

# Anotações contemporâneas *em* Teoria Crítica

Fábio Caires . Olmaro Mass . Oneide Perius (Orgs.)



A coletânea de estudos que ora se apresenta para o público é uma tentativa de responder à exigência adorniana de que a filosofia seja o incansável exercício de, sempre de novo, ocupar-se da realidade em suas fraturas e desencontros. Por mais que uma celebração propagandística da realidade festeje ininterruptamente o fim da teoria, o que se pratica aqui é um ato de resistência. A hipocrisia é marca fundamental de nossa época. Cada vez mais os discursos celebram os direitos humanos, o multiculturalismo e a ética, encobrindo assim a dinâmica social que não cessa de produzir situações de exclusão, de homogeneização cultural, de exploração e de preconceito. A filosofia, assim, continua sendo o esforço teórico de garantir o acesso à realidade para além do véu ideológico e legitimador que a encobre. A obra filosófica de Theodor W. Adorno foi sendo escrita em situações que evidenciavam a profunda crise da civilização ocidental. Foi aparecendo como um pequeno fio de luz em meio à escuridão de acontecimentos como perseguições, guerras, exílio, antissemitismo, decadência da cultura. Assim, neste momento em que nossa época se depara novamente com o horror de racionalidades que endossam a violência, o preconceito, a perseguição e as diferentes lógicas totalitárias, nada mais apropriado e urgente do que voltar a examinar a exigente obra do pensador de Frankfurt. Certamente, não se trata de fazer isso para repetir simplesmente suas análises. Trata-se de pensar com sua obra e a partir de sua obra.



**ANOTAÇÕES  
CONTEMPORÂNEAS  
EM TEORIA CRÍTICA**



# **ANOTAÇÕES CONTEMPORÂNEAS EM TEORIA CRÍTICA**

Fábio Caires  
Olmaro Mass  
Oneide Perius  
(Orgs.)

*φ editora fi*

**Diagramação e capa:** Lucas Fontella Margoni

**Arte de capa:** Fehmi Baumbach

**O padrão ortográfico e o sistema de citações e referências bibliográficas são prerrogativas de cada autor. Da mesma forma, o conteúdo de cada capítulo é de inteira e exclusiva responsabilidade de seu respectivo autor.**



Todos os livros publicados pela Editora Fi estão sob os direitos da [Creative Commons 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR)  
[https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt\\_BR](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR)



<http://www.abecbrasil.org.br>

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

---

CAIRES, Fábio; MASS, Olmaro; PERIUS, Oneide (Orgs.).

Anotações contemporâneas em Teoria Crítica [recurso eletrônico] / Fábio Caires; Olmaro Mass; Oneide Perius (Orgs.) - Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2017.

166 p.

ISBN - 978-85-5696-176-1

Disponível em: <http://www.editorafi.org>

1. Theodor W. Adorno; 2. Teoria crítica; 3. Sociedade; 4. Estética. 5. Escola de Frankfurt  
I. Título.

CDD-100

---

Índices para catálogo sistemático:

1. Filosofia                    100

# SUMARIO

---

|  |     |
|--|-----|
| PREFÁCIO   | 9   |
| ADORNO E LEVINAS: DOIS CAMINHOS À CRÍTICA DO PENSAMENTO TOTALITÁRIO<br>JOSÉ ANDRÉ DA COSTA; NILVA ROSIN  | 13  |
| SOBRE O MEDO E A INTOLERÂNCIA QUE VEM DO PRECONCEITO: ADORNO E A BURRICE AUTORITÁRIA<br>ESTEVAN DE NEGREIROS KETZER                                  | 27  |
| EDUCAR CONTRA A BARBÁRIE: ALGUMAS NOTAS<br>FÁBIO CAIRES CORREIA  | 45  |
| CRONOLOGIA E TEMPO MUSICAL NA OBRA FILOSÓFICA DE THEODOR ADORNO<br>LUCYANE DE MORAES   | 55  |
| A TAREFA DA NEGATIVIDADE EM ADORNO<br>NERI PIES  | 75  |
| DIALÉTICA DO ESCLARECIMENTO E RACIONALIDADE INSTRUMENTAL: UMA LEITURA CRÍTICA A PARTIR<br>DE THEODOR W. ADORNO E MAX HORKHEIMER<br>OLMARO PAULO MASS | 85  |
| VIOLÊNCIA E SOCIEDADE ADMINISTRADA: UM ENSAIO<br>ONEIDE PERIUS   | 99  |
| VIOLÊNCIA, PODER E JUSTIÇA: UM ESTUDO DE PARA UMA CRÍTICA DA VIOLÊNCIA DE WALTER<br>BENJAMIN<br>PAULO CÉSAR CARBONARI                                | 111 |
| SEM MEMÓRIA NÃO HÁ REDENÇÃO: ANOTAÇÕES SOBRE T. W. ADORNO E GABRIEL GARCÍA MÁRQUEZ<br>PEDRO SAVI NETO  | 125 |
| EDUCAÇÃO E AUTONOMIA: REFLEXÕES SOBRE A FORMAÇÃO CONTEMPORÂNEA<br>RENAN ANDERSON DE OLIVEIRA   | 137 |
| ELEMENTOS DO ANTIPETISMO: LIMITES DA CORDIALIDADE<br>TIAGO DOS SANTOS RODRIGUES  | 151 |





# PREFÁCIO

---

A obra filosófica de Theodor W. Adorno foi sendo escrita em situações que evidenciavam a profunda crise da civilização ocidental. Foi aparecendo como um pequeno fio de luz em meio à escuridão de acontecimentos como perseguições, guerras, exílio, antissemitismo, decadência da cultura. Assim, neste momento em que nossa época se depara novamente com o horror de racionalidades que endossam a violência, o preconceito, a perseguição e as diferentes lógicas totalitárias, nada mais apropriado e urgente do que voltar a examinar a exigente obra do pensador de Frankfurt. Certamente, não se trata de fazer isso para repetir simplesmente suas análises. Trata-se de pensar com sua obra e a partir de sua obra.

É importante destacar, inicialmente, que a leitura de Theodor W. Adorno nos faz entender que o caráter provisório das respostas e propostas da filosofia não se deve, simplesmente, à limitação dos filósofos que as ensaiam. Pensar dessa forma significaria continuar alimentando a convicção de que um dia chegaríamos às respostas definitivas. Existe algo que opera *sistematicamente* no interior do discurso filosófico e que torna impossível tal *sistema* de respostas definitivas: *o núcleo temporal da verdade*. Isto, obviamente, não significa aderir a um historicismo que, de forma mecânica, compreenderia as ideias como reflexos imediatos do tempo histórico e do *topos* social onde são gestadas. A filosofia, ao invés disso, é o esforço de articulação conceitual, de modo a tornar perceptíveis os modelos de racionalidade que ordenam a realidade e seu movimento. Ainda que essa mesma realidade seja múltipla e dinâmica e nunca se reduza simplesmente a algum modelo racional, a teoria filosófica, teimosamente, quer tornar visíveis os traços fundamentais da racionalidade que está na base da presente construção social.

A coletânea de estudos que ora se apresenta para o público é uma tentativa de responder à exigência adorniana de que a filosofia seja o incansável exercício de, sempre de novo, ocupar-se da realidade em suas fraturas e desencontros. Por mais que uma celebração propagandística da realidade festeje ininterruptamente o fim da teoria, o que se pratica aqui é um ato de resistência. A hipocrisia é marca fundamental de nossa época.

Cada vez mais os discursos celebram os direitos humanos, o multiculturalismo e a ética, encobrendo assim a dinâmica social que não cessa de produzir situações de exclusão, de homogeneização cultural, de exploração e de preconceito. A filosofia, assim, continua sendo o esforço teórico de garantir o acesso à realidade para além do véu ideológico e legitimador que a encobre.

O primeiro texto com o título “*Dois caminhos à crítica do pensamento totalitário*”, de José André da Costa e Nilva Rosin, procura enfatizar a importância da crítica e a atualidade da reflexão filosófica acerca da alteridade, do conceito e do sentido da existência humana na trajetória do pensamento de Adorno e Levinas. Para André e Nilva, a filosofia deve ter uma responsabilidade social e ética em vista de um pensamento que se abra para compreender a realidade de forma crítica, sem racionalizar e fechar-se em si mesmo. Já no texto sobre “*O medo e a intolerância que vem do preconceito: Adorno e a burrice autoritária*” de Estevan de Negreiros Ketzer a análise é de uma fragmentação do sujeito moderno em consequência da industrialização e da forte influência da cultura de massas. Tal fragmentação possibilita a reprodução de uma lógica perversa, i.e., absolutamente violenta.

No terceiro texto, “*Educar contra a barbárie: algumas notas*”, Fábio Caires Correia convida o leitor a repensar criticamente o papel da educação em meio à violência produzida pela Indústria cultural e, no seio desta, pela cultura do entretenimento. Esse modelo de sociedade atinge diretamente o modelo de educação vigente em nossa atualidade. Perdeu-se a capacidade crítica de refletir, por isso, proporcionar uma educação crítica que possa fazer uma leitura mais ampla da realidade para ‘construir uma sociedade mais justa, ética e democrática é de extrema urgência. Em “*Cronologia e tempo musical na obra filosófica de Theodor Adorno*” de Luciane de Moraes, vê-se a análise crítica na produção musical no período, ‘testemunhando o declínio do ideal hegemônico do romantismo e o nascimento daquilo que mais tarde o filósofo denominaria como nova música, baseada em novas normas compositivas, ainda que sem perder de vista todo o legado histórico da produção ocidental’. Adorno como crítico sabe

posicionar-se frente às novas ideologias que empobrecem a educação da sociedade, fazendo a distinção entre arte autêntica e a arte enquanto produto da/para a Indústria cultural.

Já no quinto texto intitulado a “*Tarefa da negatividade em Adorno*”, Neri Pies aborda a instrumentalização da razão com o projeto iluminista e aponta a importância da dialética da negatividade para realizar a crítica ao pensamento que preserva a totalidade como uma forma de apreensão da realidade. Por isso, a realidade é continuamente confrontada com o conceito, fazendo surgir o desafio de renunciar à pretensão de explicar a totalidade a partir de categorias lógicas. No texto, “*Dialética do esclarecimento e racionalidade instrumental: uma leitura crítica a partir de Theodor W. Adorno e Max Horkheimer*”, Olmaro Paulo Mass destaca o contexto social e político e suas implicações e significações no atual panorama de danificação e da barbarização e as mais diversas formas e situações de morte. Porém, contexto histórico do século XX, proveniente do núcleo fundamental do esclarecimento moderno, os indivíduos, influenciados por essa racionalidade técnico-instrumental estão aprisionados nas formas de pensar da lógica capitalista e dos mecanismos sofisticados da indústria cultural.

No sétimo texto, “*Violência e sociedade administrada: Um ensaio*” de Oneide Perius, a constatação é de que o sujeito moderno perdeu a consciência crítica, i.e., tornou-se intolerante, preconceituoso, um fac-símile do sujeito das práticas nazistas. A epistemologia da racionalidade moderna centralizada no desancamento da realidade se fundamenta no princípio de abstração da realidade, força de sua dominação, que mimetiza a violência e autoconserva.

No oitavo texto “*Violência, poder e justiça: um estudo de para uma crítica da violência de Walter Benjamin*”, Paulo César Carbonari aborda que as formas de violência estão implícitas nas esferas da sociedade civil sendo o motor que impulsiona à sacralidade da mera vida e a manutenção da violência nas estruturas sociais – que se fundamentam num pensamento instrumentalizado e de uma dialética que preserva a lógica da dominação e de uma sociedade violenta.

No décimo texto, com o título “*Sem memória não há redenção: anotações sobre T. W. Adorno e Gabriel García Márquez*”, Pedro Savi Neto, nos faz perceber que um pensamento crítico deve respeitar as diferenças e compreender a realidade dentro do seu contexto histórico e social. O desafio é entender o passado para possibilitar ações de resistência contra as barbáries institucionalizadas.

O décimo primeiro texto, “*Educação e autonomia: reflexões sobre a formação contemporânea*”, de Renan Anderson de Oliveira, vê-se a importância da educação na construção de um pensamento crítico, i.e., na formação de um sujeito esclarecido e comprometido com a transformação social da realidade. No último texto da coletânea, “*Elementos do antipetismo: limites da cordialidade*”, de Tiago dos Santos Rodrigues, a ideia é pensar os limites do esclarecimento moderno e as consequências da instrumentalização da razão em meio a sociedade atual. As novas formas de barbárie se reproduzem em novas instâncias sociais e políticas, ou seja, nas mais variadas formas de ideologias presentes na atualidade.

Boa leitura a todos/as.

Os organizadores.

# ADORNO E LEVINAS: DOIS CAMINHOS À CRÍTICA DO PENSAMENTO TOTALITÁRIO

---

*José André da Costa<sup>1</sup>*

*Nilva Rosin<sup>2</sup>*

Non vou mais aceitar as coisas que não posso mudar.  
Vou mudar as coisas que não posso aceitar.

Ângela Davis.

## Os postulados iniciais da questão

A presente reflexão está diretamente ligada à atualidade da reflexão filosófica acerca da alteridade, do conceito e do sentido da existência humana na trajetória do pensamento de Emmanuel Levinas<sup>3</sup> e de Theodor Adorno<sup>4</sup>. O enfoque filosófico do pensamento de Levinas tem por base a ética como filosofia primeira, partindo da responsabilidade do eu para o outro, mesmo que o “outro” não tenha responsabilidade com o “eu”. A assertiva pressuposta no pensamento levinasiano é: “respeitar o outro, mesmo que o outro não tenha respeito comigo”. O outro sempre será o ponto de partida. Já em Adorno a compreensão hermenêutica do conceito não é uma evidência nem mesmo um consenso pacífico.

---

<sup>1</sup> Doutor em Filosofia, Professor e Diretor do Instituto Superior de Filosofia Berthier (IFIBE) em Passo Fundo/RS.

<sup>2</sup> Mestra em Filosofia, Professora de Filosofia no Instituto Superior de Filosofia Berthier (IFIBE) em Passo Fundo/RS.

<sup>3</sup> Judeu (1906-1995). Sua filosofia parte da experiência dos campos de concentração nazistas. Para Levinas, a filosofia ocidental é praticamente ontologia (é totalidade). Precisamos de uma outra filosofia. Esta terá como ponto de partida o particular, o rosto do outro, a exterioridade. O rosto do outro só pode ser captado numa atitude ética.

<sup>4</sup> Alemão (1903-1969), filósofo, sociólogo, musicólogo, compositor e membro da Escola de Frankfurt (1923). As preocupações centrais de Adorno giram em torno da temática geral da cultura. A crítica que Adorno faz ao cientificismo do mundo moderno conduz à identificação entre progresso e mito, ou seja, o iluminismo, que se pretendia como instrumento para elevação intelectual, se manifesta historicamente como mistificação das massas.

Nesta perspectiva, o processo de racionalização ocidental inaugura uma enorme cisão entre sujeito e objeto. A subjetividade humana padece frente ao aparato de desagregação da natureza, revestindo-se de poder para dominá-la, convertendo o próprio ser humano em simples objeto, controlado e desprovido da própria individualidade. Tanto em Adorno como em Levinas, para poder caracterizar as possibilidades hermenêuticas do conceito, há uma exigência de um “diálogo crítico”, difícil e tenso, mas fecundo com o que podemos denominar visões formalista-instrumental-objetivista do conceito. Evidenciaremos a tensa relação nas formulações ético-críticas de Adorno e de Levinas aos pressupostos idealistas quanto à relação entre sujeito e objeto, ou seja, pautadas na crítica à razão instrumental na relação entre conceito e coisa (ser). Isto permite, segundo os autores, pensar processos formativos como potencial da responsabilidade e da liberdade frente à instrumentalização da razão, na realidade efetiva de opressão que clama por justiça, como sentido ético da responsabilidade.

### **Horizonte e o enfoque da reflexão**

O horizonte da reflexão, que ora apresentamos, tem como objetivo fazer um exame crítico da proposta de Levinas e de Adorno, tendo como enfoque a crítica que eles fazem a imanentitização da subjetividade sofrida no pensamento moderno. Com este propósito, eles denunciam à ontologia desenvolvida no projeto da modernidade ocidental. Queremos refletir, com força teórico-filosófica, o pensamento desses dois autores, para extrair dele o que possui de mais significativo: o respeito ético ao ser humano.

Com base nesta afirmação, queremos evidenciar o fio condutor de nossa temática: Como ultrapassar o ser e o conceito na perspectiva filosófica de Levinas e Adorno? As categorias balizadoras da reflexão serão: a alteridade, o conceito e a ontologia. A nossa pretensão metodológica é fazer uma aproximação do pensamento levinasiano com o pensamento filosófico adorniano, para extrair a concepção de alteridade como

reconhecimento do outro. O caminho que pretendemos desenvolver para aproximar os dois pensadores, Levinas e Adorno, guarda uma crítica forte aos modelos de abordagem da tradição filosófica. Também, guarda uma crítica profunda à compreensão hermenêutica, como a simples aplicação de técnicas de interpretação.

Levinas, em sua obra *Totalidade e Infinito*, tenta mostrar uma falha no pensamento ocidental, baseado na experiência vivida junto com seu povo judeu, no massacre sofrido nos campos de concentração nazistas. Esta realidade, segundo Levinas, foi a crise marcante do humanismo ocidental, resultado da Segunda Guerra Mundial. A partir dessa atrocidade cometida contra o povo judeu, começou um enorme empenho filosófico, uma tentativa teórica de dar novamente um significado ao humanismo através da ética da alteridade. Adorno, em sua *Teoria Estética*, constata que no mundo moderno, o saber está a serviço do poder e do desenvolvimento da razão técnica, que levou os seres humanos a renunciarem à busca do sentido das coisas, agindo de tal maneira que transforma a fórmula pelo conceito e cria um despropósito epistemológico, quando a regra é tomada como se fosse a causa.

## **Os pressupostos hermenêuticos: da naturalidade à idealidade**

A emergência da filosofia, em nossa cultura ocidental, foi o resultado da crise do pensamento grego, que tinha por paradigma de orientação a *physis* (natureza). A vida comum, garantida pela “verdade mitológica”, perdeu sua consistência. Tudo foi questionado. A filosofia tomou o lugar da divindade por sua transcendência aos fatos. Não se aceita mais a verdade mitológica para explicar a origem da natureza e do universo. As perguntas inquiridoras: de onde viemos, para onde vamos e de que é constituído o universo, puseram em dúvida as explicações mitológicas da origem da *physis*.

A filosofia surge como crítica radical da práxis humana. Começa a procura pelo fundamento de tudo. E isto começou com os pré-socráticos gregos quando procuravam um princípio

uniabrangente do universo. Logo no começo, os gregos pensavam que o princípio de tudo era de origem natural (terra, ar, água e fogo). O pensamento pré-socrático enfatiza o todo. Sobre a totalidade não temos domínio, mas pertencemos a ela. Assim, os gregos chegaram a uma ordem fixa fundamentada na *physis*, mas que a transcende. Aqui já começa outra crise, agora de ordem epistemológica. A passagem da natureza para a ideia e para a essência marca o rompimento com a consciência mitológica.

Neste sentido, a essência, o elemento originante de tudo, tem forma ideal e resiste a qualquer mudança histórica. A essência é o elemento que permanece apesar das mudanças. Com esta assertiva, os gregos pré-socráticos marcaram a passagem da naturalidade para a idealidade, da natureza para a cultura garantida por este elemento último de caráter perene e imutável.

Da passagem da “naturalidade para a idealidade”, o que se evidenciou é que não somos somente seres pensantes. Somos também seres que agem no mundo, que se relacionam com os outros seres humanos, com Deus, com os animais, com as plantas, com os fatos e com acontecimentos históricos.

A precedência do ser em relação ao pensar foi a gênese da ontologia ocidental que se constituiu em ponto central da investigação e da crítica de Levinas a esta ontologia. Com sua crítica, Levinas tenta mostrar que a passagem da naturalidade para a idealidade significou a ratificação de uma ontologia totalizante, que teve seu aperfeiçoamento na metodologia idealista de René Descartes com o *Cogito, ergo sum* (penso, logo existo). A argumentação cartesiana alicerçada no *Cogito* atribui à razão uma autonomia própria. A consciência subjetiva supera as amarras da superstição e da magia para atingir o reino da razão desmistificada. O *ser que pensa* representa a nova forma de racionalidade, rompendo com o universo medieval que concebia o ser humano, de certo modo, dependente e subalterno a graus de perfeição. Pode-se observar que, na origem da racionalidade moderna, está presente uma ruptura entre a tradição filosófica e o modelo de racionalidade construído neste processo. A proposição de Levinas é abrir a ontologia ocidental, seguindo a tradição filosófica, repondo as questões metodológicas com indagações



críticas. Na verdade, o que ele pôs em evidência foi o conteúdo e o sentido do que pensamos, dizemos e fazemos. Isto significa propor um discurso racional e uma razão ética, que postula uma linguagem racional de reconhecimento à alteridade: “O discurso condiciona o pensamento, pois o primeiro inteligível não é um conceito, mas uma inteligência da qual o rosto anuncia a exterioridade inviolável ao proferir o ‘tu não matarás’. A essência do discurso é ética”. (LEVINAS, 1961, p. 191).

A preocupação de Levinas não é estabelecer uma “essência fixa” da realidade, mas pensar o alcance da intenção e da finalidade do que pensamos, dizemos e fazemos. Ao anunciar esta tese, recusou o idealismo. A crítica levinasiana passou em revista a ontologia ocidental quando questionou: o que é o pensar, o que é o falar e o que é o agir? Para Levinas o ser e o dever-ser não podem estar cindidos. Isto pressupõe a seguinte pergunta: nossas atitudes cotidianas são ou não um saber verdadeiro, um conhecimento emancipador?

Seguindo este itinerário, a preocupação de Adorno é com a instrumentalização da razão. Ao ler criticamente o pensamento filosófico ocidental, Adorno percebe que a concepção instrumental da razão já tinha sido desenvolvida através da linguagem nos primórdios da filosofia grega. Uma questão que parece comum em Adorno e Levinas é a de que a razão não é algo somente de caráter abstrato, especulativo, mas também encarnada na história e, por conseguinte, que se constrói nela e a partir dela. Isto remete para a ideia de tornar os seres humanos livres, sujeitos de si mesmos e da sua história. O mesmo pode-se dizer de Levinas quando desenvolve a crítica ao pensamento totalizante. Ora, o propósito da teoria crítica é mostrar que pela posse do saber o ser humano se torna superior. Porém a questão é compreender qual é a natureza deste saber: “O saber que é poder não conhece nenhuma barreira, nem a escravização da criatura, nem na complacência em face dos senhores do mundo. [...] o que os homens querem aprender da natureza é como emprega-la para dominar completamente a ela e aos homens” (ADORNO E HORKHEIMER, 1986, p. 20). Em vista disso, a técnica usada tem como meta tirar vantagens do trabalho de

outros, o que resulta no capital. Trata-se, portanto, de um saber metódico e instrumental. Este utiliza múltiplos meios com instrumentos que sublinham o domínio completo do ser humano. Isto se transforma em sentimento de angústia e de sem-sentido, entregando-se à racionalidade instrumental, ou de acordo com a visão de Horkheimer, ocorre a degradação da ‘razão objetiva’ na ‘razão subjetiva’<sup>5</sup>, passando de uma visão racionalista para a ação técnica. Portanto, deve ser denunciado este tipo de racionalidade que está a serviço, seja de um ditador ou dos subalternos. Esta angústia leva Adorno e Horkheimer a denominarem a modernidade de “o eclipse da razão”.

O foco privilegiado da atenção adorniana é formular uma teoria crítica sem cair no império do conceito estabelecido na epistemologia da modernidade, que é a descaracterização da cultura no mundo administrado. Assim, o idealismo moderno, a partir de interesses subjetivistas e desprovido de sujeito, coisifica a consciência, de tal sorte que ela não conhece o objeto (a natureza) e, por isso, reduz o sujeito e o objeto à mera funcionalidade do mundo administrado dentro da totalidade, ou da universalidade do modelo econômico tradicional (dominante). Condicionando tudo ao objeto (coisificação) que molda o sujeito, evidencia-se uma relação de dependência em relação ao objeto, dando a primazia ao objeto (ser). Ao conceito de racionalização sociocultural, sobrepõe-se a denúncia contra as afrontas dos perigos inerentes ao processo crescente de objetivação da razão que está implícito.

Assim, a reflexão que Levinas faz para desconstruir a ontologia ocidental não seguiu a metodologia da passagem da natureza para a ideia, mas teve como orientação a passagem do pensamento à ética. A ética é vista como o elemento capaz de reestruturar as relações humanas a partir do respeito pela

---

<sup>5</sup> Em *Eclipse da Razão* de Max Horkheimer, quando trata dos *Meios e Fins*, o autor faz referência aos grandes sistemas filosóficos que se fundaram sobre uma teoria objetiva da razão; a razão subjetiva não era excluída, mas considerada como “expressão parcial e limitada de racionalidade universal da qual se desviavam os critérios de medida de seres e coisas” (p. 15). A razão objetiva enfoca os conceitos enquanto que a razão subjetiva coordena os meios calculados corretos com um fim determinado.

alteridade do outro. Mesmo em registros diferentes, o ponto de aproximação entre Adorno e Levinas está no respeito à diferença do outro. Adorno discorre em sua teoria crítica que no mundo administrado, onde não se tolera a emergência do diferente, o fazer e o pensar humano se pervertem em indústria cultural. Conseqüentemente, os novos meios usados pela indústria cultural e tomados num conjunto constituem a ideologia preponderante de nosso tempo, não indicam o início de uma nova época, denotam uma nova fase da indústria cultural, com formas específicas.

A reflexão adorniana privilegia o sentido forte da cultura enquanto expressão do espírito, manifestação da consciência no mundo. Para chegar à constituição da crítica, Levinas e Adorno têm, como pano de fundo, a humanidade. Assim, tanto para Levinas quanto para Adorno, a crítica cultural também se constitui como conceito encobridor, ou seja, ideologia enquanto não vai além de “mera crítica da ideologia”. Outro aspecto relevante da reflexão adorniana é a velha polêmica da tradição filosófica, que facilmente leva a posicionamentos unilaterais. Trata-se de relacionar conceitos e realidade. Qual é mesmo a relação entre conceitos e realidade?

A este propósito, tanto Adorno quanto Levinas escapam de posições estreitas que veem nos conceitos meras representações e nas questões meros enunciados de perguntas sem respostas. Entendemos que a tarefa fundamental da filosofia e, em consequência, da crítica epistemológica, é escapar tanto de modelos condicionais quanto de modelos disjuntivos nesta relação. A implicação mútua entre conceitos e a realidade (desdobrando-se em dinâmicas argumentativas, modelos de fundamentação e outros aspectos) caracteriza, de forma consistente, o exercício da filosofia. Ou seja, identificar as questões, sua recorrência ou novidade, sua profundidade implica já, de alguma forma, tomar em conta uma certa perspectiva conceitual (o mesmo vale para o inverso).

Esta posição crítica no pensamento adorniano e levinasiano muito comum em suas reflexões éticas e estéticas, não quer reduzir a tarefa da filosofia à clarificação de conceitos no seu

emprego formalizado ou ordinário. Identificar os limites da racionalidade não necessariamente significa inviabilizá-la, mas mostrar que este tipo de racionalidade, calcado num modelo técnico-instrumental de razão, é insuficiente. Em face disso, a autorreflexão da razão implica o resgate de uma tensão dialética como contraponto à racionalidade instrumental que requer um movimento reflexivo da razão ao avesso, chamando a si a autenticidade ante a cegueira ofuscadora pela “neblina ideológica”, que provoca reificação das pessoas e suas concepções de mundo.

### **Implicações filosóficas da categoria “outro” no pensamento de Levinas e Adorno**

Levinas partiu do princípio de que o ato de pensar possibilita, através da linguagem, o desvelamento do “outro”. Portanto, Levinas elegeu outro ponto de partida para seu filosofar. Permaneceu no arco da tradição filosófica ocidental, mas não postulou uma ontologia genealógica da origem das coisas, como fizeram os pré-socráticos. Nem seguiu uma metodologia que postulasse a passagem da naturalidade para a idealidade, como fizeram os clássicos. Ele também não postulou uma ontologia idealista aos modos de Hegel e nem postulou uma epistemologia idealista aos modos de Kant.

Para Levinas, o pensamento não pode limitar-se a uma interpretação técnica do ser humano, pois a técnica é um instrumento que pode levar ao esquecimento do “outro”. Convém lembrar que a compreensão de Adorno em relação à alteridade só é possível, mediante a consideração das impressões fixadas em sua visão de mundo, pelo contato com a barbárie nazista na Alemanha e com o pragmatismo estadunidense. Assim, pensar o “outro” na perspectiva adorniana é refletir sobre o nazismo como o constituidor da “arqueologia da violência”. A experiência traumática dos campos de concentração e a cultura de massa (indústria cultural) que conseguiu ligar a população aos imperativos do poder do capitalismo, impõe a necessidade de repensar o papel da razão moderna.

Numa interpretação técnica do pensar, a filosofia reduzir-se-ia a uma técnica de explicação das causas últimas, esquecendo o movimento histórico da relação do face-a-face, o encontro do eu com o outro. É preciso que a filosofia seja conhecimento emancipador, pois tematiza o que não é eliminável pelo pensamento humano; um pensamento que fundamenta a si mesmo, enquanto fundamenta todos os outros conhecimentos. Para Levinas, pensar é pensar no outro. É garantir o respeito pela alteridade, que é o ato humano por excelência. O ponto de coincidência de Adorno com Levinas está na reflexão pedagógica, quando ambos ensinam que se deve tomar Auschwitz como referência. Adorno fala deste imperativo com muita ênfase, ao afirmar: *“Para a educação, a exigência que Auschwitz não se repita é primordial”*; *“Todo debate sobre parâmetros educacionais é nulo e indiferente em face deste – que Auschwitz não se repita. Foi a barbárie à qual toda educação se impõe”* (ADORNO, 1986, p. 33). Adorno declara a necessidade de empenhar-se para evitar uma nova barbárie. A educação deve estar comprometida em promover a autorreflexão crítica, para perceber as armadilhas planejadas pelo mundo administrado e contra(dizer) a *“consciência coisificada”*, pois estão implicados princípios éticos, econômicos, culturais, entre outros, em vista da modificação de condutas humanas. De modo responsável, buscar caminhos para impedir novas barbáries e horrores que a humanidade já viveu.

Constata-se que a ontologia ocidental representa o *“ente”* em seu *“ser”* e pensa assim o ser doente. Contudo, não pensa a diferença de ambos e, conseqüentemente, não chega a tematizar a questão da metafísica do outro, não leva em conta sua manifestação, seu rosto. Na condição de pensar apenas o ente em seu ser, a ontologia nunca mais será uma teoria do outro, da alteridade, mas uma descrição fenomenológica do ente. Nesta perspectiva, Levinas estimula e propõe a destruição da ontologia ocidental. A crítica à ontologia é uma crítica a partir da experiência e, ao mesmo tempo, é uma crítica da linguagem veladora da alteridade.

Para Levinas o respeito à alteridade é cuidar para que o homem e a mulher sejam humanos e não desumanos, ou melhor,

para que eles tenham a posse de suas subjetividades enquanto apropriação de sua humanidade.

O interesse de Adorno com a alteridade é, na verdade, um interesse pedagógico que está direcionado para a construção da emancipação do sujeito e, no cenário humano, as relações intersubjetivas. Adorno parece sugerir contra a cultura da barbárie, a autoconstrução individual, a conscientização da violência como meio para sua erradicação e também como mediação para o ser humano conquistar a si mesmo. Na obra *Dialética e Esclarecimento* de Adorno e Horkheimer, o capítulo que trata dos *Elementos do Anti-semitismo*, mostra que na relação sujeito e objeto, entre o “interior do sujeito” e a “realidade material” permanece um abismo preenchido pela reflexão do intérprete a partir das experiências de vida, o que o objeto é para si (ego). Isto leva a suspeitar que um indivíduo “doente”, identificado com a “sociedade totalitária”, seria incapaz de refletir sobre “si mesmo” e o “outro”, o que afetaria uma relação de alteridade, gerando “relações instrumentais” e, em certo sentido, é um encurtamento do indivíduo.

Assim, a autonomia da razão enquanto uma racionalização substancial não consegue sua expressividade. Este paradoxo pode ser verificado quando Adorno e Horkheimer escrevem: “Isto se deve ao fato de que o esclarecimento ainda se reconhece a si mesmo nos próprios mitos. [...] eles adotam o princípio da racionalidade corrosiva da qual acusam o esclarecimento. O esclarecimento é totalitário” (ADORNO & HORKHEIMER, 1986, p. 22). Segundo eles, a limitação do esclarecimento se dá no fato de orientar-se por uma racionalidade de caráter autoritário e regressivo; portanto, por aliar-se à coerção social “a coletividade manipulada consiste na negação de cada indivíduo” (Ibid., p. 27), gerando medo e insegurança quanto à sobrevivência do próprio ser humano.

Levinas, seguindo preocupação semelhante, advogou que o ser humano seja definido por aquilo que define sua humanidade, sua racionalidade ética enquanto humano. Para ele, o sentido humano reside em sua capacidade de humanizar-se. Expressando de outra forma, “a substância” do ser humano é sua

capacidade de se exteriorizar e de se pôr a caminho ao encontro do “outro”. A humanidade, para Levinas, significa estar exposto para escutar a verdade do “outro”. O outro é sempre exterioridade, é sempre mais amplo do que qualquer ente e, contudo, mais próximo do que qualquer ente.

A proximidade entre os seres humanos se dá através da linguagem, sendo ela o correspondente à humanização do ser humano e não no sentido em que a concebemos como unidade de fonema, melodia, ritmo e significação (sentido): “A linguagem se define talvez como o poder mesmo de romper a continuidade do ser ou da história”. Levinas pensou o ser humano no seu direito à humanização, o que significa respeitá-lo em sua dignidade de pessoa como um direito humano fundamental. Tematizar e criticar a racionalidade são uma forma de garantir a “superação da instrumentalidade da vida”, para efetivar a humanização como enobrecimento do ser humano que conquista sua existência no mundo.

### **Considerações finais**

O itinerário realizado neste artigo entre ontologia e alteridade, entre totalidade e exterioridade como lugar de repensar a responsabilidade com o outro, deixa o convite e o compromisso de que é preciso pensar uma utopia do ser humano, sem cair num realismo político pragmático. A configuração “eu-tu” é a base para reconhecer a condição à igualdade que garante a identidade do eu.

O legado deixado por Levinas e Adorno, em seus escritos e pronunciamentos em defesa da alteridade solidária e da razão ética, é um patrimônio cultural de alerta para que a barbárie não se repita. O núcleo da crítica de Levinas e de Adorno está em romper com o pensamento ontológico e mostrar o perigo da razão una que resulta na razão instrumental excludente da alteridade. Tanto Levinas quanto Adorno questionam a filosofia centrada, “pretensamente neutra”, que defende o privilégio da subjetividade solipsista e da razão imanentista. Para eles, a razão não é somente boa. A razão também gera sua sombra trazendo a

lume um Hitler. Para Levinas e Adorno, a experiência da filosofia ocidental impediu historicamente uma relação de respeito e de reconhecimento com a alteridade. Pensar o ser e a ontologia foi sempre a tarefa da filosofia ocidental. Esta mesma tarefa será retomada pela filosofia alemã, principalmente por Heidegger, com um agravante de fundo, onde pensar o outro se tornou uma discussão marginal na filosofia.

O ideal de dominação deve ser substituído pelo ideal de solidariedade. O que importa não é que eu domine o outro ou que esta nação domine outra, mas que lhe seja solidário. O ideal da arrogância e da prepotência deve ser substituído pelo ideal da simplicidade. O ideal que consiste em dominar os outros, em ser mais que os outros, deve transformar-se em ideal de altruísmo. Para isso, a tendência mercadológica “unificadora” deve ser superada pelo antídoto de um pensamento que não seja a negação de si mesmo, mas uma experiência da alteridade enquanto amparo ético de uma subjetividade genuína na relação com o outro e com o mundo. Este reconhecimento confronta a lógica “esclarecida” que sustentou o fascismo na perspectiva da ética e da estética apropriadas por Adorno e Levinas, pautadas pela dialética da negatividade (Adorno), operando de modo dissonante frente à ambição da razão instrumental.

Assim, a proposta de Levinas e Adorno implica na criação de um “novo senso comum ético”. A conversão da diferenciação do ético no modo privilegiado de estruturação e diferenciação da prática social tem como corolário a descentralização relativa da subjetividade solipsista e do princípio do eu solitário. O novo pensamento se constitui na obrigação ético-política vertical entre os cidadãos/ãs e o Estado, como na obrigação política horizontal entre os cidadãos(ãs). Com isso se valoriza a categoria da alteridade sem mesmice, a ideia de responsabilidade e a ideia de solidariedade, tendo a ética como efetivação do respeito e do reconhecimento do outro.



## Referências bibliográficas

- ADORNO, Theodor W. *Dialética do Esclarecimento*. Trad. Guido A. de Almeida. 2ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1986.
- \_\_\_\_\_. *Palavras e Sinais - Modelos Críticos 2*. Trad. Maria Helena Ruschel. Petrópolis: Vozes, 1995.
- \_\_\_\_\_. *Teoria Estética*. São Paulo: Martins Fontes, 1970.
- COSTA, José André da. Aproximações do conceito de alteridade em Levinas. *Revista Filosofazer*, Passo Fundo, v. 10, n. 18, p. 45-60, jan./jun. 2001.
- \_\_\_\_\_. *Ética e política em Levinas: alteridade, responsabilidade e justiça*. Passo Fundo: IFIBE, 2013. (Coleção Diá-Logos; v, 19).
- DUSSEL, Enrique. *Para uma ética da libertação latino-americana: acesso ao ponto de partida da ética*. São Paulo: Loyola, 1977.
- HORKHEIMER, Max. *Eclipse da Razão*. Trad. Sebastião Uchoa Leite. Rio de Janeiro: Ed. Labor do Brasil S.A, 1976.
- LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e infinito*. Lisboa: 70, 1961.
- LUCÁKS, George. *Introdução a uma estética marxista*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.
- PELIZZOLI, Marcelo Luiz. *A relação ao outro em Husserl e Levinas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1994.
- PIVATTO, Pergentino. A ética de Levinas e o sentido do humano: crítica à ética ocidental seus pressupostos. *Véritas*. Porto Alegre, N° 37 (147), p. 325-363, 1992.
- ROSIN, Nilva. *Arte e racionalidade: estudo sobre a superação da racionalidade instrumental em Adorno e Horkheimer*. Passo Fundo: Instituto Superior de Filosofia Berthier, 2007. (Coleção Diá-Logos; 10).
- SILVA, Márcio Bolda da. *Metafísica e assombro: curso de ontologia*. São Paulo: Paulus, 1994.

SUSIN, Luiz Carlos. O esquecimento do outro. *Revista Eclesiástica Brasileira*, RJ, n. 47, dez. 1987.

# SOBRE O MEDO E A INTOLERÂNCIA QUE VEM DO PRECONCEITO: ADORNO E A BURRICE AUTORITÁRIA

---

*Estevan de Negreiros Ketzer<sup>1</sup>*

A irracionalidade da adaptação dócil e aplicada à realidade torna-se,  
para o indivíduo, mais racional que a razão.

Adorno & Horkheimer, em *Dialética do Esclarecimento*

É pelo fato de a igualdade exigir que eu reconheça que todo e qualquer  
indivíduo  
é igual a mim que os conflitos entre grupos diferentes,  
que por motivos próprios relutam em reconhecer  
no outro essa igualdade básica, assumem formas  
tão terrivelmente cruéis.

Hanna Arendt, em *As origens do totalitarismo*

## **Introdução: por que silenciam os inocentes?**

Em setembro de 2014, durante a partida de futebol entre Santos e o Grêmio, a torcedora gremista Patrícia Moreira, foi flagrada chamando o goleiro santista, o Aranha, de “macaco”. Este é mais um episódio de muitos na história de segregação social brasileira, nem por isso foi motivo de banalidade. Talvez este tenha sido um dos poucos a ser televisionado tão claramente. *Uma torcedora branca ofende um goleiro negro.* Ela rapidamente se defendeu dizendo que não era racista e estava sob o efeito do “calor do jogo”. A torcedora diz estar arrependida, pediu perdão e saiu das redes sociais. Teve sua casa incendiada e foi demitida de seu trabalho. Toda a sua família sofreu retaliações sociais. De forma alguma aqui queremos realizar um julgamento da *pessoa* Patrícia Moreira pelo que ela fez. Ao invés disso, estamos adentrando, paulatinamente, no acontecimento social que seu ato gerou. É sobre este ato que ela respondeu ao Ministério Público sob a acusação de racismo. A própria torcedora não imaginava

---

<sup>1</sup> Psicólogo clínico. Doutor em Letras pela PUCRS. Email: [estevanketzer@gmail.com](mailto:estevanketzer@gmail.com).

que seria filmada e identificada, pois foram muitos outros torcedores que em turba repetiram o mesmo chamamento ofensivo contra a integridade moral de Aranha. A gravidade do ato foi suficiente para levar a excluir o Grêmio da Copa do Brasil naquele ano.

Há muitas outras situações como esta, apenas elas não são vistas ou discutidas socialmente com a mesma ênfase. Com a exposição na mídia, geralmente com o mesmo conglomerado de mídias reunidas – televisão, jornais, rádio, internet –, obtém-se exclusividade nas manchetes, atraindo expectadores ávidos pelo consumo rápido da informação. Os meios de comunicação de massa acabam usufruindo desses acontecimentos para chamarem atenção sobre os fenômenos sociais, sem discuti-los junto à sociedade. Um assunto precisa ser curto e passar de maneira ostensiva, repetindo-se o gesto até um aborrecimento dos consumidores midiáticos. A notícia deve ser clara e seu encaminhamento é, nesta matéria, caso de polícia. Este é exatamente o ponto de vista do posicionamento *politicamente correto*: melhor punir do que levar a sociedade a fazer uma profunda interrogação sobre a complexidade envolvida no ato preconceituoso.

É sobre este ponto de vista que acreditamos ser relevante o trabalho de Theodor Ludwig Wiesengrund-Adorno (1903-1969), pois o filósofo tomou o debate acerca do preconceito na Alemanha da Segunda Guerra Mundial. Junto a Max Horkheimer, ele participou do Instituto para Pesquisa Social (*Institut für Sozialforschung*), com sede na cidade alemã de Frankfurt. O Instituto é considerado o primeiro a levar o marxismo para a academia, de uma forma inovadora, pesquisando as colocações tradicionais da visão marxista sem deixar de ser crítico aos modos e costumes da sociedade de sua época. Entretanto, apesar do programa de estudos ali ofertado, o Instituto teve fechar as portas em 1933, devido à subida de Adolf Hitler ao poder. Tais pesquisas, mais tarde conhecidas como filiadas à *Escola de Frankfurt*, tinham como base uma discussão sobre a estética, a filosofia e a sociologia daquele período. O Instituto investigou as diferentes alianças de poder capazes de incutir um discurso de

separação e violência. O olhar da sociedade era promulgador do ódio e da discriminação para dar origem a uma perseguição contra minorias étnicas. A Alemanha, a nação com os mais altos padrões de desenvolvimento da Europa, começa a ficar cada vez mais próxima da barbárie. Tais sinais foram identificados por Adorno em sua pesquisa, detalhando não apenas o aparecimento do nazismo, mas também os sinais de debilidade nas outras nações ocidentais, uma vez que sua fuga o levou aos Estados Unidos da

América para ali discutir as causas do preconceito em escala mundial.

## **1. Contemporaneizar Adorno: a tensão do momento presente**

Theodor Adorno partirá para o exílio junto ao seu amigo e interlocutor Max Horkheimer. Adorno chega a Oxford em 1934 e, em 1938, chegou à New York. Em 1941 ele segue Horkheimer e o escritor Thomas Mann, Prêmio Nobel, para Los Angeles. A cidade foi chamada de Califórnia Alemã (*German California*) por concentrar uma grande quantidade de alemães vítimas da perseguição nazista. Adorno viveu no bairro *Pacific Palisades*, no qual foi vizinho do escritor Bertold Brecht e do musicista austríaco Arnold Schoenberg. Temos aqui um ambiente intercultural muito forte.

Publica em 1944 a obra *Dialética do Esclarecimento* (*Dialektik der Aufklärung*), fruto de suas pesquisas com Max Horkheimer. Em 1947 é realizada a segunda edição revisada desta obra. Nela podemos ver o forte debate empreendido contra o preconceito racial e sua difusão no mundo. Adorno não se detém em apenas criticar o preconceito como um problema social grave. Ele quer adentrar-se em seus mecanismos de atuação na sociedade, mostrando o processo no qual o preconceito cria divisões sociais crassas, advindas das antigas crenças racistas do século XIX e agora reinstauradas pelo advento da psicométrica de base positivista, rasteira, muito preocupada com critérios centrados a partir dos ideais de pureza celebrados pela população branca europeia. Esta mesma população era saudosista de um regime de

felicidade plena no qual os antigos impérios europeus se viram desamparados. Havia um ideal de que as coisas deveriam ser como antes e que um Super Homem (*Übermensch*), tal como proclamado pelo filósofo alemão Friedrich Nietzsche, surgiria para impor uma nova ordem, um novo homem. Esse novo homem deveria se encaixar em um tipo ideal baseado nas descrições físicas como o tamanho do nariz, a tez da pele ou o tamanho do crânio. Estes critérios rasteiros passam a ser justificativas suficientes para identificar um indivíduo a um grupo étnico e com isso provar quais povos estão atrasados partindo de uma linha evolutiva que tinha a raça ariana-alemã como ápice e na outra extremidade o povo judeu. Sendo assim, o povo judeu passa a ser condenado por conter os *germes* da metamorfose decadente de toda a sociedade alemã, culpados pelo grande prejuízo econômico. Este fator é advindo da crise instaurada pela derrota da Alemanha na Primeira Guerra Mundial e pelas teorias eugenistas encampadas por todas as diversas nações europeias, mas institucionalizada como prática pelo regime nazista<sup>2</sup>.

Adorno percebe que o ideal proclamado da raça ariana passa a manifestar uma forma de paranoia social por não haver mais garantias para uma vida plena. A esperada chegada da felicidade não se realiza. Esta percepção de Adorno, sobre a sociedade de sua época, torna-se mais aguçada em seu exílio nos Estados Unidos. Foi durante o jeito americano (*american way of life*) o momento de um novo acontecimento: Adorno se afasta do lugar dos acontecimentos terríveis vividos por ele e por seus compatriotas. Sua fuga o obriga a assistir de longe os acontecimentos do Holocausto. A Solução Final (*Endlösung*) decidia assim, na Conferência de Wannsee, em 1942, o extermínio de todos os judeus que estavam sob custódia nos campos de concentração espalhados nos territórios controlados

---

<sup>2</sup> A eugenia era uma teoria tida como confiável em estudos tais como o de Arthur de Gobineau, no século XIX, sendo oficialmente instaurada como prática higienista a partir das Leis de Nuremberg, de 1935. Nesta linha da decadência genética temos os povos negros, os poloneses e os judeus no final. Para essa linha evolutiva o povo judeu seria considerado o povo com mais *germes* no corpo, a ponto de se metamorfosear em qualquer outra etnia.

por Hitler. Este acontecimento passa a ser reconhecido como crime contra a humanidade, cujos principais aliados e apoiadores do regime nazista serão julgados durante o Tribunal de Nuremberg, entre 1945 e 1946.

Dessa forma o discurso de Adorno passa por uma atualização durante sua estada nos Estados Unidos. Sua potência crítica não mais está restrita aos problemas de seu país natal. Ele irá desenvolver uma visão muito mais minuciosa sobre a raiz do preconceito e suas consequências. É nos Estados Unidos da América o lugar que as posições mais conservadoras estão disseminadas em discursos homofóbicos, racistas, misóginos e xenófobos, todos eles encalacrados em uma população que não viveu a Segunda Guerra diretamente, em seu território, repudiando as ideias do Nacional Socialismo, porém, vivendo em paz e em bem estar social (*welfare state*).

Adorno reconhece um estranho pacto entre a mediocridade e a burrice generalizada na sociedade estadunidense, avessas a qualquer diálogo e questionamento. Suas pesquisas revelam uma gama de pessoas *potencialmente orientadas ao fascismo* sem aderirem à causa do partido social democrata. É sobre essa potência que ele irá se deter a partir do estudo de *A personalidade autoritária* (*The authoritarian personality*), de 1950:

Precisamos reconhecer, porém, que o indivíduo pode ter pensamentos “secretos”, que ele não revelará a ninguém, em nenhuma circunstância, se puder evitar. Ele pode ter ideias que não admite nem para si mesmo, assim como pode ter ideias que não expressa, porque são tão vagas e malformadas que não consegue pô-las em palavras (ADORNO et al., 1950, p. 4, *tradução nossa*).

O ambiente exerce uma força extraordinária sobre o indivíduo, mas essa influência toma justamente os critérios e as tendências que dependem justamente dos interesses de cada pessoa. Neste momento, Adorno está pensando intimamente na psicanálise, uma vez que o método desenvolvido pelo médico Sigmund Freud tinha em mira observar as forças atrativas e repulsivas que envolviam a solidificação de uma determinada personalidade individual, tal como Freud o fez em seu estudo,

intitulado *Futuro de uma ilusão*, de 1928. Neste momento fica claro, para Adorno, o quanto é temeroso não serem atendidas as forças libidinais. Mais profundamente, Adorno identifica a fantasia de aniquilação: se a posição social não for atingida haverá perda de privilégios e de prestígio. Sendo assim, há escolhas identificatórias que se dão justamente pelos interesses de cada indivíduo. Um temor persecutório torna-se consequência deste medo da perda de estabilidade econômica, por exemplo, o que leva a uma identificação do bode expiatório na sociedade para que tais interesses sejam atendidos o quanto antes.

Durante os quinze anos em que Adorno viveu nos Estados Unidos, entre 1934 a 1949, notamos o quanto sua estada o implicou mais fortemente com as questões de seu tempo. Adorno se atualizou neste período, contemporaneizou seu pensamento e se conectou com as manifestações sociais de diferentes classes e grupos. Esse descentramento provocou nele um estudo aplicado das considerações psicanalíticas de Freud. *A personalidade autoritária* é o resultado da investigação empírica das emoções individuais projetadas no plano social. O que faz uma pessoa aderir a elas sem revelar suas inclinações claramente através de uma ideologia política?

Para responder a esta última pergunta, queremos também atualizar o pensamento de Adorno de acordo com a dinâmica da sociedade brasileira e o faremos a partir da análise de algumas passagens do livro intitulado *Dialética do Esclarecimento*, publicado em 1944 e reeditado em 1947, em colaboração com Max Horkheimer. Também temos em mira que a pergunta já nos ajuda a atualizar seu pensamento.

## **2. A passagem da psicanálise para a teoria crítica**

Quais seriam os limites entre aderir a uma ideologia e começar a fomentar discursos preconceituosos? O ideal de um homem liberal e sem ideologia é no mínimo questionável. Seria o mesmo que desprezar a conjuntura política e vivencial dentro da pessoa. Para Adorno, leitor de Freud, o movimento da projeção é forte o suficiente para, diante da menor ameaça, defender o Eu



de sentir-se culpado. “Os impulsos que o sujeito não admite como seus e que, no entanto, lhe pertencem são atribuídos ao objeto: a vítima em potencial” (ADORNO & HORKHEIMER, 2006, p. 154). A paranoia é uma redundância em torno de si. A patologia decorrente do medo é vista como provocada pelo exterior e o delírio surge em decorrência da necessidade de eliminar o mais fraco, a minoria étnica, por exemplo. A projeção dessas angústias internas em algo externo é um movimento reflexo que, espera-se, possa tornar-se complexo na vida do sujeito. Assim, estamos nos referindo a uma distinção entre o si e o outro, um processo de separação muito importante para a vida adulta que, no caso desse potencial autoritário, não é integrado na personalidade do sujeito.

A psicanálise se dispõe a olhar essas retaliações, inclusive das partes dos processos psicológicos básicos – a concepção de uma *análise* propriamente dita – tais como atenção, memória, pensamento, consciência e percepção. Adorno observa que a *percepção* sofre um ataque massivo, é atacada no cerne de sua função reguladora entre a ordem do sujeito e do objeto. “A profundidade interna do sujeito não consiste em nada mais senão a delicadeza e a riqueza do mundo da percepção externa. Quando o entrelaçamento é rompido, o ego [Eu] se petrifica” (ADORNO & HORKHEIMER, 2006, p. 156). O pensamento perde assim sua reflexão que o torna inteligente, isto é, sabendo usar diferentes alternativas de respostas para diferentes contextos, percebendo as nuances do ambiente e de suas inclinações psicológicas para a realização de uma determinada tarefa sem danificar sua identidade. Isto significa muito para o Eu, pois sua decisão estará em jogo, sua forma de mostrar-se para o mundo, decidindo em torno de alternativas que por vezes são beligerantes ou que o colocam em uma posição constrangedora. Veremos o quanto a inteligência torna-se um problema para um tipo de pensamento totalitário do tipo preconceituoso. Não é apenas a projeção por si só que está envolvida, mas o que ela visa devolver ao objeto, uma vez que o sujeito, ao usar deste mecanismo, denigre o objeto que não consegue conquistar por si mesmo, por um mérito pessoal, com seus próprios pés. Este sujeito entrega-se

ao objeto, perdendo assim a capacidade de diferenciar as coisas, submetendo-se a uma *racionalidade instrumental*, pois submete a realidade aos fins racionalmente coerentes com seu contexto. Ele preenche o mundo com sua própria percepção danificada, pois também sua sensação interna é empobrecida.

É como se a promessa, feita pela serpente aos primeiros homens, de se tornarem iguais a Deus houvesse sido resgatada com o paranoico, que cria o mundo todo segundo sua imagem. Ele não parece precisar de ninguém e, no entanto, exige que todos se ponham a seu serviço. Sua vontade penetra o todo, nada pode deixar de ter uma relação com ele (ADORNO & HORKHEIMER, 2006, p. 157).

Assim é o déspota. É o mesmo modelo do caudilho, da promessa de felicidade que temos entre tantos falsos messias em nossa sociedade. Iludir o povo com palavras é uma tarefa que vem de Adolf Hitler no livro *Minha Luta (Mein Kampf)*<sup>3</sup>. Conhecemos o nazismo muito bem com a famosa frase de Josef Goebbels: *uma mentira repetida mil vezes torna-se uma verdade*. Cria-se assim um fato pela alta frequência de sua propagação e não pela análise de suas relações com o momento concreto. Assim, o pensamento cria uma distância sobre as coisas, dando a sensação limita uma primazia de realidade correspondida pelo meio.

No Brasil este problema chega até ações políticas de Jair Bolsonaro em pleno ano de 2017. Mesmo tendo recebido mais de 30 pedidos de cassação para o seu mandato na Câmara dos Deputados, o político continua exibindo em fotos uma ironia sádica que é justamente a inversão dos ideais democráticos instituídos pela Constituição Federal da República do Brasil, de 1988. O parlamentar defende abertamente a intervenção militar no país. Ele foi criticado pelo Grupo Tortura Nunca Mais, pois colocou na porta de seu escritório um cartaz que dizia aos

---

<sup>3</sup> Publicado em 1925 por Adolf Hitler, sabe-se que seu autor não o escreveu de fato. Entretanto, começou a ditar o livro para [Emil Maurice](#) enquanto estava preso em [Landsberg](#), e depois de Julho de 1924, [Rudolf Heß](#) também participou da transcrição do livro. O próprio Hitler aponta a influência que sofreu do maior ideólogo do Partido Nazista, Alfred Rosenberg.

familiares dos desaparecidos da ditadura militar: “quem procura osso é cachorro” (Grupo Tortura Nunca Mais, 30 mar. 2011). São comuns as suas frases de efeito, como: “Eu acho que essa Polícia Militar do Brasil tinha que matar é mais” (Revista Exame, 5 out. 2015). A deputada Maria do Rosário abriu duas ações penais contra ele, por sua declaração de que ele a “estupraria, mas ela não merece” (Folha de São Paulo, 9 dez. 2014). Sobre a homoafetividade, o parlamentar argumenta categoricamente que “seria incapaz de amar um filho homossexual” e que preferia que um filho seu “morra num acidente do que apareça com um bigodudo por aí” (Portal Terra, 8 jun. 2011). E sobre as minorias étnicas brasileiras, em um discurso no Clube Hebraica, no Rio de Janeiro, o deputado federal arguiu que acabará com todas as terras indígenas e comunidades quilombolas do Brasil caso seja eleito em 2018. Ele também afirmou que terminará com o financiamento público para ONGs: “Não vai ter um centímetro demarcado para reserva indígena ou pra quilombola” (Metrópoles/Estadão, 3 abr. 2017). Segundo ele as reservas indígenas e quilombolas atrapalham a economia: “Onde tem uma terra indígena, tem uma riqueza embaixo dela. Temos que mudar isso daí” (Metrópoles/Estadão, 3 abr. 2017). Bolsonaro se diz Católico Apostólico Romano, exaltando: “Sou preconceituoso, com muito orgulho” (Revista Época, 15 fev. 2015).

Não queremos com estas citações realizar um estudo psicológico de Bolsonaro, tecendo hipóteses que rapidamente cairão em um grande vácuo por interpretações sem a participação do próprio deputado. Tampouco queremos apontar o caminho do politicamente correto, ao defender minorias ao retirar os privilégios dos estabelecidos que as estereotipificam. O estereótipo é sem dúvida um problema social grave, porém, deve ser compreendido através do diálogo nas diferentes esferas sociais em que ele é encontrado. Nossa aposta é nesta terceira via. No entanto, a discussão acerca da ocorrência ao estereótipo não parece interessar aos órgãos governamentais. Tomemos a reforma no Ensino Médio, na qual pouco houve de discussão sobre investimentos necessários a serem tomados para então a questão curricular poder ser introduzida pelos professores do

magistério. Isso nos leva à pergunta: o quanto houve de participação entre as partes realmente envolvidas com educação, ou seja, o magistério? A própria propaganda do governo não deixa dúvidas de sua posição favorável à reforma. Em maio de 2016 o ex-ator de filmes pornográficos Alexandre Frota foi recebido pelo então Ministro da Educação, Mendonça Filho para denunciar um suposto assédio ideológico dos professores contra alunos nas escolas. Frota participa do Grupo Escola Sem Partido, visto por seu fundador, Marcello Reis, como um grupo suprapartidário. Marcello Reis é fundador do grupo Revoltados Online e ex-pastor evangélico.

O parágrafo acima é o efeito dessas demagogias importadas. Como a discussão da democracia por partidos políticos, opção constitucional, pode ser vista como assédio ideológico? Não se pode começar uma discussão mesmo não se concordando com ela? Aonde está a capacidade de escutar a voz emanada dos diferentes? Esse parece ser um esforço sem momento para começar. As ordens morais parecem se fiar em campos duros a ponto de não permitirem um debate sério com a população, ligando-se assim ao jeito mais facilitado de nossa típica obediência colonial. E assim o princípio acusativo básico continua a ser repetido em todas as esferas. Levamos para o plano pessoal nossos interesses e não enxergamos em que podemos nos unir em prol de um mesmo desenvolvimento civilizatório. Seguimos cegamente, por comodidade, um homem que não discute e não olha direto nos olhos do outro. É um olho que ignora o *olhar*, um ouvido que ignora o *escutar*, uma mão que ignora o *tocar*, uma *hipnose* instituída e, portanto, uma voz de comando para uma cabeça obediente. Somente isso pode acontecer dentro de um sujeito desprovido de si mesmo, desatento, ofegante após o perigo iminente do desaparecimento.

Esta força que atrai tudo para si, não faz outra coisa senão projetar seu impulso destrutivo para longe da possível ameaça, longe da *percepção*, recalcando seu desejo escondido, o qual muitas vezes está relacionado com o desejo de ser ou ter justamente o objeto perseguido. “O realismo incondicional da humanidade, que culmina no fascismo, é um caso especial de delírio paranoico,

que despoeva a natureza e, ao fim e ao cabo, os próprios povos” (ADORNO & HORKHEIMER, 2006, p. 159). A doença paranoica imanta a percepção, impedindo encostar pela sensibilidade as consequências de seu acontecimento interno. Assim, o indivíduo que adere ao fascismo o começa sem partido político, está mais preocupado com a manutenção de seu esquema identificatório individual em detrimento de uma coletividade. Um ditador começa a falar de modo preconceituoso porque além de protegê-lo dos outros, também atrai o auditório para perto de si, infla seu Eu que ele não é capaz de satisfazer sozinho, isto é, ele não leva em consideração que na vida há momentos de perdas e vitórias, pois ambas estão o tempo todo em jogo. A ideologia protege o crente de sentir essa flutuação e rapidamente aquilo que causa paixão deverá ser controlado de modo a aterrorizar seus adeptos. *Estar com os que pensam de modo igual é mais fácil do que ao redor dos que pensam diferentemente.*

Essa inversão da ordem, pela proteção do crente, satisfazendo suas necessidades ainda que em prejuízo perceptivo da realidade, torna o material básico a ser interrogado o grande delírio das massas. É o lugar excelente para a manifestação da burrice totalitária, isto é, um pensamento sem lugar para o diálogo que permite o novo irromper. Dessa forma, por uma questão que coloca em jogo a energia introjetada para dentro de seu Eu temos muitas vezes os interesses internos silenciados, revivendo mitologicamente o passado, consubstanciando-se, assim, em uma virada ultraconservadora por um ideal há tempos perdido.

Para este exemplo, Adorno convoca a psicanálise, pois esta disciplina coloca em dúvida a integridade da crença, não tendo uma resposta pronta de antemão. A psicanálise nos convida a percorrer o caminho inverso da certeza para transformá-la, ainda que a duras penas, em sinal de genuína inteligência. É inteligente manter os questionamentos vivos, justamente por estar insatisfeito consigo mesmo, mantendo a busca por uma experiência genuína. O sujeito percebe ser incompleto e fará contato com o que lhe falta. Voltando à figura despótica, um sujeito autoritário não precisa escutar os outros se

isso comprometerá seus ideais. Aquele que se submete o faz por este ideal e não se preocupa em questionar os limites que o habitam. O fato de estar aliado a grupos que são maioria e que legitimam o que pensa, ainda que não sejam politicamente ativos, transporta a submissão como parte inexorável do gesto autoritário. Não precisa fazer grande exposição, basta que o silêncio o proteja de se conectar com os acontecimentos à sua volta. A discussão prejudica muito a manutenção desse sistema implantado de burrice<sup>4</sup>.

Certamente o déspota quando se expõe consegue muitos aplausos. Ele faz sua arte oratória e ainda recebe em dobro com a propaganda veiculada na grande mídia. O que seria de Hitler sem Goebbels, seu ministro da propaganda? Seria interessante perguntar se esses aplausos além de *direitos* constitucionais, não deveriam ter também *deveres éticos* com a população. *Direitos com o que se recebe e deveres com o que se deve estar implicado na sociedade*. Isso seria muito difícil de legislar pelo âmbito jurídico, mas é um caminho que talvez devêssemos começar a nos indagar, o caminho dos que estão ao nosso lado, desprotegidos, e que incomodam com seus valores e crenças. Inclusive fazer valer isso ao déspota para podermos começar a entrar em contato com ele. Não haveria aqui um pequeno fascista dentro de cada um de nós? Fazer o que se quer, ingenuamente, seguindo puramente o próprio desejo, é no mínimo um movimento infantil. Discutir, estar aberto, sem a determinação que nossa língua impõe muitas vezes ao direito do outro. Tanto o conservador quanto o genocida devem ter excelentes razões para tomarem suas atitudes destas maneiras. Será que poderíamos escutar essas razões? Como seria ter esse instante de não pessoalizar uma situação e começar

---

<sup>4</sup> Em entrevista recente ao programa Roda Viva, em 13 de fev. de 2017, o psicanalista Contardo Calligaris vê com ampla negatividade as manifestações coletivas: “Nenhum deles teria feito sozinho, (...) mas sendo 4 ou 5 aí rola” (CALLIGARIS, 2017, 1:00:35). O psicanalista se refere ao assassinato do índio Galdino Jesus dos Santos, queimado vivo na madrugada de 20 de abril de 1997, em Brasília, por cinco jovens de classe média alta: Max Rogério Alves, Antonio Novely Vilanova, Tomás Oliveira de Almeida, Eron Chaves Oliveira e Gutenberg Nader Almeida Junior, este último menor de idade. Aqui se faz importante lembrar seus nomes.

um processo sem tempo definido, mas tendo em mira um intervalo de escuta ainda por vir em nossa sociedade?

Contudo, esta tentativa não está na agenda política brasileira:

Desde que o pensamento se tornou um simples setor da divisão do trabalho, os planos dos chefes e especialistas competentes tornaram supérfluos os indivíduos que planejam sua própria felicidade. A irracionalidade da adaptação dócil e aplicada à realidade torna-se, para o indivíduo, mais racional que a razão (ADORNO & HORKHEIMER, 2006, p. 168).

Estamos diante de uma racionalidade administrada, centro de toda a instrumentalidade que facilita a decisão para o homem. O homem se aliena de si mesmo quando entrega seu direito à liberdade para algum burocrata que tem mais competência na arte da administração. A realidade desta situação é, então, mais louca ainda, como esboçou Jean-Paul Sartre (1990) no conto “A infância de um chefe”, de 1938. Nesta história, Sartre mostra o desenvolvimento de um jovem, Lucien Fleurier, filho de um rico industrial, que começa tem uma relação homoafetiva com outro homem, o poeta Bergère, mas ele se afasta por um princípio: “o que me protegeu foi minha saúde moral” (SARTRE, 1990, p. 197). Dessa forma começa a ser aceito em seu círculo de conhecidos quando ele demonstra atitudes antissemitas e ataca covardemente um imigrante em grupo. É ao se filiar a um partido com tendência monarquista ultraconservadora, eis que Lucien se dá conta: “Isso é ser um chefe!” (SARTRE, 1990, p. 233). Tanto para Sartre quanto para Adorno essa tendência homoafetiva é por vezes transformada em agressão quando é levada pela contenção moralizante. *O desejo é dessa forma abruptamente interditado e isso gera raiva.*

### **Considerações Finais: a banalidade do mal**

Nesta breve exposição do trabalho de T.W. Adorno, o filósofo indica que a filosofia precisa se atualizar. Em 1931, o filósofo de Frankfurt publica o artigo “A atualidade da filosofia”

(*Die Aktualität der Philosophie*) (ADORNO, 2007). Nele fica nítido que a realidade precisa não apenas de *investigação* – o que coube às ciências – mas também de *interpretação* – tarefa filosófica por excelência. A interpretação não se restringe na revelação do oculto, mas também na tentativa de acrescentar com a percepção do incompleto, do contraditório e do fragmentário. Princípio da estética do feio e bizarro como possibilidade de renovação do pensamento ocidental. Princípio psicanalítico por excelência.

Neste trabalho nos aproximamos de suas considerações diante do pensamento autoritário. Vimos que o déspota não está inserido somente em identificações partidárias ou de massa, mas está em nosso cotidiano, silencioso, guardando para si seus pensamentos, cumprindo por vezes ordens, ainda que elas desprezem a vida do outro. Estamos pensando aqui na ideia de um mal que se dá justamente pela impossibilidade de pensar mais profundamente e como este mal tem sido levado a cabo pelos acontecimentos políticos da atualidade.

O recente caso de Marcelo Odebrecht se aproxima em muito com o julgamento do criminoso nazista Adolf Eichmann, em 1962, relatado pela filósofa Hannah Arendt. Assim como Eichmann, Odebrecht trabalhou em silêncio, *cumprindo ordens*, ele realizou a lavagem de R\$ 5,8 bilhões com financiamento público do BNDES para que sua empresa desenvolvesse projetos no exterior. A Polícia Federal teve acesso a documentos que puderam aproximar seu enriquecimento ilícito em relação direta com o favoritismo em licitações públicas feitas por mediação do poder executivo. O poder executivo alega estar em um esquema do qual não poderia sair.

Por um breve momento vamos deter nosso olhar sobre este desencontro e pensar no quanto ainda precisamos repensar nossa sociedade, explorando justamente o quanto os interesses públicos, isto é, o investimento de dinheiro público para a educação, a saúde e a segurança, são ainda vistos como desprezíveis por nossa elite. *Nós criamos de alguma maneira tanto Marcelo Odebrecht quanto Jair Bolsonaro*. Para Adorno, o termo “insaciabilidade do mal” (ADORNO & HORKHEIMER, 2006, p. 169) é diametral à *banalidade do mal* cunhado por Hannah



Arendt para descrever a política nazista. No caso brasileiro, o preconceito aparece embrenhado com um discurso majoritariamente financeiro expresso por uma elite que se sente inferiorizada e atacada em seus interesses. O ressentimento, muito mais forte diante à indiferença, pode ser notado pelo aparecimento das mais paranoicas defesas que tornam abstrato o trabalho ao invés de equacionarem a riqueza com as necessidades endógenas da sociedade. Encontramos a problemática desunião das classes em nosso país, grande impeditivo para tomar contato com a alteridade, pois não há um trabalho em conjunto. “A raiva feroz pela diferença é teleologicamente imanente a essa mentalidade e está – enquanto ressentimento dos sujeitos dominados pela dominação da natureza” (ADORNO & HORKHEIMER, 2006, p. 171). Para muito além de uma *luta de classes*, do tipo marxista, queremos um diálogo e uma escuta como alternativas à violência passada por nossa população cansada de tanta injustiça causada pelos regimes ditatoriais.

Nesse caso, como falar verdadeiramente de justiça social? Como adentrar na condição da psicologia reinante quando ela sempre intenta uma *aparência democrática*? Assim, a sociedade brasileira encastela-se no preconceito para se defender de modo mágico e imunitário contra qualquer um que traga o novo, o criativo, o não óbvio e desafie as condições de trabalho desta mesma sociedade. Este pensamento não visa uma igualdade nas relações, mas justamente uma permeabilidade das diferentes situações, aproximando algoz e vítima em um mesmo plano de diálogo, com o objetivo de uma responsabilidade verdadeira perpassada por toda a população e sua produção de desigualdades.

Para nós o pensamento de Adorno exige uma concretude ética de leitura, *uma ética da discussão acima do preconceito moralizante*. Uma opção que é tensa por si só, não tendo um fim último diante da violência instaurada pela forma espúria e totalitária das vozes ainda coloniais de nossa sociedade. Certamente não teremos como desprezar estas vozes, mas teremos, à duras penas, de aprender a encará-las de frente, talvez exorcizá-las, pois teremos de aprender a conviver com elas. Para isso nosso esforço ao

contemporaneizar a obra de T.W. Adorno, cuja força pode nos ajudar a despertar de um sono indolente diante do preconceito.

### Referência bibliográficas:

ADORNO, T. W. & HORKHEIMER, Max. (1947) *Dialética do Esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

ADORNO, T. W. *Ensaio sobre psicologia social e psicanálise*. São Paulo: Editora Unesp, 2015.

\_\_\_\_\_. (1931) *A atualidade da filosofia*. Tradução de Bruno Pucci. Disponível em: <http://adorno.planetaclix.pt/tadorno3.htm>  
Acesso em: jun. 2017.

ADORNO, T.W; FRENKEL-BRUNSWIK, Else; LEVINSON, Daniel; SANFORD, R. Nevitt. *The Authoritarian Personality*. New York: Harper & Brothers, 1950.

ARENDT, Hannah. (1951) *As origens do totalitarismo: antisemitismo, imperialismo, totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

\_\_\_\_\_. (1963) *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

CALLIGARIS, Contardo. *Programa Roda Viva*. São Paulo, TV Cultura, 13 fev. 2017. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=mA7B1Q6voXI&t=4386s>. Acesso em: 31 mai. 2017.

FREUD, Sigmund. (1927) O futuro de uma ilusão. In: *Obras completas de Sigmund Freud, Vol. XXI*. Trad. Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1974.

REICH, Wilhelm. (1933) *Psicologia de massas do fascismo*. São Paulo: Martins Fontes, 1988.

SARTRE, Jean-Paul. (1938) A infância de um chefe. In: *O muro*. São Paulo: Círculo do Livro, 1990.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. *A atualidade de Walter Benjamin e de Theodor W. Adorno*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

SOUZA, Ricardo Timm de. *Ainda além do medo: filosofia e antropologia do preconceito*. Porto Alegre: Dacasa, 2002.

WIEVIORKA, Michael. (1998) *O racismo, uma introdução*. São Paulo: Perspectiva, 2007.



# EDUCAR CONTRA A BARBÁRIE: ALGUMAS NOTAS<sup>1</sup>

---

*Fábio Caires Correia\**

A ideologia da indústria cultural contém o antídoto contra a sua própria mentira.

Theodor W. Adorno.

In: *Transparências sobre o cinema*, 1966.

## Notas Introdutórias:

*Educação contra a Barbárie* é o tema de um debate de Theodor Adorno com Hellmut Becker educador alemão, presidente das *Deutscher Hochschulverband\**, em 14 de abril de 1968 na Rádio de Hessen. O texto faz parte de uma coletânea compilada por Gerd Kadelbach sob o título *Educação e Emancipação* (1970)<sup>2</sup>. Crítico declarado da indústria cultural, participou, de 1959 a 1969, inúmeras vezes de programas de rádio proferindo palestras, participando de entrevistas e debates. Como bem mostra a epígrafe no início do texto, mesmo com uma crítica profunda ao processo técnico e industrial, Adorno acreditava que o antídoto contra toda a mentira da indústria cultural estava nela mesma.

---

<sup>1</sup> Parte integrante (com as devidas reformulações) da minha dissertação de mestrado intitulada *Universidade e Inconformismo: A crítica ao pensamento instrumental*, sob a supervisão do Prof. Dr. Pedro Goergen.

\* Doutorando em Filosofia, Ética e filosofia política pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Bolsista CAPES/PROEX. E-mail: [fabio.aires@acad.pucrs.br](mailto:fabio.aires@acad.pucrs.br)

\* Escolas Superiores de Educação Popular.

<sup>2</sup> “Os textos dessa coletânea, apresentam elementos essenciais para compreendermos a propriedade da teoria social construída por Adorno para a escola no contexto da sociedade capitalista e para se perceber o compromisso do teórico com a construção de uma outra sociedade, processo no qual caberia à Educação uma tarefa social importante. Entretanto, *não se pode depreender dos textos arrolados na obra uma proposta de educação para a emancipação, como um projeto de ação pedagógica*” (Cf. pesquisa realizada por Rita Amélia Teixeira Vilela “*A Teoria Crítica da educação em Theodor Adorno e sua apropriação para análise das questões atuais sobre o currículo e práticas escolares*”. Disponível em: <[http://www.pucminas.br/imagedb/mestrado\\_doutorado/publicacoes/PUA\\_ARQ\\_ARQUI20120828100151.pdf](http://www.pucminas.br/imagedb/mestrado_doutorado/publicacoes/PUA_ARQ_ARQUI20120828100151.pdf)> Acesso: 13/08/2015.

Os textos de Adorno são um depoimento contínuo e pungente dessa realidade. Para o frankfurtiano, Auschwitz se manifestou como a mais cruel expressão da barbárie humana. Milhares de vidas foram sacrificadas em nome da eugenia. É a partir de tais pressupostos que Adorno sente a dificuldade de no contexto do capitalismo *administrado* serem superadas as condições de violência construídas historicamente pelo homem. Do contrário, o demonstrado até agora representa o risco da possibilidade de outra barbárie. O que o faz logo de antemão discutir a tese que “desbarbarizar tornou-se a questão mais urgente da educação hoje em dia” (ADORNO, 1995, p. 155).

Todos os textos da coletânea são vistos sob a perspectiva da *orientação* para a emancipação, oriunda do comportamento crítico que todo sujeito da teoria crítica deve se propor a assumir. No entanto, a ideia de uma educação para a emancipação, não sugere que “a Educação [*seja*] necessariamente um fator de emancipação”, algo como uma ideologia, mas uma educação política, capaz de com a crítica romper a subserviência da teoria tradicional, pois “a educação só tem sentido unicamente como educação dirigida a uma auto-reflexão crítica” (ADORNO, 1995, p.121).

Sendo um dos textos mais pedagógicos de Adorno e dada a proposta deste ensaio, analisaremos a coletânea de forma mais lógica e também pedagógica, seguindo a argumentação de cada texto em particular, pois, como sugere Wolfgang Leo Maar (1995, p. 11), de forma bastante esquemática, “após Auschwitz, é preciso elaborar o passado<sup>3</sup> e criticar o presente prejudicado<sup>4</sup> evitando que este se perdure<sup>5</sup> e, assim, que aquele se repita”<sup>6</sup>.

\*\*\*

---

<sup>3</sup> “Ensaio: o que significa elaborar o passado”.

<sup>4</sup> “A filosofia e os professores”, “Televisão e formação” e “Tabus acerca do magistério”.

<sup>5</sup> “Educação após Auschwitz” e “Educação – para quê?”.

<sup>6</sup> “Educação contra a barbárie” e “Educação e Emancipação”.

O ensaio *O que significa elaborar o passado* foi publicado em 1959 e transmitido pela rádio Hessen em 1960. O texto ressalta aspectos sombrios sobre a elaboração do passado. O *leitmotiv* reside nas constantes referências ao nazismo que aterrorizou todo o mundo até 1945. Para Adorno,

O desejo de libertar-se do passado justifica-se: não é possível viver à sua sombra e o terror não tem fim quando culpa e violência precisam ser pagas com culpa e violência; e não se justifica porque o passado de que se quer escapar ainda permanece muito vivo. O nazismo sobrevive, e continuamos sem saber se o faz apenas como fantasma daquilo que foi e tão monstruoso a ponto de não sucumbir à própria morte, ou se a disposição pelo indizível continua presente nos homens bem como nas condições que os cercam. (ADORNO, 1995, p. 29).

Sua intenção é ressaltar a importância da tomada de consciência por parte do sujeito a fim de esclarecer o que aconteceu no passado e não o esquecimento do que passou. Adorno relaciona as noções de democracia, alienação, nacionalismo, abdicação do eu, pedagogia da reeducação e psicanálise, recorrendo com frequência a Freud. Para nosso autor, “[...] o passado só estará plenamente elaborado no instante em que estiverem eliminadas as causas do que passou. O encantamento do passado pôde manter-se até hoje unicamente porque continuam existindo suas causas” (Ibid., p. 49). Neste sentido, “seria urgente fortalecer nas universidades uma sociologia vinculada à pesquisa histórica de nossa própria época” (Id., p. 46). A elaboração do passado, não significa recusa ou esquecimento do que passou, mas um esclarecimento consciente do fato. Só podemos permitir que Auschwitz não se repita a partir de sua memória.

Em *A filosofia e os professores*, Adorno se reporta aos exames orais e escritos de filosofia aos quais os candidatos a professor se submetem para ingressar nas *Volkshochschulen*. O principal alvo das críticas é a mentalidade dos examinados que não compreendem o verdadeiro sentido do exame e mesmo assim são aprovados na seleção. Ao dialogar com filósofos como Descartes,

Kant e Hegel, o autor proporciona ao leitor a oportunidade de refletir sobre a real contribuição da filosofia, por ele definida como autoconsciência do espírito, para a formação de professores. Nesse sentido, ele ressalta que os professores devem se assumir como verdadeiros profissionais intelectuais, portadores de um espírito que deve ser formado através da autorreflexão e do esforço crítico, sendo assim privilegiados pela autonomia do pensar.

Cabem aqui alguns breves comentários, primeiro sobre a relevância da filosofia e das ciências humanas em nossa atual conjuntura; e, segundo sobre a burocratização, via demandas verticais, do magistério e da carreira docente no cenário especialmente brasileiro. Não só a disciplina filosofia, como boa parte das disciplinas da área das humanas, isso de forma muito frequente, vem perdendo espaço no currículo. Basta vermos as propostas atuais de flexibilização dessa disciplina e da sociologia, por exemplo, no ensino médio. Quando não perdem espaço, elas são transferidas para o campo virtual – realidade bastante presente na educação superior. As disciplinas que, portanto, deveriam ser o *ethos crítico* foram enclausuradas em redes. Como promover a autonomia do pensar em tempos líquidos e de extremada valorização da técnica? Num segundo ponto, até mesmo os professores destas disciplinas, mediadores e fomentadores da crítica, foram transformados em máquinas de artigos – o que não nos parece ilegítimo, tendo em vista as publicações de suas pesquisas e, principalmente, por questões de sobrevivência mesmo. Mas, é desastroso chegarmos a constatação de que a barbárie da produção e da tecnicização também chegou a estes campos e, portanto, por exigência imposta de cima para baixo, o saber-crítico-reflexivo foi automatizado. O resultado é inevitável: o sistema engole a crítica.

“Como ver TV sem ser iludido, ou seja, sem se subordinar à televisão como ideologia [?]” (ADORNO, 1995, p. 79), é a temática central do texto *Televisão e formação*. A proposta de Adorno, nesse sentido, é alertar para o poder da televisão, principalmente em suas novelas, ao divulgar ideologias e manipular a consciência dos expectadores, promovendo assim



uma falsa consciência e o ocultamento da realidade. No entanto, isso não significa que ele a recuse como meio de informação. Nas palavras do autor:

[...] gostaria de acrescentar que não sou contra a televisão em si, tal como repetidamente querem fazer crer. Caso contrário, certamente eu próprio não teria participado de programas televisivos. Entretanto, suspeito muito do uso que se faz em grande escala da televisão, na medida em que creio que em grande parte das formas em que se apresenta, ela seguramente contribui para divulgar ideologias e dirigir de maneira equivocada a consciência dos espectadores. (ADORNO, 1995, p. 77).

Adorno questiona a necessidade de ensinar aos expectadores a assistirem televisão, esta “[...] deve representar um avanço e não um retrocesso do conceito de formação cultural” (p. 95). A televisão no tempo à época e mais ainda em tempos hodiernos se transformou num veículo muito rápido de informações. Adoto o termo informação como oposto ao de formação, pois como diz Adorno, “o conceito de informação é mais apropriado à televisão do que o conceito de formação, cujo uso implica certos cuidados” (Ibid., p. 79). A força que a televisão tem hoje, com suas estratégias de manipulação de consciências, e o uso avançado de tecnologias é, sem exageros, cruel.

**Exemplo:** Imaginemos um jovem X, de classe baixa, do interior longínquo de nosso país, com uma formação socioafetiva precária em contexto familiar e cultural sem escolarização. X não tem muitas perspectivas, dado o contexto que age como um bloqueio. Seu único meio de informação é a televisão. Um programa y, apresenta a X um modo de ser jovem, ou melhor, um estilo de vida juvenil utopicamente ideal, dado às suas circunstâncias. Esta realidade – criação ideal da indústria para consumo prazeroso dos espectadores – se instala no imaginário de X. No entanto, é uma razão (porque ele pensa) da des-razão que jamais poderá viver. Digo jamais porque primeiro será preciso uma trágica desconstrução, existencial, cultural, social, afetiva, em segundo uma aculturação existencial, cultural, social, afetiva de um modelo de vida que é fictício e utópico. X encontra

sua *identidade* em algo que é, aprioristicamente, não-identidade (no sentido não adorniano do termo), produto de satisfação, mecanismo ideológico, alienação psicológica, enfim, um produto de compra. Como o processo de formação, que poderia ser para X um processo de emancipação, insere-se neste contexto de industrialização da cultura por meio da mídia? Podemos inferir que os meios de comunicação de massa, com especial atenção à televisão, não interferem somente nas formas de vida particulares, impondo modos e condutas, como também na coletividade, impondo ideologias. Com o embotamento da crítica, ela se vê plena.

Em *Tabus acerca do magistério*, Adorno discute o problema da aversão à profissão professor. Segundo Adorno “eles (*os candidatos ao magistério*) sentem seu futuro como professores como uma imposição, a que se curvam apenas por falta de alternativas” (Id., p. 97, *grifos nossos*). Disso surgem os tabus. Eles são representações inconscientes ou pré-conscientes que não apenas os eventuais candidatos ao magistério possuem, mas também outras pessoas, principalmente as próprias crianças, ao vincularem esta profissão a uma interdição psíquica. O que num amplo grau é uma negação da própria condição.

Em outras palavras, os tabus são preconceitos psicológicos e sociais que, por terem perdido a base real, devem ser combatidos com rigor, sobretudo por contribuírem para o possível retorno da barbárie, não só na Alemanha, mas no mundo todo. “Na situação mundial vigente, em que ao menos por hora não se vislumbram outras possibilidades mais abrangentes, é preciso contrapor-se a barbárie principalmente na escola” (Ibid., p. 117). Adorno faz referência aqui as Escolas de Ensino básico, afirmando que é preciso evitar a barbárie já mesmo na fase da infância. No entanto, como pensar a desbarbarização num estágio em que a barbárie é inconscientemente natural? Refiro-me aqui à Educação superior, vejamos nos próximos itens.

“*Educação após Auschwitz*”, quinto texto do livro, discuti-se as razões para o evento da barbárie, i.e., *a preservação da defasagem cultural da sociedade*, o caráter manipulador dos indivíduos e a “consciência coisificada” (Ibid., p. 130). Adorno ressalta que “o

mais importante para enfrentar o perigo de que tudo se repita é *contrapor-se ao poder cego de todos os coletivos*, fortalecendo a resistência frente aos mesmos por meio de esclarecimento do problema da coletivização” (ADORNO, 1995, p. 127, *grifos nossos*). Nesse sentido, a pretensão é pensar uma educação que possa irromper com a dominação totalitária da própria indústria cultural, fortalecendo a formação política, proporcionando subsídios objetivos e subjetivos para o confronto com as instâncias de poder socialmente instituídas.

“*Educação... para quê?*” é um texto provocativo, abordando aqueles fatores que deveriam ser os verdadeiros objetivos da educação. As discussões a respeito do modelo educacional vigente, modelagem de pessoas e transmissão de conhecimentos, condenado pelos debatedores, leva-os a refletir sobre a seguinte questão: para onde a educação deve conduzir. Para Adorno a educação não deve apenas se reduzir a um processo de ajustamento que a tornaria impotente e ideológica, mas promover uma formação capaz de orientar, criticamente, as pessoas no mundo. Nas palavras do autor:

A educação seria impotente e ideológica se ignorasse o objetivo de adaptação e não preparasse os homens para se orientarem no mundo. Porém ela seria igualmente questionável se ficasse nisto, produzindo nada além de *well adjusted people*, pessoas bem ajustadas, em consequência do que a situação existente se impõe precisamente no que tem de pior. Nestes termos, desde o início existe no conceito de educação para a consciência e para a racionalidade uma ambiguidade. Talvez não seja possível superá-la no existente, mas certamente não podemos nos desviar dela (ADORNO, 1995, p. 144).

Dialogando novamente com teóricos como Hegel, Kant e Freud, Adorno defende que a educação deve ocupar-se da formação de indivíduos portadores de consciência verdadeira, autônomos e emancipados.

Neste sentido, a finalidade da educação deve ser a emancipação do indivíduo, articulada à imaginação e à experiência. No entanto, como vimos anteriormente, o autor afirma ser necessário a promoção da desbarbarização já antes

mesmo nos anos iniciais de cada criança, sendo isto de responsabilidade da escola. Voltemos à indagação anteriormente levantada: como pensar, pois, a desbarbarização num estágio em que a barbárie é inconscientemente natural? Não seria a educação superior uma forma de seleção e exclusão, mecanismos próprios da indústria cultural? Como já vimos no primeiro capítulo, a educação superior tem sofrido enorme influência do mercado neoliberal, impossibilitando-nos até falar de um ensino autônomo. A lógica da sala de aula é de disputa, tendo em vista que o mercado receberá aqueles que forem “mercadologicamente” os melhores. Assim, de forma quase invisível os diferentes são excluídos e os idênticos, segundo a mesma lógica, elevados ao grau de senhores. Ainda não falamos da barbárie que o próprio sistema neoliberal promove: o exército de reserva. O que é isto senão uma barbárie “silenciosa”? Como evitar, pois, algo que é inerente ao sistema imposto? Ou melhor, como promover a crítica neste cenário?

Em resposta, analisamos outro texto, “*A educação contra a barbárie*”. Neste texto Adorno apresenta uma tênue relação entre educação e barbárie. Baseado em seus estudos sociológicos e recorrendo mais uma vez à Psicologia, o autor reforça que a educação deve servir para formar indivíduos contra a barbárie.

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

A inadequada formação dos jovens e dos professores, a falência da cultura, o autoritarismo dos pais e a competitividade como princípio educativo, são apontados por Adorno como potencializadores da barbárie no “*mundo administrado*”. A educação dever ser, portanto, um processo de construção social, afetiva e antropológica, frente a uma realidade que reprime os sujeitos enquanto cidadãos e indivíduos.

No último texto do livro “*Educação e emancipação*”, com a assertiva “a exigência de emancipação parece ser evidente numa democracia” (Ibid., p. 169) Adorno inicia a conversa sobre o conceito de *emancipação*, baseado na realidade alemã, onde segundo ele, as pessoas não são educadas para a emancipação. Adorno, então, aponta algumas razões e soluções possíveis para superar esse mal. Ao refletir sobre o papel da autoridade na formação de indivíduos emancipados, Adorno recorre às ideias de Freud, discutindo inclusive a autoridade do professor. Adorno, por sua vez, é enfático ao afirmar que a educação para a emancipação deve voltar-se para a contradição, para a resistência e para o inconformismo, mesmo correndo o risco de formar indivíduos *não-emancipados*.

\*\*\*

À guisa de conclusão, é preciso lembrar que o pensamento crítico-educacional adorniano pauta-se numa clara denúncia à instrumentalização da razão para fins eficazes. Tal razão, que deveria ser o instrumento para o esclarecimento do indivíduo, tornou-se instrumento de controle e dominação. A educação acompanhou este processo de forma muito peculiar. Com o embotamento da crítica, ela passou a ser um mero processo de *instrução* e *ajustamento* dado que as instituições de ensino não são mais capazes de influenciar criticamente as normas deste processo. O mercado neoliberal, com sua razão técnico-instrumental e dominadora, forçou os sujeitos à *autossujeição*. A *formação*, enquanto *Bildung* se esfacelou, transformando-se num processo de *semiformação* (*Halbbildung*). A indústria cultural é a principal promotora deste esfacelamento da *formação*, reduzindo-a a um processo rápido, eficaz e útil, segundo os critérios da própria racionalidade científica.

A coletânea de textos reunidos pelo título *Educação e emancipação* torna-se, neste sentido, um instrumental necessário para refletirmos à possibilidade da crítica num cenário de plenitude da técnica. Os indícios da redução da formação para algo útil são claros: a flexibilização das disciplinas filosofia,

sociologia etc., a profissionalização dos programas, são per se demonstrações destes pressupostos. Fazer valer uma formação crítica é possibilitar ao sujeito o desvelamento das condições sociais, econômicas e políticas que o reificam. Somente com uma educação que vise à emancipação poderemos construir uma sociedade mais justa, ética e democrática.

### **Referências bibliográficas**

ADORNO, T. W. *Educação e Emancipação*. Tradução de Wolfgang Leo Maar. 3ª Edição. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995

# CRONOLOGIA E TEMPO MUSICAL NA OBRA FILOSÓFICA DE THEODOR ADORNO

---

*Lucyane de Moraes<sup>1</sup>*

## Considerações iniciais

A urgência do surgimento de uma nova música na Europa dos anos vinte diz respeito à relação de totalidade estabelecida pelos ouvintes com a estética da produção até então vigente, considerando o perfil conservador do público à época, caracterizada pelo idealismo burguês. São dessa época os primeiros escritos de Theodor Adorno voltados para a análise crítica da produção musical no período, testemunhando o declínio do ideal hegemônico do romantismo e o nascimento daquilo que mais tarde o filósofo denominaria como *Nova música*, baseada em novas normas compositivas, ainda que sem perder de vista todo o legado histórico da produção ocidental. Não por coincidência os compositores modernos com que Adorno mais se identificou, além de Arnold Schoenberg, foram exatamente aqueles que, imbuídos de uma ideia de enfrentamento das questões atinentes ao seu tempo, promoveram novas e efetivas conquistas a partir do *continuum* da tradição, tendo como base o desenvolvimento e expansão do material artístico dado historicamente, indo muito além da simples tentativa de ruptura absoluta com vistas à criação de uma “música radical”: Gustav Mahler e Alban Berg.

---

<sup>1</sup> Doutoranda em Filosofia pela UFMG, bolsista CAPES.

## Música e filosofia: materiais para uma estética crítica<sup>2</sup>

A iniciação musical de Adorno data de seus primeiros anos de vida, tendo ele crescido ouvindo trechos de óperas e canções populares interpretadas por sua mãe, acompanhada ao piano por sua tia materna a quem ele mais tarde reconhece ter-lhe despertado o interesse pela teoria musical através da prática de execução de peças sinfônicas e de câmara ao piano<sup>3</sup>. Em 1919, contando então dezesseis anos, Adorno ingressa no *Hoch'sches Konservatorium*, de Frankfurt am Main, iniciando formalmente seus estudos musicais com Bernhard Sekles<sup>4</sup> e dois anos depois, em aulas particulares, com Eduard Jung, respectivamente nas disciplinas de composição e piano. Nesse meio tempo se inicia como autor escrevendo dois ensaios teóricos sobre arte: um, que

---

<sup>2</sup> Em seu ensaio *Da filosofia da música à música da filosofia - uma interpretação do itinerário filosófico de Theodor W. Adorno*, Rodrigo Duarte afirma que na obra de Adorno “um elo importante na persecução desse objetivo é o texto *Sobre a relação atual entre filosofia e música* (1953). Nele algumas ideias colocadas sobre o relacionamento entre música e linguagem discursiva mostram-se extensíveis à problemática do relacionamento entre música e filosofia”. Ainda, de acordo com Duarte “a solução vislumbrada por Adorno aponta no sentido de uma aproximação da filosofia com as artes - radicalizada até o ponto de a própria teoria se tornar estética” (DUARTE, 1997, pp.101-103).

<sup>3</sup> Sua mãe, Maria Calvelli-Adorno manteve uma carreira de cantora profissional de renome até o seu casamento, tendo feito parte, entre outros, do elenco da ópera Siegfried, de Richard Wagner, na temporada lírica de Viena, nos anos de 1885 e 1886, interpretando a canção do pássaro. E sua tia, Agathe Calvelli-Adorno, nomeada por Horkheimer como a segunda mãe de Adorno, teve uma reconhecida carreira como pianista. Em um seu artigo de 1933, intitulado *A quatro mãos, mais uma vez (Vierhändig, noch einmal)*, Adorno relembra esse tempo vivido como tendo sido definitivo para a sua formação musical: “Essa música a que estamos habituados a chamar clássica eu a conheci ainda menino executando-a a quatro mãos. Tanto da literatura sinfônica quanto da camerística pouco havia que não tivesse feito parte da nossa vida doméstica, em grandes volumes encadernados com pastas de cor verde em formato paisagem. As encadernações pareciam ser feitas da melhor forma para se virar as páginas e eu fazia isso muito antes de poder ler partituras, guiado só pela memória e pelo ouvido. Inclusive as sonatas de Beethoven para violino se encontravam entre elas em curiosos arranjos. Naquela época muitas peças, como a *Sinfonia em sol menor* de Mozart, ficaram gravadas em mim de tal modo que ainda hoje me parece que nenhuma orquestra jamais poderá produzir como no piano a tensão do ritmo das colcheias da introdução” (ADORNO, 2008b, p. 325).

<sup>4</sup> O compositor e professor Bernhard Sekles (1872-1934), que teve como aluno, além de Adorno, o compositor Paul Hindemith, desempenhou também a função de diretor do *Hoch'sches Konservatorium* durante o período de dez anos, entre 1923 e 1933, sendo destituído do cargo quando da ascensão do nazi-fascismo, vindo a falecer um ano depois.



versava sobre o Movimento Expressionista, intitulado *Expressionismo e verdade artística: Para uma crítica marcadamente nova* (*Expressionismus und künstlerische Wahrhaftigkeit: Zur Kritik neuer Dichtung*), publicado naquele ano de 1920 e outro sobre música, que analisava a composição da nova ópera de seu professor Bernhard Sekles, sob o título *O casamento do fauno: observações básicas sobre a nova ópera de Bernhard Sekles* (*Die Hochzeit des Faun: Grundsätzliche Bemerkungen zu Bernhard Sekles' neuer Oper*), publicado no ano seguinte. Estimulado por seus pais e amigos, que o encorajam a seguir tanto as atividades artísticas quanto as teóricas acadêmicas, ainda em 1921, Adorno ingressa como aluno na Universidade de Frankfurt, sob a orientação de Hans Cornelius<sup>5</sup>, ao mesmo tempo em que se dedica aos estudos musicais e, paralelamente, à leitura da obra filosófica de Kant - em especial a *Crítica da razão pura*<sup>6</sup> -, tendo como instrutor Siegfried Kracauer<sup>7</sup>,

---

<sup>5</sup> Adorno conclui seu doutoramento em filosofia com uma tese sobre a teoria do conhecimento, intitulada *Die Transzendenz des dinglichen und Noematischen in Husserls Philosophie*, em 1924, um ano após travar, por intermédio de Kracauer, seu primeiro contato com Benjamin, amizade essa que irá influenciar profundamente a sua trajetória intelectual. Vale também lembrar que foi em um dos seminários ministrados por Cornelius, no ano de 1922, que Adorno conhece Horkheimer, que igualmente irá influenciá-lo de forma marcante.

<sup>6</sup> Referindo-se a esse acontecimento, Adorno escreve: “a partir das minhas recordações daquela época e consciente das deficiências de tal fonte de conhecimento, esboçaria algo parecido com a ideia objetiva da personalidade intelectual de Kracauer, deixando-me guiar mais por suas possibilidades do que pelo realizado efetivamente por ele: o próprio Kracauer, durante décadas, definiu-se a si mesmo como oposto ao tipo que ele mesmo denominava como homem realizador. Durante anos, leu comigo regularmente, aos sábados à tarde, a *Crítica da razão pura*. Não exagero se eu digo que devo mais a estas leituras que aos meus professores acadêmicos. Excepcionalmente dotado para a prática pedagógica, Kracauer me fez ouvir a voz de Kant. Sob a sua orientação, desde o princípio experimentei a obra não como uma mera teoria do conhecimento, como uma análise das condições de juízos cientificamente válidos, mas como uma espécie de escritura codificada a partir da qual se podia ler o estado histórico do espírito, com a vaga esperança de poder encontrar ali algo da mesma verdade [...] Ele me apresentou a *Crítica da razão* não simplesmente como sistema do idealismo transcendental. Por outro lado, me mostrou como nela se opõem momentos objetivo-ontológicos e subjetivo-idealistas, como as passagens mais eloquentes da obra são as feridas infligidas à teoria pelo conflito” (ADORNO, 2003, pp. 372-373).

<sup>7</sup> Referindo-se a Adorno, em carta endereçada a Leo Löwenthal, de 04 de dezembro de 1921, Kracauer escreve: “Nele, tudo vem demasiadamente do intelecto e da vontade, e não suficientemente das profundezas da natureza. Tem algo que nem você nem eu temos: uma aparência exterior magnífica e uma maravilhosa evidência de seu ser. Em todo caso, é um belo exemplar de humanidade; mesmo que eu não deixe de ter dúvidas sobre seu futuro, seu presente me encanta” (WIGGERSHAUS, 2002, p. 98).

conseguindo progredir de forma ímpar em ambas as áreas do conhecimento<sup>8</sup>. Ainda naquele ano de 1921, Adorno também por intermédio de Kracauer, toma contato com a obra de György Lukács, especialmente a *Teoria do romance*, assim como com o *Espírito da utopia*, de Ernst Bloch, motivado pela afinidade entre ambos os pensadores, familiarizando-se com os mais importantes conceitos histórico-filosóficos de sua época. Sobre a lembrança do primeiro contato com essas obras, em especial a de Bloch<sup>9</sup>, publicada em sua primeira versão no ano de 1918, Adorno refere-se, quarenta e quatro anos depois, em seu artigo *A alça, o jarro e primeiras experiências* (*Henkel, Krug und frühe Erfahrungen*)<sup>10</sup>, de 1965.

---

<sup>8</sup> Esse fato, segundo o seu próprio depoimento, Adorno nos faz lembrar em carta escrita ao amigo e interlocutor Thomas Mann, datada de 05 de julho de 1948: “Eu cresci num ambiente dominado por interesses teóricos (também políticos) e artísticos, musicais em primeiro plano. Estudei filosofia e música. Em vez de me decidir por uma ou outra, eu tive, em toda minha vida, o sentimento de perseguir o mesmo objetivo nestes domínios divergentes” (ADORNO/MANN, 2009, p. 33).

<sup>9</sup> Em relação à obra de Bloch, Adorno comenta: Em meu exemplar da primeira edição de o *Espírito da utopia* não anotei nenhum ano, mas o devo ter lido em 1921. Na primavera deste ano, enquanto cursava o último ano do ensino secundário, conheci a *Teoria do romance* de Lukács e fiquei sabendo que Bloch tinha afinidade com ele. Devorei o livro, *chef d'oeuvre* de Bloch até o surgimento de *O princípio esperança* [...]. Aquele volume marron escuro, impresso em papel grosso, com mais de quatrocentas páginas, prometia algo do que se espera dos livros medievais e que eu, quando criança, em casa, já conhecia em o *Tesouro dos heróis*, encadernado em capa de couro de porco, um livro antigo de magia do século XVIII, repleto de instruções complicadas, muitas das quais ainda hoje me lembro. O *Espírito da utopia* me parecia como tivesse sido escrito pela própria mão de Nostradamus [...]. À maneira desajeitada a qual aos dezessete anos se percebem tais fenômenos, tive a sensação de que aqui a filosofia havia escapado à maldição do oficial [...]. Era uma filosofia que não tinha que envergonhar-se perante a literatura avançada; que ignorava a terrível resignação do método [...]. O livro, o primeiro de Bloch e que abarca todos os subsequentes, me parece uma sublevação sem paralelo contra a renúncia que se prolonga no pensamento, mesmo em seu caráter puramente formal. Esta razão, antes mesmo de todo o conteúdo teórico, tomou conta de mim a tal ponto que creio não haver escrito nunca nada que, direta ou indiretamente, não se refira a ele (ADORNO, 2003, pp. 537-538).

<sup>10</sup> Texto publicado no livro *Homenagem a Ernst Bloch: Comentários sobre sua obra*, com edição de Siegfried Unseld, em 1965. Interessante notar que o título do artigo de Adorno refere-se tanto a um fragmento de texto do livro de Bloch, referente a “uma velha jarra”, quanto a um ensaio do sociólogo berlinense Georg Simmel, intitulado *A alça*. Ou seja, o artigo de Adorno, aludindo à dicotomia entre autonomia estética e funcionalidade prática, remete ao texto de Bloch que conforme o pensador frankfurtiano “trata, por suposto, de uma jarra sem alça, uma jarra que não mantém com o mundo da utilidade uma comunicação tão fluida quanto a que inspirou as observações de Simmel” (ADORNO, 2003, p. 539). Por sua vez, em *A alça*, escreve Simmel: “enquanto que na obra de arte pura é completamente indiferente, por assim

Em certo sentido, pode-se dizer que a afinidade de Adorno com *Espírito da utopia*, conforme sua própria declaração deve-se também ao acentuado interesse de Bloch pela música, manifesto, inclusive, no fato de que não fosse por seus editores o referido livro teria recebido o título de *Musik und apokalypse*. Tal fato pode bem ser expresso na abordagem daquilo que Adorno denomina alusivamente à música como o tempo blochiano, no qual “nenhuma ideia se expõe, nem se desenvolve em variações meditativas”. E conclui: “O tempo é mais do que meramente meio de uma exposição subjetivamente estimulada”, se referindo há um tempo que “seria comparável ao expressionista, que abrevia” (ADORNO, 2003, p. 542). A questão do tempo, especificamente o tempo musical, passa a ser um aspecto basilar do pensamento adorniano. Tal questão, que na referida obra de Bloch se destaca, será justamente o elemento que irá circunscrever e dimensionar, um tempo depois, a análise crítica de Adorno sobre as vanguardas musicais surgidas no pós-guerra, fundamentada na oposição entre o sucessivo musical e o simultâneo pictórico, ou seja, entre aquilo que é imanente à fruição de cada um dos diferentes meios de expressão: tempo e espaço.

No entanto, a relação crítica de Adorno com a música vai muito além da perspectiva única de sua fruição, abarcando a totalidade dos processos que antecedem a criação da própria obra em si, analisando o conjunto das relações implícitas em tal processo - sejam de natureza histórica, social e cultural - dimensionando-a enquanto elemento basilar para o desenvolvimento de sua reflexão estética. É nesse sentido que um dos marcos de sua contribuição ao pensamento musical da modernidade se refere justamente ao conceito de nova música, objetivado de forma a estabelecer as bases estruturais para se pensar uma música de sentido novo, tendo como referência principal a ideia de material artístico que apreende do compositor

---

dizer consumido, o momento da realidade impõe suas exigências na jarra que se manipula, que se enche e se esvazia e que se transporta de cá para lá ou então se deixa. Contudo, onde mais decisivamente se expressa esta dupla situação da jarra é em sua alça” (SIMMEL. *apud* ADORNO, 2003, p. 540).

vienense Arnold Schoenberg. Criador do mais citado do que conhecido método de composição dodecafônico, Schoenberg, acompanhado por seus dois principais discípulos, Anton Webern e Alban Berg, protagonizou o que se determina chamar de Segunda Escola de Viena, representativa daquilo que a partir da segunda década do século XX irá se configurar como a tendência estético-musical que põe em cheque a hegemonia do sistema tonal ocidental desenvolvido por mais de trezentos anos de história da música.

O primeiro contato de Adorno com essa nova estética musical data do ano de 1924, quando da *première* de trechos da ópera *Wozzeck*, realizada no *Tonkünstlerfest* em Frankfurt, ocasião na qual é apresentado ao compositor da obra, Alban Berg, pelo regente Hermann Scherchen. Esse contato foi decisivo para a trajetória musical de Adorno, que se traslada a Viena com o objetivo de estudar o método dodecafônico de composição sob a orientação de um dos principais discípulos de seu criador. Para Adorno, o ocorrido tem também consequência filosófica imediata, objetivada na forma de um primeiro artigo, intitulado *Alban Berg: sobre a estreia de Wozzeck (Alban Berg: Zur Uraufführung des Wozzeck)*, publicado meses depois<sup>11</sup>. Apesar do empenho de Adorno, o artigo é criticado por Schoenberg como essencialmente racional e complexo, para além do reconhecimento do próprio Berg. Ainda assim, o impacto da música do *Wozzeck* e o entusiasmo causado em Adorno não irão parar aí.

Cinco anos após, em fins de 1929, Adorno elabora outro artigo sobre a ópera, desta vez um ensaio analítico onde defende

---

<sup>11</sup> Nesse artigo Adorno apresenta a ópera de Berg como autêntica herdeira da música de Schoenberg, referindo-se ao “reconhecimento da condicionalidade histórica da norma estética e da dissolução que hoje em dia se consumou nela”, mencionando ainda que “também aqui é o lugar a partir do qual a imagem espiritual de Berg em suas duas orientações, sua conexão com a situação global e sua personalidade, pode ser abarcada e medida de forma transitória em seu contorno e amplitude”. Adorno argumenta ainda que a trama do *Woyzeck*, do dramaturgo alemão Georg Büchner, “se ergue sobre os escombros do drama barroco alemão idealista e decadente” e conclui afirmando que: “A frase de *Woyzeck* ‘o homem é um abismo’ se ajusta ao drama enquanto fórmula que evoca o conteúdo propriamente dito. A música de Berg submerge no abismo” (ADORNO, 2011, pp. 476-484).

a convergência entre lógica musical e crítica marxista, considerado um de seus primeiros escritos musicais voltados para uma estética materialista. Diferentemente do primeiro artigo, que se atém mais à análise dos aspectos técnicos e construtivos da dramaturgia e da música da ópera à luz da influência de Schoenberg, nesse trabalho, intitulado *A ópera Wozzeck (Die Oper Wozzeck)*, Adorno refere-se ao aspecto dialético que fundamenta a composição da obra musical, enfatizando a própria opção do compositor pelo texto inacabado de Büchner, uma peça teatral de 1837, escrita, portanto, em um tempo que dista 85 anos antes da composição da ópera. Sobre a gênese desse ensaio, o editor da revista *Der Scheinwerfer* solicita a Berg a indicação de um possível nome para a formulação de um artigo sobre a sua ópera, tendo o compositor sugerido o nome de Adorno, que aceita o convite, reafirmando no momento a sua melhor condição teórica musical para a realização da demanda<sup>12</sup>.

No âmbito composicional, as primeiras obras escritas por Adorno datam do início dos anos vinte<sup>13</sup>, coincidindo com o surgimento de sua produção crítico-musical, iniciada com o já referido artigo *O casamento do fauno: observações básicas sobre a nova ópera de Bernhard Sekles*. A partir daí sua produção teórica inclui os

---

<sup>12</sup> Nesse artigo, publicado em *Der Scheinwerfer. Blätter der Städtischen Bühnen*, em 1929-1930, Adorno escreve que na ópera *Wozzeck*, dialeticamente, “a música não sofre pelo homem, não participa do que acontece com ele e com sua emoção; sofre acima dele” (ADORNO, 2011, p. 499). E é como música que, segundo o filósofo, a ópera *Wozzeck* se diferencia de todas as obras neoclássicas congêneres, de Stravinsky a Hindemith, em suas tentativas de libertar a música do texto poético, diferentemente de Berg que, para Adorno, em *Wozzeck* opera dialeticamente entre ambas as esferas de forma inteiramente mediada, sem nunca deixar denotar que a dramaturgia e a música distam em cem anos.

<sup>13</sup> Conforme descrito pelo próprio Adorno em carta encaminhada a Berg em 5 de fevereiro de 1925, na qual além de reafirmar sua intenção de estudar sob a orientação do compositor, apresenta informações referentes à sua formação musical e às peças musicais compostas por ele até então. Na correspondência, Adorno cita as seguintes canções compostas por ele: *Completar meus olhos* e *O Nachtigall* (sobre poemas de Hans Theodor Storm Woldsen, de 1918); *Dois poemas de Stefan George* e *Quatro poemas de Stefan George, op. 1* (para voz e piano). Faz referência também à suas peças: *Seis estudos para quarteto de cordas*, (ambos de 1920); *Seis peças curtas para orquestra* (em específico o sexto movimento - *Sehr langsam*, iniciado em 1920, somente finalizado em 1929); o *Quarteto de Cordas* (de 1921), o *Primeiro e Segundo trio de cordas* (escritos em 1921 e 1922), um movimento dos *Três poemas de Theodor Däubler* (a quatro vozes para coro feminino *a capella*, em 1923) e *Três peças para piano* (de 1924).

escritos *Bartók-apresentações em Frankfurt* (de 1921/1922), *Música de câmara no Teatro da Associação de Cultura Musical: Pierrot Lunaire de Arnold Schoenberg* e *Ópera em três atos de Paul Hindemith* (ambos de 1922), entre outros, denotando que, para o filósofo frankfurtiano, ambas as esferas, teórica e prática, não se encontravam desassociadas, estando unidas desde a juventude e levada a cabo até a idade madura<sup>14</sup>. Em outras palavras, enquanto seus escritos teóricos iniciais se centravam na crítica musical, por outro lado a sua prática composicional parecia querer incorporar os resultados daquelas reflexões analíticas, tendo essa conduta se intensificado a partir de sua estada em Viena, produzindo diferentes ensaios e peças musicais. Em outras palavras, pode-se dizer que as composições musicais de Adorno foram elaboradas como extensão de sua própria teoria e vice versa, sob a ótica de alguém inteiramente envolvido com a música de seu tempo.

A chegada de Adorno a Viena, inicialmente prevista para o mês de janeiro de 1925, somente pôde acontecer no início de março daquele ano, devido ao atraso das providências necessárias para o seu estabelecimento na capital austríaca. Acalentando a possibilidade de profissionalizar-se musicalmente, Adorno se dedica à composição e à interpretação pianística, essa sob a orientação de Eduard Steuermann<sup>15</sup>, musicista também integrante

---

<sup>14</sup> Tal fato é confirmado pelo próprio Adorno, em correspondência dirigida a Berg, ao informar ter sido crítico de música do *Neue Blätter für Kunst und Literatur* entre os anos de 1921 e 1922, de estar atuando desde 1923 como correspondente da “*Zeitschrift für Musik*” de Frankfurt, bem como de ter iniciado naquele mesmo ano de 1925 a produção de escritos para a revista Berlimense “*Musik*”: “Um subproduto de minhas atividades filosóficas e musicais têm sido alguns trabalhos desenvolvidos como crítico” (ADORNO/BERG, 2005, p. 3).

<sup>15</sup> Adorno relembra sua relação com Steuermann em seu ensaio intitulado *Após a morte de Steuermann*, escrito por ocasião do falecimento do pianista e compositor austríaco em 1964, se referindo a ele como alguém que, dotado de grande capacidade musical, influenciou marcadamente como professor e intérprete uma geração de músicos na Alemanha e também nos Estados Unidos, para onde emigrou no ano de 1938. Aluno do célebre pianista Ferruccio Busoni, que o apresentou a Schoenberg, com quem também estudou, Steuermann foi tido por Adorno como “o intérprete oficial do círculo schoenberguiano”, cuja trajetória registra, entre outras, a participação na primeira audição do *Pierrot Lunaire* sob a direção do próprio Schoenberg, bem como a estreia em 1944 do concerto para piano e orquestra do compositor, sob a regência de Leopold Stokowisky: “Através de Berg, em 1925 conheci Steuermann, do qual tive aulas de piano e cuja amizade perdurou até o dia de hoje. Palavras não bastam para expressar o quanto lhe devo. Quando, ao estudar o Capricho em si menor

do círculo de Schoenberg. As aulas ministradas por Berg aconteciam duas vezes por semana, tendo como conteúdo quase sempre a revisão das próprias obras do jovem compositor. Além das aulas, Alban Berg introduz Adorno em seu círculo de amizades, que inclui, entre outros, György Lukács<sup>16</sup>, Ernst Krenek, Hanns Eisler, Rudolph Kolisch, Anton Webern e Alma Mahler, além do próprio Arnold Schoenberg. Em pouco tempo, Adorno apresenta bom rendimento em seu processo de aprendizagem composicional, fato esse confirmado por uma correspondência do próprio Berg endereçada a Bernhard Sekles, seu antigo professor<sup>17</sup>. Contudo, ainda que instigado a dedicar-se

---

de Brahms, me chamou a atenção sobre uma conexão motívica que eu não havia percebido e, portanto, havia descuidado na execução, adquiri plena consciência de até que ponto o conhecimento da música que se pretende interpretar, articulado com a sua devida análise é a premissa de uma execução musical correta” (ADORNO, 2008b, p. 335).

<sup>16</sup> Em verdade, Lukács não era propriamente alguém do convívio de Berg, mas amigo de um amigo seu, o escritor polonês Soma Morgenstern, que o apresentou a Adorno em visita feita em junho daquele ano ao filósofo húngaro que se encontrava à época na condição de emigrado, vivendo então nos arredores da capital austríaca. Em carta enviada a Kracauer, datada de 17 de junho de 1925, Adorno descreve as curiosas impressões que teve daquele que foi para ele, em sua juventude, um exemplo a se seguir: “Minha primeira impressão foi grande e profunda: um judeu do Leste, baixo, amável, de um louro que não combinava com o nariz talmúdico, olhos maravilhosos, insondáveis; tinha uma aparência muito erudita num terno esporte de linho, mas trazia consigo uma atmosfera perfeitamente sem convenções, clara como cristal e suave; por meio da qual emerge somente a seriedade intelectual que emana da pessoa. Ele encarna o ideal de modéstia discreta e também o do intangível. Senti imediatamente que ele estava além mesmo de uma relação humana possível e comportei-me, e me contive, portanto, durante a conversa, que durou mais de três horas”. No entanto, segundo o historiador da Escola de Frankfurt, Rolf Wiggershaus, a referida correspondência com Kracauer revela também que a impressão inicial que o então jovem filósofo frankfurtiano tem do veterano pensador húngaro logo cede lugar a um desapontamento motivado pelo conteúdo da conversação que se segue, uma vez que “Lukács começou renegando, do princípio ao fim, sua *Teoria do romance*, dizendo que ela era «idealista e mitológica»”. E por fim, ao afirmar que “em seu conflito com a Terceira Internacional, seus adversários tinham razão, e que era apenas de um ponto de vista concreto e dialético que sua defesa, a qualquer preço da dialética, era necessária”. Em sendo assim, Adorno ainda confia a Kracauer que “nesse erro que se dissimulam sua grandeza como homem e o trágico de sua reviravolta” (WIGGERSHAUS, 2002, p.107).

<sup>17</sup> Conforme Berg: “Nos últimos meses como meu aluno, ele compôs algumas canções esplendidas e um conjunto de variações para quarteto de cordas que realmente me deixaram bastante satisfeito. Agora ele está trabalhando em um grande trio de cordas, o qual, igualmente, promete ser bom – de fato, eu poderia dizer mesmo importante. Tudo isso me leva a crer que estamos lidando com um verdadeiro grande talento, que ainda - tanto quanto

integralmente à carreira de compositor, Adorno, por motivos não muito claros, acaba abrindo mão de seu acalentado projeto, deixando Viena cinco meses após sua chegada<sup>18</sup>. A saída de Adorno da capital austríaca em 19 de agosto daquele ano de 1925 marca a sua decisão de dedicar-se aos estudos filosóficos, postulando um cargo de professor na Universidade de Frankfurt. Apesar do ocorrido, o interesse do filósofo pela composição musical parece não ter diminuído, conforme ele mesmo manifesta em várias cartas dirigidas a Berg, revelando o seu constante desejo de abandonar a filosofia e dedicar-se inteiramente à música. Tal sentimento de divisão entre ambas as disciplinas já havia sido anteriormente identificado por Berg e mencionado ao próprio Adorno: “Uma preocupação me aflige sempre que eu penso em você: um dia, como você é uma pessoa que não faz nada pela metade, terá que escolher entre Kant e Beethoven” (ADORNO/BERG, 2005, p. 44). Ao que tudo indica manter a decisão tomada parece não ter sido uma tarefa fácil para Adorno, que em mais uma missiva dirigida a Berg, segreda: “compor é realmente a definitiva realidade espiritual para mim” (ADORNO/BERG, 2005, p. 60). Seu dilema entre a música e a filosofia será algo crítico e duradouro<sup>19</sup>. De qualquer forma, o seu

---

eu pude avaliar nesse curto tempo - apresenta muitas possibilidades de desenvolvimento, e que, acredito, podemos esperar grandes coisas dele” (ADORNO/BERG, 2005, p. 243).

<sup>18</sup> Embora não se possa afirmar o real motivo que fez o jovem compositor abrir mão de seu intento inicial, o historiador alemão, Rolf Wiggershaus alude ao fato de um possível não reconhecimento por parte daquele a quem ele mais admirava, “o compositor decisivo para Adorno, aquele que parecia realizar na prática exatamente o que ele [Adorno] tinha formulado como princípio em uma de suas primeiras críticas musicais” (WIGGERSHAUS, 2002, p. 106), apesar de todas as restrições formuladas a ele: Arnold Schoenberg.

<sup>19</sup> Fato é que para aqueles que consideraram a decisão do filósofo como uma manifestação de falta de habilidades para a criação musical, inclusive comparativamente aos notáveis compositores com quem ele vinha convivendo à época, vale lembrar o parecer de Berg sobre a qualidade musical das composições de seu aluno, expressa em carta dirigida a Schoenberg, em 13 de dezembro do mesmo ano de 1926: “O incrivelmente difícil quarteto de Wiesengrund foi um *comp de main* para o Quarteto Kolisch, que o ensaiou em uma semana executando-o com bastante clareza. Acho o trabalho de Wiesengrund muito bom e acredito que também teria a sua aprovação, você deveria ouvir. No todo, em sua seriedade, sua brevidade e, sobretudo, na absoluta pureza e integridade de seu estilo é digno de ser incorporado na escola de Schönberg (e em nenhum outro lugar mais!)” (BERG/SCHOENBERG, 1987, p. 355).



envolvimento com o círculo de compositores da Segunda Escola de Viena, bem como o seu aprofundamento na atonalidade livre e no método de composição dodecafônica por ela defendido será determinante para a sua futura trajetória, tanto prática quanto teórica. Ao aplicar os princípios da filosofia à esfera musical e vice versa, pode-se dizer que toda a sua teoria estética irá se fundamentar e apresentar como pressuposto o pensar musical, relacionando de forma orgânica esse interesse específico à filosofia. É a partir daí que Adorno dará ênfase ao desenvolvimento de sua produção teórica, atuando inicialmente como colaborador de revistas especializadas como *Pult und Takstock*, *Die Musik*, *Der Scheinwerfer*, *Neue Musikzeitung* e *Musikblätter des Anbruch*, entre outras. Ao refletir sobre a produção musical alemã, o filósofo irá conduzir sua teoria em direção a uma nova estética da música, culminando na elaboração de textos basilares que aliam a crítica histórica, sociológica e filosófica à estética, baseado em uma dialética entre teoria e práxis, uma vez que Adorno continuou exercendo a prática da composição até meados da década de 40<sup>20</sup>. Assim é que entre meados dos anos

---

<sup>20</sup> A obra musical de Adorno, composta para variadas formações, dividida entre música de câmara e orquestral, conta com inúmeras peças para piano solo: *Três peças para piano* (1924), *Três peças para piano* (1927), *PKB: uma pequena suíte infantil para piano* (1933), *Duas peças para piano* (1934), entre outras. Conta, também, com um vasto ciclo de *Lieds* para canto e piano: *Completar meus olhos* e *O Nachtigall* (ambas de 1918), *Seis canções extraídas de 'O Sétimo anel'*, de Stefan George (1921), *Dois poemas de Stefan George* (1925), *Quatro poemas de Stefan George op. 1* (1925-1928), *Seis bagatelas para voz e piano, op. 6* (1926), *Quatro canções para mezzo-soprano e piano* (1928), *Canções postais* (1934), *Klage: seis poemas de Georg Trakl, op. 5* (1938-1941), *Sete canções populares francesas arranjadas para voz e piano* (1939), *Dois poemas propagandísticos para voz e piano* (1943), *Quatro Lieder com poemas de Stefan George, opus 7* (1944), entre outras *Lieds* sob poemas de Oskar Kokoschka, Franz Kafka, Friedrich Hölderlin, Detlev von Liliencron, etc. Ainda, as peças: *Seis estudos para quarteto de cordas* (1920), *Quarteto de cordas* (1921), *Primeiro trio de cordas* (1921-1922), *Segundo trio de cordas em um movimento* (1922), *Três poemas de Theodor Däubler a quatro vozes para coro feminino a capella*, (1923) e *Duas peças para quarteto de cordas* (1925-1926). O repertório de música orquestral inclui: *Seis peças curtas para orquestra, opus 4* (1920-1929) e *Kinderjahr* (orquestração de seis peças para piano do *Álbum para a juventude op. 68* de Schumann, realizadas no ano de 1941). Dentre as obras inacabadas incluem-se peças para piano, canções de câmara, música incidental para *Voix humaine* (de Jean Cocteau), o terceiro movimento para *Duas peças para quarteto de cordas*, sonatina para piano, um movimento para trio de cordas, um outro trio de cordas, concerto para piano e orquestra, três grandes peças para orquestra e duas canções para voz e orquestra, projeto de uma ópera baseada no *Huckleberry Finn* de Mark Twain - *O tesouro do Índio-Joe*, de 1932 e 1933, entre outras.

vinte até meados dos trinta, todos os escritos teóricos de Adorno estarão voltados para a análise musical de aspectos composicionais e interpretativos, fundamentados direta ou indiretamente em uma ideia de nova música baseada na atonalidade levada às últimas consequências, para além da mera utilização de dissonâncias, tendo o autor produzido neste período mais de cem escritos<sup>21</sup>.

Tal concepção postulou o estabelecimento de uma linguagem sonora alternativa àquela do sistema tonal tradicional, explicitamente identificada com as formas de expressão do conservadorismo das sociedades burguesas à época. Desse modo, ao elaborar o conceito de nova música o filósofo o faz baseando-se em uma concepção materialista que postula igualmente a criação de uma nova sociedade e de um novo homem, ouvinte de uma nova música. A essa ideia de homem novo, significa dizer também sobre um artista novo, liberto das próprias condições impostas pela objetividade racionalizada, uma vez que para Adorno um artista “livre” seria aquele que nunca negasse a relação social de suas obras, postulando que a autonomia artística deve estar intrinsecamente ligada ao desenvolvimento e transformação progressiva da sociedade. Nesse sentido, a referência à Nova música, constituída sobre as bases de um novo sistema musical diferente do tonal tradicional então vigente, procura expressar uma nova ideia de humanidade diferente

---

<sup>21</sup> Entre o período de 1925 a 1931, período de sua admissão como professor na Universidade de Frankfurt, Adorno publica os seguintes ensaios: *Zum problem der Reproduktion* e *Schönberg: Serenade op. 24, I* (Pult und Taktstock 1925), *Hanns Eisler: Duo für Violine und Violoncello, op. 7, Nr 1* e *Alban Berg: Zur Uraufführung des Wozzeck* (Anbruch 1925), *Volksliedersammlungen* (Die Muzik 1925), *Metronomisierung* (Pult und Taktstock 1926), *Anton Webern: Zur Aufführung der Fünf Orchesterstücke, Der Dirigenten e Opernproblem* (Anbruch 1926), *Kammermusik Von Paul Hindemith* (Die Muzik 1926), *Schönberg: Fünf Orchesterstücke* (Pult und Taktstock 1927), *Eisler: Klavierstücke, op. 3* e *Die stabilisierte Musik* (Die Muzik 1927), *Schönbergs Bläserquintett* (Pult und Taktstock 1928), *Nadelkurven, Motive II* e *Schönberg: Chöre op.27 und op. 28* (Anbruch 1928), *Schubert e Schönberg: Suite für Klavier, drei Bläser und drei Streicherop.* 29 (Die Muzik 1928), *Marginalien zur “Sonata” von Alexander Jemnitz* (Neue Muzikzeitung 1928), *Zur Dreigrasbenoper, Schlageranalysen* e *Zur Zwölftonmusik* (Anbruch 1929), *Neue Tempi* (Punt und Taktstock 1930), *Kontroverse über die Heiterkeit, Ravel, Reaktion und Fortschritt, Motive V: Hermeneutik* e *Mahler heute* (Anbruch 1930) *Mahagonny I*, (Der Scheinwerfer 1930), *Gegen die neue Tonalität* e *Warum ist die neue Kunst so schwer verständlich?* (Der Scheinwerfer 1931), *Muzikstudio* (Anbruch 1931), entre outros.

daquela inerente ao mundo administrado, significando dizer que a condição de “nova” é atribuída a uma música que não é produzida, não se destina e nem se adapta ao “círculo fatal” reificado que afeta o seu conteúdo, mas que se apresenta por meio de uma reflexão de sentido histórico e social.

Considerando o desenvolvimento do capitalismo avançado, Adorno, em seu ensaio *Sobre o caráter fetichista na música e a regressão da audição*<sup>22</sup> elaborado em fins da década de 30, irá aludir às consequências do processo de conversão da música em bem cultural na sociedade das trocas universais, ocasionando sua coisificação como mercadoria isenta de valor de uso, dimensionando os efeitos regressivos disso em relação aos ouvintes que, por assim dizer, tornam-se enfeitiçados pela aparência do produto decorrente, em detrimento da própria essência da música. Entretanto, indo além da esfera ideológica, o filósofo frankfurtiano irá postular que a utilização de um novo método musical se apresenta como progressista na medida em que esse, como modelo alternativo ao sistema tonal, possibilita a abordagem de novas formas de articulação do pensamento musical, menos afeitas à reificação da música promovida pelos *mass media*. Ao partir do princípio que o fenômeno da regressão da audição se deve em parte à absolutização, pela reificação em termos sintéticos, de apenas um sistema musical - o tonalismo - Adorno alude à absolutização de tal sistema como ferramenta fundamental ao processo regressivo da audição inerente ao desenvolvimento da produção comercializada em massa. Referindo-se a esse ensaio, Adorno, no prólogo de sua *Filosofia da nova música*, de final dos anos quarenta, ratifica a intenção de “expor a mudança da função da música atual, mostrar as transformações internas que os fenômenos musicais sofrem ao

---

<sup>22</sup> Nesse ensaio, compilado no volume *Dissonâncias: A música no mundo administrado*, Adorno escreve no prefácio da terceira edição: “O ensaio ‘Sobre o caráter fetichista na música e a regressão da audição’ foi o primeiro reflexo das experiências do autor nos Estados Unidos, quando dirigiu a seção de música do *Princeton Radio Research Project*. O trabalho foi esboçado em Bar Harbor, desenvolvido em Nova York, no verão de 1938 e apareceu nesse mesmo ano como volume VII do *Zeitschrift für Sozialforschung* [...]. O ‘Caráter fetichista’ procurou responder ao trabalho de Benjamin, *A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica*, que aparece agora como primeiro volume de seus escritos” (ADORNO, 2009, p. 10).

serem subordinados, por exemplo, à produção comercializada em massa”, revelando, ao mesmo tempo, “de que maneira certos deslocamentos ou modificações antropológicas da sociedade massificada penetram até na estrutura do ouvido musical” (ADORNO, 1974, p. 09).

É sob essa ótica que Adorno desenvolve o significado de nova música na forma de um conceito que irá servir de referência para uma totalidade de escritos, partindo sempre de uma reflexão sobre as possibilidades de reestruturação das formas tradicionais com vistas a uma música configurada não como ruptura, mas enquanto resultado histórico. *Philosophie der neuen musik*, “concebido como uma digressão à *Dialektik der Aufklärung*” (ADORNO, 1974, p. 11), trata de um estudo chave para a compreensão de uma estética crítica da música que determina a própria ideia de arte em um sentido historicamente configurado. Considerando que cada momento histórico origina novas concepções relacionais com as obras de arte, pode-se dizer que, com esse trabalho, Adorno inaugura uma nova forma de estética musical fundada em uma filosofia da história. Escrito em duas partes, a primeira refere-se à obra de Schoenberg que, segundo o autor, postula novas formas de articulação do pensamento musical numa perspectiva construtiva atribuindo a essa obra um sentido de progresso na música; na segunda parte, que trata da obra de Stravinsky, o autor denuncia os mecanismos de uma restauração musical e seus vínculos com tendências regressivas de nossa época<sup>23</sup>.

Através da discussão estabelecida em relação à música de ambos os compositores, Adorno propõe uma reflexão sobre as novas tendências da música no século XX, tendo como substrato fundamental a questão do material artístico, ou seja, sob a ótica daquilo que determina a música enquanto autônoma em sua

---

<sup>23</sup> Conforme Rodrigo Duarte, em seu ensaio intitulado *Notas sobre a dialética da música radical em Theodor W. Adorno*: “Um exemplo desse procedimento é dado por Adorno para assinalar a diferença de enfoque que o motivo “palhaço” tem em Schönberg e Stravinsky. No *Pierrot Lunaire*, o palhaço simboliza a subjetividade solitária que se afirma através de seus próprios delírios. Em *Petruschka*, a música se coloca ao lado não do palhaço, mas daqueles que riem dele, da dura realidade que não admite mais expressões afetivas e que, no limite, vem a destruir o próprio sujeito” (DUARTE, 1997, p. 39).

própria imanência. Dessa forma, assinala o elemento relacional específico que se estabelece entre a questão do material artístico e a ideia de nova música, como um, por assim dizer, “antídoto” teórico e prático, em potencial, para a superação do estado regressivo a que os ouvintes estão expostos, dando uma dimensão mais abrangente àquela reflexão. Amplo em sua própria formulação, o conceito de regressão da audição implica também naquilo que na música Adorno designa como a tentativa de estabelecer o domínio do caráter espacial sobre o temporal, sendo esse, aliás, um dos aspectos mais relevantes de sua crítica à Stravinsky, uma vez que, segundo o filósofo, a música do compositor se insinua no campo da espacialidade em detrimento daquilo que mais caracteriza a música em sua condição temporal inerente: o sentido sucessivo. Em seu entendimento, ao tentar dimensionar espacialmente a música, Stravinsky tratou o tempo “sem contemplosões como se fosse espaço, com todas as incongruências de um ato de ilusionismo” (ADORNO, 2006, p. 639).

Tendo em vista que as soluções construtivas de uma obra musical somente se dão no tempo, toda vez que a música abre mão de sua condição de ser arte da sucessividade, esta enquanto tal se fragiliza e perde o seu significado, impedindo o ouvinte de lidar com a própria ideia do que vem a ser música<sup>24</sup>. Tal posicionamento fará de Adorno, anos depois, um dos principais interlocutores da vanguarda musical surgida nos cursos de verão

---

<sup>24</sup> Adorno irá identificar a ampliação de tal fenômeno nos anos cinquenta como uma tendência em curso, desvelando a permanência, ainda que sob um discurso inverso, de padrões ideológicos herdados do idealismo do século dezenove, incrustados no cerne de uma contemporaneidade fundamentada somente na aparência cronológica. Sob tal perspectiva, delinea o conceito de imbricação, sinalizando, enquanto uma tendência, o quanto “no desenvolvimento recente se confundem as fronteiras entre os gêneros artísticos”, fenômeno no qual “suas linhas de demarcação se imbricam” (ADORNO, 2008a, p. 379). Através de uma dialética estabelecida entre teoria e prática, Adorno propõe a si mesmo promover um alargamento da discussão, partindo da reflexão entre aquilo que sempre foi a arte em sentido originário frente àquilo que em termos ecléticos as artes estavam se tornando mediante determinadas praxis. Dessa forma, a insinuação de uma ideia de arte extraestética, fundamentada em um ateorismo sistemático, será o objeto dialético da reflexão crítica de Adorno, sob a égide daquilo que demarca os gêneros artísticos e que é imanente a cada uma das linguagens, ou seja, os pressupostos que determinam o conceito de material artístico.

em Darmstadt, onde participa desde seu retorno à Alemanha, entre os anos de 1950 e 1966, como professor, diretor, organizador de cursos e palestrante em seminários<sup>25</sup>, ministrando aulas para importantes compositores herdeiros do dodecafonismo como Karlheinz Stockhausen<sup>26</sup>, Pierre Boulez<sup>27</sup> e Luciano Berio<sup>28</sup>,

---

<sup>25</sup> A gênese da participação de Adorno nos cursos de Darmstadt remonta a outubro de 1949, após 15 anos de exílio na Inglaterra e Estados Unidos. Durante a sua viagem de volta à Alemanha, Adorno faz uma escala em Paris, onde visita o amigo compositor, regente e teórico musical polonês Rene Leibowitz (aluno de Schoenberg e Webern e professor de Pierre Boulez) que o indica ao criador dos *Internationale Ferienkurse für Neue Musik*, o musicólogo e crítico musical alemão Wolfgang Steineck, para atuar naquele evento já no ano de 1950. Daí em diante, Adorno participa de nove edições do curso, chegando, inclusive, a substituir Arnold Schoenberg na organização dos seminários de composição, em 1951.

<sup>26</sup> Em relação a Adorno, Stockhausen relembra o debate ocorrido durante o seminário de composição do curso de Darmstadt naquele ano de 1951, referindo-se à crítica contundente feita pelo filósofo frankfurtiano à peça do compositor Belga Karel Goyevaerts: “Em 1951, Goyevaerts e eu tocamos sua sonata para piano [...]. Tocamos-na em público durante o seminário, e ela foi atacada violentamente por Adorno. Na época, Adorno era considerado uma autoridade sobre a vanguarda: tinha acabado de escrever *Filosofia da nova música* [...]. Ele atacou essa música de Goyevaerts, dizendo que era sem sentido, que estava em estado preliminar, que não estava composta, que era só um esboço para uma peça que ainda seria escrita [...]. Adorno não conseguia entendê-la. Ele disse: não há desenvolvimento motivico. Assim, fiquei lá no palco de calças curtas, parecendo um colegial, e defendi essa peça porque o belga não sabia falar alemão. Eu disse: mas professor, você está procurando uma galinha em uma pintura abstrata” (STOCKHAUSEN, 2009, p. 46-47). Por sua vez, Adorno, mais de treze anos depois, irá se referir ao ocorrido em uma conferência radiofônica realizada para a Rádio Bremen em 5 de maio de 1964: “Me recordo de um jovem compositor que em Darmstadt, faz já quatorze anos, me trouxe uma composição que me pareceu o mais louco dos rabiscos [...]. Quando lhe perguntei como tudo aquilo se conectava, qual era o sentido musical da frase, onde começava e terminava, além de suas passagens estruturais elementares e similares, o jovem me mostrou, tantas páginas a frente, que havia uma pausa que correspondia a uma nota concreta que se encontrava ali, entre outras coisas do estilo. Havia realmente reduzido o todo, tal qual o imaginado por inimigos provincianos, a um problema aritmético que, inclusive, até podia estar bem resolvido - a mim resultava um tanto aborrecido a repetição do cálculo - mas, que desde o início não apresentava nenhum contexto musical reconhecível e convincente” (ADORNO, 2008b, p. 289).

<sup>27</sup> Além de Boulez ser citado em várias passagens de *Teoria estética*, Adorno dedica ao compositor francês o seu artigo intitulado *A forma na nova música*, no qual realiza uma crítica aos processos composicionais empreendidos pela geração formada nos cursos de Darmstadt, abordando especialmente a questão da desintegração da forma no conjunto da produção daqueles compositores, produção esta, segundo Adorno, constituída por meio de rupturas com o processo histórico. Sob essa ótica, o filósofo irá postular em seu artigo o quanto “é profunda a imbricação de tradição e inovação na forma”, reportando-se, como exemplo, ao conteúdo inovador da obra de Webern, apesar do mesmo utilizar-se de formas tradicionais como a sonata. E ao lembrar que “o mais frágil da nova música corresponde ao que Valéry chamava uma antiga necessidade”, Adorno, referindo-se à geração de Darmstadt, irá afirmar

com os quais manteve relações de discordância e realizando críticas teórico-filosóficas do já iniciado movimento de avanço daquilo que o filósofo denominava como “nova música”. Assim é que, por exemplo, ao propor em sua *Filosofia da nova música* “a organização integral da obra de arte” (ADORNO, 1974, p. 50), pode-se dizer que Adorno participa, em termos de confrontação, do processo que irá culminar com o alargamento do princípio dodecafônico da série, que possibilitou o seu desdobramento em termos generalizados, abarcando os parâmetros rítmicos, de timbre e demais elementos da composição.

No entanto, sob uma ótica diferenciada àquela das vanguardas pós-seriais herdeiras do dodecafonismo, ao incorporar novos problemas e expandir a noção de arte, Adorno

---

que em suas produções “a tendência à desintegração se deduz, por sua parte, do problema formal. Corresponde ao necessário deslocamento do interesse composicional propriamente dito, inteiramente abstrato e carente de solidez em relação a qualquer configuração herdada”. E conclui: “A situação em que chegou a música no desenvolvimento dos últimos vinte anos, precipitado até o limite da autocombustão, exige esclarecer a questão da forma” e, ainda, que “o problema da forma deve designar algo mais preciso se quiser se comunicar para além de frases feitas”, uma vez que, “no problema da forma se esconde o caráter realmente não conciliado do universal e do particular” (ADORNO, 2006, pp. 617-636).

<sup>28</sup> Em entrevista concedida à Rossana Dalmonte, crítico musical do *Avanti!* (Jornal do PCI - Partido Comunista Italiano), Luciano Berio, ao ser questionado sobre uma possível concordância com a análise de Adorno a respeito das “categorias” em que ele dividiu os ouvintes de música - em sua obra *Introdução a sociologia da música* - responde: “Não, embora seja difícil rejeitar completamente qualquer coisa escrita por Adorno. Desconfio que as ‘classes’ e as ‘categorias’ de Adorno, descritas de maneira tão circunstancial e específica, não existem mais e que - nas formas de alienação paroxística analisadas por ele - jamais existiram [...]. A descrição que ele faz dos vários tipos de ouvintes de música assemelha-se demais a uma rígida análise sociológica sobre os modos de escolher, não um objeto específico, como uma camioneta Fiat, um caminhão ou uma Masserati, mas sim o motor a explosão [...]. Depois, existe sempre aquela concepção monolítica, teutônica e, no fundo, um tanto fetichista da obra musical que diminui a credibilidade daquela pitoresca pesquisa sobre a audição musical. A obra musical, vista por Adorno, torna-se o lugar do encontro das impossibilidades, das frustrações e das contradições universais [...]. Talvez seja culpa de Adorno, sempre ele: esse grande advogado do tribunal da música, esse grande artista frustrado, esse modelador de poéticas. Foi Adorno quem ensinou aos compositores como se pode, com palavras, construir uma poética. Ele é que foi capaz, incansavelmente, de tornar verossímil e de inventar com palavras, relações entre o universal e o particular. Seus escritos sobre a música são de fato uma metamúsica, uma obra de arte, onde as ideias proliferam das ideias e não necessariamente da realidade musical”. Ainda, referindo-se aos escritos teóricos de Pierre Boulez, Berio afirma: “como Adorno, ele [Boulez] também tende a fazer proliferar as ideias das ideias” (BERIO, s/d, pp. 16-25).

objetiva dar um novo sentido (histórico-estético) a uma obra por meio da assimilação do material artístico - e não o contrário -, ampliando seu nexos para discursos mais próprios a uma ideia de Modernidade alcançada não por meio de rupturas e descarte da tradição. A propósito, o próprio Schoenberg, em artigo escrito em 1936, já demonstrava preocupação advertindo seus discípulos acerca da utilização acrítica de sua criação, afirmando ser o dodecafonismo um “método” e não um “sistema”, o qual considerava como uma ferramenta de composição e não como uma teoria<sup>29</sup>. Como um reflexo da enorme complexidade que encerra a questão, a discussão impetrada por Adorno sobre a possibilidade de uma nova música resulta ainda hoje em problemas insolúveis, devido, em parte, ao fato de que a sua receptividade pelos ouvintes, em uma acepção de sentido comum e no mínimo apressada, resvala para o aspecto de sua própria comunicabilidade. De qualquer forma, cabe notar a sentença atribuída a Schoenberg citada por Webern em um ciclo de conferências realizado em Viena no ano de 1933, intitulado *O caminho para a música nova*<sup>30</sup>.

### Considerações finais

Seja como for, certo é que ainda hoje a discussão sobre música e filosofia, bem como a possibilidade de pensar sobre uma nova música no âmbito da sociedade administrada encontra-se inconclusa, resumida que está àquilo que não foi além de uma possibilidade de esperança. Ainda assim, independente do

---

<sup>29</sup> “O que eu temia aconteceu. Embora eu tivesse aconselhado meus amigos e alunos a considerarem esse método como uma mudança nos padrões composicionais, e embora eu tivesse recomendado a eles considerarem essa técnica somente como um meio de fortalecimento da lógica, eles começaram a contar as notas e a tentar descobrir os métodos com os quais eu utilizava as séries” (SCHOENBERG, 1975, p. 214).

<sup>30</sup> “Música nova é aquela que nunca foi dita. Então música nova pode significar tanto aquela que existe há mil anos, quanto esta que se faz agora, ou seja: toda música que aparece como jamais dita anteriormente. Mas também podemos dizer: percorramos a evolução ao longo dos séculos, e veremos então o que é realmente a música nova. Assim, talvez venhamos a saber o que hoje é música nova e música obsoleta. Devemos, pois, evidenciar as leis que lá estão ocultas, para ver mais claramente o que ocorre no momento atual. Aí então teremos percorrido o caminho para a música nova” (SCHOENBERG *apud* WEBERN, 1984, p. 26).



entendimento do que venha a ser nova música, é importante lembrar que o pensamento crítico desenvolvido por Adorno ainda se faz fundamental na medida em que postula a necessidade imperativa da busca de novas formas de pensar a arte na contemporaneidade, sempre no sentido da articulação entre esta e uma sociedade autônoma, transcendendo os próprios meios artísticos.

## Referências bibliográficas

ADORNO, T. *Disonancias*. Madri: AKAL, 2009.

\_\_\_\_\_. *Crítica da la cultura y sociedade I*. Madri: AKAL, 2008<sup>a</sup>

\_\_\_\_\_. *Escritos musicales I-III*. Madri: AKAL, 2006.

\_\_\_\_\_. *Escritos musicales IV*. Madri: AKAL, 2008b.

\_\_\_\_\_. *Escritos musicales V*. Madri: AKAL, 2011.

\_\_\_\_\_. *Filosofia da nova música*. São Paulo: Perspectiva, 1974.

\_\_\_\_\_. *Notas sobre literatura*. Madri: AKAL, 2003.

\_\_\_\_\_. *Gesammelt Schriften in 20 Bänden*. Berlin: Directmedia-Suhrkamp, Digitale Bibliothek, 1986.

\_\_\_\_\_. / BERG, A. *Correspondence 1925-1935*. Cambridge: Polity Press, 2005.

\_\_\_\_\_. / MANN T. *Correspondance 1943-1955*. Paris: Klincksieck, 2009.

BERIO, L. *Entrevista sobre a música*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, s/d.

BERG, A. / SCHOENBERG, A. *Correspondence: Selected Letters*. Londres/Nova York: Norton & Company, 1987.

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

SCHOENBERG, A. *Style and idea*. Nova York: St. Martins Press, 1975.

STOCKHAUSEN, K. *Sobre a Música: palestras e entrevistas - compiladas por Robin Maconie*, São Paulo: Madras, 2009.

WEBERN, A. *O caminho para a música nova*. São Paulo: Novas Metas, 1984.

WIGGERSHAUS, R. *A escola de Frankfurt*. Rio de Janeiro: DIFEL, 2002.

# A TAREFA DA NEGATIVIDADE EM ADORNO

---

*Neri Pies<sup>1</sup>*

Adorno, na constituição de seu pensamento, procura mostrar como a razão, posta a serviço da liberdade e da emancipação da vida, se atrofiou, resultando na razão instrumental. Para ele, o desencantamento do mundo (iluminismo) não trouxe novidades, mas sim, radicalizou ainda mais a dominação, sendo que agora ninguém e nada mais pode ficar de fora, por que a simples ideia do fora é a verdadeira fonte da angústia. E, se nada pode ficar de fora, cria-se uma estrutura totalitária, ceifando a individualidade dos indivíduos em prol de um projeto unitário, de um sistema pensado e moldado de antemão para enquadrar a vida de todos. O sistema de racionalidade instrumental segue uma lógica de uniformização que reifica a consciência, sendo que no final resta apenas o fetiche e a aparente emancipação. Ou seja, “a própria igualdade torna-se um fetiche” (ADORNO & HORKHEIMER, 1985, p. 27). Esta estrutura administrada instrumentalmente implica em não reconhecer o heterogêneo, ou caso tenha algum reconhecimento, logo deve ser igualdado ao que já está pensado de antemão para não causar angústia. A racionalidade moderna acaba sendo uma eterna repetição homogênea, um “nivelamento total” (ADORNO, 2008b, p. 155) que impede a razão reflexiva.

Na modernidade, a razão instrumental engessa a consciência dos indivíduos de tal forma que eles não percebem que estão dentro de um todo e que este todo se apresenta como falso, como algo aparente. Ou seja, o todo do sistema, da sociedade, pretende capturar toda vida, a individualidade da pessoa, porém, há sempre algo que escapa e aquilo que foge da totalidade pode ser a verdadeira esperança para constituir um sujeito e uma sociedade melhor, menos violenta e com vestígios de emancipação. Mas, o problema é que a eliminação da consciência crítica representa o estado do indivíduo no mundo social, representa o controle da subjetividade pelo esquema de

---

<sup>1</sup> Doutorando em Filosofia pela Universidade Do Vale Do Rio Dos Sinos – Unisinos. [neripies@gmail.com](mailto:neripies@gmail.com)

poder arquitetado instrumentalmente. No entanto, o sofrimento produzido socialmente é o sinal de que a totalidade social, ideológica, impõe-se cegamente aos sujeitos singulares. Frente a isso, Adorno procurar pensar formas de não igualar o que é diferente, de não homogeneizar o pensamento e não eternizar o todo, pois, “ao subordinar a vida inteira às exigências de sua conservação, a minoria que detém o poder garante, justamente com sua própria segurança, a perpetuação do todo” (ADORNO & HORKHEIMER, 1985, p. 38).

A crítica à totalidade traça o posicionamento do pensamento de Adorno, demarcando posições filosóficas diante dos demais filósofos e justificando sua própria forma de pensar e tematizar a filosofia. Ele pretende inovar tendo o objetivo de criticar, especialmente o idealismo absoluto, como ponto de partida da filosofia. Para Adorno,

Plenitude material e concreção dos problemas é algo que a Filosofia só pode alcançar a partir do estado contemporâneo das ciências particulares. Por sua vez, a Filosofia não poderia elevar-se acima das ciências particulares para tomar delas os resultados como algo pronto e meditar sobre eles a uma distância mais segura. Os problemas filosóficos encontram-se contínua e, em certo sentido, indissolúvelmente presentes nas questões mais determinadas das ciências particulares (ADORNO, 2013, p. 7-8).

Adorno busca desenvolver um pensamento onde exista uma relação permanente entre sujeito e objeto, sem que nenhum dos dois polos se torne absoluto, sem que seja feita uma síntese. A tarefa da filosofia não consiste apenas em expor as contradições em meio às categorias do idealismo, mas redirecioná-las para transformá-las em ferramentas da razão qualificada. As tentativas do idealismo moderno de solucionar a tensão entre sujeito e objeto, pensamento e realidade, sobrevalorizam o lado do sujeito, diminuindo a importância do objeto e o conhecimento que emerge a partir deste objeto. Esta estrutura, segundo Adorno, se mostrou incapaz de desenvolver a ideia de pensamento crítico, pois o sujeito constitui e também é constituído pelo objeto. Além disso, o próprio sujeito é colocado

também como objeto pela reflexão, enquanto o objeto não pode tornar-se sujeito. Adorno pretende transformar as antinomias idealistas em um processo de pensamento dialético reflexivo sem afirmar uma unidade absoluta.

Adorno propõe a filosofia reflexiva, a crítica imante por meio da dialética negativa, confrontando a filosofia alicerçada em cima de um sistema que tinha por meta a identidade universal. Ele procura tematizar sobre o não idêntico, sobre a negatividade do conceito, não fazendo isso através da construção de um novo paradigma, mas pela crítica imanente para desvelar os condicionamentos que estão no interior das teorias hegemônicas e absolutas. A realidade é continuamente confrontada com o conceito, fazendo surgir o desafio de renunciar à pretensão de explicar a totalidade a partir de categorias lógicas, já que a realidade é dinâmica e o seu conteúdo continua se revelando ao ponto de não poder ser definido antecipadamente e nem ser unificado, pois “a unidade da coletividade manipulada consiste na negação de cada indivíduo” (ADORNO & HORKHEIMER, 1985, p. 24). A filosofia adorniana procura fazer uma inflexão para a teoria crítica e para a dialética, estruturada até aquele momento sob o escudo de uma práxis direcionada para a adoção de critérios e interesses racionais. Para Adorno, a dialética não se completa, ela se detém indefinidamente no momento da negatividade, tencionando a razão permanentemente e na medida em que ocorre a reflexividade a razão vai iluminando a realidade e mostrando as amarras que impedem a emancipação da vida. A ideia de Adorno é liberar a dialética de sua natureza afirmativa, sem perder a precisão, pois o negativo se expressa como energia do pensamento. A dialética negativa pode romper com o discurso unificador e superar a autopreservação, ou seja, “a dialética revela [...] a verdade” (ADORNO & HORKHEIMER, 1985, p. 32).

A negatividade para Adorno será o caminho para criticar a falência do ideal iluminista, a falência do desencantamento do mundo. Na teoria de Adorno, a ideia de razão e de filosofia estão expostas a uma forte crítica por não conseguirem encontrar respostas para os problemas da época, por não conseguirem emancipar o indivíduo como era a pretensão do esclarecimento.

Por isso Adorno parte do conceito de negatividade, pois “a expressão dialética negativa subverte a tradição” (ADORNO, 2009, p. 07). A ideia de Adorno é liberar a dialética de sua positividade, de “sua natureza afirmativa, sem perder nada em determinação” (ADORNO, 2009, p. 07). A primeira frase da introdução da obra *Dialética Negativa* deixa ainda mais evidente a importância da negatividade na filosofia. “A filosofia, que um dia pareceu ultrapassada, mantém-se viva porque perdeu o instante de sua realização” (ADORNO, 2009, p. 11). Ou seja, Adorno procura desenvolver uma ideia de filosofia que tenha capacidade de sobreviver na sociedade atual, que responda à situação de pluralidade que a caracteriza e para isso, a negatividade, ou melhor, a dialética negativa, é o processo para tal alternativa, para resistir e superar a sistemática administração da vida.

O conceito dialética negativa é um instrumento para repensar a própria racionalidade, resgatando o significado de guiar-se pela razão e conseqüentemente, para Adorno, ela é também a ferramenta para enfrentar o sistema administrado. Adorno procura “na verdade, uma exploração sistemática de uma estandardização do mundo imposta tanto pelo sistema econômico quanto pela ciência ocidental.” (JAMESON, 1997, p. 31). Nestes termos, percebe-se que Adorno quer recuperar a força crítica do pensamento filosófico, recuperar a negatividade do conceito. Ele defende uma dialética onde não precisa ser elaborada uma síntese afirmativa. Adorno quer estabelecer um novo estatuto materialista para dialética, onde a síntese não é em si mesma a afirmação de algo como consequência do princípio da contradição. Partindo dessa concepção, ele realiza um giro na filosofia, ao desarticular a lógica da identidade, derivada de uma concepção idealista. Este giro parte de um materialismo não dogmático, caracterizando a ideia como objeto e desvelando o sentido dos conceitos, através do seu próprio processo de constituição.

Essa metodologia é um fundamento para pensar uma vida emancipada, não submissa a administração do sistema de espírito e de economia. A filosofia aparece como uma tentativa de exprimir alguma coisa que não é exprimível ou de definir algo que

não é definível. Ela é o esforço para dizer alguma coisa, de ajudar o não idêntico a encontrar sua expressão. O não idêntico que significa tudo o que um indivíduo apreende do seu ambiente, mas ainda não integrou no seu sistema de conceitos, deve ser expresso através da filosofia, mas, deixando-o na sua não identidade. Adorno procura construir as alternativas através da contradição do pensamento e na própria contradição o pensamento ultrapassa a si mesmo para romper com a vida administrada.

O pensamento mantém uma caracterização singular, ele não assume antecipadamente um ponto de vista, apenas impele a realidade com sua insuficiência. O pensamento não precisa contentar-se com sua regularidade lógica, ele tem a capacidade de pensar contra si mesmo sem abolir-se por completo. Evidentemente, Adorno não quer descartar as categorias herdadas da filosofia, apenas encontrar dentro delas as alternativas para evitar que o outro seja hipostasiado. Ele quer pensar meios para a razão ser uma ferramenta capaz de dar autonomia ao sujeito. A razão precisa desobstruir as camadas ideológicas que ocultam as contradições sociais e iluminar a realidade sem a expectativa de compreendê-la ou determina-la em sua totalidade porque o “conhecimento não possui nenhum de seus objetos completamente. Ele não deve promover o aparecimento do fantasma de um todo” (ADORNO, 2009, p. 20).

Adorno dá um novo sentido para a contradição, no qual a totalidade dela é uma não verdade da identificação total. Isso não quer dizer que a contradição seja uma ilusão, mas um elemento que se identifica pela não identidade. A contradição não é o contrário de algo ou mera oposição, é algo diferente do ser que o pensamento estrutura como não identidade. Em outros termos, o que Adorno pretende é combater os sistemas totalitários de compreensão presentes em toda filosofia e também na história, pois o sistema de compreensão totalitário influenciou a estruturação e a implantação do nazismo na Alemanha e o fascismo em outros países. A noção de saber absoluto da dialética era um instrumento do sistema totalitário apropriado pelo nazismo como justificativa para afirmar que este saber absoluto

era legítimo, isto é, que somente uma raça superior teria condições de conduzir a sociedade para a pureza e para a emancipação.

Adorno chama atenção que um sistema afirmativo dominante faz as pessoas inconscientemente aderirem e reproduzirem as racionalidades da sociedade administrada, inclusive as lógicas e justificativas de atitudes bárbaras. O que o autor quer enfatizar é que a barbárie como fenômeno regressivo do mundo moderno tornou-se ainda pior do que em outros períodos da história. O retorno à violência do homem contra o homem e contra a sociedade é acompanhado de sistemas racionais que retiram a responsabilidade daqueles que praticam o ato e daqueles que estão distantes do fato. Isto é, os indivíduos tornam-se expectadores, eximindo-se da participação de atos de barbárie. Enaltece-se a omissão como legitimação que justifica a não responsabilidade, quando esta é realmente apenas mais uma forma de transformar o terror em entretenimento.

Existe a necessidade de desmistificar o conceito como algo definitivo para questionar a falsidade da totalidade. Na verdade, “o pensar administrativo transformou-se em modelo inspirado mesmo por um pensar supostamente ainda livre” (ADORNO, 2009, p. 35). Por isso, quanto mais criticamente se compreende a autonomia da subjetividade, quanto mais ela se torna consciente de si, “tanto mais imperativa se torna a obrigação do pensamento de confrontar-se com aquilo que lhe proporciona a firmeza de que não possui em si mesmo” (ADORNO, 2009, p. 41). Ou ainda, “pensar não significa mais nada senão estar atento a todo instante sobre se é mesmo possível pensar” (ADORNO, 2008a, p. 193). Portanto, refletindo sobre a realidade o sujeito cria a possibilidade de negar dialeticamente a identidade imposta pelo sistema que se pretende total e, conseqüentemente, libertar a constelação de conceitos.

A razão instrumental tenta reconstruir a história da reificação onde a identidade absoluta é colocada no lugar da verdade, pois o conceito domina a realidade, mesmo após o aparente desencantamento do real. A ênfase ao conceito, à administração da vida, ganhou ainda mais força no período



moderno quando a natureza foi transformada em instrumento técnico, racionalizada e usada como modelo de organização social para dominar a totalidade interna (indivíduo) e externa (natureza/sociedade). A racionalidade administrada é entendida como o processo que “tem perseguido sempre o objetivo de livrar os homens do medo e de investi-los na posição de senhores. Mas a terra totalmente esclarecida resplandece sob o signo de uma calamidade triunfal” (ADORNO & HORKHEIMER, 1985, p. 17). Adorno suspeita que o esclarecimento, a racionalidade administrada, instrumental, que procura inibir as barbáries, não seja tão inocente quanto pretende ser, mas a meta dele era “dissolver os mitos e substituir a imaginação pelo saber” (ADORNO & HORKHEIMER, 1985, p. 17). Entretanto, como explicar que o mundo, uma vez desencantado, tendo extirpado as crenças e superstições, ao invés de “entrar em um estado verdadeiramente humano, está se afundando em uma nova espécie de barbárie?” (ADORNO & HORKHEIMER, 1985, p. 11).

Evidentemente, Adorno não pretende substituir os avanços tecnológicos e avanços da civilização por uma regressão, mas ele quer tematizar os paradigmas, quer discorrer sobre a vida danificada, sobre os mecanismos subjacentes e velados nas ideologias alienantes, sobre as problemáticas existentes fazendo uso da crítica imanente, através da negatividade do conceito, pois a razão instrumental tornou-se absoluta cedo demais e não pensa mais os meios. A razão tem como diretriz que o conhecimento é produção e deve estar a serviço do ser humano, seja para ele firmar o novo estatuto ontológico do ser em si, seja para definir as possibilidades antropológicas. Adorno, em seus escritos, denuncia este projeto moderno de razão que tem um caráter dominador, pois cabe ao ser humano determinar os fins e eleger os meios para que em toda a ação se garanta o poder de manipulação com seus resultados imediatos. Podemos dizer que em Adorno, a “definição de conteúdo de verdade surge em termos negativos, como não uma coisa nem outra, ao invés de em termos positivos” (THOMSON, 2010, p. 88). Ou seja, a verdade

é não conceitual, uma ligação vital com algum aspecto da existência que o pensamento racional não consegue alcançar.

O modo do pensamento dialético negativo, que se realiza em formato de constelação, segundo Adorno, produz um conhecimento verdadeiro, um conhecimento que compreende a realidade, onde também, o sujeito, tem a possibilidade de conhecer o seu ambiente de uma maneira completa porque lhe é permitida a contradição que foi produzida pelas experiências e pelo pensamento no interior do indivíduo. Através da filosofia é alcançado um conhecimento verdadeiro pois, por um lado, ela possui como objetivo a identificação dos objetos e por outro, permite a abertura destas identificações a novas experiências. O não idêntico vai ser apreensível através dos conceitos no pensamento dialético negativo e ao mesmo tempo vai ser conservado na sua não identidade, na sua essência.

A Dialética do Esclarecimento evidencia a ascendência da razão instrumental e a conseqüente decadência da razão crítica, que se propusera emancipatória. Os mecanismos de poder, repressão e de manipulação já presentes nas explicações mitológicas e continuam, de alguma forma, evidenciando a lógica de uma dominação perversa no período moderno. Adorno procura diagnosticar este paradigma moderno, saber porque a razão perdeu seu caráter prospectivo, emancipador, que não consegue mais esclarecer a si mesma. Ou seja, a racionalidade ocidental é paradoxal, contraditória. Enquanto o conhecimento técnico, científico, amplia seu horizonte, o ser humano vai perdendo autonomia e o seu caráter crítico. Sendo assim, “a filosofia não pode ser feita sem um estudo atento da tradição, mas a tradição só se modifica pela crítica, e o pensamento – como arma negativa – só avança para chegar a verdade caminhado pela mão da contradição” (TIBURI, 2004, p. 04).

Para Adorno a dialética é o caminho possível para

Superar as dicotomias modernas entre pensamento e ser, sujeito que conceitua e objeto a conceituar, forma e conteúdo, conceito e intuição. Dicotomias que, se aceitas, levariam o pensamento às amarras da perpetuação da finitude e, ao menos segundo a tradição hegeliana, a uma maneira insidiosa de ceticismo. Tal superação dialética, procura transformar a experiência crítica

dos objetos, ou seja, a consciência do descompasso entre experiência e os modelos de representação de objeto, em motor de crítica da razão (ADORNO, 2013, p. 13).

Para Adorno a tensão entre o que existe e o pensamento deve sempre permanecer. Ela deve ser levada ao extremo da contradição para que no extremo o pensamento aprenda a não reduzir as contradições à condição de simples manifestação do que não pode ser pensado, por isso, “a dialética negativa é caracterizada como um antissistema e sua tarefa é a de quebrar a força do sujeito e o engano de uma subjetividade constitutiva.” (PERIUS, O. 2008, p. 51). Organizar a contradição consiste em reconhecer o caráter produtivo da contradição enquanto modo de experiência no mundo. Para Adorno, a dialética é a consciência consequente da não identidade, onde pensamento se torna motor de uma experiência renovada. O confronto permanente do objeto com seu próprio conceito terá uma característica de dialética negativa.

### **Referências bibliográficas:**

- ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento*. Trad. Guido A. de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1985.
- \_\_\_\_\_. *Mínima Moralia*. Trad. Gabriel Cohn. São Paulo: Ática, 2008a.
- \_\_\_\_\_. *Introdução à Sociologia*. Trad. Wolfgang Leo Maar. São Paulo: Unesp, 2008b.
- \_\_\_\_\_. *Dialética Negativa*. Trad. Marco A. Casanova. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009.
- \_\_\_\_\_. *Três Estudos sobre Hegel*. Trad. Ulisses Razzante Vaccari. São Paulo: Unesp. 2013.
- JAMESON, Fredric. *O marxismo tardio: Adorno, ou a persistência da dialética*. São Paulo: Ed. Boitempo, 1997.

PERIUS, Oneide. *Esclarecimento e Dialética negativa*. Sobre a negatividade do conceito em Theodor W. Adorno. Passo Fundo: IFIBE 2008

THOMSON, Alex. *Compreender Adorno*. Petrópolis: Vozes, 2010.

TIBURI, M. Os 100 Anos de Theodor Adorno e a filosofia depois de Auschwitz. Cadernos IHU Ideias Unisinos, São Leopoldo, vol. 11, p. 1-20, 2004.

# DIALÉTICA DO ESCLARECIMENTO E RACIONALIDADE INSTRUMENTAL: UMA LEITURA CRÍTICA A PARTIR DE THEODOR W. ADORNO E MAX HORKHEIMER<sup>1</sup>

---

*Olmaro Paulo Mass<sup>2</sup>*

O saber que é poder não conhece nenhuma barreira, nem na escravização da criatura, nem na complacência em face dos senhores do mundo

(ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 20)

Nesse trabalho aborda-se a vida, suas implicações e significações no atual panorama de danificação e da barbarização e as mais diversas formas e situações de morte. Frente ao desafio exposto e o percurso do desenvolvimento da humanidade, estamos conscientes de sua complexidade conceitual e do conjunto de aspectos que estão envoltos e permeiam tal temática. Entretanto, faz-se necessário tecer uma reflexão crítica que possibilite resistir ao déficit emancipatório que a racionalidade instrumentalizada impõe e determina à realidade em suas variadas compreensões. Isso não é uma tarefa fácil, pois exige uma série de reflexões e leituras que ajudem a perceber a realidade por meio de um pensamento filosófico que seja crítico e aberto à desconstrução de teorias e concepções de questão sedimentadas que colaboram para a duplicação ideológica.

Adorno e Horkheimer, na *Dialética do esclarecimento*, procuram abordar o esclarecimento para saber que protótipo de objetividade orientou tal projeto, o qual está estritamente ligado ao conceito de racionalidade. Nesse sentido, ter-se-á como fio condutor da temática a concepção do sujeito contemporâneo expresso claramente na *Dialética do esclarecimento*, em que se tem a

---

<sup>1</sup> O presente texto remonta a tese de doutorado apresentado ao PPG – Filosofia da UNISINOS em 2016/II, intitulada A filosofia como exercício de abertura ao não-identico: uma leitura a partir da Dialética negativa de Theodor W. Adorno.

<sup>2</sup> Pós-doutorando em Filosofia - UNISINOS e Professor no IFIBE – Passo Fundo RS. E-mail: olmaro@ifibe.edu.br

seguinte tese: ‘a humanidade está se afundando numa nova espécie de barbárie’ e seu desenvolvimento chega ao seu ápice no processo histórico do esclarecimento moderno.

A *Dialética do esclarecimento* é ilustrativa. Nela Adorno e Horkheimer destacam que o indivíduo se caracteriza enquanto soberano da natureza. Assim, o ser humano se tornou o *novo deus*, dominador, que tem o comando da Terra e os recursos naturais que esta lhe proporciona. A ação prática do sujeito moderno é permeada por compreensões funcionalistas da ciência tecnocrática que uniformiza o pensamento dialético e autocrítico numa posição favorável à instrumentalização da razão.

A exposição filosófica e crítica presente na *Dialética do esclarecimento* “[...] não é apenas testemunho de uma época, mas uma releitura do processo de desenvolvimento da razão e da força do sujeito, verificando, a partir das origens imemoriais da *Aufklärung*, quais as implicações para a vida contemporânea” (VAZ, 2004, p. 9-10). Configura-se, pois, a regressão da consciência autocrítica dos indivíduos frente às atrocidades cometidas em nome da razão. O desenvolvimento do capitalismo de massa fez com que se tomassem posturas mais radicais com o conteúdo pragmático da teoria crítica. Ou ainda, no contexto histórico do século XX, proveniente do núcleo fundamental do esclarecimento, configura-se um novo totalitarismo de massas que é compreendido como agressão à natureza e violência social aos indivíduos, “[...] interpretada como o retorno do sempre idêntico (*immergleiche*); elemento de uma barbárie arcaica, que projeta sua sombra sobre a modernidade” (RABAÇA, 2004, p. 16). Na leitura de Adorno, esse processo fomenta a cultura de massa e legitima a ideologia da racionalidade instrumental.

Os indivíduos, influenciados por essa racionalidade técnico-instrumental, recriam no *seu íntimo* uma realidade fictícia e subjugada ao aparelho opressor, que cunha um comportamento *conglomerado*, aprisionado e alienado no desenvolvimento psíquico do sujeito. O pensamento *regride* e se torna um aparato numa instância permanente da racionalidade instrumental. Em *Tabus acerca do magistério*, o pensador de Frankfurt enuncia: “A sociedade permanece baseada na força física, conseguindo impor suas

determinações quando é necessário somente mediante a violência física, por mais remota que seja esta possibilidade na pretensa vida normal” (ADORNO, 1995, p. 106).

A humanidade sofreu as consequências do esclarecimento. Desde os primórdios da história das civilizações os mitos não tinham exclusivamente como escopo e desígnio apenas ser um relato e possibilitar novas explicações dos fenômenos da natureza. Na leitura de Adorno e Horkheimer, os mitos eram uma forma de conhecimento que tinha um poder de controlar os conceitos e os principais mecanismos de manipulação. Entretanto, esses continham, julgavam em si e traziam uma doutrina com capacidade e inclinação persuasória violenta, aspecto fundamental que contribuiu para a instrumentalização e a codificação da *Aufklärung* na modernidade. Na concepção e na compreensão mítica da realidade, o medo, violência e tragédia são as constelações da desmitologização, caracterizam-se e individualizam-se como meios de sobrevivência. Segundo os pensadores,

Cada passo foi um progresso, uma etapa do esclarecimento. Mas, enquanto as mudanças anteriores (do pré-animismo à magia, da cultura matriarcal à patriarcal, do politeísmo dos escravocratas à hierarquia católica) colocavam novas mitologias, ainda que esclarecidas, no lugar das antigas (o deus dos exércitos no lugar da Grande Mãe, a adoração do cordeiro no lugar do totem), toda forma de devotamento que se considerava objetiva, fundamentada na coisa, dissipava-se à luz da razão esclarecida (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 91)

Desse modo, a partir dessa pequena passagem extraem-se algumas ideias fundamentais da *Dialética do esclarecimento*. Para os frankfurtianos, os mecanismos que promovem o poder, a repressão, a coerção e a manipulação nas explicações e elucidações mitológicas permanecem ou estão presentes de alguma forma, evidenciando e ratificando a lógica de uma dominação perversa no período da modernidade. Na modernidade, o *deus poderoso* que tinha a força suprema passa a ser a humanidade, ou seja, o próprio sujeito com suas competências de produzir, reproduzir, criar e recriar a realidade, dando

significado a ela, constituindo-se com vigor próprio para uma nova hierarquização, tomando os espaços que eram antes das divindades.

O mito desde a sua constitutividade, isto é, desde os primórdios da história ocidental, já possui uma racionalidade e uma expressão simbólica peculiar definida sobre a qual vai se selando uma configuração intrínseca de explicar a realidade. Porém, o que possibilita o esclarecimento são os procedimentos e processos lógicos e sistemáticos, que numa leitura criteriosa sobre as causas da instrumentalização da razão estão sob o critério da calculabilidade e da utilidade que são sustentáculo para o esclarecimento moderno.

Outro aspecto necessário para a compreensão da tese central da *Dialética do esclarecimento* é a naturalização do mito na racionalidade moderna. Esse processo de desencantamento e a autoconservação transformaram-se em paradoxo na relação com o esclarecimento, pois há um movimento cíclico que garante inibir-se a si mesmo em uma nova face e a sua configuração dialética se realiza na autodestruição do próprio esclarecimento. Por conseguinte, por meio da ideologização das mitologias se origina os principais elementos regressivos que se expressam e mantêm os elementos destrutivos do progresso que estão presentes nas outras formas de esclarecimento, que se naturalizaram em outras formas de opressão. A *Aufklärung* mítica não deixa de ser conhecimento e sua relação está ligada a um processo histórico. Desse modo,

Assim como o esclarecimento exprime o movimento real da sociedade burguesa como um todo sob o aspecto da encarnação de sua ideia em pessoas e instituições, assim também a verdade não significa meramente a consciência racional, mas, do mesmo modo [...] fatos esses que, no entanto, já estão pré-moldados como clichês na própria percepção pelas usanças dominantes na ciência, nos negócios e na política – é exatamente o mesmo medo do desvio social. Essas usanças também definem o conceito de clareza na linguagem e no pensamento a que a arte, a literatura e a filosofia devem se conformar hoje (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 14).



A partir da releitura da *Odisseia*, de Homero, Adorno e Horkheimer reconstroem a genealogia da protoforma do sujeito da racionalidade instrumental moderna. Esse indivíduo expresso na figura de Ulisses ainda está submetido às normas da natureza para ser capaz de enfrentar os limites que lhe são impostos em vista da sobrevivência, isto é, da necessidade de reprimir e subjugar o medo e o seu *eu* no limiar de sua existência. Assim cabe indagar: por que as forças naturais apresentam tanta resistência e medo ao homem em seu processo evolutivo?

A condição do sujeito é de aperfeiçoar o processo de secularização e experimentar as intempéries da natureza a partir de uma racionalização violenta de si mesmo. Assim, Ulisses procura vencer ameaças, perigos, seduções e obstáculos, razão pela qual a natureza acaba por constituir-lhe a sua própria subjetividade e organizar sua força conforme as necessidades. A sua superioridade enquanto sujeito que visa dominar a natureza e os impulsos instintivos se constitui na medida em que faz uso de sua racionalidade para encontrar um meio eficaz para não sucumbir à sua luta pela autoconservação e difusão mútua entre mito e esclarecimento.

A fragilidade humana, os obstáculos e as dificuldades frente à natureza, aquilo que impõe limites e o desconhecido se transformam, assim, em eficácia para ultrapassar as barreiras impostas. “Todas as vezes que o eu voltou a experimentar historicamente semelhante enfraquecimento, ou que o modo de expor pressupôs semelhante fraqueza no leitor, a narrativa da vida resvalou novamente para a sucessão de aventuras” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 57). Assim, ao atribuir um valor quantitativo à natureza, Ulisses tem como objetivo dominá-la, pensando em sua autodefesa e sobrevivência.

No entanto, esse acordar para uma reflexão crítica deve ser compreendido enquanto possibilidade de transformação do pensamento na sua relação com o mundo que ele quer compreender a partir do conceito. Os pensamentos que se compreendem a si mesmos são entendidos como condição primordial para a teoria crítica e para um conhecimento que

preserva a criticidade como imperativo eficaz para a alteração das estruturas e as variadas formas de opressão.

O medo se dá em várias circunstâncias e contextos em que os sujeitos sofrem as consequências do progresso e do desenvolvimento histórico. Em decorrência de um estado de coisas no qual a vida humana se torna mero objeto descartável, também se presenciam as dificuldades e as perdas da capacidade crítica. Isso se dá em nome de uma razão apenas formal e objetivada por uma ciência e técnica que desumanizam, impedem qualquer possibilidade e expressividade da sensibilidade humana, isto é, um modo ímpar e mais acabado de inumanidade a que as vítimas da história<sup>3</sup> são expostas. Esse processo se constitui como possibilidade do esquecimento esquizofrênico da própria realidade subjacente e remonta àquilo que ainda está na memória viva da história e dos indivíduos.

Dessa forma, a modernidade tendo como imperativo máximo a instrumentalidade técnico-científica torna inúmeras vidas passíveis de descartabilidade, sacrificadas e ceifadas a ponto de comprometer uma responsabilidade social e ética como finalidade última de garantir os direitos à plena cidadania dos indivíduos. Esse mecanismo é nivelador e reproduz um processo cíclico, cujas vítimas são a natureza e o ser humano, o qual nesse processo perde sua capacidade reflexiva de discernimento crítico.

O pensamento potencializado pela racionalidade instrumental tem suas raízes na autoconservação, na sobrevivência e no medo. A razão que prometia a possibilidade da autonomia, da liberdade e de emancipação dos indivíduos, opostamente, desembocou num sistema totalitário e impositivo. As diversas formas de violência se manifestam no uso dos

---

<sup>3</sup> No texto Educação após Auschwitz, Adorno observa o uso da tecnologia e o papel que ela desempenha na coisificação da consciência das pessoas. No padrão unidimensional, os conteúdos que os indivíduos socializam nos meios de comunicação de massa são ideológicos e tudo está de antemão previsto, pensado e padronizado para que cada indivíduo se sinta integrante do processo sem precisar pensar e se estressar. O pensador demonstra tal reflexão na seguinte passagem: “Os homens inclinam-se a considerar a técnica como sendo algo em si mesma, um fim em si mesmo, uma força própria, esquecendo que ela é a extensão do braço do homem” (ADORNO, 1995, p. 132).

cálculos racionais característicos da civilização moderna. Por essa razão pode-se perceber os limites da razão e da ciência moderna. Os aspectos mais sutis e agressivos que intrinsecamente estão presentes na relação recíproca entre poder e repressão, decorrentes da nova configuração e da aparência da sociedade moderna, estimulam o imaginário e alimentam os indivíduos com subprodutos perigosos que podem ser denominados como indústria cultural.

No século XXI os medos se expressam nas mais variadas formas. Entretanto, mais do que listar tais medos, faz-se necessário investigar suas origens e esclarecer como esses fatores referidos afetam as relações dos seres humanos na época atual. Para designar o sofrimento alheio que é oriundo da miséria humana, em *Minima Moralia*, Adorno sustenta que basta expressá-lo e socializá-lo de um modo modesto, ao tratá-lo como uma injustiça, isto é, “[...] pela adaptação à debilidade dos oprimidos confirma-se, em tal fraqueza, o pressuposto da dominação e revela-se à medida da descortesia, da insensibilidade e da violência de que se necessita para o exercício da dominação” (ADORNO, 2008, p. 19) Nessa acepção, chega-se a uma realidade extrema, ou seja, o sujeito perde sua liberdade e sua capacidade crítica de perceber e identificar o seu opressor. A estrutura da dominação conservadora faz uso de uma racionalidade estratégica para atingir fins preestabelecidos. Assim, o triunfo da racionalidade instrumental se constitui em fazer uso do domínio pleno da natureza, desenvolvendo um instinto de autopreservação das espécies.

Nessa direção, a célebre afirmação de Bacon a qual expressa que *saber é poder*, relida por Adorno, indica que, pelo conhecimento e pela técnica enquanto dominação, é possível também controlar a consciência crítica dos seres humanos. Isso permite criar um antídoto tipicamente idealista da história, impondo uma concepção de que tudo aquilo que é alheio e estranho precisa ser controlado com rigidez para a sua própria realização. “Todo o progresso da civilização tem renovado, ao mesmo tempo, a dominação e a perspectiva de seu abrandamento” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 50). E, em

consequência disso, entende-se que o esclarecimento é autorrevelador e que vai se tornando perceptível em sua própria alienação na medida em que conduz ao autoconhecimento ao fazer da necessidade uma coisificação positiva para o processo dialético.

A razão deve efetuar sua própria crítica para perceber os limites da racionalidade instrumentalizada. A realidade totalmente administrada a partir do desenvolvimento técnico-científico, a dominação da natureza incontestavelmente é criticada. A indústria cultural gera uma semiformação (*Halbbildung*) e fomenta a cultura de massa, tendo como finalidade legitimar a ideologia e os interesses da indústria capitalista. Porém, o *reality show*, precisa gerar nos indivíduos, ao mesmo tempo, a ilusão do sonho realizado, da satisfação momentânea e também provocar o pânico e o medo para poder constantemente alimentar a venda de novos produtos. As estratégias utilizadas pela indústria cultural são tão convincentes e atraentes que a maioria dos indivíduos, sem as mínimas condições de fazer uma reflexão crítica são ludibriados a adquirir *os remédios* para a solução de suas angústias, manter a esperança de dias melhores e um padrão de vida ‘mais saudável’.

Essa configuração social gera uma forma de mero engano. Sob a égide do consumo, tal artifício instiga os consumidores a agregar valores subjetivos e a transformar a insegurança em paradoxo da autoafirmação – pela busca incessante da autonomia em coisas vãs – que desaparecem como forças imagéticas ligadas à aceitação pessoal e social. Cabe perguntar: por que o sofrimento, oriundo da ansiedade e dos medos provocados e que não fazem parte da natureza humana, é mais dolorido e angustiante?

Na perspectiva do projeto de emancipação moderna emerge a subjetividade centrada no eu pensante, como iluminado e libertador. Porém, tal racionalidade, promotora de autoconsciência, chegou ao extremo da instrumentalização, modificando o *ethos humano* numa vivência pragmaticamente concebida a partir do endeusamento da ciência e da técnica em seu domínio sobre o outro – a natureza – transformando, conseqüentemente, o ambiente vital do homem. A modernidade

desencadeou um processo de barbárie civilizada e a produção deliberada de aniquilação e de sofrimentos humanos. A humanidade é marcada de forma sistemática por inúmeros atos bárbaros cometidos pelas nações *ditas civilizadas* e instruídas por um conhecimento instrumentalizado.

Numa sociedade tecnificada na qual a ciência e a técnica parecem ser as únicas vias de acesso à libertação humana, a eficácia da razão instrumental tem revelado à humanidade efeitos assustadores no labirinto escuro da ação humana. Fria e calculista para alcançar determinados fins preestabelecidos, tal racionalidade faz surgir novas desumanidades, o que aponta para a crise da sobrevivência e para uma *espécie de caos coletivo*<sup>4</sup>. Ou, ainda, conforme TÜRCKE,

Disposta a penetrar e dominar todo o mundo, uma organização incapaz de existir sem expandir, sem sujeitar suas leis econômicas. Será que o imperialismo moderno não fez senão incorporar tal pensamento teórico-abstrato, expondo só a violência essencial do mesmo? (TÜRCKE, 1985, p. 81).

O esclarecimento moderno ao visar o progresso da ciência e o desenvolvimento tecnológico está estritamente ligado a um sistema sociopolítico que tem seu alicerce na *autodestruição do esclarecimento*, sob a tutela de uma ideologia dominante e opressora. A hegemonia da razão instrumental está a serviço das estruturas de dominação que se fortalecem na prática em uma nova mitologia e que se sustenta pelos mecanismos da indústria cultural e as mais variadas formas de poder, de ordem política, ética, moral e social.

---

<sup>4</sup> No sistema capitalista, as pessoas estão muito mais do que numa mera alienação em que perdem a capacidade de analisar de forma crítica a sociedade. As relações tornam-se conflituosas. A Dialética do esclarecimento ilumina a compreensão desta questão: “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 mesmo [...] As inúmeras agências da produção em massa e da cultura por elas criada servem para inculcar no indivíduo os comportamentos normalizados como os únicos naturais, decentes, racionais” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 40).

A realidade pode ser decifrada em sua dimensão social e política no intuito de construir uma reflexão consciente e comprometida com a sua transformação. Não se trata, portanto, de ir contra a sua positivação e da posição de que a história transcorre racionalmente, mas de reler a realidade na tentativa de compreendê-la na condição de aniquilamento e de ruínas, isto é, refletir e construir um pensamento crítico a partir dos escombros e destroços da própria história. Como aponta Zamora, “[...] das montagens de fragmentos e ruínas do processo histórico ou da dialetização dos elementos que compõem as constelações dessas montagens [...]” (ZAMORA, 2008, p. 12), para perceber os dispositivos<sup>5</sup> que Adorno denomina como insuficiência do conceito desencadeada na carência de qualquer definição objetiva. Mostrar, portanto, “[...] de saída para decifrar o presente catastrófico que lhes coube viver”, (ZAMORA, 2008, p. 12) a partir de um corpo humano que sente a experiência na pele por intermédio do agir e também do pensar.

A racionalidade abstrata, opressora e injusta que desencadeou acontecimentos como Auschwitz, por exemplo, precisa ser entendida como resultado da aplicação da racionalidade instrumental na sua mais extrema frieza. Para Mate,

Do sofrimento se pode falar de muitos modos e maneiras, mas existe uma experiência específica na Europa e no século XX, onde o sofrimento adquiriu uma significação epocal por sua radicalidade e implicações políticas, morais ou científicas, experiência que designamos com um nome de um lugar, Auschwitz. (MATE, 2005, p. 172).

A partir da passagem supracitada, ao se aludir a quaisquer tentativas de compreensão da realidade, há que se levar em conta a possibilidade de averiguar até que ponto essa cultura que emerge equivale ou acaba por romper com o indivíduo ocidental e com os laços que os unem à tradição.

---

<sup>5</sup> A partir de Michel Foucault, Giorgio Agamben define o que compreende como dispositivo: “[...] qualquer coisa que tenha de algum modo a capacidade de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar e assegurar os gestos, as condutas, as opiniões e os discursos dos seres viventes” (AGAMBEN, 2009, p. 40).

Entretanto, há um perigo, se essa dissolução niilista<sup>6</sup> é despida em meio à promessa de uma felicidade permanente que alude ao controle das massas por um *Big Brother* que, segundo Finkielkraut, serve de álibi para uma agressão à cultura contemporânea. A palavra se esvazia de significados e perde o próprio respeito pela sua diferença e sua abertura para o mundo. Passa-se a adentrar uma perene decadência cultural pós-moderna em que o sujeito perde a liberdade de escolha: “Conglomerado desembaraçado de desejos passageiros e aleatórios, o indivíduo pós-moderno esqueceu que a liberdade é diferente do poder de mudar de prisão e que a própria cultura é mais que um impulso saciado” (FINKIELKRAUT, 1988, p. 146). O que prevalece é a hegemonia da racionalidade técnica instrumental sobre uma razão crítica.

O núcleo central da filosofia de Adorno está fundamentado numa posição clara em relação ao pensamento tradicional que até então estava bem-sucedido na academia. Nessa acepção, o sistema filosófico tradicional é fechado em relação aos problemas emergentes e em parte ainda colabora com a reprodução da lógica vigente de um pensamento único e elitizado da sociedade burguesa. Esse sistema não almeja a transformação da sociedade a partir de um pensamento crítico, mas está submisso a categorias objetivadas do ideal científico moderno que foi influenciado por Bacon e pelos demais pensadores iluministas. Nas palavras de Zamora,

O resultado foi um modelo epistemológico original que tentava escapar pelo igual às potentes garras do idealismo e àqueles teoremas da modernidade catastrófica que, por comungar com sua própria lógica, são incapazes de percebê-las, pensá-las e

---

<sup>6</sup> A crítica à razão em Nietzsche torna-se uma crítica ao logocentrismo que busca apontar o poder e a autoridade como fundamento de tudo o que vale, tanto na esfera moral como cognitiva. Como os fenômenos podem ter diversas interpretações, Nietzsche propõe a genealogia, para encontrar a origem dos valores e o valor de origem, ou seja, encontrar o que está por trás da moral tradicional. Fazendo isso, Nietzsche questiona a natural suscetibilidade humana aos valores morais, sempre afirmados pela racionalidade e sociabilidade. Ademais, questiona o valor absoluto da moral. Numa palavra, a genealogia é uma investigação que busca na história a identificação das relações de poder que deram origem à moral.

criticá-la em todas as suas dimensões e com a suficiente radicalidade. (ZAMORA, 2008, p. 12-13).

Nesse sentido, Adorno é enfático ao afirmar que a razão é sobrecarregada de uma abstração vazia de elementos críticos e contextuais para continuar o seu exercício. A filosofia pela sua natureza tem um papel importantíssimo na elaboração de um pensamento resistente ao pensar instrumentalizado. Ao fomentar a atitude crítica de si mesmo, o próprio pensamento, que tem a pretensão de conhecer a realidade, percorre o caminho da sua transformação. A própria teoria deve se empenhar em fazer o máximo de esforço para que a práxis não seja extinta ou se torne vazia de significado para haver a possibilidade de provocar uma mudança social. Destarte, se não for sinalizar para esse exercício reflexivo, tampouco vale uma crítica contextualizada se existir conformidade com a racionalidade tecnológica e opressora que colabora para manter o processo libertador estancado ou interrompido.

Em suma, priorizar um pensamento enquanto exercício reflexivo e resistente à instrumentalização não pode prescindir de ter sempre no horizonte a relação entre teoria e práxis, no qual não cabe mais a função de apenas descrever a realidade em si, fundamentada em princípios lógicos, formais e abstratos, mas transformá-la em condição de possibilidade de a própria teoria exercer seu papel de criticidade frente às formas de instrumentalização. A possibilidade da dimensão crítica da filosofia negativa é sustentada por um pensar autorreflexivo – condição fundamental da filosofia para construir uma racionalidade do não-idêntico.

## Referências bibliográficas

ADORNO, Theodor W. *Minima moralia*. Trad. Gabriel Cohn. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2008b.

\_\_\_\_\_. Mensagem numa garrafa. In: ZIZEK, Slavoj. (Org). *Um mapa da ideologia*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.



\_\_\_\_\_. Observações sobre o pensamento filosófico. In: \_\_\_\_\_. *Palavras e sinais*. Trad. Maria Helena Ruschel. Modelos Críticos 2. Petrópolis: Vozes, 1995.

\_\_\_\_\_. Sobre o sujeito e objeto. In: \_\_\_\_\_. *Palavras e sinais*. Trad. Maria Helena Ruschel. Modelos Críticos 2. Petrópolis: Vozes, 1995.

\_\_\_\_\_. Notas marginais sobre teoria e práxis. In: \_\_\_\_\_. *Palavras e sinais*. Trad. Maria Helena Ruschel. Modelos Críticos 2. Petrópolis: Vozes, 1995.

ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Trad. Guido de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

AGAMBEN, Giorgio. *O que é o contemporâneo? e outros ensaios*. Trad. Vinícius Nicastro Honesko. Chapecó: Argos, 2009.

FINKIELKRAUT, Alain. *A derrota do pensamento*. Trad. Ana Gama e Teresa Fonseca. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

JAY, Martins. *A imaginação dialética: história da Escola de Frankfurt e do Instituto de pesquisa social, 1929-1950*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

MASS, Olmaro Paulo. *Racionalidade dialética entre mito e esclarecimento em Adorno e Horkheimer na Dialética do esclarecimento*. Passo Fundo: IFIBE, 2013.

\_\_\_\_\_. *A filosofia como exercício de abertura ao não-idêntico: uma leitura a partir da dialética negativa de Adorno*. Disponível em: <http://www.repositorio.jesuita.org.br/handle/UNISINOS/5976>. Doutorado em Filosofia, Unisinos, 2016.

MATE, Reyes. *Memórias de Auschwitz*. Trad. Antônio Sidekum. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2005.

MATTEÍ, Jean-François. *A barbárie interior*. Ensaio sobre o i-mundo moderno. Trad. Isabel Maria Loureiro. São Paulo: Unesp, 2002.

- RABAÇA, Silvio Roberto. *Variantes críticas: a Dialética do esclarecimento e o legado da Escola da Frankfurt*. São Paulo: Annablume, 2004.
- SOUZA, Ricardo Timm de. (Dis)pensar o ídolo. Responsabilidade radical no pensamento contemporâneo. *Quadranti – Rivista Internazionale di Filosofia Contemporanea* – Vol. II, n. 2, p. 69-87, 2014.
- TÜRCKE, Christoph. O nascimento mítico do logos. In: BONI, Luis A. de (Org.). *Finitude e transcendência: Festschrift em homenagem a Ernildo J. Stein*. Petrópolis: Vozes, 1995.
- VAZ, Alexandre Fernandez. Apresentação. Da teoria crítica e a sua recepção: Adorno e Horkheimer revisitados. In: RABAÇA, Silvio Roberto. *Variantes críticas: a Dialética do esclarecimento e o legado da Escola da Frankfurt*. São Paulo: Annablume, 2004.
- ZAMORA, José A. *Tb. W. Adorno – pensar contra a barbárie*. Trad. Antonio Sidekum. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2008.

# **VIOLÊNCIA E SOCIEDADE ADMINISTRADA: UM ENSAIO**

---

*Oneide Perius<sup>1</sup>*

A violência é, há muito tempo, um problema filosófico central. No entanto, desde tempos remotos quase sempre se via referida à natureza humana e sua natural predisposição à violência. Sobressaia, assim, um argumento naturalista para enfatizar a tarefa civilizatória. Educação e formação do ser humano seriam, dessa maneira, formas de romper com os laços naturais entre os seres humanos e a violência. Assim, ao longo da história a razão foi vista – de acordo com a maioria das obras filosóficas e outras obras da cultura – como adversária e mesmo como antídoto para a violência. A violência – este resquício da animalidade no homem – perderia espaço na medida em que o ser humano cultivasse uma vida de acordo com os preceitos da razão. Em suas diferentes manifestações, a violência seria uma forma primitiva de se impor pela força. A civilização seria, ao invés disso, o conjunto de práticas educativas que nos conduziria até sociedades onde o papel da violência seria cada vez mais limitado. A razão passa a ser vista como matriz de uma antropotecnica, de uma produção do humano. A animalidade do ser humano, expressa na violência bruta, cederia lugar, aos poucos, ao ser humano civilizado. Civilização e violência, dessa maneira, foram se constituindo como polos antagônicos: quanto mais violência, menos civilização e quanto mais civilizado fosse um povo, menos violento ele seria.

Obviamente, os mais importantes pensadores da cultura não deixaram de perceber que a violência ainda se mostrava e se mostra como um grave problema das sociedades. A interpretação dominante desse fenômeno, no entanto, sempre estava alinhada com a ideia de que a razão ainda não havia prevalecido totalmente. Podemos ler, por exemplo, na obra *O futuro de uma Ilusão* (1927) de Freud: “Foi por causa dos perigos com que a natureza nos ameaça que nos reunimos e criamos a civilização,

---

<sup>1</sup> Doutor em Filosofia pela PUCRS. Professor Adjunto de Filosofia na UFT (Universidade Federal do Tocantins).

qual também, entre outras coisas, se destina a tornar possível nossa vida comunal, pois a principal missão da civilização, sua *raison d'être* real, é nos defender contra a natureza.” (FREUD, 1996, p. 25). Vemos, portanto, que o pressuposto de que a civilização da razão seria um caminho que levaria na direção contrária da violência permanecia absolutamente inquestionado. Assim, as explosões de violência que se pôde observar ao longo do século XX no seio das nações mais desenvolvidas, foram sendo sistematicamente interpretadas como um ponto fora da curva, ou seja, como um distúrbio no caminho da civilização rumo ao progresso.

As guerras e os totalitarismos, que fizeram do século XX um dos séculos mais sangrentos da história, porém, continuam sendo fenômenos incômodos e não muito bem explicados. Se civilização é o caminho que nos afasta da violência bruta, como explicar então a irrupção desta violência bruta no seio de países civilizados? Vê-se, com muita frequência, pensadores tentando explicar que esses fenômenos não seriam a recaída numa barbárie absoluta, mas sim, a sobrevivência de um irracionalismo que a racionalidade e a civilidade poderiam paulatinamente vencer e destruir.

A modernidade, dessa maneira, é evocada como época de uma aposta radical na razão. Ao pretender levar a cabo uma ruptura absoluta em relação ao que lhe era anterior, a modernidade buscava a legitimação destes novos tempos na autoreferencialidade da razão. A então emergente razão moderna não pretendia buscar critérios de validade a não ser em si mesma. Essa postura, na idade iluminista, leva a uma veemente rejeição da tradição e de qualquer autoridade, justamente em função da vinculação destes conceitos com uma época pré-moderna. A modernidade, ao se apresentar como civilização da razão, pretende, assim, romper com a superstição e com os autoritarismos que implicitamente passam a ser vistos como grandes propulsores de violência. Immanuel Kant escreveu, neste sentido, um importante texto no qual esta visão é bem explicitada. A obra *À paz perpétua* foi escrita em 1795 e nela podemos ler: “a razão (...) condena absolutamente a guerra como

procedimento de direito e torna, ao contrário, o estado de paz um dever imediato (...)” (KANT, 1989, p. 40-41). Vê-se, assim, uma profunda fé, partilhada por muitos pensadores ao longo da história e tornada especialmente aguda na modernidade, na potencialidade pacificadora da razão. A tarefa seria localizar os resquícios de uma natureza não totalmente domesticada que constituíam ainda uma ameaça à paz. A educação, neste sentido, precisaria constantemente moldar os indivíduos e conseqüentemente as instituições às exigências da civilização.

Há, porém, uma tradição filosófica que ganha força ao longo do século XX e que subverte os termos desta estrutura argumentativa. Franz Rosenzweig, Walter Benjamin, Theodor Adorno e Emmanuel Levinas são, entre muitos outros, nomes significativos desta tradição. Estes pensadores perceberam que a violência ao longo do século XX não foi uma simples explosão gratuita de agressividade. Portanto, a oposição natureza violenta e civilização da razão, não parecia uma hipótese explicativa suficiente. Há, de acordo com esta tradição de pensamento, uma manifestação específica de racionalidade por trás destes fenômenos. As guerras envolvem projetos de expansão e de domínio, projetos de poder. Ou seja, há uma justificação da violência como recurso estratégico para expansões imperialistas, para o fortalecimento da identidade étnica e assim por diante. Dessa forma, Auschwitz – o símbolo máximo da violência e da barbárie de nossa época – passa a ser vista não simplesmente como ponto fora da curva, ou seja, não é uma mera interrupção no caminho do progresso. A tese geral que este grupo de pensadores enuncia – cada um, obviamente, a seu modo – é de que a barbárie de Auschwitz deve ser vista como um produto da civilização e de certo modelo de racionalidade. Assim, é importante apresentar a tese central que perpassa as obras deste conjunto de pensadores antes de nos ocuparmos propriamente com a maneira como Adorno desdobra esta tese.

É de suma importância começar a apresentação desta tradição de pensamento citando um filósofo judeu de Kassel, Alemanha. Trata-se de Franz Rosenzweig (1886 – 1929). Inicialmente, é preciso mostrar sua compreensão da própria

filosofia. O referido pensador fala de uma filosofia “de Jônia até Iena.” (ROSENZWEIG, 2002, p.13). Certamente, num primeiro momento, isso pode parecer uma generalização inaceitável. Afinal de contas, como poderia alguém passar por cima das diferenças monumentais expressas neste vasto período histórico “de Jônia até Iena”? No entanto, o filósofo insiste poder falar assim pelo fato de ter percebido *uma* pergunta fundamental orientando e constituindo os mais diversos sistemas de respostas filosóficas de Tales até Hegel: *a pergunta pela essência*. Assim, Franz Rosenzweig vai mostrando em suas obras que o gesto fundamental da filosofia é, historicamente, o de reconduzir a multiplicidade da realidade a uma *arché*, uma essência cuja identidade será ao mesmo tempo fundamento da realidade e possibilidade de sua inteligibilidade.

Surpreende-nos, na obra de Franz Rosenzweig, uma formulação que parece pôr em questão a visão que a própria época moderna tem de si mesma. Para ser mais exato, põe em questão a autoconsciência moderna. Onde a modernidade se apresenta como descontinuidade<sup>2</sup>, Rosenzweig parece enxergar uma linha de profunda de continuidade. Hegel, o grande realizador da modernidade, estaria motivado pelo mesmo princípio que o velho Tales. O tempo novo (*Neuzeit*) talvez não seja tão novo assim. O que faz com que Rosenzweig questione a modernidade é o fato de ela seguir o mesmo movimento filosófico das épocas anteriores, ainda que a perspectiva seja de fato totalmente distinta. O que Rosenzweig pretende mostrar é que o princípio do pensamento que pressupõe a unidade é reduzir a multiplicidade do real ao Uno de um princípio. No mundo antigo este princípio era o *cosmos* (antiguidade cosmológica), no mundo medieval este princípio era *Deus* (idade média teológica) e na modernidade este princípio é o *ser humano* racional (modernidade antropológica). Portanto, ainda que as

---

<sup>2</sup> Jürgen Habermas expõe de maneira muito apropriada esta compreensão que a época moderna tem de si mesma. Em seu *Discurso Filosófico da Modernidade* escreve: “a modernidade não pode e não quer tomar dos modelos de outra época os seus critérios de orientação, ela tem de extrair de si mesma a sua normatividade. A modernidade vê-se referida a si mesma, sem a possibilidade de apelar para subterfúgios.” (2002, p.12)

perspectivas em cada uma destas épocas sejam profundamente distintas, há um movimento que as unifica: o movimento para a unidade da totalidade.

Em que sentido, no entanto, isso pode nos ajudar a lançar luz sobre o nosso objeto de análise: a violência no interior da sociedade administrada? Este é o ponto que a ampla tradição de pensamento da qual falávamos acima se ocupa. O que se pretende mostrar é que a racionalidade filosófica ocidental sempre foi pensada sob o signo da identidade. A razão, em outras palavras, sempre foi pensada como a potência que reduz o múltiplo ao uno, o caos à ordem. No entanto, sempre que há a afirmação de uma identidade há, imediatamente, a negação do que não se encaixa nessa identidade. Por exemplo, quando se diz que a natureza humana possui uma identidade de fundo que através de uma minuciosa *arché* pode ser revelada, se está autorizando todas as tentativas de, através da filosofia ou das religiões, mostrar essa verdadeira identidade e, automaticamente, negar e condenar tudo o que não se submete a ela. Os projetos de violência institucionalizada contra minorias étnicas, minorias religiosas e outras tantas minorias encontraria aí sua justificação.

Ou seja, o que esta abordagem de Franz Rosenzweig evidencia é uma matriz filosófica e racional da violência ao longo da história. Essa matriz de racionalidade não é abandonada na modernidade e nem sequer inventada na modernidade. A modernidade participa deste movimento de justificação da redução do múltiplo e da diversidade à identidade e à totalidade. E. Levinas mostra isso muito bem em seu importante livro *Totalidade e Infinito: Ensaio sobre a Exterioridade*. Neste texto podemos ler: “A face do ser que se mostra na guerra fixa-se no conceito de totalidade que domina a filosofia ocidental.” (LEVINAS, 2008, p.8). Para dizê-lo de outro modo, recorreremos às palavras de Ricardo Timm de Souza (SOUZA, 1996, p.18): “A história do Ocidente tem consistido, em suas linhas mais amplas, na história dos processos utilizados para neutralizar o poder desagregador do Diferente.” A pluralidade, a diferença e a diversidade sempre foram vistas como realidades que desafiavam o pensamento. A busca obsessiva pela verdade e pela totalidade

sempre fez com que o pensamento não descansasse enquanto não tivesse ultrapassado a pluralidade em direção à identidade.

Obviamente, um olhar superficial da civilização moderna não percebe esta dinâmica profunda que a referida tradição de pensamento denuncia. A modernidade é, particularmente, uma época de euforia e de otimismo. A fé no progresso parece se impor a todos e, frequentemente, tem como efeito colateral uma cegueira generalizada.

\*\*\*

O projeto filosófico de Theodor Adorno, para ser melhor compreendido, precisa ser situado dentro da ampla tradição crítica de pensamento acima apresentada. *Dialética do Esclarecimento* nasce, dessa forma, de uma suspeita: talvez a razão, lugar de onde os filósofos não se cansam de julgar e condenar a barbárie, não seja assim tão imaculada e inocente. E a consciência disto surge de uma constatação fundamental: “O esclarecimento tem perseguido sempre o objetivo de livrar os homens do medo e investi-los na posição de senhores. Mas a terra totalmente esclarecida resplandece sob o signo da calamidade triunfal.” (ADORNO & HORKHEIMER, 1980, p.19). Portanto, também para Adorno, torna-se necessário questionar o próprio conceito de esclarecimento. As mitologias modernas – a nacionalista, por exemplo – não podem, simplesmente, ser interpretadas como uma interrupção do esclarecimento. O seu projeto pretende ir além disso e busca explicitar o próprio núcleo mítico deste esclarecimento. Talvez a impotência da razão esclarecida em conter a barbárie e a violência não seja somente o resultado de um abismo intransponível em relação à realidade. Talvez, e este é o coração do ousado projeto de inaugurar uma dialética do esclarecimento, possamos encontrar, sob esta aparente impotência, uma cumplicidade da razão para com esta realidade. Talvez a ordem sociocultural não seja simplesmente irracional, mas seja fruto legítimo de determinado modelo de razão.

Segundo os filósofos Theodor Adorno e Max Horkheimer, em toda a história da filosofia ocidental, a afirmação



da razão como uma antípoda do mito esconde o caráter mítico inscrito no núcleo mais íntimo da própria ideia de razão. A dialética do esclarecimento se inicia, portanto, em Homero. “O mito queria relatar, denominar, dizer a origem, mas também expor, fixar, explicar. Com o registro e a coleção dos mitos essa tendência reforçou-se. Muito cedo deixaram de ser um relato para se tornarem uma doutrina (ADORNO & HORKHEIMER, 1980, p. 24). Ou seja, na própria ordenação dos mitos no texto da *Odisseia*, manifesta-se a racionalidade ordenadora, que inevitavelmente conduz à anulação do mito. Trazer o mito para o interior de uma ordem compreensível e possível de ser narrada é já subordiná-lo à razão ordenadora. “O cosmo venerável do mundo homérico pleno de sentido revela-se como obra da razão ordenadora, que destrói o mito graças precisamente à ordem racional na qual ela o reflete” (ADORNO & HORKHEIMER, 1980, p. 61).

A primeira manifestação da vontade de esclarecimento dá-se, portanto, no mito. Estes constituem uma primeira objetivação das forças naturais e das divindades que regem o mundo. Na angústia de viver sob a égide deste total desconhecido, os mitos representam a tentativa de explicar, de tornar compreensível a dinâmica interna da realidade. E, enquanto tais contêm, em germen, o elemento que será a essência da racionalidade que pretenderá suplantá-los. No mito, que passou de relato para doutrina, a relação com as divindades, que anteriormente era de submissão, torna-se uma relação instrumentalizada, ao fixar um lugar definido para a divindade. O culto, portanto, “engana o deus ao qual se dirige” (ADORNO & HORKHEIMER, 1980, p. 68). Ao invés de temer o desconhecido passa-se, com ritos e sacrifícios, a fazer trocas (boa colheita, proteção contra o inimigo).

A partir desta reconsideração da estrutura do mito, Adorno e Horkheimer (1980, p. 28) podem concluir: “os mitos já realizam o esclarecimento”. Podem ser considerados, portanto, não em mera oposição à racionalidade esclarecida, mas sim, um primeiro impulso do esclarecimento. “Os mitos que caem vítimas do esclarecimento já eram o produto do próprio esclarecimento”

(ADORNO & HORKHEIMER, 1980, p. 24). Essa primeira tese lança suspeita sobre uma concepção que havia se tornado lugar-comum na filosofia: a da radical oposição entre mito e esclarecimento. O que Adorno e Horkheimer estão trazendo para o centro da discussão filosófica é exatamente uma cumplicidade estrutural entre os mitos e a racionalidade que pretende suplantá-los. E, desse modo, problematizam a estrutura da própria racionalidade esclarecida que sempre escondeu, até de si mesma, esse parentesco. A primeira tese, portanto, de que os mitos já são produtos do próprio esclarecimento, é complementada por uma segunda tese que surge na análise da própria racionalidade esclarecida. Para isso, Adorno e Horkheimer empreendem uma detalhada análise da razão moderna.

Verifica-se, desde o início da modernidade, um profundo corte epistemológico, uma ruptura no que se refere à ideia de conhecimento e, por conseguinte, na própria compreensão de razão. O conhecimento como contemplação é substituído pela ideia do conhecimento como operação. Conhece-se algo na medida em que se pode manipulá-lo. “O que os homens querem aprender da natureza é como empregá-la para dominar completamente a ela e aos homens” (ADORNO & HORKHEIMER, 1980, p. 20). E a afirmação desta racionalidade depende de uma dessacralização, um desencantamento. Só é plenamente manipulável aquilo que já não esconde nenhum mistério. A filosofia cartesiana tem, neste contexto, uma importância fundamental. Há duas substâncias na metafísica cartesiana: *res cogitans* e *res extensa*. O cogito é puro pensamento, portanto, um sujeito livre de qualquer condicionamento material (sensível). Por outro lado, a matéria, objeto do pensamento, é radicalmente reduzida à extensão (*res extensa*). Poder-se-ia dizer que a condição de possibilidade para o avanço da ciência, nos moldes da modernidade, é essa “dessacralização” da natureza, esta redução do qualitativo ao quantitativo, ao calculável. Neste sentido, lê-se na *Dialética do Esclarecimento*: “Doravante, a matéria deve ser dominada sem o recurso ilusório a forças soberanas ou imanentes, sem a ilusão de qualidades ocultas. O que não se submete ao critério da

calculabilidade e da utilidade torna-se suspeito para o esclarecimento” (ADORNO & HORKHEIMER, 1980, p. 22). A condição de possibilidade para a afirmação do espírito científico moderno e do ideal de dominação da natureza é, portanto, a desqualificação da natureza. “A natureza desqualificada torna-se a matéria caótica para uma simples classificação, e o eu todopoderoso torna-se o mero ter, a identidade abstrata” (ADORNO & HORKHEIMER, 1980, p.26).

A intenção desta redução da natureza à sua calculabilidade faz com que “o número se torne o cânon do esclarecimento” (ADORNO & HORKHEIMER, 1980, p. 23). E o ideal desta racionalidade passa a ser a redução da realidade à formulas. “Para o esclarecimento aquilo que não se reduz a números e, por fim, ao uno, passa a ser ilusão: o positivismo moderno remete-o para a literatura” (ADORNO & HORKHEIMER, 1980, p. 24). Assim, Adorno e Horkheimer conduzem a argumentação até um ponto de suspensão onde toma forma a segunda tese da qual falamos acima: “O princípio da imanência, a explicação de todo o acontecimento como repetição, que o esclarecimento defende contra a imaginação mítica, é o princípio do próprio mito” (ADORNO & HORKHEIMER, 1980, p. 28). E isto autoriza os autores a formular a segunda tese: “Do mesmo modo que os mitos já levam a cabo o esclarecimento, assim também o esclarecimento fica cada vez mais enredado, a cada passo que dá, na mitologia” (ADORNO & HORKHEIMER, 1980, p. 28).

O princípio comum ao esclarecimento e ao mito, deste modo, é o de que “do medo o homem presume estar livre quando não há nada mais de desconhecido” (ADORNO & HORKHEIMER, 1980, p. 32). Este princípio que na mitologia, como tentativa de aplacar a angústia diante do desconhecido, produz os deuses, manifesta-se de outra maneira no mundo esclarecido: a realidade reduzida à extensão é plenamente calculável, “nada mais pode ficar de fora, por que a simples ideia do ‘fora’ é a verdadeira fonte da angústia...” (ADORNO & HORKHEIMER, 1980, p. 32). E isto caracteriza o esclarecimento como “radicalização da angústia mítica” (ADORNO & HORKHEIMER, 1980, p. 32). Essa angústia em

tornar tudo conhecido e calculável constitui o elemento paranoico da razão esclarecida. “A paranoia é a sombra do conhecimento” (ADORNO & HORKHEIMER, 1980, p. 221). A redução da razão a instrumento de dominação traz em seu seio este elemento paranoico.

Este argumento de Adorno e Horkheimer é de fundamental importância para compreender o íntimo parentesco entre racionalidade e violência. Em outras palavras, desde o período em que se iniciou o processo de sistematização e narração dos mitos até o ápice do desenvolvimento da razão científica moderna, o que se põe em marcha é a formação de uma racionalidade como força de dominação. A realidade em sua múltipla manifestação precisa, a todo o momento, ser reduzida a um único princípio. O desconhecido é fonte de angústia e por isso precisa ser reduzido a uma fórmula que o torne previsível.

Além disso, facilmente podemos perceber a tradução social deste modelo de racionalidade que se moldou em nosso modelo civilizatório ocidental. De acordo com este modelo, o diferente precisa ser reduzido à identidade. Se acrescentarmos a isso o fato de que a modernidade é nascida na Europa, logo perceberemos o que significa reduzir o diferente à perspectiva da identidade. Os processos de colonização, por exemplo, são motivados por tal modelo de racionalidade. Todo processo de dominação cultural, exploração e dominação tem como mola propulsora uma racionalidade concebida como potência de dominação e submissão da multiplicidade do real à unidade do pensamento. Assim, a razão moderna europeia julgava como óbvia a situação de atraso cultural e civilizatório das colônias. Justificam-se, a partir daí, as inúmeras situações de violência enquanto males necessários para o progresso.

Esta dimensão instrumental da racionalidade torna-se ainda mais aguda no interior do sistema capitalista. O indivíduo, elevado a princípio e célula fundamental da realidade social, faz da racionalidade uma força de automínio bem como uma força para submeter à realidade e os outros. A situação fictícia de uma guerra de todos contra todos, que Hobbes denominava estado de natureza, passa a ser agora justificada racionalmente na sociedade

capitalista. Em outras palavras, racionalidade passa a ser força de autoconservação. Assim como em outros momentos da história a violência física servia para explorar e submeter, agora em nossa sociedade civilizada esta dominação se dá a partir da razão daqueles que se impõem. A razão esclarecida, assim, mimetiza a violência autoconservadora.

Estes pontos de vista de Adorno e Horkheimer têm imediatamente dois objetivos: em primeiro lugar, desconstruir a suposta oposição entre razão (civilização) e violência. A racionalidade ocidental foi sendo moldada como violência e como força para submeter a realidade (tanto a realidade interna e psíquica do indivíduo como a realidade externa). Dar-se conta disso é essencial para que não se continue endossando uma metafísica do progresso. O processo civilizatório traz muitos problemas, bem como resolve outros. Expor o parentesco do modelo de racionalidade de nosso processo civilizatório para com a violência mítica é, assim, condição para exigir uma autorreflexão sobre os rumos de nossa sociedade atual. O segundo objetivo dessa perspectiva de análise é mostrar que paralelamente a esse modelo de racionalidade instrumental existe outro modelo de racionalidade que é geralmente ignorado e que pretende ser, exatamente, um modelo de racionalidade não violenta: trata-se da racionalidade estética. Ou seja, se no modelo de racionalidade instrumental tudo deve ser reduzido à calculabilidade e à dimensão quantitativa, o momento estético pretende preservar exatamente a unicidade e individualidade de cada elemento. Na *Teoria Estética* de Adorno podemos ler: “o momento estético da forma encontra-se assim ligado à ausência de violência” (ADORNO, 1970, p. 19). Isso explica a expressão frequente de Adorno de que a arte seria o refúgio da verdade no mundo contemporâneo. Ou seja, o que esta tradição crítica de pensamento traz para o debate é a necessidade de uma nova racionalidade que ultrapasse o caráter totalitário e instrumental da razão. Franz Rosenzweig fala de uma racionalidade experiencial (*erfabrendes Denken*); E. Levinas fala de uma racionalidade ética; Adorno fala de um momento estético da razão. Todas essas propostas, além de muitas outras que não estão aqui citadas,

surtem como alternativas a um pensamento entendido como potência de dominação e totalização.

### **Referências Bibliográficas:**

ADORNO, T. W.; HORKHEIMER, Max. *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. In: *Gesammelte Schriften in 20 Bänden. Band 3*. (Herausgegeben von Rolf Tiedemann unter Mitwirkung von Gretel Adorno.) Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1980.

ADORNO, T. W. *Ästhetische Theorie*. In: *Gesammelte Schriften in 20 Bänden. Band 7*. (Herausgegeben von Rolf Tiedemann unter Mitwirkung von Gretel Adorno.) Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970.

KANT, Immanuel. *À paz perpétua*. (Trad: Marco Zingano). Porto Alegre: L&PM, 1989.

FREUD, Sigmund. *O futuro de uma ilusão*. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud, vol. XXI*. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

HABERMAS, Jürgen. *Discurso Filosófico da Modernidade*. (Trad: Luiz Sergio Repa e Rodnei Nascimento). São Paulo: Martins Fontes, 2002.

ROZENSWEIG, Franz. *Der Stern der Erlösung*. (Herausgegeben von Albert Raffelt). Freiburg im Breisgau: Universitätsbibliothek, 2002.

LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito: ensaio sobre a exterioridade*. (Trad: José Pinto Ribeiro). Lisboa: Edições 70, 2008.

SOUZA, Ricardo Timm de. *Totalidade e Desagregação: sobre as fronteiras do pensamento e suas alternativas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

# **VIOLÊNCIA, PODER E JUSTIÇA: UM ESTUDO DE PARA UMA CRÍTICA DA VIOLÊNCIA DE WALTER BENJAMIN**

---

*Paulo César Carbonari\**

O tema desta reflexão não é abordado tendo por base o pensamento do autor que é majoritariamente discutido nesta obra coletiva, mas é tratado com base num de seus profícuos interlocutores. O texto que é objeto do estudo também não resulta de grandes debates da Escola Crítica, visto ser da juventude de seu autor. Ainda assim, a relevância e a atualidade do tema de que trata, nos motivou a trazê-lo. Assim, mostra-se mais como uma homenagem ao diálogo e ao companheirismo havido entre Benjamin e Adorno.

O tema da violência é tratado por Benjamin numa compreensão política, sendo relacionado diretamente a outros dois temas, o direito e a justiça. A pergunta sobre se há uma violência legítima, ou, se há justificativa para que o direito seja associado à violência, é pertinente neste caso, seja no sentido de pensar a ligação entre violência e poder, resultando na conformação da justiça como sistema de direito funcional e violento, seja na ligação entre violência e justiça, agora no sentido de redenção dos oprimidos. Para este estudo nos ocupamos de um texto da juventude de Benjamin: *Para uma crítica da violência* (1921).<sup>1</sup> Nele, Benjamin faz uso produtivo de *Gewalt* [aquilo que pretende ter autoridade], um termo equívoco, com dupla referência: violência e poder.

A reflexão sobre a violência está ligada à filosofia da história, visto que a crítica às instituições e às realidades atuais implica buscar seu passado, retomar sua memória, de modo a saber a obliteração que deu condições para a violência atual, que

---

\* Doutor em filosofia (Unisinos) e mestre em filosofia (UFG), professor de filosofia no Instituto Berthier (IFIBE), Passo Fundo, RS, militante de direitos humanos (CDHPPF/MNDH).

<sup>1</sup> Traduzido como *Crítica da Violência – Crítica do Poder* na versão de Willi Bolle (1986).

não é outra que a mesma violência do passado, inclusive por atingir as vítimas que, de modo geral, seguem as mesmas pela história. O futuro por vir, como um futuro sem violência, somente será possível se a memória da violência for assumida e se este for posto como o novo a ser construído. Afinal, como diz na primeira frase do último parágrafo do texto: “A crítica da violência é a filosofia de sua história” (BENJAMIN, 2011, p. 155). Em outras palavras, o estudo deste tema pode ajudar a pensar sobre o que significa fazer justiça às vítimas e se é justo que se use de violência como parte da chamada “ação direta” para tal.<sup>2</sup>

O direito e a justiça constituem a esfera das relações éticas, seio no qual se pode estabelecer a tarefa de uma crítica da violência e do poder – com isso afastam-se todas as outras possíveis compreensões de violência tipicamente naturalistas. Por isso é que a compreensão crítica da violência requer estabelecer relação com o direito (*Recht*) e a justiça (*Gerechtigkeit*). Ora, a “relação mais elementar e fundamental de toda ordenação de direito é aquela entre fim e meios” (BENJAMIN, 2011, p. 122), a violência estará sempre entre os meios. A questão é que, de modo geral, confronta-se este meio a fins justos ou injustos, de modo que “permaneceria ainda sempre aberta a questão se a violência em geral, enquanto princípio, é ética, mesmo como meio para fins justos” (BENJAMIN, 2011, p. 122). Benjamin pretende construir uma análise que escape da lógica meio-fim, típica das análises comuns da violência. Diferente da visão tradicional – do jusnaturalismo e do positivismo jurídico<sup>3</sup> – que acredita ser

---

<sup>2</sup> Tratamos de forma específica a questão da vítima e inclusive deste tema no pensamento de Walter Benjamin em nossa tese de doutoramento intitulada: “*A potencialidade da vítima para ser sujeito ético*: construção de uma proposta de ética a partir da condição da vítima”, defendida em 2015 no PPG Filosofia Unisinos sob a orientação do professor doutor Castor M.M. Bartolomé Ruiz, da qual este texto é em parte extraído.

<sup>3</sup> “O direito natural almeja ‘justificar’ os meios pela justiça dos fins, o direito positivo ‘garantir’ a justiça dos fins pela ‘justificação’ dos meios. [...] se o direito positivo é cego para o caráter incondicional dos fins, então o direito natural o é para o caráter condicional dos meios” (Benjamin, 2011, p. 124). Em outras palavras, o direito natural *justifica* os meios pela justiça dos fins e o direito positivo *garante* a justiça dos meios.



possível a universalização dos fins, de modo que a violência resulte justificada como meio para a realização dos fins da justiça que, de modo geral, são concebidos como estranhos à violência, Benjamin quer abrir a possibilidade de meios puros, aqueles que não têm em vista qualquer fim, de modo a que a violência possa vir a cessar e não se constitua em sempre novo meio para novos fins.<sup>4</sup> Ao estabelecer relação entre violência e poder e ao querer pensá-la fora da relação meio-fim, Benjamin quer esboçar uma “política de meios puros” (*Politik der reinen Mittel*).<sup>5</sup>

A violência está na origem e está na essência da lei, visto que há uma violência que funda e outra que conserva a lei, sendo que a primeira legitima o direito e a segunda resguarda a ordem.<sup>6</sup> Nesse modo de compreensão, no qual se articula a relação entre meios e fins, não há um critério “mais exato” para a violência – o que se entende é não mais do que sua aplicação, ou o que sustenta sua aplicação. Isso indica que este critério – e Benjamin busca um “critério de justiça” – terá que ser buscado “fora do

---

<sup>4</sup> Segundo Giorgio Agamben: “O objetivo do ensaio é garantir a possibilidade de uma violência (o termo alemão *Gewalt* significa também simplesmente ‘poder’) absolutamente ‘fora’ (*ausserhalb*) e ‘além’ (*jenseits*) do direito e que, como tal, poderia quebrar a dialética entre violência que funda o direito e violência que o conserva (*rechtsetzende und rechtserhaltende Gewalt*). Benjamin chama essa outra figura da violência de ‘pura’ (*reine Gewalt*) ou de ‘divina’ e, na esfera humana, de ‘revolucionária’” (AGAMBEN, 2004, p. 84).

<sup>5</sup> Mas o faz de modo distinto daquele de Hannah Arendt, em *Sobre a Violência* (1969), para quem a violência é o oposto da política e somente aparece quando não há política. Ramos (2012, p. 187-206) mostra que a principal diferença entre eles é que Arendt procura uma política sem meios e Benjamin uma violência sem fins.

<sup>6</sup> “Se aquela primeira função da violência foi dita de instauração do direito, então esta segunda função pode ser chamada de manutenção do direito” (BENJAMIN, 2011, p. 132). Mais adiante Benjamin dirá: “[...] a violência na instauração do direito tem uma função dupla, no sentido de que a instauração do direito tem uma função dupla, no sentido de que a instauração do direito almeja como seu fim, usando a violência como meio, *aquilo* que é instaurado como direito, mas no momento da instauração não abdica da violência: mais do que isso, a instauração constitui a violência em violência instauradora do direito – num sentido rigoroso, isto é, de maneira imediata – porque estabelece não um fim livre e independente da violência [*Gewalt*], mas um fim necessário e intimamente vinculado a ela, e o instaura enquanto direito sob o nome de poder [*Macht*]. A instauração do direito é instauração do poder e, enquanto tal, um ato de manifestação imediata da violência. A justiça é o princípio de toda instauração divina de fins, o poder [*Macht*] é o princípio de toda instauração mítica do direito” (BENJAMIN, 2011, p. 148)

direito” (tanto o positivo quanto o natural) e lhe deverá ser exterior, visto que o máximo que o direito pode oferecer é a possibilidade de justificação “instrumental” da violência (BENJAMIN, 2011, p. 124-125).

A análise da “legislação europeia atual” – mesmo que Benjamin se dedique à sua contemporaneidade, certamente muito do que diz poderia ser, *mutatis mutandis*, encontrado em nosso tempo e em outros lugares – mostra, segundo Benjamin, que “todos os fins naturais dos indivíduos devem colidir com fins do direito, quando perseguidos com maior ou menor violência” (2011, p. 126), o que resulta que “o direito considera a violência nas mãos dos indivíduos um perigo capaz de solapar a ordenação de direito” (2011, p. 127). Diante disso Benjamin alerta para o fato de que há um “interesse do direito” (*der Interesse des Rechts*) em monopolizar a violência “[...] não se explicaria pela intenção de garantir os fins de direito, mas, isso sim, pela intenção de garantir o próprio direito” (BENJAMIN, 2011, p. 127). Isso remete para a exigência de ter que constituir mecanismos para proteger o direito e o poder quando algo lhe constitui ameaça.

Benjamin cita três realidades que, segundo ele, põem em questão o direito como poder: o “grande bandido”, o direito de greve e a pena de morte. O “grande bandido” – em referência metafórica ao que trata Nietzsche na segunda dissertação da *Genealogia da Moral* – representa uma ameaça à ordem porque, “mesmo sendo vencida, ainda suscita a simpatia da multidão contra o direito” (BENJAMIN, 2011, p. 128), ou seja, ele rompe com os contratos sociais que exigem o sacrifício da violência individual. Os seus “feitos” manifestam o poder de afrontar a lei, o que, em certa medida, desnuda a violência da lei. O direito de greve<sup>7</sup> é, de alguma forma, uma “concessão” que o direito faz para que os trabalhadores possam agir contra o próprio direito.<sup>8</sup>

---

<sup>7</sup> Benjamin recolhe a diferença entre greve geral política e greve geral revolucionária: a primeira tem fins de modificar aspectos das relações de trabalho e de salário, enquanto a segunda visa “derrubar” o Estado e instalar novas relações (BENJAMIN, 2011, p. 128-129). Voltaremos a isso mais adiante

<sup>8</sup> Para Benjamin: “[...] a classe trabalhadora organizada constitui, ao lado dos Estados, o único sujeito de direito a quem cabe um direito poderá violência. [...] É neste sentido que, da perspectiva da classe trabalhadora, que se contrapõe à

Em termos gerais, “a greve, porém, mostra que a violência consegue isso, que é capaz de fundamentar e modificar relações de direito, por mais que o sentimento de justiça possa se sentir ofendido com isso” (BENJAMIN, 2011, p. 130). Benjamin entende que o direito de guerra se baseia na mesma “situação jurídica” do direito de greve, visto que também quer fundar um novo Estado, um novo direito. O militarismo, neste sentido, estribado no serviço militar obrigatório, constitui-se numa forma de o Estado garantir a conservação de seu poder, já que é “imposição do emprego universal da violência como meio para fins do Estado” (BENJAMIN, 2011, p. 131), sendo que “a imposição consiste na aplicação da violência como meio para fins de direito” (BENJAMIN, 2011, p. 132). A pena de morte aponta para o poder máximo, visto que significa poder de vida e de morte, do mesmo modo que o destino, ante o qual não há alternativa. Ela mostra este poder [sobre a vida e a morte], próprio da ordem jurídica, pois “seu sentido não é punir a infração do direito, mas o de instaurar novo direito. Com efeito, mais do que em qualquer outro ato de cumprimento do direito, no exercício do poder sobre a vida e a morte é a si mesmo que o direito fortalece” (BENJAMIN, 2011, p. 134). A pena de morte, neste sentido, é mais do que um castigo à violência e se manifesta como confirmação do poder supremo do soberano, que atinge seu máximo na possibilidade de dispor da vida e da morte, o que também significa a possibilidade de suspender o direito quando necessário para que não se cumpram ameaças à sua manutenção. Note-se que estas três situações mostram como se dão os processos de relação entre violência e poder, perpassados pelo direito, de modo a ter na violência condições de instituir poder e a necessidade de fazer frente aos processos que ponham em questão sua manutenção. Há uma instituição que cumpre um papel fundamental na manutenção do poder, a polícia.

A polícia, segundo Benjamin, exerce os dois tipos de poder, o instituinte e o mantenedor, numa “espécie de mistura

espectral”: “Esta [a violência exercida pela polícia] é, com certeza, uma violência para fins de direito (com o direito de disposição), mas com a competência simultânea para ampliar o alcance desses fins de direito (com o direito de ordenar medidas)” (BENJAMIN, 2011, p. 135). Para ele, na polícia está “suspensa” a separação entre “a violência que instaura o direito e a violência que o mantém. No dizer explícito: “[...] o ‘direito’ da polícia assinala o ponto em que o Estado, seja por impotência, seja devido às conexões imanentes a qualquer ordem de direito, não consegue mais garantir, por meio dessa ordem, os fins empíricos que ele deseja alcançar a qualquer preço” (BENJAMIN, 2011, p. 135)<sup>9</sup>. Note-se que, por espectral, a polícia está presente na vida das pessoas, não necessariamente para protegê-las, mas para controlá-las. Uma presença forte, mesmo que nem sempre seja atual, por ser ubíqua e não facilmente localizável, mas sempre intervindo, mesmo quando “não existe situação jurídica definida”, para garantir o poder, sua permanência e seu exercício. A polícia é a expressão de uma instituição do direito que está acima do direito, ou melhor, que tem o direito a seu favor para agir fora do direito. Ela tem como prerrogativas de “estado de exceção”.<sup>10</sup>

---

<sup>9</sup> O texto segue com a seguinte explicação: “Por isso a polícia intervém ‘por razões de segurança’ em um número incontável de casos nos quais não há nenhuma situação de direito clara; para não falar nos casos em que, em qualquer relação com fins de direito, ela acompanha o cidadão como uma presença que molesta brutalmente ao longo de uma vida regulamentada por decretos, ou pura e simplesmente o vigia” (BENJAMIN, 2011, p. 135-136). Incrível como parece atual a descrição benjaminiana!

<sup>10</sup> Para Agamben, “no ensaio, Benjamin não nomeia o estado de exceção, embora use o termo *Ernstfall* que, em Schmitt, aparece como sinônimo de *Ausnahmezustand*. Porém, um outro termo técnico do léxico schmittiano está presente no texto: *Entscheidung*, decisão. O direito, escreve Benjamin, “reconhece a decisão espacial e temporalmente determinada como uma categoria metafísica”; mas, na realidade, a esse reconhecimento só corresponde ‘a peculiar e desmoralizante experiência da indecidibilidade última de todos os problemas jurídicos” (AGAMBEN, 2004, p. 85). Ora, como “quem decide sobre a justificação dos meios e a justeza dos fins nunca é a razão, mas, quanto à primeira, a violência pertencente ao destino, e, quanto à segunda, Deus”, resulta impossível “decidir” qualquer problema jurídico (BENJAMIN, 2011, p. 146). Esta indecidibilidade se deve ao fato da impossibilidade de universalização dos fins: “fins que são justos, universalmente reconhecíveis, universalmente válidos para uma situação, não o são para nenhuma outra, por mais parecida que possa ser sob outros aspectos” (BENJAMIN, 2011, p.

Compreender estes aspectos aponta para uma leitura crítica das formas de expressão do poder sobre a “vida nua” (o *homo sacer*).<sup>11</sup> Ainda nos dias de hoje as formas de exercício do poder e da violência são contundentes sobre as vítimas de todo o tipo em muitos lugares e circunstâncias.

A violência de que tratamos até aqui é o que Benjamin chama de “violência mítica”<sup>12</sup>, que se opõe a uma violência que chama de “divina”, “revolucionária”. Esta última é que teria forças para fazer frente à outra violência, aquela ocupada em instituir ou em manter o poder. Esta “nova” violência é aquela que haveria de estar “fora do direito”, capaz de uma “política de meios puros”. A possibilidade desta se abre em razão de que há a “esfera da não-violência”, que seria a única isenta de violência [mítica]: “totalmente inacessível à violência: a esfera própria da ‘compreensão mútua’, a linguagem” (BENJAMIN, 2011, p. 139). Há análogos entre a “interação pacífica de pessoas privadas”, que interagem de forma não-violenta pelo “entendimento”, e a “política dos meios puros” (BENJAMIN, 2011, p. 141). Uma das formas políticas de meio puro, não-violenta, é o diálogo<sup>13</sup>, no âmbito privado, a outra é a greve geral revolucionária<sup>14</sup>.

---

146). N.A. Referimos a edição brasileira nas citações de Benjamin constantes na obra de Agamben. O texto que se segue é um estudo comparativo consequente da relação entre Benjamin e Schmitt, de natureza diferente daquele feito por Derrida e já citado (AGAMBEN, 2004, p. 85-98).

<sup>11</sup> Ver entre outras as reflexões de Giorgio Agamben construídas a partir de Benjamin. Ele diz: “Hoje, em um momento em que as grandes estruturas estatais entraram em processo de dissolução, e a emergência, como Benjamin havia pressagiado, tornou-se a regra, o tempo é maduro para propor, desde o princípio em uma nova perspectiva, o problema dos limites e da estrutura originária da estatalidade” (Agamben, 2007, p. 19).

<sup>12</sup> A esta violência, Enrique Dussel classifica como “uma coação exercida *contra o direito* do Outro” (2012, p. 46). Castor M.M Bartolomé Ruiz trabalha nesta perspectiva no texto *A justiça perante uma crítica ética da violência* (2009, p. 87-111).

<sup>13</sup> Diz Benjamin: “Por essa razão, a técnica no sentido mais amplo do termo é seu campo mais apropriado. Seu exemplo mais profundo talvez seja o diálogo, considerado como técnica de civilidade no entendimento” (BENJAMIN, 2011, p. 139). Segundo ele, o que comprova esta relação é “não haver punição para a mentira” (diferentemente, Arendt e Koyrè, vão mostrar que a mentira é amplamente punida pelo estado totalitário através da tortura (DANA, 2007, p. 270). Isso indica para um debate a ser feito sobre o papel da linguagem e se esta pode ou não ser exercida de forma violenta e sua relação com o poder, assunto que

Os meios puros se manifestam numa violência que já não é a violência mítica dos sistemas de poder e de direito, mas uma “violência divina”. Benjamin a distingue daquela da seguinte forma: “Se a violência mítica é instauradora do direito, a violência divina é aniquiladora do direito; se a primeira estabelece fronteiras, a segunda aniquila sem limites; se a violência mítica traz simultaneamente, culpa e expiação, a violência divina expia a culpa; se a primeira é ameaçadora, a segunda golpeia; se a primeira é sangrenta, a divina é letal de maneira não-sangrenta” (BENJAMIN, 2011, p. 150). Mais adiante, no final do mesmo parágrafo, completa esta comparação: “a violência mítica é violência sangrenta exercida, em favor próprio, contra a mera vida; a violência divina e pura se exerce contra toda a vida, em favor do vivente. A primeira exige sacrifícios, a segunda os aceita” (BENJAMIN, 2011, p. 152). Benjamin vê na “forma plena” do poder “que se exerce na educação” uma manifestação do poder divino, como “expiador de culpa” executada de forma não-sangrenta. Mas isso exige “ausência de qualquer instauração de direito” (2011, p. 152).

Ninguém está autorizado a matar. O mandamento “Não matarás!” se apresenta como “diretriz de ação” (BENJAMIN, 2011, p. 163). E isto vale também para o caso da chamada “violência revolucionária”, aquela que visaria eliminar os opressores. Seguindo a interpretação do judaísmo, Benjamin não aceita a tese da possibilidade de matar em legítima defesa que, no caso de processos revolucionários justificaria a morte dos opressores para a instalação do reino da justiça universal. Benjamin classifica este tipo de posição como “falsa” e “ignóbil”. A vida justa, segundo ele, não é superior à “mera vida”,

---

não temos condições de enfrentar satisfatoriamente, remetemos ao estudo de Agamben (2004) e de Santos (2013, p. 2-24).

<sup>14</sup> Benjamin explica: “Com efeito, esta não acontece com a disposição de retomar o trabalho depois de concessões superficiais ou de qualquer modificação das condições de trabalho, mas com a resolução de retomar apenas o trabalho totalmente transformado, sem coerção por parte do Estado, uma subversão que esse tipo de greve não apenas desencadeia, mas leva a sua completude. Por isso, a primeira modalidade de greve é instauradora do direito, a segunda, anarquista” (BENJAMIN, 2011, p. 143).

discordando das teses que vão distinguir e sobrevalorizar a *bios*, em detrimento da *zōé*. Enfaticamente diz: “pois, o homem não se reduz à mera vida do homem, tampouco à mera vida nele mesmo, nem à de qualquer de seus outros estados e qualidades, sim, nem sequer à singularidade de sua pessoa física” (BENJAMIN, 2011, p. 154). A sacralidade da mera vida, como recurso para que possa ser eliminada não se sustenta, segundo Benjamin, nem mesmo a ideia de que ela seria “portador assinalado da culpa” [“dito sagrado”] e por isso suscetível de punição com a morte.<sup>15</sup> Não há fim capaz de justificar a violência, nem mesmo fins supostamente justíssimos, como os que viriam para libertar os oprimidos, para salvar as vítimas. Na compreensão de Benjamin, lançar mão da violência para isso significaria não mais do que alimentar o moinho da própria violência, ou seja, fazer o efeito contrário ao que se espera resultar desta suposta violência revolucionária.

A violência revolucionária é o modo humano de entender a violência divina [“nome que deve ser dado à mais alta manifestação da violência pura pelo homem”] capaz de instaurar o novo: “É na ruptura desse círculo atado magicamente nas formas míticas do direito, na destituição do direito e de todas as violências das quais ele depende, e que dependem dele, em última instância, então, na destituição da violência do Estado, que se funda uma nova era histórica” (BENJAMIN, 2011, p. 155). Há, porém, um problema de “indecidibilidade” (*Unentscheidbarkeit*): “porém não é igualmente possível nem igualmente urgente para os homens decidir quando a violência pura realmente se efetivou num caso determinado. Com efeito, apenas a violência mítica, não a divina, será reconhecida como tal com certeza, a não ser por efeitos incomparáveis, pois a força expiatória da violência não é clara aos olhos dos homens” (BENJAMIN, 2011, p. 155-156).

---

<sup>15</sup> A discussão sobre este tema encontra eco nas elaborações de Michael Foucault e de Giorgio Agamben, entre outros, sobretudo no debate sobre o *biopoder* e o *homo sacer*. Há uma divergência de interpretação do conceito de “mera vida” entre Agamben e Gagnebin (2011). Para o mapeamento da divergência ver o artigo *A crítica da violência de Walter Benjamin: implicações histórico-temporais do conceito de reine Gewalt*, de Jonnefer F. Barbosa (2013, p. 151-169).

Quem dispõe desta possibilidade é o “puro poder divino” que pode aparecer nas mais diversas formas. Aqui a saída messiânica de Benjamin: a “redenção” das vítimas, dos oprimidos, a superação da violência, é uma tarefa que não cabe ao homem no sentido imediato, já que teria que decidir por algo que lhe escapa. Benjamin conclui:

Mas toda violência mítica, instauradora do direito, que é lícito chama de “violência arbitrária [*schaltende Gewalt*], deve ser rejeitada. É preciso rejeitar também a violência mantenedora do direito, a “violência administrada” [*verwaltete Gewalt*], que está a serviço da primeira. A violência divina, que é insígnia e selo, nunca meio de execução sagrada, pode ser chamada de “violência que reina” [*waltende Gewalt*] (2011, p. 156).

A tarefa histórica está clara, rejeitar a violência mítica, o poder do direito que subjuga e oprime e que não abre espaço para a realização humana. Isto vale para todas as versões do poder mítico, seja o instituinte, ou seja, o mantenedor do direito. O que não está na alçada humana é definir, “por”, o que lhe sucede, dado que esta é uma tarefa de “disposição” e não de “posição” que escapa ao que compete ao humano. Note-se que mais uma vez se manifesta a força negativa da ação humana, sendo que nisso está a positividade da ação humana, ser capaz de “frear a locomotiva”, a maquinaria que produz as vítimas.

O que Benjamin pretende é, como diz Giorgio Agamben, “[...] provar a realidade (*Bestand*) de tal violência” [a violência divina], sendo que “o caráter próprio dessa violência é que ela não põe nem conserva o direito, mas o depõe (*Entsetzung des Rechts*) e inaugura, assim, uma nova época histórica” (AGAMBEN, 2004, p. 85). A expressão “violência pura” (*reine Gewalt*) tem um sentido próprio no texto benjaminiano. Ele é relacional, não substancial, como lembra Agamben.<sup>16</sup> Desse

---

<sup>16</sup> Ele refere uma carta escrita por Benjamin a Ernst Shoen em janeiro de 1919, na qual Benjamin diz: “É um erro pressupor, em algum lugar, uma pureza que consiste em si mesma e que deve ser preservada [...]. A pureza de um ser *nunca* é incondicionada e absoluta [...] a pureza de todo ser (finito) não depende do próprio ser [...]. Para a natureza, a condição de sua pureza que se situa fora dela é a linguagem humana” (apud AGAMBEN, 2004, p. 94).



modo, o sentido de violência pura não reside na própria violência, mas na relação desta com algo que lhe seja exterior [o direito e a justiça]: “a violência pura nunca é simplesmente um meio – legítimo ou ilegítimo – relativo a um fim (justo ou injusto)” (AGAMBEN, 2004, p. 95). Neste sentido, a violência pura é uma “paradoxal ‘medialidade sem fins’: isto é, um meio que, permanecendo como tal, é considerado independentemente dos fins que persegue” (AGAMBEN, 2004, p. 95). A questão é, então, que a violência pura seria relacional, mas não com relação a fins, já que seria “meio puro” que “se revela somente como exposição e deposição da relação entre violência e direito”, isto porque ela “expõe e corta o elo entre direito e violência e pode, assim, aparecer ao final não como violência que governa ou executa (*die schaltende*), mas como violência que simplesmente age e se manifesta (*die waltende*)” (AGAMBEN, 2004, p. 96). Mas isso significa a necessidade da superação de todo direito como força e como violência, o que remete para sua “desativação e a inatividade”: “o que se encontra depois do direito não é um valor de uso mais próprio e original e que precederia o direito, mas um novo uso, que só nasce depois dele” (AGAMBEN, 2004, p. 98). Esta nova realidade messianicamente inaugurada seria uma realidade na qual as vítimas estariam “redimidas” e o direito já não existiria como mecanismo de violência atual e virtual contra os mais fracos e se poderia então vivenciar a justiça às vítimas.

Enrique Dussel faz uma interpretação explícita do significado da relação entre a violência divina e a práxis de libertação. Segundo ele, a consciência da opressão e a ação contra ela, como ação coordenada e organizada dos oprimidos, das vítimas, constituem “ação dissidente” e que quer fazer frente à opressão [e também afirmar e efetivar uma nova realidade, de libertação] “não é fruto necessário da violência como fundamento de um poder instituinte, porque a coação legítima dos oprimidos que organizam uma *nova ordem* não é violenta” (DUSSEL, 2012, p. 47, *tradução nossa*). Dussel entende que há uma “ação revolucionária” legítima e que o uso da força neste caso não se confunde com ação violenta (mítica), dado que é uma ação justa. Diz: “os grupos, classes, movimentos, nações oprimidas, etc., que

se levantam contra a dominação cumprindo uma práxis (ou *força*, ou *coação*) de libertação legítima exercem o que Benjamin denomina ‘violência divina’” (DUSSEL, 2012, p. 48, *tradução nossa*). Isso porque, segundo ele, “o momento *messiânico* e *materialista* benjaminiano consiste nesse momento inesperado, o ‘tempo-de-agora’, no qual salta como um tigre na história em movimento aquele que exerce a liderança, o povo como ator coletivo da instauração de uma *nova* ordem, de um *novo* direito” (DUSSEL, 2012, p. 49, *tradução nossa*). Em resumo, segundo ele, “é o ‘tempo do perigo’, é o *Kairós* que anula a cotidianidade do mero ‘tempo-duração’ do exercício sistemático da violência dominadora” (DUSSEL, 2012, p. 49, *tradução nossa*). Assim, segundo ele, o enfrentamento da ordem violenta que “é a regra”, a “duração”, implica que os oprimidos, as vítimas, lutem de forma organizada e coesa, podendo inclusive vir taticamente a fazer isso com força (o que poderia dar motivo para a “ordem de turno” enquadrar sua ação como violenta e ilegal).

Enfim, o que está em questão é que não é a lógica meio-fim que informa e sustenta uma ação revolucionária, transformadora, porque ela não quer apenas substituir uma ordem ou um direito por outro que seja convenientemente, por algum motivo, mais satisfatório. O que pretende é o *novo*. Mas, o *novo* não se traduz antecipadamente, dado ser “instante”, “inesperado”, e, por isso, sempre, de novo, em construção, como construção histórica, no “tempo-de-agora”.<sup>17</sup> Benjamin ensina que as vítimas são produzidas historicamente em razão de uma lógica própria de ação que a ordem vai realizando na história como violência; do mesmo modo, ensina que é também processo histórico a construção de condições para a superação das situações de vitimização, de opressão, como se pode ler em outros de seus textos.

---

<sup>17</sup> Ver entre outros em *Sobre o Conceito de História* (1940) e os comentários de Löwy (2005).

## Referências bibliográficas:

- AGAMBEN, Giorgio. *Estado de Exceção*. Trad. Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo, 2004.
- AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Trad. Henrique Burigo: Belo Horizonte: UFMG, 2007.
- BARBOSA, Jonnefer F. A crítica da violência de Walter Benjamin: implicações histórico-temporais do conceito de reine Gewalt. *Revista Aurora*, Curitiba, v. 25, n. 37, p. 151-169, Jul./Dez. 2013.
- BENJAMIN, Walter. Apêndice: Materiais preparatórios do escrito “Sobre o conceito de história”. In: MATE, Reyes. *Meia-Noite na História*. Comentários às teses de Walter Benjamin “Sobre o conceito de história”. Trad. Nélio Schneider. São Leopoldo: Unisinos, 2011. p. 395-422.
- BENJAMIN, Walter. Crítica da Violência – Crítica do Poder. In: *Documentos de Cultura, Documentos de Barbárie* (Escritos Escolhidos). Trad. Willi Bolle *et al.* São Paulo: Cultrix e USP, 1986. p. 160-175.
- BENJAMIN, Walter. Para uma crítica da violência. Trad. Susana K. Lages e Ernani Chaves. In: *Escritos sobre mito e linguagem*. Org. Jeanne Marie Gagnebin. São Paulo: Editora 34; Duas Cidades, 2011.
- BENJAMIN, Walter. *Sobre o Conceito de História*. In. LÖWY, Michael. *Aviso de Incêndio: uma leitura das teses “Sobre o Conceito de História”*. Trad. W.N.C Brandt [Trad. das Teses por Jeanne M. Gagnebin e M. L Müller]. São Paulo: Boitempo, 2005.
- GAGNEBIN, J. M. (Org.). Apresentação. In: BENJAMIN, W. *Escritos sobre mito e linguagem*. Trad. Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Editora 34; Duas Cidades, 2011. p. 7-11.
- DANA, Miriam Jerade. De la violencia legítima a la violencia revolucionaria. *Acta Poetica*, ano 28, n. 1-2, p. 259-278, 2007.

DUSSEL, Enrique. Reflexiones sobre “Hacia la crítica de la violência” de Walter Benjamin. In: ARIAS, Diego Lizarazo (Org.). *Diálogos em torno a la reflexión de la violencia en Benjamin*. México: Versión; UAM-Xochimilco, 2012. p. 39-49.

LÖWY, Michael. *Walter Benjamin: aviso de incêndio*. Uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”. Trad. Wanda N. C. Brant. São Paulo: Boitempo, 2005.

RUIZ, Castor M.M. Bartolomé (Org.). *Justiça e Memória*. Direito à justiça, memória e reparação. A condição humana nos estados de exceção. São Leopoldo: Casa Leiria; Passo Fundo: IFIBE, 2012.

RUIZ, Castor M.M. Bartolomé (Org.). *Justiça e Memória*. Para uma crítica ética da violência. São Leopoldo: Unisinos, 2009a.

RUIZ, Castor M.M. Bartolomé. A justiça perante uma crítica ética da violência. In: RUIZ, Castor M.M.B. (Org.). *Justiça e Memória*. Para uma crítica ética da violência. São Leopoldo: Unisinos, 2009. p. 87-111.

RUIZ, Castor M.M. Justicia, Violência y Memoria. Aproximaciones y controversias entre W. Benjamin y Nietzsche. *Perspectiva Filosófica*, v. II, n. 28 e 29, p. 9-29, 2007/2008.

SANTOS, Claudécir. O papel da *linguagem* na reivindicação de direitos humanos: entre o restabelecimento da justiça e o perigo da falsificação do destino das vítimas. *Revista Direito e Práxis*, v. 4, n. 7, p. 2-24, 2013.

# SEM MEMÓRIA NÃO HÁ REDENÇÃO: ANOTAÇÕES SOBRE T. W. ADORNO E GABRIEL GARCÍA MÁRQUEZ

---

*Pedro Savi Neto*<sup>1</sup>

De *Cien años de soledad* se han escrito toneladas de papeles, se han dicho cosas tontas, cosas importantes, cosas trascendentales, pero nadie ha tocado el punto que a mí más me interesaba al escribir el libro, que es la idea de que la soledad es lo contrario de la solidaridad y que yo creo que es la esencia del libro. Eso explica la frustración de los Buendía, la frustración de Macondo (MÁRQUEZ).

*Cem anos de solidão*, livro que rendeu para Gabriel García Márquez, o autor mais vendido do século XX, o Prêmio Nobel de Literatura de 1982, completou 50 anos de sua publicação no dia 30 de maio deste ano de 2017. É o livro central do maior projeto literário do autor, iniciado aos seus quinze anos de idade e nunca concluído. Tal projeto tem como objetivo contar a história da América Latina pela literatura<sup>2</sup>. *Cem anos de solidão* conta a história de Macondo, vilarejo portuário, à beira de um rio, fundado sob o pacto de esquecimento da família Buendía, que fugia de um passado a ser esquecido. A motivação da obra nasceu da experiência de vida do escritor colombiano, que saiu da cidade interiorana de Aracataca para estudar em Bogotá. Nessa jornada, o autor se impressionou, desde muito jovem, com a pobreza, com os contrastes e com a mistura de etnias, tendo se reconhecido como um esquecido pelo progresso, tal qual Macondo. García Márquez percebeu a violência da população *criolla* contra ela mesma pelo incessante apagamento (e esquecimento) de sua parte indígena e negra no desenvolver da

---

<sup>1</sup> Bolsista PNPd/Capes no PPG em Educação PUCRS.

<sup>2</sup> Segundo Adriane Vidal: “interpretar a América Latina por meio da narrativa expressa no romance, o que transformou Macondo em expressão simbólica da América Latina, promovendo paralelos entre a pequena cidade ficcional e a história do subcontinente” (POMPERMAIER, 2017).

história da América Latina submetida aos interesses europeus<sup>3</sup>. A proposta do presente texto é pensar alguns aspectos do livro e de sua motivação especialmente ligados à relação entre memória e solidão a partir da filosofia de Theodor W. Adorno.

A ideia de relacionar a filosofia de Adorno à literatura de Gabriel García Márquez decorre especialmente de três aspectos, a seguir apontados<sup>4</sup>. O primeiro, parte do entendimento de que a literatura de García Márquez cumpre com o papel da obra de arte, circunscrito pela filosofia adorniana, de dar voz ao sofrimento como condição para a verdade: “[m]as que seria a arte enquanto historiografia, se ela se desembaraçasse da memória do sofrimento acumulado?” (ADORNO, 1970, p. 291). O livro é contado a partir da história de sofrimento da América Latina: “[e]s la mirada estética sobre una dolorosa historia política” (MATE, 2014, p. 12).

O segundo aspecto decorre do fato de que tanto Adorno quanto Márquez foram leitores atentos de Kafka. Adorno analisou filosoficamente a obra kafkiana e dedicou a ele um texto, *Anotações sobre Kafka* (ADORNO, 1998, p. 239), além de algumas outras referências esparsas. Por sua vez, García Márquez assumidamente descobriu a maneira pela qual desejava dar forma às suas ideias quando leu pela primeira vez *A metamorfose*<sup>5</sup>.

---

<sup>3</sup> “Para los macondinos ser moderno es olvidarse del mestizo, del negro o del indígena que ellos son en un vano esfuerzo por imitar la modernidad que les viene de afuera” (MATE, 2014, p. 11-12).

<sup>4</sup> O tratamento filosófico de *Cem anos de solidão* é um recurso constante na obra de Reyes Mate, de quem usei a ideia. Contudo, o filósofo espanhol destina uma atenção fragmentada ao livro. Um tratamento sistemático e completo da literatura de Márquez encontra-se no livro *La soledad de Macondo o la salvación por la memoria* de Ana Benavides.

<sup>5</sup> “Siempre, todas las tentativas que hacía yo notaba que eran fallidas, que faltaba algo... tenía un amigo que leía mucho y me pasó un librito amarillo y me dijo: ‘léete eso’, como era el único que le quedaba disponible en ese momento, entonces yo me acosté. Leía mucho, leía todo lo que me caía en las manos y abrí esto y decía: ‘una mañana Gregor Samsa se encontró convertido en un gigantesco insecto’. Yo tengo... lo recuerdo como si me hubiera caído de la cama en ese momento y fue una revelación, es decir, si esto se puede hacer, esto sí me interesa. Yo antes de eso, probablemente había pensado que eso no se podía hacer a pesar de que me había tragado completitas Las mil y una noches. Pero aquí había una cosa importante que era de método, ese era un método para contar una cosa que yo no lo tenía. Fue una verdadera resurrección, de ahí me levanté a escribir mi primer cuento, el primero que se publicó, La tercera resignación,

O terceiro, e mais forte, servirá de objeto ao presente texto e guarda relação com a motivação da escrita do livro. Tal motivação foi explicitada em entrevista concedida por García Márquez em 1970, e parcialmente citada no início deste texto. O autor afirmou que o elemento central do livro é a solidão e o seu caráter contrário à solidariedade, apontando a memória como o caminho de possibilidade para a salvação do ser humano. *Cem anos de solidão* é um verdadeiro tratado sobre memória e solidão (BENAVIDES, 2014b). Por sua vez, a preocupação central do esforço filosófico de Adorno é de que eventos como Auschwitz não se repitam. Para tanto, ele aponta a importância de se elaborar o passado, como forma de conhecer as causas que permitiram um evento de tamanha barbárie, e, assim, eliminar a sua possibilidade de repetição: “[o] passado só estará plenamente elaborado no instante em que estiverem eliminadas as causas do que passou. O encantamento do passado pôde manter-se até hoje unicamente porque continuam existindo as suas causas” (ADORNO, 1995, p. 49).

A preocupação de García Márquez e Adorno permanece urgente, pois, mais de 50 anos passados desde que Adorno lançou seu imperativo categórico, a humanidade ainda não foi capaz de formar e direcionar o seu pensamento para fazer cessar a presença da barbárie na civilização<sup>6</sup>. Mas por que a humanidade não se deixou sensibilizar pelo horror de Auschwitz? Ou, caso tenha se sensibilizado, por que não foi capaz de superar a manutenção de suas causas na sociedade?

Parece inegável que a humanidade reconhece o horror representado por Auschwitz e a necessidade de eliminar as causas de possibilidade de sua ocorrência. Sendo assim, resta a segunda das duas questões anteriormente lançadas: como é possível que a humanidade, mesmo sensibilizada pelo horror de Auschwitz, não

---

que se publicó en El Espectador, lo escribí a partir de esa lectura y a partir de ese momento todas mis lecturas se orientaron en ese sentido que era en la novela contemporánea, y ahí me quedé, todavía no he logrado salir.” (MÁRQUEZ, 2017).

<sup>6</sup> “Em seu Estado de não-liberdade, Hitler impôs aos homens um novo imperativo categórico: instaurai o vosso pensamento e a vossa ação de tal modo que Auschwitz não se repita, de tal modo que nada desse gênero aconteça” (ADORNO, 2009, p. 302).

foi capaz de superar a manutenção de suas causas na sociedade? As hipóteses são de que, mesmo sensibilizado com relação à questão, ou faltou ao ser humano a capacidade (a) de verdadeiramente conhecer o passado para, assim, evitar a repetição, ou (b) de comprometer-se efetivamente com os pensamentos e as ações necessários para a resistência contra a repetição da barbárie. A compreensão adequada de tais hipóteses passa pela relação estabelecida entre solidão e solidariedade por García Márquez em sua obra premiada.

Ambas as hipóteses lançadas acima podem ser pensadas a partir do mesmo caminho, pois a capacidade de conhecer o passado está diretamente ligada à capacidade do sujeito em reconhecer e respeitar algo diferente dele próprio. A capacidade de reconhecimento e respeito à diferença está, por sua vez, diretamente relacionada com a formação da subjetividade ética, que se dá a partir da aceitação de sua própria constituição com relação àquilo que é diferente. A complexificação desse processo é representada pelo fato de que, para a formação de uma subjetividade ética, a diferença não pode figurar como um elemento a ser superado (tornado identidade), mas, sim, como a presença inafastável da diferença (não-identidade) no interior da subjetividade; daquilo que, por não ser o sujeito, permite que ele se reconheça e se relacione eticamente com os outros. A compreensão dessas questões na filosofia de Adorno passa pela motivação de García Márquez para escrever *Cem anos de solidão*:

Afirmei que aquelas pessoas eram frias de um modo peculiar. Aqui vêm a propósito algumas palavras acerca da frieza. Se ela não fosse um traço básico da antropologia, e, portanto, da constituição humana como ela realmente é em nossa sociedade; se as pessoas não fossem profundamente indiferentes em relação ao que acontece com todas as outras, executando o punhado com que mantêm vínculos estreitos e possivelmente por intermédio de alguns interesses concretos, então Auschwitz não teria sido possível, as pessoas não o teriam aceito.[...] O que contradiz, o impulso grupal da chamada *lonely crowd*, da massa solitária, na verdade constitui uma reação, um enturmar-se de pessoas frias que não suportam a própria frieza mas nada podem fazer para alterá-la. Hoje em dia qualquer pessoa, sem



exceção, se sente mal-amada, porque cada um é deficiente na capacidade de amar. A incapacidade para a identificação foi sem dúvida a condição psicológica mais importante para tornar possível algo como Auschwitz em meio a pessoas mais ou menos civilizadas e inofensivas. [...] A frieza da mônada social, do concorrente isolado, constituía, enquanto indiferença frente ao destino do outro, o pressuposto para que apenas alguns raros se mobilizassem. (ADORNO, 1995, p. 133-134)

Em *Cem anos de solidão*, a solidão que impede que as pessoas se importem umas com as outras nasce da peste do esquecimento a que todas estão submetidas. Nesse sentido, a análise de Ana Benavides sobre a obra parece ter sido construída por espelhamento à citação acima colacionada de Adorno:

Esta reducción por una condición que no se puede romper es la consecuencia del encierro de la estirpe a partir del primer pacto de olvido. Así, entre más se reducen estas cualidades humanas de generación en generación, menos capacidad de amar tiene el personaje, siendo ésta la cara más trágica de la soledad, la peor de todas, más allá de la soledad de la muerte por el olvido de los vivos: la soledad que se produce por no poder amar, respetar, cuidar, a los demás al no poder reconocer la parte borrada de sí; y si lo que se pierde es todo vínculo con el otro, ¿cómo puede sobrevivir Macondo? Reconocer la primigenia tachadura implica reconocer lo nativo, lo negro, dentro de sí, así como lo femenino, lo débil, lo humano en su complejidad, que estos personajes no pueden hacer. El amor, propuesto por el autor como la posibilidad de ser de Macondo, es lo contrario de su reducción, y dado que el mundo entero se encuentra en los macondinos, este amor a los demás debería ser infinitamente grande (BENAVIDES, 2014a, p. 5).

Macondo é uma vila portuária, característica que coloca em contato a população nativa, metaforicamente representante da humanidade na era da pré-modernidade, excluídos do progresso, com os estrangeiros, representantes de uma sociedade já *esclarecida*, movimentada justamente pela ideia de progresso. Trata-se de uma alusão à situação vivida pelos latinoamericanos de renúncia contínua de sua história em comum, tentando violenta e artificialmente a integração à cultura de seus colonizadores.

Referido processo de violência dos macondinos contra sua própria origem, em última análise, contra eles próprios, não trata apenas da relação colonizadores e colonizados, mas do apagamento de parte do sujeito para se integrar ao progresso. Em Adorno, a formação da subjetividade ocidental ao longo da história se deu pela dominação por parte da racionalidade daquilo que não era racional. Isso pode ser entendido a partir do fato da racionalidade ter sido a característica viabilizadora da sobrevivência ao ser humano. Nessa medida, aquilo que garantiu ao sujeito a sua autopreservação se constituiu como o elemento central a ser formado com a sua subjetividade. Contudo, esse tipo de racionalidade baseado na autopreservação do ser humano em meio à natureza se moldou pela necessidade de negação daquilo que não era racional, inclusive no próprio sujeito.

Para ilustrar esse processo de autopreservação (que se converte em autoafirmação) do sujeito na natureza, Adorno e Horkheimer, no excurso I da *Dialética do esclarecimento* (1985), recorrem à epopeia de Ulisses, apontando-a como um exemplo desse tipo de racionalidade formada à base da exclusão do não-racional. Evidencia-se, na epopeia, que a razão se afirma delimitando e se empenhando em eliminar o não-racional. Nesse raciocínio, o não-racional é o natural, aquilo que o ser humano conserva de natureza dentro dele. Ulisses representa, assim, o ideal de subjetivação do sujeito, como aquele que se forma racional pela dominação de sua natureza interna.

É um tipo de violência psicológica situada na constituição da subjetividade do sujeito moderno. Garcia Márquez confere ainda mais evidência a esse traço, recorrendo ao recurso da animalização presente em Kafka, ao construir personagens com um rabo de porco e ao colocar o nome da personagem que dá origem à família de Úrsula Iguarán e de quem dá continuidade, de Pilar Terneira. O rabo de porco, enquanto traço claramente de animalização, é o motivo da vergonha original que culmina com a fundação de Macondo, pois decorreria das relações endogâmicas entre os membros da mesma família. Os Buendía fundam o vilarejo sob o pacto de esquecimento dessa condição vergonhosa, como tentativa de

fugir de seu passado. Contudo, o rabo de porco se repete geração após geração não sendo possível evitar a sua repetição na medida em que os macondinos são vítimas da peste do esquecimento.

“Se não voltar a dormir, melhor”, dizia José Arcadio Buendía de bom-humor. “Assim a vida rende mais.” Mas a índia explicou que o mais temível da doença da insônia não era a impossibilidade de dormir, pois o corpo não sentia cansaço mas sim a sua inexorável evolução para uma manifestação mais crítica: o esquecimento (MÁRQUEZ, 2008, p. 47).

Os Buendía foram condenados à repetição de sua desgraça eternamente em função da peste do esquecimento. Como decorrência do esquecimento, os macondinos não se constituem enquanto sujeitos, pois não conhecem a sua história. Por não se constituírem como sujeitos, eles não são capazes do estabelecimento de relações entre eles, sendo condenados, por consequência, à solidão: “No se sale de la soledad buscando compañía, sino haciendo valer ante los demás lo que se ha desechado. (MATE, 2014, p. 15). Em *Cem anos de solidão* há uma concepção patológica do tempo, enquanto repetição do mesmo, manifestada claramente pelos Buendía. Há uma recorrência dos mesmos nomes (Aurelianos e Josés Acádios) e histórias ao longo das gerações da família. Mas o que parece casualidade é o produto de uma história determinada, na qual as personagens não tem possibilidade de fuga do seu destino, que está escrito nos manuscritos do cigano Melquíades. Uma das condições para compreender a desgraça que se abate sobre os Buendía e sobre Macondo é de conhecer a história de todas as pestes (do esquecimento). O destino inafastável de Macondo e de seus moradores é de serem esquecidos pela modernidade. Esse esquecimento decorre, justamente, de seu movimento inicial de apagar a sua história e de se submeterem aos colonizadores.

Assim, Macondo é o resultado de uma eterna tentativa de fuga da violência originária de apagar parte de si, que, contudo, pela ausência de enfrentamento da sua causa, só faz eternizar a violência representada pela presença constante no livro de violência política e social, movimentada pela tentativa de integrar Macondo no movimento do progresso. A denúncia do

sofrimento feita por Márquez em *Cem anos de solidão* decorre do aspecto seletivo conferido ao progresso pelos condutores desse processo. Conforme Adorno “[o] conceito de progresso, mais ainda que outros, desfaz-se com a especificação daquilo que propriamente se quer dizer com ele: o que progride e o que não progride” (ADORNO, 1995, p. 37).

Macondo estava destinada desde o início a não ser integrada no movimento do progresso; seus moradores, por consequência, destinados a serem os *apestados* da modernidade (BENAVIDES, 2014a). Por *apestado*, entenda-se aqueles contaminados pela peste do esquecimento; mais do que vencidos, pois excluídos do movimento do progresso, contaminados pela peste que reduzia sua condição de humanidade, por sequer serem capazes de compreender o seu destino: “¿Como recordar quando no se es consciente de que hay olvidado?” (MATE, 2014, p. 14).

A barbárie de Auschwitz pode ser compreendida a partir desse movimento. A humanidade ainda não foi capaz de eliminar a barbárie na sociedade, pois, de modo geral, sequer foi capaz de elaborar o ocorrido em função da forma patológica de constituição da subjetividade na sociedade burguesa. Essa patologia se deve ao fato de que o sujeito se constitui à base de violência contra sua condição original de pertencimento à natureza para integrar uma sociedade regida por uma racionalidade que preserva artificialmente a luta pela autopreservação. Nessa medida, lutando pela sua sobrevivência, a partir de uma escassez fabricada, o sujeito não tem a oportunidade de desenvolver a capacidade de estabelecer vínculos fundados e eticamente comprometidos com a diferença. Nessa medida, a frieza necessária para apagar uma parte de si e sobreviver, tal qual fez Ulisses em sua epopeia, se projeta na forma de indiferença ao sofrimento dos outros.

O sujeito, que constitui sua subjetividade por meio da dureza contra si, impondo-se privações como caminho para a sua autopreservação na sociedade, tende a perder a sua capacidade de importar-se com a violência, tanto em nível interno quanto externo. Depois de submetido por muito tempo às privações necessárias à autopreservação, o sujeito sequer é capaz de

identificá-las como violência, mas como um processo social inevitável a serviço de uma falaciosa noção de progresso.

Preocupado demais com a sua autopreservação o indivíduo se torna solitário, incapaz de estabelecer uma relação com o tempo, com o espaço e com os outros. A denúncia de García Márquez é esta: o ser humano solitário é apenas um animal (por isso o recurso constante à animalização das personagens). Os macondinos são incapazes do estabelecimento de relações com o tempo e com os outros. Reduzidos ao seu lado meramente animal, são incapazes de relacionamento político. Em oposição à concepção de *Pólis* grega idealizada como um espaço político para o exercício da racionalidade, Macondo foi concebida como um aglomerado de indivíduos solitários, reduzidos à sua animalidade: “os animais são *comunidades solitárias*: reagem com a pseudo-atividade” (ADORNO, 1995b, p. 203).

A partir disso a memória surge como a categoria fundamental para a política, como o caminho para a redenção da humanidade a partir do reconhecimento de sua condição original e de sua história<sup>7</sup>. Não se trata da história oficial, a serviço do progresso, mas justamente da história dos que foram vencidos na história, pois nela reside o sofrimento causado por uma sociedade desumanizada que impõe aos seus integrantes duras provas de integração. No caso de Macondo (e da América Latina), a memória do sofrimento da população local dizimada em nome dos interesses de seus colonizadores que sequer permitiram aos sobreviventes o direito de contar a sua própria história. Como afirma Reyes Mate (2015) lendo García Márquez:

Y eso para García Márquez es el origen de todas las desgracias. En un momento determinado de su narración, uno de sus personajes dice a los contertulios familiares “agarrremos unos taburetes, sentémonos a la puerta y contemos lo que realmente nos ocurrió, antes de que lleguen los historiadores, antes de que

---

<sup>7</sup> Pensar o conceito de redenção em Adorno demandaria um estudo mais aprofundado, contudo tal categoria consta expressamente do último dos 153 aforismos das *Minima Moralia*. “El único modo que aún le queda a la filosofía de responsabilizarse a la vista de la desesperación es intentar ver las cosas tal como aparecen desde la perspectiva de la redención” (ADORNO, 2001, p. 250).

llegue el discurso del occidental, que nos va a contar lo que somos y de dónde venimos”.

O caminho da redenção pela memória é apontado tanto por Adorno como por García Márquez. Em que pese a última frase de *Cem anos de solidão*, escrita provavelmente por volta de 1967, ano de sua publicação, afirme que “as estirpes condenadas a cem anos de solidão não tinham uma segunda oportunidade sobre a terra” (MÁRQUEZ, 2008, p. 394), o discurso proferido no recebimento do Prêmio Nobel de Literatura em 1982 vai em sentido contrário, concebendo uma possibilidade de destino diferente:

Uma nova e avassaladora utopia da vida, onde ninguém será capaz de decidir como os outros morrerão, onde o amor provará que a verdade e a felicidade serão possíveis, e onde as raças condenadas a cem anos de solidão terão, finalmente e para sempre, uma segunda oportunidade sobre a terra (MÁRQUEZ, 1982).

A denúncia em formato literário feita pelo escritor García Márquez sobre a inexistência de uma “segunda oportunidade sobre a terra” para os esquecidos pelo movimento do progresso foi contraditada pelo ser humano ganhador do Prêmio Nobel de Literatura, defendendo uma “nova e avassaladora utopia da vida”. A passagem da barbárie para a utopia da vida somente será possível pela justiça aos mancondinos da história do mundo, pois da justiça com a memória do sofrimento depende a possibilidade do ser humano compreender-se enquanto tal e na relação com os outros.

## REFERÊNCIAS

- ADORNO, T. W. *Educação e emancipação*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995a.
- \_\_\_\_\_. *Dialética Negativa*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.
- \_\_\_\_\_. *Palavras e sinais: modelos críticos 2*. Petrópolis: Vozes, 1995b.
- \_\_\_\_\_. *Minima moralia*. Madrid: Taurus, 2001.

\_\_\_\_\_. *Prismas*. São Paulo: Ática, 1998.

\_\_\_\_\_. *Teoria estética*. Lisboa: Edições 70 Ltda., 1970.

ADORNO, T.W. e HORKHEIMER, M. *Dialética do Esclarecimento*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1985.

BENAVIDES, Ana Cristina. *La construcción de Macondo como América Latina. El papel salvador de la memoria en los apesados de la historia*. Siglo del Hombre: Bogotá, 2014a.

\_\_\_\_\_. *La soledad de Macondo o la salvación por la memoria*. Bogotá: Siglo del hombre (Colección Espacios), 2014b.

MARQUÉZ, Gabriel García. *A solidão da América Latina*. Discurso no Prêmio Nobel de Literatura de 1982 (Tradução: Eric Napomuceno). Disponível em <http://homoliteratus.com/solidao-da-america-latina-discurso-de-garcia-marquez-no-nobel-de-literatura/>. Acesso em 15 jun. 2017.

\_\_\_\_\_. *Cem anos de solidão*. ZAGURY, Eliane. Tradutora. Rio de Janeiro: Record, 2008.

\_\_\_\_\_. *La metamorfosis de Kafka fue una revelación*. Calle del Orco. Disponível em <https://callelorco.com/2015/05/27/la-metamorfosis-de-kafka-fue-una-revelacion-gabriel-garcia-marquez/>. Acesso em 17 jun 2017.

MATE, Reyes. Prólogo. In: BENAVIDES, Ana Cristina. *La soledad de Macondo o la salvación por la memoria*. Bogotá: Siglo del hombre (Colección Espacios), 2014.

\_\_\_\_\_. *Memoria histórica y ética de las víctimas*. Transcrição da palestra proferida na XI Jornada de Pensamiento Crítico. Madri, dezembro de 2015. Disponível em: <http://www.pensamientocritico.org/manrey0316.htm>. Acesso 18 jun. 2017.

POMPERMAIER, P. H. *Publicado há 50 anos, Cem anos de solidão fez de Macondo expressão simbólica da América Latina*. Disponível em: <https://revistacult.uol.com.br/home/cem-anos-de-solidao-fez-de-macondo-expressao-da-america-latina/>. Acesso em 15 jun. 2017.





# EDUCAÇÃO E AUTONOMIA: REFLEXÕES SOBRE A FORMAÇÃO CONTEMPORÂNEA<sup>1</sup>

---

*Renan Anderson de Oliveira<sup>2</sup>*

## INTRODUÇÃO

É consenso que a educação tem por objetivo a formação de sujeitos esclarecidos capazes de participar da construção social da realidade para o bem comum. Nesta concepção geral, defendida por grandes teóricos da educação, a autonomia é o pano de fundo orientador dos processos pedagógicos. É preciso esclarecer que este processo é dividido em dois momentos: primeiro um processo de adaptação à sociedade que garante a sobrevivência da espécie humana e mantém a normalidade da realidade, no qual o sujeito absorve os conhecimentos acumulados pela humanidade; e um segundo momento: da resistência, onde o adulto se rebela contra aquilo que lhe é ensinado, contra a autoridade da sociedade, e elabora a sua subjetividade a partir da sua própria leitura da realidade.

Hodiernamente a presença de mercadorias extrapola esses momentos priorizando somente o processo adaptativo na construção dos sujeitos. A autoridade dos pais e dos professores é substituída pelos heróis midiáticos e pela grande quantia de informações das redes sociais, e de comunicação. Este aparato é tão poderoso e veloz que impossibilita a reflexão, única forma de fugir do ciclo damercadoria. A escola numa tentativa desesperada, fundamentada por algumas correntes<sup>3</sup>, se volta intensamente ao

---

<sup>1</sup>Uma versão preliminar deste trabalho foi apresentada na II Mostra de Educação na Universidade de Passo Fundo.

<sup>2</sup> Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade de Passo Fundo, orientado pelo Prof. Dr. Eldon Henrique Müll. Email: [renanandersondeoliveira@hotmail.com](mailto:renanandersondeoliveira@hotmail.com).

<sup>3</sup> Segundo Bruno Pucci “com a introdução da escola nova e das novas metodologias, provindas do pragmatismo americano, a atenção se volta ao aluno, à sua iniciativa, às coisas que dizem respeito à sua vida, aos acontecimentos do momento; e com isso, o novo e o útil se fazem abundantes na educação escolar. A sabedoria do mestre, fruto de sua longa experiência com as coisas do espírito e da tradição, se torna démodé diante das exigências do “que fazer” formativo contemporâneo” (PUCCL, 2009, p. 71).

aluno, extirpando em grande medida a autoridade que o professor possuía. Porém, o aluno possui um perfil marcado pelo intenso uso da internet, chats, enquanto consumidor de grande parte da realidade virtual dos filmes e jogos. Evidentemente a escola fracassa, disseminando a semiformação, ou seja, uma formação para a adaptação ao à lógica mercadológica.

Nesse sentido, as fontes de informação aumentam sem elevarem-se na mesma proporção o nível de cultura. A tecnologia sem negar os seus inúmeros benefícios, como a aproximação e a velocidade das informações promovem o isolamento dos usuários abrindo espaço para a intolerância ao diferente. Destarte, a necessidade de uniformização de todos num mesmo modelo. No presente momento histórico é possível observar o domínio da indústria cultural e do capitalismo na formação. Uma possível resposta a alguns desses embates é a valorização de uma formação cultural ampla, alavanca em uma consciência verdadeira que possibilita a experiência direta com a realidade e, por consequência, a tão almejada autonomia.

## **1.FUNDAMENTOS DA EDUCAÇÃO PARA A AUTONOMIA**

A educação não é necessariamente um fator de emancipação, afirma a introdução da obra *Educação e emancipação* de Theodor Adorno. Este diagnóstico não tem como intenção conduzir ao desânimo, mas a uma crítica permanente. Tornar-se esclarecido não é simplesmente dominar um conjunto de técnicas úteis ao desempenho de um trabalho na sociedade. É preciso ir além. Pensar a educação em seu dever. Preparar o educando para a condução de sua própria vida.

A educação que possui a tarefa de conduzir para a autonomia pode alcançar o objetivo inverso, ou seja, à barbárie. O nazismo seria o ápice do processo do esclarecimento, da modernidade e da razão totalizante. Somos desafiados a construir alternativas históricas para a emancipação no sentido de se tornarem sujeitos artífices da história, capazes de interromper a barbárie.

O contexto atual preserva as condições objetivas que permitiram a existência de Auschwitz. O que aconteceu naquele episódio marcante da história representa, além do genocídio, a tragédia da formação na sociedade capitalista, ou seja, a barbárie ainda está presente na lógica do capital que determina as sociedades de nosso tempo. A globalização dos processos de produção de subjetividade e identidade que presenciamos em nossa sociedade transforma a cultura em uma semicultura socializada, possibilitando condições para novas barbáries.

Em todos os lugares o poder da indústria cultural se faz presente, trazendo a falsa diversão, que desestressa e paralisa o pensar. Distrai de forma total contrariando a emancipação, ou seja, a autorreflexão crítica. Em outras palavras, desorienta a formação da autonomia. O homem torna-se dependente desta diversão, já preparada necessitando apenas ser consumida. Destarte, o domínio da indústria cultural impede o alcance do esclarecimento.

Os bens de formação cultural que são oferecidos às massas são *petrificados* e *neutralizados* por não haver neles nenhuma referência à história que os constituiu, pois perderam a dimensão revolucionária que os caracteriza para se tornarem meros produtos de consumo. O potencial emancipador e libertário que os impregnou e que existia desde o seu princípio já não existe, o que não importa ao mercado e às massas. A promessa de felicidade e satisfação dos desejos reprimidos está presente em cada embalagem. Após abrir o produto a promessa desaparece e há uma sensação de esvaziamento. Porém, o ciclo se inicia novamente com outro produto, aprisionando o consumidor. O consumo cultural segue o mesmo caminho. Uma obsessão por informações, por revistas e filmes com novas sensações.

Este domínio da indústria tem como consequência a danificação da formação cultural. A formação cultural transforma-se em semiformação. A formação, que é apropriação subjetiva da cultura sofre alterações profundas que chegam a modificar sua natureza. A mais relevante, a tensão entre a autonomia e adaptação é rompida, fortalecendo sua dimensão

adaptativa. Uma vez anulada a diferenciação surge o desejo de participação do moderno, um processo de tornar-se igual para se sentir integrado.

O que queremos fundamentar é a busca por uma educação que produz uma consciência autêntica, uma educação para a autonomia, em vista da emancipação. Em outras palavras, uma educação que construa um sujeito inserido no mundo, que considere sua força de autodeterminação. Um sujeito que faça a experiência do mundo em que vive que se relaciona de forma dialógica e ativamente com a história na produção de sua existência. O objetivo principal é romper com a ideologia petrificada que imobiliza, e pela autorreflexão crítica e pela práxis, criando as condições para uma sociedade sem *status* e sem exploração, para o homem livre e autônomo.

Para chegar a autorreflexão crítica se faz necessário, segundo Werlang (2005), um modo de conhecer a realidade, a saber, a dialética negativa<sup>4</sup>. Tal perspectiva não consiste meramente em ser um método, mas um modo de interpretar a história e o mundo, levando em consideração as contradições e os seres humanos como produtores de sua existência, de formações históricas, materiais e espirituais. Tomar a dialética para pensar o mundo a partir de suas contraditoriedades e dinamismo não é uma opção do pensamento, mas uma vinculação à coisa, a realidade que se apresenta ao sujeito cognoscente. Nesse sentido, o que conduz o pensar em da dialética negativa é a própria coisa, a vida, o real, e não um pensamento descolado do mundo da vida, da totalidade do real.

Para Adorno a crítica imanente é um procedimento dialético fundamental que destrói os nexos de obscurecimento do real, age com precisão na negação do processo de identificação, caráter da semicultura difundida pela indústria cultural. Coloca o não verdadeiro como sendo a identidade verdadeira, por isso é falseadora. Aliena o sujeito de forma a

---

<sup>4</sup> A dialética negativa é um modo de compreender a realidade. Em contraposição à Hegel e sua dialética idealista, Adorno propõe um modo assistemático de ver o mundo. Ver: ADORNO, Theodor W. *Dialética negativa*. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009.

aceitar a adaptação de maneira passiva. Uma formação bem sucedida não é aquela que harmoniza todas as contradições, pois o processo de conhecimento deve ser aberto. A diferenciação é necessária para manter a dialética.

A autorreflexão crítica garante o sujeito como autônomo. A reflexão considerada um processo de esclarecimento conduz a inverdade e à verdade do objeto, ou seja, é capaz de descortinar a realidade. Segundo Pucci: “Quando você reflete, resgata uma dimensão que vai além do círculo da mercadoria, do repetitivo. Isso é educativo, é formativo” (PUCCI, 1995, p.460). O círculo da mercadoria é o círculo da uniformização passiva à totalidade. Há uma recusa daquilo que se apresenta como verdadeiro e como sedutor. Desta forma, a razão reflexiva adquire uma força de subversão do presente, por contrariar o aparente. O aparecimento das contradições e dos movimentos não aparentes da realidade qualifica a reflexão e leva à explosão do estado estabelecido das coisas.

## **2.TECNOLOGIZAÇÃO E MERCANTILIZAÇÃO DA EDUCAÇÃO**

Além dos aspectos políticos que influenciam o desenvolvimento da formação é necessário refletir sobre um aspecto da contemporaneidade que possui grande abrangência, a saber, a tecnologia. Esta ocupa uma posição chave transformando-se em espírito do nosso tempo passando de meio para um fim em si mesmo. A sua articulação com o capitalismo globalizado lhe confere poder a tal ponto que a sociedade deve adaptar-se à tecnologia, se quiser sobreviver. Porém, ainda não conhecemos todos os impactos das novas tecnologias no planeta e na vida das pessoas. O que presenciamos é a transformação de qualquer coisa viva em mercadoria. E, por outro lado, um discurso quase unânime da necessidade das novas tecnologias para avanços educacionais. A aceleração econômica e tecnológica se apresenta como único paradigma a ser buscado condenando os demais à integração ou desaparecimento.

Com a necessidade da expansão da escola pública o ensino foi progressivamente massificado e os professores rebaixados a um lugar secundário no processo ensino-aprendizagem. Por sua vez, a indústria cultural através da farta editoração e distribuição de livros didáticos para facilitar a aprendizagem, mas ao mesmo tempo a padronização, domina a sala de aula reduzindo a autonomia no ensino formal. O ensino é deixado de lado dando atenção total à aprendizagem. Nesse processo o aluno, inicialmente, torna-se o centro. Em segundo lugar e também nos espaços informais a tecnologia e o mundo virtual assumem o controle da educação e formação da consciência.

A desvalorização do professor se manifesta em nosso tempo por inúmeras medidas implementadas pelas políticas públicas e empresariais – contenção salarial, aumento de alunos nas salas de aulas, supervalorização dos livros didáticos (nos anos 1980-2000) e dos *softwares* educativos (hoje em dia), introdução dos computadores e da realidade virtual no ensino formal – e pela falta de reconhecimento de sua autoridade e de sua profissão pela sociedade contemporânea, que o vê apenas como um *medium* a mais (PUCCI, 2009, p. 75).

Os defensores destas ideias afirmam que quanto menor for à intervenção do professor no processo de aprendizagem do aluno, melhor. O aluno tem capacidade de pesquisa autônoma e, portanto pode desenvolver o pensamento independente. A sociedade tecnológica e globalizada dispensa o professor. O aluno do ensino formal, assistente assíduo do “lixo” fornecido pelos programas televisivos, navegador profissional das infundáveis ondas da internet e frequentador habitual das conversas em chats, não tem interesse no ensino da escola, o percebe como um local ultrapassado. A massificação e a tecnologização se faz presente também no ensino superior<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup>Para sobreviver a universidade se atrela ao mercado. Segundo Chauí transforma-se numa universidade operacional, “regida por contratos de gestão, avaliada por índices de produtividade, calculada para ser flexível. (...) Nela a docência é entendida como transmissão rápida de conhecimentos, consignados em manuais de fácil leitura para os estudantes, de preferência ricos em ilustrações e com duplicata em CD-ROM. (...)”

Áreas como a filosofia, sociologia, história e letras possuem mais dificuldade de captar a atenção dos alunos por serem matérias que exigem grande carga de leitura e reflexão.

O sistema educacional tende a se configurar como um mercado educacional pela definição de estratégias competitivas para conquistar espaços que atendam de forma competente às diversas demandas por educação. Para Ianni, “isso está sendo orquestrado pelo Banco Mundial<sup>6</sup>, cuja visão de sistema de ensino está atrelada na profissionalização, visando adequar os indivíduos às exigências das atividades produtivas e da circulação do mercado mundial” (IANNI apud PUCCI, 2009, p. 77). Tudo isso faz parte de um novo modelo de formação fundada na tecnologização e imediatez que determina os requisitos da profissionalização do trabalhador. Em suma, trata-se de uma educação produtivista orientada pela adaptabilidade e ajuste de mercado.

Neste sistema administrado não há condições para a formação. Entretanto, há autores que defendem a necessidade de atualização e compreensão da escola<sup>7</sup> para todos os novos saberes que a tecnologia e seus usos comportam transformando a escola em contemporânea de seu tempo. O campo educacional precisa refletir sobre as influências externas na escola e suas consequências numa tentativa de salvaguardar um ideal de formação para a autonomia. Algumas reformas administrativas são orquestradas para dar conta da crise em que a educação se encontra. Porém, estas não conseguem garantir qualidade.

---

Desapareceu, portanto, a marca essencial da docência: a formação” (CHAUI, 2003, p.7).

<sup>6</sup>De maneira semelhante afirma Campos, “(...) cada vez mais, a temática da formação cultural dos indivíduos tem-se constituído num dos eixos prediletos das políticas do Banco Mundial na sua estratégia de adequar os processos educativos a uma perspectiva neoliberal. (...) as diretrizes que estão em processo hoje no Brasil, através dos Parâmetros Curriculares Nacionais, traduzem, sob a capa de teorias psicológicas, o receituário do Banco Mundial no campo Educacional” (CAMPOS, 2009, p. 83).

<sup>7</sup>Segundo Silva, “ao contrário da cultura de massa que até os anos 60 determinava a percepção social, vivemos uma desmassificação e fragmentação da informação e das mídias. Não se vislumbra mais a homogeneização inerente às massas e sim à personificação” (SILVA apud PUCCI, 2009, p. 78).

O surgimento do ideário neoliberal, com a nova terminologia que o acompanhou: qualidade total, formação polivalente, flexibilização, participação e autonomia, provocou uma maior atomização do sistema educacional, superficializou ainda mais os conhecimentos escolares e exacerbou o processo de alienação dos indivíduos (CAMPOS, 2009, p.82).

Os princípios fixados sob esse ideário acentuam a responsabilidade pela sedimentação nos diversos estratos sociais do processo de semiformação já desenvolvido pela indústria cultural. O que interessa é o acúmulo do maior número de informações no menor tempo possível para saber escolher os melhores produtos, ou seja, os conhecimentos e as informações com maior utilidade. As diretrizes educacionais orientadas pelo jargão construtivista além de contribuir para a fragilidade da autoridade do professor, já apontada acima, tornam as condições concretas de aprendizagem mais suscetíveis à intromissão dos produtos da indústria cultural.

A democratização da cultura tinha em seu bojo a ideia de que todos poderiam ter acesso de igual forma aos bens culturais. Porém, a democratização do ensino não comporta este nobre sonho. O que ocorre na realidade é um conhecimento fragmentado que impede a experiência e a autonomia e conduzem a modos irrefletidos de manusear a complexa realidade. A ideia de formação cultural exige a autonomia e a liberdade de espírito como condição para sua realização o que não está presente nos parâmetros curriculares. A autonomia tão desejada cede lugar a heteronomia do pensamento adestrado a partir do contato com todo o lixo produzido pela indústria da cultura. Isto nos permite afirmar que a democratização da cultura é um slogan político ilusório. Portanto, a escola, influenciada pela sociedade impede as possibilidades do saber.

Enfrentamos uma crise na educação, característica das sociedades de massa, em que a promessa de democratização da cultura se traduziu na progressiva deterioração na formação do indivíduo e no crescente despreparo dos professores que se tornaram cada vez mais baldios (CAMPOS, 2009, p. 86).



O sistema educacional sob a lógica da administração neoliberal da sociedade, presente na legislação administrativa da educação, contribui para a decadência do ensino em todo o país, disseminando a semiformação.

### **3.ASPECTOS DA DECADÊNCIA DA FORMAÇÃO CONTEMPORÂNEA**

Frente ao acima exposto, buscaremos no que segue elucidar e demonstrar como se dá a decadência da formação ocorrida no meio social e sua interferência no direcionamento das políticas e práticas educacionais na educação formal. Para os pesquisadores da teoria crítica isto pode ser verificado a partir “da produção industrial da cultura e a forma como as tecnologias, que apelam multissensorialmente administram o gosto, a atitude e o imaginário das pessoas” (COSTA, 2009, p. 115). Pelo domínio da tecnologia, todo indivíduo é valorizado, e pode sentir-se, pertencente à grande sociedade global. Numa escala particular isso significa refinamento intelectual e competência para o trabalho.

A autonomização das tecnologias e a fetichização de seu uso com as vantagens associadas à velocidade, à transitoriedade no campo do imaginário e dos deslocamentos na esfera das redes e dos transportes, sem que se estabeleça uma relação orgânica entre necessidade humana, trabalho e processo cultural e social, faz com que o progresso técnico seja justificado mesmo quando causa regressão e irracionalidade (COSTA, 2009, p. 117).

A grande contradição que acompanha a indústria cultural é o aumento das fontes de conhecimento sem corresponder na mesma proporção o esclarecimento das massas<sup>8</sup>. O mesmo ocorre dentro do processo educativo. O aumento das condições materiais não eleva, por consequência, as capacidades intelectuais das pessoas. Ou seja, a multiplicidade de informações

---

<sup>8</sup> “Assim como os dominados sempre levaram mais a sério do que os dominadores a moral que deles recebiam, hoje em dia as massas logradas sucumbem mais facilmente ao mito do sucesso do que os bem-sucedidos. Elas têm os desejos deles. Obstinadamente, insistem na ideologia que as escraviza” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 125).

e alternativas culturais carrega consigo a falsa impressão de autonomia de pensamento. Diferente do ideal de formação há uma projeção por meio da linguagem publicitária de características humanas em objetos, tecnologias e mercadorias.

Horkheimer apresenta a diferença desta mentalidade e o ideal iluminista de esclarecimento. “O avanço dos recursos técnicos de informação se acompanha de um processo de desumanização. Assim, o progresso ameaça anular o que se supõe ser seu próprio objetivo: a ideia de homem” (HORKHEIMER, 1976, p. 74). O que procuramos afirmar é a desconstrução da valorização dos meios impressos, eletrônicos e digitais como possibilidades de uma educação esclarecida. Algumas de suas revoluções criaram um ambiente transformador da sensorialidade tornando possíveis formas de conhecimentos mediadas pela tecnologia com possibilidade de reprodução em massa. Em suma, a técnica e seus produtos, segundo a literatura, são contraditórios porque podem servir tanto a dominação quanto à liberdade.

Ademais, as tecnologias possibilitam um novo entendimento a respeito da compreensão da realidade e reduzem as distâncias geográficas, devido a sua capacidade de operar em outra lógica espacial e temporal, bem como de registros e relações cognitivas. Entretanto, isso não exige necessariamente um potencial humanizador intrínseco. O computador pode ser usado como exemplo para evidenciar esse processo. Ao mesmo tempo em que possibilita a comunicação à distância, agilidade de aquisição de mercadorias e outros benefícios, cria a disposição para o isolamento e a intolerância para constituir relações com quem não pertence ao grupo. A desconexão do real produzida pela comunicação e permeada pela tecnologia resulta na produção de uma falsa compreensão dos fatos. O uso de imagens reais em meio àquelas produzidas com efeito da simulação pode transformar tragédias em espetáculos para a distração.

O domínio da tecnologia e da ciência está presente em quase todos os aspectos da vida humana. A interligação com a vida cotidiana nos domina e nos faz dependentes. O avanço destas exige ao mesmo tempo profissionais cada vez mais especializados, capazes de lidar e solucionar problemas, ou seja,

capazes de por a máquina para funcionar. Assim, o conhecimento e a informação, desconectados de sua função social, são vendidos como qualquer outra mercadoria. Este jogo de forças influencia a educação, excluindo a formação cultural e priorizando a formação técnica. Uma educação que priorize somente a formação de mão de obra para o trabalho tende a instrumentalizar o ser humano, pois as categorias fundamentais para a construção da subjetividade são deixadas de lado. A adaptação se torna predominante dentro da formação moderna.

Na educação básica ocorre que a educação escolar que deveria possibilitar as condições para o sujeito alcançar o estado de maioridade é influenciada pela lógica da indústria cultural e pelos interesses do mercado econômico, convertendo-se numa semiformação. A tensão dialética entre a adaptação e resistência deixa de existir e assim fica comprometida a experiência que conduziria a um nível mais profundo de reflexão. Educação para Adorno, concepção que procuramos defender, significa a busca de desenvolver no ser humano uma consciência verdadeira.

Evidentemente não a assim chamada modelagem de pessoas, porque não temos o direito de modelar pessoas a partir de seu exterior; mas também não a mera transmissão de conhecimentos, cuja característica de coisa morta já foi mais do que destacada, mas a produção de uma consciência verdadeira (ADORNO, 1995, p. 141).

O objetivo final da educação é o desenvolvimento de pessoas capazes de *elaborar* uma compreensão própria da realidade que a cerca. Não se trata simplesmente de preencher a consciência com conhecimentos abstratos ou inúteis como se faz em algumas disciplinas escolares. A consciência verdadeira é a consciência emancipada, capaz de escolher por si própria, portanto, autônoma. Como apontamos acima, a formação para a saída da menoridade defendida por Kant<sup>9</sup>, deve ser permeada pelo momento de adaptação e de resistência, no qual o estudante cria as suas próprias concepções da realidade. Quando for

---

<sup>9</sup>KANT, Immanuel. *Resposta à pergunta: que é o esclarecimento?* In: \_\_\_\_\_. *Textos seletos*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1985.

pautada somente na adaptação mantém o *status quo* e quando pautada somente na resistência torna-se ideológica.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os fundamentos para uma educação para a autonomia se demonstram relevantes perante o avançar da indústria cultural, o desenvolvimento do capitalismo e das políticas neoliberais nos ambientes formativos. O ponto principal está na exclusão parcial ou total do sujeito no constituir de sua identidade e do processo social de emancipação pela negação de seus pressupostos: o tempo e a memória.

No âmbito escolar a semiformação ganha a centralidade pela perda da autoridade do professor. A mediação virtual domina a consciência dos alunos que chegam à escola graduados em internet e produtos da indústria cultural. A ideia moderna de democratização dos bens culturais se demonstra equívoca, pois a maioria das pessoas não comunga da cultura, o que as tornam excluídas. Seja na educação formal ou social as pessoas são direcionadas meramente à adaptação. A segunda parte, também essencial, a resistência é negligenciada. Refletir é uma forma de sair do círculo da mercadoria, porém este luxo não é permitido pela velocidade dos bens e informações que caracterizam a contemporaneidade. No fundo, isso não importa. O que realmente tem valor é o acúmulo de informações úteis. Sob a lógica neoliberal a escola dissemina a semiformação contrária a autonomia.

A educação desenvolvida pela escola e pela família, assim como a educação social, visa somente à adaptação ao estado de coisas vigentes. Ou seja, a influência da realidade (trabalho, mercadoria e consumo) é quase absoluta sobre as pessoas. A tarefa da formação da família e da escola pode ser pautada muito mais pela resistência do que pela adaptação. Adaptação sem resistência conduz a um processo uniformizador, uma vez que a individualidade não possui espaço para o desenvolvimento.

A educação precisa tomar a si mesma como objeto de reflexão para perceber que está servindo à uniformização e conformação dos sujeitos. A partir disso, é possível retomar o ideal de emancipação almejado pelo iluminismo, não como um ideal abstrato e inalcançável, mas como possibilidade que se apresenta no horizonte do ser humano.

Para Adorno a autorreflexão crítica é a única possibilidade de sobrevivência para a cultura e a educação. Autorreflexão é assumir o caráter reflexivo negativo a fim de descortinar os meandros conceituais e proporcionar o aparecimento dos elementos negligenciados da realidade. Autorreflexão crítica é uma possibilidade de emancipação. Nas palavras de Adorno: “a única possibilidade de sobrevivência que resta à cultura é a autorreflexão crítica sobre a semiformação, em que necessariamente se converteu” (ADORNO, 1996, p. 410). É possível falar em cultura somente quando esta se dispõe a mudança.

Uma nova concepção de educação se faz necessária à realidade. Uma educação que prepare o sujeito para a experiência direta com a realidade. Desta forma, é possível interpretar e interferir na realidade. Transformar a escola é necessário para incentivar o abandono da menoridade e para o uso da razão em vista da construção da identidade individual e de um projeto de vida.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADORNO, Theodor W. *Educação e emancipação*. Trad. Wolfgang Leo Maar. São Paulo: Paz e Terra, 1995.

\_\_\_\_\_. *Teoria da semicultura*. Disponível em: <<http://adorno.planetaclix.pt/tadorno.htm>>. Acesso em: 14 dez. de 2016.

\_\_\_\_\_. *Teoria da semicultura*. In: Educação e Sociedade – *Revista Quadrimestral de Ciência da Educação*. Campinas: Papirus ano XVII, n. 56, p. 388-411, dez/ 1996.

- ADORNO, Theodor W; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.
- CAMPOS, Nilce A. S. de Arruda. As diretrizes curriculares e o processo de semiformação. In: PUCCI, Bruno; ALMEIDA, Jorge de; LASTÓRIA, L. A. Calmon Nabuco. (Orgs.) *Experiência formativa e emancipação*. São Paulo: Nankin, 2009. p. 81-87.
- CHAUI, Marilena. A universidade pública sob nova perspectiva. In: *Revista Brasileira de Educação*. set/out/nov/dez/2003, n. 24, p. 5-15.
- COSTA, B. Cesar Guimarães. Tecnologia e sensibilidade: homens e máquinas na sociedade global. In: PUCCI, Bruno; ALMEIDA, Jorge de; LASTÓRIA, L. A. Calmon Nabuco. (Orgs.) *Experiência formativa e emancipação*. São Paulo: Nankin, 2009.
- HORKHEIMER, Max. *Eclipse da razão*. Trad. de Sebastião Uchoa Leite. Rio de Janeiro: Labor do Brasil, 1976.
- IANNI, Octávio. Teorias da globalização. In: *Cadernos de Problemas Brasileiros*, n. 318, nov/dez 1996.
- KANT, Immanuel. Resposta à pergunta: que é o esclarecimento? In: KANT, Immanuel. *Textos seletos*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1985.
- PUCCI, Bruno; ALMEIDA, Jorge de; LASTÓRIA, L. A. Calmon Nabuco. (Orgs.) *Experiência formativa e emancipação*. São Paulo: Nankin, 2009.
- \_\_\_\_\_. *Teoria crítica e educação: A questão da formação cultural na escola de Frankfurt*. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 1995.
- \_\_\_\_\_. OLIVEIRA Newton Ramos; ZUIN, Antônio Álvaro Soares. (Orgs.). *A educação danificada: contribuições à Teoria Crítica da educação*. Petrópolis: Vozes, 1997.
- WERLANG, Júlio César. *Educação, cultura e emancipação: estudo em Theodor Adorno*. Passo Fundo: IFIBE, 2005.

# ELEMENTOS DO ANTIPETISMO: LIMITES DA CORDIALIDADE

---

*Tiago dos Santos Rodrigues<sup>1</sup>*

Não há nada mais parecido a um fascista  
do que um burguês assustado.

Bertolt Brecht.

## I

Antes de qualquer coisa, penso ser importante responder de início a uma crítica que esse texto possa vir a sofrer, a de que a comparação entre judeus e petistas seja descabida. Ela, na verdade, já foi objeto de polêmica quando Tarso Genro chamou o ex-presidente Lula de “judeu da vez”<sup>2</sup>. A Federação Israelita se pronunciou publicamente condenando tal comparação classificando-a de “palpite infeliz”. Assumo aqui o dito por Tarso Genro (2016a) em resposta à Federação Israelita: a *Sboa* judaica não é uma tragédia da qual a Federação Israelita e os judeus possuam propriedade, mas é uma tragédia universal. Assim como podemos entender – e o fazemos costumeiramente e sem muita dificuldade – a Inquisição Católica contra os “hereges”, a caça às “bruxas” do protestantismo e o Apartheid da África do Sul como tragédias universais, realizando analogia das suas vítimas com vitimizações recentes, temos assim processos inquisitoriais contemporâneos, novas bruxas que são caçadas e dispositivos excludentes (raciais ou não) como os sul-africanos. Ainda que, sem dúvida alguma, cada evento desses seja único, tendo sido uma experiência singular às vítimas não passível de repetição na história no que tange ao sofrimento sofrido, trazem consigo, infelizmente, lógicas operacionais que podem ser (e muitas vezes o são) repetidas posteriormente; do mesmo modo, a perseguição que os judeus sofreram por parte dos nazistas foi uma reedição

---

<sup>1</sup> Mestre em filosofia (PUCRS), doutorando em filosofia (PUCRS). Contato: [tiagorodrigues1492@gmail.com](mailto:tiagorodrigues1492@gmail.com).

<sup>2</sup> Tarso Genro tratou da questão petista como uma questão judaica em ao menos três ocasiões: (2016a. 2016b. 2017).

da lógica do “bode expiatório”. O crítico da comparação dos judeus perseguidos com Lula e os petistas poderá também contestar tal comparação evocando a falta de “inocência” por parte destes últimos relativamente à inocência real dos primeiros, e assim, inadvertidamente, incorrerá na mesma lógica falaciosa, fatalista e trágica dos algozes nazis-fascistas: a de que a culpabilidade da vítima legitime a monstruosidade investida contra ela. Pensa-se, equivocadamente, que a analogia em casos como este seja válida a partir da “condição moral” dos afetados pela violência, quando não é o caso. A analogia apresenta-se válida satisfazendo-se o mínimo de semelhanças (respeitando-se as distâncias) entre as estruturas de operacionalização das violências, independentemente de qualquer “merecimento” ou não por parte das vítimas afetadas a alguma acusação qualquer que seja. Cabe-nos, então, perguntar se entre a perseguição contra os judeus por parte da comunidade europeia e em especial por parte da Alemanha nazista, o seu antisemitismo, e entre o antipetismo brasileiro, há convergências que justifiquem a analogia.

## II

O texto de Theodor Adorno, escrito em conjunto com Max Horkheimer, *Elementos do antisemitismo: limites do esclarecimento* (ADORNO; HORKHEIMER. 1985) e que se encontra na *Dialética do Esclarecimento*, poderá ajudar a responder a questão. Esse curto texto traz elementos de ordem econômica, ideológica, religiosa social e psicanalítica para tentar responder como que tal ódio aos judeus encontrou guarida nas mentes alemãs na primeira metade do século XX. Numa das primeiras observações de ordem econômica podemos encontrar similitudes com a situação brasileira nessa primeira metade do século XXI:

Ao mesmo tempo que se afirma que, economicamente, a dominação não seria mais necessária, os judeus são designados como o objeto absoluto de uma dominação pura e simples. Aos trabalhadores, que afinal são os visados, ninguém o diz na cara (e com razão); os negros, é preciso conservá-los em seu lugar; mas, quanto aos judeus, a terra precisa ser purificada deles, e o



grito que conclama a exterminá-los como insetos encontra eco no coração de todos os fascistas em potencial de todos os países (ADORNO; HORKHEIMER. 1985, p.139).

Veja-se que no entendimento adorniano, o ódio ao judeu na verdade é um subterfúgio que esconde o verdadeiro objeto a qual visa a dominação, ou seja, a classe trabalhadora<sup>3</sup>. Mas as classes dominantes não podem expressar “na cara” da classe trabalhadora o desdém que por elas têm para não criarem razão justificada de revolta, precisam, então, por meio de uma astúcia, criar uma via longa onde esse poderá ser exercido, mas não identificado enquanto tal. Assim constituído como uma “lavagem de dinheiro”. Um valor ilícito percorre um caminho tão longo e tortuoso de operações e contratos que acaba desvencilhando-se da sua origem, ganhando, por fim, ares de legítimo. O desdém à classe trabalhadora, a sua exploração, é o deslocado para um ódio a um bode expiatório, no caso da Alemanha nazista, os judeus, no caso do Brasil contemporâneo os petistas. As classes dominantes depositam na conta dos judeus/petistas a culpa pelas desgraças da classe trabalhadora – realizada, porém por seus dominadores: a elite econômica – porém, essa transferência não é percebida pelos desfavorecidos. Não é percebida porque essa aversão, depois da lavagem por qual passa, não é vista como vinda sequer das classes dominantes, isto é, das elites, mas da classe-média, porque, de fato, é nela que o ódio toma lugar. O ódio é terceirizado a ela, a essa classe insatisfeita que, como disse certa vez Emmanuel

---

<sup>3</sup> Ninguém menos do que Ludwig Von Mises nos diz algo *parecido*: “Não se pode negar que o fascismo e movimentos semelhantes, visando ao estabelecimento de ditaduras, estejam cheios das melhores intenções e que sua intervenção, até o momento, salvou a civilização europeia. O mérito que, por isso, o fascismo obteve para si estará inscrito na história. Porém, embora sua política tenha propiciado salvação momentânea, não é do tipo que possa prometer sucesso continuado. O fascismo constitui um expediente de emergência. Encará-lo como algo mais seria um erro fatal.” (MISES. 2010, p. 77). O fascismo, aqui para Mises, salvou a civilização europeia do socialismo, e não é do “tipo que possa prometer sucesso continuado” porque, ele o reconhece, assenta-se na violência bruta como método político privilegiado, enquanto que o progresso econômico das nações reclamaria paz entre elas. De todo modo, a eminente figura da assim chamada escola austríaca, sabe que o fascismo (e estendemos nós aqui: o antissemitismo que lhe acompanhou) era uma luta, no fundo, contra uma revolução da classe trabalhadora.

Levinas (LEVINAS, 2011, p. 56), é incapaz de admitir qualquer fissura interior ou de admitir que lhe falte confiança em si. “Os mandantes altamente situados, é verdade, que a conhecem, não odeiam os judeus e não amam os que obedecem a seu comando. Estes, porém, que não se satisfazem nem econômica nem sexualmente, têm um ódio sem fim” (ADORNO. HORKHEIMER, 1985, p. 142). É a classe-média que leva adiante o projeto das elites, é nos capitalistas sem capital, mas desejosos de capital, que o ódio encontra florescimento porque ainda maior que a inveja pelos capitalistas propriamente ditos, é o medo de voltarem à condição proletária – e é o medo quem conduzirá a sua existência. Tanto o antissemitismo quanto o antipetismo são a arte de mobilização dos temores da “horda”, são a arte de transformar o povo em horda: em uma massa disciplinadamente mobilizada não somente desde fora, por uma autoridade exterior, por um mandato ou obrigação externa, mas desde dentro, por uma imposição psíquica, por um “impulso vital”. A mentalidade burguesa é terreno fértil para a adubação do medo. Ela tem medo de suas inseguranças e medo de que descubram suas inseguranças – medo de lidar com a insuficiência humana acobertada pela falsa ideia de hiper-suficiência do indivíduo liberal que, assentado numa liberdade sem pudores, deveria desconhecer limites, no entanto, os conhece. É de mediocridades que o indivíduo liberal-burguês-classe-média se vê composto, é no ódio ao objeto de ódio que a classe-média descarrega a frustração de sua mediocridade para não ter que se a ver com ela.

O antipetismo que sempre esteve presente nas décadas de 1990 e de 2000, voltou renovado depois que uma parcela considerável dos mais pobres experimentou uma melhora nas suas condições de vida e teve acesso a recursos antes reservados aos filhos e filhas da burguesia e depois que esse mesmo período de bonança deu ares de se findar; foi a oportunidade favorável para a elite mudar as coisas para que as coisas permanecessem as mesmas e incutir medo e ódio na classe-média contra aqueles que representam o perigo da perda de suas exclusividades e privilégios. Mas como fazer com que a classe trabalhadora adira a

esse discurso e se volte com o mesmo ódio ao objeto visado? Faz-se isso identificando a classe visada como moralmente falha em termos intrínsecos, como moralmente corrompida, como corrupta e vagabunda, como aquela que atenta isso é importante, contra a “moral do trabalho”. A moral-liberal sempre canta odes ao trabalho quando o quer explorar. Em vista disso, vale destacarmos esse longo trecho dos *Elementos*:

O antissemitismo burguês tem um fundamento especificamente econômico: o disfarce da dominação na produção. Se, em épocas mais antigas, os dominadores eram imediatamente repressivos, de tal sorte que não somente abandonavam todo o trabalho às classes inferiores, mas declaravam o trabalho como a ignomínia que sempre foi sob a dominação, no mercantilismo, o monarca absoluto sofre uma metamorfose e transforma-se nos mais poderosos donos de manufaturas. A produção passa a ser aceitável na corte. Os senhores transformados em burgueses acabaram por despir o casaco colorido e passaram a envergar um traje civil. O trabalho não envergonha, diziam, para se apoderar mais racionalmente do trabalho de outrem. Eles próprios se incluíam entre os produtores, ao passo que continuavam a ser os mesmos rapinadores de sempre. O fabricante arriscava e embolsava, como o negociante e o banqueiro. Ele calculava, dispunha, comprava, vendia. No mercado, ele concorria com todos por um lucro compatível com seu capital. Só que ele não rapinava apenas no mercado, mas também na fonte: como representante de sua classe, tomava cuidados para não ficar prejudicado no trabalho de sua gente. Os trabalhadores tinham de fornecer o máximo possível. Como o verdadeiro Shylock, ele insistia em sua promissória. Com base na posse das máquinas e do material, ele forçava os outros a produzir. Ele se denominava “produtor”, mas como qualquer um sabia no íntimo a verdade. O trabalho produtivo do capitalista – não importa se justificava seu lucro como salário do empresário, como no liberalismo, ou como vencimentos de diretor, como hoje em dia – era a ideologia que encobria a essência do contrato de trabalho e a natureza rapinante do sistema econômico em geral. Por isso as pessoas gritam: “pega ladrão!” e apontam para o judeu. Ele é, de fato, o bode expiatório, não somente para manobras e maquinações particulares, mas no sentido mais amplo em que a injustiça econômica da classe inteira é descarregada nele (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 143).

Não é sem razão que o petista seja o “corrupto” e “vagabundo” por excelência. Não é paradoxal então que o discurso contra a corrupção tenha levado ao Planalto um governo manifestadamente corrupto, porém, com sustentação do capitalismo financeiro – que foi quem, verdadeiramente, depôs o governo anterior. Se os indícios de ato ilícito já são suficientes (por vezes, nem necessários) para que um petista seja taxado e condenado via PowerPoint de corrupto e chefe de quadrilha, a materialidade de provas parece ainda não ser o suficiente para que se suspenda a presunção de inocência contra qualquer outro representante da classe política do *establishment* tradicional. O antipetismo de modo algum significa uma consciência maior da “luta contra a corrupção” na sociedade brasileira, mas do modo atualizado com que o sistema rapinante encontrou para justificar as suas “reformas”, quer dizer, de legalizar a pilhagem contra a classe trabalhadora. Não fosse assim, tão logo o aparecimento de provas de atos ilícitos, ou de indícios fortes, de corrupção por parte de membros do governo alçado ao Palácio do Planalto, haveria o mesmo empenho na moralização da condução da coisa pública, mas não é o que se viu. Viu-se o chamado à paciência, ao voto de confiança e a necessidade de “tocar as reformas” que o petismo obrigou que se tocasse em decorrência de sua política irresponsável de estender benefícios à população, dos quais as contas precisavam ser pagas – muito convenientemente, não se questiona se acaso o andar de cima poderia pagar, dá-se por suposto que os andares de baixo é que o devem.

### III

Outra característica do antissemitismo que igualmente se pode identificar no antipetismo é a perda do sentido de realidade. Vejamos brevemente como essa perda se dá nos *Elementos*. A reflexão de Adorno e Horkheimer nos apresenta a teoria da mimese e do mimetismo. A espécie humana reproduziria hoje, de modo mais sofisticado reações do nosso passado ainda “não esclarecido” a eventos que estavam fora da nossa compreensão e do nosso poder de manipulação – ao estranho que nos causava

medo. Uma primeira resposta a esses eventos, aos raios e trovões, aos ventos e às tempestades e ao uivo do lobo ainda distante, por exemplo, foram as reações orgânicas, tais como o aceleração dos batimentos cardíacos e o eriçamento dos pelos. Essa reação orgânica foi substituída após longo processo pela técnica mágica, pela compreensão desses eventos dentro de uma lógica mitológica. Os eventos eram assim interpretados mediante a memória adquirida e acumulada pelas várias gerações – associações eram realizadas e os elementos eram subsumidos num certo nível de entendimento racional. Por fim, no atual estágio, a mimese da fase mágica passou à *práxis* racional do trabalho, o que também é chamado de passagem da mimese refletora para reflexão controlada. Nesse sentido, “A assimilação física da natureza é substituída pela ‘reconhecimento no conceito’, a compreensão do diverso sob o mesmo, o idêntico” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 149). Essas formas miméticas são maneiras de compreensão dos eventos (primeiramente naturais) que amedrontam a humanidade desde os seus primeiros dias de consciência e, por conseguinte, de distanciamento do mundo natural e da vida anímica que era recheada de inseguranças. Na época capitalista liberal, os avanços da evolução representa também um retrocesso na socialidade.

No modo de produção burguês, a indelével herança mimética de toda práxis é abandonada ao esquecimento. Os homens obcecados pela civilização só se apercebem de seus próprios traços miméticos, que se tornaram tabus, em certos gestos e comportamentos que encontram nos outros e que se destacam em seu mundo racionalizado como resíduos isolados e traços rudimentares verdadeiramente vergonhosos. O que repele por sua estranheza é, na verdade, demasiado familiar (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 150).

Ocorre, então, aqui o inverso do que ocorria na antiguidade. O objeto de amedrontamento que uma vez estava fora e era familiarizado por meio da magia e trabalho, que era interiorizado, agora se encontra dentro do sujeito como coisa vergonhosa da qual é preciso extirpar, ele é exteriorizado e é exteriorizado no *outro*.

O antissemitismo baseia-se numa falsa projeção. Ele é o reverso da mimese genuína, profundamente aparentada à mimese que foi recalçada, talvez o traço caracterial patológico em que esta se sedimenta. Só a mimese se torna semelhante ao mundo ambiente, a falsa projeção torna o mundo ambiente semelhante a ela. Se o exterior se torna para a primeira o modelo ao qual o interior se ajusta, o estranho tornando-se o familiar, a segunda transpõe o interior prestes a saltar para o exterior e caracteriza o mais familiar como algo de hostil. Os impulsos que o sujeito não admite como seus e que, no entanto, lhe pertencem são atribuídos ao objeto: a vítima em potencial (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 154)

Da mimese se passa ao mimetismo, que é a mimese da mimese. A exteriorização no outro daquilo que é insuportável no próprio sujeito é uma falsificação da projeção legítima que a espécie humana encontrou para interpretar e lidar com a realidade a seu redor. Na projeção normal, “os objetos são percebidos e, em seguida, refletidos pelo sujeito com base no acúmulo de experiências anteriores visando ao estabelecimento de um campo mínimo de previsibilidade na relação com a natureza” (SOUZA; BIRMAN, 2014, p. 254). A projeção não é em si algo de nocivo, ela faz parte da maneira própria de lidarmos com a natureza e com os objetos em geral. Mas no antissemitismo e no antipetismo ocorre uma falsa projeção, uma desvirtuação da funcionalidade dela. Enquanto que a projeção original demanda certa energia do sujeito no ato de projetar, interpretar e interiorizar o interpretado, de preencher o vazio que há entre o objeto e si mesmo, a falsa projeção anula o esforço de intérprete, exclui a distância entre o objeto e a ideia de objeto. O que é produzido nesse caso é uma consciência reificada que não realiza aquilo que uma verdadeira consciência de si exigiria para manter a normalidade e razoabilidade de seus juízos: a crítica, ou seja, o pôr-se em dúvida. O falseamento da projeção originária, que é falseamento paranoico da realidade, é, ao mesmo tempo, falseamento de si próprio: “O distúrbio está na incapacidade de o sujeito discernir no material projetado o que provém dele e o que é alheio” (ADORNO; HORKHEIMER. 1985, p. 154). Se o mimetismo significa um “tornar-se igual à natureza, como um meio de se proteger contra a sua hiperpotência” (DUARTE,

1993, p.136), de capitular ante os *sentimentos elementais*, o antissemitismo é a operação de uma autoconservação desesperada – porque cega – que necessita de um objeto para projetar a culpa por seu terror. Para Adorno e Horkheimer, os judeus são os alvos predestinados dessa projeção (Cf. ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 163). Contudo, é evidente que essa projeção de culpa da autoconservação desesperada não é para os frankurtianos existente somente onde haja judeus. Ela é um dispositivo presente em qualquer sociedade – com ou sem judeus – e pode se dirigir a qualquer outro grupo que não os judeus. Para nós, o petista é o judeu da vez na história contemporânea brasileira, e o antipetismo é essa projeção de culpa. O antipetista, assim como o antissemita da Alemanha nazista, projeta no seu objeto todo o horror que encontra em si, localiza nele todos os defeitos que ele considera que uma sociedade civilizada deveria se envergonhar e esquecer, e que o seu objeto não deixa que se esqueça. O petista é o corrupto por excelência, não importa que partidos que lhe são até mesmo opositores estejam tão e até mais engasgados na rapina dos cofres públicos e no pagamento de propinas. O petista é o destruidor da “família tradicional brasileira”, mas estava longe do petismo o pai que assassinou o próprio filho em praça pública por discordar de sua orientação política, o homem que assassinou a ex-esposa, seus familiares e o próprio filho na festa de fim de ano, e os homens que espancaram até a morte o vendedor ambulante na estação de trem por este defender um homossexual da violência daqueles. O ódio antipetista busca manter a forma de família que lhe olvida dos rumores antigos da natureza não controlada, busca manter a forma de família da frieza burguesa que recalca todas as expressões idiossincráticas de natureza não reprimida, do mimetismo originário, pois, “toda diversão, todo abandono tem algo de mimetismo” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 149), e a liberalização sexual, os direitos da comunidade LGBT, os direitos reprodutivos das mulheres, mesmo a sua feminilidade não ditada e delimitada pela masculinidade viril, possuem para a consciência reificada esse rumor dos ventos uivantes antigos.

A mera existência do outro é motivo de irritação. Todos os outros são “muito espaçosos” e devem ser recolocados em seus limites, que são os limites do terror sem limites. Quem busca refúgio não deve encontrá-lo; os que exprimem aquilo a que todos aspiram, a paz, a pátria, a liberdade, ou seja, os nômades e os saltimbancos, viram sempre recusado o seu direito de cidadania. O que eles temem lhes será feito. Mesmo o último repouso não deve ser um repouso. A devastação dos cemitérios não é um excesso do antisemitismo, ela é o próprio antisemitismo. Os proscritos despertam o desejo de proscreever (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 151).

Como podemos perecer, não será por falta de razão, mas justamente por uma razão esclarecida até a cegueira, que o antipetismo não deixa em paz no hospital a moribunda esposa do ex-presidente, para sempre um mero suado e fedido metalúrgico, que eles igualmente desejam violar a sepultura. Há no antipetismo um desejo de ver os gestos de sua vítima martirizada, vê-la suar e se confundir com ela no cheiro de morte que exala, de ceder à sedução mimética sem violar abertamente o princípio de realidade – o antipetismo é idiosincrasia racionalizada (Cf. ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 151).

Ele perde a reflexão nas duas direções: como não reflete mais o objeto, ele não reflete mais sobre si e perde assim a capacidade de diferenciar. Ao invés de ouvir a voz da consciência moral, ele ouve vozes; ao invés de entrar em si mesmo, para fazer o exame de sua própria cobiça de poder, ele atribui a outros os “Protocolos dos Sábios de Sião”<sup>4</sup>. (ADORNO. HORKHEIMER. 1985, p. 156).

O antipetismo acusa os *companheiros* e *companheiras* de antipatriotismo, aparelhamento do estado, de preparar o golpe comunista, de trazer guerrilheiros cubanos disfarçados de médicos e de junto com o Foro de São Paulo dominar o mundo

---

<sup>4</sup> *Os Protocolos dos Sábios de Sião* é um livro escrito no final do século XIX em que supostamente judeus e maçons descreveriam as suas intenções de dominação mundial. Muito rapidamente se mostrou ser um texto forjado, sendo em muitos trechos plágio manifesto de *Diálogos no Inferno entre Maquiavel e Montesquieu* de Maurice Joly. Mesmo assim, ele se difundiu o bastante para ser usado pela retórica antisemita (inclusive por Hitler) para justificar a imagem de inimigos públicos aos judeus.



sob a sua camaradagem. Mas é a mentalidade antipetista que busca incessantemente colocar os seus Gilmares e Moraes no judiciário, que cerceia a atividade docente na escola de partido único – cinicamente denominada de Escola Sem Partido<sup>5</sup> – que entrega de mão beijada o petróleo e a florestas aos homens do norte.

#### IV

Um último elemento do antipetismo que desejamos mostrar é a sua dimensão religiosa. No que concerne a esse tópico, duas são as diferenças entre o antissemitismo analisado por Adorno e Horkheimer e o antipetismo que nos compete, a mais patente é a tradição religiosa dos países envolvidos. A Alemanha é um país protestante, digamos que por excelência, e o Brasil é um país católico, por enquanto, digamos também por excelência. Mas os frankfurtianos esclarecem que a sua leitura se satisfaz com o cristianismo enquanto tal, independentemente da confissão católica ou protestante (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 147). A segunda distinção é que se de um lado o “antissemitismo racista<sup>6</sup> quer se abstrair da religião” (ADORNO;

---

<sup>5</sup> Os partidários da Escola Sem Partido dão ênfase à missão mercadológica da educação afirmando que a escola tem como objetivo, em primeiro lugar, a formação de futuros bons trabalhadores, e assim se justifica a preferência em disciplinas como matemática, física, química e português – desejam um ensino eminentemente técnico e pouco ou nada crítico. Querem excluir do ensino justamente o aspecto reflexivo da projeção e, por isso, a Escola Sem Partido é a possibilidade da paranoia institucionalizada: “A cultura converteu-se totalmente numa mercadoria, difundida como uma informação, sem penetrar nos indivíduos dela informados. O pensamento perde o fôlego e limita-se à apreensão do factual isolado. Rejeitam-se as relações conceituais porque são um esforço incômodo e inútil. O aspecto evolutivo do pensamento, e tudo o que é genético e intensivo nele, é esquecido e nivelado ao imediatamente presente, ao extensivo. A organização atual da vida não deixa espaço ao ego para tirar consequências espirituais. O pensamento reduzido ao saber é neutralizado e mobilizado para a simples qualificação nos mercados de trabalho específicos e para aumentar o valor mercantil da personalidade. Assim naufraga essa autorreflexão do espírito que se opõe à paranoia.” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 162).

<sup>6</sup> Aproveitamos a expressão usada pelos autores, de “antissemitismo racista”, para melhor justificar a nossa pressuposição de fundo desse trabalho e que trouxemos já no início: de que o antissemitismo não é somente algo que toque aos judeus, mas a qualquer grupo (e a toda a humanidade) que venha a ser tomado como bode-expiatório,

HORKHEIMER, 1985, p. 145), o antipetismo, em uma boa medida, não. A censura ao cristianismo ocorre porque, segundo nossos autores, a religião cristã se reserva uma condição tão espiritualizada e acima da natureza que acaba por espiritualizar a natureza e, paradoxalmente, termina por transformar-se em uma religião natural.

Mas, as mesmas ideias, que permitem ao cristianismo reabilitar a religião natural, ressuscitam a idolatria sob uma forma espiritualizada. Na mesma medida em que o absoluto é aproximado do finito, o finito é absolutizado. Cristo, o espírito que se tornou carne, é o feiticeiro divinizado. A autorreflexão humana no absoluto, a humanização de Deus por Cristo é o *proton pseudos*. O progresso para além do judaísmo tem por preço a afirmação de que o homem Jesus era Deus. É justamente o aspecto reflexivo do cristianismo, a espiritualização da magia, que está na raiz do mal (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 147).

Desse modo, “o cristianismo, o supranaturalismo, torna-se para ele (o cristão) um ritual mágico, uma religião natural. Ele só crê esquecendo sua própria fé.” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 148). O crente cristão, aderindo a uma religião supranatural, lida com ela como religião natural e busca na natureza, ou seja, nos fatos reais do mundo dado, a confirmação de sua religião, de que a adesão à sua “fé” traz salvação, e de que o rechaço a ela traz condenação. É preciso, para o crente, *tornar verdadeiros* os conteúdos da doutrina e os destinos que ela promete.

Eis aí a origem religiosa do antissemitismo. Os adeptos da religião do Pai são odiados pelos adeptos da religião do Filho porque acham que sabem tudo. [...] O antissemitismo deve confirmar a legitimidade do ritual da fé e da história,

---

como o objeto no qual se projeta a culpa pelo terror, como dissemos no início desse texto. Doutro modo, não faria sentido em se falar de um antissemitismo “racista”, uma vez que se entende, *prima facie*, o antissemitismo como um racismo. Ocorre, porém, que o antissemitismo de Adorno e Horkheimer é um modo de operação do mito sacrificial, por isso ele pode ser estendido “aos judeus da vez”, tendo por marca excludente a raça ou não.

executando-o naqueles que o negam. (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 148).

O Brasil é um país visceralmente cristão, isso é inegável (pode-se, obviamente, questionar a autenticidade desse cristianismo), tanto pela vertente católica quanto protestante, o país mostra-se um solo fértil à religião do Filho. Se levarmos em conta que a presença neopentecostal tem crescido exponencialmente e que essa vertente é, mais que o catolicismo e o protestantismo contemporâneo, eminentemente cruzadista, não é difícil perceber o antipetismo como busca de confirmação da danação daqueles que se opõe à moral cristã. Nem mesmo a raiz cristã do petismo salva-o, essa raiz é católica e para os neoprotestantes que chutam imagens de santas em canal aberto, o catolicismo não se diferencia quase nada do paganismo ou do ateísmo. A teologia da prosperidade, que é a teologia oficial dessas denominações, exige que seja proferido nessa vida o juízo que deveria, em princípio, ser dado na outra. Lázaro jamais teria morrido às portas do rico. O antipetismo religioso quer acabar com os petistas assim como expulsa os demônios dos possuídos. É uma questão de fé, ou, para usar o termo laicizado, de convicção – convicção que supera as provas. O petismo é culpado mesmo que se prove o contrário. Dalanhar<sup>7</sup> é, para os delatores, a confissão que traz a *sola gratia* jurídico-antipetista. Os dispositivos antipetistas para a consecução do sacrifício do culpado são a mídia e o judiciário. Mas para que mídia e judiciário possam condenar atendendo ao desejo da presunção de culpa é preciso que a linguagem seja abreviada, quer dizer, que os processos sejam agilizados em favor da pretensa justiça que o clamor da opinião pública exige e que se deixe de lado a prudência que a história do direito acumulou em séculos de sentenças partidárias, equivocadas e arbitrárias. Mas, do mesmo modo, isso só pode se dar com a preparação anterior do sujeito

---

<sup>7</sup> Neologismo cunhado pelo deputado Paulo Pimenta (PT-RS) em referência ao Procurador da República Deltan Dallagnol, coordenador da força-tarefa da Lava Jato; significa: ato de acusar sem provas, tentar condenar por convicção; ato de misturar fatos com crenças. “provar é argumentar”; fé como prova, sinônimo de acusação autoritária, perseguição, “julgar é um ato de fé”.

reificado em admitir um “juízo sem juízo” lidando só com convicções:

No mundo da produção em série, a estereotipia – que é seu esquema – substituí o trabalho categorial. O juízo não se apoia mais numa síntese efetivamente realizada, mas numa cega subsunção. Se, numa fase histórica primitiva, o julgar consistia num rápido discriminar capaz de desfechar sem hesitação a seta envenenada, nesse meio tempo a prática da troca e a administração da justiça fizeram seu trabalho. Antes, o juízo passava pela etapa da ponderação, que proporcionava certa proteção ao sujeito do juízo contra uma identificação brutal com o predicado. Na sociedade industrial avançada, ocorre uma regressão a um modo de efetuação do juízo que se pode dizer desprovido de juízo, do poder de discriminação. Quando o fascismo substituiu no processo penal os procedimentos legais complicados por um procedimento mais rápido, os contemporâneos estavam economicamente preparados para isso; eles haviam aprendido a ver as coisas, sem maior reflexão, através dos modelos conceituais e termos técnicos que constituem a estrita razão imposta pela desintegração da linguagem (ADORNO. HORKHEIMER. 1985, p. 166).

Pouco importará prisões temporárias sem datas de término, conduções coercitivas sem sequer o depoente ter sido antes notificado anteriormente – a verdade das ações reside no fato de que elas são feitas. O antipetista não crê realmente que a operação vá transformar o Brasil em um lugar menos corrupto, assim como “percebe” as arbitrariedades<sup>8</sup> cometidas por ela, mas a ela se devota porque ela realiza a sua projeção. Nesse sentido, persegue e condena petistas e, assim, confirma a convicção de que petistas são amaldiçoados por se oporem contra os planos de Deus e realiza a sua própria salvação perante o tribunal da história que não espera um juízo final derradeiro, mas se efetua no aqui e no agora.

---

<sup>8</sup> Não será preciso listar aqui as demais tais arbitrariedades, uma vez que até mesmo o jornalismo patronal as teve que admitir quando a operação alcançou um e outro de seus parceiros.

## V

Sérgio Buarque de Holanda descreveu o brasileiro como “o homem cordial”. Já em seu tempo essa cordialidade foi erroneamente interpretada como uma bondade nata, e o próprio Sérgio Buarque esclareceu o erro em se utilizar essa interpretação de sua expressão. A cordialidade brasileira de Holanda é uma espécie de voluntarismo do coração que tanto pode pender para as boas ações quanto para as más. O brasileiro seria aquele que haja na fervura do sangue. Além disso, a cordialidade brasileira se expressaria em certa estranheza quanto aos ritualismos sociais, tendendo sempre a transformar a frieza burocrática na quentura da intimidade familiar – tanto no que concerne às relações de amizade quanto de inimizade. O brasileiro é aquele que não só ama, mas que também odeia com o coração batendo. O antipetismo é a drenagem do sangue do homem cordial. É o ressecamento da cordialidade mediante a luz cegante do sol do esclarecimento. É mais que a inimizade – que supõe uma familiaridade: é *hostilidade*. Se homem cordial é antes *um viver nos outros* (HOLANDA, 1995, p. 147), o antipetismo e seus elementos são a negação de tal cordialidade enquanto que se trata de um enrijecimento em si, de um viver em si e em seus medos.

## Referências

- ADORNO, Theodor. HORKHEIMER, Max. “Elementos do antissemitismo: limites do esclarecimento”. In: *Dialética do Esclarecimento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1985.
- GENRO, Tarso. Podemos falar em “judeus da vez” ou é palpito infeliz? Pra quem? In: *Sul 21*, fev. 2016a. Disponível em: <http://www.sul21.com.br/jornal/podemos-falar-em-judeus-da-vez-ou-e-palpito-infeliz-pra-quem/>
- \_\_\_\_\_. Um diálogo sobre Lula e a questão judaica. In: *Sul 21*, fev. 2016b. Disponível em: <http://www.sul21.com.br/jornal/um-dialogo-sobre-lula-e-a-questao-judaica/>

\_\_\_\_\_. As manchetes sonegadas e o fascismo. In: *Sul 21*, abril 2017.  
Disponível em: <http://www.sul21.com.br/jornal/manchetes-sonegadas-e-o-fascismo/>

LEVINAS, Emmanuel. *De la evasión*. Trad. Isidro Herrera. Madrid: Arena Libros, 2011.

MISES, Ludwig von. *Liberalismo segundo a tradição clássica*. Trad. Haydn Coutinho Pimenta. São Paulo: Instituto Ludwig von Mises Brasil, 2010.

SOUZA, Maurício; BIRMAN, Joel. Ética e estética da alteridade em Horkheimer, Adorno e Freud: comentários a partir de “Elementos do Anti-semitismo” e “O Inquietante”. In: *Psicologia e Sociedade*, 26(2), 2014, p. 251-260.