



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

Matheus Michels Kieling

Mudança de Paradigma? Por uma reinterpretação do pensamento de Theodor W.

Adorno e Max Horkheimer

Florianópolis 2019

Matheus Michels Kieling

Mudança de paradigma? Por uma reinterpretação do pensamento de Theodor W.

Adorno e Max Horkheimer

Monografia submetida ao Curso de
Graduação em Ciências Sociais da
Universidade Federal de Santa Catarina
para a obtenção do título de Bacharel
em Ciências Sociais.

Orientador

Professor Dr. Luiz Gustavo da Cunha de Souza

Florianópolis 2019

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Kieling, Matheus Michels

Mudança de Paradigma? : Por uma reinterpretação do pensamento de Theodor W. Adorno e Max Horkheimer / Matheus Michels Kieling ; orientador, Luiz Gustavo Da Cunha de Souza, 2019.

62 p.

Trabalho de Conclusão de Curso (graduação) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Graduação em Ciências Sociais, Florianópolis, 2019.

Inclui referências.

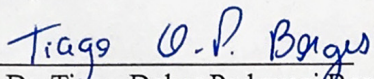
1. Ciências Sociais. 2. Mimesis. 3. Mudança de Paradigma. 4. Emancipação. 5. Teoria Crítica. I. Da Cunha de Souza, Luiz Gustavo . II. Universidade Federal de Santa Catarina. Graduação em Ciências Sociais. III. Título.

Matheus Michels Kieling

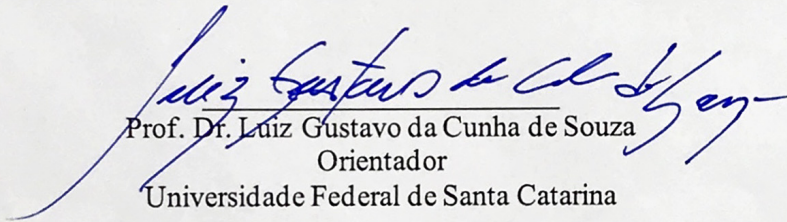
**Mudança de Paradigma? Por uma reinterpretação do pensamento de
Theodor W. Adorno e Max Horkheimer**

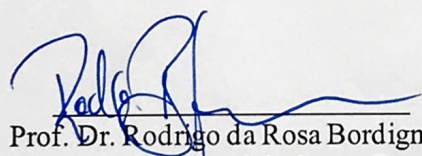
Este Trabalho de Conclusão de Curso foi julgado adequado para a obtenção do título de
"Bacharel em Ciências Sociais" e aprovado em sua forma final pelo Programa de
Graduação em Ciências Sociais com nota 10.

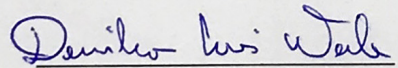
Florianópolis, 18 de Dezembro de 2019.


Prof. Dr. Tiago Daher Padovezi Borges
Coordenador do Curso

Banca Examinadora:


Prof. Dr. Luiz Gustavo da Cunha de Souza
Orientador
Universidade Federal de Santa Catarina


Prof. Dr. Rodrigo da Rosa Bordignon
Universidade Federal de Santa Catarina


Prof. Dr. Denilson Luís Werle
Universidade Federal de Santa Catarina

AGRADECIMENTOS

Antes de mais nada, gostaria de agradecer à minha família por ter proporcionado todas as condições necessárias para que eu pudesse ter acesso a um ensino de qualidade, sem o qual eu não teria o privilégio de poder conhecer o mundo das ciências sociais, no qual encontrei a minha trilha como vocação. Especialmente à minha irmã Luisa, por sempre ter me dado o suporte moral que foi preciso em tantos momentos de aflição.

Ao meu querido orientador Luiz Gustavo, pela disposição e, sobretudo, pela paciência que teve, desde o primeiro encontro, em procurar entender qual era o meu objetivo de pesquisa inicial para este TCC, e por saber me advertir em todos os momentos necessários, ajuda sem a qual este trabalho não teria sido concretizado.

Ao professor Denilson Luís Werle, por ter aceitado participar da banca, e agradeço pelo privilégio que tive por ter sido seu aluno em duas disciplinas optativas, referentes ao livro *Teoria do Agir Comunicativo*, de Habermas, que foi fundamental para minha formação e, também, para toda a construção deste trabalho.

Ao professor Rodrigo da Rosa Bordignon, por também ter aceitado participar da banca, e também pelo privilégio de poder ter sido seu aluno ao longo da graduação.

Aos meus amigos: Filipe Scotti, por ter aguentado durante anos todas as minhas ‘noias’ referentes aos estudos; Marcella Ribas pela parceria de sempre, seja pelos papos de filmes e livros de terror, seja por também aguentar minhas neuras; e, ainda, Osmar dos Santos Rezende Junior e Guilherme Natalício, pelas trocas de conversa.

Aos meus amigos, Helene, Marcelo, Anice e Anne, pela parceria em todos os bares e festas.

Aos meus amigos Pietro, Laura, Lívia e Gustavo, pela parceria de tantos e tantos anos, e por me aguentarem nos períodos em que “me passo”.

RESUMO

O projeto de uma teoria crítica da sociedade em Adorno originou debates quanto à sua estratégia ter se orientado para um plano de ação que enclausuraria o sujeito mediante uma filosofia da consciência, ao adentrar na sua crítica da razão instrumental. Esta pesquisa procura verificar se existem leituras alternativas a respeito dos textos de Adorno que apontam para uma dimensão reflexiva quanto à dimensão da liberdade. Devido ao fato dele ter condenado a razão a um mito originário, não conseguiu acoplar à sua teoria o nexo entre razão e sociedade, promovendo a emancipação dentro desse âmbito. Assim, Habermas apresenta as suas análises, promovendo uma mudança de paradigma na Teoria Crítica com a sua teoria do agir comunicativo. Tendo isto em vista, verificar-se-á quais são essas dimensões a respeito da razão e liberdade que podem ser identificadas em Adorno. Com isto, introduz-se a ideia de mimesis como uma ferramenta analítica que ajuda a verificar onde, nos escritos de Adorno, este nexo vincutivo pode ser estabelecido.

Palavras-chave: Mimesis. Mudança de paradigma. Emancipação. Teoria Crítica.

ABSTRACT

Adorno's project of a critical theory of society gave rise to debates as to whether his strategy was oriented toward a plan of action that would enclose the subject through a philosophy of consciousness as he entered his critique of instrumental reason. This research seeks to verify if there are alternative readings about Adorno's texts that point to a reflexive dimension regarding the dimension of freedom. Because he condemned reason to an original myth, he could not match the theory of reason and society with his theory, promoting emancipation within that framework. Thus, Habermas presents his analyzes, promoting a paradigm shift in Critical Theory with his theory of communicative acting. With this in mind, it will be seen what these dimensions of reason and freedom can be identified in Adorno. This introduces the idea of mimesis as an analytical tool that helps to verify where in Adorno's writings this binding nexus can be established.

Keywords: Mimesis. Paradigm change. Emancipation. Critical theory.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	8
2. AS CRÍTICAS DE HABERMAS À PRIMEIRA GERAÇÃO DA TEORIA CRÍTICA.....	13
2.1 A RESPOSTA DE HABERMAS A MARCUSE QUANTO À PERSPECTIVA WEBERIANA DA CIÊNCIA E DA TÉCNICA	13
2.2 A CRÍTICA DA RAZÃO INSTRUMENTAL DE ADORNO POR UM VIÉS INTERPRETATIVO DE HABERMAS	17
2.3 A DIALÉTICA DO ESCLARECIMENTO	24
3. AS CONSEQUÊNCIAS DAS REFLEXÕES DE ADORNO	34
3.1 MÍMESIS.....	34
3.2 EDUCAÇÃO APÓS AUSCHWITZ	43
3.3 AULAS GRAVADAS NA UNIVERSIDADE DE FRANKFURT	49
3.4 TEMPO LIVRE	52
4. CONCLUSÃO	56
5. REFERÊNCIAS	60

1. INTRODUÇÃO

Emancipação: uma abstração conceitual, um fundamento normativo da crítica ou um princípio norteador, que promulga possibilidades de conjecturar novas visões frente a uma realidade catastrófica? É neste âmbito que se instauram os debates, que geraram inúmeras reflexões que serviram de referencial teórico para pensar novas alternativas para o sujeito perante aquilo que se põe como estranho, ou seja, perante aquilo que se encara como distinto de si. Estranheza essa que se mostrou contrastante frente ao que uma ciência que proporcionaria, a princípio, um alicerce propulsor para a vida em sociedade, mas também trouxe resultados nefastos. Como lidar com tal efeito ambíguo? Qual o papel da razão em todo esse percurso? O debate em torno da razão, dentro do âmbito da Teoria Crítica, sempre gerou muita polêmica. O diagnóstico de época proferido por Theodor W. Adorno e Max Horkheimer em seu livro *Dialética do Esclarecimento* (1985), no que tange o esclarecimento se tornar novamente um mito ao qual o saber assumia uma nova forma na humanidade, gerou uma visão um tanto pessimista quanto ao lugar que a razão iria assumir. O fardo ocupado pelo processo genocida da era nazista parecia refletir um efeito contrário ao qual a razão se proporia, *a priori*, gerar. Mas será esse o diagnóstico final estabelecido por Adorno em suas reflexões, ou será que há algo a mais a contribuir quanto a um efeito positivo da agência humana em sociedade? Conforme a análise de Jürgen Habermas, Adorno e Horkheimer ficaram presos a uma filosofia da consciência, justamente pelo fato de acharem que a razão tornou-se o próprio mito que tentara extinguir.

Para Franciele Petry (2012, p. 90-91), Habermas deixa claro que Adorno elaborou uma filosofia que não supera as suas próprias aporias. Entretanto, como a autora aborda, a primeira discussão sobre a mimesis em *Dialética do Esclarecimento* apresenta uma determinada forma de mimesis que tem efeito ambíguo, sendo passível de esclarecimento e de dominação. Seguindo o seu raciocínio, ela demonstra que a mimesis, estando atrelada ao entorno da realidade que se mostra ao indivíduo, também é parte constituinte deste, assumindo o caráter de uma racionalidade subjetiva. Esta concepção mostra-se como alternativa para uma adaptabilidade do sujeito perante a alteridade, ou seja, aquilo que é diferente. Este nexos ilustra um caráter de conservação do sujeito. Entretanto, ao mesmo tempo em que este sujeito precisa da mimesis para a sua sobrevivência, ela também resulta na destruição da sua subjetividade, pois o impulso mimético tem um efeito racional como adaptação da realidade com a qual o

indivíduo se defronta. O caráter adaptativo obscurece um lado da natureza do indivíduo, que ressignificaria a sua subjetividade. Neste sentido, Petry afirma:

A mimesis, entendida como assimilação, seria uma forma primária de adaptação à natureza, semelhante ao comportamento mágico. Para dominar a natureza, o ser se torna semelhante a ela e assim reduz a distância que os separa. Essa primeira forma de mimesis, quando recalcada, se torna violenta, pois exige do indivíduo a renúncia à própria subjetividade, tal como Adorno e Horkheimer apontam na figura de Ulisses. (PETRY, F., 2012, p. 91)

Numa primeira interpretação, pode-se entender que a mimesis emerge no sujeito como uma retaliação de si própria, configurando-se em violência, pois ela, “imitando” a Natureza, configura-se tão voraz quanto ao assumir o caráter completo do indivíduo. Entretanto, há outro caráter da mimesis, que não se mostra como uma rendição à natureza subjetiva, tendo em vista que ela não é mera imitação desta Natureza, mas, sim, uma representação da mesma, que em seu agir modula-se numa transformação desta Natureza, pois requer uma interpretação da mesma, o que envolve a subjetividade do ser que a observa. Neste sentido, pode-se observar a mimesis como caráter emancipatório, que se encontra presente em Adorno, pois este procura, em *Minima Moralia*, ilustrar esta mimesis em elementos factíveis que propõem uma forma de resistência, mediante aforismos. Isto pode ser observado, por exemplo, em pequenos fragmentos do aforismo 22, intitulado *Criança com a água no banho*:

[...] a cultura ilude sobre uma inexistente sociedade digna de homens; que encobre as condições materiais sobre as quais se erige toda a vida humana, e que ela serve com conforto e sossego para manter a vida em má determinação econômica da existência. – Identificar a cultura unicamente com a mentira é mais fatal no momento em que ela de fato passa inteiramente para esta e provoca sôfrega essa identificação para comprometer todo e qualquer pensamento existente ... Que a cultura tenha falhado até hoje não é justificativa para promover o seu fracasso como faz o gato do conto, que espalha toda a bela farinha de trigo sobre a cerveja derramada. Seres humanos que se relacionam não deveriam silenciar sobre os seus interesses materiais nem nivelá-los, mas incorporá-los refletidamente na sua relação e com isso ultrapassá-los. (ADORNO, 2008, p. 40-41)

O que pode ser observado nos fragmentos deste aforismo é Adorno operando com o elemento da mimesis, pois se orienta não da forma em que se expõe o objeto, definindo-o, mas, sim, como o elemento observado — a cultura — possui tanto um caráter obscurecedor como libertador, pois, conforme observado, o que está sendo feito é uma explicação sobre a cultura, no que se refere ao caráter objetificante da mesma como orientadora de uma condição econômica, passando a submeter o sujeito a uma

vida em meio a mentiras. Porém, o caráter mimético, justamente, mostra o efeito transformador ao revelar sua face ambígua, pois ao mesmo tempo em que Adorno expõe essa submissão da cultura ao campo econômico, mostra como a representação dela pode ser transformada em algo libertador ao afirmar que ela não é uma total mentira, na medida em que o ser humano não pode abrir mão dela, pois é justamente o que possibilita a incorporação da cultura dentro das relações humanas que orientam para uma nova emergência que não seja a reificação total do sujeito.

Assim, paralelo à ideia de mimesis, o conceito de *Denkbilder* opera mostrando a escrita mediante dois pares de contrastes — a mimesis e o conceito — sendo este uma conexão que gera sentido a estes dois pares contrapostos, de tal maneira que o conceito e sua imagem — que se projetam na subjetividade do indivíduo — se reforçariam. Neste sentido, dentro do âmbito que tange à ação humana em sociedade, a delimitação da racionalidade perpassa a luta contra a reificação. Com isto, é importante ressaltar esse papel dentro da Teoria crítica de Adorno. Como respaldo teórico, Max Weber foi o sociólogo que se propôs a investigar a racionalidade, contribuindo para a teoria sociológica com seus quatro tipos de ações — ação racional mediante a fins, ação racional mediante a valores, ação tradicional e ação afetiva. Desta maneira, a partir das leituras de Weber, irei fazer uma interpretação do pensamento de Habermas quanto às suas considerações a respeito deste autor, contrapondo-me juntamente com a interlocução do filósofo Herbert Marcuse.

O olhar contra a reificação, dessa maneira, pode ser comparado ao que será feito durante a exposição do conceito de razão instrumental utilizado por Adorno e Horkheimer. Assim, proponho também, neste trabalho, descrever o conceito de razão instrumental na obra *Dialética do Esclarecimento*, tendo como referência as próprias críticas que Habermas faz desse conceito. Com esta premissa, atendo-me à proposta primordial deste trabalho, elencando os elementos proferidos nos trabalhos “Educação após Auschwitz” e *Minima Moralia*, definindo e utilizando a ideia de mimesis para verificar leituras alternativas presentes em Adorno que possam indicar um pensamento resistente perante a realidade de sua época.

O trabalho está dividido em dois capítulos, onde, primeiramente, será apresentada a crítica de Habermas à primeira geração da Teoria Crítica. Neste sentido, será evidenciado como este autor está demonstrando que tanto Adorno quanto Horkheimer basearam-se, primeiramente, em um programa estabelecido para uma teoria crítica da

sociedade que identificaria patologias sociais. Dessa maneira, Adorno, cometeria o mesmo equívoco de Weber, pois este, apesar de possuir um conceito complexo de racionalidade em sua teoria, apenas considerou um aspecto da dimensão complexa da razão, sendo esta a ação racional mediante a fins. O resultado desta consideração levou Weber a identificar na sociedade o que ele chamou de “jaula de ferro”, ou seja, o fato de o mundo desencantado não poder mais se ancorar sob pressupostos metafísico-religiosos, que justificavam a sua conduta, desencadeando aquilo que Habermas verifica em Weber como a tese da perda de liberdade. Sob esta premissa, pode-se verificar a análise de Adorno quando este — e aqui poderia se considerar, talvez, uma influência de Weber — traz à luz a sua tese do mundo administrado, onde a coisificação da consciência estava atrelada a uma ideologia da racionalidade tecnológica, onde as propulsões daquilo que Adorno verificou como alicerce de controle de uma estrutura que administra a população por intermédio de uma indústria cultural aludem a um papel autoritário de um líder carismático.

Pretende-se, assim, verificar como Habermas interpretou o fato de Adorno e Horkheimer terem um programa interdisciplinar que ancorasse todos os recursos para que se fizesse um diagnóstico de época que contemplasse a sociedade como um todo. Porém, ao escreverem *Dialética do Esclarecimento*, os autores remeteram a razão a um mito originário, que poderia ser confrontada somente pela crítica por intermédio da mimesis como pulsão que luta contra este mito. Habermas demonstra que isto seria impossível se o próprio caráter destrutivo e construtivo já estivesse atrelado a um mesmo plano de coordenação de ações originário, não podendo se desfragmentar um do outro. Assim, a mimesis não teria como dar conta de toda uma estrutura social que se propôs como caráter transformador da sociedade. Habermas considerou a mimesis como um primeiro apontamento que Adorno verificou para uma teoria do agir comunicativo, mas não pôde levar adiante, justamente por vê-la presa ao mito. Assim, Habermas propõe, a partir de Weber, uma reinterpretação do uso da razão, pois seu interesse se compromete em verificar de que maneira as pessoas usam o saber, para dar conta de todo o complexo racional inicialmente proposto por Weber.

Tendo isso em mente, o segundo capítulo, justamente, tentará verificar o que pode ser chamado de fagulhas de uma razão imanente em Adorno, não como uma ancoragem enquanto a uma teoria da sociedade, mas, sim, como aquilo que incitaria o sujeito a pensar, tanto sobre sua realidade social, quanto sobre suas próprias relações. Em função

disto, serão verificados os aforismos presentes em *Minima Moralia*, pois estes se remeteriam a uma reflexão crítica frente a diagnósticos de época que refletem um cotidiano fragmentado, onde a realidade social se mostra como insegura. Seria dentro desta insegurança que Adorno procurou evidenciar seu próprio pensar, mas ainda inscrito nele, e, por isso, uma razão imanente, que seria, dentro da vida danificada, o ponto ao qual a realidade social poderia ser encarada de maneira emancipatória.

Ao final, na conclusão, serão retomadas as considerações feitas acima e, após uma análise das obras, serão feitos apontamentos quanto a estas interpretações dos textos de Adorno.

2. AS CRÍTICAS DE HABERMAS À PRIMEIRA GERAÇÃO DA TEORIA CRÍTICA

Este capítulo tem como intuito discutir as críticas que Habermas expôs aos autores da primeira geração da Teoria Crítica. Desta maneira, o capítulo, primeiramente, pretende abordar as críticas que Habermas fez ao filósofo Herbert Marcuse quanto à sua análise sobre o pensamento de Max Weber, e, posteriormente, analisar as críticas feitas a Adorno e Horkheimer, principalmente no que diz respeito ao livro *Dialética do Esclarecimento*. Assim, pretende-se averiguar qual o déficit teórico apontado por Habermas na construção dos argumentos dos respectivos autores. Habermas acredita que eles não utilizaram todo o potencial teórico disponível, seja com Marcuse ao analisar o pensamento de Weber, tentando encontrar certa subjetivação mediada na relação entre Homem e Natureza, seja no pensamento de Adorno e Horkheimer, no momento em que os autores tentam formular uma teoria social por meio de uma teoria da razão originada num mito que aniquilava a si própria, dando origem a outro mito. Em função disto, faz-se necessário uma interpretação própria do livro *Dialética do Esclarecimento*, para tentar comparar a interpretação “habermasiana” com o caráter textual da obra analisada pelo autor.

2.1 A RESPOSTA DE HABERMAS A MARCUSE QUANTO À PERSPECTIVA WEBERIANA DA CIÊNCIA E DA TÉCNICA

Habermas inicia suas reflexões a respeito da racionalização em Max Weber afirmando que racionalização, significaria, primeiramente:

A ampliação das esferas sociais, que ficam submetidas aos critérios da decisão racional. (HABERMAS, 1968, p. 45)

A partir desta breve definição, ele interpreta esta afirmação em função da industrialização do trabalho sendo coordenada pelos planos da ação instrumentalizada, e de que maneira ela é injetada nas demais esferas da vida social, tanto nas formas de comunicação tecnificada, quanto na nova forma de existência em caráter urbano. Habermas infere que nessas duas esferas (a urbanização das formas de existência e a tecnificação da comunicação) a tipificação da ação racional com respeito a fins, também conhecida como ação teleológica, tem a finalidade de aprimorar-se. Assim, segundo ele,

para Weber a técnica e a Ciência vão invadindo as demais esferas da vida social, reconfigurando suas próprias significações que causam a sua legitimação.

Logo em seguida, Habermas faz a análise de Marcuse, no que diz respeito à sua interpretação da racionalidade estar submetida à política, estando atrelada a estratégias de uma determinada classe. Em última instância, a ação racional em Marcuse, para Habermas, seria um exercício de controle (HABERMAS, 1968, p. 46). O conceito de razão técnica ser ideologia aponta a técnica, não sendo apenas a função que esta técnica pode assumir, mas o próprio fato da técnica se tornar dominação e esta dominação se apropriar tanto da Natureza quanto do Homem. Assim, pela interpretação de Marcuse, a princípio, os interesses da dominação não seriam direcionados para a técnica, mas são a técnica em si mesma, também. Habermas identifica as reflexões de Marcuse com um tipo específico de entendimento frente a Weber, fazendo referências aos seus apontamentos sobre a racionalidade da dominação ser mensurada a partir da conservação de um sistema que pode sofrer uma transformação, legitimando o acréscimo das forças produtivas conectados ao progresso da Ciência. Esta produtividade interliga-se ao domínio da Natureza, proporcionando uma vida, a princípio, mais confortável à sociedade. Habermas, então, quer mostrar o duplo caráter do conceito de racionalidade em Weber — por um lado, sendo apenas a exposição da situação das forças produtivas que poderiam revelar a repressão das formas de produção e, por outro, também o caráter da própria interligação das relações de produção que justificam a institucionalização dessas relações. Então, com o aumento da racionalidade, ela mesma se neutralizaria como um próprio sistema. O que Habermas mostra é que, para Marcuse, as forças produtivas, com a potencialização da racionalidade, não atendem mais à demanda de uma classe política vigente, mas elas mesmas se transformam em critério de legitimação. (HABERMAS, 1968, p. 48).

O que Marcuse procura explicar quanto ao fato da racionalidade ater-se puramente às suas próprias finalidades é que a Ciência estava estruturada para servir ao controle produtivo, pois seguiu o molde da apropriação e controle da Natureza para, depois, servir de meio de controle para a classe dominante. Assim, Marcuse indica que a dominação não se dá apenas da tecnologia, mas é feita pela própria tecnologia. Habermas, em sua crítica, volta para o conceito de racionalidade em Weber, afirmando que a racionalidade não seria apenas a transformação estrutural do social, mas, também, a dominação determinada pelo *medium* técnico, devido ao fato da Ciência e da técnica

já serem uma racionalidade da própria dominação, pois exercem meios de controle sobre algo no mundo.

A crítica a Marcuse mostra-se evidente quando Habermas o liga a Horkheimer e Adorno, ao expor a sustentação onde Marcuse explica o quanto a Ciência, em função dos seus próprios procedimentos e significações, objetificou uma realidade cuja dominação dos homens e da Natureza fundiu-se. Neste sentido, pode ser feita uma reflexão paralela à *Dialética do Esclarecimento*, de Adorno e Horkheimer, no momento em que ambos lançam mão dos autores da época do Iluminismo para atacar a proposta de esclarecimento de Descartes no que tange a uma instrumentalização da Natureza, pressupondo uma classificação hierárquica de gêneros de escala superior e inferior, criando uma estrutura de sistemas de classificação que daria certa “lógica” ao conhecimento (ADORNO E HORKHEIMER, 1985, p. 81).

Habermas continua suas ponderações, afirmando que Marcuse aponta uma saída na Natureza, mas, com essa saída, não consegue transpor uma nova técnica. Marcuse pretende deixar de ver como a Natureza poderia ser “absorvida” como uma possibilidade disponível, para identificá-la como interlocutora que media uma interação com o Homem. Neste sentido, Habermas acusa Marcuse de querer verificar certa subjetividade em pedras e plantas (HABERMAS, 1968, p. 53). A alternativa, para Habermas, se dá numa estruturação da interação simbolicamente mediada, como fator diferenciador da ação racional teleológica. Habermas acredita que, propondo a articulação de linguagem e trabalho, consegue abarcar a totalidade da humanidade. Assim, ele vê em Marcuse uma dificuldade de aceitar que a racionalidade concretizada nos tipos de ação, racionalidade pautada na técnica e na Ciência, forma uma totalidade na ação teleologicamente motivada. Para Habermas, Weber também entendeu dessa maneira, mas extrapolou os conceitos de racionalidade para outros campos. Assim, Habermas pretende fazer uma reconstrução do pensamento de Weber para verificar este equívoco.

Com a ideia de racionalização, segundo Habermas, Weber quer entender as mudanças das instituições sob a intensificação nos demais campos da ação racional teleológica, nas formas de dominação burocrática ou tradicional, no militarismo ou ordens religiosas, e, para isso, ele indica que o sistema de classificação binário da Sociologia tem como intuito compreender o quadro institucional das sociedades. Porém,

Habermas quer entender este quadro institucional sob a perspectiva de um leque de ações classificadas pela orientação que o sujeito optaria para si. Para isso, ele substituiu Weber por Parsons, pois este autor pretende compor um par de orientações de valores, pelas gratificações, normas gerais, rendimento individual e dominação afetiva, e por relações específicas e analíticas, sendo todas provenientes da ação racional teleológica (HABERMAS, 1968, p. 57). Habermas cita Parsons, pois pretende fazer o mesmo procedimento, uma reformulação do conceito de racionalização em Weber, introduzindo os conceitos de trabalho e interação. Trabalho, entendido como ação racional teleológica para Habermas, pode ser entendido como a atitude da escolha racional frente a um quadro de opções, frente a certas regras técnicas que têm por base de sustentação certo saber empírico prévio. A efetivação da ação racional é efetuada mediante um cálculo racional, definido sob determinadas condições dadas de antemão para o agente executor da ação. O agente executor dessas ações faz esse cálculo baseado em suas próprias valorações, procurando efetuar a máxima eficiência perante o seu entorno.

Em contrapartida a esse tipo de ação, Habermas introduz o conceito de ação comunicativa, compreendida como uma interação simbolicamente mediada (Habermas, 1968, p. 57). Habermas acredita que a ação comunicativa só pode ter legitimidade perante o reconhecimento mútuo dos agentes presentes no ato desta ação. Assim, as normas sociais, enquanto regras que se pressupõem como válidas, conectam-se na intersubjetividade do contrato a respeito das pretensões de validade e pelo reconhecimento destas obrigações. Com ambas as tipologias de ação, Habermas faz desse conceito binário um esquema de oposição ao quadro de subsistemas que Weber analisou, o Estado e o Mercado, onde operam apenas ações racionais teleologicamente motivadas. Assim, baseado em ambos os tipos de ação, Habermas olha os subsistemas estudados por Weber — economia e Estado — como sistemas que foram institucionalizados pela ação racional teleológica. Já no âmbito dos subsistemas que Habermas coloca como oposição — a família — (HABERMAS, 1968, p. 60) surge um marco que se baseia por regras morais de interação. Assim, o marco institucional do enquadramento da ação racional mediante afins, demanda certas expectativas de comportamento recíprocas, funcionando como um sistema de retroalimentação. Neste sentido, as críticas de Habermas à primeira geração da Teoria Crítica, procuram mostrar em que sentido os autores entendiam o processo de racionalização como processo de dominação.

Tal como Marcuse, Adorno também foi alvo de críticas feitas por Habermas, quanto a uma pressuposição da ideia de reconciliação entre o Homem e a Natureza, indicando que Adorno teria o indício de uma teoria da comunicação através de uma ideia de mimesis; porém, seria impossível para ele construir tal teoria pelo fato de condenar a razão, por entendê-la como uma dominação que estava vinculada a um mito originário. Essa ideia é defendida na *Dialética do Esclarecimento*, de maneira que Habermas considera o livro indeciso frente a duas possibilidades: uma, de que seria necessário reconstruir o vínculo rompido pelo ato da autoafirmação violenta que produziu de maneira simultânea o controle da natureza externa e o controle da natureza interna — do indivíduo — e a outra possibilidade seria a de que a reconciliação com o universal seria uma pretensão teórica ideal que seria inatingível (HABERMAS, 1993, p. 148). Neste sentido, o próximo tópico irá tratar das críticas que Habermas dirigiu a Adorno.

2.2 A CRÍTICA DA RAZÃO INSTRUMENTAL DE ADORNO POR UM VIÉS INTERPRETATIVO DE HABERMAS

Habermas inicia sua reconstrução da ideia de razão instrumental em Adorno e Horkheimer alojando-os à uma reformulação da teoria da racionalização em Weber. Desta maneira, eles se acoplam à teoria da reificação de Georg Lukács. Esta teoria se refere à ideia de que se poderia absorver as relações sociais, interações e vivências mediante as perspectivas de coisas, ou seja, a partir da manipulação de objetos perceptíveis ao indivíduo. Assim, Adorno e Horkheimer partem dessa ideia de reificação, estudada por Lukács, para então fazer uma reconstrução da teoria da racionalização de Weber.

É dentro deste tipo específico de racionalidade que Habermas coloca o pensamento de Adorno e Horkheimer, pois, para ele, Adorno e Horkheimer, juntamente como Marcuse, interpretam o agir racional-teleológico, no qual o racionalismo ocidental irá se desenvolver. Desta maneira, para Habermas, estes autores ficam receosos a respeito do processo de burocratização, no que tange o efeito reificador das relações sociais a partir deste tipo específico de racionalidade, sendo que a reificação poderia limitar os impulsos que motivariam o indivíduo para uma vida racional. Com isso, Habermas quer identificar que Adorno e Horkheimer analisam o processo de

racionalização social à luz do desenvolvimento da racionalidade instrumental dentro de certos contextos de ações; porém, lhes faltaria olhar para uma racionalização social sob uma perspectiva mais abrangente, no mesmo patamar em que se delimita as forças produtivas, os subsistemas do agir racional-teleológico e os detentores da razão instrumental (HABERMAS, 2016, p. 268). Neste sentido, a *Dialética do Esclarecimento*, para Habermas, mostra a ambivalência da racionalização, identificando a racionalidade em todo o seu arcabouço teórico como processo de racionalização universal coordenada pelo plano de ação racional teleológico (HABERMAS, 2016, p. 267).

Para Habermas, Adorno e Horkheimer colocaram o conceito de razão sob uma pretensão crítica concentrado na crítica à Ciência, deixando de lado um caráter fenomenológico da crítica que poderia estar fundamentado numa “crítica substancial da ciência” quanto a uma “valoração científica” no que diz respeito a uma neutralidade axiológica (HABERMAS, 2016, p. 649), sendo que isto estaria pautado em uma razão subjetiva, que tirasse o invólucro de um dos acessos (e não apenas um) para um conceito de racionalidade. Desta maneira, Habermas afirma que Adorno e Horkheimer não compreenderam que seu próprio exercício iria em direção a crítica imanente da Ciência, de maneira que poderiam ter traçado um rastreamento de uma razão subjetiva que possibilitaria um olhar múltiplo sobre a racionalidade, e não um único, como os autores fizeram.

Assim, Habermas acusa Adorno e Horkheimer de compreender o conceito complexo de racionalidade como uma “aparência”, mas, mesmo assim, precisariam de uma estrutura categorial de conceitos, que os possibilitaria de fazer esta crítica imanente, para indicar o todo como uma inverdade (HABERMAS, 2016, p. 650). Sendo assim, esta apreensão dos conceitos de Weber na primeira geração da Teoria Crítica seria reformulada, tendo em vista que a pretensão de Habermas, ao fazer a crítica aos autores, é justamente como estes recebem as categorias de Weber e as utilizam nas suas obras.

Em relação à articulação das estruturas de consciências, Adorno e Horkheimer, segundo Habermas, interpretam-nas de uma maneira abstrata, onde o sujeito está agindo de maneira a se contrapor à Natureza. Isto seria entendido como autopreservação, onde ela possibilita a adaptação do sujeito frente a uma natureza externa, sendo esta vista

como objeto do agir instrumental. A razão instrumental opera dentro das estruturas de consciência, sendo esta já atuante de modo reificado para Adorno e Horkheimer, segundo Habermas. A lógica crítica embutida na interpretação de Habermas refere-se à uma gênese crítica desse tipo categorial interno ao indivíduo, como um pressuposto dado *a priori*, que possui um caráter reprodutivo. Assim, a razão instrumental é entendida como uma relação entre um objeto e um sujeito (HABERMAS, 2016, p. 652). A crítica prossegue quando Adorno e Horkheimer fogem do esquema interpretativo do conceito de dominação como argumento metafórico, ao afirmar que, ao dominar a Natureza, já estaria incluída nesta lógica a dominação de pessoas. Para fazer uma crítica à razão instrumental, Habermas afirma que os autores tentam remeter à origem do conceito, onde a intenção de se descobrir a verdade foi destruída no momento em que a Natureza cooptou a razão em seu entorno, servindo como aparato de dominação. Porém, uma possível saída que Habermas interpreta nos escritos de Adorno e Horkheimer seria a possibilidade da emancipação do Homem perante a Natureza, onde a razão é operacionalizada com o intuito de se descobrir a verdade, funcionando para além de um simples instrumento. Habermas, justamente, acusa os autores de apenas introduzir este conceito de verdade, pois os autores não poderiam se amparar neste conceito devido ao fato de a própria razão já estar incrustada na própria razão instrumental, que antecederia uma razão em si. Dessa maneira, Habermas parece estar afirmando que a razão instrumental não poderia ser contraposta a um outro tipo de razão, pois a razão originária (instrumental a partir de sua própria gênese) teria de anteceder a própria razão, estabelecendo-se como um paradoxo para Habermas, pois seria impossível contrapor a razão instrumental com algo que nasceu juntamente com essa razão, mas seria desconhecido dela.

No livro *O Discurso Filosófico da Modernidade*, Habermas também apresenta certos questionamentos quanto às intenções e aos efeitos desta obra. Ali, o autor já apresenta o esclarecimento como, *a priori*, algo que seria a força contrária e a própria antítese do mito, pois abre mão de uma “tábua rasa regulamentadora” de conceitos, e se mostra como condução não coercitiva do melhor argumento (HABERMAS, 2002, p. 155). Neste sentido, o esclarecimento já iria no sentido contrário ao mito, enquanto, para Adorno e Horkheimer, o mito já seria esclarecimento, e o esclarecimento seria o próprio mito, sendo esta tese desenvolvida ao adentrar nas reflexões acerca da *Odisseia*, de Homero. No poema, as narrativas míticas têm com intenção chamar o leitor a uma

certa genealogia da razão, onde o mito gera um duplo sentido com o seu surgimento. Habermas argumenta que o esclarecimento teria sucesso se a desconexão dele com o princípio mítico originário fosse revelar uma libertação; entretanto, a libertação contra a força mítica, através do esclarecimento, é a que obteria a emancipação que se conectaria com o início. Por isso, Adorno entende o esclarecimento como o processo que depende de dois atos, uma submissão a mitos, que a cada nova etapa cria outro mito, obscurecendo, justamente, uma ideia de emancipação e concentrando-se sempre na sua origem, tal como uma prisão.

A ideia dos autores remeterem à *Odisseia* mostra como o esclarecimento deve se reverter ao mito. Nesta obra, Habermas aponta que Ulisses teria um preço a pagar para sair fortalecido de suas aventuras, como uma renúncia a si mesmo, que é imposta, mas que constitui a sua identidade, sendo que o canto das sereias lembraria uma felicidade sedutora — mas ele teria de controlar a si mesmo para não ouvi-las. Este controle, que Habermas pretende explicar e que está seguindo a interpretação de Adorno até então, é que os homens aprenderiam a dominar a sua natureza pagando o preço de sofrerem uma repressão interna, que seria o preço da renúncia (HABERMAS, 2002, p. 157). Assim, no desenrolar do esclarecimento em sua história, o Homem, através desta metáfora, desligou-se de suas origens, mas não se livrou da compulsão mítica da repetição. Adorno e Horkheimer defendem uma ideia de desencantamento no mundo moderno, que não seria em si “total”, mas há uma certa paralisação de uma força da natureza que se mostra como dominação, de um lado, e do outro há uma natureza interior que luta contra ela. Esta ideia é apresentada por Habermas como indo na contramão a Weber, por parte de Adorno e Horkheimer (HABERNMAS, 1985, p. 158). O vínculo que pode ser estabelecido com a obra é o fato de que os autores acreditam que a ciência moderna — o que poderia ser identificado como esclarecimento — retorna a si mesma de uma maneira que renuncia à pretensão do conhecimento teórico, em função dela ter de se mostrar como uma utilidade prática (HABERMAS, 2002, p. 159)

Além disso, Habermas argumenta que Adorno e Horkheimer abandonam a ideia de reconciliação em favor de uma estratégia conceitual, que rejeita essa ideia com o intuito de não entrar numa metafísica da conciliação (HABERMAS, 2016, p.666), pois impediriam os mesmos de demonstrar certa pretensão teórica para atingir um conhecimento que seria teórico. Isto entra em contradição, para Habermas, na *Dialética do Esclarecimento*, pois a crítica da razão instrumental, fundamentada posteriormente

como conceito pelos autores, abandona uma pretensão teórica, pois opera recursos com a teoria (HABERMAS, 2016, p. 666). Neste sentido, Habermas acusa os autores de não definirem a operacionalização da razão, preferindo optar por uma teoria do conhecimento abstrata, ancorada numa teoria da ação naturalista. Por intermediação desta ideia, as categorias de “sujeito” e “objeto” são entendidas como o objeto definindo-se por essente, ou seja, aquilo que existe o sujeito a fazer a sua própria essência, e o termo sujeito entende-se como a possibilidade de fazer-se uma referência a uma entidade que tenha um posicionamento de apoderar-se das coisas, seja num sentido teórico ou prático. Assim, Habermas entende essa abstração pelo fato de o sujeito envolver-se com o objeto de maneira que ele, em determinado momento, apresente-o da maneira que ele é na Natureza, e, em outro, manipule-o a partir da perspectiva de como este deveria sê-lo.

Habermas continua sua análise do conceito de sujeito em Adorno e Horkheimer a partir do desenvolvimento do racionalismo, ancorado a um tipo de comportamento que se reduz a uma contemplação, ou seja, a refletir sobre algo. Dessa maneira, a apreensão dos objetos, por uma via teórica, é reinterpretada com o intuito de resguardar o conceito de autopreservação (HABERMAS, 2016, p. 667). Consequentemente, o nexo integrativo entre o conhecimento e a ação abarca o entendimento que se tinha do sujeito por um viés naturalista. No que tange à autopreservação, a partir da perspectiva das imagens de mundo metafísicas, entende-se o conceito pelo esforço que se conecta de uma maneira à sua essência, de maneira que ele não se modifique segundo uma ordem natural (HABERMAS, 2016, p. 668). Assim, sob a ótica da autopreservação, a ideia da ação racional com respeito a fins, no que tange à finalidade de conhecer algo, é mudada devido à ideia de autopreservação, pois esta só busca a sua sobrevivência, e não uma modificação do mundo circundante, sendo esta uma característica da razão instrumental. O aspecto operacionalizador da ação teleológica de Weber encontra-se, neste momento, com a função de consagrar a vida à própria manutenção por meio da sua reprodução, isto é, os sujeitos apenas agem em função de uma atitude voltada para si mesmos. É neste momento que Habermas apresenta a ideia de solidariedade que vai na direção contrária a uma atitude que apenas se volta a si mesma, pois Adorno e Horkheimer não pretendem abrir mão da concepção de solidariedade social, justamente pelo fato de acharem que podem ir além deste conceito por intermédio do processo de reificação, e, também, devido ao fato de entenderem que a crítica da razão instrumental não se

desvincula — e seria impossível desvinculá-la — da própria regra que a ação instrumental rege.

Por meio da concepção de razão instrumental, o sujeito age diante da Natureza com caráter objetificador, tendo como finalidade a reprodução social. Habermas argumenta que o conceito de razão instrumental teve como objetivo dar a possibilidade de um sujeito dispor da Natureza, e não para dizer a uma Natureza, mas não para apontar a própria Natureza, agora alienada, o que de mal é ocasionado a ela (HABERMAS, 2016, p. 670). Isto quer dizer que a razão instrumental aponta as relações entre sujeito e objeto apenas a partir da perspectiva de um sujeito que age. A justificativa quanto à esta afirmação se dá pelo fato de que ela não consegue apontar, empiricamente, o que de fato quer dizer a instrumentalização de relações sociais por meio da ótica dos contextos violados (HABERMAS, 2016, p. 671). É por isso que Habermas acredita que o uso dela como metáfora que justifica a instrumentalização de pessoas é equivocado, pois ela não dispõe de significado para definir o que seria essa instrumentalização das relações sociais, ou seja, essa reificação.

Assim, os elementos culturais, sendo incorporados pela ideologia, refletiam-se na tese em que Adorno e Horkheimer identificavam como indústria cultural, sendo a cultura direcionada para um sistema econômico, ficando refém deste; transformando no que Adorno e Horkheimer entendiam como cultura de massa. Todos estes processos culminavam na chamada sociedade administrada, que se dirigia somente à lógica da razão instrumental. Habermas defende que esse projeto de encarar a sociedade como totalmente administrada fracassou, pelo fato de Adorno e Horkheimer terem transformado seus projetos empíricos na *Dialética do Esclarecimento*, pois a fundamentação deveria se pautar numa história desse processo. Porém, essa estratégia fez com que se perdesse o vínculo empírico da pesquisa. Assim, Horkheimer expõe a proveniência da teoria tradicional:

A figura tradicional de teoria, da qual a lógica formal é uma parte, pertence ao processo de produção por efeito da divisão do trabalho em sua forma atual. O fato da sociedade ter que se confrontar também em épocas futuras com a natureza não torna irrelevante essa técnica intelectual; ao contrário, essa técnica terá que ser desenvolvida ao máximo. A teoria como um momento da *práxis* que conduz novas formas sociais não é uma roda dentada de uma engrenagem em movimento. (COHN, 1975, p. 144)

Já a teoria crítica sabe que se referencia ao que se propõe, sendo ela constituinte dos nexos que ela tenta abstrair como objeto observante, sendo este objeto dentro de um contexto que não fica de fora da teoria, pois a própria está pressupondo um caráter reflexivo sobre ela mesma, de maneira que ela tende a se autocorriger.

É devido a esse complexo teórico que Habermas faz uma crítica à dimensão prática da *Dialética do Esclarecimento* de Adorno e Horkheimer, pois sua tese não contempla todo o complexo de racionalidade possível dos processos de racionalização social tal qual Weber teorizou, pois sua estratégia, segundo Habermas, é remeter à origem da razão, determinando a relação entre mito e esclarecimento. Nesta lógica, Habermas mostra que os autores, para isso, vão além da ideia de razão objetiva, ligando a razão com a ideia de dominação, abrindo mão de se obter um conceito de razão. Isso se mostra como caráter denunciante nos autores. Porém, a verdade pode ter também um caráter operante como um instrumento de conciliação (HABERMAS 2016, p. 657); entretanto, para isso, a verdade teria de ultrapassar a concepção de si mesma como um instrumento. A crítica de Habermas aparece quando ele afirma que os autores apenas têm a possibilidade de sugerir este conceito de verdade, mas não podem fazer um resguardo teórico à parte com ele, pois teriam de desvinculá-lo de uma lógica da razão instrumental ao qual estava atrelada desde o início.

Devido ao fato de não existir uma razão originária, Adorno e Horkheimer apresentam a categoria de mimesis, faculdade subjetiva sob a qual Habermas aponta que os autores desvendam como uma pequena constituição da Natureza, que ainda não era de conhecimento da razão instrumental. Habermas aponta a mimesis como impulso (HABERMAS, 2016, p. 658). Dessa maneira, a crítica da razão instrumental pressupõe seu papel questionador ao reconstruir os impulsos miméticos de uma Natureza que é oprimida, sendo também emancipatória justamente por apontar para esta Natureza oprimida que se volta contra ela mesma. Sua crítica à mimesis aparece quando Habermas argumenta que a ideia de conciliação do pensamento não se dá por fora, mas estando atrelada por uma via discursiva, e não mediante um caráter intuitivo. Habermas acha que a via intuitiva é falha pelo fato do pensamento ter uma dimensão identificadora, conectado com certos limites que vão além da razão instrumental, sendo isto uma aporia, na qual Habermas acusa Adorno de não apontar uma solução, mas, sim, uma aporia, na qual a obra *Dialética Negativa* tentaria delimitar tudo aquilo que é impossível de ser dito mediante um discurso. Apenas, a princípio, na sua *Teoria*

Estética, esse caráter mimético teria um direcionamento para a arte, saindo de sua subjetividade e adquirindo a mimesis um caráter formal. Assim, a mimesis provocaria imitações pretendidas de uma pessoa que compreende outra na medida em que esta se aproximaria daquela, gerando um caráter identificador entre ambas (HABERMAS, 2016, p. 671), onde isso não acarretaria a perda da subjetividade da pessoa, mas um ganho em si mesmo. Habermas interpreta a mimesis de Adorno não como uma possibilidade de apenas abandonar o paradigma da filosofia da consciência centrada no sujeito, numa dimensão instrumentalista para com um objeto. Habermas coopta essa lógica para o intermédio da comunicação voltada para o entendimento.

Neste sentido, o que se tentará mostrar no próximo tópico, é adentrar com maior precisão no conceito de mimesis, e, da mesma maneira que Habermas interpretou a linguagem natural como medium, onde as pessoas se comunicam sobre algo no mundo, será efetuada a tentativa de interpretar a mimesis como um medium de uma adaptação subjetiva da realidade externa de maneira reflexiva, que possibilita a sua própria transformação, e, além disso, fazer uma reconstrução analítica da ideia de razão instrumental na *Dialética do Esclarecimento* e conectá-la a uma dimensão prática nas teses sobre os elementos do antissemitismo.

2.3 A DIALÉTICA DO ESCLARECIMENTO

Adorno e Horkheimer iniciam suas reflexões acerca do esclarecimento definindo o próprio programa do esclarecimento como o desencantamento do mundo, de maneira que este desencantamento é entendido como a própria destruição do animismo, com o intuito de destruir o mito e substituir a imaginação pelo saber. Em detrimento deste processo de desencantamento, tem-se como entendimento a superação da superstição, que era pressuposta como uma barreira, e, na medida em que esta superação era estabelecida como uma técnica que se direciona ao trabalho alheio, reflete-se como o que sustentava esse saber. A título de exemplo fático exposto por Adorno e Horkheimer, é feita uma alusão a respeito da técnica no que diz respeito ao controle remoto, por exemplo, tendo o mesmo sentido que era usado como uma orientação por uma bússola. A técnica tentou eliminar o critério reflexivo que também pertencia ao esclarecimento, de maneira que a reflexão se estabeleceu apenas no âmbito do pensamento — sem um caráter tecnicista.

No que tange ao esclarecimento como um processo de desencantamento, Adorno e Horkheimer encaram o desencantamento do mundo como a destruição do animismo mítico, que serviria como guardador de lugar no que se refere à dimensão de sentido que o mito dava ao seu redor. Assim, os autores equiparam o animal totêmico com a visão das ideias num sentido totalizado de agência em um mundo que está em processo de desencantamento. O mito, como base fundamentadora de sentido, resguardava para si o entrelaçamento da significação da vida e da morte, com base na natureza observante como fonte mítica de um objeto racionalizado, tal como a água e o fogo, por exemplo (ADORNO E HORKHEIMER, 1985). Estas se mostrariam como uma pretensão de verdade do esclarecimento nas épocas de Platão e Aristóteles; porém, o próprio esclarecimento estabeleceu uma indagação contra seu próprio caráter gerador de sentido, ressignificando-se contra esta pretensão de verdade como um mero credo. A ideia do esclarecimento é tomada como suspeita, no que concerne encarar os poderes mágicos como forças imanentes que explicam o mundo. Porém, o próprio fato do esclarecimento detonar efeitos geradores de sentido, reformulando-se a cada momento, é um próprio reconhecimento do esclarecimento no próprio mito, pois sua própria resistência enquanto esclarecimento contra o mito apenas aponta o seu reflexo na lógica mítica. Assim, a fundamentação nas bases matemáticas deu o alicerce dos números, na época de Platão, com um dos cânones do esclarecimento. Adorno e Horkheimer afirmam que, para o esclarecimento, tudo aquilo que não perpassa a lógica dos números reflete-se como uma mera ilusão, onde a calculabilidade torna-se absoluta, extinguindo a lógica mítica do esclarecimento, resguardada por acontecimentos que fazem referência ao mundo dos deuses e dos homens (ADORNO E HORKHEIMER, 1985, p. 23). Com isso, o humano assume a preponderância no processo histórico.

O mito se converteria em esclarecimento, onde a Natureza assumiria um papel objetivo. Adorno e Horkheimer argumentam que há um preço a se pagar pelo poder do Homem sobre seu entorno, sendo este preço a própria alienação, pois à medida que o esclarecimento volta-se à realidade tangível com um olhar objetificador, os homens atribuiriam ao seu mundo externo um meio de comando e controle (ADORNO E HORKHEIMER, 1985, p. 24). Portanto, esta objetificação é exposta no meio mítico aos moldes do feiticeiro assemelhando-se aos demônios por ele exorcizados. Como função, os autores atribuem ao feiticeiro o papel da repetição, pois é enquanto imagem e semelhança que o Homem não perderia sua própria identidade ao encontrar-se com o

outro. Neste momento, o caráter de mimesis adentra na magia, de modo que, tal como a Ciência, ambos estão visando fins, de maneira que o sujeito — seja a Ciência ou a magia — e seu objeto entram numa relação de aproximação, e não de afastamento (ADORNO E HORKHEIMER, 1985, p. 25).

Adorno e Horkheimer apontam que quanto mais o mito conclui o esclarecimento, mais o esclarecimento se aproxima do mito. Sua significância é recebida dos mitos, sendo que, para destruir a lógica mítica, o esclarecimento cai justamente na sua própria órbita (ADORNO E HOKHEIMER, 1985, p. 26). A lógica de todo e qualquer processo ser explicado como repetição seria o princípio também do mito. Assim, tudo o que seria diferente se equipara, mesmo que nada devesse ser idêntico. Este caráter parece se mostrar como uma denúncia pelos autores, no momento em que esta abstração é conectada com o fato de que a individualidade dos homens é um fato dado a eles. Assim, toda a ideia do coletivo, ou grupo, como identidade é encarada pelos autores como uma negação da individualidade.

Em referência à Natureza, os autores afirmam que, quando ela tenta negar a si própria como Natureza, gera seu efeito contrário, resultando numa submissão ainda maior, pois a ideia de abstração, proveniente do esclarecimento, age com seus objetos, eliminando-os em seus conceitos. Assim, a abstração que reflete o afastamento entre o sujeito e o objeto conecta-se com a relação de coisas dominadas pelos seus senhores (ADORNO E HORKHEIMER, 1985, p. 27-28). É nesse momento que os autores também fazem referência à imagem de Ulisses, na *Odisseia*, pois Ulisses, visto como um proprietário, comandaria, estando ele afastado de seus homens, sendo estes organizados. Assim, o resguardo da magia é substituído pela vida organizada dos homens livres, encarando o conceito de verdade como um princípio organizador paralelo à magia da mimesis. Isso quer dizer que a ideia de subordinação e ordem se sujeitando ao mundo encarou a verdade com aquilo que ele ordenava neste mesmo mundo. Em conexão à mimesis como magia, ela torna um tabu todo aquele conhecimento que irá se direcionar a algum objeto. Consequentemente, sua repulsa se voltaria a uma imagem de mundo e à sua própria felicidade, sendo, por isto, que os autores conectam esta explicação com a metáfora de céu e inferno estarem interconectados. Portanto, a Natureza, com seu caráter duplo, deixa tanto o mito quanto a Ciência serem provenientes do medo do Homem, como própria explicação dos mitos e da Ciência. No que se refere a um exemplo de mimesis, os autores abordam a ideia de

conceito, que desde a sua gênese estava conectado ao pensamento dialético, onde a sua identificação dar-se-ia na confrontação justamente daquilo que ele não é. Assim, pode-se perceber que o próprio caráter dialético, identificando o idêntico com o não-idêntico, refere-se a uma categoria de mimesis — e é por isso que a mitologia, em seu percurso de desencantamento e esclarecimento, conecta o inanimado ao animado.

Petry (2012) ressalta o caráter de mimesis presente na *Dialética do Esclarecimento* como uma forma de enquadramento perante a Natureza que se parece com uma atitude mágica, conforme abordada anteriormente. A mimesis, nesse instante, mostra o que precisaria ser controlado no sujeito enquanto ser dominante de si, como resguardo de sua própria constituição. E, neste sentido, os autores expõem a mimesis como um elemento negativo, que dá certo impulso a uma identificação instrumental. Este impulso, antes proveniente de uma natureza dada anterior ao sujeito molda-se numa subjetivação instrumental que nega a sua própria constituição.

Quanto à dimensão dos significados, os autores afirmam que a palavra, em sua gênese exercia uma função de imagem (ADORNO E HORKHEIMER, 1985, p. 30); porém, devido a isso, a função da imagem como palavra encaminhou-se para a lógica de uma função dentro do mito, pois atribuem a uma natureza repetitiva uma história que se efetiva como um símbolo. Entretanto, a linguagem, exercendo a função como mediadora enquanto signo, não obedece à lógica do cálculo, não sendo uma mera imitação da Natureza, mas um princípio que cria inteligibilidade para a compreensão de seu entorno. Relativamente ao processo de esclarecimento, apenas as obras de artes também obedeceram a esta lógica da linguagem, segundo os autores (ADORNO E HORKHEIMER, 1985, p. 32). O problema exposto segundo o caráter reprodutivo do Homem pela Natureza expõe-se na medida em que os autores afirmam que ela não era mais influenciada pela assimilação através da mimesis, mas, sim, pela instrumentalização através do trabalho.

A Natureza como mera repetição revela-se como destrutiva quando os autores a expõem como uma mera repetição da coerção social, onde a materialização de um privilégio dos dominadores sobre os dominados — na Natureza — se reproduz no mundo dos homens, sendo a Ciência um reflexo disso, baseada nas técnicas de hierarquia e classificação. Assim, o esclarecimento consumiu tanto os símbolos quanto os seus sucessores (ADORNO E HORKHEIMER, 1985, p. 35). Desta maneira, até aquilo que seria irracional se deixa explicar por meio da base matemática, ou seja, por

um tipo de racionalidade. E, assim, o retorno do esclarecimento ao mito dá-se quando ele universaliza o próprio pensamento com a matemática. Desta maneira, pensar seria reificar-se num processo automático. É nesse momento que a *Dialética do Esclarecimento* pode ser vista como uma denúncia, pois os autores estão atribuindo a dimensão do pensamento voltada para uma específica finalidade, mas expõem a possibilidade do pensamento operar de maneira que o pensamento pense a si mesmo. Assim, a mimesis que meramente se repete através do instrumento do número, retrata-se como algo abstrato na Ciência como um mito, pois o mito estabelecia uma lógica simbólica do presente com a sua lógica numa dimensão interpretativa. Da mesma maneira, o número, como ferramenta fundamentadora que dá sentido ao que quer ser explicado.

Sob o comando da lógica dos números, resguardado pela dominação, houve uma reificação do próprio espírito, no sentido em que Adorno e Horkheimer veem as relações humanas coisificadas, ou seja, esta denúncia expõe como o cálculo econômico voltado para a mercadoria de valores assumiu a lógica do comportamento dos homens, e seu comportamento aparece como mera reprodução. O comportamento mimético, neste sentido, seria considerado superado pelos autores, pois haveria o perigo de cair num retorno à Natureza, pois seria a perda a um próprio nome que dava sentido à ação humana. Submetendo-se a vida à própria conservação, ocorre o poder de poucos sobre muitos.

Por intermédio do mito do encontro de Ulisses com as sereias, utilizado pelos autores, Axel Honneth (2007) procura interpretar a obra como objeto de uma crítica social, onde relações sociais podem ser observadas com um caráter patológico. Dessa maneira, ele acredita que a obra pode ser uma importante ferramenta metodológica, com a qual se poderia verificá-la como um diagnóstico de época, em detrimento de suas demandas metodológicas. Assim, a *Dialética do Esclarecimento*, não pode ser considerada uma forma de crítica social apenas se for vista de um ponto de vista metafísico concernente a uma “natureza humana” (HONNETH, 2007, p. 58-59). Porém, o que Honneth parece tentar verificar, nisso, é uma interpretação diferente, na medida em que ele enxerga a reconstrução histórica de Adorno e Horkheimer como uma retórica de uma possível visão de como se poderia ver a realidade social de uma nova maneira. Desta maneira, ele tenta ver na narrativa da *Odisseia* a tentativa de dar ao leitor uma perspectiva daquilo que ele vive, entendendo como algo, a princípio,

inquestionável. Esta interpretação poderia ser contrastada com aquela exposta anteriormente por Habermas. Habermas, como já foi analisado, vê no trabalho dos autores uma Teoria Crítica da sociedade impossível de ser efetivada; porém, a contribuição metodológica exposta por Honneth resulta um entendimento da obra como sendo apenas um diagnóstico de época. Assim, pode-se ver como Adorno e Horkheimer apresentam seu diagnóstico como algo não definitivo. Porém, para isso, ele teria de provar que ela não teria mais validade como uma teoria social. O esclarecimento estaria atrelado à dominação, porém, seria justamente por isso que ela seria questionável como verdade (ADORNO E HORKHEIMER, 1985, p. 47-48). O pensamento possui uma dimensão questionável, justamente por ele ter sido reificado e dominado pela economia mercantil. Assim, a dualidade dessa racionalidade é exposta quando ela se mostra contrária e se impõe perante a dominação. O pensamento poderia ser negado como ideologia pelos dominadores; porém, este pensamento reflete-se a si mesmo como compulsão frente a uma Natureza esquecida, vinculada à mimesis, como uma aproximação entre o sujeito e o objeto. Esta lógica se mostra ofuscada ao atrelar esta lógica de separação, e, dessa maneira, o pensamento seria mais do que mero esclarecimento, sendo que a sua própria natureza percebe a sua alienação. Assim, a ligação do que Adorno e Horkheimer chamam de espírito com a sua natureza, em seu desligamento expõe-se num autoconhecimento que se remete ao que eles chamam de uma natureza antiga, mostrando-se como algo cego e mutilado — e, assim, o espírito perderia sua intenção de escravizar a Natureza, mostrando-se como uma mimesis reconciliadora com a mesma (ADORNO E HORKEIMER, 1985, p. 50).

Abandonando o pensamento, mostrando-o de maneira reificada enquanto matemática, o esclarecimento abdica de realizar a si próprio; porém, como indicação a uma alternativa para isso, os autores reconhecem que apenas quando o esclarecimento tiver a ousadia de abdicar da dominação resguardada pela pretensão de superar o que eles chamam de falso absoluto, será o momento do esclarecimento encantar a si próprio.

Os autores, também, tentaram mostrar na obra uma dimensão empírica, ao abordar o que eles denominam como elementos do antissemitismo. Nessa análise, é verificado de que maneira o antissemitismo se põe como uma antítese do esclarecimento. E, neste sentido, os autores procuram verificar quais elementos presentes no antissemitismo indicam o esclarecimento como ferramenta de rompimento consigo mesmo, identificando-se como violência. Primeiramente, os autores estabelecem uma dualidade

no antissemitismo, analisando a ideia propagada de que os judeus seriam uma espécie de escória, onde uma suposta felicidade dependeria de seu extermínio; e a outra, de que os judeus apenas seriam um grupo religioso com características específicas fomentadas pelas suas tradições religiosas. Adorno e Horkheimer expõem a primeira como verdade, tomando como princípio a prática genocida que ocorreu na Europa de sua época. Assim, os judeus seriam estigmatizados pela sociedade como um objeto de dominação, sublimado por um discurso que remetia à purificação, pelo fato de não se enquadrarem a um ordenamento na vida baseada numa política de adaptação minoritária (ADORNO E HORKHEIMER, 1985, p. 158).

O comportamento antissemita expõe-se na medida em que os sujeitos que não têm a possibilidade de potencializar a sua subjetividade, sendo esta ressignificada em uma identificação reprimida dentro de si, emergindo manifestações obcecadas, veem a si mesmo como sujeitos livres, quando não o são. Desta maneira, suas práticas se tornam mutáveis, pelo motivo de servirem como um refúgio à sua falta de objetivo — por isso, o que é denominado culpado é transmutável, não sendo, necessariamente, o judeu, mas ora o judeu, ora o negro, ora o católico, ora o protestante, etc... Adorno deixa claro que não há um antissemitismo próprio significado a um único objetivo, e, em detrimento disso, o comportamento antissemita alude-se ao disfarçar-se com uma pulsão que não consegue se identificar com a razão, sendo esta pulsão potencializada por uma ideologia construída que obscurece a racionalidade. Assim, a conexão do esclarecimento com a dominação, no que diz respeito ao comportamento antissemita, deixa parte da razão opaca, sendo esta impedida de ser acessada pelos indivíduos que confluem com tal comportamento, sendo que, desta maneira, o acesso à consciência estaria reificado. Desta maneira, ambos, o esclarecimento e a dominação, confluem com o fascismo onde a pulsão de dominação é direcionada à lógica racista.

Como proposta de se emancipar perante a lógica antissemita, os autores propõem que não há saída que não seja a racionalidade, pois é ela que indicaria o quão absurdo seria a subjugação do outro em detrimento do próprio. Nesta lógica, o espaço seria a própria alienação, como seu campo operante prático, pois o Homem se confundiria com a própria Natureza, querendo tornar-se ela; porém, ao tentar fazer-se tal processo, o próprio Homem luta contra tal ato, como uma espécie de expurgo contra esta alienação. É este tipo de autoconservação, identificado como mimetismo pelos autores, que remete a práticas antigas de autoconservação. Assim, o comportamento mimético, propriamente

dito, com o processo de alienação antissemita, foi deturpado por outro mimetismo, por uma *práxis* racional mediada pelo trabalho. Assim, a fuga, tal como o ato lúdico, e o próprio local abandonado do ambiente em que o sujeito se insere, possuem caráter mimético; porém, é contra esta atitude livre que o próprio ego se tornou enrijecido, segundo Adorno. O ensejo da liberdade, tal como na criatura presa pronta para ser dominada por outra, em sua agonia, seria o extremo oposto da liberdade, enquanto ato contrário ao enclausuramento. A reação de fuga não se pode denominar completamente como o impulso mimético, mas seria isto que fomenta a lógica que nega a desculpa antissemita.

Posteriormente, os autores, atribuem o antissemitismo a uma projeção falsa, pelo fato dele ser tudo aquilo que não seria uma mimesis verdadeira, sendo ela uma mimesis com caráter recalcado. Esta seria a patologia na qual o antissemitismo se aprisiona, pois seria a mimesis que tornaria o mundo algo semelhante ao que o conceito seria em si próprio. Esta mimesis seria intrínseca ao próprio sujeito, sendo que este sujeito não se admite como suas, tendo em vista que ele as atribui ao objeto que ele rejeita, sendo este uma vítima em potencial (ADORNO E HORKHEIMER, 1985, p. 174). Segundo os autores, esta seria a lógica do paranoico. Porém, no fascismo, ela se tornou o *modus operandi* legítimo da política, onde a pessoa obcecada em matar via aquilo que ela considerava estranho sendo o primeiro objeto com a qual se identificava. Por isso, esta mimesis tem algo de compulsivo, pois ela intercepta o caráter perceptivo da pessoa como sua inimiga, sendo em detrimento disso que os autores afirmam que quem fosse escolhido para ser o inimigo seria percebido como inimigo (ADORNO E HORKHEIMER, 1985, p. 175).

Quanto à operacionalização da mimesis, os autores atribuem-na às dimensões interna e externa em relação aos sentidos que o sujeito intercepta em seu entorno para compreendê-las. Para isso, eles remetem à doutrina neokantiana dos fatos e juízos, pois o sujeito teria de vencer uma barreira da dimensão externa a si para compreender a lógica daquilo que está em seu exterior. Para entender, segundo a denominação da doutrina kantiana da coisa em si, o sujeito precisaria retribuir com seu entendimento mais do que ele capta em uma primeira instância do objeto em seu entorno. Para isso, o sujeito seria um mundo de sentidos, fazendo uma reconstrução do ego durante este processo, apreendendo as dimensões internas e externas que as separam. Em detrimento disso, Adorno e Horkheimer denominam o ego idêntico ao próprio resultado de uma

projeção que ele faz de si, estando em contato com seu entorno. Desta maneira, aquilo que constitui o interno do sujeito não seria apenas a sua restituição subjetivada em si mesmo, mas interconexão de sua subjetividade com aquilo que se encontraria em seu entorno. E quando isso se interrompesse, o ego se solidificaria. Caso o ego apenas projetasse aquilo que está dentro de si, a mimesis seria simplesmente uma mera repetição. Porém, o que os autores estão procurando demonstrar é que só através das mediações interna e externa do sujeito com seu entorno o pensamento pode superar a sua natureza interna. Dessa maneira, não seria a concepção do pensamento da ligação da subjetividade com o entorno que seria o resultado da mimesis — este seria o seu processo — porém, o seu efeito se dignifica pelo fato de que o pensamento, estando numa posição de oposição em que se reflete, cria uma nova identidade que possibilita uma reconciliação do sujeito com sua natureza. Desta maneira, a ausência deste processo é a própria patologia do antissemitismo, e sua própria característica, pois ela opera na ausência da reflexão.

Em detrimento do desenvolvimento do eu no antissemitismo, os autores afirmam que a compulsão da sua projeção não pode ser nada a não ser a sua infelicidade, justamente pelo fato de que, dentro dessa concepção de eu, está embutida a falta de reflexão. Em detrimento disso, o pensamento estereotipado e sua conseqüente realidade são produtos deste efeito do eu, e, assim, a falta de sentido que o sujeito atribui ao meio externo recai sobre si, de maneira que ele não consegue mais ter a sua própria identidade — por isso reflete-se como uma ausência de significação de si próprio.

Assim, o pensamento recuperaria no sujeito a dimensão da possibilidade de se identificar conceitos presentes em sua própria percepção e, desta maneira, o pensamento recuperaria dentro deste sujeito o seu caráter perceptivo pelo critério de negação. Caso não fosse devido a este critério, o ato de pensar seria uma patologia do conhecimento. Portanto, este pensamento, que é operado pela mimesis, assume a primazia da negação da totalidade a si própria para, a partir daí, captar algo dela.

Adorno e Horkheimer dizem, posteriormente, que não há mais antissemitas (ADORNO E HORKHEIMER, 1985, p. 186) e, por causa disso, afirmam que a psicologia antissemita foi substituída pelo ‘sim’ do *ticket* fazendo uma alusão a uma máquina de partidos que impera sobre seus eleitores, e também na dimensão da criatividade. Neste sentido, Cohn (1998) analisa esta substituição, inferindo que a mentalidade do *ticket* opera pela raiva à indiferença, revelando-se como um

ressentimento. Assim, de acordo com Cohn (1998), seria na mentalidade do *ticket* que a razão esclarecida se limitava, pois, pela herança antissemita, não se identifica que o pensamento não tem, como se obstaculizado em detrimento do que está dado, mas deveria aconchegar-se a ele de maneira que seja apreendido de maneira reflexiva — porém, a lógica antissemita impediria isso.

Neste capítulo, foi feita uma defesa de Theodor W. Adorno e Max Horkheimer. No próximo capítulo, tentará se definir a ideia de mimesis, e se verá como ela pode ser operacionalizada na obra *Minima Moralia*, de maneira que se perceba certa motivação moral em Adorno para uma possível saída do que ele enxerga como mundo administrado. Além disso, serão analisadas a obra *Educação após Auschwitz*, suas aulas gravadas na Universidade de Frankfurt e textos como *Tempo Livre*, tentando verificar certos traços que remetem a uma reflexão neste autor.

3. AS CONSEQUÊNCIAS DAS REFLEXÕES DE ADORNO

Neste capítulo, pretende-se apresentar em que sentido o trabalho de Adorno pode ser entendido como uma profunda reflexão. Primeiramente, será apresentada a ideia de mimesis para, então, se verificar como esse conceito pode ser operacionalizado nos aforismos de Adorno presentes na obra *Minima Moralia* (Adorno, 2008). Posteriormente, será feita uma análise do texto intitulado “Educação após Auschwitz” (Adorno, 1974), tendo como intuito averiguar como uma reflexão dedicada à educação pode combater a mentalidade totalitária, por intermédio de uma sociologia da memória. Já na terceira e última parte do capítulo, será feita uma análise das aulas gravadas de Adorno na Universidade de Frankfurt em 1969, tendo em vista a crítica que este autor faz quanto à concepção da Sociologia enquanto formação *social engineering* fomentado pelos pensamentos, sobretudo, de Auguste Comte e de Vilfredo Pareto, no que tange à falseabilidade da verdade (Adorno, 2007). Assim, o objetivo das leituras de tais textos é rastrear intuições sociológicas ou de ação social não instrumentalizadas no pensamento de Adorno.

3.1 MÍMESIS

Segundo Luiz Costa Lima (2014), a mimesis, em sua relação com a realidade, atua como uma via de mão dupla, sendo que ela não é meramente uma imitação da realidade. Mas ao captar o entorno da realidade, ela tem a possibilidade de transformá-la, pois a mimesis pode ser encarada como aquilo que incita o sujeito a pensar. Ela não se restringiria apenas ao campo artístico, mas, também, ao campo do pensamento. Para isso, o autor procura explicar o conceito de mimesis dando sentido, por meio dele, a um de um sujeito tido como fraturado (LIMA, 2014, p. 218). O sujeito, justamente, devia ser entendido assim, pois sua constituição não se daria numa relação consigo mesmo, mas numa constante interação com o que está em seu entorno.

O autor estabelece um paralelo entre a definição da mimesis antiga e da nova mimesis, ao acentuar que a antiga era apenas entendida como o que propiciava algo ao sujeito que a observava, tal qual um quadro, sendo este um ideal de representação daquele que a observa. Porém, a mimesis, tal como explicada pelo autor, não permitiria esse olhar, pois ao invés da idealização de um eu, ela pretende reconhecer-se na diferença, e não na semelhança. Justamente por isto, o sujeito seria considerado como

fraturado, já que não iria se confundir com a maneira com que o sujeito pensa a si mesmo, um ideal de eu. Desta maneira reconsiderada, a mimesis não apresenta uma imagem de um mundo despido de sua desconstrução, mas tira algo do mundo e o devolve junto com algo que o mundo não tinha. O conceito de sujeito fraturado, portanto, não apenas assimilaria uma diferença, mas a mimesis, operando nesse sujeito, resultaria numa fusão de semelhanças não naturalmente dadas, e também numa fusão das diferenças (LIMA, 2014, p. 283). No texto, tal como abordado por Luiz Costa Lima, pode ser vista esta lógica:

A fusão referida implica que a linguagem de um texto está sempre fora de si, pois suas semelhanças não podem atingir sem consideração das formas sociais dentro das quais o texto é lido. (LIMA, 2014, p. 283).

A partir da definição de mimesis, podemos tentar verificar, por exemplo, em quais autores da Teoria Crítica o conceito era operacionalizado com o intuito de algo criador. Um deles era Walter Benjamin, em seus escritos sobre a brincadeira. Nesses escritos, o autor estabelece um nexo entre a brincadeira vinculada e o aprendizado das crianças, por meio da representação da vida adulta. Assim, Benjamin afirma que o brinquedo é um confronto com a criança, pois este é moldado a partir da perspectiva daquele que o faz e não daquele que brinca com o brinquedo. Porém, seria a força imaginativa da criança que estabeleceria uma relação nova com ele, sendo esta imaginação movida pela necessidade da criança que determinaria a função do brinquedo. Desta maneira, Benjamin critica a função do brinquedo como significado dado pelo adulto:

Desde os tempos remotos o chocalho é um instrumento de defesa contra os maus espíritos, o qual justamente, por isso deve ser colocado nas mãos do recém-nascido. (BENJAMIN, 2009, p. 97)

Benjamin nega essa ideia, pois a criança que brinca estabelece a sua maneira de referência e significação para com o brinquedo, sendo esta a sua função. Sua crítica afirma que o brinquedo, que também até certo ponto tem sido considerado como uma invenção da criança para ela mesma, também é visto, sob o ponto de vista do adulto, como uma imitação. A mimesis envolvida no brinquedo adentra aos moldes dos jogos e, neste sentido, Benjamin explica o envolvimento dessa relação com a subjetividade, tal como a característica do amor é entrelaçada nessas relações de brincadeiras mesmo antes da inserção socializadora do homem adulto, pois através dos jogos inanimados da criança é que o amor sublimado aparece como forma de representação lúdica, como um

“ensinamento” para a vida adulta, transformando a experiência estética lúdica num hábito vivido.

Axel Honneth, em seu livro *Reificação – Um estudo da teoria do reconhecimento*, menciona o conceito de mimesis presente em Adorno no livro *Minima Moralia* ao elencar a frase de Adorno: “Um ser humano se torna ser humano” (HONNETH, 2018, p. 67), para tentar enxergar de que maneira a construção da imitação leva a uma forma de amor. Assim se diria de uma aprendizagem moral da criança em sua relação afetiva com o outro, de maneira que a criança coloca-se na perspectiva do outro, adquirindo uma representação ampliada e impessoal da realidade que a envolve.

Ao invés disso, pode-se olhar o livro *Minima Moralia* a partir dessa categoria de mimesis, mas também a partir de outra categoria que, juntamente com a mimesis, criaria um significado transformador como fator que promove uma emancipação por meio da escrita da obra elencada. Esta categoria é *Denkbild*, ou imagem de pensamento. A imagem de pensamento mostra-se como uma forma de escrita que conecta dois termos que seriam contrários, modulados como possíveis pares de contraste, tal como o conceito e a mimesis, funcionando como uma imagem e um conceito que se reforçariam.

Já a ideia de mimesis presente em *Dialética do Esclarecimento*, conforme abordada no capítulo anterior, também ajuda na compreensão, em termos teóricos, do sentido de mimesis ao qual Adorno pode apontar. A ideia de mimetismo, neste livro, aponta para toda a diversão e todo o abandono, onde o mero ato de refletir a Natureza passou a uma reflexão controlada (ADORNO E HORKHEIMER, 1985, p. 169). Petry (2012) mostra como, neste livro, a mimesis reflete-se como autoafirmação do ser, onde a renúncia da pessoa sobre si mesma se mostra como adaptação à realidade. Foi precisamente essa condição mimética de sobrevivência que se transformou em atitude de adaptação em sociedade, mas, justamente, destrói a subjetividade da pessoa, agindo como adaptação à realidade. Assim, aquilo que se conserva dessa destruição pode apresentar um novo caminho para a subjetivação do ser, emergindo certa potencialidade emancipatória frente a uma experiência negativa. É por meio desse critério de aprendizado frente àquilo que foi destruído, ou mostrado como reificado, que se tentará verificar, nos aforismos, como um caráter dúbio, onde a destruição e a permanência da subjetividade estão inscritas no mesmo objeto.

A partir das ideias de mimeses expostas, irei averiguar aforismos selecionados do livro *Minima Moralia*, de Adorno, para verificar indicações a respeito da emancipação que Habermas pode ter deixado de mencionar. Desta maneira, o primeiro aforismo analisado é o intitulado “Quando os malvados te atraem”:

[...]Como os intelectuais não mais podem reivindicar para si qualquer categoria dada, nem mesmo a formação cultural, e mil demandas da operosidade ameaçam a concentração, cresce de tal modo o esforço para produzir algo que de algum modo se sustente que quase ninguém consegue levá-lo a cabo... O centro da autodisciplina mental encontra-se em desagregação... A renúncia à deformação dominante da cultura pressupõe que se participe dela o suficiente para sentir o impulso a fazer isso, e simultaneamente se tenha obtido dessa mesma participação forças para encerrá-la. Essas forças, que se manifestam como as da resistência individual, nem por isso são individuais apenas. A consciência intelectual na qual se reúnem tem um componente social tal como o superego moral... Caso se esmoreça essa concepção — quem ainda poderia entregar-se a ela em cega confiança? Então a pressão intelectual para baixo perde a sua inibição, e toda a sordidez que a cultura bárbara deixou no indivíduo — semiformação, disponibilidade, confiança simplória, impolidez — vem à tona. No mais das vezes isso também se racionaliza como humanidade, como vontade de tornar-se compreensível aos outros, como responsabilidade de quem conhece o mundo... nos intelectuais... tão logo tenham se convencido de que devem ganhar a vida com a escrita e nada mais, eles passam a despejar no mundo exatamente o mesmo lixo que quando bem instalados proscreviam com a maior veemência. (ADORNO, 2008: 25-26)

Deste aforismo, pode-se identificar o caráter plural incorporado da disciplina intelectual; porém, o que Adorno mostra é que há forças contrárias que se sobrepõem à lógica dessa disciplina. Em contraposição a isso, o aforismo aponta para a consciência intelectual, dando a entender que não há outra saída que não seja inteligência para expulsar o caráter reificante que a cultura assume. Assim, a consciência intelectual seria ferramenta que se utilizaria para afastar estes intelectuais perversos, de consciência reificada, do domínio da cultura.

O próximo a ser analisado é o aforismo intitulado “Entre sem bater”:

A tecnificação torna entrementes os gestos precisos e rudes, e com isso os homens. Ela expulsa dos movimentos toda hesitação, toda ponderação, toda urbanidade. Decisivas são as exigências irreconciliáveis e como que a-

históricas das coisas... E qual motorista não terá sido tentado, já pela potência do seu motor, a passar por cima das pragas que infestam a rua, transeuntes, crianças, ciclistas? Nos movimentos que as máquinas exigem dos seus operadores já está o violento, o brutal, o percussivamente interminável dos maus tratos fascistas. Entre os culpados pela morte da experiência encontra-se a circunstância de que, segundo a lei da sua pura eficácia, as coisas assumem uma forma que restringe a lida com ela à mera manipulação, sem um excedente seja de liberdade de conduta seja de tolerância pela independência da coisa, que sobreviva como germe de experiência por não ter sido consumado pelo instante da ação. (ADORNO, 2008: 36).

Neste aforismo, pode-se encontrar a ideia de mimesis, pois em seu caráter de representação, denuncia a modulação dos gestos da técnica sendo incorporados aos homens, ilustrando, justamente, o seu avanço, mostrando o impulso para a violência intrínseca do Homem com o advento da tecnologia. A mimesis está aparecendo como caráter denunciante pela sua ausência, pois a captação do apreender do sujeito com seu entorno deveria envolver justamente essa conduta pela tolerância.

A seguir, o aforismo intitulado “Criança com a água do banho” tentará verificar com mais detalhes o caráter mimético que o envolve:

[...] a cultura ilude sobre uma inexistente sociedade digna de homens; que encobre as condições materiais sobre as quais se erige toda a vida humana, e que ela serve com conforto e sossego para manter a vida em má determinação econômica da existência. [...] – Identificar a cultura unicamente com a mentira é mais fatal no momento em que ela de fato passa inteiramente para esta e provoca sôfrega essa identificação para comprometer todo e qualquer pensamento existente [...] Que a cultura tenha falhado até hoje não é justificativa para promover o seu fracasso como faz o gato do conto, que espalha toda a bela farinha de trigo sobre a cerveja derramada. Seres humanos que se relacionam não deveriam silenciar sobre os seus interesses materiais nem nivelá-los, mas incorporá-los refletidamente na sua relação e com isso ultrapassá-los. (ADORNO, 2008: 40-41).

O caráter ambíguo da cultura neste aforismo revela a ideia de mimesis, no sentido de que a exposição do conceito de cultura revela tanto um caráter reificante quanto libertador, sendo que, dessa maneira, a ideia de mimesis, reconhecida sua diferença operacionalizadora da cultura, seja de modo reificante, seja de modo libertador, abre-se como um novo horizonte para um entendimento da cultura com caráter de transformação, mesmo que parte dela tenha sido incorporada numa lógica mercantilista. Por isso, o advento da mimesis requer rigor, pois a mera definição de cultura impediria de identificar o nexos interno repulsivo e libertador que a ideia de encarar o elemento

como mimesis pode permitir. Assim, a ideia dela não ser uma mentira completa é que a permite adentrar nas relações humanas que a reconheceriam também como aquilo que dá lugar ao novo.

Além disto, pode ser feita uma reflexão ao que foi mencionado por Honneth em *Reificação* (2018), pois o tornar-se humano, como abordado por ele, referindo-se ao pensamento do Adorno, pode ser pensado através do aforismo *criança com a água do banho*, pois a relação dos seres humanos é que incorporaria diferenciações quanto aos seus respectivos desejos e entendimentos sobre si mesmos, tal qual como opera na perspectiva lúdica da criança ao brincar. Conectando-se a esta reflexão, a análise de Benjamin quanto ao brincar também é lembrada neste aforismo, pois ilustra a conexão lúdica que poderia despertar certas significações quanto a um possível aprendizado de si, em detrimento do contato com o outro enquanto adulto.

O aforismo a seguir, intitulado “Nenhuma lembrança” poderá ser útil para pensar novas formas de significação tendo caráter de denúncia:

É sabido que a vida pregressa dos emigrantes é anulada. Antes era o mandato de captura, hoje é a experiência espiritual que é declarada não transferível e simplesmente alheia. O não coisificado, contábil e mensurável é eliminado. Não contente com isso, a coisificação estende-se até o seu próprio oposto, a vida não imediatamente atualizável; aquilo que só perdura como ideia e recordação. Para isso acharam uma nova rubrica. Ela se denomina *background* e aparece como anexo ao formulário após sexo, idade e profissão. A vida vilipendiada ainda acaba sendo levada também no carro triunfal dos estatísticos unidos, e mesmo o passado não é mais seguro frente ao presente, que mais uma vez o condena ao esquecimento, ao lembrá-lo. (ADORNO, 2008, p. 43).

Este fragmento pode ser repensado a partir da mimesis de um sujeito, que seria obrigado a integrar-se, sendo este primeiramente exilado. O argumento sobre a taxação baseada na estatística deixa claro o repúdio a uma homogeneização de histórias, onde isto, justamente, levaria a um esquecimento da vida do sujeito. Assim, a ideia do não-coisificado como morto dá lugar a uma nova “identidade”, que repercute dentro de uma lógica unilateral, direcionando a uma nova lembrança do sujeito como mero apêndice de uma sociedade, fazendo-o não enxergar a sua subjetividade, de maneira que, como abordado no aforismo, o passado seria reconstruído para criar outra tangibilidade frente ao presente, servido como ferramenta de retroalimentação de ambos no que tange às

suas identificações. Neste sentido, Ricardo Musse (2011) tenta identificar certa experiência individual na construção da obra, o que pode ser verificado neste aforismo, pois aquilo que atua sobre o emigrado entre o que é negativo e a sua própria exigência de integração iria mimetizar um sentimento em comum a todos os exilados. Isso serviria, para Adorno, para entender a posição de uma pessoa exilada (tal qual ele se encontrava) para que pudesse captar o sentido da sua inserção numa sociedade estranha a ele.

O próximo aforismo é intitulado “Cabeça de Vento”:

Entre o conhecimento e o poder existe não apenas o vínculo servil como também o da verdade... Quando o médico exilado diz ‘Hitler é um caso patológico’ o exame clínico poderia confirmar sua assertiva, mas sua desproporção com o mal objetivo que acomete o mundo em nome do paranoico torna ridículo o diagnóstico do qual o autor se pavoneia [...] Vincula-se a isso a vacuidade e a miséria de muitas manifestações de emigrantes contra o fascismo [...] Aqueles acostumados a pensar... eram incapazes de captar nesses termos a experiência da violência que de modo real põe fora de ação tal pensamento. A tarefa quase insolúvel consiste em não se deixar fazer de tolo seja pelo poder dos outros seja pela falta de poder próprio. (ADORNO, 2008, p. 52-53).

Neste aforismo, o que pode ser verificado é o caráter de *Denkbilder*, ou imagens de pensamento, pois o que se procura mostrar não é apenas uma dimensão de escrita e interpretação, mas o lugar em que os conceitos estão colocados — neste sentido, a conexão de reflexão e representação de mimesis e lógica. Assim, a conexão de conhecimento e poder, como esboça o aforismo, eleva-se à dimensão de *Denkbilder*, pois adverte o duplo direcionamento possível de que este encontro pode resultar. Assim, um mero diagnóstico clínico não ilustraria o horror psicopata que admoestou suas vítimas. A dimensão de apenas enunciar um quadro clínico não permite invocar, dentro dele, seus efeitos destrutivos no mundo social. Assim, a mimesis presente nesta imagem de pensamento ilustra a identificação de um todo complexo num diagnóstico, mas, também, ao perigo inscrito naquilo “não dito”.

A seguir, o próximo aforismo analisado é o intitulado “Ordem Moral do Tempo”:

Enquanto a literatura tratou de todos os tipos psicológicos de conflitos eróticos, a mais simples matéria externa do conflito ficou à parte pela sua obviedade... A ordem abstrata do tempo desempenha na verdade o papel que

gostaríamos de atribuir à hierarquia dos sentimentos. Estar disponível significa, além da liberdade de escolha e decisão também algo de inteiramente acidental, que parece contestar de ponta a ponta a reivindicação à liberdade... A irreversibilidade do tempo propicia um critério moral objetivo. No entanto, assim como o tempo abstrato, ele é aparentado ao mito. A exclusividade inerente ao tempo abstrato desenvolve-se conforme seu próprio conceito na dominação exclusiva de grupos hermeticamente fechados, desembocando na grande indústria... Não só que, como sabia Nietzsche, todas as coisas boas algum dia foram más: os mais delicados, se abandonados à sua própria gravidade, têm a tendência a culminar na mais concebível cruza.... É possível, no entanto, designar o infausto momento que põe em jogo toda aquela dialética. Reside ele no caráter exclusivo do primeiro. A relação original já pressupõe na sua pura e simples imediação precisamente essa ordem do tempo [...] Mas o querer possuir reflete o tempo como temor da perda, do irrecuperável. Experimenta-se aquilo que é relativamente ao seu possível não ser [...] A abstração do amor é o complemento da exclusão... Se as pessoas não fossem mais propriedades também não poderiam ser permutadas. A verdadeira afeição seria aquela que se dirige especificadamente ao outro, se liga a traços amados, e não ao fascínio da personalidade, essa reflexão de propriedade.....” (ADORNO, 2008: 74-75).

Neste aforismo, Adorno quer expor a dimensão do tempo não somente como algo que é inerente a todos, mas sim em sua qualidade de relações que procedem no seu decorrer e se relacionam com a dialética irrefreável da perda, o que torna o seu significado uma contradição do “ter”. Assim, a dimensão do amor, estando inscrita sob a ordem do tempo deveria relacionar-se com aquilo que ele de fato é, e não com o ideal de amor. O caráter patológico exposto por Adorno, neste sentido, é a idealização do ser dominado por esses “traços amados”, que expurgam o real, trazendo o sentimento de domínio do outro. Assim, seria por isso que o que tem do amor como caráter abstrato e subjetivo é o que não se pode abstrair da pessoa, criando seu ideal. A mimesis que parece se mostrar nesse sentido é o esforço de reconhecer o outro como real — como fraturado, como abordado por LIMA (2014) — que busca significado de si na diferença que se tem com o outro, e não nas possíveis qualidades abstratas que se projeta no outro, querendo encontrar alguma semelhança consigo. Assim, o critério da diferença na relação mimética da escrita de Adorno, com seu sentido metafórico de explicar o amor, traduz-se como um encontro de dissidentes que se encontram numa relação de dialética

que, como Adorno aborda, “complementa a exclusão”, dignificada como abstração do amor.

O último aforismo selecionado é intitulado “Permita-me”:

[...] Quando se vê como animais se juntam de modo compulsivo, irresistível, então se entende a frase ‘o prazer foi dado ao verme’ como uma mentira idealista pelo menos no que concerne às fêmeas, às quais o amor sobrevém na ausência de liberdade e que não o conhecem senão como objetos da violência... Sempre a sociedade faz reverter a entrega feminina à situação da vítima da qual liberara as mulheres. Nenhum homem que persuade uma moça pobre a ir com ele deixará de perceber, ao menos que se faça inteiramente embotado, o leve momento do direito na sua resistência, a única prerrogativa que a sociedade patriarcal deixa à mulher que, uma vez persuadida, após o curto triunfo da negativa terá que pagar a conta. Ela sabe que, como permissiva, desde os tempos imemoriais é ao mesmo tempo enganada [...] ‘Só há um caminho neste mundo para ser feliz, e é que se deve fazer os outros tão felizes quanto possível’. O prazer tem como pressuposto o atirar-se sem reserva, do qual as mulheres são tão pouco capazes no seu medo arcaico quanto os homens na sua arrogância. Não apenas na capacidade objetiva — também a capacidade subjetiva de felicidade somente se dá na liberdade. (ADORNO, 2008: 86-87).

Este aforismo parece fazer referência a tipo determinado de conduta imposta ao comportamento feminino, como um deixar-se levar pela persuasão, denunciando o enclausuramento da autonomia da mulher frente a um hábito masculino, forçando-o a ser entendido como “natural”. Desta forma, o que ele chama de “curto triunfo da negativa” traz um invólucro do mal-estar em função de não se permitir agir conforme a sua identidade quer conduzir ao seu prazer próprio, íntimo, indicando como uma reificação da conduta humana, ao generalizá-la como um estereótipo. O entregar-se, conforme Adorno, deve se soltar tanto das amarras do medo pelo qual a conduta feminina foi ditada a se comportar, quanto da protuberância máscula ao qual é exposta pelo Homem. Assim, a ideia da felicidade objetiva da capacidade subjetiva apenas na liberdade é tributária de uma visão comportamental, que tende a não obedecer a estereótipos causadores de mal-estar subjetivo nas pessoas. O caráter de *Denkbild* pode ser pensado neste aforismo como o estereótipo incorporando um caráter de imagem, forçando um *modus vivendi* que se encontra no contrassenso subjetivo da pessoa que o

incorpora. A mimesis que pode ser identificada neste aforismo é, justamente, o estranhamento de um critério subjetivo ao qual se mostra como estranho ao sujeito que irá incorporá-lo. Assim, o reconhecimento da mimesis como aquilo que difere da condição imposta como felicidade parece ser extremamente lúcido àquele a quem estranha essa nova “felicidade”, a qual não vai de encontro com o seu entendimento íntimo sobre esse sentimento. A possibilidade objetiva da felicidade do ser na mimesis, neste sentido, é o entendimento daquilo que não se quer ser, possibilitando à pessoa encontrar em si a sua identidade.

Com base no que foi construído ao longo desta seção, foi feita uma exposição de como Adorno parece incorporar a noção de mimesis em seus escritos do pós-guerra, particularmente em seus aforismos, sendo que, a partir disto, seria possível procurar uma espécie de emancipação frente ao diagnóstico da vida danificada. Nesse processo, a ideia de mimesis introduzida teve o intuito de possibilitar um olhar alternativo sobre Adorno, tentando verificar se, de fato, suas ideias estavam presas a um programa que as impossibilitava de averiguar o caráter de mimesis apenas como enunciado, e não como um pressuposto prático observável. Tendo em vista a apresentação desta ideia nos aforismos de *Minima Moralia*, acredita-se ser possível ter um novo olhar quanto ao tema, seja ajudando a identificar que não haveria caminho outro senão a inteligência, ou um olhar diferente perante a subjetividade humana frente às catástrofes da ideologia nazista. O que se tentou abstrair, também, dos aforismos, é como eles podem nomear experiências como resultados de processos de aprendizagem, sejam elas boas ou ruins, e de que maneira pode-se verificar que, mesmo assim, todo potencial emancipatório possui, em si, mesmo o risco do fracasso — tal qual verificado com a ideia de cultura apresentada em um dos aforismos. Este método levará ao próximo tópico, no qual será procurado no texto de Adorno intitulado *Educação após Auschwitz* uma resposta para a questão — em que medida esta ideia de emancipação não está sendo abstrata.

3.2 EDUCAÇÃO APÓS AUSCHWITZ

Pretende-se aqui expor uma análise crítica do texto de Adorno *Educação após Auschwitz* (Adorno, 1986) com o intuito de verificar em que medida ele está apontando uma atitude emancipatória frente àquilo que se mostra como a barbárie. Assim, Adorno tenta fazer, primeiramente, um rastreamento do que poderia ser entendido como uma

circunstância que potencializa a violência, focando sua atenção nos perseguidores, e não nas vítimas judias na ideologia nazista. Neste sentido, pretende entender, com o auxílio de uma análise psicanalítica, o engendramento que faz com que os homens cometam atrocidades. A culpabilidade, assim, se direciona às pessoas que, num estado de não-autonomia de si mesmas, abriram um canal para a entrada de ódio e fúria.

Adorno entende ser a educação a ferramenta primordial como antídoto contra a barbárie. Porém, a educação só teria seu efeito emancipatório se fosse direcionada para uma atitude reflexiva dos sujeitos como uma pretensão crítica frente às suas atitudes e maneiras de pensar, e não um mero aprendizado de valores morais como incorporação.

Como diagnóstico de época, Adorno entende o cenário mundial de seu tempo como um Mundo Administrado (ADORNO, 1986, p. 35), no sentido de que esse mundo causaria uma claustrofobia (ADORNO, 1986, p. 35) das possibilidades de relações entre os indivíduos, devido ao crescente processo de inibição, seja dos prazeres ou contenção da raiva. E neste sentido, ele se apoia no mal-estar da civilização de Freud, mas dentro de um âmbito cultural, como modos de agir e pensar que estruturam uma relação na qual as pessoas não se sintam confortáveis, gerando revolta contra a civilização. Adorno encara essa revolta como a manifestação da brutalidade.

Neste texto, Adorno pretende contribuir no âmbito da Sociologia, mostrando que a integração das pessoas, de maneira que são condicionadas sob certos pressupostos, e não de uma maneira livre, gera progressivas tendências desagregadoras. Com isto, Adorno quer destacar a paulatina decomposição dos aspectos individuais do ser frente a uma homogeneização comportamental da sociedade. Este efeito geraria, para Adorno, uma impossibilidade de resistência frente àquilo que se mostra como pressão social, onde, muitas vezes, a válvula de escape para a individuação seria o crime.

Com o título enunciado como "Educação após Auschwitz", Adorno tenta elaborar duas imagens. Uma, seria a educação infantil, e, posteriormente, a segunda, seria o desenvolvimento do esclarecimento em geral, formando um terreno social que não possibilite a volta da barbárie. Com isso, ele pretende tornar o horror consciente nas pessoas para que as atrocidades não voltassem a ocorrer.

Adorno deixa claro que não tem em mente um programa político pedagógico para a educação, mas quer expor certos pontos fundamentais que considera importantes. Um

deles é expor o porquê ocorre o fascismo. Neste sentido, ele supõe que haveriam autoridades impostas frente a um estado democrático de direito justamente pelo fato de as pessoas ainda não estarem preparadas para viver em uma democracia, pois não estariam inclinadas ainda, sob o ponto de vista da psicologia, para a autodeterminação.

Entretanto, ele afirma que o retorno do fascismo não pode ser explicado por meio da psicologia ou psicanálise, pois este retorno seria uma questão social, cabendo à Sociologia investigar esse possível fenômeno. O enfoque psicanalítico de Adorno serve para ele mostrar que há certas instâncias sociais que superaram a vontade, principalmente naquilo que se refere à educação.

Como argumento para o surgimento de comportamentos sádicos, Adorno questiona certa percepção do senso comum de achar a explicação de atos malévolos na ausência de vínculos, ou, até a sua cura, numa volta de vínculos, ou como a alternativa à barbárie aparecer da pura e simples integração social. Ele traz, como contra-argumento, a possibilidade do vínculo estar atrelado a uma figura superior de autoridade a ser contemplada e seguida, onde a ideia de vínculo, sob a perspectiva psicanalítica, pode ser o superego. Seria esta disposição de submeter a vontade de um ser aos outros que Adorno quer apagar. Para ele, aceitar este vínculo revela-se como uma possível relação parasitária de uma pessoa sobre a outra, levando a sua vida sob a predisposição de um comando de alguém. Quando não operam assim, os vínculos também geram certa dependência, o que ofusca a racionalidade do indivíduo. De acordo com ele, a única potência que poderia ir na contramão de Auschwitz seria a autonomia numa perspectiva kantiana, ou seja, a potência para a reflexão, autodeterminação e para a não-participação (ADORNO, 1986, p. 37). Assim, como diagnóstico da ideologia nazista, Adorno encara a relação hierárquica com o líder frente às pessoas como uma perda da autonomia de si.

Além disso, Adorno aponta como um importante aspecto o fato de não negar o horror, sob a desculpa de querer esquecer traumas, fingindo que nada aconteceu. Para ele, este seria um ato negativo, pois causaria o esquecimento da tragédia, dando a possibilidade do retorno à barbárie. Assim, pode-se intuir o texto como uma reflexão que Adorno está apontando ao leitor, como um possível caráter de crítica frente à própria vida do indivíduo, levando o mesmo a encarar aspectos trágicos da sua existência, cujo esquecimento seria prejudicial esquecer. A lembrança do horrendo tem inscrito, dentro de si, o aprendizado daquilo a que não se deve voltar.

Adorno parece também querer voltar ao diagnóstico de sua *Dialética do Esclarecimento* ao enunciar que as tendências regressivas, ou seja, pessoas com a propensão ao sadismo, seriam uma tendência global (ADORNO, 1986, p. 38). É em relação a isso que Adorno remete, novamente, ao caráter patológico do corpo, parecendo atribuir-lhe o caráter de mimesis evidenciado no livro. A mutilação do consciente, assim, impulsionaria a agressividade mostrada socialmente no corpo exterior do indivíduo, como facultado de uma mimesis destrutiva, que tem tendência à violência. Neste sentido, Adorno quer abordar outros campos onde isto é evidenciado, sendo que ele toma, como exemplo, o esporte. Neste sentido, o caráter de mimesis no esporte apresenta, também, sua ambiguidade, de maneira que ele poderia ser agressivo, cruel e sádico, tanto da parte dos jogadores quanto de um público que costuma berrar em campo. Porém, também no esporte existiria a atitude de aprendizagem, o que Adorno chama de *fair play*, que vai contra o sadismo e barbárie, onde a consideração aos outros é evidenciada. Assim, o critério da educação poderia se voltar para fazer uma análise do esporte, para Adorno, como influência neste aspecto particular da vida.

Apesar das considerações à propensão a violência, sadismo, barbárie, Adorno acredita que não seriam estas atribuições que criariam Auschwitz, mas sim — e isso seria o que ele já denunciou anteriormente, mas aparece como critério fundamental para ele — a identificação cega com o coletivo (ADORNO, 1986, p. 39). A ferramenta adotada por Adorno contra esta atitude é o questionamento a uma obediência cega, potencializando uma resistência, revelando o caráter patológico de coletivização. Como exemplo, Adorno aborda certos trotes, que fazem parte da vida acadêmica, mas que apresentam alto grau de violência, e que são justificados, pois são um rito de passagem para pertencer a um grupo. Neste sentido, ele procura fazer um paralelo com os nazistas, quando estes encaram a violência como um costume. De caráter argumentativo, Adorno utiliza estas reflexões a respeito da violência, como ela é institucionalizada e encarada como trivial, em que faz uma grande crítica quanto a um comportamento esperado dos indivíduos no mundo contemporâneo, que seria o da dureza. A ideia de se educar pela dureza, ou, dito de outra forma, ensinar com base na violência, seria para Adorno entendida pelas pessoas como algo irrefletido e totalmente errado, para ele. Adorno capta o ensinamento sob o aspecto da dureza como uma conexão com a virilidade, que se mostra ao suportar tudo o que é horrendo, como desculpa de que, dessa maneira, no indivíduo, iria se formar um caráter benévolo. Adorno adverte esse tipo de abordagem

sob uma lucidez ímpar quanto à educação, ao afirmar que a pessoa que é dura consigo mesmo encara como direito a possibilidade de ter a mesma atitude perante outro indivíduo, e de que maneira isso apenas se reflete como uma vingança de sua própria repressão que precisou ser reprimida.

Desta maneira, a educação, para Adorno, não deveria reprimir o medo, pois, assim, quando o medo se mostrasse como algo tão real como ele realmente é, muito daquilo do que seria reprimido — que se mostrava com caráter destrutivo devido a esta inibição — deixaria de existir.

Como condição de socialização, Adorno adverte que a condição cega com a qual as pessoas se entregam à coletividade, sem ter uma atitude reflexiva quanto a seus pressupostos e valores, retira delas os caracteres que as dignificam como seres humanos, pois seriam as suas individualidades, os seus caracteres únicos, que seriam adormecidos. Sob essa condição, Adorno adverte o caráter manipulativo que pode ter o papel dos líderes. Assim, o caráter manipulador dos nazistas vai na contramão da possibilidade de experienciar a humanidade dentro de si, por uma falta de caráter sensível-emotivo, devido à exageração da realidade que eles fazem. A abordagem sobre a manipulação, para Adorno, parece ser fundamental contra uma nova propagação de Auschwitz, pois mostrando como se produz a manipulação, deixaria o caminho livre para, através de modificações, impedir o desencadeamento de tal atrocidade. Assim, como uma tentativa de reação contra o aparecimento de um novo Auschwitz, Adorno quer saber como a manipulação é produzida, para estudar os culpados e ver como uma pessoa poderia chegar ao ponto de cometer atrocidades. Ele aponta que a única coisa que essas pessoas podem fazer de bom, mesmo se, talvez, isso não for possível, é não repetir seus atos (ADORNO, 1986, p. 41).

Adorno trata também daquilo que ele chama de consciência coisificada, que seria o consciente que nega aquilo que produz, sendo isso possível em detrimento das condições de existência desta mesma consciência, que, ao mesmo tempo, aceita essas condições de existência, mostrando-se como uma contradição. O rompimento disto seria benéfico para a sociedade. Como exemplo desta abstração, Adorno remete à ideia de técnica, para falar do mundo que poderia ser dominado pela técnica, onde a tecnologia teria uma vida própria. Desta maneira, ao contrário do que pode parecer, Adorno encara a tecnologia como algo que seria o braço prolongado do Homem (ADORNO, 1986, p.

42), sendo o meio para a preservação da espécie humana. Entretanto, vê a tecnologia fetichizada, que seria arrancada da consciência humana — porém, ele mesmo parece não explicar de que maneira a tecnologia adentraria na consciência humana a ponto de tornar-se o Homem um objeto. No que tange à fetichização da tecnologia, ele vê como consequência a incapacidade do homem amar, pois o amor que seria atribuído a outro indivíduo é exteriorizado num objeto. Nesta reflexão, o que torna-se evidente é o ponto de objetificar sentimentos, que seriam apenas direcionados para as pessoas se objetificaram em coisas, sendo absorvidos por elas.

Para Adorno, a estrutura da sociedade em sua época não seria voltada para o entendimento mútuo, negando, assim, uma atração entre os homens, mas uma contínua busca por interesses particulares digladiando-se contra os interesses alheios. Adorno encara isto como uma patologia pertencente à nossa sociedade. Devido à esta atitude egoísta, Adorno percebe as pessoas como se percebendo como mal-amadas, pois não teriam a capacidade de amar o próximo, negando assim a experimentação do amor por parte do outro, também. É esta impossibilidade de identificação com o outro que deu suporte para a existência de Auschwitz. Como contramedida à frieza, o entendimento das condições que a criam serviria como ferramenta para combatê-las. Assim, Adorno também adverte quanto à ilusão de que, quanto mais se tratar bem uma criança, maior a chance dela ter uma vida feliz. Assim, caso ela não tiver a dimensão da dureza da realidade da crueldade humana, sempre estará exposta a ser atraída para a barbárie.

O amor dado aos filhos por parte dos pais opera de maneira arquitetada, não sendo livre, segundo Adorno, pois seria estabelecida de maneira imperativa. Este modo seria um reflexo da ideologia presente na sociedade; portanto, uma atitude a ser feita seria conscientizar as pessoas da existência da frieza e fazer um rastreamento dos motivos que a levarão a engendrar-se nas relações paternas.

Neste sentido, pode-se observar como a educação, para Adorno, deve ser tomada para reavaliar a maneira pela qual as pessoas se relacionam umas com as outras, questionando certos pressupostos que tomamos como corretos, como, por exemplo, a educação com base na frieza, que, erroneamente, muitas vezes é vista como educativa. Por isto, esta abordagem mostrou-se importante para evidenciar certa pretensão de emancipação em Adorno, por meio da educação. Assim, o próximo tópico abordará as aulas gravadas de Adorno na Universidade de Frankfurt, para tentar averiguar como a

Sociologia pode ser encarada como ferramenta crítica para analisar a sociedade a partir do postulado de identificar patologias sociais e encontrar certas soluções frente a tais problemas.

3.3 AULAS GRAVADAS NA UNIVERSIDADE DE FRANKFURT

Nesta seção, será feita uma análise das aulas proferidas por Adorno na Universidade de Frankfurt (2007), com o intuito de averiguar em que medida este pensador está tomando como ponto de partida uma análise da sociedade que diagnostique patologias sociais da disciplina enquanto processo de formação, mas aponte os riscos do método positivista ou da perspectiva da engenharia social de Augusto Comte.

Adorno pretende desmembrar a construção da Sociologia afirmando que, no seu início, ela incorporava algo de tecnocrático (ADORNO, 2007, p. 64), sendo denominado por ele como engenharia social. Sua crítica, nesse momento, volta-se para o positivismo, no qual o especialista encara a sociedade como uma ferramenta da qual se tem o controle. Assim, a partir de técnicas metodológicas, poder-se-ia tentar aprimorá-la tal como um sistema mecânico. A Sociologia, como ferramenta, seria operacionalizada racionalmente, mediada por comportamentos científicos que direcionaram a sociedade para um caminho abstraído de dominação. Na construção de sua crítica, Adorno observa que há dois princípios na teoria de Comte que permeiam a sociedade, que seriam os princípios estático e dinâmico (ADORNO, 2007, p. 66), onde se equivaleriam a ordem e o progresso, onde a estática se referiria à ordem, e a dinâmica seria as ações controladas dentro destes limites impostos pela ordem.

Existem ainda outras críticas abordadas por Adorno, ao analisar as concepções de sociedade na construção da Sociologia, tal qual a de pensar a sociedade exclusivamente a partir do conceito de técnica. O risco que Adorno aponta é aquele que Marx defendeu sobre a conversão das técnicas no campo das forças produtivas, sendo que esta técnica se diferenciou da economia política clássica. Sua crítica também aponta para Marx, pois Adorno afirma que este autor acreditava muito no conceito de técnica. Esta ambivalência revela-se evidente no fato de que havia uma interpretação positiva quanto às forças produtivas se mostrarem como categorias fundamentais na sociedade e, por outro lado, a estrutura das relações sociais serem socialmente determinadas de acordo

com a posição de cada classe em relação aos meios de produção. Adorno aponta que uma teoria da sociedade baseada nisto não é possível, mas é constantemente reformulada por intermédio de lutas sociais.

Adorno olha a ideia de Sociologia tendo como referência o caráter de sobrevivência da disciplina. Assim, ele afirma que a disciplina deveria ter de ter certa motivação para continuar vivendo juntamente com a perpetuação da humanidade, espécie sem a qual a Sociologia seria um esforço mental sem utilidade prática. Adorno constrói aquilo que ele acredita ser compreendido como Sociologia, entendida como a compreensão da sociedade naquilo que representa o seu essencial, na medida daquilo que ela tem pretensão de ser, para que se possa fazer o diagnóstico dos seus potenciais, caso se encontrarem em contradição, e, assim, assumir as possibilidades de uma mudança real na sociedade. Interessante é abordar esse entendimento peculiar que Adorno tem da Sociologia como caráter eterno da crítica imanente, pois ela é diferente da perspectiva durkheimiana — por exemplo, de elencar as patologias da sociedade encarando os fenômenos como fatos sociais. Isto seria a metade do caminho, para Adorno. A premissa da crítica imanente ao objeto mostra que, ao se fazer a crítica, o próprio postulado do diagnóstico de época vai apontando para as possibilidades fundamentalmente transformadoras do real.

Esta definição da Sociologia, por Adorno, não é adotada por ele como uma “regra dura”, mas como uma prática, pois o autor sempre assume o caráter da dialética, ou seja, tem de se proceder na prática para se alcançar a pretensão de teoria como eterna construção. Desta maneira, a prática e a crítica social vão na contramão de conceitos estanques, sendo este o motivo pelo qual Adorno rejeita uma “definição” da Sociologia. Em termos de uma concepção processual da Sociologia, Adorno pensa que não há nada que não possa passar pelo crivo da inteligência humana, pois tudo é mediado por ela. Esta abrangência da inteligência também é concebível nas ciências exatas e para a técnica. Sua crítica em relação à predominância de questões sociais envolvendo as ciências exatas se mostra quanto ao seu exemplo das pesquisas sobre o câncer na medicina, onde a cura para tal doença já poderia ter sido descoberta, caso não fosse a motivação social que direcionava este ramo para outra finalidade (COHN, 2007, p. 72). Adorno encara isto como inconcebível, onde problemas que concernem à sociedade como um todo são deixados de lado em prol de motivações sociais. Sua estratégia de comparar a competência da Sociologia com outras disciplinas tem como intuito

reafirmar que a Sociologia se atém a questões essencialmente relevantes para a sociedade, e não a questões irrelevantes. Entretanto, esta linha se revela sempre tênue a estabelecer um critério de distinção quanto à importância das diversas questões. Adorno, neste sentido, parece querer dizer que há certas questões que ainda não estão em voga na sociedade, que ainda não foram captadas por sua consciência, mas que ainda têm certo respaldo dentro da sua imanência ao sistema social, ou seja, elas tangenciam de forma latente a particularidade da sociedade a partir de fora dela. Assim, a procura por aquilo que é essencial sempre é permeada pela crítica imanente, pois sempre terá relação com a prática. Desta maneira, a compreensão da Sociologia como disciplina é vista por Adorno como aquilo que seria essencial na sociedade, contra a ideia de estruturação de pensamentos fixos que condensam modos de reflexão. Assim, o processo de formação da Sociologia, para Adorno, contempla a busca daquilo que interessa ao indivíduo em determinado momento concreto (ADORNO, 2007, p. 76), mesmo indo na contramão do processo de classificação, por exemplo. É neste sentido que Adorno acredita estar de acordo com a prática, onde, por exemplo, o horror genocida nazista não tornar a ocorrer seja determinante na Sociologia.

Seria nisso que, enquanto intelectual da Teoria Crítica, ele se coloca, pois seu interesse está apontado para aquilo que é concreto, mesmo distanciando-se da própria ciência usual, que é baseada em sistemas de classificação. Pode-se dizer, então, que a Teoria Crítica volta-se contra as premissas inicialmente estabelecidas por uma engenharia social estruturada por Auguste Comte.

A atenção que Adorno dá a esse caráter peculiar da prática da Sociologia e do caráter psicanalítico parece ser muito influenciado pelas experiências ocorridas em Auschwitz. Sua intenção política parece se voltar para que aquilo jamais ocorra novamente, pois haveria um risco de tal atrocidade ser encarada como uma mera eventualidade da sociedade. Conforme Adorno aborda, o horror desse evento é a própria justificativa da promoção do conhecimento para evitar tal repetição.

A dimensão prática da Sociologia auxilia tanto em estabelecer um diagnóstico de época quanto em elencar possíveis alternativas para aquilo que se mostra como uma aceção não-patológica da realidade, justamente ao tentar adentrar nas possíveis soluções para determinados problemas. Neste sentido, pretendo abordar no próximo tópico uma análise do texto de Adorno intitulado “Tempo Livre”, no qual ele tenta

fazer uma análise da realidade social em relação a uma concepção de liberdade pautada em um período de libertação frente ao trabalho, mas que se volta a ele todo o tempo.

3.4 TEMPO LIVRE

Adorno quer fazer uma abordagem sobre o caráter ambíguo que o tempo livre pode ter. Primeiramente, ele tenta evidenciar um olhar patológico que se pode ter sobre o tempo livre. Para isso, ele argumenta que, primeiramente, numa sociedade onde a integração social é constante, é complicado traçar algo como os papéis sociais que estas estabelecem, sejam determinações por funções ou de outra proveniência. No que tange ao tempo livre dentro da sociedade capitalista, Adorno se remete primeiramente a Marx, quando este argumentava sobre a função que o período de folga tinha sobre o trabalhador, sendo esta a de restaurar as forças e condições físicas do proletariado, de modo que ele pudesse se manter para uma próxima jornada de trabalho, operando como um ciclo *ad infinitum*.

Adorno tende a se remeter a exemplos de entrevistas, pesquisas, onde ele adverte sobre sua abordagem aos entrevistados quando é questionado a respeito de seus *hobbies*. Neste sentido, Adorno parece ter aversão ao termo, pois ele afirma não ter qualquer *hobby*, e não enxerga suas atividades “extraprofissionais” como atividades que fazem o tempo passar. Para ele, encarando a partir de sua experiência pessoal, compor e ouvir música e ler, fazem parte de sua existência e não podem ser inscritas dentro de uma categoria que fetichiza o prazer, encapsulando-o apenas num determinado período, tal como a sua atuação profissional como professor de Sociologia.

Aceitando o pensamento de Marx, quando o trabalho próprio se torna uma mercadoria, mostrando-se de forma reificada, o *hobby* aparece como uma função de ir na contramão do trabalho. Entretanto, sua operacionalização evidencia as próprias características que aparecem no trabalho. Como exemplo disso, ele mostra a expressão *negócios do tempo livre*, fazendo referência ao fenômeno do *camping* e turismo cooperarem como ferramentas em prol do lucro, e não do prazer. Sua interpretação, neste momento, parece conectar-se com a de Marx, pois ele entende esse momento de dispêndio e prazer como mero apêndice do trabalho, pois esses períodos em que se está livre têm como função restaurar as forças motoras e psíquicas do ser para mais uma jornada de trabalho. Assim, a partir da perspectiva do modo como as coisas poderiam

ser, Adorno reflete sobre o *modus vivendi* de sua época, onde, justamente para pessoas trabalharem melhor, o tempo livre não deveria ter nenhuma relação com o trabalho (ADORNO, 1995, p. 73). Seria devido a isso que o tempo livre, para ele, é um completo desperdício de tempo. O estabelecimento da vida em dois momentos distintos — trabalho e tempo — reifica justamente aquilo que se deveria ter como o gozo do tempo livre. A perspectiva do *hobby* aparece neste momento, onde a falsa consciência da liberdade é incorporada na função do *hobby*, exercendo uma ilusória sensação de liberdade, justamente num momento onde as pessoas estão mais aprisionadas.

Como aspecto patológico do *hobby*, Adorno dá atenção ao tédio que se instaura nestes momentos, e, para isso, faz um resgate da teoria de Schopenhauer, para quem a vida seria um eterno movimento pendular entre tédio e sofrimento. Neste sentido, Adorno pretende trazer esta perspectiva para um aspecto mais tangível na sociedade, quando as pessoas sofrem por aquilo que não têm, despertando o desejo insatisfeito. Porém, ao realizar tal desejo, sua insatisfação já se mostra como tédio, dando lugar a um novo desejo. Esta abstração seria o próprio reflexo do tempo livre, mas não é o reflexo da humanidade. A ideia do tédio é permeada na vida, segundo Adorno, apenas pelo fato de que este é coagido pela divisão do trabalho, sendo que este não teria que existir, pois, para Adorno, o tempo livre poderia assumir um caráter autônomo, quando perde-se a obrigação de “ser feliz”, dando espaço para as pessoas decidirem sobre suas vidas. Assim, o tédio não teria lugar neste aspecto da vida. Para ele, o tédio seria o desespero objetivo, mas, ao mesmo tempo, a expressão das deformações que a sociedade introduz nas pessoas (ADORNO, 1995, p. 76). Uma delas, segundo Adorno, seria o atrofiamento da fantasia. Sua carência não dá respaldo às pessoas no tempo livre, não permite que o imaginário tome conta de si mesmo. A própria falta do que fazer no tempo livre seria um reflexo disto, segundo Adorno. Este ócio seria um reflexo daquilo que foi morto enquanto possibilidade do prazer real que as pessoas poderiam sentir em seus tempos livres. Isto já seria recusado em sociedade, sendo que não haverá como exigir das pessoas uma produção frutífera em seus tempos livres, dando lugar àquilo que seria superficial. Ao abordar o tema da superficialidade, Adorno indaga que ela mesma é um fator integrador da sociedade, como uma necessidade social (ADORNO, 1995, p. 77). O que Adorno chama atenção quanto a isso, seria o caráter individualista da filosofia do *do it yourself* — faça você mesmo — pois isto já induz a um certo tipo de comportamento exigido nas pessoas dentro das fábricas como dispêndio de gasto

peçoal frente a uma divisão do trabalho. Este tipo de comportamento, que Adorno considera recomendável para o tempo livre, apresenta-se também como pseudo-atividade. Isto levaria à necessidade de reavaliar as relações humanas, pois seria uma espontaneidade mal orientada, já que reflete nas pessoas como seria complicado elas mudarem suas próprias situações. É neste sentido que Adorno apresenta o tempo livre como uma fuga para a ilusão.

O tempo livre, entretanto, para Adorno, não se apresenta apenas como caráter dicotômico ao trabalho. Ele seria a própria sombra do trabalho, onde surge, como argumento, o esporte como um “lazer”, que restabelece as condições das pessoas para voltarem ao trabalho, de maneira que o esporte seria um adestrador do trabalho, reatualizando Marx.

Aliando-se a Marx, portanto, Adorno adentra brevemente no que tange à indústria cultural, onde as pessoas simplesmente aceitam o que recebem dela, sem questionamentos em seu tempo livre — seja o cinema, tardes no *camping*, passeios em shopping centers. Entretanto, Adorno considera que as pessoas não acreditam nisso, nessa ilusão de prazer momentâneo, mas não no sentido disso se tornar uma consciência coletiva a ponto de integrar esta percepção como uma totalidade na sociedade. O tempo livre teria um grau de integração na vida das pessoas a partir de seus próprios conceitos, também, pois não haveria como envolvê-las se tivesse um caráter completamente estranho a elas. É neste sentido que Adorno vê a chance da emancipação do tempo livre tornar-se liberdade, tal como o efeito gerador da mimesis.

Este capítulo teve como propósito expôr em que medida Adorno abre indícios para uma teoria da emancipação. Abordamos, neste sentido, aforismos selecionados no livro *Minima Moralia*, com o intuito de averiguar, por intermédio das concepções de mimesis e *Denkbild*, como estes aforismos estariam dando alguma ideia de emancipação, liberdade, amor como ferramenta de contraste contra aquilo que se mostra como patológico, ou seja, a sociedade administrada. Como tentativa de análise das considerações de Adorno sobre a educação, foi analisado o texto *Educação após Auschwitz*, evidenciando como a psicanálise poderia auxiliar num tratamento daquilo é identificado como barbárie. Para isso, foi abordado como o caráter libidinal com o líder, entre outras abordagens, fomentaram conceitualmente os argumentos de Adorno a fim de mapear como o que ele chama de Mundo Administrado pôde ser operado em

Auschwitz, e quais determinações poderiam ser elencadas para que essas atrocidades não tornassem a ocorrer. Ainda neste sentido, foram abordadas as aulas gravadas de Adorno na Universidade de Frankfurt, com a finalidade de analisar as suas considerações quanto à construção da Sociologia enquanto engenharia social, e suas críticas frente a isso, deixando em evidência qual deveria ser o caráter desta disciplina para Adorno, estando ela sempre atrelada a uma crítica imanente, ou seja, sempre fazendo o diagnóstico frente a determinado tema, com a intuição nunca se descolando do real. Por fim, o tempo livre, abordado num aspecto frente a seu caráter patológico como emancipador, evidenciando como ele resguarda também possíveis condições sociointegrativas, nas quais as pessoas teriam certo grau de liberdade de se relacionar e estabelecerem novas condições de relação entre elas.

4. CONCLUSÃO

O percurso construído neste trabalho possibilitou avaliar aquilo que se expôs na introdução. Como ponto de partida, as críticas de Habermas quanto à crítica da razão instrumental de Adorno foi o que instigou a análise deste trabalho, ao se propor a investigar onde poderiam ser encontrado certos traços daquilo que restaria nos escritos de Adorno, que remeteriam a uma reflexão. Com a análise, aceitou-se as críticas de Habermas quanto ao fato de Adorno não ter (e, de fato, não poderia ter) uma teoria da sociedade, tendo, por conseguinte, o erro de atribuir à razão um mito originário que seria o norte orientador de sentido da humanidade, sendo este o esclarecimento através da análise da obra *Odisseia* de Homero, que transmutou-se justamente a um outro mito, condenando a razão, ou seja, aquilo que seria a base regulamentadora de sentido, a uma prisão que não dá desfecho à emancipação na sociedade.

Da mesma maneira, pode-se observar, ainda, a partir das críticas elencadas por Habermas, como essa intuição teve grande respaldo a partir do pensamento de Max Weber. Assim, seria importante averiguar agora, ao fim deste projeto, o diagnóstico de época proferido por Weber, pois este também se conecta ao pensamento de Adorno. Weber atribui à modernidade duas patologias sociais, que seriam o que Habermas chama da tese da perda de liberdade e tese da perda de sentido. A tese da perda de sentido diz respeito ao fato de Weber observar na modernidade um politeísmo de valores, por meio de um processo de desencantamento das imagens metafísicas de mundo, onde as estruturas de consciência sofrem uma fragmentação que detona a base universal de sentido original, desencadeando o processo de autonomização das esferas de valor. Como consequência, a tese da perda de liberdade é gerada por esta falta de sentido, pois, retratando-se a famosa análise feita por Weber quanto à jaula de ferro, onde este autor comentava, analisando as palavras do pastor Richard Baxter: que o cuidado com os bens do mundo deveriam pousar sobre os ombros dos mantos dos homens como um leve manto, mas o destino transformou esse manto numa jaula de ferro. Esta abstração de Weber retoma aquilo que Habermas quer analisar — como a conduta metódica da vida aniquilaria a liberdade na modernidade, segundo a perspectiva weberiana. A partir disto, Habermas reconstrói o pensamento de Weber criticando ambas as teses, pois ao mudar o olhar da perspectiva interpretativa da conexão de sentido de Weber para uma perspectiva a partir da teoria do agir comunicativo, não há

perda de liberdade, nem de sentido, mas um ganho, a partir da análise que Habermas faz, como processo investigativo, de verificar como as pessoas usam o saber.

Assim, da mesma maneira desta abordagem em Weber, foi verificado como Adorno elaborou um diagnóstico de época, a partir da ideia de desencantamento do mundo; como a ideia de razão, que antes assumia um caráter fundamentador de sentido, baseado em um mito, transformou-se numa prisão enquanto um novo mito, matando seu sentido originário.

A partir destas investigações, verifica-se que, caso Adorno quisesse elaborar uma teoria crítica da sociedade, ele deveria, tal como Habermas, estabelecer os vínculos entre razão e liberdade e razão e sociedade. No caso da razão e liberdade, Adorno o faz, e foi neste sentido que a abordagem da ideia de mimesis deu respaldo para tal observação. A mimesis permitiu verificar, dentro da perspectiva da liberdade, como a vinculação da razão estava atrelada por intermédio dos aforismos elencados por Adorno, no livro *Minima Moralia*, diferenciando-se da mimesis destrutiva apresentada em *Dialética do Esclarecimento*. Pelo fato da ausência de uma teoria crítica da sociedade, Adorno fica impossibilitado de estabelecer o vínculo de razão e sociedade, o que dá lugar à teoria do agir comunicativo de Habermas abrir um novo horizonte, enquanto uma mudança de paradigma na Teoria Crítica.

Uma das teses importantes para a realização deste trabalho foi o fato de verificar a abordagem de Adorno ao ver o mundo como uma sociedade administrada. Essa tese dá lugar a um processo de socialização repressivo enquanto a indústria cultural, aos olhos de Adorno, penetrou em todos os espaços concernentes à vida cotidiana, condicionando todas as relações sociais como processos reificados, à luz da teoria de Lukács. Assim, o processo de reificação da consciência não permitiu a Adorno ver essa sociedade administrada como uma nova diretriz onde os potenciais de protestos, por exemplo, apontavam para uma possibilidade de mudança. Porém, os estudos concernentes na época de Adorno apontavam para explicar certo silenciamento dos potenciais de protesto, conforme mostra Habermas (HABERMAS, 2016, p. 685). Sendo assim, o próprio processo de reificação, baseado na teoria de Lukács, transmutou o programa de pesquisa da Teoria Crítica para uma teoria da racionalização, que desencadeou nesta ideia do mundo administrado. Entretanto, mesmo num “mundo administrado”, Adorno pode ver a mimesis como resgate daquilo que poderia ser transformado frente ao processo de reificação. Foi esta a tentativa nos capítulos deste trabalho, ao verificar os

aforismos em *Minima Moralia*. Ou seja, mesmo com todo o processo de reificação, onde ainda se poderia, a partir dos textos de Adorno, encarar a possibilidade de emancipação numa sociedade tomada por uma indústria cultural que condicionava modos de vida reificados? A resposta encontra-se, por exemplo, em um dos aforismos, intitulado *Criança com a água do banho*, onde, justamente, a cultura é analisada. Neste aforismo, Adorno encara a cultura como algo que foi tomado como um aparato de dominação pela indústria cultural no mundo administrado, condicionando as pessoas a uma maneira de viver imposta pelas vontades de uma indústria mercadológica que reifica modos de vida. Entretanto, nesta abordagem, Adorno encara a cultura não como uma total mentira, pois se isto fosse verdade, o processo de reificação seria total e, assim, nem a possibilidade de crítica estaria predisposta a se estabelecer. A própria cultura teria um caráter denunciante de si mesma ao apontar para a reflexão — caráter crucial verificado em Adorno neste trabalho — pois que ela iria dimensionar aquilo que seria espúrio na vida das pessoas, dando a possibilidade de retomar o pensamento como ação condicionadora de uma análise reflexiva frente a essa reificação.

A reflexão, podendo também ser entendida como inteligência, torna-se evidente também em um dos outros textos analisados neste trabalho, tal qual *Educação após Auschwitz*, pois apontou como a ausência de vínculos abre espaço para comportamentos sádicos, onde a integração entre as pessoas se daria de uma forma não livre, contribuindo para a emergência de pareamento de comportamentos em sociedade. Como contrapartida, Adorno procurou observar de que maneira a educação, como proposta pedagógica, tem como função não deixar a atrocidade ocorrida em Auschwitz ser esquecida. Quanto aos vínculos, não só a ausência deles, mas seu excesso, em uma conexão até libidinal com o líder de um grupo, causa uma admoestação daquilo que se mostra como horrendo, em detrimento do fato da conexão do indivíduo ao grupo ser dada de maneira irrefletida, dando respaldo à iniquidade. Nesta dimensão, a educação, como abordada no trabalho, não poderia se dar pela dureza, pois esta molda o sujeito para ele considerar a barbárie como algo digno de ser praticável.

A crítica do positivismo enquanto engenharia social também foi abordada em Adorno, ao adentrar no pensamento de Auguste Comte. Com isso, mostrou-se como a ideia pautada em Vilfredo Pareto, assumindo a realidade social como uma mera construção social, era equivocada, pois ao adentrar num conceito de inverdade completa sobre o social, estaria excluindo a própria dimensão do pensamento como uma verdade

além daquilo que seria simplesmente imaginado. A tecnocracia da engenharia social, encarando a sociedade num movimento estático e dinâmico, nega a realidade como uma inverdade por intermédio da construção social. Assim, Adorno procura captar o caráter essencial da sociedade, e não a sua totalidade, com o intuito de encontrar as suas contradições e evocar seus possíveis potenciais emancipatórios.

Por último, ao abordar a ideia de tempo livre, Adorno, segundo a leitura realizada, procurou mostrar a patologia da diferenciação entre o que seria considerado trabalho e folga, na medida em que este processo dá respaldo a uma reprodução social — já constatada em Marx — quando este pensador assumiu que a folga, em sua época, seria a condição da restauração das forças necessárias ao trabalhador para perpetuar sua função no período de trabalho. Adorno transporta essa ideia para a lógica do *camping* e mostra como ela ilude a um termo que seria proporcionado ao prazer, mas está voltado para os negócios. Em relação a esta dimensão, Adorno conecta a sua experiência subjetiva quanto à ideia de folga, pois, para ele, seu próprio trabalho não é visto como uma condição aniquiladora de seu ser, pois seu ofício de sociólogo é continuado em seu período de folga com o aprimoramento de seus estudos. Com isso, ele abre espaço para a possibilidade de encarar seu trabalho como uma possibilidade de prazer, sendo que se considera como uma pessoa privilegiada por ter essa possibilidade. Como ponto de fuga contra a ideologia da “liberdade enclausurada” permeada pelos shopping centers e cinemas, que fomentam como aparato da indústria cultural que serve de gozo momentâneo para as pessoas em seu tempo livre, Adorno interpreta que as pessoas têm dimensão de seu caráter de fetiche, ou seja, de ilusório. Devido a isso, ele pensa que se pode abrir espaço para uma possibilidade de integração social em detrimento dessa visão coletiva, e seria devido a isso que ela pode ser observada como liberdade.

Com estas considerações finais, pode-se deixar evidente como esse caráter reflexivo de Adorno pode apontar até para uma subjetivação crítica quanto a uma realidade fragmentada pelo sofrimento, mas não se ancora em bases estruturais simbolicamente mediadas por intermédio do que Habermas identifica como mundo da vida, impossibilitando, assim, Adorno de ter adentrado numa dimensão da ação comunicativa, que poderia ter sido seu próximo passo.

5. REFERÊNCIAS

- ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. **Dialética do Esclarecimento: fragmentos filosóficos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.
- ADORNO, Theodor W. (Org.). **Theodor W. Adorno: Sociologia**. São Paulo: Ática, 1986. Organização de Gabriel Cohn.
- ADORNO, Theodor W.. **Palavras e Sinais: Modelos críticos 2**. Petrópolis: Vozes, 1995. Tradução de Maria Helena Ruschel. Supervisão de Álvaro Valls.
- ADORNO, Theodor W.. **Introdução à Sociologia**. São Paulo: Unesp, 2007. Tradução de Wolfgang Leo Maar.
- ADORNO, Theodor W.. **Mínima Moralía**. Rio de Janeiro: Azougue, 2008.
- BENJAMIN, Walter. **Reflexões sobre a criança, o brinquedo e a educação**. São Paulo: Editora 34, 2002. 176 p. (Espírito Crítico). Tradução de Marcus Vinicius Mazzari.
- COHN, Gabriel. **Walter Benjamin, Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, Jürgen Habermas**. São Paulo: Abril S.A., 1975.
- COHN, Gabriel. Esclarecimento e ofuscação: Adorno & Horkheimer hoje. **Lua Nova: Revista de Cultura e Política**, [s.l.], n. 43, p.5-24, 1998. FapUNIFESP (SciELO). <http://dx.doi.org/10.1590/s0102-64451998000100002>.
- DURÃO, Fabio Akcelrud. A imagem de pensamento como forma. **Pandaemonium Germanicum**, [s.l.], v. 20, n. 32, p.21-34, 24 jul. 2017. Universidade de São Paulo Sistema Integrado de Bibliotecas - SIBiUSP. <http://dx.doi.org/10.11606/1982-8837203221>.
- LIMA, Luiz Costa. **Mímesis: desafio ao pensamento**. 2ª ed. Florianópolis: UFSC, 2014.
- HABERMAS, Jürgen. **Técnica e Ciência como ‘Ideologia’**. Lisboa: Edições 70, 1968. Tradução de Artur Morão.
- HABERMAS, Jürgen. Theodor W. Adorno - Pré-história da subjetividade e autoafirmação selvagem. In: HABERMAS, Jürgen. **Habermas: sociologia**. 3ª ed. São Paulo: Ática, 1993. Cap. 5. p. 139-150. Organização de Barbara Freitag e Sérgio Paulo Rouanet.
- HABERMAS, Jürgen. **O Discurso Filosófico da Modernidade**. São Paulo: Martins Fontes, 2002. Tradução de Luiz Sérgio Repa e Rodnei Nascimento.
- HABERMAS, Jürgen. **Teoria do Agir Comunicativo: 1. Racionalidade da ação e racionalização social**. São Paulo: Martins Fontes, 2016. Tradução de Paulo Astor Soethe.
- HABERMAS, Jürgen. **Teoria do Agir Comunicativo: 2. Sobre a crítica da razão funcionalista**. São Paulo: Martins Fontes, 2016. Tradução de Paulo Astor Soethe.
- HONNETH, Axel. **Disrespect: The Normative Foundations of Critical Theory**. Cambridge: Polity Press, 2007.

MARCUSE, Herbert. **Cultura e Sociedade volume 2**. São Paulo: Paz e Terra, 1997. Tradução de Wolfgang Leo Maar, Isabel Maria Loureiro e Robespierre de Oliveira.

PETRY, F. B. "A racionalidade estética em Adorno como possibilidade de superação da crítica à razão instrumental". In: Charles Feldhaus; Delamar José Volpato Dutra. (Org.). **Habermas e Interlocuções**. 1ed. São Paulo: Sociedade Brasileira de Psicanálise Winnicottiana Ltda, 2012, v., p. 83-101.