socialismo como ciência. Para que haja essa passagem é preciso uma revolução teórica. Essa revolução teórica não se trata, contudo, apenas de um corte epistemológico entre Marx e as filosofias anteriores. Não é o caso apenas de uma ruptura teórica, mas uma ruptura com as consequências práticas da filosofia tradicional, pois o principal obstáculo que essa filosofia apresenta à transformação da realidade consiste na ideologia da conciliação do mundo real com o pensamento ou, ainda, na adequação do ser ao pensar.

O ponto nodal do materialismo marxiano se concentra, portanto, como aponta Bloch (2005), na relação dos homens com a natureza e com os outros homens. Essa relação não se

reduz a determinações materiais meramente mecanicistas, mas é caracterizada pelo movimento histórico. Devido a esse movimento, os modos de produção apresentam características distintas ao longo dos diferentes períodos da história humana. Esse é o principal fator que permite a compreensão do porque o produto do trabalho humano, no modo de produção capitalista, além de estranhado, apresenta-se sob a forma mercadoria, que será apresentada na seção a seguir.

### **2.3 O fetichismo da mercadoria e suas implicações sobre o sujeito**

O fenômeno do fetichismo da mercadoria, analisado por Marx no capítulo *A mercadoria* de *O Capital*, tem como pano de fundo uma concepção de trabalho que é incapaz de realizar o homem em sua humanidade devido ao processo de alienação ao qual está submetido. Isso porque as relações sociais necessárias à produção das mercadorias são encobertas pela objetivação de um suposto valor em si mesmo do produto. Esse valor não diz respeito à sua utilidade, tampouco às relações sociais que propiciaram a sua produção, mas à possibilidade de troca, na qual está pressuposta a comparação abstrata entre os diversos valores de uso. As mercadorias, caracterizadas como objetos dotados de valor de troca, constituem-se como objetos alheios ao indivíduo. A esse respeito, Marx já afirmara, nos *Manuscritos*, que o trabalho realizado pelo trabalhador no contexto capitalista produz objetos nos quais ele não se reconhece, não estando mais sob seu domínio, tal como se fossem dotados de vida própria. Em *O Capital*, esses produtos do trabalho humano apresentam um caráter fetichista, uma vez que refletem uma aparência independente que é resultado do próprio processo social de produção. Para explicar em que consiste esse caráter, Marx recorre ao que ocorre com a religião.

Para encontrar uma analogia, temos de nos deslocar à região nebulosa do mundo da religião. Aqui, os produtos do cérebro humano parecem dotados de vida própria, figuras autônomas, que mantêm relações entre si e com os homens. Assim, no mundo das mercadorias, acontece com os produtos da mão humana. Isso eu chamo o fetichismo que adere aos produtos de trabalho, tão logo são produzidos como mercadorias, e que, por isso, é inseparável da produção de mercadorias. Esse caráter fetichista do mundo das mercadorias provém do caráter social peculiar do trabalho que produz mercadorias. (MARX, 1996, p. 198-199).

De acordo com o que foi exposto a respeito dos aspectos da alienação, a relação original entre homem e trabalho, sendo este compreendido enquanto sua atividade vital, é pautada pela produção de objetos tendo em vista a sua utilidade. Entretanto, com a modificação dessa relação, ocorre a separação do homem em relação àquilo que ele produz, culminando na sobreposição do mundo das coisas ao mundo dos homens. Assim, os objetos apresentam a aparência de que possuem um valor objetivado em si mesmo, sem conexão com o processo de trabalho que o produziu. Sucede com isso que a mudança da dinâmica entre homem e trabalho está relacionada com a distinção entre valor de uso e valor de troca.

Inicialmente, é importante ter claro que o estudo sobre a mercadoria parte da definição de seu duplo caráter valorativo, constituído pela distinção entre valor de uso, relacionado às necessidades que envolvem a utilidade do produto, e valor de troca, que diz respeito à sua comparação com os demais tendo como parâmetro o trabalho socialmente necessário para sua produção. O valor de uso de uma mercadoria é definido nos seguintes termos: “a utilidade de uma coisa faz dela um valor de uso. Essa utilidade, porém, não paira no ar. Determinada pelas propriedades do corpo da mercadoria, ela não existe sem o mesmo. O valor de uso realiza-se somente no uso ou no consumo”. (MARX, 1996, p. 166).

Por outro lado, o valor de troca envolve o desaparecimento do trabalhador em sua especificidade, sendo caracterizado pela abstração do trabalho socialmente necessário. Esse tipo de trabalho deve poder ser comparado em qualquer mercadoria produzida, pois não importam as peculiaridades envolvidas em sua produção quando o que está em questão é uma medida equitativa que permite comparar qualquer mercadoria que seja. Essa medida nada mais é que “o *quantum* de trabalho socialmente necessário ou o tempo de trabalho socialmente necessário para produção de um valor de uso o que determina a grandeza de seu valor” (MARX, 1996, p. 168-169). Assim, no capitalismo, o processo de troca de mercadorias supõe como parâmetro o tempo de trabalho objetivado na diversidade de valores de uso presentes em cada produto.

É importante destacar que a definição de mercadoria a partir da subordinação do valor de uso ao valor de troca, é uma característica histórica peculiar ao modo de produção capitalista. Isso quer dizer que mercadoria é a forma capitalista do produto do trabalho humano, não ocorrendo o mesmo nos demais tempos históricos. Sendo assim, nem todo objeto que possui um valor de uso é uma mercadoria, enquanto que todas as mercadorias são objetos de uso, possuindo também um valor de troca. Diante disso, não há determinação na

natureza dos objetos enquanto tais que indique a maneira como deverão ser trocados. A troca é determinada pelas relações sociais estabelecidas entre os homens, as quais permitem a avaliação dos objetos a partir daquilo que lhes é comum, sendo este um processo abstrato. Entretanto, a maneira como esse processo aparece na realidade indica aos homens que os objetos possuem algo em sua própria natureza que determina a maneira como são trocados. Em outras palavras, os objetos aparecem como dotados de um valor mistificado, que esconde o processo social que ocasionou sua produção. Nisso consiste o fenômeno do fetichismo da mercadoria, caracterizado pelo ocultamento das relações sociais de exploração do trabalho que origina os objetos. O caráter social do trabalho é projetado como se fosse o caráter material próprio dos objetos produzidos.

É nesse ocultamento que reside o caráter misterioso da mercadoria, que, enquanto produto, parece ganhar vida própria, perdendo a relação com seu produtor. Nesse sentido, parece ser constituída de maneira independente às relações de produção, assemelhando-se a uma manifestação ocasionada por um feitiço.

O misterioso da forma mercadoria consiste, portanto, simplesmente no fato de que ela reflete aos homens as características sociais do seu próprio trabalho como características objetivas dos próprios produtos de trabalho, como propriedades naturais sociais dessas coisas e, por isso, também reflete a relação social dos produtores com o trabalho total como uma relação social existente fora deles, entre objetos. (MARX, 1996, 198).

Essa aparência de autonomia do caráter social dos produtos em relação ao processo produtivo contribui para corroborar a impressão dos indivíduos acerca da existência de um mercado regido por leis próprias e independentes, que domina as relações de troca entre eles. Os indivíduos não são, portanto, os sujeitos que regem as relações no âmbito das trocas, mas é o próprio capital que vai se constituindo enquanto sujeito fantasmagórico, dado que tudo aparece como sendo sua criação: a reunião dos trabalhadores em cooperação aumentando a produtividade, a introdução de mudanças no processo produtivo com a divisão do trabalho, o desenvolvimento da maquinaria, etc<sup>42</sup>. Aquilo que antes era próprio do ser humano enquanto sujeito aparece como algo pertencente ao capital e não mais ao indivíduo. E não poderia ser de outra forma, uma vez que os homens são reduzidos, no capitalismo à condição de compradores e vendedores. Assim, “as pessoas só existem, reciprocamente, na função de representantes de mercadorias, e, portanto, de donos de mercadorias. Os personagens

---

<sup>42</sup> Essas três ações do capital são desenvolvidas por Marx ao longo dos capítulos 11, 12 e 13, respectivamente, conforme sugere a interpretação de Marcelo Carcanholo (2017).

econômicos encarnados pelas pessoas nada mais são que as personificações das relações econômicas” (MARX, 1996, p. 209-210).

A forma mercadoria é, em sua existência social naturalizada no capitalismo, a intermediação a partir da qual se estabelecem as relações sociais, uma vez que os indivíduos não se relacionam de maneira imediata. Nesse contexto, existência humana é determinada pelo fetichismo da mercadoria, de sorte que todo ser humano para ser enquanto tal deve participar do mercado como comprador e vendedor. Nesse sentido, o trabalho privado só tem validação enquanto trabalho social pelo intermédio da mercadoria, pois sem essa intermediação não há possibilidade de existência.

Para compreender, entretanto, essa redução dos indivíduos a meros donos de mercadorias, é preciso voltar a atenção para outro elemento de grande importância, que desempenha um papel primordial no processo de troca: o dinheiro. Compreendido enquanto um meio abstrato de equivalência entre quaisquer mercadorias, o dinheiro é a forma mais extrema da alienação do produtor do trabalho, porque não apenas é responsável por liquidar todas as diferenças para garantir a igualdade e a homogeneização das mercadorias, mas também o mesmo processo ocorre em relação aos indivíduos. Nas palavras de Marx: “como ao dinheiro não se pode notar o que se transformou nele, converte-se tudo, mercadoria ou não, em dinheiro. Tudo se torna vendável e comprável. A circulação torna-se a grande retorta social, na qual lança-se tudo, para que volte como cristal monetário” (1996, p. 252).

De acordo com essa lógica, aquilo que é apenas aparência passa a ser, de fato, essência, a realidade é convertida em ilusão, porque a vida passa a se orientar pela posse ou falta monetária. Os homens não percebem essa inversão devido à mistificação da realidade operante na lógica capitalista, a qual difunde a ideia de igualdade de todos perante o mercado. A dimensão dessa aparência de igualdade é mistificada porque consiste na conversão daquilo que é apenas aparente ao nível de verdade absoluta acerca da realidade, a qual aparenta, por isso, ser naturalizada. Nessa realidade mistificada, o dinheiro é a forma mais extrema da alienação humana, pois sendo o fator que coroa a desumanização e atrofia dos homens, impede-lhes de se realizarem na vida social ao suprimir suas capacidades subjetivas, invadindo, por fim, o âmbito moralidade. O dinheiro, desse modo, é o ponto de origem da

discrepância entre o que o homem é realmente e o que parece por causa da posse de dinheiro. Esta discrepância, no entanto, não é só uma ilusão da mente, é a ilusão própria do homem que começa a ver-se a si mesmo sob o prisma do seu dinheiro e não segundo as verdadeiras capacidades. Os critérios morais e verdadeiramente humanos de avaliação são enfraquecidos ou destruídos pelo primado do dinheiro. (SUCHODOLSKI, 1976, p. 171).

Esse ponto da crítica de Marx, de acordo com a hipótese de interpretação aqui apresentada, consiste no elemento teórico que ecoará, mais tarde, na leitura de Adorno a respeito das consequências da organização social do mundo administrado sobre a vida das pessoas. Tanto em Marx quanto posteriormente em Adorno é possível destacar que o processo de socialização na sociedade capitalista se dá forçosamente devido ao dinheiro e não pela atividade dos indivíduos. Dessa maneira, as qualidades morais dos homens passam a ser dependentes das condições materiais e da riqueza e não mais vinculadas àquilo que os define em sua humanidade. A constituição da individualidade passa a ser realizada de acordo com os parâmetros que orientam as relações de troca de mercadorias. Isso evidencia o fenômeno de coisificação das relações sociais e personificação das coisas (MARX, 1996, p. 236), aprofundado, posteriormente, pela tradição marxista com a teoria da reificação.

Esse mesmo fenômeno se desdobra em outro fator que muito importa para essa dissertação, que diz respeito à formação do tipo humano demandado pelo capitalismo. É possível notar, por exemplo, que o caráter assumido pelo dinheiro interfere na compreensão que os indivíduos têm acerca da moralidade, bem como do que significa ser alguém nesse contexto social marcado pela lógica mercantil. Marx demonstra, de maneira quase caricatural, já em 1844, como a possibilidade de realização dos desejos humanos é condicionada pela posse ou não de dinheiro:

Tão grande quanto a força do dinheiro é a minha força. As qualidades do dinheiro são minhas – de seu possuidor – qualidades e forças essenciais. O que eu sou e consigo não é determinado de modo algum pela minha individualidade. Sou feio, mas posso comprar para mim a mais bela mulher. Portanto, não sou feio, pois o efeito da fealdade, sua força repelente, é anulado pelo dinheiro. Eu sou – segundo minha individualidade – coxo, mas o dinheiro me proporciona vinte e quatro pés; não sou, portanto, coxo. Sou um ser humano mau, sem honra, sem escrúpulos, mas o dinheiro é honrado e, portanto, também seu possuidor. O dinheiro é o bem supremo, logo é bom também o seu possuidor, o dinheiro me isenta do trabalho de ser desonesto, sou portanto presumido honesto; sou tedioso, mas o dinheiro é o espírito real de todas as coisas, logo como poderia seu possuidor ser tedioso? (MARX, 2001, p. 159).

A partir do trecho destacado e da discussão, fica evidente que a transformação das qualidades morais dos homens devido à posse ou não do dinheiro corrobora sua dependência em relação às condições materiais. Essa é a base real concreta da mistificação, a partir da qual são produzidas qualidades alheias ao indivíduo, das quais ele deve se apropriar para se tornar o tipo humano demandado pela ordem social em que está inserido. O papel desempenhado



pela ideologia, nesse contexto, é fundamental, pois é pela sua difusão que os indivíduos compreendem essa realidade como natural e que, por isso, devem a ela se adaptar. O processo formativo adequado aos interesses do capital, nesse caso, deve contribuir para a conservação dessa ordem mistificada. Marx, entretanto, apresenta condições de possibilidade para a superação desse estado de desumanização do homem em sua relação de submissão com os produtos por ele produzidos, bem como de sua condição de explorado.

A libertação da exploração dos homens no interior da lógica capitalista não se refere a apenas um problema material ou político, mas se trata também de um problema humanista e pedagógico, pois diz respeito a um trabalho de libertação do homem em relação a sua dependência do mundo das coisas a fim de que venha a tomar consciência de sua capacidade de criação e, portanto, de sua condição de sujeito. Para tanto, o processo de tomada de consciência e de subversão da dominação, como se assinalou na seção anterior de acordo com a análise marxiana nas *Teses*, deve ocorrer mediante a práxis, sendo essa ação de um sujeito coletivo. Na sociedade administrada, por outro lado, a difusão da mistificação da realidade ocorre com o adendo do desenvolvimento tecnológico dos meios de comunicação, dificultando, ainda mais, a percepção dos indivíduos acerca da dominação. Se há possibilidade de subversão ou ao menos resistência a esse quadro, é o que será exposto no próximo capítulo.

### III

#### **A práxis em Adorno: indústria cultural, esclarecimento e dominação**

A discussão deste terceiro capítulo assume, como questão fundamental, que a ação da indústria cultural é um elemento indispensável para a investigação acerca da figura alienada dos poderes objetivos que dominam os indivíduos no mundo administrado. Tal dominação, que parece se apresentar de maneira imediata, é o fator principal para o bloqueio da ação transformadora no diagnóstico de 1940. Assim, o objetivo é compreender como se configura o bloqueio da práxis a partir da ideia de tendência à integração total e de que maneira a organização do mundo administrado gera consequências sobre a vida dos indivíduos, não apenas no que tange ao trabalho, mas também sobre sua consciência e suas atitudes cotidianas. Para compreender esse bloqueio, é necessário não perder de vista que a indústria cultural desempenha um papel de grande importância sobre a percepção que os indivíduos têm da realidade, contribuindo para o processo de desindividuação.

Como indicado na terceira seção do capítulo inicial deste trabalho, ao ser submetido à dominação da razão instrumental, o objetivo de emancipação da humanidade, tão caro ao século XVIII, foi colocado em xeque, abrindo espaço para a recaída na barbárie (ADORNO e HORKHEIMER, 1985, p. 11). No entanto, o momento regressivo do esclarecimento afirmado pelos autores, i. e., a possibilidade de autorreflexão do pensar que esclarece, carrega um potencial ativo. Contudo, essa reflexão e avaliação da realidade de dominação estão atreladas ao declínio da experiência individual, uma vez que a aparência da realidade é percebida pelo sujeito como um fato natural.

Para esclarecer esse quadro conceitual, são pertinentes as experiências de Adorno em seu exílio nos Estados Unidos, bem como as leituras que marcam os anos iniciais de sua carreira. Conforme afirma Susan Buck-Morss (1981), durante esse período inicial, a sua proximidade com Walter Benjamin é de grande importância para fundamentar as bases teóricas dos seus escritos posteriores, uma vez que a marca da linguagem benjaminiana permanecerá até mesmo em textos dos anos 1960, como a *Dialética Negativa*. Essa correspondência intelectual com Benjamin em muito contribui para esclarecer a postura teórica de Adorno frente ao materialismo. Isso porque Adorno se posiciona de maneira crítica quanto à interpretação que Benjamin faz da teoria marxiana, devido à maneira pela qual as categorias do materialismo são por ele apropriadas.

A título de exemplo, a categoria marxiana de revolução é apropriada por Benjamin em uma perspectiva redentora messiânica, o que não pode ser o caso para Adorno, por conta de suas divergências em relação ao prognóstico marxiano da revolução. Por outro lado, como será discutido adiante, é possível perceber ecoando em *Dialética do Esclarecimento* a concepção benjaminiana de história como catástrofe<sup>43</sup>, no que tange à descrença em relação ao ideal de progresso sustentado pelo esclarecimento.

Frente a essas considerações, o objetivo desse capítulo é compreender os fatores que levam Adorno e Horkheimer a concluir o bloqueio estrutural da práxis no contexto do mundo administrado. Para tanto, será necessário esclarecer as teses sobre mito e esclarecimento, as quais contribuem para a compreensão a respeito da dinâmica da dominação exercida pela razão instrumental, tendo a indústria cultural como sua principal aliada. Não apenas a alienação do trabalho se apresenta como fator de grande importância nesse estágio do capitalismo avançado, mas também a expansão da alienação para a vida privada dos indivíduos. Dessa maneira, a análise das *Minima Moralia* contribui para indicar que o mundo objetivo não é o único a sofrer os impactos da dominação, uma vez que a subjetividade foi enfraquecida, resultando em indivíduos moldados pelas exigências irracionais da razão instrumental.

### **3.1 *Dialética do Esclarecimento* e o projeto de integração total**

O diagnóstico de 1940, no que diz respeito à *Dialética do Esclarecimento*, de modo geral é apresentado sob o conceito de integração total. Essa integração como tendência é definida pela dominação característica da sociedade administrada, na qual a determinação de todo e cada indivíduo pelo aparato dominante, atinge até mesmo suas consciências. Isso porque a dominação não opera por meio apenas da burocracia, mas também pela inculcação de valores difundidos pela indústria cultural. É por isso que, ao menos à primeira vista, parece não haver escapatória para os indivíduos envoltos pelas malhas da dominação que é pulsada para todas as áreas da sociedade administrada. Essa sociedade é organizada de acordo com a

---

<sup>43</sup> De modo geral, a perspectiva benjaminiana de história é marcada, pela influência do materialismo e se destaca como notável crítica ao ideal de progresso. Em Benjamin, “a assimilação de progresso e catástrofe tem, antes de mais nada, uma significação histórica: do ponto de vista dos vencidos, o passado não é senão uma série interminável de derrotas catastróficas” (LÖWY, 2002, p. 204). Tais derrotas catastróficas evidenciam, para Benjamin, o fracasso da concretização do progresso, do que decorre a conclusão sobre a ilusão do progresso histórico. Exatamente essa ideia de ilusão do progresso parece ser um dos pressupostos da reflexão de Adorno e Horkheimer em *Dialética do Esclarecimento*.

lógica da razão instrumental, sendo esta caracterizada pela conversão da razão esclarecida em racionalidade técnica. É essa mudança que está no cerne das teses sobre o mito e o esclarecimento no primeiro estudo da *DE, O Conceito de Esclarecimento*.

O objetivo dessa parte inicial da obra é conduzir a um conceito positivo de esclarecimento, por meio da crítica deste último quanto ao entrelaçamento da racionalidade com o real (ADORNO e HORKHEIMER, 1985, p. 15). Essa positividade não é compreendida, no entanto, com vistas a uma possível transformação imediata da realidade. Isso porque ela se refere tão somente à possibilidade de desmascarar a impotência dos indivíduos frente à suposta necessidade objetiva da realidade como dominação que, aparentemente, é intransponível. Não se trata de um otimismo no sentido da possibilidade de emancipar a sociedade em sua totalidade por meio da ação coletiva de determinada classe. Ao contrário, o ponto em questão para os autores é o de que a reificação do pensar que esclarece não é total, absoluta, ainda que este tenha perdido sua própria função quando foi submetido aos critérios absolutos da matemática. Isso quer dizer que não foi abolida a possibilidade de autorreflexão do pensamento sobre o abandono de sua função, ainda que as condições objetivas não permitam a sua realização.

O que está pressuposto na argumentação em favor da positividade do pensar que esclarece é o fato de que permanece vivo o seu potencial, embora limitado, de pensar a si mesmo. Para que seja possível compreender o motivo pelo qual essa limitação se impõe, é necessário ter claro como ocorre a configuração da aparência de necessária dominação na relação de poder do sistema sobre os homens. A incapacidade de o pensamento reificado promover sua autocrítica está relacionada ao pressuposto de que a dominação no mundo administrado é, à primeira vista, necessária. Essa incapacidade diz respeito à perda da função crítica do pensamento devido a sua submissão à racionalidade instrumental operante no mundo administrado. A racionalidade instrumental é, portanto, um dos fatores responsáveis por promover a aparência de uma dominação social que é intransponível.

Para compreender de que maneira a dominação exercida pelo sistema sobre os homens se configura como uma aparência necessária é importante trazer à tona, mais uma vez, o conceito de mundo administrado. A justificativa para a tradução do conceito de capitalismo de Estado, de Pollock, para mundo administrado por Adorno e Horkheimer, consiste na impossibilidade de existência de uma forma democrática do capitalismo estatal, a qual, de acordo com a análise de Pollock (1982), aponta para o *Welfare State*. Essa impossibilidade, conforme a interpretação de Marcos Nobre (2012), diz respeito à tendência a integração total dos indivíduos ao sistema, a qual, aparentemente, deixa espaço apenas para a adaptação.

Nesse contexto, a dominação é exercida de maneira sutil com a demanda por um tipo de propaganda que crie novas necessidades, antes não existentes, nos indivíduos a fim de manter o mercado consumidor. Isso ocorre com a inculcação dos valores propagados pela indústria cultural, valores que estão atrelados à configuração da produção capitalista característica do início do século XX.

Acerca do desenvolvimento desse modo de produção, é importante notar que na transição do século XIX para o século XX o papel da ciência e da tecnologia passa a ser tema das discussões sobre a conformação da produção e do processo de trabalho à racionalidade dominante. A razão da preocupação para com esse tema diz respeito à alteração da produtividade devido ao impacto da inovação técnica. Essa alteração tem como principal objetivo o aumento da produção de mercadorias e do lucro. A respeito desse quadro do capitalismo no século XX, cabem algumas considerações sobre o modelo produtivo executado por Henry Ford (1863-1947), tendo em vista que se trata da organização do trabalho vigente durante o período em que Adorno e Horkheimer escrevem a *DE*. Além disso, a análise da maneira como os indivíduos são alienados pelo processo de trabalho característico desse tipo de produção vem a contribuir para a compreensão sobre o processo de desindividuação subjacente ao mundo administrado.

A organização da atividade produtiva sob o princípio fordista é caracterizada pela rigorosa divisão do trabalho com a finalidade de exercer controle sobre toda a cadeia produtiva. A fragmentação das tarefas, elemento de grande importância nesse modelo produtivo, remete ao fenômeno da racionalização da produção, que consiste na separação entre trabalho mental, ou intelectual, e trabalho físico. Essa separação é originária do taylorismo. Frederick Taylor (1856-1915) proporcionou a existência de algo inédito na relação histórica entre homem e trabalho, ao desenvolver um modelo produtivo de acordo com o qual trabalhadores e tarefas deveriam ser ajustados a um método predefinido. Tal modelo era caracterizado, sobretudo, pela separação entre o planejamento subjetivo, i. e., o conhecimento acerca da tarefa a ser realizada, e o processo objetivo de trabalho. Com essa separação, a organização do trabalho no modelo taylorista passa a ser regida pela ideia de gerência científica.

No que diz respeito a essa organização, Braverman (1987) destaca três princípios nucleares, os quais corroboram a cisão entre planejamento e objetivação do trabalho, aprimorada pelo modelo fordista de produção. O primeiro princípio se refere ao papel do administrador, o qual assume o cargo de “reunir todo o conhecimento tradicional que no

passado foi possuído pelos trabalhadores<sup>44</sup> e ainda de classificar, tabular e reduzir esse conhecimento a regras, leis e fórmulas” (BRAVERMAN, 1987, p. 103). Esse princípio aponta, portanto, para a sistematização do conhecimento. A partir dessa sistematização, impõe-se como necessário excluir todo o trabalho intelectual da atividade produtiva, uma vez que esta deve se concentrar unicamente na execução das tarefas, em sua grande maioria braçais e mecânicas. Assim, o segundo princípio da organização taylorista da produção é sistematizado nos seguintes termos: “todo possível trabalho cerebral deve ser banido da oficina e centrado no departamento de planejamento ou projeto” (BRAVERMAN, 1987, p. 104). Frente a essa separação do conhecimento em relação à execução da atividade produtiva, bem como ao papel de sistematização do conhecimento pelo administrador, fica evidente o terceiro princípio: a posse do conhecimento sobre o trabalho é exclusividade da gerência e não dos trabalhadores. A ela cabe o inteiro planejamento do trabalho de todo operário.

A aplicação desses princípios tem como efeito “a configuração de uma nova força de trabalho marcada pela perda das habilidades genéricas manuais e um aumento brutal da produtividade. Por outro lado, passaram a surgir problemas crônicos como absenteísmo e elevado *turnover*” (WOOD, 1992, p. 08). Sucede que, com a perda dessas habilidades evidenciadas pelos problemas destacados, que nada mais são do que efeitos da racionalização da produção, o trabalhador é reduzido apenas ao patamar de executor da máquina, sendo solapada a dimensão da criatividade. Essa redução do trabalhador é o cerne do modelo fordista de produção, não apenas no que diz respeito à introdução da linha contínua produtiva, i.e., a produção em massa, evidente com a implantação da esteira, mas também no que é relativo à simplicidade no processo de montagem. Ao associar simplicidade, i. e., a redução do esforço humano favorecida pela mecanização do trabalho, e linha contínua, o fordismo propiciou, de um lado, o aumento da produtividade e, de outro, a redução de custos. Os resultados não poderiam ser outros: a combinação entre produção em larga escala, padronização das mercadorias e baixo custo de comercialização assegurou a garantia da capacidade de consumo.

O processo de racionalização da produção coloca em evidência uma importante característica da nova organização do capitalismo impulsionada pela inovação tecnológica.

---

<sup>44</sup> Tal como ocorria nas corporações de ofício características do final da Idade Média e do período Renascentista, nas quais os aprendizes, seletos, reuniam-se em torno de um senhor, que tinha por interesse “guardar o descobrimento para si mesmo, e não ensinar a outro o método mais rápido. É de seu interesse fazer o que os operários sempre fizeram, guardar os segredos do ofício para si mesmos e seus amigos. Esta é a velha ideia de segredos do ofício. O operário guardava seu conhecimento para si mesmo em vez de desenvolver uma ciência e ensiná-la a outros, tornando-a propriedade pública” (BRAVERMAN, 1987, p. 106). É sobre essa ideia de segredos do ofício que, na interpretação de Braverman, está fundamentado esse primeiro princípio da organização do trabalho taylorista.

Essa característica diz respeito à impossibilidade da realização da natureza humana por meio do trabalho, reflexão já presente na análise crítica de Marx. Devido ao processo do estranhamento do trabalho, descrito nos *Manuscritos*, a objetivação do homem em sua atividade produtiva é convertida em desumanização. Ao ser estranhado em relação à natureza, i. e., em relação ao seu objeto de trabalho, o homem não mais se reconhece em sua atividade produtiva, estranhamento que se estende para a sua relação com os demais homens, a qual estabelece também o vínculo entre não-trabalhador e o trabalho.

A perda das atividades genéricas manuais mencionadas por Wood (1992) em sua análise do modelo de produção taylorista, bem como a destituição do conhecimento intelectual devido a este ser propriedade exclusiva da gerência no fordismo (BRAVERMAN, 1987), são fatores que evidenciam esse mesmo processo de estranhamento do homem no trabalho capitalista. Esse processo, que é de desumanização, revela o empobrecimento do mundo interior do indivíduo, de tal forma que ele não pertence mais a si mesmo, mas ao objeto produzido. O empobrecimento interior nada mais é do que a exteriorização do trabalhador em seu produto, de sorte que não mais sendo possível a sua realização por meio da atividade produtiva, o homem apenas se sente dotado de liberdade no exercício de atividades instintivas (MARX, 2004, p. 83).

Parece possível aproximar esse processo de desumanização do homem, tal como descrito por Marx, aos efeitos do racionalismo, no âmbito das atividades produtivas no capitalismo, tais como destacados por Adorno e Horkheimer no primeiro excuro do livro de 1947, *Ulisses ou mito e esclarecimento*. Esses efeitos constituem o pano de fundo da realização daquelas atividades instintivas mencionadas acima, as quais operam como válvulas de escape da realidade a fim de suportá-la. Pode-se observar essa tentativa de superação do sofrimento proporcionado pela realidade da dominação na vivência dos lotófagos, com os quais Ulisses se depara em seu retorno a casa.

Uma das primeiras aventuras do *nostos* [retorno, volta à casa de Ulisses] remonta a narrativa dos lotófagos, dos comedores de lótus. Quem prova de sua comida sucumbe como os que escutam as Sereias ou como os que foram tocados pela varinha de Circe. Todavia, nenhum mal é feito às vítimas. A única ameaça é o esquecimento e a destruição da vontade. Quem saboreava a planta do lótus não pensava mais em trazer notícias nem em voltar, mas só queria ficar aí, na companhia dos lotófagos, colhendo o lótus e esquecido da pátria. Essa cena idílica lembra a felicidade dos narcóticos, de que se servem as camadas oprimidas nas sociedades endurecidas, a fim de suportar o insuportável (ADORNO e HORKHEIMER, 1985, p. 59-60).

Os lotófagos não representam senão os indivíduos que, submetidos à lógica da dominação do mundo administrado, vivenciam uma aparência de vida à qual buscam escapar pela via do entorpecimento proporcionado pela indústria cultural. Aparentemente, não lhes é realizado dano algum, uma vez que suas necessidades imediatas de consumo e entretenimento são satisfeitas. Entretanto, os autores ressaltam que essa satisfação, que como será visto a seguir nunca é, de fato, satisfeita, ocorre à custa da destruição da vontade dos indivíduos, os quais, contudo, não têm, ao menos inicialmente, consciência da violência que lhes recai sobre si.

A renúncia de si mesmo requerida dos indivíduos pelo processo de civilização, no contexto da organização social do mundo administrado, é demonstrada em cada espetáculo entorpecente da indústria cultural. Dessa maneira, ao ser efetivada a ação desta última em sintonia com as exigências da racionalidade instrumental, é concretizada a manutenção do ideário capitalista. Essa análise é expressa em *Indústria Cultural: o esclarecimento como mistificação das massas* e tem como elemento principal a formação de uma arte submissa ao capital financeiro, o que aponta para a transformação da arte em mercadoria. Essa submissão pode ser compreendida a partir da interligação de três elementos históricos: i) demanda pela lucratividade, ii) desenvolvimento do *mass media*, iii) papel desempenhado pela propaganda na difusão de valores sociais e ideologias.

A denúncia dos autores em relação à submissão da arte à lógica do mercado implica na crítica à perda das características emancipatórias da primeira. Nesse ponto, Adorno e Horkheimer estabelecem um diálogo com Nietzsche no que diz respeito à relação entre arte e sociedade. Em primeiro lugar, os autores de *DE* encaram a arte autônoma como um produto da cultura burguesa, diferentemente de Nietzsche, que a associa aos valores aristocráticos. Por outro lado, concordam com o seu predecessor no que tange a ambiguidade da burguesia quando de sua ascensão enquanto classe revolucionária no século XVIII. Essa ambiguidade deve-se ao fato de que, ao se apresentar a possibilidade da postura crítica devido à propagação dos ideais iluministas, “o sucesso do racionalismo burguês também é o sucesso de uma avaliação mecânica baseada no princípio da equivalência de tudo” (THOMSON, 2010, p. 40). Dito de outro modo: a abertura para o posicionamento crítico na modernidade com o Iluminismo é acompanhada pelo seu próprio bloqueio, que é realizado na prática mediante o princípio da equivalência. Este, compreendido como o elemento fundamental da lógica do mercado, é convertido, na sociedade administrada, em palavra de ordem para a homogeneidade e massificação das consciências.



Além da concordância dos autores de *DE* com Nietzsche no que diz respeito à ambiguidade da classe burguesa, há, ainda, outro ponto de convergência, a saber, o da crítica nietzschiana acerca dos fundamentos que sustentam os valores da cultura ocidental. A crítica de Nietzsche ao dogmatismo da racionalidade, bem como a crítica ao esclarecimento afirmada por Adorno e Horkheimer, são duas perspectivas de denúncia dos valores da cultura ocidental. A postura assumida por Nietzsche é caracterizada, sobretudo, pela crítica à cientificidade e à degradação da aristocracia em nome de uma cultura superior, que é assim compreendida devido ao seu forte apelo à racionalidade em sua capacidade de dominação sobre as paixões humanas. Tal como afirmado em *O nascimento da tragédia*, a degradação da cultura é marcada, já na Antiguidade, pelo rompimento da racionalidade, representada pela postura socrática, com os elementos dionisíaco e apolíneo.

O pensamento filosófico sobrepõe a arte e a constringe a agarrar-se estreitamente ao tronco da dialética. No esquematismo lógico crisalidou-se a tendência apolínea. Sócrates, o herói dialético no drama platônico, nos lembra a natureza afim do herói euripídico, que precisa defender as suas ações por meio de razão e contra-razão, e por isso mesmo se vê tão amiúde em risco de perder a nossa compaixão trágica. (NIETZSCHE, 1992, p. 89).

Na figura de Sócrates emerge a supervalorização do racional, ao ser enaltecido o apolíneo e suprimidas as tendências dionisíacas. Assim, o domínio exercido pela racionalidade sobre a natureza expõe a principal peculiaridade da cultura ocidental: o anseio pela verdade, expresso pela vontade de poder. É contra a maneira como se configura esse anseio que Nietzsche apresenta um “processo de superação de um logocentrismo dogmático do princípio da razão que exilou o ser humano no fenomenal, desligando-o de sua relação com o seu outro ser, o das profundezas de sua natureza” (GUINSBURG, 1992, p. 156). Em Adorno e Horkheimer, esse mesmo anseio é o pressuposto fundamental da lógica da dominação operada pelo esclarecimento e que, no capitalismo tardio, é corroborado pelo desenvolvimento da tecnologia.

Portanto, não apenas a organização social e a relação entre os indivíduos sofrem transformações, nessa fase do capitalismo, com o desenvolvimento tecnológico, mas também a arte. Adequando-se à lógica de operação do mercado, a produção das obras de arte as converte em meras réplicas destituídas de originalidade, submetendo-as à lógica da uniformização. Ecoa aqui a contribuição de Benjamin a respeito da distinção entre arte convencional e arte reproduzível a partir do emprego de meios técnicos na elaboração dos

produtos culturais. Ainda que nas formas tradicionais de obra de arte a reprodução já fosse empregada de alguma maneira, como no caso das imitações feitas por discípulos nas corporações de ofício, a reprodutibilidade técnica, possível com o desenvolvimento tecnológico, produz um impacto fatal na tradição. Isso se deve ao fato de que, por mais perfeita que seja, ainda assim, falta a historicidade da obra de arte que lhe confere autenticidade. Nas palavras de Benjamin:

O que na era da reprodutibilidade técnica da obra de arte fenece é a sua aura. A técnica de reprodução, poder-se-ia formular em termos muito gerais, retira o reproduzido do âmbito da tradição. Multiplicando a reprodução, ela coloca no lugar do seu acontecer singular um acontecer produzido em massa. (1975a, p. 477).

A análise benjaminiana, contudo, aponta para um caráter positivo nesse processo de reprodução das obras de arte. Para compreender esse posicionamento de Benjamin é pertinente considerar sua distinção entre valor de culto e valor de exposição. O que fundamenta o valor de culto em uma obra de arte tradicional é o ritual, significando com isso que esse tipo de arte deveria ser resguardado e não exposto para o grande público. Esse é o caso, por exemplo, da arte voltada a fins religiosos. Por outro lado, com o desenvolvimento da fotografia, essa lógica é abalada, pois o que outrora era restrito a um único público passa a ser rapidamente exposto. A fotografia, entretanto, é apenas o pontapé inicial para o que será desenvolvido, mais tarde, com a indústria cinematográfica. Com esta, o alcance sem restrições das massas é consumado de maneira jamais vista antes, pois além da rapidez com que as informações são veiculadas, o culto à personalidade é a cartada final para a subversão da tradição.

Embora esses elementos de transformação à primeira vista possam apresentar um caráter negativo, quando comparados com a arte legítima, Benjamin percebe um caráter progressista na arte reprodutível. Com a sociedade de massas, predominante na virada do século XIX para o XX, o anseio pela proximidade tanto espacial quanto espiritual em relação aos bens materiais e culturais passa a ser uma das demandas da nova classe emergente. Dessa maneira, a distância característica da essência singular da obra de arte tradicional é suprimida pela reivindicação da imediatidade característica do consumo. Nesse contexto, a indústria cultural surge com o *slogan* da garantia democrática do acesso à cultura, o que, em certo sentido, é uma característica positiva. Ainda que a qualidade dos bens culturais seja duvidosa, é inegável que graças à indústria cultural a distância entre as massas e à arte diminuiu

consideravelmente. O problema, entretanto, é a natureza desse acesso e as consequências do tipo de experiência estética desenvolvida pelo grande público.

Benjamin vê no meio tecnicamente reproduzível uma importante mudança na relação da massa para com a arte: acostumada ao que é mais retrógrado em termos das artes convencionais, ela se vê repentinamente confrontada com o que existe de mais progressivo, por exemplo, em filmes como os de Chaplin. A importância disso para Benjamin é que, nessa confrontação da massa com o que há de mais avançado no cinema, há a reversão de uma tendência inexorável ao divórcio entre o posicionamento crítico e o prazer estético no grande público, tendência que se aprofunda quanto menor é o significado social da arte. (DUARTE, 2007, p. 23).

Ainda assim, o posicionamento benjaminiano é otimista, pois vislumbra a possibilidade de crítica da realidade mediante uma das armas da própria indústria cultural: o cinema. Por meio deste, seria possível o despertar de uma massa organizada e politizada, contrariamente às críticas de que o público, nesse contexto do desenvolvimento tecnológico, estaria preocupado exclusivamente com a busca pela distração. Para Benjamin, mesmo distraído, o público ainda é um examinador (1975, p. 33). Por outro lado, para Adorno a indústria cultural nada mais é do que uma ferramenta reificadora da consciência, mascarando a dominação pela distração. Como será analisado de maneira mais detalhada adiante, o ponto para Adorno é que a distribuição desses bens por meio do mercado, contribui para reforçar a assimilação imediata da arte tal como qualquer objeto de consumo, de modo que sua fruição, na sociedade capitalista, passa a ser sinônimo exclusivamente de capacidade de compra.

Foi afirmado anteriormente que a renúncia é uma imposição da civilização que a indústria cultural aplica e demonstra. Essa ação da indústria cultural ocorre por meio daquilo que por ela é ofertado aos indivíduos, mas que, ao mesmo tempo, priva dos mesmos.

A indústria cultural não cessa de lograr seus consumidores quanto àquilo que está continuamente a lhes prometer. A promissória sobre o prazer, emitida pelo enredo e pela encenação, é prorrogada indefinidamente: maldosamente, a promessa a que afinal se reduz o espetáculo significa que jamais chegaremos à coisa mesma, que o convidado deve se contentar com a leitura do cardápio. Cada espetáculo da indústria cultural vem mais uma vez aplicar e demonstrar de maneira inequívoca a renúncia permanente que a civilização impõe às pessoas. Oferecer-lhes algo e ao mesmo tempo privá-las disso é a mesma coisa. (ADORNO e HORKHEIMER, 1985, p. 115-116).

Dessa maneira, a falsa promessa de igualdade sustentada pela ideologia da troca justa afeta não apenas a produção das mercadorias culturais, mas também os indivíduos que as consomem. Aquilo que é prometido aos consumidores é fracassado desde o início, já que

consiste em um logro: a capacidade de que cada indivíduo dispõe de atingir o objetivo do seu desejo é, na verdade, incapacidade. Semelhantemente, a promessa da instituição da verdade por meio da obra de arte pelas formas sociais é hipócrita, uma vez que a ideia de estilo autêntico é, na indústria cultural, uma mera fantasia (ADORNO e HORKHEIMER, 1985, p. 107). A esse respeito, é pertinente considerar que as artes no contexto da sociedade administrada são submetidas às exigências daqueles que são capazes de financiar a produção, que são aqueles que direcionam a sociedade financeiramente: os setores mais poderosos da indústria (ADORNO e HORKHEIMER, 1985, p. 101). Esse é um dos indicativos que apontam para os efeitos da lógica do mercado sobre as relações que o indivíduo, tanto consumidor quanto artista, mantém com a arte, como afirma Adorno, a exemplo do caso americano:

Nos Estados Unidos não há um só quarteto que possa sustentar-se sem as subvenções de alguma universidade ou de ricos mecenas. Também aqui se manifesta a tendência geral em transformar o artista, sob cujos pés vacila a base da empresa liberal, num empregado. E isto não ocorre somente no caso da música, mas também se verifica em todos os campos do espírito objetivo, principalmente no literário. A verdadeira razão disso é a crescente concentração econômica e a extinção da livre concorrência. (1974, p. 27).

A indústria cultural é submetida, assim, ao modelo industrial que reconhece na produção em massa a forma mais simples de aumentar a lucratividade, a saber, o já mencionado modelo fordista. É possível notar também, tal como ocorre no processo de estranhamento do trabalho descrito por Marx, os efeitos da separação entre espírito e trabalho nas mercadorias que são veiculadas pela indústria do entretenimento. Nas palavras de Adorno: “Hoje a música, e com ela todas as manifestações do espírito objetivo, paga a antiqüíssima dívida que havia contraído ao separar o espírito do físico, o trabalho espiritual do trabalho manual: trata-se da dívida do privilégio” (1974, p. 26). Considerando essa dívida, seria possível, aqui, colocar a seguinte questão: em que medida é possível afirmar a democratização da cultura a partir da garantia do consumo pela redução do valor das mercadorias, tal como pretende o modelo fordista?

Uma possibilidade de resposta é o que afirmam os autores acerca da padronização dos consumidores de acordo com a qualidade dos produtos consumidos (ADORNO e HORKHEIMER, 1985, p. 101-102). Já no processo produtivo é possível observar que a qualidade é comprometida pela lógica da uniformização, de modo que a quantidade de cópias reproduzidas dá o tom da abertura do mercado consumidor: quanto maior a produção, menor

o valor de troca, logo mais pessoas podem consumir. A uniformização, portanto, deve suprimir toda espécie de inovação pelo princípio da previsibilidade. Nas palavras de Adorno e Horkheimer:

Ao mesmo tempo em que já determina o consumo, ela descarta o que ainda não foi experimentado porque é um risco. A vitória universal do ritmo da produção e reprodução mecânica é a garantia de que nada mudará, de que nada surgirá que não se adapte. O menor acréscimo ao inventário cultural comprovado é um risco excessivo. Tudo passa como se uma instância onipresente houvesse examinado o material e estabelecido o catálogo oficial dos bens culturais, registrando de maneira clara e concisa as séries disponíveis. (1985, p. 111).

Com a exclusão do novo, concretizam-se a produção, o direcionamento e a disciplina das necessidades dos consumidores pela indústria cultural, tal que, aparentemente, não resta outra opção ao indivíduo a não ser a adaptação frente ao que lhe é oferecido. Os consumidores são reduzidos, assim, a um mero material estatístico, de modo que os comportamentos são nivelados de acordo com a relação entre a quantificação do consumo e a hierarquia de qualidade dos bens que são consumidos (ADORNO e HORKHEIMER, 1985, p. 101-102). Fica evidente, portanto, que a tendência à uniformização operada pela indústria cultural não tem outro objetivo senão o adestramento do espectador. Dado que no mundo do trabalho o tempo livre é limitado, a arte deve ser pensada como adaptada ao período de lazer disponível ao consumidor. Logo, os bens culturais devem ser óbvios em seu conteúdo, prontos para o consumo, não deixando abertura para a reflexão ou questionamento. Nesse contexto, a necessidade de reflexão deve ser combatida, porque compromete o prazer que é buscado por quem quer escapar do processo de trabalho em seu tempo livre. Entretanto esse escape proporcionado pela distração nada mais é do que o prolongamento do próprio trabalho. Isso ocorre porque o tempo disponível para o lazer consiste em um momento de preparação no qual o trabalhador se coloca em condições de enfrentar o trabalho novamente. Conforme afirmam os autores: “o processo de trabalho na fábrica e no escritório só se pode escapar adaptando-se a ele durante o ócio” (1985, p. 113). É a partir da adaptação ao *status quo* por meio do ócio que ocorre o processo de desindividuação.

Em tese, o ócio seria o período no qual o indivíduo poderia dedicar-se a atividades espirituais que contribuíssem para o desenvolvimento de sua humanidade. Entretanto, essa possibilidade é obstruída no trabalho devido à forma que assume no capitalismo tardio. Dessa maneira, é no tempo livre que se fecha o ciclo da pretensão de hegemonia da racionalidade instrumental, pois é justamente nesse período que a dominação alcança também as

consciências. A lógica da produção em série, não sendo exclusividade apenas das fábricas, ao alcançar a indústria dos bens culturais, estende-se, também, ao âmbito da formação dos indivíduos. Dessa maneira, o indivíduo, tal como as mercadorias, sofre o processo de uniformização, sendo moldado pelos ideais difundidos pela mídia. Esses ideais ao ditarem os padrões de comportamento e estilo de vida são intolerantes quanto à inovação, que poderia ser ilustrada, por exemplo, com os estilos alternativos de vida. Tal como ocorre na produção em série, o novo apresenta riscos à padronização e, por isso, deve ser suprimido. Por isso, na ótica dos autores,

o indivíduo é ilusório não apenas por causa da padronização do modo de produção. Ele só é tolerado na medida em que o que o domina é a pseudoindividualidade. O individual reduz-se à capacidade do universal de marcar tão integralmente o contingente que ele possa ser conservado como o mesmo. (ADORNO e HORKHEIMER, 1985, p. 128).

Aqui se apresenta a chave de leitura proposta por essa dissertação acerca do ponto de convergência do pensamento de Adorno com Marx. Parece possível aproximar as implicações da racionalidade sobre a organização social do mundo administrado, as quais são corroboradas pela ação da indústria cultural, e a tese a respeito do empobrecimento do interior do indivíduo devido ao processo de estranhamento. Na ótica marxiana, o estranhamento do homem em relação ao seu ser genérico está relacionado à falta de sentido daquilo que deveria realizar a natureza humana em sua plenitude, a saber, o trabalho enquanto atividade livre. Por outro lado, o homem também se percebe como um ser estranhado de si mesmo ao não reconhecer o seu próprio ser no objeto por ele produzido. Isso indica que o processo de estranhamento possui um duplo caráter, pois é relativo tanto ao homem enquanto ser genérico quanto ao homem em sua individualidade. Além do estranhamento do homem em relação a si mesmo, no que se refere a essa problemática, para Adorno e Horkheimer, é preciso lembrar também que a noção de homem definido pela sua individualidade é compreendida a partir do desenvolvimento da burguesia enquanto classe. Do que sucede a conclusão dos autores segundo a qual, o princípio de individualidade é, desde o início, além de ilusório, contraditório.

O princípio da individualidade estava cheio de contradições desde o início. A individuação jamais chegou a se realizar de fato. O caráter de classe da autoconservação fixava cada um no estágio do mero ser genérico. A sociedade burguesa desenvolveu, em seu processo, o indivíduo. (ADORNO e HORKHEIMER, 1985, p. 128-129).

Para os autores, a individualidade não se realizou, de fato, devido à tendência de supressão daquilo que caracteriza cada um dos homens em prol do seu ser genérico, o qual é constituído não pela realização da natureza humana, mas é estampado na insígnia do *homo economicus*. O ápice dessas contradições é concretizado, na sociedade administrada, com a inculcação de padrões culturais e de comportamento difundidos pelos meios de comunicação de massa, os quais afirmam em coro que “a unidade da personalidade não passa de uma aparência” (ADORNO e HORKHEIMER, 1985, p. 129). A formação do indivíduo, dessa maneira, é um reflexo da produção de fisionomias, as quais “mostram que já se esqueceu até mesmo de que já houve uma noção da vida humana” (ADORNO e HORKHEIMER, 1985, p. 129).

Essa formação, seja formal ou informal<sup>45</sup>, tem como objetivo, guiando-se pelo princípio de autoconservação, controlar a projeção do intelecto e da alma sobre aquilo que é externo ao indivíduo. Em outras palavras: a formação humana na sociedade administrada é submetida a motivos econômicos e tem como objetivo suspender a distinção entre pensamento e sentimentos próprios e alheios (ADORNO e HORKHEIMER, 1985, p. 155). Essa suspensão é o ápice do que está por trás da proposta de formação peculiar ao esclarecimento, e fundamentalmente burguesa, segundo a qual “os indivíduos livres e racionais poderiam fazer uso da vontade e do livre-arbítrio, ainda que tivessem que viver em sociedade e que com isso sublimassem seus impulsos” (PUCCI, OLIVEIRA e ZUIN, 2012, p. 55). É nesse contexto que a cultura, no sentido de formação cultural (*Bildung*<sup>46</sup>), é convertida em semicultura ou semiformação cultural (*Halbbildung*), pois a produção cultural é

---

<sup>45</sup> Como pontuado na introdução dessa dissertação, utiliza-se aqui o termo formal devido ao fato de o seu alcance ser geral, uma vez que Adorno não menciona a educação apenas em um nível, seja ela infantil ou superior. Quanto ao termo informal, entende-se aqui que as relações na esfera privada, exercidas pela instituição familiar, por exemplo, e aquilo que é vinculado como padrão de vida e comportamento pela indústria cultural podem ser compreendidos como maneiras pelas quais a formação dos indivíduos é constituída, para além do âmbito formal das instituições de ensino.

<sup>46</sup> É de grande pertinência com relação ao termo *Bildung* o comentário de Thomson: “O que a palavra alemã *Bildung* realmente ilumina é o sentido em que cultura pode estar intimamente ligada à ideia de educação ou aprimoramento” (2012, p. 96). No que diz respeito à reflexão adorniana sobre o problema da semicultura, é possível notar que os indícios da discussão desenvolvida nos anos 1960, no ensaio *Teoria da Semicultura*, sobre a distinção entre os termos *Kultur* e *Bildung* (ambos empregados para se referir à cultura, embora de maneiras distintas), já estão presentes no estudo sobre a indústria cultural em *DE*. Contudo, essa discussão não será aprofundada aqui devido ao ensaio mencionado fugir do escopo teórico delimitado para essa dissertação. De todo modo, é pertinente destacar da reflexão de Adorno sobre o problema da conversão da cultura em semicultura o fato de que se trata da “difusão de uma produção simbólica onde predomina a dimensão instrumental voltada para a adaptação e o conformismo, subjugando a dimensão emancipatória que se encontra “travada”, porém não desaparecida” (PUCCI, OLIVEIRA e ZUIN, 2012, p. 58). Essa observação de que a emancipação está bloqueada, mas não desaparecida é de suma importância para a possibilidade de resistência à dominação ser mantida enquanto esperança ainda que não existam condições objetivas para sua realização, conforme será mais bem detalhado adiante.

construída de tal maneira que não é capaz de cumprir a promessa iluminista de uma sociedade racional, livre e igualitária.

Ao contrário dessa promessa, o que ocorre no mundo administrado é que a consciência individual, antes mediação entre indivíduo e sociedade, é solapada pelo processo de objetivação do homem, devido à redução deste ao estatuto de coisa. Pelo fato de não haver individualidades a integração ao universal ocorre sem restrições. Não apenas nos ambientes de trabalho, mas também nas instituições de ensino, o sujeito é coisificado ao ser afetada a sua consciência pelo processo de instrumentalização da razão em sua submissão ao aparelho econômico.

O processo técnico, no qual o sujeito se coisificou após sua eliminação da consciência, está livre da plurivocidade do pensamento mítico bem como de toda significação em geral, porque a própria razão se tornou um mero adminículo da aparelhagem econômica que a tudo engloba. Ela é usada como um instrumento universal. Rigidamente funcionalizada, cumpriu-se afinal sua velha ambição de ser um órgão puro dos fins. A exclusividade das leis lógicas tem origem nessa univocidade da função, em última análise no caráter coercitivo da autoconservação. Esta culmina sempre na escolha entre a sobrevivência ou a morte, escolha essa na qual se pode perceber ainda um reflexo no princípio de que, entre duas proposições contraditórias, só uma pode ser verdadeira e só uma falsa. A expulsão do pensamento da lógica ratifica na sala de aula a coisificação do homem na fábrica e no escritório. (ADORNO e HORKHEIMER, 1985, p. 36-37).

A problemática sobre a igualdade e a diferença entre sujeito e objeto passa a ser também a da relação entre mercadoria e consumidores. Essa relação é, por sua vez, caracterizada pela perda da autonomia dos homens frente à lógica de operação do mercado. Os efeitos da submissão da indústria cultural à dominação exercida pela racionalidade não podem ser outros: a diferença, característica de cada eu dos homens, é suprimida pela homogeneidade do mercado. Assim, “os indivíduos não são mais indivíduos, mas sim meras encruzilhadas das tendências do universal” (ADORNO e HORKHEIMER, 1985, p. 128). Não parece possível qualquer resistência à dominação exercida na sociedade administrada pela racionalidade instrumental, seja pela via da indústria cultural ou pela burocracia. Entretanto, é importante lembrar, que os autores não suprimiram a possibilidade da autorreflexão do pensar que esclarece. Essa possibilidade está atrelada a duas questões referentes à problemática da autodestruição do esclarecimento, as quais são indicadas no prefácio de *DE*: i) o fato de que esse problema não diz respeito apenas à instrumentalização da ciência, pois é preciso considerar também ii) a perda do elemento crítico do pensamento a serviço da ordem existente.



Ao chamar a atenção para essas duas questões, os autores pontuam que se fosse o caso de se tratar apenas da primeira, bastaria ao posicionamento crítico se opor à ciência oficial e assumir as tendências opostas. Entretanto, “também estas são presas do processo global de produção” (ADORNO e HORKHEIMER, 1985, p. 12). Isso significa que nenhuma expressão linguística escapa à tendência de dominação do pensamento sob os moldes lógico-matemáticos. A via que parece se apresentar como possível solução é, pois, a tomada de consciência pelo próprio pensamento de sua culpa em abandonar sua função, a de pensar dialeticamente. Nesse caso, a autorreflexão possibilitaria ao pensamento ver a si como “privado não só do uso afirmativo da linguagem conceitual científica e cotidiana, mas igualmente da linguagem da oposição” (ADORNO e HORKHEIMER, 1985, p. 12-13).

Apenas por essa via seria possível ao pensar que esclarece esclarecer a si mesmo enquanto vítima da dominação. Mas as condições de possibilidade para a realização dessa autorreflexão não se encontram na realidade devido a lógica da integração total. Ainda assim, os autores não descartam essa possibilidade, pois “a liberdade na sociedade é inseparável do pensamento esclarecedor. Contudo, se o esclarecimento não acolhe dentro de si a reflexão sobre esse elemento regressivo, ele está selando seu próprio destino” (ADORNO e HORKHEIMER, 1985, p. 13). Ou ainda: “O esclarecimento só se reencontrará consigo mesmo quando renunciar ao último acordo com esses inimigos e tiver a ousadia de superar o falso absoluto que é o princípio da dominação cega” (ADORNO e HORKHEIMER, 1985, p. 45).

Caso a análise de *Dialética do Esclarecimento* fosse absolutamente pessimista, essa possibilidade da autorreflexão da racionalidade seria, de antemão, descartada. Ainda que a postura de Adorno seja cética em relação à possibilidade de realização da razão autorreflexiva nas condições do mundo administrado, não parece possível sentenciar que não há um potencial ativo no esclarecimento para além de ser um mero instrumento de dominação. Essa postura do autor permanece nas *Minima Moralia* com a análise a respeito da reificação instalada nos aspectos mais particulares da vida, que vêm à tona no cotidiano dos indivíduos, ainda que não tenham consciência da presença da lógica da dominação em seus atos mais banais. Contudo, do fato da ausência de condições objetivas para a realização da autorreflexão não se segue a exclusão da esperança de que o pensamento possa vir a refletir sobre si mesmo.

### 3.2 *Minima Moralia* e a semiformação da subjetividade

Conforme indicado no capítulo inicial, *Minima Moralia*<sup>47</sup> é redigida entre os anos de 1944 e 1947, no contexto, portanto, em que Adorno e Horkheimer trabalham em *Dialética do Esclarecimento*. Embora se trate do mesmo período e muito das reflexões sejam comuns, o texto de autoria única de Adorno apresenta peculiaridades significativas a respeito da indústria cultural e seus efeitos sobre os indivíduos. Uma das características que se sobressaem ao longo da obra diz respeito à decadência da experiência individual devido à operação da indústria cultural, evidenciando que as consequências da dominação da razão instrumental não se restringem apenas aos aspectos socioeconômicos do mundo administrado, mas alcançam também a consciência dos indivíduos. Os aforismos de *Minima Moralia* revelam com tal originalidade os “processos que desde finais do século XIX comprometeram gravemente as possibilidades de uma felicidade terrena para a espécie humana” (DUARTE, 2007, p. 102).

Assim, a obra não é reduzida a uma simples crítica à cultura, mas consiste em uma voraz denúncia de que a vida em seus aspectos mais corriqueiros se encontra lesada no mundo administrado e no contexto da indústria cultural. Convém, frente a isso, a seguinte questão: como a dominação, característica da tecnificação da vida, está presente nos gestos mais triviais do cotidiano? Pretende-se, ao longo dessa seção, a partir da análise de alguns aforismos estratégicos, evidenciar pistas que auxiliem na construção de uma possível resposta, além de destacar qual a possibilidade de resistência que resta aos indivíduos, tendo em vista que a dominação os cerca até as áreas mais recônditas de seu ser.

Inicialmente, são pertinentes algumas considerações a respeito do método empregado na obra. Adorno se vale de um estilo aforístico, o que pode ser visto de antemão, já na estética do texto, como um indicativo de sua postura crítica e desafiadora em relação a possíveis

---

<sup>47</sup> Opta-se aqui pela tradução brasileira de *Minima Moralia* feita por Gabriel Cohn (2009) ao invés da versão de Luiz Eduardo Bicca (1993), tendo como justificativa que o período entre uma e outra versão contribui para o desenvolvimento das pesquisas, sobretudo, no que tange à análise dos conceitos que importam para a presente dissertação. Exemplos são os conceitos de vida danificada e vida reta, na tradução de Bicca, que são traduzidos por Cohn, respectivamente, como vida lesada e vida certa. Cohn (2009) argumenta que essa tradução busca uma melhor adequação dos termos ao âmbito de uma ética não submissa a imperativos categóricos ou à ideia de sumo bem, mas que trata da realização da vida em um campo de experiências formadas socialmente. Assim, o “certo” empregado na expressão “vida certa” “não se limita a se opor ao errado. Remete, no registro positivo, a significado que importa muito aqui: o de bem realizado” (COHN, 2009, p. 252). O âmbito da vida certa, portanto, refere-se ao sucesso de uma vida que é vivida de acordo com os valores capitalistas, que são aqueles criticados por Adorno, ao afirmar que essa vida é, na verdade, falsa. Por outro lado, o termo “lesado” empregado em “vida lesada” “remete ao prejudicado no sentido de fraudado, obstado na realização de intento próprio” (COHN, 2009, p. 253). Trata-se da vida que é convertida em aparência de vida, aquela sobre a qual é exercida a lógica da dominação característica do mundo administrado e que impede a realização de uma verdadeira vida, diferente daquela que está sob os imperativos do sistema.

leituras lineares. O conjunto de textos de *Minima Moralia* não é constituído por uma estrutura sistemática que permita uma interpretação literal de seu conteúdo, porque seu tema de análise, a saber, a vida lesada, é ele mesmo fragmentado. Ao tratar da diversidade de problemas referentes ao processo de dominação, o autor não tem a pretensão de indicar um itinerário rígido para interpretá-los, tal como se fosse possível mapear o texto em começo, meio e fim. Trata-se, em última instância, de um texto “construído para ser rebelde” (COHN, 2008, p. 249). Embora envolva certa dificuldade de interpretação isso não quer dizer, entretanto, que seja uma obra impenetrável. Por isso, é importante ter claro que, na perspectiva adorniana, a natureza do tema estudado exerce primazia sobre o método de análise, o qual jamais pode ter a pretensão de enquadrar a realidade em um molde que lhe seja externo e independente.

Adorno não tem como objetivo apresentar soluções prontas, tal como se fosse possível superar absolutamente os conflitos característicos da realidade do mundo administrado. Se fosse o caso de propor uma solução aos antagonismos em suas relações de tensão, seu compromisso com a dialética seria prejudicado. A peculiaridade do seu pensamento é justamente a preservação das tensões e não sua solução, uma vez que qualquer tentativa no sentido contrário suprimiria as contradições, sem as quais não seria possível a leitura dialética da realidade (THOMSON, 2010, p. 44-45). Dessa realidade marcada por contradições é extraído o tema analisado em *Minima Moralia* que, conforme mencionado, é a vida lesada, a qual está intrinsecamente relacionada às discussões a respeito da vida certa.

De acordo com a dedicatória de *MM*, essas discussões são referentes ao arcabouço de questões que foi abandonado pela reflexão filosófica desde que a filosofia foi convertida em método. Nas palavras de Adorno:

A triste ciência da qual ofereço ao meu amigo concerne a um domínio que por tempos imemoriais contou como específico da Filosofia, mas que desde a transformação desta em método, foi relegado ao menosprezo intelectual, ao arbítrio sentencioso e, finalmente, ao esquecimento: a doutrina da vida certa. Aquilo que outrora o filósofo entendia por vida, reduzido à esfera privada e depois só à do consumo, vê-se arrastado sem autonomia e sem substância própria, como apêndice do processo de produção material. (2008, p. 09).

Tal como já havia sido apresentado em *DE* acerca da submissão do pensamento ao modelo lógico-matemático operante na razão instrumental, a reflexão filosófica, em *MM*, também é compreendida como submissa ao projeto de dominação do esclarecimento. A principal consequência dessa submissão é a sua conversão em método, deixando para trás, portanto, sua função reflexiva ao assumir uma função meramente técnica. Com essa

reviravolta devido à ação da razão instrumental, as investigações a respeito da vida são abandonadas. É para essa investigação que Adorno está chamando a atenção, ao afirmar que as questões discutidas de *MM* são exatamente aquelas que dizem respeito à vida certa. Mas a que se refere a expressão “vida certa”?

Conforme destacado, Adorno menciona a antiga tradição de pensamento como sendo a da doutrina da vida certa. Essa doutrina consiste em “uma concepção de ética centrada nos deveres impostos a sujeitos morais de impoluta racionalidade e deliberação” (COHN, 2008, p.251). Adorno compreende, dessa maneira, que a doutrina da vida se refere às discussões éticas guiadas por um determinado padrão moral, que, no caso do mundo administrado, é difundido pela lógica do capital. E é a esse padrão que Adorno está contestando, uma vez que a partir dele são definidos: “a presença dada de sujeitos, o tipo de racionalidade que informa os agentes morais, o tipo de dever que a sociedade existente engendra” (*Idem*). Nesse caso, de acordo com a crítica do autor, aquilo que é afirmado como vida certa possui apenas uma aparência de verdadeiro. Isso significa que, a vida certa adequada aos padrões da sociedade administrada é, na realidade, apenas uma aparência de vida. A vida lesada, portanto, diz respeito ao domínio da vida certa, que, na sociedade administrada, passou à esfera privada e foi reduzida aos ditames do consumo. Com essa passagem, e devido à distorção da realidade pelos valores que regem o mercado, a danificação da vida consiste em destituição de autonomia, ainda que os indivíduos tenham a ilusão de liberdade de escolha frente aos mecanismos da indústria cultural.

É possível identificar no subtítulo da obra “reflexões a partir da vida lesada” um indicativo que auxilia a compreensão do porque, no mundo administrado, todas as áreas da vida são cercadas pela dominação. Cohn (2008) afirma que a expressão “a partir da” evidencia que a vida lesada consiste no ponto de referência para a reflexão de Adorno, o que significa que ela não é o objeto propriamente dito da análise. Essa observação é de grande relevância, uma vez que esclarece a razão pela qual a vida lesada não é compreendida como algo dado na realidade sem mais, como se fosse algo naturalizado. Portanto, a vida deve ser compreendida, enquanto referência para a reflexão no estado em que se encontra no mundo administrado, como produto das condições objetivas que a sustentam. Isso quer dizer que a vida deve ser analisada a partir do contexto que possibilita e influencia sua existência tanto material quanto ideologicamente. Dessa maneira, sendo dotada de historicidade a vida lesada não deve ser compreendida em sua imediatidade, tal como o sujeito a percebe, à primeira vista, na realidade. Deve-se questionar o que sustenta sua aparência de imediatidade, i. e., aquilo que afirma no cotidiano a lógica da dominação como algo natural.

Adorno indica que a primeira ação a ser realizada pelo sujeito diante da situação social em que se encontra é investigar a figura alienada dos poderes objetivos que exercem dominação. Essa investigação deve partir de questionamentos sobre a imediatidade e não ser pautada apenas no que aparece como imediato sem mais, pois, nesse caso, a narrativa sobre a realidade assemelha-se, devido à sua incapacidade de superação da mera aparência, ao discurso barato dos escrevinhadores de novelas.

Só a pesquisa da sua configuração alienada, das potências objetivas que determinam até no mais recôndito a existência individual permite conhecer a verdade sobre a vida tal como é dada. Quem fala sem mais do dado imediato assemelha-se àqueles escrevinhadores de romances que adornam suas marionetes com imitações baratas da paixão de tempos idos e põem em ação pessoas que não passam de acessórios da maquinaria como se elas ainda pudessem agir como sujeitos, e como se algo dependesse da sua ação. (ADORNO, 2008, p. 09).

A observação feita pelo autor acerca de “quem fala sem mais do dado imediato assemelha-se àqueles escrevinhadores de romances” tem como pano de fundo os apontamentos de Benjamin a respeito da decadência da narrativa. Esses apontamentos contribuem para a compreensão do estado de enfraquecimento da experiência individual na sociedade administrada, o que está relacionado ao fenômeno da reprodutibilidade técnica. Ao discuti-lo, Benjamin não o associa exclusivamente à produção de obras de arte, tais como, por exemplo, a pintura, mas o remete a todas as áreas da cultura, incluindo a comunicação e a linguagem. No caso dessas duas últimas, o desenvolvimento tecnológico ocasionou transformações significativas na difusão de notícias, as quais adquiriram o caráter de mera informação devido ao surgimento do jornalismo.

De acordo com Benjamin, em *O Narrador* (1936), nossa capacidade de narrar acontecimentos, mesmo aqueles que nos dizem respeito, entrou em processo de decadência devido à ascensão dos discursos facilmente reprodutíveis, os quais não demandam necessariamente que se tenha alguma vez experienciado aquilo que é narrado. Assim, a mera reprodução de informações entra em contraste com o principal elemento que permite a assimilação de um acontecimento como algo marcante na vida: a possibilidade de realização de experiência.

Para que seja realizada uma narrativa, é necessária a capacidade de memorização de experiências, a qual permite o compartilhamento de uma concepção unitária de vida, pois assim é possível a identificação entre ouvinte e narrador. A narrativa, portanto, permite a interpelação do ouvinte para a construção do significado daquilo que é narrado, uma vez que

o ouvinte além de se identificar com a narrativa, porque comunga da mesma visão de mundo, vê ao narrador como alguém detentor de uma postura de autoridade. Há confiança de que o conteúdo narrado é verdadeiro e, por isso, a narrativa permite a ligação entre passado, presente e futuro. Essas considerações dizem respeito às formas tradicionais de narrativa, as quais, para Benjamin, estão intrinsecamente

associadas a figuras pré-capitalistas como a do camponês sedentário, que liga o passado ao presente com suas antigas histórias, a do marinheiro que erige a ponte entre o imediatamente próximo e o infinitamente longínquo e a do artesão, que, entre nômade (durante seu aprendizado) e sedentário (já na condição de mestre) faz a mediação espacial e temporal da experiência que não é só sua, mas, por assim dizer, do gênero humano, através de sua narrativa. (DUARTE, 2007, p. 29).

Com a divisão do trabalho característica do modo de produção capitalista e o desenvolvimento da reprodutibilidade técnica, tem-se como resultado a fragmentação da vida e o distanciamento espiritual entre os indivíduos. Nesse contexto, a notícia é substituída pela informação. O desenvolvimento das formas de comunicação, nesse período, tem seu auge com o jornalismo, que é visto por Benjamin como o principal responsável pelo declínio da capacidade de narrar, devido à demanda pela comprovação imediata do conteúdo transmitido, bem como a sua superficialidade. Uma vez que as palavras de ordem são verificabilidade e ligação com a vida prática, o conteúdo da informação é mensurado pela sua adequação ou não ao critério de utilidade. Dessa maneira, as formas de comunicação tradicionais, peculiares às sociedades pré-capitalistas, são suprimidas visto que não são adequadas à lógica daquilo que deve ser imediatamente visível e assimilável. O autor afirma a respeito disso que:

A informação capaz de oferecer alguma ligação com a vida prática é recebida com mais agrado do que o relato de situações e a descrição de lugares longínquos ou de tempos afastados. Este dispunha de uma autoridade que o valorizava, mesmo que não pudesse ser controlado. A informação, contudo, baseia-se na sua verificabilidade. Por isso é evidente que aparece em forma “facilmente inteligível”. Muitas vezes não é mais exata do que o era o relato de séculos anteriores. Mas, enquanto este gostava de recorrer ao milagre, não dispensa a informação o caráter de verossimilhança, e, por isso, não pode ser conciliada com o espírito da narrativa. Se a arte de narrar reveste-se hoje de raridade, parte decisiva da culpa por essa situação cabe exatamente à difusão de informações. (BENJAMIN, 1975c, p. 67).

Para além do fenômeno da reprodutibilidade técnica, essa problemática a respeito da decadência da capacidade narrativa está relacionada ao horror da guerra. Adorno, tal como Benjamin, percebeu como consequência desse contexto “um eloquente mutismo dos que

retornaram dos campos de batalha, como se o horror tivesse sido tão grande que escapara a capacidade de apropriação verbal daqueles que o viveram” (DUARTE, 2007, p. 28). Nesse caso, a incapacidade de narrativa decorre da impossibilidade de armazenar na memória aquilo que é oriundo da realidade imediata vivida pelo indivíduo, de modo que a construção de experiências se torna inviável. Está aí pressuposta a distinção benjaminiana entre experiência e vivência, da qual Adorno partilha.

Enquanto a vivência é definida pela mera relação imediata do sujeito com o real, a experiência se constitui como uma construção ao longo do tempo sobre a relação do sujeito com o real e que é armazenada na memória. Nesse último caso, é possível a conexão entre indivíduo e coletivo, pois a memória permite a ligação entre presente e passado, tal como mencionado antes a respeito do que ocorre no caso dos indivíduos inseridos em sociedades pré-capitalistas. Benjamin a esse respeito afirma: “onde há experiência, no sentido próprio do termo, determinados conteúdos do passado individual entram em conjunção, na memória, com os do passado coletivo” (1975b, p. 38). Dessa maneira, é possível associar, de um lado, experiência e historicidade, de outro, vivência e imediatidade.

Com relação àqueles que participaram da guerra, o horror e a intensidade da situação à qual foram expostos neles bloqueou a capacidade de narrar sua relação com a realidade. Assim, não sendo possível se apropriar verbalmente daquilo que foi vivido, não há construção de experiências de vida. Adorno a esse respeito afirma, no aforismo 33, *Longe do tiro*, que o indivíduo não é capaz de assimilar os estímulos que são recebidos de maneira imediata da realidade devido a sua dimensão e que, por isso, a guerra impede a realização de uma experiência propriamente dita. Sendo incapaz de construir experiências, ao indivíduo só é possível agir de modo automático, sem capacidade de reflexão sobre aquilo que é experienciado.

A guerra tão pouco deixará uma imagem de memória contínua e inconscientemente preservada. Nada talvez seja tão fatal para o futuro quanto a literal incapacidade de todos de pensar nisso, pois cada trauma, cada choque não dominado daqueles que retornam é um fermento para a destruição vindoura. Os acontecimentos são como que substituídos pelos seus dejetos coisificados e enrijecidos. Os homens vêm-se rebaixados à condição de figurantes num filme documentário monstruoso que não mais conhece espectadores porque foram todos chamados a participar da tela. (ADORNO, 2008, p. 50-51, § 33).

Mas não somente a guerra impede a realização de experiências propriamente ditas. Adorno aproxima essa discussão ao que ocorre também no trabalho alienado a respeito da

perda da significação do indivíduo. Em ambos os casos, o homem é reduzido ao estatuto de corpo-máquina, sendo caracterizado pela ausência de autoconsciência, dado que suas ações são mecanizadas. Disso decorre o embrutecimento de sua sensibilidade, bem como o empobrecimento de seu interior, bastante próximo daquilo que havia sido apontado por Marx a respeito das consequências do trabalho capitalista e que pode ser observado também no caso das estratégias de guerra. O advento da maquinaria no trabalho em sua forma capitalista já implica a supressão da consciência, ao demandar a mecanização das ações e, com isso, a supressão da necessidade de reflexão. O mesmo ocorre com a inserção do armamento pesado na guerra, pois ao serem utilizadas máquinas de destruição até então desconhecidas, o impacto sobre a vida humana adquire uma dimensão completamente nova em relação às guerras tradicionais, das quais os indivíduos retornavam distribuindo relatos e narrativas a respeito de seus feitos. Essa capacidade de narrativa é atrofiada com a substituição do corpo pela máquina, a qual suprimindo a consciência implica, por fim, na impossibilidade de realização de experiências.

Frente a essas considerações, é possível perceber que a decadência da narrativa e da experiência, se constitui em um elemento fundamental que decorre do exercício de dominação característico da sociedade capitalista administrada. Em *Minima Moralia*, tal como em *Dialética do Esclarecimento*, o elemento que corrobora esse quadro de dominação é a ação da indústria cultural. Um exemplo de mercadoria que por ela é difundida e comprova a extinção do conteúdo da narrativa é o romance. Esse conteúdo é constituído pelas experiências produzidas graças à memória, por meio da qual é possível ao indivíduo estabelecer uma relação entre si e as gerações passadas, de modo a conservar o sentido daquilo que é dito ao longo do tempo porque confere significado à sua maneira de agir na prática. Com as transformações oriundas da organização social capitalista, as tradições que têm a narrativa como o discurso por excelência passam a dar espaço a outras visões de mundo que se expressam mediante novas formas de comunicação. Essas diferentes orientações não contam com a necessária ligação entre indivíduo e tradição, mas preconizam valores tais como o individualismo, rompendo, portanto, com a concepção de que o pertencimento ao coletivo se sobrepunha aos interesses privados, como era o caso, por exemplo, nas sociedades antiga e medieval.

Isso reflete no romance por meio da exigência de um final adequado à expectativa do leitor solitário, que busca pelo sentido da vida que não é dado na sociedade capitalista. O romance é a expressão da vida fragmentada característica do mundo administrado, pois nesse contexto o esgarçamento das relações evidencia que o individualismo substituiu o



compartilhamento de uma concepção de vida unitária, exatamente aquela peculiar às formas de vida pré-capitalistas. A identificação entre leitor e personagem do romance constitui em uma válvula de escape imediata à dominação pela via do entretenimento. Entretanto, esse escape não é, de fato, escape (ADORNO, 2008, § 130), uma vez que o tempo nele empregado, o denominado tempo livre, não é pura e simplesmente ócio, mas um tempo comprometido com o retorno do indivíduo à sua rotina de trabalho, dado que o desempenho das atividades supostamente espirituais segue a mesma lógica da produção.

A respeito disso Adorno afirma que, tendo em vista a dominação da racionalidade instrumental sobre todas as áreas da vida: “a própria ocupação com as coisas do espírito tornou-se entretanto algo prático, um empreendimento com a rigorosa divisão do trabalho” (2008, p. 17, § 1). Essa mudança na compreensão das atividades espirituais, relacionadas à realização da vida, indica que não são mais do que um afazer prático, tal como qualquer atividade sob a divisão do trabalho. Daí o porquê o tempo livre não passa de um complemento do trabalho alienado, uma vez que “segue como reflexo do ritmo de produção imposto heteronomamente ao sujeito, que forçosamente é mantido também nas fastigadas pausas” (ADORNO, 2008, p. 171, § 113). Por isso, a palavra de ordem é “todos têm que se dedicar a algo o tempo todo” (ADORNO, 2008, p. 134, § 91).

O modo de operação da indústria cultural é, portanto, um elemento indispensável para a investigação acerca da figura alienada dos poderes objetivos que dominam os indivíduos no mundo administrado. A suspeita sobre a aparência de imediatidade dessa dominação é o ponto de apoio da crítica sobre a vida ser totalmente dependente da esfera da produção. Adorno se questiona se, de fato, é o caso de a vida, inclusive a cultura, depender daquilo que é produzido ou se o que ocorre é a difusão da ideologia da dependência da vida em relação à produção, sendo essa ideologia corroborada pelos meios de comunicação de massa. Questionar essa dependência é, em última instância, colocar em xeque “a suposição de que a cultura possa ser reduzida à ideologia, vista como o véu ilusório lançado sobre o funcionamento material real da sociedade” (THOMSON, 2010, p. 104-105). Para compreender de que maneira Adorno se contrapõe a essa suposição a respeito da cultura, é de grande pertinência a ideia de ilusão socialmente necessária, a qual exprime o *ens realissimum* da vida imediata (NOBRE, 1998, p. 160).

A ideia de ilusão socialmente necessária remete ao conceito marxiano de ideologia, o qual assume o caráter de ilusão, a partir da qual “os indivíduos tomam consciência da vida real” (LÖWY, 1991, p. 12). Essa ilusão consiste nas visões de mundo difundidas seja por meio da religião, da política, do direito ou da moral, consistindo estes em exemplos de guias

que norteiam o sentido da vida em sociedade. É imprescindível ter claro, diante disso, que o conceito de ideologia não se refere a uma concepção falsa da realidade, mas a uma única concepção que se pretende verdadeira acerca da realidade em sua totalidade. Essa pretensão de universalidade remete aos ideais das classes dominantes, calcadas nos valores burgueses. Entretanto, cabe ressaltar que essa pretensão, mesmo distorcendo a realidade, ainda é composta de aspectos verdadeiros, pois, em sentido prático, muitos elementos que dizem respeito ao ideário burguês, e que orientam as ações corriqueiras no cotidiano dos indivíduos, garantem a organização da vida em sociedade. Nesse sentido, é possível afirmar que a ideologia, tal como apresentado a respeito da relação entre fetichismo e alienação, possui um caráter de mistificação, pois eleva apenas um aspecto da realidade ao nível de verdade absoluta. Esse aspecto é, porém, encoberto por um véu nebuloso, o qual impede que os indivíduos o percebam como apenas uma das faces do real (MARX, 1996, p. 205).

Para Adorno, por outro lado, a ideologia não se constitui como véu que encobre a realidade: a ideologia é o próprio rosto ameaçador da realidade, como comenta Nobre:

O que se altera sobremaneira frente a Marx para Adorno é o conceito de ideologia. A ideologia não é mais véu, mas o rosto do mundo. Não apenas por força de seu entrelaçamento com a propaganda, mas segundo sua própria figura, ela transita para o terror. Porque ideologia e realidade se movem de tal maneira uma em direção à outra; porque a realidade, na falta de qualquer outra ideologia mais convincente, torna-se ideologia de si mesma. A autonomia do poder tem ao mesmo tempo o caráter de ideologia, de uma ilusão socialmente necessária que teria de ser vista e transformada. (1998, p. 43).

Considerando o conceito de ideologia nesses termos, Adorno indica algumas de suas consequências no mundo administrado. A primeira delas é a de que o entrelaçamento entre ideologia e propaganda resulta na transposição da selvageria do mercado ao âmbito da cultura. Aqui ecoa mais uma vez a problemática a respeito da reprodutibilidade técnica. Ao servir a ordem econômica da sociedade, sendo submetida à produção em série, a arte perde sua característica aurática e passa a ser apenas mais um dos produtos destinados ao consumo. Com isso, não apenas a arte perde o seu sentido, mas também o indivíduo passa a ser ignorante em relação ao contexto de sua produção, ou seja, há incompreensão sobre a tradição e o lugar nela ocupado pela obra de arte. A esse respeito, Adorno é claro quanto ao que significa “estar na tradição significativa: experimentar a obra de arte como algo reconhecido, vigente; participar dela nas reações de todos aqueles que a viram antes. Falhando isso, a obra

fica exposta na sua nudez e falibilidade. A ação passa de ritual a idiotice”. (2008, p. 220, § 143).

A redução dos bens culturais ao mesmo estatuto das demais mercadorias, a saber, a de meros objetos que possuem valor de troca e não valor intrínseco, devido a sua criação obedecer à mesma lógica da produção em série, revela que a autenticidade da obra de arte foi solapada, consistindo, assim, em um dos principais elementos da impossibilidade de apropriação da cultura. Mas essa impossibilidade não é consequência apenas do modelo de produção das mercadorias culturais, mas também de sua distribuição por meio do mercado, o que contribui para reforçar, auxiliado pela propaganda, a assimilação imediata da arte tal como qualquer objeto de consumo. Dessa maneira, a fruição da arte, na sociedade capitalista, passa a ser sinônimo de capacidade de compra, sendo disseminada pela indústria cultural a ilusão de que possuir uma cópia é garantia de contemplação e apreensão da arte.

Os meios de comunicação possuem um papel de importância primordial para criar a ilusão de que as necessidades que os consumidores apresentam têm origem em sua própria vontade. Entretanto, conforme a denúncia de Adorno, a própria indústria cultural é responsável pela criação dessas necessidades ao mesmo tempo em que oculta essa criação com o auxílio da propaganda, dissipando, dessa forma, qualquer resquício de reflexão a respeito da relação de dominação.

Não é bem que a indústria cultural se adapte às reações dos clientes, mas sim que ela as finge. Ela os habitua a tais reações ao comportar-se como se fosse ela própria uma cliente. Seria de se suspeitar que o arranjo todo, ao qual ela assegura obedecer, seja ideologia; as pessoas se empenham tanto mais em igualar-se aos outros e ao todo quanto eles tenham em vista participar do poder e impedir a igualdade mediante igualdade excessiva, que é a declaração pública da impotência da sociedade. (ADORNO, 2008, p. 197, § 129).

A falsa garantia da disposição de um poder de escolha frente às mercadorias oferecidas pela indústria cultural consolida a aparência de que os ideais burgueses de liberdade e igualdade são garantidos sem distinção. A ilusão da capacidade de consumo universal reforça que essa garantia ocorre, de fato, na prática, pois afinal, nesse contexto, todos têm acesso aos bens culturais evidenciando que sua posse não é mais privilégio de poucos. Mas, as diferenças entre os produtos, visíveis pela sua subsunção a categorias A ou B, evidenciam que a igualdade e liberdade de consumo estão condicionadas à orientação mercadológica dos objetos (ADORNO e HORKHEIMER, 1985, p. 101-102). Isso significa que a hierarquia de qualidades dos produtos culturais está relacionada com a classificação dos consumidores de

acordo com sua capacidade do consumo. Não há, portanto, igualdade no acesso à cultura, pois a quantificação do consumo e a hierarquia de qualidade dos bens indica que ocorre o nivelamento dos comportamentos, não de acordo com as qualidades subjetivas, mas conforme a capacidade de compra.

Além disso, o gosto das massas não é livre, mas condicionado pelos padrões impostos pela indústria cultural. Os consumidores, entretanto, não percebem a submissão de seu gosto ao princípio de identidade, porque essa adequação ocorre pela ilusão da integração ao poder. Quanto mais o indivíduo consome os últimos lançamentos da indústria cultural, maior é a promessa da ascensão do seu status. Não é claro para ele, contudo, que essa promessa, na verdade, se constitui enquanto falsa, pois quando está chegando perto de alcançar seu objeto de desejo, seja ele a posse de um produto cobiçado ou, então, a aproximação com algum astro que assume a função de um ídolo, mais distante se torna a possibilidade de ser alguém. Isso porque, dispondo o indivíduo de um interior empobrecido, nada que seja de natureza externa pode preencher esse vazio, mas apenas intensificá-lo.

Uma das explicações desse logro é a “velocidade estonteante nas ascensões e quedas dos astros, estrelas e produtos” (DUARTE, 2007, p. 103). Aquilo que hoje se constitui enquanto padrão de comportamento, um *hit* de sucesso ou então uma moda no vestuário, amanhã é substituído por outro, pois para manter sua vitalidade, é necessário à indústria cultural a constante renovação. No entanto, essa renovação também é ilusória, uma vez que se trata de mera aparência de novidade, pois, em si mesma, não passa de uma mera repetição do sempre igual. Essa ilusão é a responsável pela acomodação dos sentidos e tem como resultado a conformação à realidade da dominação.

Frente às considerações até aqui feitas, as consequências da submissão do esclarecimento à razão instrumental podem ser sintetizadas como: perda da capacidade narrativa, impossibilidade de realização de experiências, ausência de condições objetivas para uma arte verdadeira e falta de uma apropriação viva da cultura. Esses apontamentos indicam a reificação da subjetividade nos seus menores gestos no contexto do mundo administrado. Devido à invasão da tecnologia em todas as áreas da vida humana a relação que o indivíduo mantém com a realidade sofre alterações, de modo que a possibilidade de resistência à dominação da razão instrumental parece ser, cada vez mais, uma realidade distante. Nessas condições, o processo de desindividuação enquanto consequência da integração total consiste na chave de interpretação, aqui proposta, para compreender o porquê, para Adorno, a ação transformadora se encontra possivelmente impedida nesse contexto do mundo administrado.

O processo de desindividuação, favorecido pela danificação da experiência individual, indica a razão pela qual não foi possível o surgimento histórico daquele sujeito que se esperava para a superação da sociedade burguesa, que era o sujeito proletário revolucionário, o sujeito da práxis. De acordo com a interpretação de Adorno, de maneira cada vez mais intensa, o sujeito advindo da classe trabalhadora é integrado à sociedade burguesa. Isso ocorre, na maioria das vezes, sem que os indivíduos percebam as relações de dominação, pois os mecanismos da indústria cultural corroboram que a realidade em sua imediatidade se trata de um processo natural. Os indivíduos consentem a respeito de que a realidade da dominação é um fato inquestionável, tal que seria equivocado interpretá-la de maneira diferente. A difusão dos bens culturais, bem como a inculcação de valores, é fundamental na conquista do consentimento dos indivíduos para que se submetam a essa lógica. Mediante a ideologia da integração ao poder pela igualdade e liberdade de consumo completa-se a circunscrição da dominação em torno dos indivíduos. Favorecida pelo desenvolvimento econômico e pela regressão da racionalidade esclarecida, essa integração denuncia a dissolução da consciência de classe, como aponta Adorno no aforismo *Imagem Enigmática*:

Que os trabalhadores cada vez menos saibam que o são é algo que se poderia adivinhar a partir de algumas observações. Enquanto a relação dos proprietários e dos produtores com o aparato produtivo objetivamente se enrijece cada vez mais, a pertença de classe subjetiva torna-se ainda mais flutuante. Isso é propiciado pelo próprio desenvolvimento econômico. (2008, p. 189, § 124).

Não sendo possível a tomada de consciência sobre a situação de exploração, bem como o reconhecimento de pertencimento a mesma condição de classe, o empreendimento em busca pela transformação desse estado de coisas é bloqueado. Aqui é possível relacionar o posicionamento de Adorno em relação à teoria marxiana do pauperismo, no sentido de que a ascensão no interior da própria classe trabalhadora se constitui em um elemento que, no contexto do mundo administrado, distancia cada vez mais a possibilidade da organização de ações que transformem a realidade da dominação. Assim, Adorno se distancia do prognóstico marxiano da revolução, de modo que, a seu ver, não há possibilidade de resistência e transformação do real por meio da classe trabalhadora. Não cabe, portanto, uma expectativa de redenção a partir da ação transformadora de uma classe social específica.

A esse respeito, é de grande pertinência lembrar que, em *Dialética do Esclarecimento*, os autores indicam que os dominados não são apenas aqueles submetidos à exploração do trabalho, mas todo indivíduo que seja perseguido pela integração total (1985, p. 164). A estes,

Adorno e Horkheimer se referem como judeus, e essa é uma das pistas que auxiliam na compreensão do motivo pelo qual o gérmen do fascismo ainda permanece vivo, como é possível verificar em toda incapacidade de reconhecer o outro enquanto sujeito<sup>48</sup>. A consideração do outro como mero objeto, como instrumento para atingir a um fim, deve-se ao fato de que a reificação dos indivíduos na sociedade administrada atrofia sua capacidade de perceber os demais em sua humanidade. Dessa maneira, é justificada a dominação à qual os homens são submetidos por outros.

Na sociedade capitalista, tal como analisada em *MM*, esses comportamentos dominadores estão de acordo com aquilo que é aceito na vida social. O consentimento a respeito da padronização dos comportamentos como algo natural ocorre pela inculcação de valores difundida mediante os meios de comunicação de massa. Assim, a violência e o totalitarismo permeiam as atitudes mais corriqueiras sem que os indivíduos se deem conta de que estão presos a essa rede de dominação que os envolve de maneira sutil. Desde o riso frente a uma mostra cinematográfica até a escolha de um disco, chegando ao que é considerado correto ou incorreto de acordo com as regras de etiqueta, tudo isso é perpassado pela lógica totalitária, a partir da qual os indivíduos passam a ver os demais como objetos que devem ser submetidos. Essa submissão não é simplesmente em relação à vontade dos dominadores, como se as relações de dominação fossem sustentadas pela mera vontade subjetiva, mas é em relação à racionalidade que opera objetivamente pelos mecanismos da sociedade administrada.

É assim que se dá o empobrecimento da relação com outras pessoas: atrofia-se a capacidade de perceber a outra pessoa como tal e não como função da própria vontade. Essa maneira de reagir, que é o esquema de toda administração e “política de pessoal”, desde logo tende por si própria para o fascismo. (ADORNO, 2008, p. 127-128, § 85).

A aceitação dos comportamentos mencionados acima em muito está relacionada com a ação da indústria cultural, que contribui para o processo de renúncia da liberdade ao oferecer produtos que não demandam capacidade reflexiva ou de abstração do indivíduo. Ao impedir a reflexão sobre a realidade e, com isso, oferecer uma falsa felicidade, o contentamento com os produtos culturais encobre os impulsos de desespero e falta de sentido frente ao real. Devido à ação que os produtos culturais exercem sobre o indivíduo, este não se percebe como parte da

---

<sup>48</sup> Isso significa que o adjetivo judeu não é restrito aos indivíduos perseguidos pelo nazismo, mas se refere a todo aquele que sofra qualquer tipo de perseguição, seja ela religiosa, racial, social, etc. Essa observação é de grande pertinência, uma vez que revela o caráter atual dessa discussão.

esfera social. Não se reconhecendo como parte da totalidade na qual está inserido, o indivíduo fica impossibilitado de mudar sua condição. Essa postura de não reconhecimento é assumida pelo indivíduo, devido a sua ignorância frente à dominação, porque é sutilmente imposta pela indústria cultural. O indivíduo, portanto, não é eliminado de uma única vez na sociedade administrada, pois isso ocorre em um processo lento e gradual, marcado pela ilusão de liberdade de escolha. O indivíduo é aos poucos privado de sua subjetividade, renunciando sua liberdade e pensamento.

Pensar a inteira liquidação do indivíduo ainda é demasiado otimista. Pois seria na sua acabada negação que estaria simultaneamente a salvação do ente singular, que justamente se tornaria particular na sua relação com o geral. Longe disso está a situação atual. A desgraça não se dá na rasura radical do pretérito senão em que o historicamente condenado é carregado morto, neutralizado, impotente e arrasta vergonhosamente para baixo. Ele é mantido no parque de preservação natural e apreciado em ociosa contemplação. (ADORNO, 2008, p. 131-132, § 88).

De acordo com o objetivo do projeto do esclarecimento em sua origem, a cultura seria o elemento protetor do indivíduo em relação à totalidade, uma vez que mediante ao seu acesso, o desenvolvimento das condições para sua emancipação seria garantido. Contudo, com sua submissão à racionalidade instrumental, a cultura passa a apresentar as mesmas características da produção, rompendo a relação com os propósitos da formação humana. Assim, fica evidente que a cultura se separou do homem e passou a servir aos interesses econômicos, porque também foi atingida pela tendência à integração total, semelhantemente ao que ocorre com as relações sociais e com a relação do homem com a natureza. A esfera da cultura, portanto, ao invés de proporcionar liberdade contribui para a dominação, devido a sua relação de submissão à estrutura objetiva social.

Com a submissão da cultura às exigências do mercado, a formação do indivíduo fica prejudicada, de modo que a faculdade do entendimento deixa de ser autônoma. Dessa maneira, a ação desse indivíduo constituído de maneira inadequada é guiada pelos impulsos que não são mais dominados pelo entendimento. Dessa forma, não havendo capacidade de reflexão na razão instrumental, abre-se espaço para a instauração da violência. Nessa conjuntura, os intelectuais também são vítimas da tendência social de integração, ainda que se pretendam fora do esquema de atuação dos mecanismos de dominação, como afirma Adorno:

“Mesmo aqueles intelectuais que politicamente têm prontos todos os argumentos contra a ideologia burguesa estão submetidos a um processo de padronização, que os aproxima tanto do espírito predominante na presteza

para também por seu turno se acomodarem apesar do crasso contraste no conteúdo que objetivamente o seu ponto de vista se torna cada vez mais ocasional, dependente apenas de delgadas preferências ou da sua avaliação da própria chance. O que subjetivamente lhes parece radical obedece objetivamente de modo tão cabal a uma seção do esquema reservada para gente como eles que o radicalismo se reduz a prestígio abstrato, a legitimação daquele que sabe a favor do que e contra o que um intelectual deve estar hoje” (2008, p. 202-203, § 132).

Frente a isso, não há escapatória nem mesmo para o intelectual, pois lhe é necessário ou tomar partido da realidade, ou seja, da vida material, ou voltar às costas para ela, o que significa assumir sua impotência sem a ela resistir. Assim, o que resta ao intelectual é negar, mas, ao mesmo tempo, render-se à realidade (ADORNO, 2008, § 86), pois não é possível que ele critique esse estado de coisas como se estivesse em um estágio histórico mais alto. A crítica sobre a realidade que se pretende abstraída da mesma, tal como se fosse isenta de suas contradições revela exatamente o contrário: a impossibilidade de colocar em questão o estatuto da imediatidade. Para que seja possível investigar os fundamentos materiais e os efeitos desse estatuto é necessário ao próprio sujeito reconhecer que ele mesmo “é mediado até sua composição mais profunda pela noção à qual ele se opõe como independente e soberano” (ADORNO, 2009, p. 45). Essa é uma das lições mais significativas a respeito da postura de Adorno em relação à dialética, a de que ao mesmo tempo em que se pretende distinto do objeto de sua crítica, o próprio sujeito é permeado por ele. Daí a razão pela qual as contradições não podem ser suprimidas, de acordo com sua perspectiva, porque elas constituem a própria realidade, cada uma em sua incompletude dando sentido à totalidade.

Fica evidente, frente a essas considerações, que o sujeito característico da sociedade administrada não é e nem pode ser o sujeito requerido pelo prognóstico marxiano da revolução, pois foi incorporado pela totalidade regida pela razão instrumental, ficando comprometida sua consciência de classe. Além disso, deve-se destacar a conversão da cultura em semicultura e, com isso, o processo de semiformação da subjetividade. Em todas as áreas, a limitação do saber é elevada ao estatuto de verdade absoluta a respeito da realidade, de modo que a imediatidade é quase que irresistível aos indivíduos. O que corrobora essa situação é a redução de tudo aquilo que compõe o mundo administrado à forma mercadoria. Como afirmado antes, nem mesmo os intelectuais estão isentos da tendência à integração total, pois não sendo capazes de romper com o abandono da função própria do pensamento, contribuem para consolidá-lo em objeto de mera reprodução e não de denúncia da dominação.



Ainda que o modelo de indivíduo esclarecido, ou de sujeito revolucionário, não seja possível dado à conjuntura do mundo administrado, Adorno não tem como desfecho de sua análise a respeito da vida lesada a simples resignação. Ainda há esperança: a possibilidade de resistência mediante a razão autorreflexiva. Somente ela é capaz de esclarecer que a aparência da imediatidade sustenta a vida lesada e que, ao reconhecê-la, é possível a resistência. Isso significa que aquela razão, descrita em *Dialética do Esclarecimento*, caracterizada pelo potencial de esclarecer a si mesma ao reconhecer a perda de sua própria função não foi completamente subsumida pela racionalidade instrumental. Essa alternativa, contudo, consiste em uma utopia, uma vez que não existem condições objetivas para sua realização. De todo modo, mesmo cercado pela rede de dominação, o sujeito característico da sociedade administrada não foi destruído por completo. Ainda que enfraquecido, porque vítima da dissolução de sua individualização, resta a esperança de que os resquícios de sua capacidade reflexiva podem vir a contribuir para uma futura redenção.

Esse processo de dissolução da individualização do sujeito ocorre, como já mencionado, devido à tendência de integração total. A dissolução da subjetividade tem origem, portanto, na organização social e não no próprio sujeito como se ele mesmo fosse culpado pelo seu estado lesado. Nesse sentido, Adorno critica, no aforismo *Mônada*, as correntes individualistas que afirmam ser responsabilidade do indivíduo em si mesmo a ruína da individualidade, as quais deixam, por isso, de explorar a origem e também de tecer a crítica ao princípio social de individualização (2008, p. 145, § 97). De acordo com a perspectiva de Adorno, o quadro social do mundo administrado é caracterizado pela ausência do princípio da democracia, tão caro a *polis* grega. Isso significa que, embora nas sociedades modernas industriais o *slogan* burguês de igualdade e liberdade dos indivíduos seja entoado em coro, o que ocorre na realidade, contraditoriamente, é a negação desses ideais com a lógica de operação do capitalismo sob a ação da racionalidade instrumental. O indivíduo é sobremaneira valorizado ao mesmo tempo em que as condições de realização de sua individualidade são negadas, uma vez que é reduzido “a mero órgão de recepção do mercado, a reproduzidor de ideias e estilos arbitrariamente escolhidos” (ADORNO, 2008, p. 146, § 97).

Entretanto, Adorno chama a atenção para o fato de que esse mesmo indivíduo em declínio, para o qual aparentemente não resta opção a não ser a submissão ao aparato social de dominação, “clama pelo fim dessa fatalidade, que individualiza os homens unicamente para, isolados, poder quebrá-los tanto mais completamente” (2008, p. 147, § 97). Isso quer dizer que tais indivíduos apresentam traços de resistência à constante ameaça de sua destruição,

pois existe a possibilidade de percepção da farsa do princípio democrático mesmo nas condições objetivas da sociedade administrada. Esse é o caso, por exemplo, da discussão proposta por Adorno no aforismo *Melange*.

O autor inicia o aforismo mencionado destacando que “as diferenças de fato ou supostas como estigmas testemunham que ainda não fomos longe o suficiente; que **algo foi deixado solto** pela maquinaria **e ainda não é inteiramente determinado** por ela” (2008, p. 98, § 66, grifo nosso). Mesmo que a reprodução em série seja a tônica do modelo produtivo característico nas sociedades capitalistas, i. e., a produção mecanizada que afeta não apenas as mercadorias, mas também as relações estabelecidas entre os homens, ainda assim há algo que escapa à essa lógica: a existência do diferente. Embora a pretensão do mercado e da organização social em sua totalidade seja a supressão daquilo que não se adequa ao domínio do sempre igual, o diferente permanece existindo. A falta de adequação denuncia o quão antidemocrática é a realidade do mundo administrado porque este não garante, de fato, a reconciliação das diferenças, mas, ao contrário, as reitera. Dessa maneira, ao não reconhecer as diferenças, mas força-las a se adequarem a um modelo padronizado, a pretensão de inclusão perpetua a injustiça. Frente a isso, é de extrema necessidade a permanente resistência por condições melhores “como aquelas em que é possível ser diferente ser medo” (ADORNO, 2008, p. 99, § 66).

A presença inquestionável da permanência do diferente frente à pretensão de integração total parece ser um dos principais argumentos de *Minima Moralia* a respeito da possibilidade de resistência às tendências de dominação exercidas no mundo administrado. Ainda que limitado pela racionalidade instrumental, seduzido pelas constantes propagandas da indústria cultural e vítima da semiformação, esse potencial está no indivíduo, mas com uma ressalva: a de ser capaz de empreender a autorreflexão. Isso só é possível mediante a compreensão de que a exposição dialética “se movimenta através dos extremos e, da maneira mais consequente possível, leva o pensamento à transformação ao invés de qualificá-lo” (ADORNO, 2008, p. 82, § 51). Dessa maneira, é condição para a resistência essa transformação do pensamento, transformação que ocorre quando é possível a reflexão sobre a realidade a partir dela mesma e não a partir do distanciamento entre mundo e pensamento. Essa é, segundo Adorno, a tarefa da filosofia sob a perspectiva da teoria crítica: a de reconhecer a perda de sua função devido à sua submissão à racionalidade instrumental. Também é parte dessa tarefa reclamar que o conhecimento sobre a realidade seja constituído a partir dessa própria realidade e não a partir de um distanciamento dela. Essa tarefa, requerida

sob o clamor pela superação da fatalidade da dissolução da individualidade, deve ter claro que “quanto mais fervorosamente se protege contra o condicionado em nome do incondicionado, mais inconsciente e por isso fatal se torna sua recaída no mundo” (ADORNO, 2008, p. 246, § 153). Portanto, qualquer pretensão de purificação do pensamento em relação à sensibilidade deve ser abandonada se o objetivo é a autorreflexão, a crítica à imediatidade, pois é inevitável que essa crítica seja contaminada pela realidade da qual ela mesma parte. A esse respeito é pertinente a seguinte passagem do aforismo *Atrás do espelho*:

No seu texto o escritor se põe à vontade como em casa. Do mesmo modo como gera desordem ao carregar de um aposento a outro papéis, livros, lápis e pastas, assim também ele se comporta nos seus pensamentos. Eles se convertem em móveis, nos quais se acomoda, fica confortável, se irrita. Ele os acaricia, os usa, mistura entre si, modifica suas posições, os estraga. Entretanto, é inevitável que ele também produza lixo e sujeira no chão. Mas ele não tem mais depósito, e de todo modo é difícil separar-se do lixo. Assim, ele vai escrevendo no meio deste, e no final corre o risco de encher suas páginas com ele. (ADORNO, 2008, p. 83, § 51).

Considerando que no mesmo aforismo Adorno destaca qual o compromisso da dialética com o pensamento, a saber, o de transformá-lo e não qualificá-lo, é possível perceber na alusão ao trabalho do escritor, mencionada no fragmento destacado acima, aquilo que é requerido como condição necessária à autorreflexão característica do pensar que esclarece. Tal como o seu trabalho envolve o risco de contaminação com o lixo produzido à sua volta, também faz parte do processo de compreensão e crítica à realidade da imediatidade o envolvimento com essa mesma realidade. No entanto, isso não significa que o indivíduo deva se resignar frente às condições objetivas da dominação operante em cada propaganda, em cada *hit* aparentemente despreocupado que é repetido inconscientemente e em cada extensão da vida tecnificada. Trata-se de perceber que nessa mesma realidade também são possíveis alternativas de resistência, não aquelas dos prognósticos tradicionais de revolução, mas naqueles gestos aparentemente mais tolos e pedantes, os quais, juntos, podem vir a contribuir para algo novo. Assim, mesmo parecendo ínfima a ação particular do indivíduo em relação à totalidade da dominação, Adorno adverte: “nenhum aperfeiçoamento é tão pequeno ou insignificante que não devêssemos realizá-lo” (2008, p. 81, § 51). Dessa forma, mesmo sendo, à primeira vista, impossível transformar a realidade da sociedade administrada, “a sua impossibilidade tem que ser compreendida em nome da possibilidade” (ADORNO, 2008, p. 246, § 153).

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

No que diz respeito ao problema da relação entre a atuação da indústria cultural e a formação dos indivíduos, procurou-se, inicialmente, deixar o mais claro possível seus pressupostos históricos e teóricos, os quais remetem ao período de consolidação das análises do Instituto de Pesquisa Social ao qual Adorno esteve vinculado. Nesse quadro, destacou-se, a partir das considerações a respeito da guerra e sua relação com o desenvolvimento tecnológico e o totalitarismo, o pessimismo atribuído ao posicionamento adorniano, o qual está relacionado à sua crítica ao progresso. Procurou-se esclarecer que essa crítica está associada às consequências do ideal do esclarecimento, de acordo com o qual mediante o desenvolvimento da razão seria possível a emancipação da humanidade. Ao ser submetido aos interesses da razão instrumental, o esclarecimento contribuiu para a barbárie, tal como atestam as atrocidades da perseguição nazista. Assim, a posição assumida pelo presente trabalho é a de que as leituras que afirmam o pensamento adorniano como absolutamente pessimista são equivocadas, pois se evidenciou que a crítica do autor é endereçada ao progresso compreendido em um sentido específico, que é o da ótica nacional socialista, e não em sentido geral. Essa é a razão pela qual sua crítica ao progresso é uma crítica imanente, porque, embora denunciando o declínio da razão esclarecida no que tange a proposta de emancipação, ainda assim a ideia de progresso não é abandonada. Critica-se o progresso a partir dele mesmo.

A peculiaridade do contexto de formação da corrente de pensamento denominada como Escola de Frankfurt consiste em outro ponto a ser destacado, devido à abertura do horizonte teórico materialista aos conteúdos de outras ciências, como a psicanálise e a sociologia, contribuir significativamente para a compreensão do contexto capitalista característico do século XX. Isso significa que, a busca por interpretações alternativas à leitura ortodoxa do materialismo consiste em uma das principais preocupações do período, estando associada também ao contexto de turbulência em escala global devido à conjuntura da extinta União Soviética e da ascensão do totalitarismo na Europa. Dessa maneira, foram fundamentais as considerações a respeito da consolidação da teoria crítica com as reflexões de Max Horkheimer, no que diz respeito às suas distinções em relação à teoria tradicional e aos prognósticos marxianos.

No tocante ao mundo administrado como tradução do conceito pollockiano de capitalismo de Estado, Adorno e Horkheimer constatarem a impossibilidade da efetivação de

sua forma democrática, pois ainda que a tônica seja a pretensa garantia de igualdade e liberdade aos indivíduos, diferentes formas de violência são exercidas sobre eles. Desse modo, a tendência à integração total permanece viva tal como na forma totalitária do capitalismo de Estado. O mundo administrado é caracterizado, portanto, não apenas pela dominação objetiva, que consiste na lógica das relações de produção à qual os indivíduos devem se adaptar, mas, sobretudo, pela dominação subjetiva, i. e., a dominação das consciências. Essa mesma problemática foi observada também na reflexão marxiana a respeito do processo de estranhamento do trabalho, mas a peculiaridade do mundo administrado consiste no fato de que a dominação é consentida pelos indivíduos, devido à inculcação de valores empreendida pela indústria cultural. Dessa maneira, no mundo administrado, a produção de eus fracos e impotentes consiste tanto em um pressuposto quanto em um objetivo da indústria cultural para o conformismo ao *status quo*.

Tendo em vista que essa discussão envolve a problemática do processo de alienação, bem como a possibilidade de uma práxis que supere o estado de dominação e permita clareza quanto ao aspecto fetichizado sob o qual se apresentam as mercadorias que ligam os indivíduos em suas relações sociais, compreendeu-se como pertinente esclarecer a origem teórica desse quadro conceitual. Tratando-se de uma problemática característica da teoria crítica, a investigação dessas questões recorreu à denúncia da sociedade capitalista tal como empreendida por Marx. O objetivo dessa análise foi averiguar em que medida as constatações marxianas permanecem ecoando ou não no diagnóstico de Adorno.

No que concerne à crítica de Marx a respeito da organização do modo de produção capitalista, destaca-se a perversão da atividade vital humana em mera garantia de sobrevivência, a partir da qual é estabelecido o processo de estranhamento. De grande importância para a compreensão desse processo foi a distinção entre alienação e estranhamento apresentada por Backes (2011). A partir de seus apontamentos, foi esclarecido que a alienação se constitui em um momento fundamental da objetivação do homem por meio de sua atividade produtiva em sentido geral, enquanto o estranhamento diz respeito à transfiguração desse momento em algo no qual o indivíduo não mais se reconhece devido à organização do processo produtivo no modo de produção capitalista. Isso quer dizer que, com as transformações da atividade produtiva exigidas pelo capitalismo, o homem é separado daquilo mesmo que o define enquanto tal. Assim, o processo de estranhamento do homem em relação à sua atividade, ao produto que desta sucede, bem como no que se refere ao seu ser genérico e à sua relação com os demais homens evidencia que a alteração da forma trabalho tem como consequência a sua desumanização. Dessa maneira, aquilo que é externo ao

indivíduo passa a exercer domínio sobre ele a partir daquilo que é sua própria criação. O mundo das coisas triunfa sobre o mundo dos homens, modificando a percepção que estes têm da realidade, de sorte que se sentem realizados enquanto seres humanos apenas na dedicação a atividades meramente instintivas.

Dentre as consequências do processo de estranhamento do trabalho, destaca-se, ainda, a problemática a respeito do fetichismo da mercadoria. Quanto a isso, conforme a argumentação marxiana, foi possível esclarecer que o caráter fetichista da mercadoria consiste no ocultamento das relações de exploração do trabalho. A mercadoria adquire um caráter misterioso ao ser o valor de uso subordinado ao valor de troca. Em Adorno, por outro lado, o fetichismo das mercadorias está relacionado, no caso da indústria cultural, à destruição da ideia de finalidade sem fim peculiar às obras de arte autônomas. De acordo com a lógica de operação da indústria cultural, os produtos por ela veiculados têm seu valor de uso convertido em falta de utilidade. O valor de uso na mercadoria cultural passa, ele próprio, a ser um fetiche, pois sendo pervertida sua utilidade em inutilidade, o valor de troca tem sentido apenas enquanto ostentação. Fica evidente, assim, que o caráter fetichista da mercadoria, em Adorno, não encobre tão somente as relações de exploração do trabalho empregado para sua produção, mas é exatamente aquilo que impulsiona o consumo na cultura industrializada: a promessa de *status* mediante a posse de um produto que é idolatrado por seu estatuto de coisa, e não porque possui um valor de uso, já que é inútil.

Mesmo assim, a falsa promessa de integração pelo poder e da democracia cultural atraem os indivíduos de tal maneira que parece não haver escapatória, a não ser se render ao sistema da dominação, operante pela divulgação de propagandas que inculcam sutil e diariamente a aparência de verdade. Para Adorno, portanto, não existem condições objetivas que favoreçam a possibilidade de uma transformação concreta da realidade de exploração, tal como era o prognóstico marxiano. Essa impossibilidade está relacionada a dois fatores sobre os quais se insistiu na exposição e que se distanciam do quadro conceitual de Marx: o progresso econômico, principal elemento da melhoria da qualidade de vida dos trabalhadores, e a ausência da consciência de classe.

É inegável que ao mesmo tempo em que é autoritário, o sistema capitalista de produção impulsionou uma melhoria na qualidade de vida jamais vista antes na história. Isso, entretanto, não significa ausência de exploração, uma vez que ela permaneceu sendo exercida não apenas em relação aos homens, mas também foi acentuada sobre a natureza, intensificando-se na segunda metade do século XX devido ao arrebatador desenvolvimento tecnológico. Mesmo a exploração permanecendo latente, o ponto em questão é que o

prognóstico do colapso do sistema, bem como a efetivação do pauperismo absoluto dos trabalhadores, não aconteceu. Ao contrário, a melhoria das condições materiais de vida e, conseqüentemente, o aumento do acesso ao consumo, corroboram a instauração da ilusão democrática, que sustenta a garantia da liberdade de cada um na sociedade capitalista industrial.

Não poderiam ser outros os resultados: com a ascensão social, cada vez menos os indivíduos se percebem como pertencentes a uma classe (o que, evidentemente, não exclui a existência de classes na realidade concreta), de sorte que cada vez mais se distancia a identificação de interesses que venham a convergir para uma possível transformação do atual estado de coisas. Quanto mais rendição e adequação, tanto maior a possibilidade de gerar um compromisso afetivo com o sistema, que é manifesto, por exemplo, no lema do companheirismo no trabalho empresarial. Dessa maneira, desenvolve-se o sentimento de pertencimento ao sistema e não o desejo de transformar a realidade porque se tem a consciência da condição de exploração.

Adorno sustenta que os indivíduos consentem com essa lógica de operação da dominação no contexto do mundo administrado porque são formados para ser, no fim das contas, pseudo-indivíduos. Com a organização do trabalho pelos princípios taylorista e fordista, bem como a inculcação de valores e comportamentos difundida pela indústria cultural ocorre o processo de desindividuação, evidenciado não somente nas relações objetivas de trabalho, mas nos espaços formativos, bem como no âmbito da consciência. A base subjetiva para a perfeita atuação da indústria cultural não pode ser outra: a liquidação de toda manifestação que venha a confrontar a dominação. Com a supressão das manifestações individuais desviantes e que, por isso, ameaçam aos padrões de dominação, não mais é possível a constituição de eus fortes, de indivíduos capazes de enfrentar as forças externas. O empreendimento da constituição de sua própria personalidade é penoso ao indivíduo esgotado pelo ritmo e rotina de trabalho, de tal forma que este se submete sem se dar conta às ofertas da indústria cultural. Assim, a imitação dos astros do cinema e o consumo da música de massa consistem em exemplos que evidenciam a maneira pela qual, mesmo durante o tempo livre, os indivíduos são condicionados a se adequar às tendências conservadoras da ordem social.

Observa-se uma evidente transformação do estatuto da arte devido à organização do capitalismo na sociedade analisada por Adorno, de modo que o seu compromisso com a formação humana sucumbe aos interesses do mercado. Isso ocorre porque, o tipo de arte produzido pela indústria cultural não tem a pretensão de contribuir para o desenvolvimento de potencialidades críticas nos indivíduos, mas, ao contrário, reforça a supressão de todo

comportamento que se manifeste como desviante daquilo que é socialmente aceito. Por meio da padronização de valores e comportamentos, o objetivo é a produção do conformismo com relação ao *status quo*. Devido à adequação às exigências do capitalismo, as mercadorias culturais não transcendem a ordem objetiva, sendo reduzidas a meros objetos em que a posse de sua inutilidade é arduamente desejada pelas massas.

Considerando-se a relação entre a produção e a distribuição do sempre igual, destaca-se a análise sobre as mercadorias culturais perverterem a cultura tradicional, devido ao fenômeno da reprodutibilidade técnica. Não apenas a aura artística se perde com o desenvolvimento dos meios tecnológicos empregados na produção em série, mas também a relação entre arte e indivíduo é drasticamente afetada. Seja pelos meios visuais, pela música comercial ou pelos livros de romances, o objetivo da indústria cultural ao interferir nessa relação não é formar indivíduos que disponham de autonomia e capacidade para avaliar com consciência e tomar decisões. Ao contrário, seu objetivo é a reprodução em série de sujeitos facilmente adaptáveis às exigências do sistema não apenas no que tange à disciplina no trabalho, mas em todas as esferas da vida social ou privada, como é possível observar nos seguidores de padrões de comportamento e moda. Entretanto, a aparência de liberdade de consumo e acesso a um âmbito que outrora era restrito a classes seletas dá a impressão de que se trata justamente do contrário no cotidiano dos indivíduos. Essa é a imediatidade que deve ser investigada e com a qual é necessário o rompimento, conforme a crítica da vida lesada proposta nos aforismos de *Minima Moralia*.

Ao mascarar a violência existente nos produtos massificados, a indústria cultural tem como objetivo promover o adestramento dos indivíduos à dominação exercida pela racionalidade instrumental no mundo administrado, distanciando-os cada vez mais da verdade sobre a realidade. A crítica adorniana dos problemas que afligem o homem contemporâneo adquire tal dimensão que não pode deixar de denunciar que até mesmo nas relações mais corriqueiras e nos gestos mais banais os indivíduos estão enredados pela lógica da dominação. Dessa maneira, a comunicação enquanto mera transmissão de informações atuando em conjunto com a ilusão da liberdade de escolha encobre a situação desfavorável em que se realiza a socialização dos meios de produção intelectual, uma vez que os indivíduos, em sua grande maioria, não questionam, mas creem na suposta verdade daquilo que lhes é apresentado imediatamente.

Entretanto, seria de fato o caso de que os indivíduos se encontram em um estado de total impotência diante dos bens culturais que lhes são ofertados pelos mecanismos de produção e distribuição desses bens, sobretudo, o rádio e o cinema, que são os objetos da



crítica adorniana? Conforme a interpretação de Thomson (2010), os próprios mecanismos de produção e distribuição das mercadorias culturais, devido aos processos de repetição do sempre igual, já carregam o potencial de resistência a si mesmos pela sua pretensão de padronizar as necessidades do consumo.

O consumo contínuo depende da repetição do sempre igual. Contudo, o público não aceitaria a repetição indefinidamente, de modo que sempre haverá uma tensão entre a variação dos produtos culturais e sua mesmice subjacente. A familiaridade gera o desprezo. Esse movimento inexorável na indústria é mais como um testemunho negativo do sucesso da produção cultural burguesa. (THOMSON, 2010, p. 104).

É importante destacar, contudo, que a possibilidade de não aceitação do sempre igual não implica, por si só, na autonomia dos indivíduos. A razão disso é que, para Adorno, no contexto da sociedade administrada, eles se encontram em um estado de abandono a uma “situação infantil geral” (1996, p. 90). Essa situação não parece simbolizar senão o estado de minoridade kantiano, no qual os homens se encontram devido à impossibilidade de exercerem sua capacidade racional de maneira autônoma, por serem dependentes de um tutor que a exerça. É, paradoxalmente, nesse estado de infantilidade que se manifesta “a ridicularização masoquista do próprio desejo de recuperar a felicidade perdida, ou o comprometimento da exigência da própria felicidade mediante a retroversão a uma infância cuja inacessibilidade dá testemunho da inacessibilidade da alegria” (ADORNO, 1996, p. 90).

Entretanto, ainda que em uma situação infantil, o indivíduo não se submete, absolutamente, à condição de dominado como se esse fosse seu destino. Isso significa que sua intervenção no real, mesmo limitada devido ao seu condicionamento durante o tempo livre e à realização de meras vivências, é uma manifestação de sua insatisfação para com a realidade da dominação. A possibilidade de um engajamento na busca pela felicidade evidencia a necessidade de transcendência do indivíduo que, mesmo cercado de todos os lados pela dominação, não foi completamente absorvido pelo sistema, ainda que este tenha como objetivo que o público se acostume ao sofrimento. Frente a isso, apenas por meio da tomada de consciência crítica a respeito da totalidade dessa realidade seria possível a clareza a respeito da necessidade de recusa da imediatidade da dominação. Esse confronto direto com a imediatidade ocorreria, como aponta Adorno, somente pela via da razão autorreflexiva, a qual, na sociedade administrada, não dispõe de condições objetivas para sua realização. Dessa maneira, o movimento de autorreflexão do pensar que esclarece, devido a tais circunstâncias, permanece existindo enquanto utopia.

Isso quer dizer que ainda há esperança frente ao quadro de dominação da razão instrumental. Além da permanência da possibilidade de autorreflexão do pensar que esclarece, a existência daqueles que fogem à padronização deixa claro não apenas que algo sempre escapa à tendência de integração total, mas, sobretudo, que o clamor em favor da individualidade é uma evidência de que “a vontade ainda está viva neles, e que, sob certas circunstâncias, ela pode ser suficientemente forte para os livrar das influências que lhes foram impostas e que perseguem os seus passos” (ADORNO, 1986, p. 146). Mesmo que no mundo administrado a vida tenha sido convertida em aparência de vida, o indivíduo se encontre fragmentado e a ação da indústria cultural não apresente trégua, ainda assim, de acordo com a perspectiva de Adorno, não é possível afirmar que “a espontaneidade foi substituída pela cega aceitação do material imposto” (1986, p. 146). Se os indivíduos não aceitam absolutamente aquilo que lhes é pretensamente imposto, existem, portanto, possibilidades de resistência. Contudo, a maneira como a resistência é realizada mediante os focos dispostos na realidade, sejam eles a filosofia crítica, a educação e o consumo, trata-se de um assunto a ser desenvolvido em uma próxima discussão.

## REFERÊNCIAS

ADORNO, T. W.; HORKHEIMER, M. **Dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Tradução de Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

ADORNO, T. W. **Mínima Moralía**. Reflexões a partir da vida lesada. Tradução de Gabriel Cohn. Rio de Janeiro: Azougue, 2008.

\_\_\_\_\_. Crítica cultural e sociedade. In: ADORNO, T. W. **Indústria cultural e sociedade**. Tradução de Augustin Wernet e Jorge Mattos Brito de Almeida. 5ed. São Paulo: Paz e Terra, 2009.

\_\_\_\_\_. **A atualidade da filosofia**. Tradução de Bruno Pucci e Newton Ramos de Oliveira. Piracicaba: UNIMEP, 2000. Disponível em: <<http://adorno.planetaclix.pt/tadorno3.htm>>.

\_\_\_\_\_. O fetichismo na música e a regressão da audição. In: ADORNO, T. W. **Textos escolhidos**. Tradução de Luiz João Baraúna e Wolfgang Leo Maar. Nova Cultural: São Paulo, 1996. Coleção Os Pensadores.

\_\_\_\_\_. Sobre música popular. Tradução de Flávio R. Kothe. In: COHN, Gabriel (Org.). **Adorno**. São Paulo: Ática, 1986.

\_\_\_\_\_. **Dialética negativa**. Tradução de Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

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

\_\_\_\_\_. Tempo Livre. In: ADORNO, T. W. **Palavras e sinais**: modelos críticos 2. Tradução de Maria Helena Ruschel. Petrópolis: Vozes, 1995.

\_\_\_\_\_. Progresso. In: ADORNO, T. W. **Palavras e sinais**: modelos críticos 2. Tradução de Maria Helena Ruschel. Petrópolis: Vozes, 1995.

\_\_\_\_\_. **Teoria da Semicultura**. Tradução de Newton Ramos-de-Oliveira, Bruno Pucci e Cláudia B. Moura Abreu. Revista Educação e Sociedade, Campinas, n. 56, Campinas, 1996, p. 388-411.

APPLE, M. W. **Ideologia e Currículo**. Tradução de Carlos Eduardo Ferreira Carvalho. São Paulo: Brasiliense, 1982.

ACADEMIA DE CIÊNCIAS DA URSS. **Manual de Economia Política**. Tradução de Jacob Gorender e Josué de Almeida. Rio de Janeiro: Editorial Vitória, 1961. Disponível em: <<https://www.marxists.org/portugues/tematica/livros/manual/07.htm>>

BACKES, M. Nota à tradução. In: MARX, K.; ENGELS, F. **A sagrada família ou A crítica da Crítica crítica** (contra Bruno Bauer e consortes). São Paulo: Boitempo, 2011.

BARROS, R. **Crítica científica e modelos interpretativos em Nietzsche**. Revista Trans/Form/Ação, São Paulo, v. 2, n. 31, 2008, p. 61-77.

BENJAMIN, W. **Obras Escolhidas**. Magia e técnica, arte e política. Ensaio sobre literatura e história da cultura. Tradução de Sergio Paulo Rouanet. 3 ed. Vol 1. São Paulo: Brasiliense, 1987.

\_\_\_\_\_. **Passagens**. Tradução de Irene Aron. Belo Horizonte: Editora UFMG; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2009.

\_\_\_\_\_. A obra de arte na época de suas técnicas de reprodução. In: **Textos Escolhidos**. Tradução de José Lino Grünnewald. São Paulo: Abril Cultural, 1975a.

\_\_\_\_\_. Sobre alguns temas em Baudelaire. In: **Textos Escolhidos**. Tradução de Edson Araújo Cabral e José Benedito de Oliveira Damião. São Paulo: Abril Cultural, 1975b.

\_\_\_\_\_. O Narrador. In: **Textos Escolhidos**. Tradução de Erwin Theodor Rosental. São Paulo: Abril Cultural, 1975c.

BLOCH, E. **O Princípio Esperança**. Tradução de Nélcio Schneider. Rio de Janeiro: EdUERJ: Contraponto, 2005.

BRANCO, R. C. **A teoria marxiana do pauperismo e o debate com o reformismo social-democrata**. Anais V Colóquio Internacional Marx-Engels, 2007, p. 1-10. Disponível em: <[http://www.unicamp.br/cemarx/anais\\_v\\_coloquio\\_arquivos/arquivos/comunicacoes/gt1/sessao2/Rodrigo\\_Castelo\\_Branco.pdf](http://www.unicamp.br/cemarx/anais_v_coloquio_arquivos/arquivos/comunicacoes/gt1/sessao2/Rodrigo_Castelo_Branco.pdf)>

BRAVERMAN, H. **Trabalho e capital monopolista: a degradação do trabalho no século XX**. Tradução de Nathanael C. Caixeiro. 3ª ed. Rio de Janeiro, RJ: LTC – Livros Técnicos e Científicos, 1987.

BUCK-MORSS, S. **Origen de la dialectica negativa**: Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt. Traducción de Nora Rabotnikof Maskivker. Siglo vientiuno editores: Mexico, 1981.

CARCANHOLO, M. D. Capital e fetichismo: historicidade, classes sociais e luta de classes. In: CARCANHOLO, M. D. (coord.). **Curso Livre Marx-Engels**. São Paulo: Boitempo, 2017. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=6JYKsqECnoI>>

CHAGAS, E. F. Diferença entre alienação e estranhamento nos *Manuscritos econômico-filosóficos (1844)* de Karl Marx. **Educação e Filosofia**, n. 8 (16), 1994, p. 23-33. Disponível em: <<http://www.seer.ufu.br/index.php/EducacaoFilosofia/article/view/1023/928>>.

COHN, G. Alguns problemas de leitura e tradução de *Minima Moralia*. In: ADORNO, T. W. **Minima Moralia**. Reflexões a partir da vida lesada. Tradução de Gabriel Cohn. Rio de Janeiro: Azougue, 2008.

DUARTE, L. C. Reflexões sobre o conceito marxiano de representação de classe. **Trabalho Necessário**. Niterói, n. 14, 2012, p. 01-25. Disponível em: <<http://www.uff.br/trabalhonecessario/images/TN14LUIZCLAUDIO.pdf>>

DUARTE, R. **Teoria crítica da Indústria Cultural**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.

\_\_\_\_\_. **Adorno/Horkheimer e a *Dialética do Esclarecimento***. Rio de Janeiro: Zahar, 2002.

GUINSBURG, J. Nietzsche no teatro. In: NIETZSCHE, F. **O nascimento da tragédia**, ou Helenismo e Pessimismo. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia do Espírito**. Parte I. Tradução de Paulo Meneses e Karl-Heinz Effen. 2ed. Petrópolis: Vozes, 1992.

HOBBSAWM, E. J. **Era dos Extremos: o breve século XX: 1914-1991**. Tradução de Marcos Santarrita. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

HORKHEIMER, M. **Teoria Tradicional e Teoria Crítica**. Tradução de Edgard Afonso Malagodi e Ronaldo Pereira Cunha. São Paulo: Abril Cultural, 1975.

\_\_\_\_\_. **Filosofia e Teoria Crítica**. Tradução de Edgard Afonso Malagodi e Ronaldo Pereira Cunha. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1975.

JANUÁRIO, A. M. **Th. W. Adorno e os Potenciais de Resistência no Capitalismo Tardio Industrial**. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Universidade Estadual de Campinas. Campinas, 2013.

JARDIM, G. R. **Theodor W. Adorno: Emancipação e Liberdade para além da Sociedade Administrada**. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Instituto de Filosofia, Sociologia e Política. Universidade Federal de Pelotas. Pelotas, 2013.

KANT, I. Resposta à pergunta: que é o esclarecimento? In: \_\_\_\_\_. **Textos Seletos**. Tradução de Floriano de Souza Fernandes. 4 ed. Petrópolis: Vozes, 2010.

KOSIK, K. **Dialética do concreto**. Tradução de Celia Neves e Alderico Toríbio. 2 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.

KONDER, L. **O futuro da filosofia da práxis: o pensamento de Marx no século XXI**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

LÖWY, E.; VARIKAS, E. **A crítica do progresso em Adorno**. Revista Lua Nova, n. 27, 1992, p. 201-215. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ln/n27/a10n27.pdf>>

LÖWY, M. **Ideologias e ciência social**. São Paulo: Cortez, 1991.

\_\_\_\_\_. **A filosofia da história de Walter Benjamin**. Revista Estudos Avançados, São Paulo, v. 16 n. 45, 2002, p. 199-206.

MARX, K. **Manuscritos Econômico-Filosóficos**. Tradução de Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2004.

\_\_\_\_\_. **Crítica da filosofia do direito de Hegel**. Tradução de Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo, 2005.

\_\_\_\_\_. Teses sobre Feuerbach. In: MARX, K.; ENGELS, F. **A Ideologia Alemã**. Tradução de Rubens Enderle, Nélio Schneider e Luciano Cavini Martorano. São Paulo: Boitempo, 2007.

\_\_\_\_\_. **O Capital**: crítica da economia política. Tradução de Regis Barbosa e Flávio R. Kothe. São Paulo: Nova Cultural, 1996. Livro I.

\_\_\_\_\_. **A miséria da filosofia**. Tradução de José Paulo Netto. São Paulo: Global, 1985.

MASS, O. P. **Aproximações entre Friedrich Nietzsche, Theodor Adorno e Max Horkheimer: Origem da Tragédia versus Dialética do Esclarecimento**. Revista Filosofazer. Passo Fundo, n. 38, 2011, p. 87-101.

MCLAREN, P. **Life in Schools**: An introduction to critical pedagogy in the foundations of education. 2nd ed. New York: Longman, 1994.

MELO, R. **Teoria Crítica e os sentidos da Emancipação**. Caderno CRH, Salvador, v. 24, n. 62, 2011, p. 249-62.

MÉSZAROS, I. **A teoria da alienação em Marx**. Tradução de Isa Tavares. São Paulo: Boitempo, 2006.

NANAN, A. C. A. S. A. B. **Resistência e emancipação em Theodor W. Adorno**: para romper com o real e pensar o inteiramente outro. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Instituto de Cultura e Arte. Universidade Federal do Ceará. Fortaleza, 2009.

NETTO, J. P.; BRAZ, M. **Economia política: uma introdução crítica**. São Paulo: Cortez, 2009.

NETTO, J. P. **Introdução ao estudo do método de Marx**. São Paulo: Expressão Popular, 2011.

NIETZSCHE, F. **O nascimento da tragédia**, ou Helenismo e Pessimismo. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

\_\_\_\_\_. **Genealogia da moral**: uma polêmica. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

NOBRE, M.; MARIN, I. L. **Uma nova antropologia. Unidade crítica e arranjo interdisciplinar na Dialética do Esclarecimento**. Cadernos de Filosofia Alemã, São Paulo, n. 20, 2012, p. 101-122.

NOBRE, M. **A Dialética Negativa de Theodor W. Adorno**. São Paulo: Iluminuras, 1998.

\_\_\_\_\_. **A teoria crítica**. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.

PETRY, F. B. **Indústria Cultural, subjetividade e formação danificadas na Dialética do Esclarecimento e nas Mínima Moralia**. Dissertação (Mestrado). Centro de Ciências da Educação. Universidade Federal de Santa Catarina Florianópolis, 2007.

\_\_\_\_\_. **Filosofia como formação**: seu ensino no pensamento de Theodor W. Adorno. Tese (Doutorado). Centro de Ciências da Educação. Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, 2011.

PIVA, R. R. **Razão e dominação**: Adorno e o dilema do materialismo histórico-dialético. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Faculdade de Artes, Filosofia e Ciências Sociais. Universidade Federal de Uberlândia. Uberlândia, 2012.

POLLOCK, F. State Capitalism: Its Possibilities and Limitations. In: ARATO, A.; GEBHARDT, E. (ed). **The Essencial Frankfurt School Reader**. New York, Continuum, 1982.

PUCCI, B.; OLIVEIRA, N. R.; ZUIN, A. A. S. **Adorno**: o poder educativo do pensamento crítico. 5 ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2012.

\_\_\_\_\_. (org.). **Ensaio Frankfurtianos**. São Paulo: Cortez, 2004.

\_\_\_\_\_. A atualidade da Filosofia em Theodor Adorno. In: PUCCI, B; MOREIRA, A. S.; ZAMORA, J. A. (Org.). **Adorno, Educação e Religião**. Goiânia: Ed. da PUC Goiás, 2008.

RANIERI, J. Alienação e estranhamento como produtos da atividade humana: o trabalho e sua apropriação. In: \_\_\_\_\_. **A câmara escura**. São Paulo: Boitempo, 2001.

ROSDOLSKY, R. **Gênese e estrutura de *O capital* de Karl Marx**. Tradução de César Benjamin. Rio de Janeiro: Contraponto, 2000.

RUGITSKY, F. Friedrich Pollock: limites e possibilidades. In: NOBRE, M. (org.). **Curso livre de teoria crítica**. São Paulo: Papirus, 2008.

SALLES, V. M. M. **A história como catástrofe em Walter Benjamin**. Revista Sapere Aude, Belo Horizonte, v.5, n.10, 2014, p.168-185.

SCHÜTZ, R. **Refúgio de liberdade: sobre a concepção de filosofia em Theodor Adorno**. Revista Veritas, Porto Alegre, v. 57, 2012, p. 32-52.

SILVA, D. J. **Horkheimer leitor de Nietzsche**. Cadernos Nietzsche. São Paulo, n. 7, 1999, p. 41-53.

SUCHODOLSKI, B. **Teoria marxista da educação**. Tradução de Maria Carlota Melo. Lisboa: Estampa, 1976.

THOMSON, A. **Compreender Adorno**. Tradução de Rogério Bettoni. Rio de Janeiro: Vozes, 2010.

VÁZQUEZ, A. S. **Filosofia da Práxis**. Tradução de María Encarnación Moya. 2ed. São Paulo: Expressão Popular, 2011.

WOOD, T. Jr. **Fordismo, Toyotismo e Volvismo: os caminhos da indústria em busca do tempo perdido**. Revista de Administração de Empresas, São Paulo, v. 4, n. 32, 1992, p. 6-18.