

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE CIÊNCIAS DA EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO

Bruna Avila da Silva

EXPERIÊNCIA, POLÍTICA, SEMIFORMAÇÃO:

Theodor W. Adorno e a crítica do contemporâneo

Florianópolis
Santa Catarina – Brasil
Setembro de 2015

Bruna Avila da Silva

EXPERIÊNCIA, POLÍTICA, SEMIFORMAÇÃO:

Theodor W. Adorno e a crítica do contemporâneo

Dissertação submetida ao Programa de Pós-graduação em Educação da Universidade Federal de Santa Catarina para obtenção do grau de Mestre em Educação. Orientador: Prof. Dr. Alexandre Fernandez Vaz

Florianópolis
2015

Ao meu companheiro João Matheus

Agradecimentos

O poeta Jorge Luis Borges escrevera um dia sobre a história de um cartógrafo que no intento de fazer o mapa de uma cidade extrapolou os limites do papel tornando o mapa maior do que a própria cidade. Agradecer na atualidade parece um ato quase burocrático, uma dádiva. No entanto, constringida pelo tamanho da folha meus agradecimentos não caberiam nesta forma. Ainda assim, é preciso nomear algumas das pessoas sem as quais esta reflexão seria vazia.

Agradeço, minha mãe Astrid Baecker Avila pelo amor e dedicação com que construiu um ambiente intelectual e humano a minha volta, razão pela qual pude conquistar autonomia intelectual. Sua vida serviu-me de modelo e inspiração, te amo mãe!

Agradeço ao meu pai Sandro Nunes da Silva pelo amor, companheirismo e cuidado. Pelas longas conversas e debates acalorados e, principalmente por respeitar e apoiar minhas escolhas. Com isso, pai, agradeço a ti e à Fernanda Silva por demonstrarem o quanto é importante, quando há amor, escutar e caminhar juntos por esta jornada. E ao Sandro Filho, meu amado irmão, por todas as risadas que compartilhamos. Amo tu!

Aos meus avós Ingrid Marianne Baecker, Cleusa Nunes da Silva e Edeloí Nunes da Silva, por todo o cuidado e amor a mim dedicados, agradeço por todos os ensinamentos carregados de zelo que tentavam me preparar para o mundo.

Às minhas dindas Cristiane Baecker Avila e Elisandra Nunes da Silva, que aguentaram minhas sapequices desde pequena. As tomo como exemplo de mulheres fortes que me incentivam.

Ao meu orientador Alexandre Fernandez Vaz, referência intelectual e humana que desde a graduação em Ciências Sociais, me acolheu e orientou pelos caminhos nem sempre otimistas da Teoria Crítica, mostrando-me a força da crítica da sociedade para transformá-la. Agradeço por ter acreditado em mim, quando eu mesma duvidava. A., tu foste mais que orientador nesta trajetória, foste um amigo!

Ao co-orientador deste trabalho, Emiliano Matías Gambarotta pela cuidadosa leitura e contribuição. Mostrou-me a importância do exercício da crítica entre os pares.

Aos amigos Jaison Bassani e Ana Richter, por me apresentarem aos 16 anos, Walter Benjamin e que desde então, constituem parte de uma grande família para além dos laços biológicos. Agradeço cada palavra de incentivo e colaboração, mas principalmente o carinho.

Aos meus amigos de vida, por compartilharem os momentos de felicidade e os não tão felizes característicos da vida de um pesquisador.

Ao CNPq, ao PPGE e seus funcionários, agradeço pela bolsa de pesquisa e auxílio sempre atencioso.

Aos colegas do Núcleo agradeço por todos os momentos de debates e intercâmbios sempre cordiais, e tão ricos. Prova de que o conhecimento é sempre social. Fica o registro: Amaro Fleck, Danielle Torri, Michele Petry, Franciele Petry e tantos outros que em algum momento compartilharam desta experiência.

*“Em meio às unidades humanas padronizadas e administradas vegea o indivíduo”
(Aforisma “ O Palhaço” – Adorno)*

RESUMO

Há nas formulações teóricas de Adorno, que se estendem dos anos 1930 à Dialética Negativa (1966), um conceito nem sempre claro, porém presente em seus escritos, a ideia de experiência (*Erfahrung*). A noção de *Erfahrung*, à luz de Adorno, é o resquício de subjetividade autônoma, fragmentada e fragilizada em nossas sociedades. O autor insiste no papel da crítica imanente como norteadora do comportamento humano, isto é, insiste sobre seu papel a ser cumprido pela teoria, demonstrando que a percepção crítica da ação e da teoria é a condição para qualquer alternativa de intervenção política na realidade, constituindo-se como uma via possível para a experiência. Para adentrarmos nessa discussão, apresentamos como um dos objetivos deste trabalho, a saber: compreender o sentido da experiência em Theodor W. Adorno, bem como a importância deste conceito para a construção do que o autor chamou de crítica imanente. Nossa hipótese versa sobre as possibilidades de uma *experiência intelectual* como algo que implica contrapor-se ao tempo, ao ritmo da sociedade administrada. Pensar então, na perspectiva de uma crítica (imanente), consistir hoje, na sociedade da vivência e do tempo homogeneizador, uma experiência possível, um momento formativo que permita elaborar o tempo presente sem recair nos ardis reificadores da ideologia.

Palavras-chave: Teoria Crítica, Theodor W. Adorno, Experiência, Política, Semiformação

ABSTRACT

In theoretical formulations of Adorno, extending from the 1930s to the *Negative Dialectics* (1966), a concept not always clear, but this in his writings, the idea of experience (*Erfahrung*). The notion of *Erfahrung* in light of Adorno, is the remnant of autonomous subjectivity, fragmented and weakened in our societies. The author emphasizes the role of immanent critique as guiding human behavior, ie insists on its role to be fulfilled by theory, demonstrating that the critical perception of action and theory is a prerequisite for any political intervention alternative in reality constituting himself as a possible route for the experience. For we enter this discussion, we present as one of the objectives of this work, namely to understand the meaning of experience in Adorno, and the importance of this concept for the construction of what the author called immanent critique. Our versa hypothesis about the possibilities of an intellectual experience as something that involves countering the time, the rhythm of the given society. Then think, from the perspective of a critical (immanent), consist today at the company's experience and the homogenizer time, one can experience a formative moment that allows prepare this time without falling in reifying the ideology wiles.

Keywords: Critical Theory, Theodor W. Adorno, Experience, Politics, Semiformation

LISTA DE ABREVIATURAS

AFMO – A filosofia muda o mundo ao manter-se como teoria

CCS – Crítica Cultural e Sociedade

CLP – Adorno – Carta a los padres 1939-1951

DE – Dialética do Esclarecimento

DN – Dialética Negativa

EaA – Educação após Auschwitz

ECEUA – Experiências Científicas nos Estados Unidos

ECF – Ensaio como forma

IC – A indústria cultural

ICPSA – Introdução à controvérsia sobre o positivismo na sociologia alemã

IS – Introdução à Sociologia

LoND – Lectures on Negativ Dialectics

MM – Minima Moralia

NMsTP – Notas marginais sobre teoria e práxis

TL – Tempo Livre

TS – Teoria da Semiformação

TTeTC – Teoria Tradicional e Teoria Crítica (Max Horkheimer)

SLCS – Sobre a Lógica das Ciências Sociais

SsIE – Sociologia e investigação Empírica

SO – Sobre Sujeito e Objeto

Sumário:

INTRODUÇÃO	10
CAPITULO 1: Sobre a crítica epistemológica	15
Contexto da construção do saber sociológico	16
Sobre a controvérsia do positivismo	22
Sobre sujeito e objeto: o sujeito histórico e a experiência	37
Experimento e Experiência	39
Sobre a centralidade da experiência:	45
<i>CAPITULO 2: Sobre a crítica social:</i>	48
Desencantamento da experiência	49
Semiformação e o aniquilamento do sujeito: atrofia da experiência e do conceito	61
<i>CAPITULO 3: Sobre a relação teoria e práxis: para a experiência</i>	73
<i>Os frankfurtianos e “seus” estudantes de oposição</i>	74
<i>Adorno: teoria e práxis, para experiência autêntica</i>	81
Notas finais – Experiência intelectual: para uma sociológica filosófica ou uma filosofia sociológica	95
<i>A utopia da cognição</i>	95

INTRODUÇÃO

Uma das críticas centrais da Teoria Crítica da Sociedade se dirige às formas de vida no capitalismo, a como este modo de produção organiza a experiência social. Cabe então perguntar sobre as condições de possibilidade da experiência no contemporâneo, assim como sobre o lugar que ela ocupa na obra de Theodor W. Adorno, que não pode ser compreendida sem o suporte de seus pares Max Horkheimer e Walter Benjamin. De uma forma geral, esses autores apontam o eclipse da experiência que se circunscreve em um tempo histórico, o da ordenação social capitalista. Dito de outra forma, a sociedade administrada organiza a experiência social a partir de sua atrofia, sendo a crítica necessária tanto para o entendimento quanto para a superação deste estado de coisas. Nesse sentido, ocupamo-nos nesta dissertação da questão da experiência no pensamento de Theodor W. Adorno.

Quando se trata do tema experiência, principalmente entre os autores frankfurtianos é comum relacionarmos tal conceito ao nome de Benjamin e não tanto ao de Adorno. Como demonstra Susan Buck-Morss em seu livro *Origen de la dialéctica negativa* (2011), podemos encontrar em Benjamin diversos elementos que compõem aspectos do pensamento adorniano, entre os quais a experiência pode ser destacada. Por mais que Adorno não trate especificamente do tema da experiência, como Benjamin¹, partimos da ideia de que ela é um elemento constitutivo de sua obra.

Do ponto de vista histórico, esta inflexão teórica de Adorno se vê impulsionada por um olhar que procura explicações para o presente do entreguerras e da situação que se encontram os autores frankfurtianos nos diferentes períodos, ora exilados, ora em fuga da Alemanha nazista, ou ainda em situação de retorno. Considera também a conjuntura política, social e econômica do mundo ocidental neste *breve século* de grandes transformações que acompanham não só a trajetória pessoal desses autores, mas também a acadêmica. Na década de 1930, a revolução socialista ainda parecia possível, a Alemanha estava devastada após a derrota da Primeira Guerra Mundial, e o desenvolvimento das forças produtivas, a industrialização, a crença no progresso, ganhavam corpo na Alemanha. Já na década de 1960 a situação dos autores frankfurtianos e da própria Teoria Crítica era diferente. A utopia de uma revolução socialista e a possível emancipação humana já não estavam no horizonte,

¹ Ver Benjamin “Sobre alguns temas em Baudelaire” (BENJAMIN, 1989); “Infância em Berlim por volta de 1900” (BENJAMIN, 2009); “O Narrador: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov” (BENJAMIN, 1994c) entre outros textos.

como nos anos 1920 e 1930. A Alemanha Ocidental se encontrava assombrada por um passado de extermínio, heranças do nazismo que tentava esquecer. Porém, ainda permaneciam muitos resquícios na estrutura da sociedade autoritária nas instituições e no imaginário coletivo, que a derrota do nazismo não conseguiu arrastar junto consigo. A Alemanha encontrava-se dividida entre duas ideologias, duas formas de viver e se relacionar, entre o liberalismo e o “socialismo” soviético, sendo ela a materialização dessa cisão do mundo na Guerra Fria.

Há nas formulações teóricas de Adorno, que se estendem dos anos 1930 à *Dialética Negativa* (1966), um conceito nem sempre claro, porém presente em seus escritos, a ideia de experiência (*Erfahrung*). O problema, embora tratado de variadas formas na teoria social (de Montaigne à Foucault²), ainda é considerado pertinente em nosso contexto, isto é, uma Teoria Crítica da sociedade hoje ainda deve debruçar-se sobre os efeitos sociais do desenvolvimento científico, dos acontecimentos políticos, problematizar a emancipação humana, os sentidos da modernidade, a instrumentalização da razão e, certamente, do próprio gênero humano. Nosso esforço que, amiúde compreendemos limitado, é o de buscar nas intersecções do pensamento adorniano a relação entre cultura e capitalismo, em outras palavras, a experiência danada, a vida semiformada.

Segundo Adorno, com o desdobramento da emergência da razão instrumental, catalisada pela dominação capitalista, nenhum sujeito coletivo pode ser responsável pela emancipação humana. A racionalidade, ao transformar-se ela própria em lugar da dominação, extrapola a instrumentalização das esferas da ciência, do mercado, do Estado, passa a influenciar a subjetividade dos indivíduos que, através da cultura de massas como expressão do capitalismo tardio, é reificada. A noção de *Erfahrung*, à luz de Adorno, é o resquício de subjetividade autônoma, fragmentada e fragilizada em nossas sociedades. Resquício de autonomia e liberdade que está ausente das esferas do trabalho, por exemplo, mas que encontra na obra de arte as condições de possibilidade para a efetivação. Não somente na obra de arte, como demonstramos neste trabalho, mas também na Filosofia e na Sociologia, Adorno insiste no papel da crítica imanente como norteadora do comportamento humano, isto é, insiste sobre seu papel a ser cumprido pela teoria, demonstrando que a percepção crítica da ação e da teoria é a condição para qualquer alternativa de intervenção prática na realidade, constituindo-se como uma via possível para a experiência.

² JAY, Martin. **Cantos de Experiência**: varaciones modernas sobre um tema universal. Buenos Aires: Paidós, 2009.

Neste trabalho não trataremos da dimensão estética da experiência, mesmo que sua intersecção seja profícua aos temas aqui tratados. Optamos por tratar a experiência em sua dimensão sócio-filosófica (no interior da qual a questão estética e a obra de arte também devem ser compreendidas) e sua relevância para o exercício da crítica imanente naquilo que poderia consistir no que chamou Adorno de *experiência intelectual*. Por ser um tema amplo, presente em quase toda obra do autor, um recorte foi necessário. Destacamos, então, a experiência em três temáticas críticas que consideramos ser relevantes no pensamento adorniano, são elas: a crítica epistemológica, a crítica social e seus desdobramentos na relação sujeito e objeto, teoria e práxis. Esses são os principais eixos articuladores dos capítulos dessa dissertação.

Para adentrarmos nessa discussão, apresentamos como objetivo deste trabalho no primeiro capítulo, a saber: compreender o sentido da experiência em Theodor W. Adorno, bem como a importância deste conceito para a construção do que o autor chamou de crítica imanente. Num primeiro momento trataremos do que consiste a crítica e com quem essa Teoria Crítica dialoga, contra o que ela se posiciona. Aqui se delineiam as proposições acerca de uma Teoria Crítica da Sociedade feitas por Horkheimer em seu ensaio *Teoria Tradicional e Teoria Crítica* (1936/1980), no qual introduz na tradição sociológica e das ciências sociais o pensamento dialético como baliza da análise social. Para o autor, a experiência social não permite ser fixada em fatos, como procede a ciência positivista. Anos mais tarde, já na década de 1960, num intenso debate entre Adorno e Karl Popper se delineia do ponto de vista epistemológico a controvérsia entre Teoria Crítica e o Positivismo nas Ciências Sociais, na qual a experiência emerge no pensamento adorniano como contraposição ao experimento cientificista. Na década de 1950, após o retorno à Frankfurt, Theodor W. Adorno, na direção do Instituto de Pesquisa Social³ (*IfS*), o reinstaura em seu prédio original ao lado da Universidade de Frankfurt, na qual se torna, apenas em 1957, Professor Titular de Sociologia e Filosofia, a convite de seu colega e amigo Max Horkheimer, que assumira o cargo de reitor em 1953. Em uma nova situação política, social e econômica, o debate entre positivismo e Teoria Crítica novamente toma corpo nas discussões acerca da Sociologia na Alemanha. Theodor W. Adorno endossa alguns dos aspectos defendidos por Horkheimer nos anos 1930, como a crítica de que as ciências positivistas promovem o isolamento das ciências da sociedade que as produz. A dúvida que se instaura acerca da dialética, levantada

³ Para saber mais sobre a história do Instituto e de seus membros ver: WIGGERSHAUS, Rolf. **A Escola de Frankfurt: história, desenvolvimento teórico, significação política.** Rio de Janeiro: DIFEL, 2002; JAY, Marin. **A imaginação dialética: história da Escola de Frankfurt e do Instituto de Pesquisas Sociais 1923-1950.** Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

principalmente pelos adeptos da lógica formal, é devida ao seu suporte filosófico à análise social. Esta suspeita, na visão de Adorno, só pode ser sustentada pela falta de compreensão filosófica e a constante fuga dos positivistas do enfrentamento com a tradição na qual se formularam as teorias do conhecimento.

Nos capítulos seguintes, estruturamos dois outros eixos da crítica imanente de Adorno, segundo a qual uma nova postura epistemológica é necessária para criticar o constante processo de coisificação da consciência promovido pela sociedade administrada, para qual a resposta é possível somente compreendendo a relação dialética entre teoria e práxis, sujeito e objeto. Essa passagem da crítica epistemológica à crítica social, que este texto procura expor, consiste no segundo objetivo do trabalho: a pergunta sobre o lugar da experiência na sociedade capitalista, tal como analisa Adorno. A organização sócio-cultural do capitalismo se sedimenta de modo que, pode-se afirmar, o indivíduo existe em sua forma reificada. Destarte, a autoconservação do eu, na sociedade de indivíduos semiformados, revela seu caráter perverso quando a cultura da sociedade industrial modela a relação indivíduo e sociedade a partir da adaptação e conformação, em que o existir de forma adaptada é natural: a perversidade dessa relação é que o indivíduo, ao aderir a essa lógica, desfaz-se continuamente daquilo que o torna, ou que historicamente o tornou, um sujeito: a sua capacidade de se relacionar com a realidade social (experiência) e de formular algo sobre ela (o conceito). O indivíduo semiformado já não tem condições de analisar o mundo sem se deixar dominar por ele. O ocultamento do processo pela ideologia é que torna tanto mais difícil a consciência dessa relação quanto a sua superação.

Procuramos aqui apresentar, mesmo que de maneira breve, como a relação entre teoria e práxis suscita para Adorno pensar em formação (*Bildung*) na sociedade capitalista, bem como a relação entre sujeito e objeto implica conceber um sujeito histórico, adentrando ao nosso terceiro objetivo: pensar a relação teoria é práxis como fundante da crítica imanente. Para tanto, recorreremos ao episódio dos anos 1960 entre Adorno e os estudantes. Esse movimento é necessário para compreender uma importante preocupação de Adorno sobre seu tempo, sobre a experiência e a espontaneidade nessa ordenação social, e sobre o lugar do pensamento nessa sociedade. O tema da experiência para Theodor W. Adorno requer pensar naquilo que causou suas dificuldades de desenvolvimento histórico, a perda da espontaneidade e a imposição da repetição e do “sempre-igual”, momento que culmina com a modernidade e o desenvolvimento do modo de produção capitalista. Assim, nossa hipótese versa sobre as possibilidades de uma *experiência intelectual* como algo que implica

contrapor-se ao tempo, ao ritmo da sociedade administrada. Pensar então, na perspectiva da crítica (imane), consiste hoje, na sociedade da vivência e do tempo homogeneizador, uma experiência possível, um momento formativo que permita elaborar o tempo presente sem recair nos ardis reificadores da ideologia.

CAPITULO 1: Sobre a crítica epistemológica

“(…) quanto mais se compreende a sociedade, tanto mais difícil é tornar-se útil nesta sociedade.” (IS, p. 47).

A frase de Adorno, proferida em 1968 durante um curso de Introdução à Sociologia na Universidade de Frankfurt, pode ser desdobrada em importantes aspectos que são próprios dessa área. A tentativa de compreensão daquilo que são os fenômenos sociais, a essência em contrapartida da aparência, conduz, como aponta Adorno (IS), àqueles que pretendem se dedicar a esta carreira, ao tensionamento das aspirações frente à atividade sociológica entre a orientação intelectual e a intenção de se querer útil nesta sociedade, dar-lhe respostas práticas. Essa tensão manifesta na Sociologia, para aqueles que se preocupam com a relação entre o conhecimento científico e o posicionamento do sociólogo, representa, para Adorno, e a teoria que ele desenvolve, uma concepção no interior da qual se compreende a contradição como constituinte do próprio objeto do qual se ocupa essa ciência. Para a Teoria Crítica é preciso abandonar a noção segundo a qual a sociedade pode ser traduzida de uma forma homogênea (IS).

Este capítulo tem como objetivo mostrar aspectos de como se constitui no pensamento da Teoria Crítica a relação entre crítica (imane) e experiência. Isto é, expor como a Teoria Crítica emerge em contraposição a uma perspectiva positivista na Sociologia. Para tanto, evidenciaremos algo da história da formação da Sociologia a fim de mostrar a base positivista em sua constituição, assim como das Ciências Sociais. Trata-se de uma breve incursão, sem o intuito de elencar minuciosamente os fatores constitutivos de tal ciência. Num segundo momento, apresentamos o famoso ensaio *Teoria Tradicional e Teoria Crítica* de Max Horkheimer (TTeTC), apontando como Horkheimer introduz o pensamento dialético à análise da vida social, levando em consideração o movimento de contradição no interior da sociedade.

A compreensão dessa sociedade que vem sofrendo intensos processos de transformação requer uma reformulação epistemológica; o positivismo possui importantes avanços na história do conhecimento, no entanto, encontra limites quando não exerce a autocrítica. Para transcender esse limite é que se propõe essa reformulação epistemológica da relação sujeito e objeto de forma que o sujeito experiencia o objeto. Isso significa conceber que a teoria deve estar referenciada social e historicamente, quer dizer, deve ser compreendida como componente do procedimento intelectual: o objeto é acessível somente por meio do

sujeito; o objeto é mediado pelo sujeito, implicando que o que se diz sobre o objeto não é, no limite, propriamente o objeto, senão a relação do sujeito com o objeto: a experiência do objeto.

Desse modo, a questão deste capítulo versa sobre compreender que as proposições epistemológicas não se referem apenas a um procedimento meramente intelectual, mas de como se relacionam com a realidade social. Essas diferenças assumem as formas do experimento, como a fonte da crítica no postulado positivista da teoria tradicional, tal como formula Horkheimer (TTeTC); e da experiência como fonte da crítica adorniana: a relação dialética estabelecida entre sujeito e objeto proporciona a experiência do/com o objeto. Essa experiência é contraditória e dela emerge a crítica. A mentalidade do experimento também se coloca na crítica social, mas como crítica não imanente, aquela que não observa o movimento da história. Para mostrar algo desse processo, assumiremos como uma importante fonte o debate estabelecido entre Karl Popper e Theodor W. Adorno, realizado no encontro da Sociedade Alemã de Sociologia, que posteriormente assume a forma de livro, incorporando outros interlocutores como Hans Albert e Jürgen Habermas, intitulado *Der Positivismusstreit in der Deutschen Soziologie* (2014).

Contexto da construção do saber sociológico

A Sociologia é um conhecimento moderno cuja paternidade é atribuída a Augusto Comte no século XIX, ainda que se assuma como ciência somente no século seguinte. Que existe uma íntima relação entre a Sociologia e a história do pensamento social é inegável, no entanto, não é possível simplesmente dizer que há uma continuidade, mas também um movimento que é de ruptura com esta tradição. Que as preocupações acerca da vida social não eram nada novo na história, que a filosofia fora extremamente importante para o desenvolvimento das principais obras, ou seja, que de escritos de Vico (1669), Montesquieu (1689), Kant (1724), Saint-Simon (1760) e Hegel (1770) surgiram importantes trabalhos como os de Comte (1798), Marx (1818) e Spencer (1820), e que a famosa noção de progresso desenvolvida pela Filosofia da História permeou importantes questões do pensamento sociológico (BOTTOMORE, 2002), disso sabemos. No entanto, quando a Sociologia surge com uma proposta científica, afasta-se do pensamento filosófico que deu base para o seu surgimento, por isso, com uma nova abordagem sobre os fatores sociais ela inaugura também uma nova área de conhecimento.

O surgimento da Sociologia pode ser interpretado, segundo Raymond Aron (2009), em conjunto com as transformações na vida social provocadas pelo surgimento da sociedade industrial capitalista, como uma espécie de *ciência do tempo*. Ou nas palavras de Sell “como qualquer ciência ela não é fruto do acaso, mas responde às necessidades dos homens de seu tempo.” (2002, p. 17). A Sociologia inaugura-se como uma nova ciência da sociedade que a distingue do pensamento social anterior, o qual fornece a ela os principais elementos para sua existência. Para Sell (2002), o surgimento da Sociologia pode ser compreendido a partir de dois importantes aspectos a que ele denomina de 1) “fatores histórico-sociais”, que compreendem três marcos importantes: revolução industrial, revolução francesa e revolução científica; e 2) “fatores epistemológicos”, responsáveis pela origem da Sociologia como ciência propriamente dita. Este segundo aspecto diz respeito ao clima intelectual no qual a Sociologia surge, em que a questão do método da ciência moderna, chamado de *experimental*, ganha enorme peso. Mesmo que não haja concordância entre os epistemólogos, ele é considerado marca da ciência moderna. Segundo a análise de Sell (2002, p. 25), ele pode ser sintetizado em quatro principais etapas que norteiam o procedimento metodológico científico: *observação dos fenômenos* da realidade da natureza ou comportamento humano; *constituição de hipóteses* cujo objetivo é explicar as causas e razões do fato observado; *experimentação*, no qual se encontram os dois primeiros momentos da pesquisa, testando as hipóteses com aquilo que considerou as suas causas, confirmando ou negando tais hipóteses; *generalizações*, no qual as hipóteses confirmadas são consideradas verdadeiras, e desse caso particular poder-se-ia deduzir que a explicação estende-se a todos os outros casos iguais.

Foi grande a convicção, dos muitos que se aventuraram nessa área de conhecimento, de que o método das Ciências Naturais, o experimental, poderia ser estendido às Ciências Sociais, e de que os fenômenos sociais poderiam ser medidos numericamente. Na ciência crescia a ideia de um método unificado que fosse capaz de explicar a relação da experiência com a reflexão teórica. Segundo Leszek Kolakowski (1981), a ideia de uma unidade do método consiste em uma das quatro principais “regras” de uma filosofia positivista. Acompanham ainda a regra do fenomenalismo, segundo a qual não existe diferença entre essência e fenômeno – essa perspectiva é que torna possível, no pensamento positivista, formular a experiência, pois interpretavam não ser dignas de fé as doutrinas metafísicas por tomarem os fenômenos como apenas manifestações de uma realidade que não se revela diretamente ao conhecimento⁴; e a regra do nominalismo, que consiste na organização dos dados experimentais da realidade

⁴ Ver Leszek Kolakowski “La filosofía positivista”. Madrid: Ediciones Cátedra S.A., 1981.

pelos saberes abstratos por serem capazes de acessar “territórios da realidade *alejados* do empírico” (KOLAKOWSKI, 1981, p. 19); e, por último a regra que “nega todos os valores cognoscitivos aos juízos de valores e aos enunciados normativos”⁵ (KOLAKOWSKI, 1981, p.21). Tanto a ideia de regras do positivismo quando a própria definição do termo “positivismo” comportam uma pluralidade de acepções que correspondem ao largo espectro e alcance do termo. É por isso que Kolakowski procura definir uma filosofia positivista a partir dessas quatro regras, e reconhece que “o uso de uma mesma palavra para todos os casos não é inteiramente arbitrário; suas razões provêm de uma orientação intelectual comum aos fenômenos em questão [...] tenho unicamente em mente o positivismo considerado como posição filosófica (ou, se se prefere antifilosófica)” (KOLAKOWSKI, 1981, p.11).

Ora, percebe-se então que o termo *positivista*, assim como a ideia de um método experimental, é utilizado na literatura científica não sem disputa. No entanto, mesmo que não haja um acordo entre os epistemólogos acerca do *método experimental* ou até mesmo do positivismo, é comumente reconhecido⁶ que Auguste Comte tenha sido o primeiro filósofo a escrever sobre uma ciência positivista em seu *Curso da filosofia positiva*, redigido entre 1830 e 1842, no qual se contrapõe à metafísica filosófica, procurando valorizar os dados empíricos. No entanto, por mais que uma perspectiva de experimentação exista desde os primórdios do pensamento ocidental, encontra grande desenvolvimento como ciência empírica apenas no século XVIII, com as noções físicas de Isaac Newton, a Química de George Stahl, entre outros. A Sociologia de Comte – herdeira, segundo Kolakowski (1981), do positivismo de Hume – formula princípios metodológicos, a partir dessa visão unificada do método que permeia toda discussão científica. De acordo com Oliva (2003), as Ciências Sociais eram primeiramente consideradas ciências morais, o que colocava em dúvida seu caráter e capacidade científica. Nesse movimento é que a afirmação de uma unidade metodológica se coloca para as Ciências Sociais.

De Hobbes ao positivismo lógico, passando por Comte, muito se defendeu a tese da unidade do método científico. A metodologia científica seria a mesma, independentemente da natureza de seus objetos, para todas as disciplinas. Como as disciplinas naturais não produzem teorias que tenham sua cientificidade contestada,

⁵“Dicho esto, queremos de momento guardar cierto grado de indeterminación respecto a las reglas generales, a fin de que puedan éstas servir para distinguir una corriente bastante considerable en la historia de la filosofía, sin que haga falta asociar el nombre ‘positivismo’ a sólo unas pocas formas de esta corriente” (KOLAKOWSKI, 1981, p. 17). “Dito isto, queremos no momento preservar certo nível de indeterminação a respeito das regras gerais, a fim de que estas possam servir para distinguir uma corrente bastante considerável na história da filosofia, sem a necessidade de associar o nome positivismo a poucas formas desta corrente”.

⁶ Ver volume 3 da coleção “Breve história da Ciência Moderna”. BRAGA, Marco. *Breve história da ciência moderna, vol 3: Das luzes ao sonho do doutor Frankstein* / Marco Braga, Andreia Guerra, José Claudio Reis – Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.

o método científico é genericamente confundido com o conjunto de práticas e procedimentos que adotam. E por ser a física considerada ciência modelar, o naturalismo acaba por desembocar no fisicalismo: para ser ciência, uma disciplina precisa adotar a sintaxe da física. (OLIVA, 2003, p. 63).

A questão do método das Ciências Naturais inaugura-se como critério de verdade no campo científico. A Sociologia não é exceção. Ela surge em um contexto científico específico e é introduzida nessa tradição de pensamento, inserida nos paradigmas das Ciências Naturais, e quando tem a pretensão de se afirmar como ciência, cujo objeto são as relações sociais, os fenômenos sociais, o homem em relação, algo que até então não era comum, ela utiliza e mobiliza códigos, símbolos e vocabulário específicos do seu tempo, cuja marca é a do positivismo. É preciso lembrar que o primeiro movimento daqueles que se dedicaram às Ciências Sociais, à Sociologia⁷, mostrava a necessidade de se afirmar teoricamente e cientificamente e, para tanto, era preciso demonstrar rigor metodológico como um importante aspecto que confere ao procedimento sua cientificidade. Por mais que, segundo Oliva (2003), não seja possível eleger um só critério que fosse capaz de conferir cientificidade, as mais variadas perspectivas – da verificabilidade, do falsificacionismo, do darwinismo epistemológico e dos paradigmas – estão impregnadas da preocupação empírica como critério de aceitação ou refutação. A empiria constitui-se apenas como critério a partir de uma noção de método com a qual é possível alcançá-la ou reproduzi-la.

É precisamente esse parâmetro científico presente no surgimento das Ciências Sociais que Horkheimer (1980) critica nos anos 1930 com a pergunta “o que é teoria?”, no famoso ensaio “Teoria Tradicional e Teoria Crítica” [TTeTC], ao indagar pela historicidade dos procedimentos científicos adotados das ciências naturais e questionar a noção de teoria que se instaura hegemonicamente desde o princípio da Sociologia. É nesse ensaio que irá delinear alguns pontos do que mais tarde ficou conhecido como “Teoria Crítica da Sociedade”, em oposição àquilo que foi denominado por ele de “Teoria Tradicional”. Horkheimer escreve sobre o contexto intelectual de produção teórica e científica predominante naquele momento histórico, sobre o positivismo e a lógica formal, suas premissas acerca do método e das formas de conhecer. Sua intenção é demonstrar como se desenvolveu junto ao pensamento filosófico a noção de um método científico e um conceito de teoria no qual a premissa é de que tudo possa ser analisado e estudado pelo manejo de uma técnica que vai se tornando cada vez mais um processo de cálculo matematizado: “Esse calcular pertence ao arcabouço lógico

⁷ Neste trabalho são tratadas como ciências da sociedade que surgem no mesmo contexto, no qual a Sociologia compõe o quadro das Ciências Sociais.

da história, assim como ao da ciência natural. É o modo de existência da teoria em sentido tradicional.” (TTeTC, p. 121).

Em um outro escrito também dos anos 1930, *Observações sobre a ciência e a crise* (HORKHEIMER, 1990), já estão delineados importantes aspectos da crítica epistemológica cunhada pelos frankfurtianos, que será desenvolvida posteriormente por Adorno, com quem Horkheimer compartilhou a vida intelectual e acadêmica, culminando na autoria conjunta da obra *Dialética do Esclarecimento* (DE), e a quem transmitiu o cargo de diretor do *Institut für Sozialforschung* nos anos 1950, depois de um período de direção conjunta, no contexto da volta à Alemanha no pós-guerra. O próprio Horkheimer (1990, p. 1) reconhece Adorno como principal intelectual que ao seu lado formula a Teoria Crítica⁸. Horkheimer critica a postura científica que adota o mecanicismo promotora do afastamento real e abstrato da ciência sobre o processo social, acompanhado pelo crescente processo de racionalização técnico-burocrático.

Essa ambição da ciência de conhecer a natureza, catalogar e registrar tudo o possível sobre ela, característica dos primeiros momentos do Iluminismo, “provou ser um instrumento de limitação do processo científico, transformando-se num mero registro, classificação e generalização de fenômenos, despreocupado com a distinção entre o desimportante e o essencial.” (HORKHEIMER, 1990, p. 9). Ao mesmo tempo em que ciência mecanicista e pragmática preenche a vida social com seu avanço técnico-científico, descola-se do processo social ao transformar o conhecimento sobre a sociedade, e dessa forma a própria sociedade, em um processo circular de repetições, assumindo que seu papel deveria ser desvendar tais leis que provocam, influenciam e relacionam-se a essas ocorrências vistas como iguais. Porém, as relações humanas não são previsíveis, tal qual a natureza em que é possível desvendar leis a partir da observação dos fenômenos e a repetição de sua ocorrência. A compreensão do processo social global requer mais do que a observação de sua repetição,

8 Essa profunda relação entre os intelectuais do círculo frankfurtiano faz com que uma pesquisa sobre a obra desses autores acompanhe também o estudo sobre seus pares intelectuais e aqueles com quem eles dialogam. Essa proximidade entre os autores do círculo frankfurtiano, no entanto, não pode ser confundida com uma afinidade de pensamento uníssona, pois há entre eles tanto momentos de concordância quanto de divergências teóricas e práticas. Por isso a utilização do termo “Escola de Frankfurt” é um tanto complicado, por aludir uma consonância por vezes ilusória entre os intelectuais. Se em Martin Jay de “A imaginação dialética” (Ver JAY, Martin. *A imaginação dialética: a história da Escola de Frankfurt e do Instituto de Pesquisa Social*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008) houve uma ênfase nos pontos que aproximam, por exemplo, Adorno e Horkheimer, em Susan Buck-Morss de “Origen de la dialéctica negativa” (Ver BUCK-MORSS, Susan. *Origen de la dialéctica negativa: Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt*. Buenos Aires: Eterna Cadencia Editora, 2011) procura-se trazer à luz suas discordâncias e singularidades, o que contribuiu e agregou na parceria entre ambos, bem como de notar as aproximações com entre Adorno e Benjamin. Ver ainda TIBURI, Marcia. *Os 100 anos de Theodor Adorno e a filosofia depois de Auschwitz*. In: **Cadernos IHU Ideias**. ano 2 - nº 11 – 2004).

necessita de uma abordagem metodológica que permita analisar as diversas faces das relações sociais. Nas palavras de Horkheimer,

Mas, a realidade social, o desenvolvimento dos homens historicamente atuantes, contém uma estrutura cuja compreensão requer a imagem teórica de decorrências radicalmente transformadoras e revolucionárias de todas as condições culturais, estrutura que de modo nenhum pode ser dominada pelo procedimento das ciências naturais mais antigas, orientado para o registro de ocorrências repetidas. (HORKHEIMER, 1990, p.9).

Quando Horkheimer (TTeTC) fala em “teoria tradicional” não significa que para ele existia somente uma forma de se fazer teoria, mas que as então existentes, que iam do empirismo ao fenomenológico, podiam ser sintetizadas por uma relação entre sujeito e objeto na qual a exteriorização do segundo conduz à máxima do sujeito doador de sentido, em que “tem-se sempre, de um lado, o saber formulado intelectualmente e, de outro, um fato concreto (*Sachverhalt*) que deve ser substituído por esse saber subsumir, isto é, este estabelecer a relação entre a mera percepção ou constatação e a ordem conceitual do nosso saber chama-se explicação teórica.” (TTeTC, p. 120). Essa relação entre sujeito e objeto pode ser compreendida, segundo a crítica da economia política, como uma repercussão da forma de organização da vida social pautada pelo processo produtivo, ou seja, o procedimento científico assemelha-se na forma de conhecer com o processo de divisão do trabalho. A maneira com que o cientista lida com a sua profissão segue as regras de uma ordenação social em que a separação estrita entre sujeito e objeto, e as etapas do método científico e “a maneira pela qual as partes são separadas ou reunidas na observação registradora, o modo pelo qual algumas passam despercebidas e outras são destacadas, [tudo isso] é igualmente resultado do moderno modo de produção [...]” (TTeTC, p. 125).

Compreender o entrelaçamento entre o conceito de teoria, o fazer ciência, com o modo de produção capitalista, é somente possível depois de Marx, depois da análise cujo ponto crucial é o exercício da crítica à economia política. Para Horkheimer (TTeTC), assim como para os frankfurtianos de forma geral, essa foi uma das grandes contribuições de Marx à análise social: a crítica e os desdobramentos que ela possibilitou. Ela se torna possível na medida em que a relação entre sujeito e objeto é pensada dialeticamente. Soma-se ao materialismo, entre outras influências, o pessimismo de Schopenhauer na leitura de Horkheimer, e o negativismo de Husserl na leitura de Adorno.

A crítica da economia política não é um ponto marcado sobre a qual toda filosofia e sociologia crítica devem se debruçar, mas algo que exigido na análise social, já que “[ao] focalizar as bases da situação atual, ela passa a ser a crítica da economia” (TTeTC, p. 157). A economia política não mais expressava em sua análise as relações sociais, ela descolou-se de

sua situação histórica. Quando se perde o fio condutor histórico, não se pode mais ter uma organização racional da sociedade que esteja voltada aos processos humanos, não mais se encarregam das formas humanas de sociabilidade sobre as quais deveriam ater-se. Por isso, o cientista como um profissional tradicional encarregado apenas de desempenhar aquilo que se espera de sua função na divisão social do trabalho, é alvo de crítica, na medida em que esse processo exige um isolamento da sociedade. Sua crítica constitui, então, uma via de mão única entre o cientista e seu objeto, minando também a possibilidade de interação e autocrítica de todo o processo de produção desse conhecimento.

A tarefa de estabelecer a relação do conhecimento com a realidade, ou com qualquer de seus fins, é deixada a outros, ou é postergada, ou mesmo abandonada ao acaso. Na medida em que existe o interesse e o reconhecimento social por elas próprias, as ciências não se preocupam com isso, ou deixam esta preocupação para outras disciplinas, por exemplo, para a sociologia ou a filosofia especializadas, as quais, por sua vez, fazem o mesmo. Com isso, a respectiva dominação da sociedade, isto é, as forças que a controlam, é confirmada tacitamente no seu sentido e valor pela própria ciência, elevada à condição de juiz, e o conhecimento é declarado impotente. (TTeTC, p.157).

Sobre a controvérsia do positivismo

O ensaio de Horkheimer “Teoria tradicional e teoria crítica” ficou conhecido como o manifesto da Teoria Crítica da Sociedade. Ele demarca a posição contrária a correntes de cunho positivista na mesma proporção que se afasta do relativismo da Escola de Chicago. Em uma nova situação política, social e econômica de uma sociedade abalada por duas guerras mundiais, em meio à Guerra Fria, o debate entre Positivismo e Teoria Crítica novamente toma corpo nas discussões acerca da Sociologia na Alemanha. Theodor W. Adorno endossa alguns dos aspectos defendidos por Horkheimer nos anos 1930. A dúvida que se instaura acerca da dialética, levantada principalmente pelos defensores da lógica formal, é devida ao seu suporte filosófico na análise social. Esta suspeita, na visão de Adorno, só pode ser sustentada pela falta de compreensão filosófica e a constante fuga dos positivistas do enfrentamento com a tradição na qual se formularam as teorias do conhecimento, ou apenas por uma infeliz tentativa de rechaçar o passado.

O debate é originário do congresso da Sociedade Alemã de Sociologia, na cidade de Tübingen no ano de 1961, para o qual são convidados a conferenciar Karl Popper, a expor os aspectos do seu racionalismo crítico, e Theodor W Adorno, como representante da Escola de Frankfurt. A intenção da organização já estava clara no tema “A Lógica das Ciências Sociais”,

que pretendia promover o debate entre diferentes perspectivas⁹ de investigação. O debate estende-se por anos de discussão entre Popper e seu racionalismo crítico, como representante da lógica formal, e Adorno, sobre a teoria crítica da sociedade, como herdeiros da tradição metafísica das *Geisteswissenschaften* e seus respectivos seguidores Hans Albert e Jürgen Habermas. O debate culmina na publicação do livro *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie* no ano de 1969, consolidando-se como controvérsia entre positivismo e lógica formal e a dialética nas ciências sociais.

Popper (2014) irá expor em sua palestra *Para a lógica das Ciências Sociais* as principais ideias acerca do racionalismo crítico a partir de 27 teses¹⁰. Ele justifica essa forma de exposição por acreditar que com ela tornaria mais acessível o conteúdo de seu trabalho ao mesmo tempo em que isso lhe permitiria aprofundar suas antíteses críticas. Todo seu pensamento possui seu fundamento nas duas primeiras teses, em que o conhecimento depende da relação entre saber (*Wissen*) e não-saber¹¹ (*Nichtwissen*): se por um lado sabemos muito sobre muitas coisas (1ª tese), por outro o que sabemos nos coloca frente a outros problemas a serem solucionados (2ª tese). Uma teoria do conhecimento deve, para Popper, compreender a contradição dessa relação entre conhecimento e não-conhecimento (3ª tese), pois ela demonstra que existe uma fissura entre o nosso pretensão saber e os fatos, formulando, assim, o problema como ponto de partida do conhecimento (4ª tese)¹². Essa questão é importante para Popper, pois assim como nas ciências da natureza o caminho do conhecimento nas ciências sociais também levará a êxitos e fracassos aos quais os problemas estarão suscetíveis (5ª tese). Mesmo assim, a observação dos fatos não se configura como propulsora do conhecimento.¹³ Por

⁹Divergência essa que já compunha o quadro entre os professores de Sociologia na Alemanha. Segundo o debatedor Ralf Dahrendorf: “Não é segredo algum que entre os professores universitários alemães de Sociologia da geração atual medeiem diferenças muito marcantes na orientação das investigações, e não só isso, mas também na posição teórica inclusa na disposição básica da ordem moral e política. O fundamento das discussões dos últimos anos veio por um momento a pensar-se que a elucidação dos fundamentos lógico-científicos da sociologia poderia ser um caminho adequado para iluminar as diferenças existentes, coadjuvando, assim, que a investigação resultara mais frutífera”. Ver DAHRENDORF, R. *Anotações à discussão das propostas de Karl R. Popper e Theodor W. Adorno*. In: *A disputa do positivismo na sociedade alemã*. Org. Theodor W. Adorno et al. São Paulo: Ícone, 2014.

¹⁰ Na medida do possível, irei indicar numericamente as teses sobre as quais nos debruçaremos momentaneamente nessa exposição.

¹¹Na versão espanhola de 1973, os conceitos foram traduzidos respectivamente por “saber” ou “conocimiento” e “no saber” ou “ignorancia”. Como a versão disponível em português foi traduzida do espanhol permaneceram os mesmos termos “conhecimento” e “ignorância”. Essa tradução não prejudica a interpretação do texto, porém para mantermo-nos mais próximo do termo em alemão “*Nichtwissen*” optaremos por “não-conhecimento” ou “não-saber”.

¹² “A saber, começa com a tensão entre conhecimento e ignorância. Nenhum problema sem conhecimento – nenhum problema sem ignorância [...] ou talvez mais adequadamente, na descoberta de uma possível contradição entre o nosso suposto conhecimento e supostos fatos” (POPPER, 2014, p. 84)

¹³ Popper distancia-se assim da perspectiva positivista defendida por Auguste Comte. De acordo com Oliva (2003) “[...] Auguste Comte foi um dos primeiros filósofos da ciência a reconhecer que a teoria cumpre papel vital na pesquisa. O questionamento da visão de que a ciência tem um pilar central – a observação pura e neutra

mais que se reconheça a necessidade de submeter à investigação questões práticas¹⁴, sobre elas se debruçará o pensamento teórico e sobre elas se teorizará. Portanto, a observação só propulsiona o saber quando, segundo Popper, surpreende as expectativas e teorias, tornando-se novamente um problema outro sobre o qual buscará respostas o conhecimento¹⁵. É somente a qualidade de um problema que determinará o valor do empreendimento científico.

Tais afirmações iniciais irão permitir formular a tese que ele reconhece como sendo a principal (6ª tese): o método nas ciências sociais é similar ao método das ciências naturais¹⁶, nas quais se pensam formas de solução dos problemas a partir dos quais se propõe críticas e soluções (*Lösungsversuchen*). Porém, esse caminho deve ser acessível à crítica substancial (*sachliche Kritik*), se não o for, deve ser descartado. O problema que pode ser criticado objetivamente possui dois destinos possíveis: sucumbe à crítica e por isso será refutado, ou, na hipótese desejada, resistirá à crítica. Nesse último caso, assume-se temporariamente – porque ele poderá sempre ser novamente criticado e seu “êxito” dependerá desse mecanismo – que sua solução seja aceita. Dessa forma, o método refere-se a esse movimento constante de crítica e propostas de soluções, de tentativas e erros, em que sua objetividade consiste puramente na objetividade do “método crítico”: “não há teoria livre da crítica, e os meios lógicos de que se serve a crítica – a categoria contradição lógica – são objetivos” (POPPER, 2014, p. 86).

A relação saber e não-saber, sob essa perspectiva, acarreta em tentativas de solução dos problemas, de forma que o saber é momentâneo até que seja superado criticamente (7ª tese). Esse criticismo é o cerne da questão do método nas ciências sociais, pois o conhecimento não começa, como creem os positivistas naturalistas, com a observação de fatos, anotações de dados e relações estatísticas, senão com a formulação dos problemas. Popper considera um equívoco a exigência feita pelo naturalismo e o cientificismo metodológico para que as ciências sociais adotem o método das ciências naturais. Neste ponto, afasta-se da perspectiva

da realidade – , que a distingue das outras modalidades do saber, foi apresentado como novidade no século XX”. (OLIVA, 2003, p.42).

¹⁴ Como, por exemplo, a pobreza, o analfabetismo, a opressão política e a insegurança jurídica. (POPPER, 2014, p.85).

¹⁵ “Observações só conduzem, portanto, para os problemas, na medida em que contradizem algumas das nossas expectativas conscientes ou inconscientes. E o que em tal caso se converte no ponto de partida do trabalho científico não é tanto a observação em si quanto a observação no seu significado peculiar – ou seja, a observação geradora de um problema” (POPPER, 2014, p. 85).

¹⁶ Percebe-se que para Popper o método das ciências sociais não é o método das ciências naturais. Do texto original “Die Methode der Sozialwissenschaften wie auch die der Naturwissenschaften besteht darin, Lösungsversuche für ihre Probleme – die Probleme von denen sie ausgeht – auszuprobieren”. Ver POPPER, K. *Die Logik der Sozialwissenschaften* In: ADORNO, T. u.a. *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*. Darmstadt und Neuwied: Hermann Luchterhand Verlag, 1972.

naturalista, dominante também em ciências sociais¹⁷, e reconhece que a objetividade nestas não é fácil de ser alcançada, porque por objetividade se entende neutralidade de valores “e só em casos muito extremos logra o cientista social a emancipação dos valores de sua própria condição social acendendo certa objetividade e assepsia no tocante aos valores” (POPPER, 2014, p. 87). A objetividade do método, portanto, não dependerá da objetividade do cientista (10ª tese), que por mais que se considere um observador externo, o cientista¹⁸ “não é esse observador de Marte que pensa ser” (POPPER, 2014, p. 89). E mesmo se fosse possível tal observador, não existem argumentos racionais que garantam sua objetividade¹⁹. Portanto, a objetividade reside, para Popper, na tradição crítica e no trabalho em equipe dos cientistas que se criticam mutuamente (12ª tese), algo somente possível pela divisão do trabalho e a especialização, quando a crítica é a responsável pela objetividade. Para ele, questões pequenas, como diferenças ideológicas, seriam eliminadas ao longo do tempo²⁰.

Dito de outra maneira, a objetividade da ciência não é assunto individual de diversos cientistas, sim é assunto social de sua crítica recíproca, a eterna amiga-inimiga divisão do trabalho dos cientistas, de seu trabalho em equipe e também de seu trabalho por caminhos diferentes e inclusive opostas entre si. Assim, em parte que depende do vasto conjunto de relações sociais e políticas que a crítica torna possível. (POPPER, 2014, p.92).

É papel da crítica, então, a regulação do procedimento e dos problemas do empreendimento científico. A crítica para Popper está relacionada, então, à aplicação e ao cumprimento de técnicas metodológicas, assegurando os aspectos da lógica formal do pensamento dedutivo, pressupondo um afastamento entre o sujeito do conhecimento e seu objeto. Por mais que a ciência pura seja um ideal, é papel do cientista crítico sempre lutar por ele²¹, procurando desfazer a confusão nas esferas de valores, combatendo a interferência dos valores “extracientíficos” dos “problemas da verdade”. Porém, essa tarefa crítica conduz a um impasse, afirma Popper, já que se torna impossível separar tais esferas no cientista sem “destruir-lhe como homem e como cientista” (2014, p. 93). Seria preciso, então, ter consciência de que esse ideal nunca se efetiva, e de que a exigência de uma ciência sem

¹⁷ “Ainda que não caiba a dúvida de que boa parte dos cientistas sociais se oporia a uma ou outra das diversas teses deste errôneo naturalismo, resulta também inegável que o dito naturalismo desfruta nas ciências sociais – fora da economia política – uma autêntica supremacia, pelo menos em países anglo-saxões” (POPPER, 2014, p.87).

¹⁸ Popper refere-se, somente aqui, ao trabalho do antropólogo, no entanto, a prática do antropólogo é usada para exemplificar a prática científica, por isso utilizamos o termo cientista para evitar qualquer equívoco.

¹⁹ “O antropólogo não é este observador de Marte que pensa ser, cuja função social muitas vezes ele tenta representar não raramente a desgosto, nem há qualquer razão para supor que um habitante de Marte nos veria mais ‘objetivamente’ do que, por exemplo, vemos a nós mesmos” (POPPER, 2014, p.89).

²⁰ “Na verdade, pequenas coisas como, por exemplo, a posição social ou ideológica do investigador acabam por eliminar-se a si mesmas com o passar do tempo, ainda que a curto prazo joguem sempre, como é óbvio, ser o seu papel” (POPPER, 2014, p.92).

²¹ “A pureza da ciência pura é um ideal, que talvez seja considerado inalcançável, porém a crítica luta e há de lutar ininterruptamente” (POPPER, 2014, p. 93).

valores é em si mesma paradoxal quando a própria objetividade e neutralidade se tornam valores da prática científica. Isso não consiste em um obstáculo, na medida em que se torna papel da crítica divulgar essas confusões acerca das esferas de valor e valor puramente científico²².

Percebe-se que todas as proposições popperianas seguem um encadeamento, de forma que comprovam e fortalecem os argumentos umas das outras. Assim que se aceitam como válidas as primeiras teses, o argumento se complexifica com o desenvolvimento de outras teses que reforçam, como um sistema, todas as outras. Mas, se a conclusão à qual se chega é considerada falsa, isso implica que alguma das premissas seja também falsa. Ou seja, é tanto a “transferência da verdade” quanto a “retransferência da falseabilidade” (17ª tese). Para Popper isso compete à lógica dedutiva que nada mais é senão “a teoria da validade do raciocínio lógico” (16ª tese), cuja função é a de “servir como sistema da crítica” (15ª tese). Dessa forma, ele formula o âmago de seu *racionalismo crítico* em sua 18ª tese:

Assim, a lógica dedutiva é convertida na teoria da crítica racional. Porque toda crítica racional é moldada como uma tentativa de nossa parte para mostrar que da tese criticada se despreendem consequência inaceitáveis. Se de uma determinada tese deduzimos consequências inaceitáveis, a tese em questão é refutada. (POPPER, 2014, p.95)

Para essa lógica o conceito de verdade é produto necessário da crítica, em que “a ideia metodológica que aprendemos com nossos erros não pode ser entendida sem a ideia reguladora da verdade” (POPPER, 2014, p. 95), pois o erro não é senão a não correspondência com os critérios da verdade. Por verdadeiro se assume, então, quando o enunciado corresponde aos fatos (20ª tese). Por mais que a noção de verdade tenha sido enfraquecida pelas ideologias relativistas²³, sua reabilitação realizada pelo lógico matemático Alfred Tarski representou, para Popper, um dos principais ganhos da lógica matemática moderna, pois permitiu com convicção estabelecer a coincidência do enunciado com os fatos. Porém, segundo Popper, esse conceito de verdade é puramente lógico. Como tal, é possível comparar os conteúdos de forma que uma teoria pode ser mais verdadeira do que outra por apresentar em sua explicação²⁴ uma maior quantidade de premissas verdadeiras que mais bem se aproximam da verdade.

²² “[...] o paradoxo desaparece por si somente se em vez de exigir neutralidade valorativa exigirmos como uma das tarefas mais significativas à crítica científica, à divulgação das confusões das áreas de valor e à separação de questões relativas a valores puramente científicos, como a verdade, a relevância, a simplicidade, etc, de problemas extracientíficos.” (POPPER, 2014, p.94).

²³ Popper critica em diversos momentos de sua exposição o relativismo, reconhecido por ele como dominante no campo das ciências sociais. “Essa observação implica que o conceito de verdade havia sido desacreditada. E esse desprestígio do conceito de verdade tem sido, de fato, o máximo estímulo das ideologias relativistas que dominam nosso tempo” (POPPER, 2014, p. 96).

²⁴ “O esquema lógico de cada explicação reside, portanto, em uma decorrência lógica dedutiva, cujas premissas estão constituídas pela teoria e condições iniciais e cuja conclusão é o *explicandum*” (POPPER, 2014, p.97).

Disso se desprendem dois conceitos lógicos importantes como o de “aproximação da verdade” e o de “força explicativa”²⁵. Isso diz respeito à lógica do conhecimento de forma geral, mas é válido também para a Sociologia (26ª tese): “nesse sentido, o conceito lógico de aproximação à verdade é indispensável para as ciências sociais analíticas da situação. Acima de tudo, porém, as análises situacionais são racionais e empiricamente criticáveis e suscetíveis de melhoramentos” (POPPER, 2014, p. 100).

“O modelo de Popper pode ser assim esquematizado: $P^1 \rightarrow TT \rightarrow EE \rightarrow P^2$. P^1 é o problema original, o ponto de partida. TT é uma teoria tentativa, sujeita a se revelar parcial ou totalmente errônea, que busca uma solução para P^1 . EE, o processo de eliminação de erros, que pode consistir de discussão crítica ou de testes experimentais. P^2 o novo problema”. (OLIVA, 2003, p.48)

Sobre a lógica da Sociologia, Popper preocupa-se ainda em diferenciá-la em relação à psicologia, no sentido de tornar a primeira uma ciência autônoma, observando a segunda como uma das ciências sociais que pressupõem e utilizam os conceitos sociológicos (23ª e 24ª tese). Para tanto, as ações e o comportamento humano deveriam ser compreendidos dentro uma *lógica situacional*, em que se analisa o comportamento não por critérios psicológicos individuais²⁶, mas por uma interpretação que entenda objetivamente as motivações psicológicas como “momentos da situação”. Configura-se então a chamada *sociologia compreensiva* (25ª tese) como um método puramente objetivo em que “a ‘compreensão’ objetiva reside em nossa consciência de que a conduta era objetivamente apropriada para a situação” (POPPER, 2014, p. 99). Por mais que admita essa *lógica situacional* como um método individualista, ele entende que as ações se configuram dentro de um mundo físico em que se encontram as instituições sociais (27ª tese). No entanto, as ações não competem às instituições, apenas o indivíduo atua na sociedade e as instituições devem ser compreendidas, então, a partir dessas ações dos indivíduos de dentro ou para essas instituições.

A lógica das ciências sociais trata-se, enfim, da condução racional lógica ao pensar problemas sobre a realidade, a partir daquilo que se sabe e do “descobrimento socrático de que nada sabemos”, e propor soluções que devem ser verificadas nessa realidade, sobre a qual talvez não se possa revelar a verdade, mas se possa a ela chegar mais próximo possível a partir da crítica recíproca entre os cientistas. Conclui Popper que, “porque se não podemos julgar racionalmente nossas teorias, ou mesmo evidenciá-las como provável, pelo menos podemos criticar racionalmente. E podemos distinguir o que é melhor do que é pior” (POPPER, 2014, p. 101). O procedimento intelectual e o conhecimento depende, então, em última instância, de

²⁵ “Obtivemos, portanto, assim uns conceitos lógicos que nos guiam no julgamento de nossas teorias que em relação a elas nos permitem falar com um sentido de progresso ou o reverso” (POPPER, 2014, p.98).

²⁶ São exemplos “desejo, motivações, memórias e associações” (POPPER, 2014, p.99).

uma negociação do sujeito do conhecimento com os dados por ele encontrado, sem que haja uma interação, uma mediação entre sujeito e objeto, o que conduz a um proporcional afastamento da realidade na qual se encontra tal objeto do conhecimento.

Em resposta à exposição de Popper, Theodor W. Adorno irá explicar suas principais concepções acerca da Sociologia em sua conferência *Sobre a lógica das Ciências Sociais* [SLCS]. Essa contribuição não se trataria, explica Adorno, de apresentar antíteses a Popper, e talvez ainda surpreendesse por assinalar diversas concordâncias com seu colega apesar da divergente origem teórica. Adorno procura reiterar as críticas de Popper ao positivismo e ao relativismo, porém demarca bem que as bases na qual se alicerçam tais críticas são de origens bem distintas. Se para Popper a transposição direta de um método das ciências naturais à sociologia soa indevido, isso se dá por considerar que o conhecimento sociológico deve partir de um problema e não propriamente da observação e categorização de fatos, ou seja distingue entre os objetos das ciências naturais e das ciências sociais²⁷. Para Adorno, no entanto, “esse chavão é absurdo na sociologia porque os dados de que ela dispõe não são desqualificados e sim estruturados pela interligação da totalidade social” (SLCS, p.47). Não se trata apenas de uma discordância metodológica, mas da própria ideia de um método cuja origem consiste no pensamento lógico puramente abstrato que se aplica ao objeto, e ainda, na suposição de que esse objeto pode ser expresso por essa lógica alheia a si. Isso porque, na concepção de Adorno, a compreensão do objeto não deve atender primordialmente a uma concepção metodológica previamente estabelecida adequando-o a uma “unidade simplista e sistemática de frases interligadas” (SLCS, p. 47), pois, tal abordagem não permite revelar aquilo do objeto que não se adequa a essa formalização. Por mais bem empregado que seja o método de análise que desprendemos, no entanto, mais problemático se torna quando se deseja adequar a empiria em sistemas classificatórios e aceitar tais sistemas ou métodos como um reflexo do mundo empírico, uma vez que “empíria e teoria não podem ser integradas em um contínuo” (SeIE, p. 63).

A divergência teórica já se apresenta na própria linguagem e apresentação das temáticas. Popper escolhe expor suas noções acerca da lógica das Ciências Sociais a partir de 27 teses, com uma linguagem lógico-dedutiva, em acordo com a perspectiva científica defendida por ele. Já Adorno utiliza uma exposição ensaística, opção recorrente entre os seus pares frankfurtianos como Benjamin e Horkheimer. O ensaio diferencia-se, primordialmente, pelo distanciamento do movimento finalista do pensamento que tem como princípio atingir o

²⁷ “Popper opõe-se ao chavão de que o conhecimento caminha gradualmente da observação até a ordenação, preparação e sistematização do seu material.” (SLCS, p.47).

enunciado absoluto. Todo seu caminho se faz pelo movimento do pensamento que não busca um campo puramente lógico, abstrato e indiferente à experiência. O estilo do ensaio inicia seu trajeto a partir da experiência de quem escreve. No entanto, é importante dizer que a experiência individual é mediada por uma experiência histórica. Nas palavras de Adorno: “[...] a experiência meramente individual que a consciência toma como ponto de partida por sua proximidade, é ela mesma já mediada pela experiência mais abrangente da humanidade histórica” (EcF p. 26). Portanto, a Sociologia que procura nas ciências naturais um modelo de explicação e método possível, “corre permanentemente o risco de, por amor à clareza e exatidão, passar ao largo daquilo que quer conhecer” (SLCS p. 47). Isso alude não à questão entre ciências sociais e ciências da natureza,

Mas [a]o ideal de conhecimento de uma explicação unívoca, simplificada ao máximo, matematicamente elegante, fracassa quando o próprio objeto, a sociedade, não é unívoca nem simples, nem tampouco se sujeita de modo neutro ao arbítrio da formação categorial, pois difere daquilo que o sistema de categorias da lógica discursiva antecipadamente espera. A sociedade é contraditória e mesmo assim determinável; a um só tempo racional e irracional, sistemática e caótica, natureza cega e mediada pela consciência. Os procedimentos da sociologia devem curvar-se ante isso. (SLCS, p.47).

No texto *Introdução à controvérsia sobre o positivismo na sociologia alemã* (ICPSA) Adorno introduzirá o debate que tivera início da Sociedade Alemã de Sociologia. Procura aprofundar o nível da controvérsia, provavelmente em resposta à crítica de Dahrendorf sobre o tom brando do debate com Popper frente a tão divergentes posições científicas. Adorno retomará algumas das questões já apresentadas por ele em “Sobre a lógica das ciências sociais” [SLCS]. Contudo, o livro *A disputa do positivismo na sociedade alemã* pode ser interpretado como uma proposta de crítica imanente ao positivismo, no qual Adorno e também Habermas procuram estabelecer sua crítica. Por isso, preocupam-se em apresentar os limites da lógica dedutiva e a dialética como saída possível para uma crítica da realidade social sobre a qual deve se deter o pensamento sociológico. Não é por acaso que o primeiro texto do livro, após a longa e ferrenha crítica introdutória, chama-se *Sociologia e investigação empírica* (SeIE), onde Adorno demarcará de início as diferenças entre as proposições de um método positivo das ciências sociais e um “método”, ou, melhor dizendo, uma abordagem dialética acerca da produção do conhecimento sociológico, formulando a crítica epistemológica da relação sujeito e objeto, bem como da relação entre teoria e práxis, para qual a noção de experiência é central.

Segundo Adorno, o problema reside no procedimento de sistematização, cuja observação e ordenação dos fatos se dão a partir de uma estrutura de pensamento lógico e científico que não cabe à sociologia, na medida em que seus dados exigem ser compreendidos

mediados pela totalidade das relações sociais. Assim se expressa em *Experiências científicas nos Estados Unidos* (ECEUA), ainda que não se referindo diretamente a Popper: “Sentia que o adequado para mim, o que objetivamente se me impunha, era *interpretar* os fenômenos; não averiguar fatos, ordená-los, classificá-los e colocá-los a disposição como informações; e isso não só na filosofia, mas também na sociologia” (ECEUA, p.138). Para ele, e todo um legado filosófico alemão²⁸, é no todo social que a relação com o objeto deve ser estabelecida, compreendendo-o a partir da sua estrutura, para que as informações assim obtidas possam estabelecer o nexos com a realidade de que provêm. O procedimento que isola o fato não o conhece a partir do todo senão das categorias de seu próprio funcionamento. Assim, a totalidade emerge como importante categoria de mediação²⁹ da relação sujeito e objeto, e a necessidade de sua compreensão mediada se dá justamente pelo fato de que o todo social produzir e reproduzir-se em momentos individuais³⁰ dos quais os objetos fazem parte. Extirpado dessa totalidade, não se pode compreender a relação entre objeto e sociedade³¹. A contradição com o não-saber que impulsiona o conhecimento não poderia resultar, então, de um procedimento que o retirasse dessa totalidade; e ainda, a sua negação “estará fadada, por ânsia puritana contra a contradição, a envolver-se na mais fatal: aquela entre a estrutura e a do seu objeto” (SLCS, p. 47). Essa contraditoriedade não precisa ser, de todo modo, “aparente”, como em Popper, quando se configura como resultado de que “algo não está em ordem” entre o conhecimento e a realidade. “Ao invés disso, a contradição pode ter seu lugar de modo mais real no objeto e de modo algum se deixar retirar do mundo por força de um aumento de conhecimento ou de uma formulação mais clara” (SLCS, p. 49). Disso se desprende que a contraditoriedade não possa ser explicada por uma linguagem que procura exatamente combater qualquer alusão a uma contradição, como pretende o procedimento e a linguagem lógico-dedutiva ao procurar apenas no encadeamento frasal de ideias a explicação do fato e do próprio objeto.

Adorno (ICPSA) defende, então, o posicionamento da Teoria Crítica anunciado anteriormente por Horkheimer (TTeTC) dos anos 1930, quando se compreende a ciência, a partir da tradição marxista, como força social produtiva e momento das relações sociais de

²⁸ É por manter diálogo próximo com a tradição filosófica alemã que os pensadores da *Escola de Frankfurt* são reconhecidos, no meio acadêmico da sociologia, como aqueles que reivindicam a filosofia das *Geisteswissenschaften* (Ciências do Espírito).

²⁹ (SLCS p.48)

³⁰ “Cada uma das suas irracionalidades em particular complementa, de certo modo, a irracionalidade da estrutura como um todo. A totalidade social não leva uma vida própria além daquilo ela engloba e que a compõe. Ela se produz e se reproduz através de seus momentos individuais” (SLCS p.48).

³¹ Mas quanto menos se pode separar esse todo da vida, da cooperação e do antagonismo de seus elementos, tanto menos pode um elemento qualquer ser compreendido apenas no seu funcionamento, sem a visão do todo, cuja essência está justamente no movimento do singular. (SLCS, p.48).

produção. Essa compreensão abala a noção positivista de autonomia absoluta da ciência frente ao social, segundo a qual a ciência seria compreendida a partir de si mesma, “em princípio a-histórico e não social, de saber objetivo, cuja estrutura interna e a evolução só obedeciam à lógica” (WIGGERSHAUS, 2002, p. 605). Exclui-se aí toda a relação com a totalidade, considerando-se que as descobertas deveriam orientar-se apenas pelo contexto de falsificação da teoria a partir dos pressupostos epistemológicos, e não pelo contexto de descobrimento dos *factos* sobre os quais aspectos de natureza psicossocial recaem. A negação desses aspectos em nome da objetividade torna menos objetivo o procedimento científico, ao operar de acordo com a razão instrumental³². Ao renunciar a objetividade, a dialética a trata com mais seriedade por não hipostasiar questões da experiência *desistoricizando-a*. A controvérsia, por fim, instaura-se, segundo Adorno (ICPSA), sobre a relação dessa produção do conhecimento estar ou não articulada com o processo social em movimento, ou seja, sobre a natureza desse conteúdo³³.

Sobre a polêmica questão do método, Adorno manifesta sua, não menos polêmica, noção de primazia do objeto³⁴, sob a qual as questões metodológicas seriam ponderadas. Para Adorno, “os métodos não dependem do ideal metodológico e sim do objeto” (SLCS, p. 50). É a partir do objeto e sua estrutura que as reflexões metodológicas tomam corpo, e não seu o contrário que condena o conhecimento a partir de uma noção pré-determinada, comprimindo a realidade em modelos abstratos. Assim, parece-lhe estranho que seja possível seguir uma linearidade de procedimentos – os passos na pesquisa – na busca pelo conhecimento, pois tal caminho dependerá do objeto em análise. Na mesma proporção lhe parece difícil emitir julgamentos acerca da importância do objeto ou do problema de pesquisa, como defende Popper. Por mais que ainda haja em Popper um reconhecimento da importância do objeto – a tese segundo a qual a qualidade de um empreendimento científico depende da importância e do significado de um problema –, tal importância não pode ser assegurada anteriormente, considerando que fenômenos ainda inexplorados podem assumir proporções inusitadas³⁵. A

³² Será um dos objetivos do próximo capítulo compreender como se dá o desenvolvimento de uma noção de razão, e quais os desdobramentos epistemológicos e sociais dele derivam, estruturando-se o conceito de *razão instrumental*.

³³ “Uma tal relevância de conteúdo do que mais parecem ser preliminares lógicos ou da teoria do conhecimento se explica pelo fato de que as controvérsias decisivas, por sua vez, são da natureza de conteúdo latente. Ou o conhecimento da sociedade está intimamente vinculado a esta, e a sociedade transita concretamente à ciência de que é objeto, ou esta é somente um produto da razão subjetiva situado além de toda questão retrospectiva quanto a suas próprias mediações subjetivas”(ICPSA, p.210).

³⁴ Aprofundaremos o tema da “primazia do objeto” futuramente na dissertação.

³⁵ “Cabe apenas ponderar que sobre a relevância dos assuntos nem sempre se pode emitir um julgamento *a priori*. Onde a rede das categorias tem malhas tão finas que muita coisa situada abaixo dela fica encoberta por convenções da opinião, mesmo da científica, fenômenos excêntricos que ainda não foram captados por essa rede adquirem de quando em quando um peso insuspeitado” (SLCS, p.50).

inversão da busca pelo conhecimento é sintomática de teorias do conhecimento que não mais se vinculam à grande filosofia. Sobre isso afirma Adorno:

Com frequência não conseguiram fazer justiça ao conhecimento conseguido efetivamente. Segundo um projeto de ciência que lhe é externo, ele foi ajustado como contínuo indutivo ou dedutivo. Entre as novas tarefas da teoria do conhecimento, e não seria a última – Bergson já havia entrevisto isso –, está a reflexão a respeito de como se processa o conhecimento, ao invés de se descrever de antemão o desempenho do conhecimento segundo um modelo lógico ou científico, o qual, na realidade, não corresponde ao conhecimento produtivo. (SLCS, p.51).

Para os positivistas, e para Adorno Popper também está incluso³⁶, a questão se apresenta como sendo eles os portadores da rigurosidade científica comprometida com a objetividade, e os dialéticos, movidos pela filosofia, procederiam, segundo aqueles, de modo especulativo. A denúncia seria considerada uma acusação digna de abalar os fundamentos da dialética, se por especulativo fosse considerado sua inversão, não mais como em Hegel, autocrítica do conhecimento, mas como pensar “futilmente e sem compromisso, justamente sem autocrítica lógica e sem confrontação com as coisas” (ICPSA, p.212).

O problema, segundo Adorno, não são exatamente as conclusões que o pensamento positivista chega, senão o procedimento intelectual de que ele lança mão no momento de apropriação desse objeto, recortando-o da realidade e do conjunto de relações, e aprisionando-as em um conteúdo meramente imaginativo. É sobre isso que fala Adorno quando reconhece, por exemplo, a importância da conclusão da sociologia positivista sobre a burocratização dos sindicatos. Contudo, isso é tratado por eles apenas como uma variação do conceito de organização, e não vinculado à violência do sistema produtivo, no qual se encontram esses trabalhadores, que impõem sobre o todo a sua forma de organização burocrática³⁷. Trata-se então, segundo Adorno, do “ato do pensamento”: “não são as teses do formalismo sociológico, as de Simmel, por exemplo, que são falsas em si, mas sim os *atos do*

³⁶O termo positivismo, por mais difícil que seja de constituir em uma nomenclatura distintas características que poderiam demarca-la, não se encaixa tão bem à Popper, quem considerava-se a si mesmo um crítico de tal perspectiva, sem um pretensioso alargamento do termo. A atribuição à Popper como positivista realizado por Adorno é possível na medida em que adota o conceito de “teoria tradicional” de Horkheimer (TTeTC), no qual compreende a defesa e a centralidade que o método assume na teoria popperiana, bem como da lógica formal como características que permitem atribuir à Popper tal enquadramento. De acordo com Feitag: Sua postura positivista se manifesta na defesa do método, ou seja, naquilo que Horkheimer chamara de ‘estrutura lógica da teoria tradicional’. Para Popper a ‘cientificidade’ e ‘objetividade’ do pensamento teórico estão asseguradas quando são respeitados os princípios básicos da lógica formal cartesiana: o procedimento indutivo ou dedutivo, o princípio da identidade, a intersubjetividade e a coerência interna da teoria, etc. Popper está interessado em uma ‘teoria’ que nada mais é que um sistema de sentenças e hipóteses gerais, nas quais se inserem e integram os casos singulares. Popper enquadra-se, pois, inequivocamente no contexto de teóricos tradicionais, na terminologia de Horkheimer” (FREITAG, 1990, p. 45).

³⁷ Uma tarefa relevante da sociologia empírica seria analisar os elos intermediários, demonstrar em detalhe como a adaptação às relações capitalistas de produção transformadas se apodera daqueles cujos interesses objetivos à *la longue* (com o tempo) se contrapõem aquela adaptação. (ICPSA, p.213).

*pensamento*³⁸ que as arrancam da empiria, as hipostasiam e posteriormente lhes conferem conteúdo ilustrativo” (ICPSA, p. 213). Para ele, não se trata de negar a empiria, mas de uma sociologia empírica que reconheça seu objeto como integrante do conjunto de relações históricas e sociais. Ao negar essa dimensão é que a sociologia (positivista) torna-se subjetiva, porque, primeiro, a análise realiza-se pela estrutura classificatória produzida pela ciência, por esquemas que submetem os fenômenos a serem analisados, e não pelo entrelaçamento com a sociedade; disso deriva seu segundo aspecto subjetivo, quando por sociedade se entende a consciência e o comportamento médio dos indivíduos revelados pela pesquisa estatística e não o meio em que se encontram os indivíduos. Afinal, para o positivismo o sujeito cognoscente é o próprio lugar do conhecimento³⁹.

Contra o calcular da lógica formal cientificista e positivista que pressupõe a objetividade antes mesmo do contato com o objeto, o pensamento dialético pretende entregar-se à experiência do objeto, para dessa forma atingir sua objetividade. Esse procedimento é uma das causas de discordância entre positivistas e dialéticos, estes acusados de serem demasiados subjetivos. Acusam a Teoria Crítica de proceder por meio de uma arbitrariedade subjetiva: arbitrariedade por lhe faltar *arkhé*, um fundamento edificante da teoria universalmente válido, e subjetiva pela mediação do conceito a não ser confundido com o ser-em-si (ICPSA). Entretanto, o positivismo perseguiria sua pretensa objetividade neutralizada de qualquer subjetividade por uma razão instrumental subjetivista.

O positivismo, para o qual contradições são anátemas, possui a sua mais profunda e inconsciente de si mesma [contradição], ao perseguir, intencionalmente, a mais extrema objetividade, purificada de todas as projeções subjetivas, contudo apenas enredando-se sempre mais na particularidade de uma razão instrumental simplesmente subjetiva (ICPSA, p. 212).

Haveria, então, que averiguar neste debate sobre a sociologia, afirma Adorno, se a objetividade pode ser assegurada fora dessa lógica formal, ou se somente esta confere sua autoridade, se a “imanência lógica” é a única chave para toda a abstração operacional empirista ou se isto está posto empiricamente na realidade⁴⁰. Uma dialética especulativa, que exercesse autocrítica e por meio dela se livrasse dos limites de seu próprio pensar, possui

³⁸ grifo meu

³⁹ “Os que se sentem vitoriosos frente ao idealismo lhe são bem mais próximos do que é a teoria crítica: hipostasiam ao controle científico o sujeito cognoscente, se bem que não mais como sujeito criador, absoluto, mas ainda como *topos noéticos* de toda validade.” (ICPSA, p.212).

ênfase na mediação do singular e da totalidade, na rearticulação da experiência com o conteúdo da consciência:

o conceito da grande filosofia, tido por este com superado não é devido a pretensas qualidades estéticas de realizações do pensamento, mas a um conteúdo da experiência que, justamente por causa de sua transcendência em relação à consciência humana singular, atrai para hipóstase desta como absoluto. A dialética é capaz de se legitimar mediante a retradução deste conteúdo na experiência de que proveio. Esta, porém, é a experiência da mediação de todo singular por meio da totalidade social objetiva. (ICPSA, p. 215).

Tanto Adorno quanto Popper concordam acerca da importância da crítica como o próprio conhecimento sociológico. No entanto, as noções de crítica são bastante distintas uma da outra. Para Popper a noção de crítica seria sustentada pelos procedimentos metodológicos tal como pressupõe o pensamento lógico formal, ela consiste e restringe-se ao procedimento científico e sua aplicabilidade, demarcando assim o distanciamento e a separação entre sujeito e objeto⁴¹, enquanto que para Adorno a crítica é constituinte do processo de conhecimento, sempre crítica imanente suscitada pelo incessante movimento dialético. Como aponta Freitag,

Por isso mesmo, a sociologia concebida como dialética e crítica não pode deixar de guiar-se pela perspectiva do todo, ainda quando estuda um objeto particular, vendo esse todo não como sistema estabelecido, mas como produto histórico do passado e como aspiração de realização no futuro. A sociologia crítica não se reduz a uma autocrítica interna da disciplina, ela estende sua crítica ao próprio objeto de análise: à sociedade contemporânea e também às hipóteses, conceitos e teorias desenvolvidos para representá-la, analisa-la. A crítica passa a ser o elemento que permeia todo processo de conhecimento, não somente pondo em questão uma hipótese explicativa de um problema específico como quer Popper, mas suscitando uma atitude de desconfiança face ao conhecimento como tal, cujos objetivos e resultados são permanentemente questionados. A crítica, compreendida como princípio de negatividade, vem a ser o elemento constituinte do método e da teoria crítica que se fundem com o objetivo político e social a ser alcançado. (1990, p. 48)

Quando Popper aborda a questão da solução dos problemas está falando sobre o papel da crítica no processo científico como critério de validação da solução, em que uma solução necessita ser acessível a uma crítica de conteúdo [*sachliche Kritik*]. Para Adorno, Popper recorre em sua noção de crítica a um passado no qual a tradição crítica vinculava-se ainda a um pensamento não reificado, no qual o pensamento e a possibilidade desta ainda estavam relacionados a um momento experimental [*experimentierendes Moment*]; algo que já não pode ser sustentado. Um pouco da confusão entre o pensamento e experimento reside, segundo Adorno, na ambiguidade que carrega o conceito de experimento [*Versuch*], que alude uma associação às ciências da natureza e a um pensamento que não se submete a verificações. Pensamentos que não se permitem ser testados e teorias que por conhecerem profundamente os

⁴¹ “A crítica consiste em demonstrar os erros no percurso dedutivo, na montagem das hipóteses ou nos dados empíricos que ilustram a teoria ou a desmentem, contradizendo frontalmente uma hipótese. O sujeito do conhecimento não se envolve com seu objeto, respeita o princípio de neutralidade das ciências, constatando “o que é” e silenciando, enquanto cientista, face ao que poderia ou deveria ser” (FREITAG, 1990, p. 45).

mecanismos sociais contradizem os fatos de tal forma que estes não podem ser seu critério de validade ou seu contrário não deixam de possuir um núcleo de verdade simplesmente porque não podem ser comprovada empiricamente. Isso também está implícito na relação com a totalidade, em que apesar de nenhum experimento conseguir comprovar a relação fenômeno social e estrutura social, porque a totalidade não poderia ser reproduzida em um experimento particular, ela é “mais válida na realidade que quaisquer achados isolados irrefutavelmente verificáveis” (SLCS, p. 53). Portanto, a crítica não poderia estar embasada nos fatos, pois também eles são mediados pela sociedade e, uma sociologia que se distinga do modelo das ciências naturais deve orientar seu pensamento para além do conceito de experimento [*Versuch*], sem no entanto abandoná-lo, para o qual o momento especulativo é vital. Nas palavras de Adorno:

Se não se quiser confundir a sociologia com modelos das ciências naturais, então o conceito de experimento deverá se estender também ao pensamento que, *saturado da força da experiência*, ultrapassa-a para compreendê-la. [...] O momento especulativo não é uma carência do conhecimento social, mas como momento seu, lhe é imprescindível, ainda que a filosofia idealista, que outrora glorificava a especulação, já pertença ao passado. (SLCS, p. 53)⁴²

Adorno revela uma importante constelação sobre a qual podemos analisar a relação entre experiência e crítica na Sociologia. Considera-se o pensamento sociológico como proveniente da experiência da contraditoriedade da realidade e não do experimento⁴³. Aqui entram em choque dois projetos de sociologia, que apesar de se apresentar como discussão metodológica, se mostra, no fundo, como divergência epistemológica e filosófica sobre a relação pensamento e sociedade⁴⁴. E, ainda, de um posicionamento perante toda a tradição do pensamento ocidental, para qual o tema do experimento, da empiria e da experiência não é, como aponta Jay (2009), novidade⁴⁵.

A principal discordância entre uma Teoria Tradicional e uma Teoria Crítica, não estaria, portanto, na diversidade dos objetos, mas na forma com que o pensamento se relaciona com a experiência social. Aqui reside outro apontamento importante para esta dissertação, em que a fonte para a crítica é a experiência. É a partir dessa experiência social que se percebe a discordância entre o progresso técnico-científico e a dominação da natureza propiciada por tal avanço, e a concomitante dominação do homem nesse processo social do

⁴²[grifo meu].

⁴³ “A experiência do caráter contraditório da realidade social não é um ponto de partida arbitrário e sim o motivo que basicamente constitui a possibilidade de existência da sociologia” (SLCS, p.59).

⁴⁴ “Facilmente poderia ser-me objetado que, para Popper, um problema é algo de caráter meramente epistemológico e, para mim, é também algo prático, talvez até uma situação problemática do mundo. Mas trata-se precisamente do direito de se fazer essa distinção”. (SLCS, p.49).

⁴⁵ Ver Martin Jay *Cantos de Experiencia: varaciones modernas sobre um tema universal*. Buenos Aires: Paidós, 2009.

trabalho. É a experiência que evidencia a situação social que proporciona a uns poucos enorme poder e acumulação e a muitos uma situação miserável em que a reprodução da sua vida, como trabalhador na sociedade burguesa, requer a sua adaptação a essa forma social e à sua reprodução como tal. “A consciência dessa oposição não provém da fantasia, mas da experiência.” (TTeTC, p.134).

Contra isso a preocupação da Teoria Crítica reside para além da ambição de conhecer e catalogar o mundo, uma vez que “a teoria crítica não almeja de forma alguma apenas uma mera ampliação do saber, ela intenciona emancipar o homem de uma situação escravizadora” (TTeTC p. 156). Para tal, é função do pensamento crítico mostrar a contradição social não para sua aceitação ou para gerar um profundo pessimismo frente à situação histórica, mas na expectativa de que isso motive sua transformação⁴⁶. Por, isso, o trabalho do crítico se diferencia do cientista tradicional, “ele dispensa o caráter pragmático que advém do pensamento tradicional como um trabalho profissional socialmente útil” (TTeTC p131). Por isso, os conceitos adotados pela Teoria Crítica são críticos a essa forma de produção da vida social:

Em meu ensaio “Teoria Tradicional e Teoria Crítica” aponte a diferença entre dois métodos gnosiológicos. Um foi fundamentado no Discours de la Méthode [Discurso sobre o Método], cujo jubileu de publicação se comemorou neste ano, e o outro, na crítica da economia política. A teoria em sentido tradicional, cartesiano, como a que se encontra em vigor em todas as ciências especializadas, organiza a experiência à base da formulação de questões que surgem em conexão com a reprodução da vida dentro da sociedade atual. Os sistemas das disciplinas contêm os conhecimentos de tal forma que, sob circunstâncias dadas, são aplicáveis ao maior número possível de ocasiões. A gênese social dos problemas, as situações reais nas quais a ciência é empregada e os fins perseguidos em sua aplicação, são por ela mesma consideradas exteriores. – A teoria crítica da sociedade, ao contrário, tem como objeto os homens como produtores de todas as suas formas históricas de vida. As situações efetivas, nas quais a ciência se baseia, não são para ela uma coisa dada, cujo único problema estaria na mera constatação e previsão segundo as leis da probabilidade. O que é dado não depende apenas da natureza, mas também do poder do homem sobre ele. Os objetos e a espécie de percepção, a formulação de questões e o sentido da resposta dão provas da atividade humana e do grau de seu poder. (HORKHEIMER, 1980b p. 155.)

O pensamento que opera distante das condições materiais de produção e reprodução da vida separa pela lógica o ser político do cientista da mesma forma que separa o fato da sociedade, o objeto do sujeito. A oposição em relação ao conceito tradicional de teoria se dá não por possuírem objetos diferentes, mas pela forma com que os fatos, que surgem em uma sociedade como fruto de um processo histórico, de um trabalho e uma ordenação social

⁴⁶“Ao contrário, o pensamento crítico é motivado pela tentativa de superar realmente a tensão, de eliminara oposição entre consciência dos objetivos, espontaneidade e racionalidade, inerentes ao indivíduo, de um lado, e as relações do processo de trabalho, básicas para a sociedade, de outro” (TTeTC, p. 132).

específicas, são recortados e tratados como mera facticidade por um procedimento operacional. Não se descartam os ganhos proporcionados pela teoria tradicional; os avanços tecnológicos não deixam de ser eficientes porque elaborados como fator externo do conhecimento e das relações sociais. O seu limite encontra-se na própria ideologia que reproduz a miséria do presente⁴⁷. Não a transcendem, apesar de possuírem os meios técnicos para isso, e estão cada vez mais longe de uma sociedade coletiva de homens livres.

Reiteramos então, o objeto do qual se ocupa esta dissertação: pensar como a ideia de crítica para Adorno é proveniente da experiência da contraditoriedade da realidade social. E ainda que sua possibilidade reside em um pensamento que realize a crítica imanente. Um pensamento que tenha condições de uma autorreflexão crítica a fim de perceber os elementos regressivos do esclarecimento⁴⁸ (teoria), do entrelaçamento entre racionalidade e realidade social (sujeito e objeto), para que o momento positivo desse processo possa ser preservado⁴⁹. Compreender tal regressão inerente ao esclarecimento para que a ação humana não se dirija à reprodução da barbárie (práxis). Procuramos então, na medida do possível, percorrer o caminho que requeria o objeto de pesquisa, buscando compreender qual a importância do conceito de experiência e como ele se articula à teoria crítica da sociedade também como um projeto para uma sociologia crítica. E por que ela deva ser compreendida a partir do processo sócio-histórico da sociedade, ou seja, a partir da mediação com a totalidade, em que o ritmo mecanizado da industrialização da sociedade constitui também o pensamento da qual se origina. Sobre isso tentaremos lançar luz nas próximas páginas, procurando compreender que a falsa reconciliação entre as partes e o todo proposta pelos métodos lógico dedutivos positivistas fetichizam a ciência e a própria realidade a partir de suas formulações, para qual a crítica da ideologia se faz necessária. Afinal,

A ciência seria fetichizada se se separassem radicalmente seus problemas iminentes e os reais, que palidamente se refletem em seus formalismos. Nenhuma doutrina do absolutismo lógico, tampouco a de Tarski quanto, outrora, a de Husserl, conseguiria decretar que os fatos obedecem a princípios lógicos, cuja reivindicação à validade deriva da purificação de tudo o que for relativo à coisa. (SLCS, p. 49).

Sobre sujeito e objeto: o sujeito histórico e a experiência

⁴⁷ “A meta que este quer alcançar, isto é, a realização do estado racional, sem dúvida, tem suas raízes na miséria do presente. Contudo, o modo de ser dessa miséria não oferece a imagem de sua superação” (TTeTC, p. 137)

⁴⁸ Esse tema será abordado com o objeto do segundo capítulo desta dissertação.

⁴⁹ Sobre o primeiro capítulo da Dialética do Esclarecimento escrevem os autores no prefácio “A crítica aí feita ao esclarecimento deve preparar um conceito positivo do esclarecimento, que o solte do emaranhado que o prende a uma dominação cega” (DE, 1985, p.15).

O pensamento não está desconectado do seu contexto histórico-social de criação, uma teoria possui suas bases na sociedade na qual se desenvolve e o seu estudo deve levar em consideração seu contexto de produção. A dissociação é possível somente por descuido ou quando se tem por objetivo calcificar tendências e objetividades na realidade social, quando a história não é variável considerável e se crê nada poder fazer, a não ser seguir seu percurso já determinado. No entanto, como afirma Horkheimer (TTeTC), uma teoria está intimamente relacionada com seu tempo histórico e somente a ele deve a sua existência. Em *Crítica da Cultura e Sociedade* (CCS), Adorno afirma, de maneira singular, a importância do exercício da crítica dialética. O crítico precisa afastar-se de seu objeto sem que isso signifique uma cisão entre o espírito e a materialidade, algo possível na medida em que se mantém a tensão dialética entre sujeito e objeto, assim como entre teoria e práxis. O pensamento crítico compreende a relação entre indivíduo e sociedade a partir da *práxis* geral da sociedade, a partir da análise de um sujeito histórico, e não pelas vias adotadas pela sociedade burguesa na qual o sujeito cognoscente é compreendido a partir de uma suposta universalidade. “Os homens não são apenas um resultado da história em sua indumentária e apresentação, em sua figura e em seu modo de sentir, mas também na maneira como se veem e ouvem é inseparável do processo da vida social tal como este se desenvolveu através dos séculos.” (TTeTC, p. 125). Dessa forma, não se poderia conceber uma separação estrita entre sujeito e objeto, a relação deve ser pensada dialeticamente, pois o sujeito percebe aquilo que a situação histórica e o nível de desenvolvimento social permite conhecer e, antes mesmo, as próprias categorias e conceitos as quais o objeto será submetido são determinados pelas relações sociais nas quais o sujeito cognoscente está submetido. Desconsiderar isso seria coisificar o conceito de teoria, pois “na medida em que o conceito de teoria é independentizado, como que saindo da essência interna da gnose (*Erkenntnis*), ou possuindo uma fundamentação a-histórica, ele se transforma em uma categoria coisificada (*Verdinglichte*) e, por isso, ideológica.” (TTeTC, p. 121).

Seria preciso, então, reconhecer que a separação entre sujeito e objeto é ao mesmo tempo real e aparente, porque não se pode pensar sobre eles sem que haja a sua separação, no entanto é aparente no sentido de que existem mediados um pelo outro, e concebê-los sem mediação seria novamente aprisioná-los em ideologia. Não se pode conceber a separação cartesiana entre sujeito e objeto porque isso significaria negar o que há de subjetivo no objeto quanto o que há de objetivo no sujeito. Para evitar tais atrofias de um pensamento que não pensa a si mesmo criticamente, Adorno defende a *primazia do objeto*:

Mais que isso, a primazia do objeto significa que o sujeito é, por sua vez, objeto em um sentido qualitativamente distinto e mais radical que o objeto, porque ele, não podendo afinal ser conhecido senão pela consciência, é também sujeito. O conhecido através da consciência deve ser um algo, pois a mediação se refere ao mediado. Mas, o sujeito, quintessência da mediação é o *como* e, enquanto contraposto ao objeto, nunca o *que*, postulado por qualquer representação concebível do conceito de sujeito. Potencialmente, embora não atualmente, o sujeito pode ser abstraído [*weggedacht*] da objetividade; o mesmo não ocorre com a subjetividade em relação ao objeto. Um ente não se pode escamotear ao sujeito, indiferentemente de como este esteja determinado. Se o sujeito não é algo – e *algo* designa um momento objetivo irreduzível – então não é nada; até como “actus purus” necessita da referência a um agente. A primazia do objeto é a “intentio obliqua” da “intentio obliqua”, não a requestrada “intentio recta”; o corretivo da redução subjetiva, não a denegação de uma participação subjetiva. Mediatizado é também o objeto, só que, segundo seu próprio conceito, não está tão absolutamente referido ao sujeito como o sujeito à objetividade. (SO, p. 188).

Assim, os autores da Teoria Crítica observam que o pensamento dialético seria o único capaz de exercer a crítica social capaz de libertar o pensamento das amarras ideológicas nas quais se fetichizam não só os conceitos de sociedade e cultura, mas todas as relações tecidas nesse arranjo, de forma que a experiência e a espontaneidade não parecem constituir mais a vida social. Esse é um aspecto que Adorno identifica como uma das marcas do seu tempo histórico. Tempo este marcado pelo totalitarismo nazifascista, repercussão e desdobramentos da revolução socialista, disputa de economias da Guerra Fria, corrida armamentista desenfreada desde o início do século à tragédia de Chernobyl, câmara de gás às bombas nucleares, crise da política na qual os laços com o passado foram rompidos, quando a tradição já não fornece mais os alicerces para a interpretação da experiência, como apontou Hannah Arendt(1992), ou segundo Hobsbawn, quando se dá a “desintegração de velhos padrões de relacionamento social humano e, com ela, aliás, a quebra dos elos entre as gerações, quer dizer, entre passado e presente.” (HOBSBAWN, 1995, p. 27).

Experimento e Experiência

Com um olhar crítico sobre o presente que se encontra sob um processo de consolidação do capitalismo não só como novo modo de produção, mas também como novo tempo histórico, uma importante pergunta permeia os ensaios de Walter Benjamin, amigo, interlocutor e debatedor de Adorno, sobre a narrativa como forma literária, se há uma transformação ou, até mesmo, uma atrofia da experiência. Os temas benjaminianos costumam de forma complexa a análise crítica da estrutura e da superestrutura, como se observa já na abertura do ensaio *A obra de arte na reprodutibilidade técnica* (1994a) ou no pequeno e denso texto *A História Cultural dos Brinquedos* (1994b). Benjamin analisa as transformações

socioculturais dessa nova sociedade em que o ritmo do trabalho extrapola os limites da fábrica. Marcado principalmente pelo urbano, Benjamin discorre sobre os personagens das cidades, sobre as massas, a imposição de uma *vivência do choque*, a ditadura do olhar, as galerias.

O declínio da narrativa, analisado por Benjamin em vários de seus ensaios, mas principalmente em *O narrador – considerações sobre a obra de Nikolai Leskov* (1994c), é atribuído à substituição do trabalho artesanal pelo das indústrias. A narrativa possui a mesma capacidade que o trabalho artesanal de imprimir no seu produto vestígios de quem o produziu. Na moderna sociedade industrial, nada do operário é impresso na mercadoria que passa pelas suas mãos. Não é à toa que Benjamin em uma nota de rodapé afirma que foi Frederic Taylor quem declarou o fim da *flaneurie*; pai da administração científica, foi o primeiro a organizar cientificamente o trabalho simplificando ao máximo a tarefa a ser desempenhada pelo operário, diminuindo assim o tempo a ser despendido e aumentando a rentabilidade do trabalhador. A simplificação da tarefa trazia a impessoalidade e padronização para a nova estruturação do trabalho personificado no operário não especializado. O tempo do *flaneur* é o da tartaruga de alguém que transita em meio à multidão, que entra na galeria para escapar ao tempo do trânsito. O *flaneur* é o personagem que materializa a antítese do tempo do capital.

Benjamin atém-se a importantes questões da modernidade como a experiência, o declínio da narrativa, a ascensão das massas, o olhar, a maquinaria, a técnica, o proletariado, a industrialização, a revolução. Aparentemente esses temas não possuem uma relação entre si, porém no ensaio *Sobre alguns temas em Baudelaire* (1989), Benjamin articula-os propositalmente naquilo que para ele representa o quadro da modernidade. Por isso são temas benjaminianos figuras como o *flaneur*, a prostituta, o urbano, as massas, o cinema, e até mesmo a infância. Esse novo tempo é assumido na nova forma literária do romance, em cuja leitura não cabe a experiência, pois a experiência é da ordem da tradição, da durabilidade. Uma narrativa incorporada, atrelada à experiência do ouvinte, poderá ser novamente narrada. Um romance, entretanto, consome-se por si só e, assemelha-se à informação ao devorar a si mesmo no seu fim. A experiência é incorporada à memória.

A expropriação da experiência inicia com o projeto da ciência moderna, como descreve Giorgio Agamben⁵⁰, muito influenciado pelos escritos de Benjamin sobre a experiência, no livro *Infância e História* (2005). A ciência surge com grande desconfiança da

⁵⁰ Recorremos aos escritos de Giorgio Agamben mais pela importante relação experiência e experimento destacada por ele neste ensaio, do que a apropriação da sua leitura sobre experiência em Walter Benjamin.

experiência: “Do olhar lançado ao *perspicillum* de Galileu, não saíram segurança e confiança na experiência, mas a dúvida de Descartes [...]” (AGAMBEN, 2005, p. 26). A experiência é aquilo que precisa ser averiguado e testado, é a verdade de fato; a verdade da razão é proveniente de sua comprovação científica: o experimento. Ao tentar traduzir a experiência em experimento, tornando-a calculável, retira-se o valor da experiência. Agamben a conceitua a partir de uma citação de Montaigne como algo “sobre o qual não é possível fundamentar nenhum juízo constante.” (MONTAIGNE *apud* AGAMBEN, 2005, p. 26). A experiência é constituída no cotidiano, quando narrando o comum e o insignificante transmitia-se sua matéria-prima às gerações seguintes. Esse é o sentido tradicional da experiência e, por isso, torna-se “incompatível com a certeza, e uma experiência que se torna calculável e certa perde imediatamente a sua autoridade. Não se pode formular uma máxima nem contar uma história lá onde vigora uma lei científica.” (AGAMBEN, 2005, p. 26).

A união entre experiência e conhecimento é nova na história do pensamento. Na Antiguidade, disserta Agamben, ciência e experiência eram concebidas separadamente, o sujeito da experiência representava o senso comum e o sujeito do conhecimento o *nous*, o intelecto agente, e na fórmula aristotélica pertenciam a duas esferas distintas e somente na mediação entre elas se realizava conhecimento. Por isso, os antigos ocupavam-se da “unicidade e separação do intelecto e sua comunicação com o sujeito da experiência” (AGAMBEN, 2005, p. 27), tendo como problema central do conhecimento não a “[...] relação entre um sujeito e um objeto, mas [...] [a] relação entre o uno e o múltiplo” (AGAMBEN, 2005, p. 27). O que faz a ciência moderna é reverter esse processo ao substituir a experiência pelo método do conhecimento, de modo que ciência e experiência passam a ter um sujeito único: a consciência. A constituição desse sujeito se dá pela transformação da insubstancialidade do “*eu penso*” do sujeito cartesiano ao “*eu substantivado*” pela união do “*nous e psyché*, de experiência e conhecimento” (AGAMBEN, 2005, p. 32), constituindo-se no novo sujeito: a consciência psíquica privada da experiência.

A ciência moderna desfez a divisão antiga entre o homem e o divino e une, como fez a experiência mística da Astrologia e da Alquimia, “os ‘céus’ da inteligência pura e a ‘terra’ da experiência individual” (AGAMBEN, 2005, p. 29), condição que, segundo Agamben, foi necessária para a ciência moderna. Assim, da transformação do sujeito têm-se a reconfiguração da experiência, esta se torna “o processo infinito do conhecimento” (AGAMBEN, 2005, p. 33). Aquilo que na Antiguidade aristotélica era a mediação entre o

subjetivo (alma, uno, *psyché*) e o objetivo (inteligência, múltiplo, *nous*), “agora é seu caráter combinatório e alucinatorio.” (AGAMBEN, 2005, p. 34).

A morte da experiência pode ser atribuída à forma de organização da vida no capitalismo, na *oikonomie* das relações sociais, e como tal pode ser entendida tanto em suas formulações políticas sobre o indivíduo e a experiência, como na face epistemológica da relação entre sujeito e objeto. Nesse sentido, pensamos então que experiência pode ser entendida como oposição do experimento da ciência positivista e à forma como esta se incorpora à ideologia e ao *status quo*. A crítica frankfurtiana se dá por uma recusa ao tempo presente e à restauração do passado, na tentativa de repensar a história e o próprio pensamento a partir da negação da identidade e do enclausuramento dos conceitos, do “sempre-igual” da vivência, e do “acontecer como repetição” da ciência.

De acordo com Susan Buck-Morss (2011) podemos encontrar nos escritos de Benjamin diversos elementos que constituiriam o que ela chamou de *Origens da Dialética Negativa*⁵¹, nome do livro de sua autoria, dentre eles a própria concepção de crítica imanente como método de busca pela verdade continha inspirações muito benjaminianas:

Esta discussão de dentro, sobre as bases da lógica historicamente desenvolvida inerente à própria filosofia e dirigida a sair do idealismo burguês até o marxismo revolucionário era o que Adorno entendia por ‘crítica imanente’ e constituía a substância de sua ‘lógica da desintegração’. Este programa ligava Adorno a Benjamin mais do que com Horkheimer (BUCK-MORSS, 2011, p. 172).

Pode-se dizer que Benjamin e Adorno compartilharam não só uma relação de trabalho, mas como intelectuais de um mesmo círculo, temas e abordagens, como a questão da experiência. Adorno parece assumir a visão benjaminiana sobre a atrofia da experiência no contemporâneo, promovida pelo tempo da máquina. No aforisma *Entre sem bater*, da obra *Minima Moralia: reflexões a partir da vida lesada* (MM), Adorno reflexiona sobre a relação do homem com as coisas na vida moderna, como ele se relaciona com a técnica em um duplo sentido, em que ele como homem espécie transforma a técnica e como o homem como indivíduo é transformado por ela de forma que muitas vezes é submetido à mera reação perante à máquina, negando mais uma vez a experiência em detrimento da repetição. Nas palavras de Adorno:

Entre os culpados pela morte da experiência encontra-se a circunstância de que, segundo a lei de sua pura eficácia, as coisas assumem uma forma que restringe a lida

⁵¹ “As origens da “Dialética Negativa” se encontram então nos primeiros trabalhos de Benjamin e em diálogo intelectual entre ambos, que começou em 1929, quando formularam um programa em comum em Königstein, e que deu frutos aos escritos de Adorno no começo dos anos 30” (BUCK-MORSS, 2011, p. 169)

com elas 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 consumida pelo instante da ação. (MM, p. 36).

As obras de Adorno indicam que a relação entre universal e particular e entre indivíduo e sociedade se dá de forma singular no interior da tradição filosófica, para Adorno instaura-se a não-identidade. Essa crítica adorniana à tese da identidade aparece de forma mais elaborada na obra da *Dialética Negativa* (DN), porém é constantemente retomada no debate acerca do positivismo, o que nos permite recorrer a ambos os textos. Para Adorno, e para alguns outros membros do *IfS*, seria necessário para a compreensão da complexidade do real reconhecer a não-identidade. Isso permite a fuga da figura circular da dialética hegeliana e refuta a síntese como vontade manifesta da identidade. Isso não significa o abandono da totalidade por parte dos frankfurtianos, antes, para Adorno, implica reconhecer na totalidade a possibilidade do novo. Frente a essa questão é preciso ter cautela, pois na medida em que é considerada no processo de produção do conhecimento, afasta-se simultaneamente da noção segundo a qual “conforme o mais simples *commom sense*, a empiria conduz à totalidade” (ICPSA, p. 216). Assim seria se por totalidade assumíssemos a desistoricização de um fato, pelo qual seria possível torna-lo genérico.

Na tentativa de romper com o idealismo burguês, Adorno utiliza-se do próprio argumento de Hegel de que o “isto” e o “aqui” se trata de má abstração, questionando o fundamento filosófico sobre a possibilidade de identificação da realidade com o sistema de conceitos racionais abstratos. Para ele, não se tratava de reduzir os fenômenos a categorias abstratas do pensamento, como o idealismo e o positivismo e, tampouco de tratar como a fenomenologia, a *Lebensphilosophie* e o existencialismo, como “dados” imediatos da experiência. A relação entre universal e particular não era regida pela lógica identitária, necessitava ser compreendida a partir de uma relação dialética mediada, na qual se compreende o concreto em relação com sua totalidade. Por isso, Adorno refutava a identificação do objeto do conhecimento e de seu conceito, por considerar que “o objeto era então *mais* do que o objeto mesmo, e seu conhecimento era algo a mais do que o tautológico $A=A$. Mas só através da mediação da reflexão conceitual poderia ser entendida essa relação, precisamente por não estar ‘dada’ de forma imediata a experiência” (BUCK-MORSS, 2011, p.183). Para essa compreensão do objeto Adorno retirava inspiração em Hegel, Marx, Husserl, Lukács, como demonstra Buck-Morss:

Supostamente, a “totalidade” que Adorno tinha em mente não era a do sistema metafísico fechado de Hegel, senão a “totalidade” no sentido de Marx, quer dizer, a estrutura socioeconômica de relações que caracteriza a ordem burguesa. Abstraído

deste todo, considerado como uma entidade isolada e “natural”, o objeto “se congela... em um fetiche que se limita a encerrar-se no mais profundo de sua existência. A falácia do existencialismo e da fenomenologia de Husserl consistia em deter-se no objeto dado imediatamente e em não ver para além dessa aparência fetichizada, cuja forma reificada Lukács havia analisado como uma segunda natureza” (BUCK-MORSS, 2011, p. 184).

É missão do pensamento dialético entregar-se à experiência do objeto. A dialética não é propriamente um método cuja validade independe do objeto; a contradição não é a forma de conceber o objeto, mas a experiência que o sujeito tem com o objeto, esta sim é contraditória. Ao entregar-se ao objeto a dialética reconhece a experiência da contraditoriedade objetiva entre o conceitual e o não conceitual. O pensamento dialético negativo requer compreender contraditoriamente esta experiência de contraditoriedade pela qual passam sujeito e objeto:

A dialética enquanto procedimento significa pensar em contradição em virtude e contra a contradição uma vez experimentada na coisa. Contradição na realidade, ela é contradição contra essa última. Uma tal dialética porém, não se deixa mais coadunar com Hegel. Seu movimento não tende para a identidade na diferença de cada objeto em relação ao seu conceito; ela antes coloca o idêntico sob suspeita. Sua lógica é uma lógica da desagregação: da desagregação da figura construída e objetivada dos conceitos que o sujeito cognoscente possui de início em face de si mesmo. A identidade dessa figura com o sujeito é a não-verdade (DN, p. 127).

O conceito aplicado é reduzido, ele é mais que aquilo do que é predicado e vice-versa, o singular possui características para além daquilo que se refere o conceito. A relação entre universal e singular deve ser expressa então, não pela identidade do conceito com a coisa, “o singular é mais e menos do que a sua determinação universal” (DN, p. 132). A “filosofia transformadora”, como chama Adorno (DN), deve ser capaz de reconhecer o não-idêntico, o dessemelhante. Essa não é somente uma crítica epistemológica, é também uma aposta política. Mas isso veremos mais adiante no trabalho. Por ora é importante que tenhamos em mente que para Adorno a objetividade do objeto se torna possível somente se o sujeito se abandonar ao objeto e descobrir, nele mesmo, como o objeto requer que seja compreendido, assim seria possível experienciar a coisa. No entanto, a relação de experiência com o objeto é marcada dialeticamente pela relação identidade e não-identidade de forma que experienciá-lo não significa deixar-se dominar por ele. Significa, antes, uma relação em que a entrega ao objeto não signifique o desaparecimento de ambos. O sujeito não deixa de ser sujeito e o objeto não deixa de ser objeto, de forma que nos permite o entendimento como algo mediado daquilo que aparentemente se mostra à consciência como imediato. A experiência do objeto é o que permite desvendar o domínio da ideologia. A experiência então se contrapõe a forma cientificista do experimento, na qual se isola o fato.

Sobre a centralidade da experiência:

Segundo Oskar Negt (2005) o conceito-chave da filosofia de Adorno, o de experiência expressa uma unidade entre filosofia e sociologia, porque a última fornece aquilo que carece à filosofia: o objeto. A autorreflexão epistemológica do pensamento conduzido pela filosofia e o conceito filosófico de experiência seriam então preenchidos pelas análises de uma pesquisa empírico-social crítica. Essa ampliação sociológica do conceito filosófico de experiência é o que Negt chamou de “teoria filosófica da sociedade”, em que experiência é compreendida pelo

entrelaçamento dessas duas formas de conhecimento refletido; em que ambas importa tornar consciente o caráter mediado do que respectivamente aparece como imediato. O objeto da primeira forma de conhecimento refletido é o estabelecimento do pensamento de ideias e conceitos que, enriquecidos pela substância de uma filosofia das origens, despertam a ilusão de validade imediata e rechaçam o devir e a mudança como objeções à verdade. O segundo campo da reflexão é o empiricamente dado, o mundo daquilo que “é fato”. O estabelecimento do imediato na sociologia diz respeito, portanto, ao *facto brutum*, ao fato sociológico, que se alimenta da sugestiva aparência de ser algo simplesmente dado e não algo constituído pelo trabalho social. (NEGT, 2005, p. 86).

A filosofia e a sociologia não podem ser dissociadas no pensamento adorniano, sob pena de comprometer-se a totalidade desse pensamento, atestada pela própria trajetória acadêmica deste autor que frequentemente transitou entre elas, sem que um limiar fosse possível de ser estabelecido de forma rígida e inflexível. Para Negt a desvalorização do sociólogo Adorno foi fruto de uma parte da recepção da obra da *Dialética Negativa* sua principal obra filosófica, no entanto, nada seria mais contrário ao pensamento de Adorno do que operacionalizar a divisão do trabalho materializada no campo do conhecimento na divisão das disciplinas e considerá-las como apêndices possíveis de se subtraírem do complexo de uma obra.

Dessa forma, compreende-se que qualquer cisão prejudicaria a interpretação da obra de Adorno, e recairia justamente naquilo que ele aponta como problemático nas ciências no crescente processo de irracionalização que vem sofrendo a sociedade. Entretanto, também reconhece Adorno que tampouco uma decisão arbitrária poderia revogar a especialização de ambas, assim uma aproximação entre elas: “Inclusive, até hoje nunca separei rigorosamente uma da outra [filosofia e sociologia], não obstante saber muito bem que em nenhuma das duas a especialização pode ser revogada por um mero ato de vontade” (ECEUA, p.138). Isso explica também a abordagem adotada pelo *Institut für Sozialforschung*, com pesquisas que relacionam a psicanálise à análise sociológica, cuja preocupação foi compreender o

entrelaçamento indivíduo e sociedade, como demonstra Erich Fromm já no prefácio do seu livro *O Medo à Liberdade*: “Para conceber a dinâmica do processo social cumpre-nos compreender a dos processos psicológicos que atuam no íntimo do indivíduo, tal como para entender a este é mister apreciá-lo à luz da cultura que o molda.” (1986, p. 10). Também se preocupa com os aspectos psicossociais Horkheimer, na famosa pesquisa desenvolvida coletivamente no *IFS* sobre a personalidade autoritária, em que a autoridade é compreendida no microcosmo familiar sem negar a relação com o mundo social. Nesse mesmo sentido, Adorno sugere, segundo Wiggershaus (2002), que as pesquisas sociológicas devem se arremeter contra qualquer caminho ideológico, de maneira que elucidem simultaneamente o lado objetivo e o lado subjetivo dos fenômenos.

O aprofundamento das questões, em pesquisas orientadas para a subjetividade que não se contentasse com a aparência superficial que pudesse confirmar o teorema ideológico, e os fatos descobertos pelas pesquisas visando à objetividade poderiam complementar-se mutuamente, para criar a imagem de um ser social que não correspondia à consciência (WIGGERSHAUS, 2002, p.491).

É na tentativa de compreender essa experiência social, que a Teoria Crítica começa a tomar seus primeiros traços com a constante preocupação de pensar formas de abordar o real e compreendê-lo dentro do processo histórico social. Por isso a crítica ao método das Ciências Naturais imposto às Ciências Sociais é extremamente importante. Para compreender a sociedade é preciso compreender a construção social dos fatos como um processo histórico que permitiu a formação de uma sociedade administrada, na qual a experiência social, a vida humana é submetida à exploração, e as capacidades intelectuais do indivíduo são solapadas pela necessária reprodução da vida pela adaptação e conformação. É dessa experiência social que os conceitos críticos emergem – porque como já dissemos, a análise do presente é realizada a partir de sua possibilidade de transformação, motivo pelo qual a crítica da situação do presente se torna necessária – tentando formar uma constelação capaz de iluminar o contemporâneo. Para tal, pensar a experiência social, na visão frankfurtiana, requer pensar o processo social e histórico, do pensamento e da realidade, que conduziram até o presente em sua atrofia.

Nesse sentido, o conceito de experiência assume uma posição central no pensamento adorniano, e também dos seus colegas de pesquisa, fazendo entrelaçar vida social e vida individual, para qual o trabalho do pensamento crítico proporciona uma dimensão de esperança também no presente, no momento de sua realização, e projeta-se para o futuro, como possibilidade de transformação. Assim Adorno se expressava em uma carta endereçada

aos seus pais, no ano de 1942, sobre o seu trabalho e o proeminente projeto de crítica da razão ao lado de Horkheimer:

Sí, hemos vuelto a tranquilizarnos hasta cierto punto, aunque el mundo está tan lleno de lobos Fenris que uno no sabe cuál de ellos lo va a devorar, pero el trabajo, en su sentido muy empático, nos mantiene en pie: la esperanza de llegar a expresar por lo menos aquello por lo que uno considera que debe vivir.

El trabajo gira en un sentido muy amplio en torno a la cuestión de la “Ilustración”, del siguiente modo: el análisis de la forma positiva y negativa que la Ilustración ha adoptado en el pensamiento filosófico actual nos servirá para desplegar en el concepto como medio lo que nos imaginamos saber sobre el estado actual del mundo y las posibilidades de salida. La primera de las partes centrales, que ahora comenzamos a poner por escrito, se refiere al concepto filosófico de Ilustración y su relación con el mito y el dominio. Pero por favor no hablen con ninguna persona de este asunto, es decir del tema elegido, porque en Nueva York, en el instituto, nadie lo sabe tan positivamente y sólo servirá para generar celos” (CLP, p.98)

CAPITULO 2: Sobre a crítica social:

Este capítulo tem como objetivo demonstrar como a crítica epistemológica desdobra-se, ao longo da tradição frankfurtiana e, especialmente, no par intelectual Adorno e Horkheimer, em uma crítica social. A proposta epistemológica adorniana de um pensamento dialético que realiza a crítica imanente, cuja fonte, como vimos no capítulo anterior, é a experiência social, implica, no limite, o enfrentamento com a sua forma eclipsada. Quer dizer, a profunda compreensão dessa sociedade em transformação de que lança mão o pensamento dialético conduz a uma análise da situação presente segundo a qual “o todo é o não verdadeiro” (MM, p. 46). Para percorrermos esse caminho, nos dedicaremos a dois momentos dessa análise. No primeiro trata-se de compreender como se forma a opacidade da experiência como desdobramento de uma racionalidade dominante contida nessa sociabilidade, como se constituem historicamente as condições de possibilidade de uma existência atrofiada da experiência que culmina na organização social da dominação e de uma produção de um indivíduo reificado, ou seja, a formulação da constelação conceitual: como consequência de um desencantamento do mundo, sob o qual emerge a razão instrumental, a razão passa a ser concebida como uma mera adequação de meios e fins. Os fins, que antes se constituíam norteadores da racionalidade, se tornam independentes nesse processo permitindo que a razão não mais se ocupe do mundo público. Ela reduz-se a esfera de sua aplicabilidade. Essa noção de razão adequa-se a lógica dominante de um pensamento matemático sobre a realidade social, a qual importa, em última instância, os resultados efetivos do pensamento.

A concepção de razão que impera nessa sociedade é a forma eclipsada do conceito pré-burguês de razão. Essa forma eclipsada se estende também para a organização social quando compromete a formação do indivíduo. A isso se dedica a segunda parte do capítulo, compreender como o indivíduo na sociedade administrada não é propriamente formado, quando por formação se entende um sujeito livre, autônomo e emancipado, concebido também como pressuposto fim da razão objetiva. O indivíduo concebido pela semiformação já não é capaz de realizar a experiência, não se relacionada de forma mediada com o social. Essa relação passa a ser estabelecida por meio de sua adaptação ao existente, quando toda a organização social conduz hegemonicamente a essa situação. Nesse sentido, compreende-se que a experiência, para Adorno, compreende a capacidade subjetiva de realizar a leitura

autônoma do mundo, de encontrar-se nele histórico e socialmente, que permita ao sujeito interpretar a realidade não pelas vias da coerção e dominação que forçam sua existência reificada.

Desencantamento da experiência

O desencantamento da experiência é um conceito chave da crítica epistemológica desenvolvida por Adorno e Horkheimer no projeto de *Dialética do Esclarecimento* (DE), como bem descrevem já no seu prefácio ao abordarem o objetivo de tal empreendimento intelectual: “descobrir por que a humanidade, em vez de entrar em um estado verdadeiramente humano, está se afundando em uma nova espécie de barbárie” (p.11). Preocupados em compreender por que, apesar de todo avanço industrial e tecnológico conquistado, a ideia de homem, pela qual na história abdicou da realização das pulsões, parece cada vez mais distante da sua realização, os autores procurarão no conceito de razão aspectos que expliquem o descompasso entre o alargamento do alcance técnico-científico e o concomitante recolhimento das capacidades autônomas do indivíduo. Para compreender a crítica que Adorno e Horkheimer estabelecem ao conceito de razão na sociedade industrial tomarei como fonte dois escritos, a obra da *Dialética do Esclarecimento* (1985) e o livro *Eclipse da razão* de autoria de Horkheimer, por este livro ser um desdobramento do projeto *Dialética do Esclarecimento*⁵², palestras realizadas por ele, mas que contam com a participação de Adorno, para divulgar o trabalho dos dois autores. Como bem explica Horkheimer já no prefácio da obra, “Seria difícil dizer quais ideias se originaram na mente de Adorno e quais na minha propriamente: a nossa filosofia é uma só”⁵³.

Para tal irei inicialmente trabalhar com Horkheimer de *Eclipse da razão* (1976)⁵⁴, a fim de compreender os dois processos importantes pelo qual o conceito de razão passou ao longo da história, o de formalização e o de instrumentalização, que possibilitaram a retração

⁵² Por mais que o escrito “Zur Philosophie der neuen Musik” tenha sido produzido como modelo da dialética do Esclarecimento, suas contribuições aqui não encontram lugar para serem desenvolvidas, por isso não será considerado fonte para este trabalho dissertativo.

⁵³ (HORKHEIMER, *Eclipse da Razão*, Labor do Brasil: Rio de Janeiro, 1976, p.7).

⁵⁴ Sendo o *Eclipse da razão* pensado como objetivo de divulgar alguns aspectos do projeto da dialética do Esclarecimento em palestras, o que torna o conteúdo dessa crítica mais acessível do que a linguagem aporética da obra da *Dialética do Esclarecimento*, cujo desdobramento em diferentes níveis torna tanto mais complexo o argumento quanto mais difícil o uso sem simplificações que atrofiam sua compreensão crítica. Por isso, e pelo objetivo do capítulo ser de traçar os principais aspectos da crítica epistemológica desenvolvida no seio dessas discussões é que começaremos com Horkheimer (1976) e a crítica aos processos pelos quais se submetem os conceitos de razão.

da razão à sua esfera subjetiva de adequação de meios e fins, sendo esses quaisquer fins, até mesmo a tragédia de Auschwitz tal como descrita por Adorno em “Educação após Auschwitz” (EaA). Compreender o que, na história, possibilitou no desenvolvimento da racionalidade, elementos que justifiquem porquê dos ideais coletivos de liberdade, autonomia e emancipação deixaram de constituir o fim último que orienta a ação humana. Portanto, devido à importância desse argumento desenvolvido por Horkheimer no livro *Eclipse da Razão*, recorreremos a esses escritos a fim de elucidar a problemática da experiência, procurando no processo de esclarecimento aquilo que a impossibilitou.

Para Horkheimer, e não menos para Adorno, primeiramente a razão se distingue em dois importantes conceitos⁵⁵, razão objetiva e razão subjetiva. Essa última ele define como o “funcionamento abstrato do mecanismo do pensamento” (HORKHEIMER, 1976, p. 11) relacionado à adequação dos meios em relação aos fins. A razão subjetiva seria a coordenação dos meios para atingir um objetivo determinado. Nas palavras de Horkheimer “em última instância, a razão subjetiva se revela como a capacidade de calcular probabilidades e desse modo coordenar os meios corretos com um fim determinado” (HORKHEIMER, 1976, p. 13).

Por outro lado, a razão objetiva, proveniente, segundo o autor, de sistemas como os de Platão, Aristóteles, do escolasticismo e do Idealismo Alemão⁵⁶, estaria diretamente relacionada ao mundo objetivo, cuja ênfase se dá na deliberação dos fins em sua relação com a totalidade, fins que se relacionam com o impulso de autopreservação⁵⁷. A questão fundamental está em pensar sobre os fins para os quais toda a ação humana deve orientar-se, para qual o critério de racionalidade passa a referir-se, então, como a harmonização entre a

⁵⁵ Por mais que na obra da Dialética do Esclarecimento ainda não apareçam bem definidos os dois conceitos de razão, Adorno e Horkheimer já assumem que existem duas faces do conceito de razão a subjetiva e a objetiva, que aparecem sob a sigla do esclarecimento. Posteriormente, Adorno também utiliza os mesmos termos cunhados por Horkheimer (1976) como “razão subjetiva”, “visão subjetivista da razão”, entre outros.

⁵⁶ Nicolai Hartmann em seu livro *A filosofia do idealismo alemão*, apresenta as características que reuni uma gama de autores sobre essa chave de interpretação, interessantes para exemplificar aspectos do que Horkheimer chamou de razão objetiva. Sobre o idealismo alemão descreve Hartmann “A meta comum a todos é a criação dum vasto sistema de filosofia, rigorosamente homogêneo, baseado em fundamentos últimos irrefutáveis (...). A crença, porém, de que tal sistema ideal é possível, de que seja acessível à razão humana é, de facto, comum a todos eles. Todo o movimento vive sob o signo dum optimismo filosófico juvenil no seu vigor e propenso à criação. Todo cepticismo tem sempre para estes pensadores significado duma fase de transição duma instância de exame e reflexão, dum caminho que leva a uma interiorização mais profunda ao esgotamento dos problemas”. (HARTMANN, N. *A filosofia do idealismo alemão*, Fundação Calouste Gulbenkian: Lisboa, 1960, p. 10). Aqui Hartmann evidência a crítica como importante elemento da formulação teórica, mesmo que seja como elemento momentâneo, bem como apresenta a crença idealista de que é possível um sistema que categorize e hierarquize, uma verdade que sintetize racionalmente a totalidade como algo irrefutável. Segundo Hartmann, “Os idealistas, pelo contrário, tanto uns como outros, dirigem-se desde o começo para a ideia da totalidade” (HARTMANN, N. *A filosofia do idealismo alemão*, Fundação Calouste Gulbenkian: Lisboa, 1960, p. 11). A totalidade aparece como uma importante categoria da razão objetiva como apresenta Horkheimer em *Eclipse da Razão* (1976).

⁵⁷ Tanto na razão subjetiva, como na razão objetiva a autopreservação aparece como pertencente à razão.

vida individual e a totalidade dos fins⁵⁸. Nesse sentido a relação se torna também uma preocupação com os conceitos, com o bem comum e felicidade, como verdades objetivas presentes na estrutura das relações como fins últimos a serem perseguidos, revelando também uma preocupação com o futuro humano.

A teoria da razão objetiva não enfoca a coordenação do comportamento e objetivos, mas os conceitos – por mais mitológicos que estes pareçam hoje – tais como a ideia do bem supremo, o problema do destino humano o modo de realização dos fins últimos. (HORKHEIMER, 1976, p. 13).

Para a teoria objetiva da razão o conceito subjetivo da razão não está ausente, é parte constituinte, porém, é esta entendida como uma fração limitada dessa razão universal. Porque a razão objetiva é tanto a forma pela qual se pensa a objetividade, como a manifestação desse mundo objetivo, suas instituições, relações sociais e relação entre homem e natureza⁵⁹. A relação com a natureza é socialmente mediada por ela. Assim, a razão detém-se sobre o comportamento humano não com o objetivo de organizá-lo, mas porque constitui uma exigência dessa estrutura da realidade a qual alude o termo razão objetiva que denota também “o próprio esforço e capacidade de refletir tal ordem objetiva”. (HORKHEIMER, 1976, p. 19). A relação entre os dois conceitos de razão, portanto, não é de contraposição, mas sofre uma alteração ao longo processo histórico no qual a razão subjetiva se sobrepõe à razão objetiva. Isso se torna possível quando na história já se constituem como elementos da razão aquilo que permitiu seu eclipse; quando a objetividade conceitual que permitiu desfazer a superstição mística assenta-se em uma criação intelectual de sistema abstratos de conceitos; e, quando o movimento especulativo se torna semelhante ao mito. A essa crise da razão, na qual emerge o conceito subjetivista⁶⁰, Horkheimer (1976) denominou de processo de formalização da razão.

Uma diferença que propicia o enfraquecimento da visão objetiva encontra-se, de acordo com Horkheimer, na relação com a religião. A razão objetiva, assim como a religião⁶¹, sustenta a ideia de uma razão universal e a existência da realidade sobre a qual é possível ter

⁵⁸ “O grau de racionalidade de uma vida humana podia ser determinado segundo sua harmonização com essa totalidade” (HORKHEIMER, *Eclipse da Razão*, Labor do Brasil: Rio de Janeiro, 1976, p. 12).

⁵⁹ “Esta concepção afirmava a existência da razão não só como força da mente individual, mas também do mundo objetivo: nas relações entre os seres humanos e entre classes sociais, e na natureza e suas manifestações”. (HORKHEIMER, *Eclipse da Razão*, Labor do Brasil: Rio de Janeiro, 1976, p. 12).

⁶⁰ Em relação a essa perspectiva subjetivista da razão, a qual submete toda a metafísica a uma criação do sujeito, Horkheimer debate com as ideias de Bertrand Russel e critica “Se ele se apegasse coerentemente à sua teoria científica, seria forçado a admitir que não existem ações horríveis ou condições desumanas, e que o mal que ele vê é apenas uma ilusão” (HORKHEIMER, *Eclipse da Razão*, Labor do Brasil: Rio de Janeiro, 1976, p. 17).

⁶¹ “O catolicismo e a filosofia racionalista europeia estavam em total acordo sobre a existência de uma realidade em relação à qual pudesse ser alcançada tal compreensão; na verdade, a suposição desta realidade era o terreno comum em que tinham lugar os seus conflitos” (HORKHEIMER, 1976, p. 25)

compreensão, pois considera possível um sistema que abarque o todo para o qual existem estruturas gerais que norteiam a ação humana. A crítica à religião é extremamente forte por parte da razão objetiva na medida em que procurava ela própria ocupar o lugar que outrora fora da religião, procurando fornecer por meio da razão as verdades e os valores das coisas. A filosofia⁶² entendia-se como intermediária para a harmonização da vida humana com a natureza, interna e externa ao homem; harmonia que dependia da profunda compreensão da realidade, e que à luz da razão nortearia a correta ação humana. Esse conceito de razão impactava diretamente a noção tradicional de religião, pois não se combatiam a noção metafísica de verdade objetivas, mas se essas verdades, sobre a natureza das coisas, eram fornecidas pela religião ou pela filosofia⁶³. O ataque da razão objetiva, para o autor, teve como consequência o enfraquecimento não da religião, mas do próprio conceito de objetividade. Destarte, a razão estabelece sua própria retirada como “agente de compreensão” da realidade e vida humana e permite o ataque iluminista do positivismo contra o conceito. O movimento especulativo, contido nesse aspecto da razão objetiva, passa a ser concebido como misticismo. Por mais que a crítica à religião realizada pela filosofia possua seu momento de verdade, de desmistificação da realidade, contém, sobretudo, uma inverdade porque não chega às consequências, que nas palavras de Horkheimer, diriam respeito ao seguinte:

A razão como órgão destinado a perceber a verdadeira natureza da realidade e determinar os princípios que guiam a nossa vida começou a ser considerada como obsoleta. Especulação é sinônimo de metafísica, e metafísica é sinônimo de mitologia e superstição (HORKHEIMER, 1976, p. 26).

A formalização assume um nível mais profundo com o movimento de secularização da razão, pois ela salvaria a religião da crítica metafísica e a concilia com o conceito subjetivista da razão. Seu aspecto formalista foi o abre-caminho do relativismo, já que quando a objetividade já não pode ser sustentada na razão, não faz mais sentido falar em verdades. Esse debate esfria com a secularização, quando religião e filosofia tornam-se aspectos separados na cultura, sendo possível⁶⁴ conviver com os aspectos religiosos e científicos⁶⁵. Contudo, os efeitos teóricos e práticos desse processo de formalização que sofre o conceito são de que, pela visão subjetivista, os fins não se constituem como parte desse processo racional, pois a razão é entendida somente como a coordenação de meios para fins, ela não se ocupa desses

⁶² Horkheimer cita como exemplos dessa filosofia Platão, Spinoza, entre outros.

⁶³ Para Horkheimer (1976), exceto o Calvinismo e o empirismo. Pois, como aparece em *Dialética do Esclarecimento* (1985), para estes não importa a satisfação da verdade, mas a operação.

⁶⁴ Segundo Horkheimer essa possibilidade reside no conceito burguês de tolerância. Ver Horkheimer, *Eclipse da razão*, 1976, p. 27).

⁶⁵ “Ele [pensamento positivista] não precisa – por sorte sua – ser ateu, porque o pensamento coisificado não pode sequer colocar a questão” (DE, 1985, p. 33).

fins. Em consequência dessa autonomia dos fins, a razão já não é mais capaz de determinar se são ou não almejados os fins por ela perseguidos. Segundo Horkheimer, “o pensamento serve a qualquer empenho, bom ou mau” (HORKHEIMER, 1976, p. 17); na prática isso se desdobra na retirada da razão dos princípios da ética e da política, que agora passam a depender de esferas não racionais (HORKHEIMER, 1976, p. 16). Desse modo, a racionalidade passa a ser considerada como mecanismo abstrato de pensamento, sendo ela o meio que dirige todas as ações da sociedade. Entretanto, não institui mais, como fizera o conceito objetivo de razão, os padrões da vida individual ou coletiva. A razão retira-se da função de pensar a vida e o comportamento humano, para se tornar o procedimento de organização dessa vida.

A razão jamais dirigiu verdadeiramente a realidade social, mas hoje está tão completamente expurgada de quaisquer tendências ou preferências específicas que renunciou, por fim, até mesmo à tarefa de julgar as ações e o modo de vida do homem. Entregou-os à sanção suprema dos interesses em conflito aos quais nosso mundo parece estar realmente abandonado. (HORKHEIMER, 1976, p. 17).

Esse processo flui com os ideais burgueses, que não mediram esforços em promover o papel da razão. A vida passa, então, a ser organizada a partir dos princípios racionais e o comportamento humano, orientado por ela, se torna sinônimo de adequação e conformação destes à realidade⁶⁶; porque se toda a sociedade é organizada por essa razão – suas leis e instituições –, seguir de acordo com as suas normas é a ação mais racional e, portanto, também mais natural, já que é papel da razão orientar a ação humana.

A razão como aptidão intelectual de coordenar os meios aos fins passa a ser “no fim das contas, interesse social da ciência e, em certo sentido, a *raison d'être* da teoria, no processo social de produção” (HORKHEIMER, 1976, p. 14). A razão torna-se então um instrumento de dominação da natureza, e enquanto tal, seu único critério de validação passa a ser sua “empregabilidade”; faz com que o conceito passe a ser associado a metas e não mais se ocupa, como antes agia a razão objetiva, do conceito em si. Observa-se então que o conceito de razão passa por dois processos diferentes: o de formalização e o de instrumentalização da razão. No primeiro se têm a emergência do conceito subjetivista de razão e conseqüente perda da relação entre o conceito e seu conteúdo objetivo, cuja principal expressão no pensamento é o positivismo. Já o processo de instrumentalização da razão é o

⁶⁶ “Na maior parte dos casos, ser racional significa não ser refratário, o que por sua vez conduz ao conformismo com a realidade tal como ela é”. (HORKHEIMER, M. *Eclipse da razão*. Labor do Brasil: Rio de Janeiro, 1976, p. 18).

responsável pela promoção da independência dos fins. Assim, a razão transforma-se em ferramenta, movimento que é salientado principalmente pelo pragmatismo⁶⁷.

As consequências disso são teóricas e práticas. Altera-se a forma com que se dá a relação com os conceitos, quando seu emprego passa a ser para categorização da realidade e qualquer possibilidade de uso que “transcenda a sumarização técnica e auxiliar dos dados factuais foi eliminado como um último vestígio de superstição” (HORKHEIMER, 1976, p. 29). Enquanto tal, o movimento do espírito se assemelha ao modelo produtivo da divisão social do trabalho, e o conceito de razão integra-se ao processo de produção: “é como se o próprio pensamento tivesse se reduzido ao nível do processo industrial, submetido a um programa estrito, em suma, tivesse se tornado uma parte e uma parcela da produção” (HORKHEIMER, 1976, p. 29).

Reduzida a instrumento, a razão submete as ideias como coisas. Isto porque a verdade não possui mais um fim em si mesma. Ela também é funcionalizada e atua para o sistema, como a linguagem que se torna mais uma ferramenta de produção dessa realidade e dela retira sua legitimidade, seja agindo diretamente no sistema produtivo ou na administração das massas⁶⁸. Aqui aparece um importante elemento, a linguagem como instrumento na relação com as massas, tão importante para a crítica desenvolvida no capítulo da *Indústria Cultural: o esclarecimento como mistificação das massas* na obra da *Dialética do Esclarecimento*, em que a linguagem não tem como escapar ao pensamento dominante.

Porém, a linguagem se volta contra esse impulso de desmistificação, que uma vez penalizou a razão objetiva, ao manter ela mesma traços místicos quando é instrumentalizada, pois “assim que um pensamento ou uma palavra se torna instrumento, podemos dispensar de ‘pensar’ isso”⁶⁹ (HORKHEIMER, 1976, p. 31). Ora, a linguagem do cálculo permite, como diz Horkheimer, uma “economia do pensamento” em que essas formulações se assumem enquanto realidade sem que sejam testadas, de tal modo que uma “sentença puramente simbólica e operacional, isto é, a sentença puramente sem sentido, faz sentido” (HORKHEIMER, 1976, p. 30). Assim, também a linguagem instrumental age de acordo com

⁶⁷ “No aspecto formalista da razão subjetiva, sublinhado pelo positivismo, enfatiza-se a sua não-referência a um conteúdo objetivo; em seu aspecto instrumental, sublinhado pelo pragmatismo, enfatiza-se a sua submissão a conteúdos heterônomos. A razão tornou-se algo inteiramente aproveitado no processo social” (HORKHEIMER, 1976, p. 29).

⁶⁸ “A verdade e as ideias foram radicalmente funcionalizadas e a linguagem é considerada como um mero instrumento, seja para a estocagem e comunicação dos elementos intelectuais de produção, seja para a orientação das massas” (HORKHEIMER, 1976, p. 30).

⁶⁹ Essa é uma grande questão que permitiu em *Dialética do Esclarecimento* falar que o esclarecimento também veste a roupagem mitológica, que o esclarecimento não é tão distante do mito que o originou.

a magia, em que a palavra possui poder sobre a realidade, quando o mundo inteiro e todo homem é rotulado, vira fetiche. Nas palavras de Horkheimer,

Tal mecanização é na verdade essencial à expansão da indústria; mas se isso se torna a marca característica das mentalidades, se a própria razão é instrumentalizada, tudo isso conduz a uma espécie de materialidade e cegueira, torna-se um fetiche, uma entidade mágica que é aceita ao invés de ser intelectualmente apreendida. (HORKHEIMER, 1976, p. 31).

Instaurada como única autoridade pela filosofia moderna, a ciência, enquanto cálculo e ordenação de fatos, não está apta a garantir que os conceitos – como justiça, liberdade, felicidade, autonomia, democracia – ainda estejam relacionados à verdade ou à realidade objetiva. Por mais que ainda perdurem na qualidade de fins, a razão subjetiva já não dispõe dos meios para julgá-los: a “afirmação de que a justiça e a liberdade são em si mesmas melhores do que a injustiça e a opressão é, cientificamente, inverificável e inútil” (HORKHEIMER, 1976, p. 32). Isto permite que a razão formalizada esteja mais suscetível à manipulação ideológica⁷⁰. Como argumenta Horkheimer, o esvaziamento do conteúdo dos conceitos permitiu na história, por exemplo, discursos de defesa da escravidão⁷¹ aportados em palavras como justiça, natureza e filosofia, entretanto, o uso desses conceitos não oferece garantia⁷², pois a razão subjetiva permite que se faça uso por ambos os lados, tanto para a defesa conservadora quanto por parte dos humanitários. Como tal, o conceito de democracia também sucumbe com a formalização. Após a degradação de seu conteúdo racional, democracia passa a ser concebida unicamente como vontade do povo, porém não há como garantir que o “povo” ou o “Homem” tenham consciência do que é melhor para si ou para o coletivo. O pressuposto que permitia a relação entre interesse da maioria e o princípio de democracia se encontra na razão objetiva, na ideia de que cada homem possui uma substância espiritual que conduziria para esse caminho democrático, de forma que, essa democracia independe de ser instituída ou não pela maioria⁷³. Sem esse suporte da razão objetiva, não há nada que impeça a democracia, a não ser que ponha em risco os interesses privados, se

⁷⁰ “Quanto mais emasculado se torna o conceito de razão, mais facilmente se presta à manipulação ideológica e à propagação das mais clamorosas mentiras” (HORKHEIMER, 1976, p. 32)

⁷¹ Horkheimer refere-se especificamente a argumentação de Charles O’Conor, advogado e membro do Partido Democrático norte-americano, e aos escritos de George Fitzhugh na obra *Sociology for the South or the Failure of Free Society*.

⁷² “Quanto mais emasculado se torna o conceito de razão, mais facilmente se presta à manipulação ideológica e à propagação das mais clamorosas mentiras” (HORKHEIMER, 1976, p. 32).

⁷³ “Em outras palavras, o respeito pela maioria estava baseado na convicção de que ele mesmo independe das resoluções da maioria” (HORKHEIMER, 1976, p. 34)

transformar em uma tirania ou uma ditadura⁷⁴. Por isso, para Horkheimer, a formalização da razão acarreta no processo de desumanização dos conceitos:

Os ideais e conceitos básicos dos metafísicos racionalistas estavam enraizados no conceito do universalmente humano, da espécie humana, e sua formalização implica que eles foram separados do seu conteúdo humano. Como essa desumanização do pensamento tem afetado os próprios fundamentos da nossa civilização, isso pode ser ilustrado pela análise do princípio da maioria, que é inseparável do princípio de democracia. (HORKHEIMER, 1976, p. 34).

Portanto, não só o fim se perde dos olhos da razão, mas a razão, o pensamento, a linguagem, as ideias, se estabelecem independentes desse fim último que antes regia à ação humana; o seu objetivo passa a ser o modo de produção cujo valor está em sua qualidade de meio. Quanto a isso, é o que Adorno e Horkheimer referiam-se na sua obra *Dialética do Esclarecimento* ao afirmar que a técnica seria a “essência desse saber, que não visa conceitos e imagens, nem o prazer do discernimento, mas o método, a utilização do trabalho de outros, o capital” (DE, 1985, p. 18). O objetivo do esclarecimento é a dominação da natureza e com ela do próprio homem como natureza; é livrar o homem do medo. Assim, o primeiro capítulo da obra, “O conceito de Esclarecimento” cuja autoria é reconhecidamente atribuída à Horkheimer, retoma os principais aspectos desenvolvidos em “Eclipse da Razão” com as teses: o mito desemboca no processo do esclarecimento, enquanto tentativa intelectual de ordenar, classificar e dominar a natureza⁷⁵; e o esclarecimento também se torna mitologia, quando o pensamento passa a ser confundido com a lógica formal de matematização do mundo, como um procedimento que deve ser repetido ritualisticamente.

A própria mitologia desfecha o processo sem fim do esclarecimento, na qual toda concepção teórica determinada acaba fatalmente por sucumbir a uma crítica arrasadora, à crítica de ser apenas uma crença até que os próprios conceitos de espírito, de verdade e até mesmo de esclarecimento tenham-se convertido em magia animista. O princípio da necessidade fatal, que traz a desgraça aos heróis míticos e que se desdobra a partir da sentença oracular como uma consequência lógica, não apenas domina todo o sistema racionalista da filosofia ocidental, onde se vê depurado até atingir o rigor da lógica formal, mas impera até mesmo sobre a série dos sistemas, que começa com a hierarquia dos deuses e, num permanente crepúsculo dos ídolos, transmite sempre o mesmo conteúdo: a ira pela falta de honestidade. Do mesmo modo que os mitos já levam a cabo o esclarecimento, assim também o esclarecimento cada vez mais fica enredado, a cada passo que dá, na mitologia. Todo conteúdo, ele o recebe dos mitos, para destruí-los, e ao julgá-los, ele cai na órbita do mito. (DE, 1985, p. 23)

⁷⁴ “[...]e, tal situação, em nada tem a ver com a violação da verdade ou da razão. Uma vez que o fundamento filosófico da democracia desmoronou, a afirmação de que a ditadura é má só é válida racionalmente para aqueles que não são seus beneficiários, e não existe obstáculo teórico para a transformação desta afirmação em seu oposto” (HORKHEIMER, 1976, p. 37).

⁷⁵ “O mito queria relatar, denominar, dizer a origem, mas também expor, fixar, explicar” (DE.p. 20)

As duas teses, podem ser analisadas por essas duas faces da razão, em que o esclarecimento pode ser compreendido como processo no qual na história triunfa a *racionalidade instrumental* que permite o trajeto para a ciência moderna como renúncia “ao sentido e [ao] substituíram o conceito pela fórmula, a causa pela regra e pela probabilidade” (DE, 1985, p. 15). Processo no qual inexoravelmente o pensamento reifica-se como um procedimento matemático⁷⁶ ritualístico, em que a dominação do conceito torna-se a própria dominação da realidade⁷⁷. No entanto, o que sustenta essas duas teses revela o que ambas têm em comum: a dominação. A magia a percorre pela mimese; quando o eu torna-se semelhante à coisa para dominá-la e, entre eles há qualidades que os aproximam e o identificam. A ciência, por outro lado, a percorre pelo distanciamento com o objeto, tomando-o como espécime. Como um exemplar a ser manipulado no laboratório da lógica formal, desfazem-se todas as suas qualidades, reduzidas à unidade da relação o sujeito doador de sentido e o objeto sem sentido.

As condições de possibilidade para a dominação irrestrita do homem podem localizar-se, segundo Adorno e Horkheimer (DE, 1985), no “desencantamento” da natureza por meio de sua redução à mera “objetividade”. Se por meio da contraposição de Bacon e Descartes é possível lançar luz sobre o caráter formal e instrumentalizado da razão, em contraste à posição finalista e especulativa da tradição onto-teológica, tal contraposição faz emergir, também, a possibilidade de reconhecer a existência de uma justaposição na redução do sujeito e do objeto. “O desvencilhar-se das qualidades subjetivas e a sua redução à dimensão formal significa também a desqualificação das qualidades do objeto em relação ao qual o sujeito do conhecimento se dirige” (KONZEN, 2001, p. 42).

Sujeito e objeto tornam-se ambos nulos. O eu abstrato, o título que dá o direito a protocolar e sistematizar, não tem diante de si outra coisa senão o material abstrato, que nenhuma outra propriedade possui além da de ser um substrato para semelhante posse. A equação do espírito e do mundo acaba por se resolver, mas apenas com a mútua redução de seus dois lados. Na redução do pensamento a uma aparelhagem matemática está implícita a ratificação do mundo como sua própria medida. O que aparece como triunfo da racionalidade objetiva, a submissão de todo ente ao formalismo lógico, tem por preço a subordinação obediente da razão ao imediatamente dado. (DE, p. 34)

Como dito anteriormente, o assentamento do homem moderno tem por base fundacional a autoconservação, uma busca incessante à libertação das condições naturais e sociais. Para tanto é preciso conhecer a si mesmo, afirmar-se a si mesmo enquanto indivíduo, autodominar-

⁷⁶ “Através da identificação antecipatória do mundo totalmente matematizado com a verdade, o esclarecimento acredita estar a salvo do retorno mítico. Ele confunde o pensamento e a matemática” (DE, p.33)

⁷⁷ Possível através da instrumentalização da linguagem, como demonstrou Horkheimer (1976), sobre o qual falávamos anteriormente.

se. É preciso renunciar ao presente com os olhos presos ao futuro e aos objetivos, objetivos estes também endereçados ao futuro. Ao dominar sua própria natureza de homem, habilita-se ao domínio da natureza externa e à possibilidade de subordinar outros homens a seus interesses individuais. Por isso, o herói Ulisses abdica da satisfação plena, ao escutar o canto da Sereia amarrado e impotente, porque reconhece que a felicidade é uma ameaça, e para triunfar é preciso dominar os desejos e as pulsões a fim de manter a si mesmo vivo⁷⁸. Certamente, essa imposição de um princípio racional unificado constituirá uma forma de funcionalização da própria vida humana. “Quanto mais a maquinaria do pensamento subjuga o que existe, tanto mais cegamente ela se contenta com essa reprodução” (DE, p. 34). Reina, absoluto, o princípio de autoconservação como finalidade de toda a ação humana. A *menudo* essa absolutização racionalizadora adquire caráter universalista sob a totalidade social. Trata-se de uma “má totalidade” dirá Adorno, porque está inteiramente de costas à sociedade que a sustenta. Em outras palavras, uma racionalidade advinda de um conjunto de homens que, progressivamente, assume um papel universalizante.

Essa universalidade do princípio de autoconservação, fundamentada em uma racionalidade instrumental e formal, possibilita pensarmos, com Adorno e Horkheimer, numa lógica tendencial de repetição, um sempre-igual, que passa a afirmar-se como um destino, como “abdição da esperança” (DE, p. 39). Quando Ulisses e seus marinheiros sobrevivem ao canto das Sereias pelo triunfo da astúcia da razão, a forma pela qual se mantêm é diferente também em sua origem social, os marinheiros só sabem do perigo do canto e dele se privam totalmente; já Ulisses, o dono de propriedades, deleita-se impotente frente a tal beleza. Nesse processo pelo qual a razão permite vencer o medo da morte, a reprodução da vida depende também da reprodução dos mecanismos de coerção, em que o trabalhador reproduz a cada instante os mecanismos de sua opressão⁷⁹, pois sua autoconservação é conquistada a partir de sua adaptação e conformação com o estado das coisas. Quanto mais o esclarecimento desfaz a ilusão mítica, mais ele a persegue por outro lado na repetição que se instaura como legalidade, repetição que não está restrita à esfera produtiva das fábricas, mas de toda a produção social, pela qual o homem está preso a sua autoconservação como o eu adaptado à realidade. “O

⁷⁸ “O medo de perder o eu e o de suprimir com o eu o limite entre si mesmo e a outra vida, o temor da morte e da destruição, está irmanado a uma promessa de felicidade, que ameaçava a cada instante a civilização. O caminho da civilização era o da obediência e do trabalho, sobre o qual a satisfação não brilha senão como mera aparência, como beleza destituída de poder. O pensamento de Ulisses, igualmente hostil à sua própria morte e à sua própria felicidade, sabe disso.” (DE, p. 39).

⁷⁹ “O que ele escuta não tem consequências para ele, a única coisa que consegue fazer é acenar com a cabeça para que o desatem; mas é tarde demais, os companheiros que nada escutam – só sabem do perigo da canção, não de sua beleza – eo deixam no mastro para salvar a ele e a si mesmos. Eles reproduzem a vida do opressor juntamente com a própria vida, e aquele não consegue mais escapar de seu papel social” (DE, p. 40).

princípio de imanência, de explicação de todo acontecer como uma repetição” (DE, p. 23), é constitutivo tanto do mito na sua dominação mimética, quanto do processo do esclarecimento, em que a vida se reproduz pela repetição, para a qual

[...] não há nada de novo sob o sol, porque todas as cartas do jogo sem-sentido, já teriam sido jogadas, porque todos os grandes pensamentos já teriam sido pensado, porque as descobertas possíveis poderiam ser projetadas de antemão, e os homens estariam forçados a assegurar a autoconservação pela adaptação – essa insossa sabedoria reproduz tão somente a sabedoria fantástica que ela rejeita: a ratificação do destino, que pela retribuição, reproduz sem cessar o que já era. O que seria diferente é igualado. Esse é o veredicto que estabelece criticamente os limites da experiência possível. (DE, p. 23)

De acordo com as palavras de Adorno e Horkheimer, a tradição cultural foi responsável por constantemente negar às massas a possibilidade de conhecimento da realidade. E, nas raras vezes em que isso tornou-se possível, foi para funcionalizá-la. “Enquanto a arte renunciar a ser aceita como conhecimento, isolando-se assim da práxis, ela será tolerada, como o prazer, pela práxis social. Mas o canto das Sereias ainda não foi reduzido à impotência da arte.” (DE, p. 40). Adorno, assim, nos informa da prática macabra, utilizada pela SS⁸⁰, de usar a música para abafar o grito dos prisioneiros, tal qual a *Indústria Cultural* é utilizada, de forma análoga, para preencher o tempo livre e adormecer o mal-estar da sociedade de massas.

Assim, para Adorno e Horkheimer a história da dominação do homem sobre a natureza é a “história da renúncia” (DE, p. 62), em que o desejo não irá reivindicar a paternidade do pensamento. Em *Mínima Moralia* Adorno sustenta que nem mesmo a Psicanálise pode escapar desse esquematismo. O autor dedica dezenas de aforismas para, por um lado, demonstrar como a disciplina reconheceu os mal-estares dos indivíduos como manifestações do controle e autocontrole excessivo das pulsões e, do outro lado, um conjunto de elementos inconscientes nas manifestações racionais. Destarte, Adorno reconhece que Freud estava impregnado pela ideia de antagonismo entre indivíduo e sociedade e isso constitui a noção de superego fundamentada no “princípio de realidade”, nada mais do que as bases sociais da repressão cultural. O aforismo 37, intitulado *Aquém do princípio do prazer*, traz à tona esta problemática: “O esclarecimento não esclarecido de Freud fez, sem se dar conta, o jogo da desilusão burguesa. Como um inimigo mortal da hipocrisia, ele situa-se ambigualmente entre a vontade de uma emancipação indisfarçada do oprimido e a apologia da da opressão sem disfarces” (MM, p.56).

⁸⁰ SS [*Schutzstaffel*] – exército de elite formado por Hitler no período nazista.

Pertence aos mecanismos da dominação proibir o conhecimento do sofrimento, e uma via reta leva ao evangelho da alegria da vida à construção de matadouros humanos tão longe na Polônia que cada membro da comunidade nacional possa se iludir de não escutar os gritos de dor. Esse é o esquema da capacidade de gozo não perturbada (MM, p.58).

Esse encobrimento da dominação se dá na produção e reprodução da sociedade industrial⁸¹, em que o pensamento não é capaz de transcender a realidade, a ela se prende enquanto um objeto a ser descoberto mimeticamente pelo procedimento analítico. Nela, o pensamento é confundido com a matemática que, em sua inverdade, como falam Adorno e Horkheimer, não é tanto seu método ou a dissolução da reflexão, mas de que “o processo está decidido de antemão” (DE, p. 32). Assim, o novo escapa a esse pensamento. A espontaneidade não está posta nesta experiência social, onde reinam positivismo e lógica formal⁸². O esclarecimento acredita salvar-se do mito ao tentar conhecer tudo a partir de sua tradução matemática, tornando assim o próprio pensamento mecanismo mimético⁸³. Assim, o objetivo do esclarecimento de dominação da natureza acaba por vinga-se ao tornar o sujeito apenas naquele que pensa. Pensamento esse que é sempre exatamente igual, atinge sempre da mesma forma o objeto. Desse modo, “sujeito e objeto tornam-se ambos nulos” (DE, p. 34).

O processo técnico, no qual o sujeito se reificou depois de ter sido extirpado da consciência, é isento da plurivocidade do pensar mítico, bem como de todo e qualquer significar, pois a própria razão tornou-se mero instrumento auxiliar do aparato econômico que tudo abrange. Ela serve de ferramenta universal que se presta à fabricação de todas as outras, rigidamente dirigida para fins, tão fatal como o manipular calculado com exatidão na produção material, cujo resultado para os homens escapa a qualquer computação. Realizou-se finalmente sua velha ambição, a de ser puro órgão dos fins. (DE, p. 108)

Essa razão subjetivista (Horkheimer, 1976) não se ocupa de quais sejam esses fins, para ela tanto faz seu conteúdo; apenas tem-se como dado que eles também sejam racionais e estejam orientados para a autopreservação, de acordo com o interesse do indivíduo ou de sua comunidade⁸⁴. Se essa razão é aparelhada pelos fins, esses podem ser também quaisquer fins, até mesmo a aniquilação do indivíduo, traíndo assim o princípio de autopreservação que constitui o conceito de razão. Assim as ideias políticas, que inicialmente foram concebidas a

⁸¹ Ver texto de Adorno “Capitalismo tardio ou sociedade industrial” In: **Theodor W. Adorno**: Sociologia. COHN, Gabriel (org). São Paulo: Ática “Coleção Grandes Cientistas Sociais”, 1994.

⁸² A subsunção factual, seja sob a pré-história lendária mítica, seja sob o formalismo matemático, o relacionamento simbólico do presente ao evento mítico ou rito ou à categoria abstrata na ciência faz, com que o novo apareça como algo predeterminado, que é assim na verdade o antigo. Quem fica privado da esperança não é a existência, mas o saber que no símbolo figurativo ou matemático se apropria da existência enquanto esquema e a perpetua como tal. (DE, p.35)

⁸³ “O procedimento matemático tornou-se, por assim dizer, o ritual do pensamento” (DE, p.33).

⁸⁴ “Se essa razão se relaciona de qualquer modo com os fins, ela tem como certo que estes são também racionais no sentido subjetivo, isto é, de que servem ao interesse do sujeito à autopreservação – seja do indivíduo isolado ou a da comunidade de cuja subsistência depende a preservação do indivíduo”. (HORKHEIMER, *Eclipse da Razão*, Labor do Brasil: Rio de Janeiro, 1976, p.12).

partir dos princípios da razão objetiva, sucumbem também com a industrialização, pois perdem sua relação com o conteúdo, perdem a sua raiz espiritual. Reconhecer como parte do processo do esclarecimento o seu elemento regressivo consiste, para Adorno e Horkheimer, o importante elemento da crítica, para que o pensamento seja capaz de pensar a si mesmo, libertando-se da circularidade do “sempre-igual”. Aqui reside não só o declínio do pensamento e o esplendor do seu elemento regressivo, mas a atrofia da experiência autêntica⁸⁵.

[...] A maldição do progresso irrefreável é a irrefreável regressão.

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

Semiformação e o aniquilamento do sujeito: atrofia da experiência e do conceito

O processo pelo qual os fins se tornam independentes da razão a partir do enfraquecimento de sua versão objetiva e a concomitante emergência do conceito subjetivista não é o suficiente para compreender a complexidade da barbárie, sem que a noção de cultura, nessa sociedade, seja também apreciada. Em outras palavras, é preciso compreender qual é a condição que se encontra a cultura pela qual opera a formação da consciência na sociedade capitalista. Segundo Adorno, a relação cultura e sociedade revela o elemento contraditório da autoconservação, pelo qual a barbárie se torna possível por meio da compreensão da cultura como adaptação e conformação do indivíduo à realidade social perante a atrofia da experiência em sua forma de semiformação (*Halbbildung*). Ora, onde senão em sua antiga forma estariam os elementos que permitem compreender a atual situação, em que a formação é socializada como semiformação? Ou seja, buscar compreender como o processo de *desencantamento do mundo* tem como efeito a conversão da formação cultural em semiformação e o conseqüente aniquilamento do sujeito e sua experiência. Nas palavras de Adorno, seria o caso de “buscar como se sedimenta uma espécie de espírito objetivo negativo” (TS, p. 9).

⁸⁵ Veremos na sequência do trabalho o que Adorno denomina por “experiência autêntica”

Para Adorno as respostas deveriam ser encontradas nas “malhas da socialização”, no momento de rearranjo social de transição do feudalismo para o capitalismo, de onde provém a noção de cultura tradicional assumida em seu conceito burguês. A noção de formação cultural que carrega consigo a jovem burguesia é proveniente da configuração social do feudalismo, contra a qual se revoltam os burgueses. Essa revolta se torna possível a partir da apropriação de um conteúdo formativo por parte da burguesia⁸⁶. Esta estava economicamente e conscientemente desenvolvidos já no sistema feudal, ou seja, dispunha das ferramentas necessárias para a tomada política do poder. A noção de formação cultural tradicional, que implicava na realização dos ideais de autonomia e liberdade, emancipa-se juntamente com a burguesia. No entanto, os pressupostos para essa tradição cultural que é levada juntamente aos ideais burgueses encontram-se em uma sociedade pré-burguesa, que não se preserva na consolidação do processo de produção capitalista. Nesta nova ordem social, os pressupostos para a formação, como o ócio⁸⁷, são negados aos trabalhadores: “as condições da própria produção material dificilmente toleram o tipo de experiência sobre a qual se assentavam os conteúdos formativos tradicionais que se transmitiam” (TS, p.17). Mesmo que a experiência social negue a possibilidade de realização do conceito de formação cultural tradicional, ou seja, da concretização dos ideais formativos⁸⁸, o conceito burguês de formação cultural não sofre qualquer alteração em seu sentido. Todavia, se os pressupostos para a formação cultural se encontram no passado, e se no presente⁸⁹ só existem condições que a impossibilitam, assim, sua resistência só poderia permanecer nessa sociedade como utopia, no entanto, se realiza na ideologia como semiformação. A noção de cultura que carrega o conceito, que vem juntamente com a jovem burguesia, permite o ocultamento dessa relação, porque é entendida como um movimento desconexo da realidade material da vida, é “cultura do espírito”⁹⁰. Somente a partir desse descolamento das relações sociais é que é possível a sobrevivência do conceito, mesmo após a quebra da tradição como efeito do processo de *desencantamento do mundo*. Porém, sua resistência se dá nos termos da ideologia e é socializada como semiformação.

⁸⁶ “A formação não foi apenas sinal da emancipação da burguesia, nem apenas o privilégio pelo qual os burgueses se avantajaram em relação às pessoas de pouca riqueza e aos camponeses. Sem a formação cultural, dificilmente o burguês teria se desenvolvido como empresário, como gerente ou como funcionário.” (TS, p.14).

⁸⁷ “Os dominantes monopolizaram a formação cultural numa sociedade formalmente vazia. A desumanização implantada pelo processo capitalista de produção negou aos trabalhadores todos os pressupostos para a formação e, acima de tudo, o ócio” (TS, p.14).

⁸⁸ “O sonho da formação – a libertação da imposição dos meios e da estúpida e mesquinha utilidade – é falsificado na apologia de um mundo organizado justamente por aquela imposição. No ideal de formação, que a cultura defende de maneira absoluta, destila-se sua problemática” (TS, p.14).

⁸⁹ É preciso destacar que o presente a que nos referimos é ao presente no qual se encontra Theodor W. Adorno.

⁹⁰ “Na linguagem alemã de hoje, entende-se por cultura, em oposição cada vez mais direta à práxis, a cultura do espírito” (TS, p.9).

Esse processo se torna mais evidente em *Crítica Cultural e Sociedade*, onde Adorno apresenta de forma explícita sua crítica dialética da cultura. Está preocupado em demonstrar quão íntima é a relação entre o crítico da cultura e a cultura, apesar dos esforços empenhados por este em dela distanciar-se, e, até mesmo, portar-se como proveniente de outra natureza que não a mesma da que critica, quando na verdade não vê que assenta nela seus próprios pés. A relação não é tanto de distanciamento, mas, talvez, muito mais de pertencimento, já que não se encontra fora do contexto que tem como objeto, dele faz parte como indivíduo e como crítico, pois mobiliza códigos e parâmetros que também se relacionam com essa cultura, seja para promover seja para julgar. Esse falso distanciamento, então, se torna um dos problemas da crítica cultural, e também da formação cultural tradicional da qual parte. Para Adorno sua “crítica” beira a representação quando se atenta às manifestações dessa cultura e, dessa forma, age a favor dela, e não contra: o crítico da cultura possui o conhecimento e as ferramentas teóricas capazes de analisar as manifestações culturais, no entanto, ao ater-se a elas, age como um perito orientando o consumo⁹¹. Para ele a crítica cultural sofre daquilo que denunciou Honoré Balzac, a atuação desses profissionais como agentes de mercado, que como profundos conhecedores promoviam julgamentos e norteavam assim as relações do mercado cultural. Dessa forma, constrói seu lugar como perito e legitima sua autoridade no exercício da crítica e não mais no conhecimento que propiciou anteriormente este lugar, tornando assim secundário o conhecimento sobre o objeto. O crítico da cultura carrega ainda certos aspectos dessa atividade, apesar de não considerar-se um agente, mas alguém que se encontra fora, e ainda compartilha e reforça a cultura a que se opõe. O ocultamente dessa relação com a realidade social é que constitui o momento de inverdade do conceito de formação cultural e de crítica da cultura.

Adorno explica esse movimento da crítica ao lado da cultura como o movimento de reificação e fetichização do espírito, ao expressar que a opinião do crítico não é a própria objetividade, mas a objetividade do espírito dominante. Ao espírito também estão postas as antinomias das relações vigentes e também ele acaba por se ajustar à forma mercadológica da sociedade. A crítica da cultura burguesa se coloca à frente desse constante processo de mercadorização da cultura, ela denuncia esse caráter da cultura, porém, segundo Adorno, para

⁹¹ Um exemplo disso são as críticas gastronômicas publicadas nos jornais, que atuam influenciando o consumo de produtos culinários, chefs e restaurantes. Outro exemplo é a indicação simbólica pelo número de estrelas que um filme recebe em críticas publicadas nos jornais. Do mesmo modo, revistas que tem no corpo seu foco principal, imprimem e orientam a determinados padrões corporais a serem aceitos e desejados tanto por homens e mulheres. Sobre este último tema, conferir: ALBINO. B. S, VAZ. A. *O corpo e as técnicas para o embelezamento feminino: esquemas da indústria cultural na Revista Boa Forma*. In: **Movimento**. Porto Alegre, v. 14, n. 01, p. 199-223, janeiro/abril de 2008.

isso alega uma liberdade de expressão que não mais possui. Ela ignora a “dialética própria do espírito” no processo em que este se torna semelhante ao *status quo*, no qual essa liberdade reside apenas como promessa. Em outras palavras, a liberdade de expressão pressuposta pela crítica da cultura burguesa reside na liberdade do espírito, e se o espírito ele mesmo passa a assemelhar-se cada vez mais à sociedade, o diferente não é possível. Essa liberdade é desfeita, tanto no espírito, que se torna espírito dominante, quanto na crítica da cultura. Cada vez mais a totalidade assume as formas assume os esquemas de intercâmbio mercantil de troca, “este permite à consciência individual cada vez menos espaço de manobra, passando a formá-la de antemão, de um modo cada vez mais radical, cortando-lhe *a priori* a possibilidade da diferença, que se degrada em mera nuance no interior da homogeneidade da oferta” (CCS, p. 84). Entretanto, ele mantém a ilusão da liberdade, justamente pelo ocultamento desse processo. Assim, torna-se difícil refletir sobre uma não-liberdade que é vista como liberdade. A própria fetichização pela qual é submetido, impede que ele seja visto em seu caráter fetichizado, por isso a ideologia.

O crítico da cultura ainda se comporta como alguém fora dessa esfera, ainda defende um conceito de cultura “livre” em relação ao sistema, por isso barganha e desfaz dos objetos culturais. A crítica da cultura e a cultura não possuem a aliança somente no plano da consciência individual da qual compartilha o crítico, mas também na relação que este assume com seu objeto. Sua pretensão de possuir profundo conhecimento do objeto e o descolamento entre o seu conceito (livre) e o seu conteúdo (bem material) o ameaça a sucumbir à configuração reificada do objeto. O conceito de cultura é um fetiche porque ela não pode ser entendida por si mesma, nunca é desconexa do processo de produção da vida; esse rompimento e conseqüente autonomia permite uma esfera na qual a liberdade seria realizada, porém ela existe somente como promessa⁹². No entanto, somente quando assume essa independência frente ao social é que a cultura “alcança a ideia de pureza em frente à deformação do homem” e isso é decomposição da cultura em mera ideologia, pois “no momento em que a ponta do espírito voltada para a realidade é afastada, o sentido do próprio espírito se modifica, apesar da mais rigorosa preservação de seu sentido” (CCS, p. 90).

Essa noção de descolamento do espírito é, para Adorno, o elemento regressivo presente no conceito de formação cultural tradicional, porém, nele há um momento de verdade que permite retirar da cultura seu caráter de produção ou de puramente bem de

⁹² “Mas a liberdade permanecerá uma promessa ambígua da cultura enquanto sua existência depender de uma realidade mistificada, ou seja, em última instância, do poder de disposição sobre o trabalho de outros” (CCS, p. 89).

consumo. A isso atenta a crítica dialética, e somente ela tem condições disso, ao reconhecer esses dois momentos e preservá-los em sua tensão. É por meio desse seu momento regressivo que a semiformação se tornou possível: “[...] mas em tal espiritualização da cultura está já, ao mesmo tempo, virtualmente confirmada sua impotência e entregue a vida real dos homens às relações cegamente existentes e cegamente mutantes” (TS, p.10). Motivo pelo qual o seu momento positivo que comporta os ideais de emancipação, autonomia e liberdade teve de sucumbir.

A chave para essa interpretação Adorno já nos fornece em seu primeiro parágrafo de *teoria da semiformação* quando trata o problema da formação como algo que sucede ao espírito alienado e a própria noção de formação. Qualquer reforma educacional, explicita Adorno, ou um novo método educativo, não seriam capazes de resolver o problema formativo porque esses caminhos já partem de um conceito de formação elaborado *a priori* e, ainda, menosprezam “o poder que a realidade extrapedagógica exerce sobre eles” (TS, p. 8), ou seja, não reconhecem o problema formativo como algo que deva ser tratado e compreendido na totalidade social. É a partir do movimento social que se compreende o processo pelo qual no momento transitório de fim do sistema feudal e consolidação capitalista revolucionam-se não só a estrutura social, mas as ideias nas quais elas estão aportadas. Quando a formação cultural perde sua base social, ela se renova e assume a condição de semiformação.

Entre as condições sociais para a formação encontrava-se, entre outras, de um modo essencial, a tradição, que, segundo a doutrina de Sombart e Max Weber, é uma tradição pré-burguesa inconciliável com a racionalidade burguesa. No entanto, a perda da tradição, com efeito do *desencantamento do mundo*, resultou num estado de carência e devastação do espírito que se apressa em ser apenas um meio, que é de antemão, incompatível com a formação. Nada retém o espírito, então, para um contato corporal com as ideias (TS, p. 21).

Mesmo assim, esse conceito de formação cultural tradicional ainda é resistente à semiformação, pois ali a crítica ainda era possível. Formada na cultura tradicional a alta burguesia dispunha dos meios para a realização da crítica que propiciou a revolução de um modelo de sociedade e a implementação do atual sistema capitalista. Isso é o que não é possível nos moldes da semiformação: a crítica é exatamente pela fetichização e reificação da vida pelo papel que cumpre a ideologia que estão minadas as possibilidades de outra que não a semiformação. Os papéis que desempenham esses processos na produção da vida atuam no sentido contrário à formação cultural. Conformam para a semiformação de forma tão uníssona que escapar a ela se torna uma proeza. É isso que evidencia Adorno com o conceito de semiformação. Assim, movimentos como de formalização e instrumentalização da razão e

instrumentalização da linguagem compõem juntamente com a fetichização do espírito e da cultura um espectro, um *Zeitgeist* no qual a semiformação se pretende como regra.

A perversidade do movimento consiste, então, não só na forma assumida de semiformação, senão no solapamento da promessa pela reconciliação do universal e do particular pela indústria cultural como reflexo da ordenação ideológica da sociedade. Desde o início organizada em termos de classe, a sociedade capitalista, cujo predomínio é da forma mercadoria, tem impresso também na cultura os contornos de uma relação de trocas. Quando a totalidade assume as formas do equivalente universal, a arte como aspecto da cultura moderna não tem mais a obrigação de se portar como arte. Que a cultura sempre tenha sido comercializável e comercializada é sabido desde muito, no entanto, o desenvolvimento industrial técnico possibilitou o surgimento da indústria cultural, para a qual sua forma mercadoria antecede⁹³ qualquer mediação entre indivíduo e sociedade ou subjetivação e objetividade que uma vez significou o termo cultura. A essa distinção faz referência o termo indústria cultural utilizado por Adorno e Horkheimer no segundo capítulo de *Dialética do Esclarecimento*, alegando que o advento da cultura de massas não surge espontaneamente como uma manifestação das massas, senão que estas eram o objeto para qual se orientava a produção de mercadorias culturais.

O consumidor não é rei, como a indústria cultural gostaria de fazer crer, ele não é sujeito dessa indústria, mas seu objeto. [...] Não se trata nem das massas em primeiro lugar, nem das técnicas de comunicação como tais, mas do espírito que lhes é insuflado, a saber, a voz de seu senhor. A indústria cultural abusa da consideração com relação às massas, para reiterar, firmar e reforçar a mentalidade destas, que ela toma como dada *a priori* e imutável. [...] As mercadorias culturais da indústria se orientam, como disseram Brecht e Surkamp há já trinta anos, segundo o princípio de sua comercialização e não segundo seu próprio conteúdo e sua figuração adequada. Toda a prática da indústria cultural transfere, sem mais, a motivação do lucro às criações espirituais. (IC, p. 93).

Contrariamente ao que entendiam os sociólogos, afirma inicialmente Adorno, a “perda do apoio que a religião objetiva fornecia” não conduziu ao “caos cultural”, (DE, p. 99), senão à “integração deliberada” (SLCS, p. 93), na qual tudo assume um “ar de semelhança” (DE, p. 99). A cultura, que era sempre um protesto do particular contra o universal⁹⁴, por esse movimento de assemelhar-se aos homens torna-se o predomínio do universal sobre o particular⁹⁵. Sob o monopólio do capital, a cultura moderna se apresenta como um sistema

⁹³ “As produções do espírito no estilo da indústria cultural não são mais *também* mercadorias, mas o são integralmente”. (IC, p. 94).

⁹⁴ “Adorno entendia a cultura como perene protesto do particular em relação ao geral, na medida em que ambos encontram-se irreconciliados”. (PUCCI, et al. 2010, p.3).

⁹⁵ “A cultura que, de acordo com seu próprio sentido, não somente obedecida aos homens, mas também sempre protestava contra a condição esclerosada na qual eles viviam, e nisso lhes fazia honra; essa cultura, por sua

identitário, em que cada setor é coerente entre si como o sistema no qual reina a mercadoria, “e seu esqueleto, a ossatura conceitual fabricada por aquele começa a se delinear” (DE, p.100) nivelando a todos pelo consumo.

Ela é um negócio e como qualquer outro ramo industrial mantém-se atenta ao lucro de sua produção, cujo objetivo é a venda da diversão. Porém, o termo indústria não faz referência somente a estandardização, introdução da maquinaria, acentuada divisão do trabalho e constante racionalização técnica do processo produtivo, “ela é industrial mais no sentido da assimilação – frequentemente observada pelos sociólogos – às formas industriais de organização do trabalho nos escritórios, de preferência a uma produção verdadeiramente racionalizada do ponto de vista tecnológico” (IC, p.95). Quer dizer, a assimilação da técnica na produção dos bens não é o seu caráter mais efetivo, senão do papel que ela ocupa na esfera produtiva. A padronização dos bens culturais conflui para tornar mais coeso o sistema na qual se originam, de forma que “o terreno no qual a técnica conquista seu poder sobre a sociedade é o poder que os economicamente mais fortes exercem sobre a sociedade. A racionalidade técnica hoje é a racionalidade da própria dominação” (DE, p.100). Ao tomar as massas por seu objeto, a indústria cultural incorpora como elemento produtivo, como uma variável do cálculo⁹⁶, o desejo e o anseio das massas em sua mercadoria⁹⁷ e, com isso, produz também aqueles que irão consumi-la: “para todos algo está previsto” (DE, p.101).

Neste sentido, a dominação se coloca não só na produção padronizada do bem cultural, mas efetiva-se em seu consumo quando na ilusão da diversidade de produtos revela a mais profunda padronização dos indivíduos que se tornam apenas consumidores e, como tais, portam-se de acordo com a intenção já previamente planejada pelos produtores, pela indústria cultural: “Cada qual deve se comportar, como que espontaneamente, em conformidade com seu *level*, previamente caracterizado por sinais, e escolher a categoria dos produtos de massa fabricados para seu tipo” (DE, p.102). A esse comportar-se espontaneamente em conformidade é que se refere a noção irônica de esquematismo⁹⁸ da indústria cultural, quando espera-se do sujeito aquilo que fora para ele planejado. A ideia kantiana de esquematismo

assimilação total aos homens, torna-se integrada a essa condição esclerosada; assim, ela avilta os homens ainda uma vez”. (IC, p.93)

⁹⁶ “Na medida em que nesse processo a indústria cultural inegavelmente especula sobre o estado de consciência e inconsciência de milhões de pessoas às quais ela se dirige, as massas não são, então, o fator primeiro, mas um elemento secundário, um elemento de cálculo; acessório da maquinaria” (IC, p. 93).

⁹⁷ “Os padrões teriam resultado originariamente das necessidades dos consumidores: eis por que são aceitos sem resistência” (DE, p. 100).

⁹⁸ Sobre o tema conferir o artigo de Rodrigo Duarte “Esquematismo e Semiformação” publicado em na Revista “Educação e Sociedade”. *Educ. Soc.*, Campinas, vol. 24, n. 83, p. 441-457, agosto 2003

sustentava a noção de sujeito, ele era um aporte da percepção do sujeito, o meio pelo qual o sujeito reconhece e classifica o mundo objetivo exterior. Quando Adorno e Horkheimer afirmam que a indústria cultural fornece e molda o esquematismo, de forma que “para o consumidor não há nada mais a classificar que não tenha sido antecipado no esquematismo da produção” (DE, p. 103) com isso afirmam a dissolução do próprio sujeito na sociedade capitalista. Quando o filme se dá como um prolongamento da vida⁹⁹, e essa vida se encontra formatada em todas as suas expressões pela racionalidade técnica, o conteúdo da Ideia que outrora constituía a obra de arte se desfaz pelo predomínio do todo¹⁰⁰ de forma esperar-se do consumidor a imediata identificação do produto cultural com o mundo exterior. Ao sujeito nega-se a sua capacidade de interpretar a realidade, na medida em que ela já fora produzida para ele. Assim se faz o predomínio da totalidade sobre o singular, “o todo e o detalhe exibem os mesmos traços, na medida em que entre eles não existe nem oposição nem ligação” (DE, p. 104). É por meio dessa forçada harmonização entre o universal e o particular assumida na forma no esquematismo da indústria cultural, que a atrofia da imaginação e da espontaneidade conduzem a morte do sujeito, ou melhor, das qualidades que tornam o sujeito um sujeito: a reflexão, o pensar, o classificar e o interagir de forma mediada com a realidade.

A violência da sociedade industrial instalou-se nos homens de uma vez por todas. Os produtos da indústria cultural podem ter a certeza de que até mesmo os distraídos vão consumi-los alertadamente. Cada qual é um modelo da gigantesca maquinaria econômica que, desde o início, não dá folga a ninguém, tanto no trabalho quanto no descanso, que tanto se assemelha ao trabalho. [...] Inevitavelmente, cada manifestação da indústria cultural reproduz as pessoas tais como as modelou a indústria em seu todo. E todos os seus agentes, do *producer* às associações femininas, velam para que o processo da reprodução simples do espírito não leve à reprodução ampliada. (DE, p. 105)

O ocultamento dessas relações torna mais difícil a possibilidade da crítica, agravada pela pretensa existência de liberdade. O enquadramento da produção e reprodução da vida social coletiva, demonstra Adorno em seu ensaio “Tempo Livre” (1995a), é operado pelos mecanismos coercitivos que extrapola para além do tempo do trabalho. A indústria do entretenimento tem seu consumo, em massa, orientado para o tempo do não trabalho, para o tempo livre, e por meio dele insere também naquele momento em que o indivíduo poderia

⁹⁹ “Quanto maior a perfeição com que suas técnicas duplicam os objetos empíricos, mais fácil se torna hoje obter a ilusão de que o mundo exterior é o prolongamento sem ruptura do mundo de que se descobre no filme” (DE, p.104)

¹⁰⁰ “A indústria cultural desenvolveu-se com o predomínio que o efeito, a performance tangível e o detalhe técnico alcançaram sobre a obra, que era outrora o veículo da Ideia e com essa foi liquidada. Emancipando-se, o detalhe tornou-se rebelde e, do romantismo ao expressionismo, afirmou-se como expressão indômita, como veículo de protesto contra a organização. O efeito harmônico isolado havia obliterado, na música, a consciência do todo formal; a cor particular na pintura, a composição pictórica; a penetração psicológica no romance, a arquitetura. *A tudo isso deu fim a indústria cultural mediante a totalidade*”. [grifo meu] (DE, p.104).

dispor de seu tempo longe dos ardis reificadores do trabalho, elementos de uma lógica comportamental própria do trabalho: a conformação e adaptação. A sensação de liberdade, por ela proporcionada, é repressiva quando correlata à liberdade de consumo, pois o indivíduo primeiro só pode consumir algo que foi produzido, e como tal foi pensado para ser consumido, o que consta como um dos elementos repressivos dessa relação que agrega, ainda, a dimensão de que esses produtos não são propriamente distintos como aludem, evidenciado na ironia do esquematismo, portanto, outro momento dessa regressão, em que “[...] a própria necessidade de liberdade é funcionalizada e reproduzida pelo comércio [...]” (TL, p. 74). Até mesmo no momento de liberdade, programado e previsto por essa relação de trabalho, o indivíduo enreda-se mais profundamente nas malhas da dominação: “Por isso, a integração do tempo livre é alcançada sem maiores dificuldades; as pessoas não percebem o quanto não são livres lá onde mais livres se sentem, porque a regra de tal ausência de liberdade foi abstraída delas”. (TL, p. 74).

A cultura, cuja outrora tarefa era a mediação entre “obter a domesticação do animal homem mediante sua adaptação interpares e resguardar-lhe o que vinha de natureza” (TS, p.11), tornada em semiformação, quando desfeita a tensão desse duplo propósito da cultura, é compreendida apenas como adaptação. Essa adaptação é postulada por essa socialização como um componente natural da existência humana. Entretanto, a adaptação revela o caráter regressivo da autoconservação, no processo em que assemelhar-se a essa natureza quando lhe é diferente, conduz à eliminação do sujeito, ou daquilo que “constituía sua subjetividade: a experiência e o conceito”. A experiência porque o sujeito perde a capacidade de apropriar-se subjetivamente da realidade, de entender-se como localizado historicamente; e ainda o conceito, pois remete a capacidade de poder dizer algo sobre ela, de produzir ele mesmo um julgamento sobre a realidade. Assim conceitua Adorno:

A experiência – a continuidade da consciência em que perdura ainda o não existente e em que o exercício e a associação fundamentam uma tradição no indivíduo – fica substituída por um estado informativo pontual, desconectado, intercambiável e efêmero, e que se sabe que ficará borrado no próximo instante por outras informações. Em lugar do *temps durée*, conexão de um viver em si relativamente uníssono que desemboca no julgamento, coloca-se um “É assim” sem julgamento [...] O conceito fica substituído pela subsunção imperativa a quaisquer clichês já prontos, abstraídos à correção dialética, que revela todo seu destrutivo poder nos sistemas totalitários. Também lá se adere à forma “É assim”, que se caracteriza como isolada, ofensiva e, ao mesmo tempo, conformista”. (TS, p. 34).

Wolfgang Leo Maar sintetizou com clareza: “o desenvolvimento da formação social capitalista, vincula-se à perda da experiência formativa resultante no processo de encantamento decorrente da totalização do fetichismo da mercadoria.” (1996, p.64). Assim, a

crítica à ideologia torna-se necessária, para que o “obscurecimento da consciência”, processo pelo qual a *psique* humana é enformada nessa ordenação social, seja combatido também a partir da conscientização desse processo. Na sociedade administrada, a experiência se dá nos termos da indústria cultural e da semiformação, ou seja, “não seriam experiências no sentido ‘autêntico’, mas apenas sucedâneas destas últimas que não resultam num processo formativo, mas sim numa socialização meramente reprodutora dos moldes do existente” (LEO MAAR, 1996, p. 66). Neste sentido, fala-se em perda da experiência ou sua inaptidão, conduzida pela formação social capitalista, que para Adorno repercute na consciência, no “pensar em relação à realidade [...]. Este sentido mais profundo da consciência ou faculdade de pensar não é apenas o desenvolvimento lógico formal, mas ele corresponde literalmente à capacidade de fazer experiências. Eu diria que pensar é o mesmo que fazer experiências intelectuais [...] a educação para a experiência é idêntica à educação para a emancipação.” (EPQ, p.151).

A formação, que era a apropriação subjetiva da cultura, é reformulada no antagonismo social, pela fetichização do espírito de uma forçada conciliação entre universal e particular mantidos pelo “véu da integração”, na forma da semiformação revelando, assim, o caráter regressivo da autoconservação. O que nos mostra Adorno ao analisar diferentes aspectos do objeto da realidade social é que a sociedade administrada organiza-se de forma que “o todo é o não verdadeiro” (MM, p. 46). A perseguição da conservação de si, nesse arranjo sócio cultural, conduz proporcionalmente ao seu oposto: “o semiculto dedica-se à autoconservação de si sem o si mesmo” (TS, p. 33). O homem, perdido de si mesmo, não dispõe objetivamente nesta realidade das condições para reverter essa condição reificada em que se encontra, pois “[...] o que se produz é muito mais a natureza subjetiva que impossibilita a compreensão do que deveria ser objetivamente possível [...] O que se apresenta ao sujeito como inalterável se fetichiza, torna-se impenetrável e incompreendido” (TS, p. 35). Ele substituiu o vazio outrora ocupado pelo encantamento por quaisquer formulações que lhe é fornecida sobre a realidade. Por isso afirma Adorno sobre o desencantamento e a queda da metafísica: “onde essa ideologia falta, instala-se uma ideologia ainda pior” (TS, p. 8). Isso só é possível quando o universal, a totalidade social, apresenta-se como conciliada ao particular, e a forma de existência do indivíduo é normalizada socialmente pela natural adaptação.

Neste capítulo, então, destacamos os desdobramentos da crítica epistemológica para a crítica social, na qual por meio do exercício dialético de crítica imanente atinge-se certa compreensão do objeto. Como a crítica imanente do processo de esclarecimento permite perceber a ambiguidade nele contida, de forma que seu momento regressivo possa ser

preservado a favor de sua verdade: “o esclarecimento tem que tomar consciência de si mesmo, se os homens não devem ser completamente traídos. Não se trata da conservação do passado, mas de resgatar a esperança passada” (DE, p. 14). Em “Indústria cultural e sociedade” Adorno e Horkheimer demonstram as formas que assumem na cultura a consequência do triunfo regressivo do esclarecimento, no qual, a configuração social hegemônica economicamente passa a formatar não só o consumo dos objetos culturais, como a própria subjetividade dos seus consumidores. Diante dessa configuração social que objetivamente organiza a cultura onde impera uma subjetividade coisificada, uma experiência eclipsada em sua forma semiformada, consiste, então, como tarefa do pensamento dialético e uma teoria social crítica destacar os mecanismos pelos quais a semiformação, como um dos elementos contidos na ambiguidade do progresso, é produzida e reproduzida socialmente. Disso se desprende que as possibilidades materiais e técnico-científicas conformam para tal disposição. Entretanto, isso não implica a impossibilidade da existência de indivíduos formados, mesmo nessa realidade social, como já alertou Adorno (TS), mas, mesmo que paradoxalmente, as possibilidades de um pensamento filosófico especulativo no esforço de dizer contextualmente aquilo que não pode ser dito nesse mesmo contexto.

CAPITULO 3: Sobre a relação teoria e práxis: para a experiência

Sob essa perspectiva do pensamento crítico, retomamos uma sentença de Adorno, que aparece no primeiro capítulo desta dissertação – “(...) quanto mais se compreende a sociedade, tanto mais difícil é tornar-se útil nesta sociedade” (IS, p.47) – procurando desenvolvê-la em outro sentido, considerando que a dificuldade reside na própria intenção em tornar a Sociologia, ou o impulso sociológico de compreensão, em algo útil nesta sociedade. Ou seja, a própria perseguição ao objeto sociológico conduziria ao afastamento, quase proporcional, desse “tornar-se útil”, porque a proposta de utilidade é uma característica da sociedade capitalista, a qual a Sociologia crítica se opõe. Portanto, a Sociologia, de antemão, não pode ser submetida ou atrelada a um pensamento que se quer útil para a sociedade administrada, cuja centralidade não é nada mais nada menos do que a produção de mercadorias. Essa concepção da Sociologia expressa a própria situação do pensamento nesta sociedade, que se encontra muitas vezes submetido a uma mentalidade pragmática e utilitária, símbolo e marca de uma configuração comprometida com a reprodução social, como bem critica Adorno ao referir-se à relação imposta pelo pragmatismo norte-americano em “proclamar como critério de conhecimento a utilidade prática deste, compromete-o com a situação existente; pois de nenhum outro modo pode demonstrar-se o seu efeito prático, útil do conhecimento” (NMsTP, p.203). Para Adorno a utilidade do pensamento reside precisamente na negação desta proposta pragmática, ela existe não quando propõe de antemão uma ação concreta, pois uma teoria submetida à práxis tem como consequência uma práxis vazia de conteúdo; quando se considera que o pensamento deve desembocar na ação, pensa-se nessa ação e não propriamente em uma análise dessa realidade para qual essa ação está direcionada. Esse esvaziamento da práxis, segundo Adorno, tem sua causa no processo de racionalização quando o pensamento vincula-se à divisão entre teoria e práxis, e uma vez separada não há mais nada que impeça a submissão da teoria à práxis.

Já falávamos no primeiro capítulo desta dissertação sobre a crítica epistemológica adorniana dirigida ao positivismo e à lógica formal, e agora a retomamos em outro plano, a respeito das consequências políticas deste pensamento, que se delineiam frente à problemática da práxis e à tensão frente ao pensamento. Uma possível chave de leitura que costura a crítica epistemológica e a crítica política é fornecida por Adorno no seu texto *Notas marginais sobre teoria e práxis* (1995c), quando analisa essa problemática a partir da experiência.

O domínio exercido pela utilidade nesta sociedade condena a intenção de um pensamento “descomprometido” ou comprometido com algo que está posto fora dessa lógica.

Não se defende aqui um idealismo, mas um pensamento que não se proponha à utilidade nos termos da lógica pragmática, que antes de tudo se coloque frente a ela. Essas questões assumiram corpo no famoso ano de 1968, quando Adorno é diretamente convocado por alguns de seus estudantes à ação. As tensões entre pensamento crítico e pensamento tradicional, *à la* Horkheimer, ganharam corpo nas discussões e ações estudantis que se revoltam contra a estrutura da Universidade e da sociedade alemã como um todo. Faz-se necessária uma pequena imersão no contexto histórico dos anos 1960 para a compreensão do episódio aqui comentado, que oferece moldura à crítica de Adorno às práticas estudantis desse período, e, para além disso, como se dá em seu pensamento a relação entre teoria e práxis como fundante da crítica imanente. Interessa-nos mostrar o lugar da experiência crítica para uma análise crítica da sociedade. Vamos recorrer a esse episódio para mostrar as tensões postas e a base do argumento do Adorno. Tentaremos evitar um sentido judicativo, pois para o desenvolvimento desse entendimento não interessa fazer um acerto de contas e sim averiguar como Adorno extrai desse episódio os elementos para recolocar a questão da experiência. Em outras palavras, recorreremos ao impasse estabelecido entre Adorno e os estudantes por ele representar um dos importantes momentos do entrelaçamento da crítica adorniana à realidade social a partir da relação entre teoria e práxis. Por isso os textos de Adorno escritos nos anos 1960, nos quais se delineia a relação entre formação, política e Teoria Crítica, serão de grande importância, bem como o texto de seu aluno e um dos líderes intelectuais Hans Jürgen Krahl, com quem teve importantes debates, procurando nessa relação importantes elementos para a relação teoria e práxis.

Os frankfurtianos e “seus” estudantes de oposição

A década de 1960 ficou marcada pela chegada do homem à lua, movimento de contracultura, ditaduras na América Latina, também pelas insurgências juvenis ao redor do mundo, que vão desde o Maio francês às revoltas estudantis e a luta pelos direitos civis nos EUA, a morte de Rudi Dutschke em Berlim Ocidental. Não é possível afirmar que a ocupação do cenário urbano pelas juventudes encontra no descompasso do desenvolvimento da esfera econômica frente à estruturação social, a famosa relação do movimento da economia (e da sociedade) elucidada por Marx, entre estrutura e superestrutura, sua principal força propulsora, mas, no entanto, deve ser compreendida como um de seus importantes aspectos. Os jovens são agora reconhecidos como uma nova geração, não como fase transitória para a

vida adulta, passando a compor, com enorme força, a economia de mercado na condição de potenciais consumidores e como indivíduos mais adaptáveis às tecnologias (HOBSBAWN, 1998). A juventude nesse período começa a surgir como camada social, o jovem emergindo como “ator consciente de si mesmo” (HOBSBAWN, 1998, p. 318). Surge nesse contexto uma cultura juvenil urbana, num período em que o gerenciamento do espaço público estava sobre o encargo de pessoas que já eram adultas no entreguerras. O descompasso é geracional quando o mundo do pós-guerra é governado pelo que Hobsbawn (1998) chama de “gerontocracia”, enquanto que o jovem surge nesse período no cenário internacional tanto como ser político capaz de agir no mundo, como na condição de nova faixa produtora e potencial consumidora. O choque geracional assume não só as configurações da esfera privada, mas da própria esfera pública, quando o jovem passa ocupar a rua.

Do ponto de vista político a polarização ideológica oferecia importantes elementos para a crítica da estrutura sociocultural no Ocidente. Em 1968 os jovens tornam-se atores de diversos movimentos que tentavam abalar a organização social, com ações na França, Estados Unidos, Alemanha. Contracultura e revoltas se fizeram presentes também na Iugoslávia, Polônia, assim como na antiga Tcheco-eslováquia e no Brasil. As revoltas que estouraram ao redor do mundo propulsionaram também outras lutas e demandas sociais, surgindo questões como a politização da vida social e privada, o fascínio pelo orientalismo, a busca pela natureza, a simpatia pela homeopatia e pelas medicinas orientais alternativas, o ecologismo (GROPPO, 2005). Novos aspectos da vida social e privada tornaram-se problemas sociais, como gênero, sexualidade, etnia.

Novas propostas “ideológicas” e filosóficas retornam ou surgiram com força: maoísmo, trotskismo, foquismo, “nova esquerda”, anarquismos e ideais libertários, teologia da libertação, existencialismo, psicanálise, *pop art*, culturas juvenis de consumo, drogas alucinógenas, feminismo, *black Power*, comunitarismo *hippie*, homeopatia, medicinas alternativas, vegetarianismo, ecologismo, africanismos, indigenismos, orientalismos e misticismos – eventos, culturas, forças sociais e categorias estruturantes, todas muito dispare e, no geral, dificilmente combináveis entre si numa mobilização única e organizada. (GROPPO, 2005, p. 16).

Instigados não só pela proporção que as manifestações assumem, mas pelo contato direto com os estudantes, os teóricos da Escola de Frankfurt foram convocados ao episódio. Quando o movimento estudantil alemão, reivindicando transformações de uma estrutura da sociedade do pós-guerra sustenta que a sua prática e ação violenta provinham da crítica social cunhada pelos teóricos do Instituto de Pesquisa Social, delineia-se a tensão entre teoria e prática em duplo sentido: num primeiro momento entre os intelectuais como os teóricos do

problema e os estudantes como os agentes da práxis; e em sentido mais amplo no que se concebe como a relação teoria e práxis no pensamento desses intelectuais, sob o qual focaremos a figura de Adorno e como ele analisa a tal “práxis” do movimento estudantil como práxis alienada. É preciso deixar claro, desde já, que a intenção de recorrer a esse episódio com os estudantes no final dos anos 1960, se dá por ele ter suscitado, novamente, o debate entre teoria e prática. E compreender a necessidade da experiência da crítica¹⁰¹, de forma que esse pensamento crítico imanente pode se configurar em uma das vias possíveis para uma experiência autêntica como oposição à práxis alienada, uma experiência intelectual.

A relação entre os teóricos do Instituto e o movimento estudantil alemão vinha crescendo ao longo dos anos, desde o início da década de 1960, algo que pode ser relacionado à circulação informal de reedições piratas das obras dos teóricos frankfurtianos, principalmente as dos anos 1930 e 1940, juntamente com as do jovem Marx, e também de Lukács. Destarte, é preciso falar que de alguma maneira os estudantes refletiam na sua prática política as obras de seus mestres. Essa relação, estabelecida já em meados da década de 1960 entre a figura de Marcuse e o movimento de protesto norte-americano mostra a proximidade dos intelectuais deste período com a efervescência das ações estudantis por todo o mundo. Nos Estados Unidos, Marcuse, é um intelectual preocupado com a segregação racial e os desdobramentos do imperialismo no sudeste asiático. Desse modo, ele é visto pelos estudantes como uma figura central na luta por emancipação. Um pensador de sua época, Marcuse em 1966 publica *Repressive Toleranz* que, de acordo com Wiggershaus, tornou-se ao lado de *Os malditos da terra*, de Franz Fanon, um exemplo “do que estava começando a se por em movimento nessa época, na Alemanha, entre os intelectuais e estudantes” (2002, p. 644). A guinada da teoria ao engajamento prático, esboçada sutilmente no final do livro *O homem unidimensional* (1964) de Marcuse e reforçada por seu artigo *Repressive Toleranz*, foi interpretada, segundo relata Wiggershaus, como um ato de solidariedade à luta estudantil, que tanto nos EUA quanto na Alemanha encontrava censura e repressão.

Em 1965 a reitoria da Universidade Livre de Berlim (FU-Berlin) proíbe a reunião do Asta (*Allgemeiner Studeierendenausschuss*) como censura a presença de Erich Kuby¹⁰². Este fato aliado à expulsão dos estudantes, no ano seguinte, de duas Faculdades da FU-Berlin, foi tomado pelo movimento estudantil como provocação por parte da gestão universitária. “Isso

¹⁰¹ O termo experiência da crítica não é utilizado por Adorno, mas consideramos que ele expressa o sentido do que ele trata como experiência intelectual, utilizamo-lo para indicar com clareza a relação entre experiência e crítica imanente.

¹⁰² “[...] ele (o reitor) decidiu proibir a reunião da Asta, invocando o fato de que, nos anos precedentes, Kuby havia difamado, uma vez, a Universidade Livre” (WIGGERSHAUS, 2002, p. 649).

era uma provocação, pois condições de estudo catastróficas e a ausência de organização no ensino eram os principais responsáveis por uma alta taxa de interrupções e longos períodos de estudo.” (WIGGERSHAUS, 2002, p. 649). Tratava-se então de uma revolta política contra a sociedade alemã e contra a estrutura e gestão da Universidade.

A situação na qual o enfrentamento entre Teoria Crítica e movimento estudantil se delineia não é nada simples. Os acontecimentos dos anos 1967 a 1969 não poderiam ter sua análise reduzida a esses momentos. A crítica dos estudantes à sociedade alemã, como sociedade de consumo marcada pela racionalidade técnica, estava sob forte influência dos escritos frankfurtianos:

O perigo ao qual os estudantes berlinenses foram os primeiros a replicar em plena luz do dia era que os professores titulares fizessem, pelas costas dos estudantes, um acordo com os “que pediam” diplomados da Universidade, que forçavam as medidas de racionalização mais eficazes, e que se chegasse a uma combinação de Universidade e de professores e de grande empresa burocrática. Aquilo, entre outras coisas deveria ser impedido obtendo um direito de participação para os estudantes e os docentes de nível inferior (WIGGERSHAUS, 2002, p. 649).

No dia 2 de junho de 1967 o assassinato pela polícia de Benno Ohnesorg, durante a manifestação contra a presença do Xá da Pérsia, em frente à Opera de Berlim, foi o estopim gerador de revoltas estudantis que se alastraram por toda a Alemanha Ocidental. “Quando o protesto estudantil inflamou-se em todas as cidades universitárias ao mesmo tempo, o mundo estudantil tornou-se um fator da política interna da Alemanha” (WIGGERSHAUS, 2002, p. 649).

Em julho de 1967, Adorno, chega à Berlim para proferir uma palestra “Sobre o classicismo e *Ifigênia* em Goethe”, agendada nos meses precedentes. Devido aos acontecimentos a direção da SDS (União Socialista dos Estudantes Democráticos da Alemanha) solicita a Adorno que abdique do tema da conferência para promover um debate político, pedido recusado por Adorno. Isso só aumenta o mal-estar entre Adorno e os estudantes da SDS, visto que, anteriormente Adorno também negara o pedido do movimento estudantil para a redação de um relatório sobre os panfletos da *Comuna I* (grupo político dentro da SDS) sobre a “suposta” incitação ao “incêndio deliberado” como ação direta¹⁰³. Em resposta às recusas de Adorno, a SDS distribuiu um panfleto¹⁰⁴ durante sua palestra

¹⁰³“Os panfletos em questão pregavam o incêndio deliberado, na opinião do procurador-geral de Berlim. Na realidade, eles haviam tomado como pretexto o incêndio de um grande magazine de Bruxelas, em que tinham morrido trezentas pessoas, para fazer uma crítica satírica, de gosto duvidoso, sobre a indiferença de uma sociedade de consumo pela guerra do Vietnam” (WIGGERSHAUS, 2002, p. 653).

¹⁰⁴ “Um panfleto do SDS, distribuído diante do Grande Auditório, anunciava, ao mesmo tempo, o tom de rejeição ao movimento de protesto que derrapou mais tarde no terrorismo e uma censura que as partes mais diferentes dirigiam depois ao teóricos: ‘O processo por incitação ao incêndio de Fritz Teufel, documento do irracionalismo da justiça desencadeada, só pode terminar pela vitória dos estudantes, e as malhas de relatórios complementares proíbem ao tribunal toda aparência, mesmo de argumentação racional. O Professor Adorno era

reivindicando a paternidade do intelectual ao movimento e, ao mesmo tempo, rechaçando o distanciamento do frankfurtiano. Ainda que, estabelecida tal tensão, dois dias após o ocorrido, Adorno participa de uma reunião interna da SDS, na qual solicita que sua fala não seja gravada. Para Adorno, então, não se tratava de distanciar-se do movimento estudantil, mas, da necessidade de crítica imanente à sociedade, inclusive do próprio movimento. Segundo Wiggershaus (2002, p. 653) “se o que ele (Adorno) declarou naquela ocasião fosse oficializado, ele passaria a ser o mestre intelectual, um guru adulado do movimento de protesto. [...] Ser mestre do pensamento da oposição estudantil não implicava nem identificar-se inteiramente com o que declarava, reivindicava e criava (aliás de forma alguma unânime), nem um engajamento ativo [...]”.

Alguns dias depois da saída de Adorno da cidade de Berlim, Marcuse chega à capital alemã, como convidado para participar de um Congresso da SDS. Naquele momento os estudantes estavam esperançosos com a presença de Marcuse, pois, após a tensão estabelecida com Jürgen Habermas e Adorno, ter um dos mestres da Teoria Crítica ao lado apoiando-os era motivador. Nesse sentido, a entrevista de Rudi Dutschke, concedida a *Der Spiegel*, publicada um dia antes da chegada de Marcuse, revela a expectativa dos intelectuais da SDS com sua presença: “Dutschke tinha declarado, [...] que esboçar uma utopia concreta seria o dever essencial da Teoria Crítica, sobretudo então, no período de transição muitíssimo longo e complicado” (WIGGERSHAUS, 2002. p. 655). No entanto, a fala de Marcuse não corresponde a tal expectativa, ou seja, uma orientação para o que fazer, o que não agradou o movimento estudantil. Em sua segunda conferência, *Das Problem der Gewalt in der Opposition* (O problema da violência na oposição), sua posição não estaria tão distante da de Habermas quando chama de “irresponsável a busca do confronto pelo confronto, [ele] enfatizou a necessidade de elaboração de uma teoria crítica e indicou, como primeiro dever da oposição, a libertação da consciência.” (WIGGERSHAUS, 2002, p. 656).

Na medida em que o movimento estudantil radicalizava suas práticas, porque persistiam ainda as causas contra as quais lutavam¹⁰⁵, sua última aproximação teria sido com

a pessoa certa para redigir um relatório, já que, com conceitos como ‘estrutura mercantil da sociedade’, ‘reificação’, ‘indústria cultural’, ele oferece um repertório com o qual sugere a seu auditório uma desesperança distinta. Mas os pedidos de seus colegas e alunos foram inúteis, o Professor Adorno não se deixou convencer a interpretar o panfleto do Comuna como expressão satírica do desespero. Ele recusou. Essa atitude é autenticamente clássica em sua modéstia: brincadeiras como as que a Comuna lançava pressupõem os teoremas adornianos da imutabilidade” (WIGGERSHAUS, 2002, p. 653)

¹⁰⁵“A inexistência de uma reforma democrática do ensino superior, a decadência crescente do parlamentarismo devido a Grande Coligação que tinha determinado como meta, entre outras decretar o estado de emergência, o apoio moral e financeiro a guerra do Vietnã pela República federal, a manipulação da opinião que se mostrava óbvia nos trustes dos jornais sensacionalistas e na imprensa berlinense, a orientação geral segundo o modelo de

Horkheimer, ou melhor dizendo, seus escritos dos anos 1930, o que era contraditório com as posições adotadas pelo autor no momento das revoltas, que tendiam “a identificar antiamericanismo e pró-totalitarismo e que desaprovava o movimento estudantil e a luta pela libertação do Vietnã” (WIGGERSHAUSS, 2002, 657). Movido por essa aproximação, na onda das reedições piratas das suas obras, contra à qual se colocava, Horkheimer insere uma advertência aos estudantes no prefácio a *Eclipse da Razão* (1967): “Proteger, conservar, se possível estender a liberdade limitada, efêmera do indivíduo, conservando-se consciente da agravamento das ameaças que pesam sobre ela, eis o que é mais urgente do que negá-la abstratamente ou até coloca-la em perigo por ações desesperadas” (Horkheimer *apud* WIGGERSHAUSS, 2002, p. 657).

O maio de 1968 na Alemanha Ocidental é marcado pela luta contra a instauração do estado de emergência. Por todo o país ocorrem manifestações massivas, ocupações de Universidades e Institutos, desde 20 de maio. No dia 27 do mesmo mês, a SDS juntamente com o Comitê “Estado de emergência da democracia”, com apoio sindical, fazem um novo apelo à greve geral. Na Universidade de Frankfurt o reitor responde fechando a instituição, assim a Universidade é ocupada sob a direção do líder estudantil Hans Jürgen Krahl, doutorando de Adorno, personagem equivalente à figura de Rudi Dutschke em Frankfurt. Durante os dias de ocupação houve seminários que contaram com a participação de Habermas e alguns de seus assistentes, tais como Oskar Negt, Claus Offe, Ulrich Oevermann e Albrecht Wellmer. No primeiro dia de congresso na Universidade de Frankfurt, ocupada, Habermas propõe uma análise radical dos movimentos de protesto e dirige novamente uma forte crítica¹⁰⁶, mesmo que compreendesse as ações estudantis como importante movimento de politização da vida pública.

Os meses a seguir não dispersariam a luta estudantil, culminando no inverno de 1968 e 1969 com a deflagração de uma greve estudantil, momento em que estudantes de Sociologia lançam um panfleto reivindicando, outra vez, a paternidade dos intelectuais da Teoria Crítica, que finalizava da seguinte forma:

Não temos nenhum prazer em bancar os idiotas esquerdistas do estado autoritário que são críticos na teoria, conformistas na prática. Tomamos ao pé da letra a frase de Horkheimer: “a carreira revolucionária não conduz aos banquetes e as distinções honoríficas, as pesquisas interessantes e a emolumentos de professor, mas à miséria, à vergonha, à ingratidão e à prisão até o desconhecido que só é iluminado por uma fé

uma sociedade uniformizada [...] os estudantes politicamente ativos consideravam cada vez mais as universidades como a base e o teatro de conflitos sobre a política geral” (WIGGERSHAUSS, 2002, p. 658).

¹⁰⁶ Conferir Wiggershaus (2002).

quase sobre-humana. É por isso que as pessoas naturalmente talentosas raramente a seguem” (WIGGERSHAUS, 2002, p. 664).

Em 31 de janeiro de 1969 o prédio do Instituto de Pesquisa Social (*IfS*) é ocupado por 66 estudantes. Nos cargos de diretores do *IfS* Adorno e Ludwig von Friedeburg recorrem a polícia para desocupação, atitude que meses mais tarde resultaria no acirramento da relação entre estudantes e Adorno, bem como entre ele e Marcuse¹⁰⁷. Em abril de 1969 o curso *Einleitung in dialektisches Denken* (Introdução ao pensamento dialético) foi interrompido pela ação de um grupo feminista chamado *soviète feminino*¹⁰⁸. Esses episódios marcariam a história política da Alemanha que, a partir de março entraria em um novo período, considerado mais democrático, com a eleição de Gustav Heinemann como presidente da República, iniciando uma época de reformas que Theodor Adorno não presenciaria. Vítima de um infarto, Adorno, morre em 6 de agosto de 1969, durante férias na Suíça.

Em entrevista anos após o ocorrido, Detlev Claussen, um dos estudantes que participara na Universidade de Frankfurt do movimento estudantil, fala sobre as intenções da oposição. Claussen que se mudara para Frankfurt motivado pela palestra *Progresso* de Adorno, que assistira ainda em Bremen, cidade da sua infância, e também, pela a leitura do livro *Jargon der Eigentlichkeit*, no qual Adorno revelava a importante conexão entre a linguagem e o nazismo. Num momento em que a Alemanha tentava se reestruturar após a Segunda Guerra, em meio à Guerra Fria, em que persistiam ainda naquela mesma sociedade todos os resquícios da existência do nacional-socialismo, falar sobre o nazismo não era algo comum para os alemães: “É preciso se dar conta de que na República Federal, ninguém nunca havia falado dessa realidade, era como se jamais tivesse existido” (CLAUSSEN, 2009, p. 115). Nesse sentido, o pensamento de intelectuais como Adorno, e seus colegas frankfurtianos, realizava o esforço de fazer uma análise da experiência histórica do presente que era velada e tentava ser esquecida pela maioria dos alemães, já que “a estreiteza da mentalidade dominante era insuportável. E quando você se depara com alguém como Adorno, lhe cai a venda dos olhos”¹⁰⁹ (CLAUSSEN, 2009, p 108). A SDS também possuía um papel

¹⁰⁷ As cartas trocadas entre Adorno e Marcuse testemunham o acirramento entre ambos. Ver: *Hebert Marcuse/Theodor Adorno ultimas cartas*. In: **A grande recusa hoje**. Petrópolis: Vozes, 1999.

¹⁰⁸ Para conferir a visão de Adorno sobre o episódio ver entrevista concedida à revista *Der Spiegel*, 1969, *A filosofia muda o mundo ao manter-se como teoria*. Tradução de Gabriel Cohn. Publicado no Caderno “Mais!” da *Folha de S. Paulo*, 31.08.2003.

¹⁰⁹ “La estrechez de mentalidad dominante era insoportable. Y cuando uno se topaba con gente como Adorno, se le caía la venda de los ojos”.

político muito relevante¹¹⁰ frente a essa situação, com a campanha “Justiça nazi não reparada”, permitindo que este se tornasse um assunto sobre o qual se devesse refletir, falar sobre ele. Os estudantes recorriam então à Teoria Crítica, impulsionados pela vontade de transformação e sufocados pela realidade que estava posta: “a necessidade de transformar a sociedade em que se vive: isso é o que me levou à Teoria Crítica”¹¹¹ (CLAUSSEN, 2009, p. 106). O *IfS*, representava também um desses poucos espaços para pensar sobre a experiência do passado como impulso de compreensão do presente, onde foi possível o desenvolvimento da Teoria Crítica da Sociedade. Em carta endereçada à Martin Jay que serviria de prefácio ao seu importante trabalho dissertativo sobre a história e o pensamento do *IfS*, *A imaginação dialética*, Horkheimer escreveria:

Essa empreitada só logrou êxito porque, graças ao apoio de Hermann Weil e à intervenção de Felix, um grupo de homens interessados na teoria social e com formações acadêmicas diferentes vieram se reunir, com a convicção de que formular o negativo, em uma época de transição, era mais importante do que construir carreiras acadêmicas. O que nos uniu foi a abordagem crítica da sociedade existente [...] No início, o apelo a um mundo inteiramente outro [*ein ganz Anderes*], não este, teve um ímpeto social filosófico. Acabou levando a uma avaliação mais positiva das tendências metafísicas, porque “o todo [empírico] é o não verdadeiro” (Adorno). A esperança de que o horror terreno não detenha a última palavra é, sem dúvida, um desejo não científico” (HORKHEIMER, 2008, p. 26).

Adorno: teoria e práxis, para experiência autêntica

Impulsionado pelos acontecimentos da Alemanha na década de 1960, quando muitos se deixam levar ao impulso prático (NMsTP), conduzidos pelo ritmo do capitalismo tardio (MM), a volta ao pensamento poderia se consistir em um ato de resistência. Nisso aposta Adorno. A crítica tecida pelo filósofo é sobre o lugar do pensamento, da teoria, em uma sociedade em que reina o pragmatismo, na qual a ação prática emerge como esfera principal. Nessa sociedade, escreve Adorno, a relação entre teoria e práxis se dá pela submissão da teoria à prática, e esse movimento não se promove apenas pela mentalidade utilitarista e pragmática, mas também aqueles que se julgam contrários a ele acabam por incorporar-se à necessidade do agir, sacrificando o pensar¹¹².

Adorno (1966/1995a) em seu ensaio *Notas marginais sobre teoria e práxis* sintetiza as considerações acerca da relação teoria e práxis que serão desenvolvidas em uma de suas obras

¹¹⁰ “Era como una especie de mugre pegada a uno: había temas que no se podían tocar, porque de lo contrario uno era inmediatamente rechazado. Y, en este contexto, el SDS desempeñaba un papel muy importante” (CLAUSSEN, 2009, p. 116).

¹¹¹ “La necesidad de transformar la sociedad en la que uno vive: eso me llevó a la Teoría Crítica”.

¹¹² “Até mesmo as manifestações estéticas de tendências políticas opostas entoam o mesmo louvor do ritmo de ação” (DE, p.99)

mais importantes, *Dialética Negativa* (1966), ambas fazendo parte do mesmo impulso. No entendimento de Adorno, a submissão da teoria à prática é produto de uma profunda irreflexão, pois ao se estabelecer a primazia da práxis, estaria ela condenada à própria impossibilidade revelar-se em seu momento de verdade. Primeiramente porque se esquecem aqueles que exigem a ação pela ação de que todo e qualquer pensamento possui em si um impulso prático, que o pensamento é arma para a emancipação, pois somente ele pode deter-se sobre a realidade e conduzir a uma crítica refletida e esclarecida sobre ela: “[...] a teoria converte-se em força produtiva prática, transformadora. Sempre que alcança algo importante, o pensamento produz um impulso prático, mesmo que oculto a ele. Só pensa quem não se limita a aceitar passivamente o desde sempre dado [...]” (NMsTP, p. 210). A prática, isoladamente, é incapaz de manter esse momento de afastamento e interpretação da realidade, pois se encontra comprometida com sua utilidade e esquecida de seu conteúdo. No entanto, não se pode atribuir ao pensamento uma utilidade, já que esta seria também sua sentença; o pensamento deve possuir o fim em si mesmo e não para fora dele¹¹³. Sua orientação, ou determinação pela práxis consistiria em sua fragilidade e conduziria à falsa práxis: “a aversão à teoria, característica de nossa época, seu atrofiamiento de modo nenhum casual, sua proscricção pela impaciência que pretende transformar o mundo sem interpretá-lo [...] tal aversão à teoria constitui a fragilidade da práxis” (MM, p. 211).

Para Adorno, então, a submissão da teoria é analisada como uma consequência da organização da estrutura produtiva e a mentalidade decorrente dessa ordenação do social tem como motor central a mercadoria. A crítica tecida pelo pensador alemão, principalmente em seu ensaio *Notas marginais sobre teoria e práxis* (1995a), diz respeito ao obscurecimento da teoria promovido não só pelo pragmatismo e utilitarismo presentes no pensamento sob as marcas do capitalismo, mas também por certa irreflexão presente no campo da esquerda. A primazia da práxis nessas relações provocaria o obscurecimento da teoria. A negação não consiste apenas na recusa à teoria, mas, ao invés de ser a marca de todo impulso prático inerente ao pensamento crítico, mostra-se, neste caso, como recusa à reflexão.

O que, desde então, vale como o problema da práxis, e hoje novamente se grava na questão da relação entre teoria e práxis, coincide com a perda da experiência causada pela racionalidade do sempre igual. Onde a experiência é bloqueada ou simplesmente já não existe, a práxis é danificada e, por isso, ansiada e desfigurada, desesperadamente supervalorizada. Assim, o chamado problema da práxis está entrelaçado com o conhecimento. A subjetividade abstrata, na qual culmina o

¹¹³ “Qualquer meditação sobre a liberdade prolonga-se na concepção de sua possível produção, conquanto esta mediação não esteja sujeita pelo freio prático e nem recortada sob medida para os seus resultados encomendados” (NMsTP, p.210).

processo de racionalização, pode, em sentido estrito, fazer tão pouco quanto se pode imaginar do sujeito transcendental, precisamente aquilo que lhe é atestado: a espontaneidade. (NMsTP p.204).

Assim como nenhum ato de pensamento seria capaz de separar, cartesianamente, sujeito e objeto, também teoria e práxis não poderiam ser operadas dessa forma. Para Adorno, essa relação seria conceber tanto o que postula a ética kantiana, em que apesar de todos os esforços anti-individualistas atribuiria ao indivíduo a ação correta, como a ampliação política da práxis pela Filosofia do Direito de Hegel, em que ao emancipar o conceito de práxis do indivíduo postulando-a na política, faria com que a ação do indivíduo estivesse também limitada pela realidade, subordinando o particular ao universal. Tal relação seria então, a permanente tensão entre o particular e o universal, entre teoria e práxis, entre sujeito e objeto, quando ambos os momentos seriam tanto verdadeiros como falsos, ou seja, o movimento dialético é que permitiria fazer resistir o momento de verdade dessa relação¹¹⁴. A separação teoria e prática, sujeito e objeto, também necessária ao pensamento, possui tanto um caráter progressista quanto sua negação. Ao desfazer violentamente a separação entre universal e particular, pela sua forçada reconciliação pela ideologia, a consciência burguesa tornaria a relação teoria e práxis, em sua falsa práxis perpetuadora da dominação identitária.

Entretanto, assim como a separação de sujeito e objeto não é imediatamente revogável pela decisão autoritária do pensamento, do mesmo modo, tampouco existe unidade imediata entre teoria e práxis: ela imitaria a falsa identidade entre sujeito e objeto e perpetuaria o princípio de dominação, instaurador da identidade, cuja derrota é do interesse da verdadeira práxis. O conteúdo de verdade do discurso sobre a unidade de teoria e práxis ligava-se a condições históricas. Em pontos nodais do desenvolvimento, de ruptura qualitativa, podem reflexão e ação detonar-se mutuamente; mas nem mesmo então são ambas a mesma coisa (NMsTP, p. 210).

O problema da relação teoria e práxis está diretamente relacionado à relação sujeito objeto¹¹⁵, os quais, na história das ciências, foram operacionalizados como substâncias que poderiam ser separadas cartesianamente. Sujeito e objeto necessitam, segundo Adorno, ser compreendidos a partir de sua mediação recíproca, entre a subjetividade do objeto e a objetividade do sujeito, como momentos inalienáveis desta relação. A fixação dessa cisão é o que permitiu a absolutização do espírito e a consequente independência do sujeito, que se

¹¹⁴ “Caso se arriscasse excepcionalmente uma assim chamada grande perspectiva, ignorando as diferenças históricas, vitais para os conceitos de teoria e práxis, perceber-se-ia o caráter imensamente progressista – tão lamentado pelo romantismo e, em seu rastro, difamado por muitos socialistas, embora não pelo Marx maduro – da separação entre teoria e práxis” (NMsTP, p. 212).

¹¹⁵ “Até que ponto a questão relativa à teoria e práxis depende da relativa a sujeito e objeto, evidencia-se por uma simples questão histórica” (NMsTP, p. 202).

relacionaria ao objeto como se lhe fosse absolutamente alheio¹¹⁶. No entanto, também não se trataria de sua pretensa identificação, ou da liquidação do sujeito pela práxis coletiva, e “isso operaria não somente a regressão da consciência, mas sim a recaída em uma real barbárie” (NMsTP, p. 184). Ademais, o prolongamento desse princípio na pretensa identificação do espírito ao seu diferente é regressivo. Trata-se, pois, da compreensão do diferente como integrante unitário: “Se fosse permitido especular sobre o estado de reconciliação, não caberia imaginá-lo nem sob a forma de indiferenciada unidade entre sujeito e objeto nem sob sua antítese; antes a comunicação do diferenciado” (NMsTP, p. 184). Para Adorno é preciso pensar na possibilidade de uma totalidade que comporte o não-idêntico, para o qual a “Paz é um estado de diferenciação sem dominação, no qual o diferente é compartilhado” (NMsTP, p. 184).

A relação entre teoria e práxis não seria nem de uma cisão, nem de uma unidade, mas descontinuidade. Uma teoria que não tenha sido concebida a partir de sua aplicabilidade teria maior chance de se demonstrar mais proveitosa na práxis, do que outra que antes de tudo já se vê identificada a ela:

A práxis é a fonte de onde a teoria extrai suas forças, mas não é recomendada por esta. Na teoria, ela aparece meramente, e mesmo de maneira necessária, como um ponto cego, como obsessão pelo criticado; nenhuma teoria crítica pode ser desenvolvida nos aspectos particulares sem sobrestimar o particular; mas, sem a particularidade, ela seria nula. Enquanto isso, o ingrediente de ilusão que isso implica previne contra transgressões em que ele continuamente se aplica. (NMsTP, p. 229)

O pensamento que se entrega ao objeto, aquele que permite abandonar-se à coisa esquecendo-se as possíveis formalidades para penetrar na experiência do objeto, assimilando-o segundo seu próprio postulado: esse pensamento, que é capaz de desvendar o objeto, é o pensamento dialético cuja tarefa, entre outras, é de opor-se à dominação da identificação e desideologizar a realidade social. Esse pensamento que reivindica a força vital da filosofia, muitas vezes rejeitada pela ciência positivista, da unidade entre reflexão e especulação¹¹⁷; que realoca no seu devido movimento os conceitos de subjetivo e objetivo¹¹⁸, invertidos também pela ciência tradicional; que conduz para a conscientização da infelicidade, do sofrimento

¹¹⁶ “O espírito usurpa então o lugar do absolutamente subsistente em si, que ele não é; na pretensão de sua independência anuncia-se senhoril. Uma vez radicalmente separado do objeto, o sujeito já reduz este a si; o sujeito devora o objeto ao esquecer o quanto ele mesmo é objeto” (NMsTP, p. 183).

¹¹⁷ “Como se sabe, a rejeição da filosofia pela ciência levou à separação daqueles dois elementos cuja unidade, segundo Hegel, constitui a vida da filosofia: a reflexão e a especulação” (MM, p. 64).

¹¹⁸ “Os conceitos de objetivo e subjetivo inverteram-se inteiramente. Chama-se de objetivo o lado não controverso do fenômeno, sua marca aceita sem questão, sua fachada feita de dados classificados – o subjetivo, portanto. Designa-se por subjetivo aquilo que rompe essa fachada, penetra na experiência específica da coisa, escapa às convenções estabelecidas sobre ela e coloca a relação com o objeto no lugar do acordo majoritário daqueles que nem mesmo o enxergam, e menos ainda o pensam – o objetivo, portanto” (MM, p. 65).

cujos esforços tentam encobrir os mecanismos de dominação. Já alertara Adorno, em 1944 em *Minima Moralia*: “Só no desgosto pelo gozo falso, na rejeição da oferta, no pressentimento da insuficiência da felicidade mesmo onde ainda a seja [...] é que se abriria a ideia daquilo que se poderia experimentar” (MM, p. 58). Ou seja, quando pelo pensamento nos tornamos conscientes da pobreza de nosso objeto, é que estaríamos orientados para a práxis correta: “Práxis corretamente compreendida – na medida em que o sujeito é, por sua vez, algo mediado – é aquilo que o objeto quer: ela resulta da indigência dele” (NMsTP, p. 211). Porém, nisso também já está assinalada a impotência da teoria e dessa entrega ao objeto, e frente a sua miséria, acessível ao pensamento crítico teórico¹¹⁹ resultaria a práxis correta: “Práxis sem teoria, abaixo do nível mais avançado do conhecimento, tem que fracassar, e segundo seu conceito, a práxis deveria realiza-lo. Falsa práxis não é práxis” (MM, p.211).

Para o Adorno de *Minima Moralia* (MM), já consistia entre as tarefas de um pensamento dialético desideologizar, desfeticizar e descoisificar as relações sociais, frente à impotência prática da reflexão, à transmissão desse conhecimento sobre esses mecanismos reprodutores da dominação. O que mais tarde seria reafirmado por ele, em uma entrevista à revista *Der Spiegel*, em 1969, de nome *A filosofia muda o mundo ao manter-se como teoria* (AFMO), em resposta à situação de tensão com os estudantes, ao dizer “sou um homem teórico”. E ainda:

A desumana indiferença e também o desprezo reservados aos que perderam eminência na indústria cultural revelam a verdade sobre sua fama, sem que, no entanto, aqueles que abrem mão de participar possam depositar melhores esperanças na posteridade. Destarte experimenta o intelectual a fragilidade de seu motivo secreto, e nada pode fazer contra isso senão exprimir também esse conhecimento (MM, p. 96).

O Adorno de *Dialética Negativa* (1966) e *Notas marginais sobre teoria e práxis* (1969) interpretava a prática do ativismo estudantil como uma incapacidade de suportar essa pobreza do objeto¹²⁰. A práxis estaria submetida então ao delirante, já que ao não estar mais fundamentada na realidade, ao objeto, converter-se-ia em práxis ilusória¹²¹. Mas, precisamente vontade de fazer algo e de se engajar seria o motivo, analisa Adorno, pelo qual as pessoas se incorporam nos movimentos coletivos¹²². Para Adorno, na medida em que o

¹¹⁹ “A indigência do objeto é mediada pelo conjunto do sistema social; daí que só seja criticamente determinável pela teoria” (MM p. 211).

¹²⁰ “Pela via de sua integração na loucura coletiva, os indivíduos conseguem conviver com sua própria desintegração; na opinião de Ernst Simmel, graças à paranoia coletiva, aguentam a paranoia privada” (NMsTP, p. 211).

¹²¹ “Até se poderia perguntar, se, até hoje, toda práxis, enquanto domínio da natureza, não tem sido, em sua indiferença frente ao objeto, práxis ilusória” (NMsTP, p. 202).

¹²² “Essa partícula de loucura, entretanto proporciona seu sinistro poder de atração aos movimentos coletivos, independente, pelo visto, de qual seja seu conteúdo” (NMsTP, p. 211).

pensamento teórico passa a ser orientado por essa necessidade, já estaria fadado à sua falsidade. Os estudantes da oposição, analisa Adorno, se lançam à prática pelo desespero, mesmo que, esse impulso, seja contrário ao princípio de conservação do Eu, pois essa “ilusão de salvação”¹²³, conduzida pela loucura coletiva, entrega-se à “forma regressiva e deformada do princípio de prazer [...] o superego substituto coletivo ordena em crua inversão o que o velho superego desaprova: o abrir mão de si qualifica como pessoas melhores as de boa vontade” (NMsTP, p.208).

Palavras como “loucura”, “delirante”, “ilusório” não foram poupadas por Adorno ao se referir ao movimento estudantil de oposição. Considerava o tipo de prática desempenhada pelo movimento estudantil como práxis que não cabia a essa realidade, pois para essa estrutura social e seus mecanismos de dominação e coerção social, pouca, ou, até mesmo quase nenhuma, diferença faria a invasão ou não dos prédios e instituições de ensino aos donos do poder: “Em relação ao poder real, que mal e mal faz cócegas, o ativismo é irracional” (NMsTP, p. 219). Não representaria nenhuma ameaça ao poder violento das bombas o gesto “pseudo-revolucionário” das barricadas¹²⁴. E ainda, que a recorrência à barbárie, a violência, poderia representar uma saída possível à barbárie generalizada, é apenas mais um dos delírios coletivos. Para ele, o mesmo pressuposto que permite o uso da violência em prol de um sentimento ilusório de transformação social fora o que no passado permitira a barbárie nazista. Para alguém que viveu a “experiência do horror” e que teve sua trajetória completamente marcada por ela, essa correlação não era algo a ser desconsiderado.

A desculpa de que, contra a totalidade bárbara, somente surtem efeito ainda os métodos bárbaros, soa plausível a muitos. Nesse meio tempo, contudo, atingiu-se um ponto extremo. Aquilo que, há cinquenta anos, ainda poderia parecer justo por um breve período, para a esperança demasiadamente abstrata e ilusória de uma transformação total, - a violência - encontra-se depois da experiência do horror nacional-socialista e stalinista, e frente à longevidade da repressão totalitária, inextricavelmente enredado àquilo mesmo que deveria ter sido mudado (NMsTP, p. 215).

Contra ela, afirma Adorno, “Uma práxis oportuna seria unicamente a do esforço de sair da barbárie” (NMsTP, p.214). No entanto, quando os caminhos que poderiam levar a ela encontram-se minados por um pensamento que se fixa à preocupação, apenas, com o próximo passo, tratar-se-ia da própria racionalidade subjetiva, em que os fins perdem-se dos meios, contra a qual movimento de oposição estudantil acreditava ainda se colocar. A única maneira

¹²³ “Servo maligno e bajulador do princípio do prazer, o momento da loucura contagia com uma enfermidade que, através da ilusão de salvação, ameaça mortalmente o Eu” (NMsTP, p. 212).

¹²⁴ “Contra os que administram as bombas, são ridículas as barricadas; por isso, brinca-se de barricadas e os donos do poder toleram temporariamente os que estão brincando. Pode ser diferente com as técnicas de guerrilha no Terceiro Mundo; nada no mundo administrado funciona sem rupturas. Por isso, nos países industrializados desenvolvidos toma-se por modelo os subdesenvolvidos” (NMsTP, p.217).

possível para compreender por que esses estudantes se submetiam a essa irracionalidade, da qual, segundo ele, os mais inteligentes tinham consciência do quão limitados estavam, mas, mesmo assim, insistiam em resistir, era fornecida pela Psicologia. Analisava Adorno:

É verdade que a construção de uma realidade ilusória é importa, em definitivo, pelas barreiras objetivas: ela é psicologicamente mediada, e a paralisia do pensamento está condicionada pela dinâmica pulsional. Aqui há uma contradição retumbante. Enquanto os ativistas mostram um acentuado interesse libidinoso por eles mesmo, no que concerne à satisfação de suas necessidades anímicas e à obtenção adicional de prazer que proporciona o ocupar-se da própria pessoa, o fato de que o momento subjetivo se manifeste nos seus contendedores provoca neles um maldoso sentimento de ira. Pode-se verificar aqui, antes de mais nada, o prolongamento da tese freudiana de *Psicologia das massas e análise do ego* (NMsTP, p. 219).

Marcuse interpretara mais positivamente o enclausuramento sentido pelo movimento estudantil de oposição, quando expressa, em carta endereçada a Adorno datada de 5 de abril de 1969, que era preciso compreender também a situação desses estudantes quase como uma necessidade de reação vital: “não podemos mais suportar, sufocamos e precisamos de ar. E este ar fresco [...] é o ar que nós (pelo menos eu) gostaríamos também de respirar, e que não é certamente o ar do *establishment*” (MARCUSE, 1999, p. 88).

As diferenças entre Marcuse e o par Adorno – Horkheimer estavam para além do posicionamento em relação aos estudantes, tratava-se também de um enfrentamento teórico, como explica Wiggershaus. Tentamos aqui, realizar um esforço de compreender como se dá a relação entre teoria e práxis especificamente no pensamento adorniano, e como as considerações acerca dela tornaram-se palco de discórdia entre os dois intelectuais e os estudantes. Esse esforço se orienta no sentido de compreender como, para Adorno, a experiência do objeto pode fornecer ferramentas para a análise social. Contra as precauções teóricas de uma ação prática Marcuse escreveria a Adorno:

Dito brutalmente: se a alternativa for polícia ou os estudantes de esquerda, estou com os estudantes [...] Continuo acreditando que a nossa causa (que não é só nossa) é antes defendida pelos estudantes em revolta que pela polícia, e aqui na Califórnia isso não me é demonstrado quase todo dia [...] Mas acredito que há situações, momentos em que a teoria é impulsionada pela prática – situações e momentos nos quais a teoria que se mantém afastada da prática torna-se ela mesma falsa. Não podemos apagar o fato de que os estudantes são influenciados por nós (e certamente não menos por você) (MARCUSE, 1999, p. 88).

Os estudantes, como relata Claussen, acreditavam estar comprometidos com a tarefa da Teoria Crítica de analisar a sociedade do ponto de vista de sua transformação: “Para nós a questão era qual poderia ser o lugar para articular uma Teoria Crítica que intencionava compreender a sociedade desde o ponto de vista da transformação”¹²⁵ (CLAUSSEN, 2009, p.

¹²⁵ “Para nosotros la cuestión era cuál podía ser el lugar para articular una Teoría Crítica que intentaba entender la sociedad desde el punto de vista de la transformación”.

117). Que esse fosse o ponto de partida da Teoria Crítica, a qual o próprio Claussen perceberia nos anos seguintes, como importante intelectual que reivindica a herança crítica de seus mestres, era claro tanto para os estudantes como para os intelectuais. No entanto, haveria que ter sido considerada a extrema importância dessa intenção como esforço de compreensão do presente, como revelava a relutância de Horkheimer em reeditar suas obras: Por isso, era tão importante para Horkheimer que somente se publicassem seus escritos que estivessem à altura do presente. Aqui se manifesta sua capacidade de diferenciação histórica: “um texto escrito em 1966 tem que ser distinto de um escrito em 1944”¹²⁶ (CLAUSSEN, 2009, p. 114). Horkheimer em seu prefácio ao *Eclipse da Razão* alertava, em 1946, sobre os equívocos de interpretar seus escritos a partir de sua aplicação prática:

As páginas que se seguem representam um esforço em lançar alguma luz sobre as implicações filosóficas dessas mudanças. Para atingir tal fim, pareceu necessário discutir algumas das escolas de pensamento como frações de alguns aspectos de nossa civilização. Ao fazê-lo, o autor está longe de sugerir qualquer coisa semelhante a um programa de ação. Pelo contrário, acredita que a tendência moderna para traduzir qualquer ideia em ação, ou em abstinência ativa de ação, é um dos sintomas da atual crise da cultura: a ação pela ação de modo algum é superior ao pensamento só pelo pensamento, e talvez lhe seja até inferior. Tal como é entendida e praticada em nossa civilização, a racionalidade progressista tende, em meu modo de ver, a obliterar a própria substância da razão em nome da qual se apoia a causa do progresso (HORKHEIMER, 1976, p. 7).

Ao recortar frases que diziam respeito a uma análise teórica de um movimento histórico específico trazendo uma análise do passado para o presente, como se isso também não representasse uma violência àquele pensamento, os estudantes da oposição haveriam desconsiderado que aquelas frases, como os conceitos, diziam respeito a uma realidade específica. Para Adorno, os escritos *A personalidade autoritária*, *Estudo sobre Autoridade e família* e *Dialética do esclarecimento*, não deveriam ser lidos como uma proposta de ação, uma condução à práxis. Mas antes, que uma intervenção prática deveria ser orientada pela teoria, pelo momento teórico, e deve se manifestar também na realidade a partir dela:

Nas últimas décadas, os *Studien über Autorität und Familie*, a *Authoritarian Personality* e também *Dialektik der Aufklärung* (“Dialética do Esclarecimento”), cuja teoria da dominação é heterodoxa em muitos aspectos, foram escritos sem intenção prática e bem que tiveram algum efeito prático. O que se irradiou a partir disso deveu-se, entre outras razões, ao fato de que num mundo em que até os pensamentos converteram-se em mercadoria e provocam ‘sale’s resistance’, não poderia ocorrer a ninguém, ao ler esses volumes, que se lhe estava vendendo, impingindo algo. Todas as vezes que intervimos de maneira direta, em sentido estrito, com visível influência prática, isso ocorreu unicamente através da teoria [...]. (NMsTP, p. 229)

Assim, a transferência direta do pensamento à práxis, amplamente mal interpretada

¹²⁶ “Por eso, era tan importante para Horkheimer que sólo se hicieran públicos aquellos de sus escritos que estaban a la altura del presente. Ahí se manifiesta su capacidad de diferenciación histórica: un texto escrito en 1966 tiene que ser distinto que uno escrito en 1944”.

pelo movimento de oposição, tornava-se mais uma das expressões, segundo Adorno, de uma submissão à racionalidade instrumental para quais os fins não mais constituem os meios. Quando a racionalidade conseguiu se desprender dos valores, a razão se isenta da preocupação com os fins, “estes estão fora da racionalidade por princípio; ficam entregues a uma espécie de decisão, cujas lúgubres implicações, que Weber não quis, não tardam a manifestar-se após sua morte” (NMsTP, p. 221). Com isso, Adorno chama atenção, a racionalidade se viu livre para arquitetar a experiência do horror, a barbárie nazista:

Irrracionalmente delirante seria pelo contrário – e o exemplo é algo mais que um exemplo –, afirmar que, por um lado, a adequação dos meios de destruição à finalidade da destruição é racional, mas, por outro lado, a finalidade da paz e da eliminação dos antagonismos que a impedem ‘ad calendas graecas’ é irracional. Weber, com fiel megafone de sua classe, virou de cabeça para baixo a relação racionalidade e irracionalidade (NMsTP, p. 222).

Esse movimento é o próprio movimento da sociedade na qual estão inscritos, e é possível compreendê-los como parte de um mesmo impulso constitui o *Zeitgeist*. A ciência também se submete a esse processo na busca pelo esclarecimento na vã tentativa de livrar o homem do medo e da dominação mítica, e submetê-lo a essa mesma dominação. No ensaio *O Conceito de esclarecimento*, presente em *Dialética do esclarecimento* (1944/1947), Horkheimer e Adorno argumentam que tanto o mito constitui-se como esclarecimento, quanto o esclarecimento por mais que tente se distanciar, também veste a roupagem mitológica pela crença em seu método e sua intenção de conhecer e desvendar todas as verdades da natureza, de reduzir o todo a uma calculabilidade do mundo e à pretensão de que tudo possa ser testado, experimentado e verificado a partir das leis matemáticas. A repetição, presente já nos rituais da forma mítica no qual o feiticeiro repete exatamente o mesmo procedimento para atingir o seu propósito, assume uma nova proporção quando a sacralidade mítica do eleito é desfeita na ciência, quando no laboratório da lógica formal tudo é apenas um exemplar. Assim, no método científico da lógica formal se petrificam as mesmas formas ritualísticas em que “As múltiplas afinidades entre entes são recalçadas pela única relação entre sujeito doador de sentido e o objeto sem sentido, entre o significado racional e o portador ocasional do significado.” (DE, p. 22).

O iluminismo, em sua vertente dominadora, impõe a repetição de uma circularidade e com isso recai no próprio princípio mítico a qual se opõe. O “acontecer como repetição” reduz tudo a uma igualdade abstrata em que o que poderia ser diferente não é, pois repete: “o que seria diferente é igualado. Este é o veredicto que estabelece criticamente os limites da

experiência possível” (DE, p.23). Essa abstração¹²⁷ das qualidades coage também a formação humana à conformação; o homem por mais distinto do outro, torna-se cada vez mais igual aos outros¹²⁸, algo possível somente nesse processo em que se abstraem as especificidades, coisa que no mito de certa forma ainda permanece, pois o escolhido possui uma unicidade, desfeita, no entanto, miticamente no Iluminismo¹²⁹, de forma a permitir a separação, o distanciamento entre sujeito e objeto¹³⁰. Aqui reside o problema da práxis, ou a existência da falsa práxis. Ao sujeito é negada a própria experiência, pois encontra-se submetido à circularidade da repetição mecânica do social, e quando ao tentar sair dela por meio da prática, afoga-se em uma *dialética desesperada*¹³¹, em que apenas a reforça e a reitera como mecanismo de sua própria dominação. Esse é um dos motivos pelos quais Adorno rechaça a prática estudantil de oposição, porque num primeiro momento não promove ou não pretende promover uma profunda transformação da sociedade, e principalmente porque nessa tentativa, segundo ele, desde o princípio fracassada, iria fortalecer os mecanismos repressivos de submissão à adaptação naturalizada da vida.

A situação vigente já não comportava mais a possibilidade de uma revolução iminente como nos tempos de Marx e Engels. O proletariado já se encontrava incorporado à sociedade burguesa, e também ela, nos anos sessenta, possuía instrumentos físicos e psicológicos de poder que antes não dispunha¹³², acentuando assim a integração desse proletariado no âmago das relações sociais. Tampouco a décima primeira tese sobre Feuerbach, de que a filosofia havia apenas interpretado o mundo, deveria ser mantida como uma teoria da ação absoluta culminando no jubileu da teoria filosófica, proposta que não pode ser atribuído a Marx, já que essa era exatamente esta a crítica por ele direcionada, por exemplo, aos anarquistas e seu

¹²⁷ “A abstração, que é o instrumento do esclarecimento, comporta-se com seus objetos do mesmo modo que o destino, cujo conceito é por ele eliminado, ou seja, ela se comporta como um processo de liquidação” (DE, p.24)

¹²⁸ “Os homens receberam seu eu como algo pertencente a cada um, diferente de todos os outros, para que ele possa com tanto maior segurança se tornar igual” (DE, p. 24).

¹²⁹ “Mas a sacralidade do *hic et nunc*, a singularidade histórica do escolhido, que recai sobre o elemento substituto, distingue-o radicalmente, torna-o introcável na troca. É a isso que a ciência dá fim. Nela não há nenhuma substitutividade específica: se ainda há animais de sacrificiais, não há mais Deus. A substitutividade converte-se em fungibilidade universal” (DE, p. 22)

¹³⁰ “A distância do sujeito com relação ao objeto, que é pressuposto da abstração, está fundada na distância em relação à coisa, que o senhor conquista através do dominado” (DE, p. 24).

¹³¹ “Esta é uma dialética desesperada: do fascínio que a práxis impõe aos homens não é possível escapar senão através da práxis, ela, porém, ao mesmo tempo – apática, estreita, carente de espírito – contribui enquanto tal para reforçar esse fascínio” (NMsTP, p. 207).

¹³² “E hoje não podemos mais simplesmente pensar como Marx, a saber de que a revolução era iminente, simplesmente porque, de um lado, o proletariado no seu tempo não estava integrado na sociedade burguesa, e, de outro lado, a sociedade burguesa ainda não possuía os vastos instrumentos de poder, ambos instrumentos físicos de poder e também, num amplo sentido, instrumentos psicológicos que agora possui. Ambos os fatores, juntamente com o processo de integração crescente, uniram-se para tornar o conceito de revolução altamente problemático hoje em dia”. (NMsTP, p. 45)

ativismo. A frase “quem se ocupa com teoria, sem agir praticamente, é um traidor do socialismo”¹³³ pichada no quarto de um estudante que por trabalhar não estava envolvido no movimento de oposição, é mais um indício da má leitura que concebe a práxis como critério da teoria. A leitura dogmática da unidade entre teoria e práxis ignora, portanto, o núcleo temporal em que ela fora concebida¹³⁴, bem como o próprio movimento dialético.

O dogma da unidade entre teoria e práxis é, em oposição à doutrina a que se reporta, adialético: ele capta simples identidade ali onde só a contradição tem chance de ser frutífera. Embora a teoria não possa ser arrancada do conjunto do processo social, também tem independência dentro do mesmo; ela não é somente meio do todo, mas também momento; não fosse assim, não seria capaz de resistir o fascínio do todo (NMsTP, p. 227).

Se para Adorno o problema é abordado a partir de como os estudantes acabam conformando-se à lógica pragmática e utilitária mesmo quando querem opor-se a ela, revelando assim o caráter perverso da semiformação, do sujeito totalmente anestesiado e a atrofia da experiência, e contra isso que o processo dialético de crítica imanente consiste em uma forma de se apropriar da experiência em sentido formativo. Para Hans Jürgen Krahl trata-se não da conformação ou sequer aproximação com o pragmatismo, mas dos limites da própria relação teoria e práxis tal como postula Adorno, que apesar de levantar os limites de uma ideologia burguesa e do conceito a-histórico de história em Hegel, desvincula-se também do particular concreto da história. Segundo analisa Krahl, a negação determinada da crítica imanente de Adorno encontra seus limites quando “um pensamento que deve chegar à verdade pela via de se orientar por si próprio para a transformação prática da realidade social, perde força imperativa se não logra determinar-se também em categorias organizativas” (KRAHL, 2009). Teria esquecido Adorno dos elementos de uma teoria marxista crítica revolucionária, ao não perceber o momento histórico de legitimação da violência, ao relacioná-la somente à uma dimensão fascista de reação conservadora e não perceber seu potencial transformativo. Reiterando a própria leitura adorniana em *Minima Moralia* sobre experiência do horror nazista, Krahl enfatiza que tal passado possa ter obliterado ou mesmo

¹³³ Adorno reproduz a frase escrita pelo movimento de oposição no dormitório de um estudante em “Notas marginais sobre teoria e práxis” (NMsTP, p. 209).

¹³⁴ A teoria marxiana da unidade valia para o agora ou nunca, talvez a partir do pressentimento de que, de outro modo, poderia ser tarde demais. Nessa medida, foi certamente prática; faltam, contudo, à teoria propriamente acabada, à crítica da economia política, todas as transições concretas para aquela práxis que, segundo a décima primeira tese sobre Feuerbach, deveria constituir sua ‘*raison d’être*’. (NMsTP, p. 228).

comprometido a leitura do presente que apostava na resistência prática contra a lógica sistêmica¹³⁵.

O próprio nome da resposta de Adorno à entrevista realizada pela revista *Der Spiegel* *A filosofia muda o mundo ao manter-se como teoria*, fornecia peso ao argumento desenvolvido por Krahl, segundo o qual a relação teoria e práxis desenvolvida por Adorno possuía uma contradição objetiva que se manifestaria no impasse com o Movimento Estudantil, não quanto à “abstinência de práxis, senão que a incapacidade para responder à questão organizativa é indício de uma insuficiência objetiva da teoria de Adorno, a qual, entretanto, fixava a práxis social como uma categoria cognitivo-crítica e teórico-social central” (KRAHL, 2009). Krahl, acusava Adorno de negar a potencialidade da práxis como momento vital do movimento dialético negativo e sua potencialidade crítica ao renegar a prática, ou a materialização dessa práxis por vias organizadas, certamente referindo-se ao movimento estudantil de oposição.

No entanto, cabe lembrar que a crítica cunhada por Adorno aos estudantes que os acusava de pouco dedicar-se a interpretação crítica desse presente histórico e de conformar-se à lógica dominante da sociedade burguesa, crítica motivada também pela adoção de slogans, produzidos pela indústria cultural, por parte do movimento estudantil, também fora um dos elementos ressaltados por Györg Lukács na entrevista a mesma revista, *Der Spiegel*, sobre as manifestações estudantis na Alemanha ocidental:

Sem dúvidas, o movimento estudantil é uma coisa, em princípio, saudável. Se eu fosse criticar o movimento estudantil, eu o faria apenas em relação ao seu caráter de *happening*, isto é, à ilusão de que, por meio de uma greve ou de alguns atos escandalosos, pode-se modificar uma linha [histórica] de desenvolvimento, quanto esta, na verdade, antes de ser submetida a qualquer intervenção prática, precisa ser compreendida (LUKÁCS, 2008, p. 343).

Se aceitarmos (por mais que não se trate literalmente de aceitar ou não, senão de um exercício reflexivo) a crítica desenvolvida por Krahl de que a relação teoria e práxis em Adorno acabara deparando-se com uma contradição objetiva que se alia, em última instância, à rejeição do impulso de transformação que constitui o cerne de sua crítica imanente negativa, por mais que isso demonstre a complexidade (e até mesmo a fragilidade) que envolve sua materialização, ela tampouco compromete as formulações de uma Teoria Crítica da sociedade, tal como postula Adorno. Em seu curto texto escrito em 1970, após morte de

¹³⁵ “seu progressivo medo ante uma estabilização fascista do capital monopolista restaurado se troque em pânico regressivo ante as formas de resistência prática contra essa tendência do sistema” (KRAHL, 2009).

Adorno, Krahl aponta importantes elementos para repensar a relação teoria e práxis, ao denunciar que um pensamento dialético que se atenha prioritariamente à teoria também está em vias de seguir o destino de uma teoria tradicional tal como postulara Horkheimer, e alertara o próprio Adorno. Assim formula Krahl: “Esse crescente processo de abstração com respeito à práxis histórica resultou numa transformação regressiva da teoria crítica de Adorno, reduzindo-a às formas contemplativas, a duras penas ainda legitimáveis, da teoria tradicional”. (KRAHL, 2009).

Krahl, de certa forma, resgata a noção adorniana da necessidade de um movimento dialético entre teoria e práxis, que contemple também sua separação no sentido progressivo de preservação de ambas. No entanto, ao negar a base histórica da teoria crítica adorniana fundamentado dogmáticamente torna seu próprio argumento ahistórico. Pois, como escreveu Adorno, se não há condições objetivas para a realização da revolução¹³⁶, pelo menos não de uma nos termos clássicos da tomada violenta do Estado pelo proletariado, os esforços da filosofia devem ser ao menos de poder pensar sobre essa situação.

O que estamos tentando realizar aqui não é a defesa de nenhum lado, senão que demonstrar o que esse impasse contribui para pensar a relação teoria e práxis, no sentido de uma crítica imanente pensando o que seus possíveis limites têm a contribuir. Isso, para Adorno, é que permite a sobrevivência da filosofia após a queda do Idealismo mesmo depois de ter perdido seu momento de realização na história, de ter falhado na transformação do mundo. Afinal,

A filosofia, que aparentemente se tornou obsoleta em certo ponto na história, agora é colocada contra si mesma porque perdeu o momento de sua realização. A filosofia não pode permanecer indiferente a isso. O sintético julgamento de que a filosofia tenha apenas interpretado o mundo, adequando-se à certa realidade e reagindo debilitadamente a isso, perde sua força agora que o mundo falhou em transformar e em prover o ponto de vantagem que revelaria a inadequação da teoria como tal. Talvez a interpretação que prometeu a transição à prática não tinha condições de cumprir sua tarefa. O momento do qual depende a crítica teórica não pode na teoria ser prolongado eternamente (ADORNO, 2008c, p.183)¹³⁷.

¹³⁶ É preciso ter em mente que Adorno escreve isso em sua obra da *Dialética negativa* publicada apenas em 1966 como resultado do esforço intelectual compreendido entre 1960-66, conteúdo que fora ministrado no curso sobre a Dialética negativa entre os anos de 1965 e 1966, antes mesmo do conflito instaurado com o movimento estudantil de oposição. Entretanto, aqui encontra seu lugar, por ser um importante aspecto componente da relação teoria e práxis em Adorno.

¹³⁷ Philosophy, which seemed to have become obsolete at a certain point in history, has now been thrown back on itself because the moment when it might have been realized was missed. Philosophy cannot remain indifferent to this. The summary judgement that philosophy had only interpreted the world, tailoring it into a reality of sorts and reacting to it as if crippled, has lost some of its force now that the world has failed to change and to provide the vantage point that would reveal the inadequacy of theory as such. Perhaps the interpretation

that had promised a transition into practice was not up to the task. The moment that the critique of theory depended on cannot in theory be prolonged forever.

Notas finais – Experiência intelectual: para uma sociológica filosófica ou uma filosofia sociológica

No primeiro capítulo nos dedicamos a compreender como para Adorno a noção da crítica provém da experiência da contraditoriedade da realidade social. No segundo capítulo vimos que a crítica sociológica seria capaz de fornecer outra experiência social. Percorremos todo um caminho no primeiro capítulo para demonstrar como se dá a atrofia da experiência, como Adorno demonstra que o pensamento positivista conflui com a lógica industrial capitalista, e como a noção de experimento, a qual se pressupõe a sua íntima relação com a realidade e a natureza neutralizada de qualquer tipo de valor, conduz ao seu oposto. Em que, na medida que se orienta por uma suposta neutralidade, permite o isolamento do fato da realidade, se afasta proporcionalmente desse objetivo.

Esse afinamento entre pensamento e sistema de produção da vida também aparece no conceito de racionalidade, de forma que, a emergência do conceito subjetivista da razão seria o afluente para a independência dos fins, subjugando a racionalidade à mera adequação de meios. O positivismo e também o idealismo alemão conduziam esforços em demonstrar como o conceito opera a partir de uma relação de identidade com a realidade. Adorno irá formular sua dialética negativa como proposta de uma Teoria Crítica da sociedade, para qual a relação sujeito e objeto seria reformulada epistemologicamente a fim de propiciar aquilo que chamou de experiência intelectual, quando o sujeito se entrega em uma relação mediada com seu objeto permitindo-se mergulhar no particular, na esperança de encontrar a representação da totalidade. Essa noção de experiência intelectual atravessaria então os eixos aqui expostos nessa dissertação, desde a crítica epistemológica à crítica social e política. A partir daqui pensaremos então nessa proposta de Adorno de uma dialética negativa para uma Teoria Crítica como via possível para a experiência:

A mediação entre essência e aparência, conceito e coisa, também não permanece aquilo que era, o momento de subjetividade no objeto. Aquilo que media os fatos não é tanto o mecanismo subjetivo que os forma previamente e os concebe, mas a objetividade heterônoma em relação ao sujeito, a objetividade por de trás daquilo que ele pode experimentar. (DN, p.147).

A utopia da cognição

A filosofia moderna sustenta a noção de que é possível retirar da natureza o infinito. A forma como ela reclama o conceito de infinito, algo que sofre variações entre os seus representantes, revelaria em última instância que o conceito de infinito decorre de uma concepção matemática e que a sua busca deve ser realizada na sua própria finitude – todo movimento finito sobre algo igualmente finito resulta na sua própria negação, ou seja, a noção de finitude requer uma noção positiva de infinito¹³⁸. Essa reivindicação ao infinito é o que, para Adorno, permite uma filosofia absoluta da identidade¹³⁹, em que o número específico de conceitos universais é capaz de “encapsular” o infinito e a infinitude do objeto do conhecimento¹⁴⁰. A noção hegeliana de que o espírito é toda a realidade e que essa totalidade pode ser reduzida ao espírito sustenta todo modelo filosófico de Hegel, e o que permite, então, conceber cada expressão do particular como algo determinado pelo espírito. Em Hegel a primazia do sujeito assegura que o espírito pode conter a determinação do particular, pois, por definição, tudo é espírito¹⁴¹. Assim, o movimento de compreensão filosófica tinha o sentido de cima para baixo, o universal contendo o particular. A convicção de que o pensamento filosófico deve orientar-se na busca dessa infinitude da qual emerge um limitado sistema de categorias, sendo essas capazes de fornecer todo o conhecimento possível para compreender a realidade – isso é algo estranho a Adorno, é o que ele considera ser, necessariamente, descartado da ambição filosófica. Segundo ele, a infinitude só pode ser alcançada pela filosofia se esta abrir mão do infinito, quando aceitar que somente é capaz de possuir a finitude: “thus if philosophy possesses anything at all, then it can only be finite, and not infinite” (LoND, p. 80). Qualquer tentativa que seja direcionada pela ambição de compreensão do transcendental está condenada desde seu princípio e a renúncia dessa tentativa é que permite a esperança de uma filosofia aberta, “*open philosophy*”, evitando a hipostasia de seus conceitos. Por isso, a virada contra o infinito é uma virada também contra o princípio de identidade:

¹³⁸ “When Hegel speaks of the infinite and infinity he does so very much in the spirit of Goethe’s maxim that he who seeks the infinite should go out in every direction in search of the finite, in other words, because every finite movement, as something finite, must necessarily negate itself, the epitome of finite movements already represents the step into positive infinity” (LoND, p.78).

¹³⁹ “For the claim to identity, philosophy’s absolute claim to identity, that is, the claim that everything should go into its determinations without remainder, is of course, necessarily a claim to a positive infinity” (LoND, p. 79).

¹⁴⁰ “So in idealism we might define it in this way: a meagre, a finite number of axioms – and even in Hegel, for all his talk of dynamism, the axioms represent something finite, almost countable numerically, a kind of network or list of categories; that is to say, such a meagre, finite number of axioms is supposed to encapsulate an infinity, an infinite object” (LoND, p. 79).

¹⁴¹ “Hegel’s content-based philosophy had as its foundation and result the primacy of the subject or, in the words of the celebrated phrase from the Introduction to the *Logic*, the ‘identity of identity and non-identity’. The determinate particular should therefore let itself be defined by spirit because its definition is nothing but spirit” (LoND, p. 184).

A filosofia fundamental, implica necessariamente, o primado do conceito; aquilo que se lhe recusa também abandona a forma de um filosofar pretensamente a partir do fundamento. A filosofia pôde aplacar-se no pensamento da apercepção transcendental ou ainda no ser, enquanto esses conceitos permaneceram para ela idênticos ao pensamento que ela pensa. Se rejeitamos de maneira principal uma tal identidade, então ela arrasa para o interior de sua queda a quietude do conceito enquanto algo derradeiro. Na medida em que o caráter fundamental de todo conceito universal se dissolve ante o ente determinado, a filosofia não tem mais o direito de esperar pela totalidade (DN, p. 120).

A filosofia idealista ao tentar reduzir tudo à identidade abstrata do conceito encontrava nele o limite de sua crítica, de apenas conhecer aquilo que lhe é igual, por isso afirma Adorno “Identidade é forma originária da ideologia”. Uma filosofia transformada haveria então que se despir dos *a priori* filosóficos, e dedicar-se àquilo que fora sempre deixado de lado, a atenção ao não-conceitual, aquilo do objeto que não é acessível ao sujeito e não se deixa ser reduzido ao conceito. Aquilo que lhe escapa. Ela deveria então seguir o exemplo de Freud na sua atenção ao que fora renegado e que ainda não pré-digerido pela filosofia e repreendido em seus conceitos. O movimento seria então invertido, não mais de cima para baixo, mas uma filosofia que parte de baixo para cima, que ao mergulhar no objeto, dele cada vez mais aproximar-se-ia, permitindo-se ver mais do objeto ao invés de aprisioná-lo de antemão no conceito. Nesse sentido, afirma Adorno, “o desencantamento do conceito é o antídoto da filosofia” (DN, p.19). Para que a filosofia possa analisar rigorosamente seu objeto deve orientar-se para a experiência intelectual, sendo necessário abandonar a reivindicação ao infinito e deixar-se levar pela particularidade do seu objeto, conhecê-lo sem inculcar-lhe movimentos pré-estabelecidos. Ela, a partir dessa relação de mediação, salvaguarda o sujeito e objeto. Essa profunda reivindicação pelo método dialético, que teria no não conceitual seu novo ponto de partida, conduziria a uma “utopia da cognição”, significando captar a verdade dos conceitos sem suprimi-los, revelando também o seu momento não-conceitual e não-idêntico: “a utopia cognitiva seria o uso dos conceitos que destrave o não-conceitual sem reduzi-lo a isso [o conceito]”¹⁴² (LoND, p.186).

Essa filosofia procura entregar-se ao objeto, não no intuito de conhecê-lo exaustivamente porque não procura reduzi-lo a um fenômeno ou lei como quer a ciência, e tampouco torna-lo seu espelho pelo princípio da identidade. Ela procura aproximar-se do diferente, como fez Simmel¹⁴³, seria a própria experiência inalterada da reflexão conceitual

¹⁴² “The utopia of cognition would be to use concepts to unlock the non-conceptual, without reducing it to them”

¹⁴³ “[A filosofia transformada] Tentaria moldar a si mais perto do heterogêneo como os programas de Simmel e como desejam os fenomenólogos sem que eles tenham sido capazes de provar possível o irrestrito abandono de si”. “It would like to mould itself as closely to the heterogeneous as the programmes of Simmel and the phenomenologists desired without their having proved capable of unrestricted [self-]abandonment” (LoND, p. 186).

que se coloca novamente em oposição a uma “‘consciência empírica’ que degrada os conteúdos da experiência em exemplos de categorias” (LoND, p. 187). O abandono ao objeto resguarda sua dimensão qualitativa daquilo que não pode ser expresso pelo seu uso matemático. Da mesma forma com que historicamente se construiu a ideia do predomínio da tendência da quantificação, pode ela vir a ser também historicamente revertida¹⁴⁴. Uma dialética que se distancia desse predomínio, tal como já havia formulado Platão, concebe a separação na natureza das coisas não manipulada arbitrariamente, de modo que, “com isso, a distinção qualitativa não é apenas incorporada à dialética platônica [...], mas também interpretada como correção da violência de uma quantificação desencadeada” (DN, p. 44), portanto que acompanhe ao quantitativo a dimensão qualitativa do objeto. Sob a acusação de abstrato e subjetivo deveria ser concebido um universal que esteja extirpado de suas qualidades. Todas as reprovações feitas ao objeto por subentende-las como subjetivas estão diretamente relacionadas às qualidades do objeto que não estão acessíveis ao conhecimento¹⁴⁵, pois “o conhecimento não possui inteiramente nenhum de seus objetos”¹⁴⁶ (LoND, p. 187). Para fazer justiça àquilo do objeto que lhe foi reprimido, o conceito precisa incorporar em si algo deste comportamento contraditório, que é o próprio “não-idêntico sob o aspecto da identidade” (LoND, p. 13). Ela deve então, conduzir seus esforços para transcender o conceito por meio dele mesmo, revelando também seu momento não-conceitual ao não conduzir a ilusão de possuir tudo aquilo que referencia o conceito¹⁴⁷, demonstrando a relação existente entre sua particularidade e o universal. Por isso, o primado do objeto é importante à tal dialética transformada.

Entretanto, a concepção do não-idêntico pela experiência do objeto só se torna possível a partir também da identidade, quando “a diferencialidade é a sua experiência transformada em forma de reação subjetiva – momento mimético do conhecimento, o momento da afinidade eletiva entre aquele que conhece e aquilo que é conhecido, encontra refúgio” (DN, p. 46). Sem esse momento de identidade nada do objeto poderia ser conhecido. Esse é o momento de verdade da identidade que permanece no pensamento dialético negativo junto à não-identidade, tal como formula Adorno. O princípio da dominação interpreta esse

¹⁴⁴ “Mas essa quantificação não é a essência atemporal, pela qual a matemática, seu instrumento, a faz passar. Assim como surgiu a sua pretensão de exclusividade, ela pode desaparecer” (DN, p. 45).

¹⁴⁵ “No entanto, quanto maior é o número de reações que são reprovadas como supostamente subjetivas, tanto maior é o número de determinações qualitativas das coisas que escapam ao conhecimento” (DN, p. 45).

¹⁴⁶ “Knowledge does not wholly possess any of its objects” (LoND, p. 187).

¹⁴⁷ “A tarefa da filosofia é de fazer os esforços requeridos para transcender o conceito através do próprio conceito sem produzir a desilusão de que já possui aquilo ao qual o conceito faz referência”. “The philosopher’s task is to make effort required to transcend the concept through the concept itself, without yielding to the delusion that he already has possession of the matter to which the concept refers” (LoND, p. 189).

momento do não-idêntico sob a forma lógica da contradição, não como “algo diverso que lhe é diferente, mas como violação da lógica” (DN, p. 49). A contradição inerente à experiência do objeto é igualmente reveladora: “a contradição é o indício da não-verdade da identidade” (DN, p. 12). Essa diferencialidade, portanto, compõe importante momento no processo do conhecimento como constituidora da individualidade como algo não reduzível ao universal, apesar de nele e dele fazer parte. Para Adorno a transformação do indivíduo em sujeito se dá “na medida em que se objetiva graças à sua consciência individual, na unidade de si mesmo tanto quanto na unidade de suas experiências [...] Como é em si mesma universal, e porquanto o seja, a experiência individual também alcança o universal” (DN, p. 47). A formação do indivíduo pressupõe sua capacidade de objetivação do mundo e de si na constituição de sua consciência, de forma que no indivíduo particular está contido o universal. Porém, o sujeito não conhece o universal em absoluto, por ele não se deixar ser inteiramente apreensível¹⁴⁸. O conhecimento, entretanto, é proveniente da relação sujeito e objeto por meio da mediação da totalidade social. Assim, a experiência do objeto não depende inteiramente dessa diferencialidade ou do indivíduo propriamente, mas também “é constituída a partir do objeto que requisita nela [nele], por assim dizer, a sua *restitutio in integrum*¹⁴⁹” (DN, p. 47). Ela mesma não permite o achatamento do objeto na consciência, pois a contradição experimentada pelo sujeito em sua relação mediada com o objeto “se torna instrumento da impossibilidade de uma tal identificação” (DN, p. 133). Porém, esse movimento só pode ser preservado por uma dialética que tenha seu ponto de partida no particular, uma dialética de baixo para cima: “Ela é obrigada a partir do particular, sem esquecer aquilo que não é, mas sabe. Seu caminho é duplo como o caminho de Heráclito que conduz para o alto e para baixo” (DN, p. 48).

Tal filosofia dialética aberta e transformada visa, então, conceber seus conceitos a partir da contingência, e não fixá-los à coisa oprimindo sua dimensão não-conceitual e tornando a coisa e a si mesmo categorias abstratas e ahistóricas, porque a própria “experiência desmente que o sejam” (DN, p. 134). É dessa Filosofia que deve a Sociologia se beneficiar em sua análise crítica do presente¹⁵⁰. Como já mencionamos ao final do primeiro capítulo desta dissertação, uma cisão estrita entre ambas pouco contribui ao processo de conhecimento. De acordo com Susan Buck-Morss, Adorno estaria em busca de uma cognição epistemológica

¹⁴⁸ “A não ser no modo que se dá no movimento da consciência individual, o universal não se deixa absolutamente apreender pelo sujeito” (DN, p.47).

¹⁴⁹ Restauração a situação original.

¹⁵⁰ Como já mencionamos ao final do primeiro capítulo desta dissertação, a cisão entre ambas é algo que deve ser

que emerge justamente da relação entre ambas, de uma *filosofia sociológica*¹⁵¹. A isso se refere a *experiência intelectual*, a capacidade de construir uma consciência verdadeira¹⁵² pelo e no exercício da crítica imanente, emancipando-se de sua forma reificada da semiformação; um caminho possível pela capacidade do pensamento: “O pensar não precisa deixar de se ater à sua própria legalidade; ele consegue pensar contra si mesmo, sem abdicar de si; se uma definição de dialética assim fosse possível, seria preciso sugerir uma desse gênero” (DN, p. 123). A não opressão do diferente acessível pela experiência do objeto opõem-se à reificação e à ideologia que dominam a ordem burguesa e a sociedade capitalista, permitindo assim a experiência como resultado do pensar em relação a realidade: a consciência. Por isso, experiência, consciência e reflexão estão intimamente interligadas: “sem aptidão à experiência não existe propriamente um nível qualificado de reflexão” (EPQ, p. 150). A experiência intelectual é que permite ao sujeito resistir a opressão coletiva ideológica. Por meio de sua consciência autônoma e emancipada ela pode resistir às formas regressivas da barbárie confrontando-se a si mesmo, com outros e com o passado¹⁵³ de forma para que “Auschwitz não se repita”¹⁵⁴. Por isso, a importância de um pensamento que não faça concessões à lógica capitalista, um pensamento que não adira a uma práxis alienada ou ilusória. Neste sentido, a Filosofia transforma-se em uma força de resistência pelo próprio paradoxo que alude o conceito de filosofia, cuja tarefa é dizer o indizível, “dizer de forma mediada e contextualizada aquilo que não poderia ser dito *hic et nunc*”¹⁵⁵ (LoND, p. 74).

¹⁵¹ Em nota explicativa número 12 do capítulo “Una lógica de la desintegración: el objeto” de sua obra *Oriegen de la dialética negativa*, escreve Buck-Morss: “[...] mientras el Instituto estaba más interesado en una sociología (filosófica) del arte, la preocupación básica de Adorno estaba en una filosofía (sociológica) tanto de la estética como de la cognición epistemológica” (BUCK-MORSS, 2011, p. 198).

¹⁵² “A seguir, e assumindo o risco, gostaria de apresentar minha concepção inicial de educação. Evidentemente não a assim chamada modelagem de pessoas, porque não temos o direito de modelar pessoas a partir do seu exterior; mas também não a mera transmissão de conhecimentos, cuja característica de coisa morta já foi mais do que destacada, mas a *produção de uma consciência verdadeira*” (EPQ, p. 141)

¹⁵³ “O desejo de libertar-se do passado justifica-se: não é possível viver à sua sombra e o terror não tem fim quando a culpa e violência precisam ser pagas com culpa e violência; e não se justifica porque o passado de que se quer escapar ainda permanece muito vivo” (OQSEP, p. 29).

¹⁵⁴ “A exigência que Auschwitz não se repita é a primeira de todas para a educação” (EaA, p. 119).

¹⁵⁵ “[...] the concept of philosophy is itself the contradictory effort to say, through mediation and contextualization, what cannot be said *hic et nunc* [...]” (LoND, p. 74).

Referências

ADORNO, Theodor W. *Introdução à controvérsia sobre o positivismo na sociologia alemã*. In: **Textos Escolhidos** (Os Pensadores). São Paulo: Abril Cultural, 1980.

_____. *Sobre a lógica das Ciências Sociais*. In: **Theodor W. Adorno**: Sociologia. COHN, Gabriel (org). São Paulo: Ática “Coleção Grandes Cientistas Sociais”, 1994a.

_____. *Indústria Cultural*. In: **Theodor W. Adorno**: Sociologia. COHN, Gabriel (org). São Paulo: Ática “Coleção Grandes Cientistas Sociais”, 1994b.

_____. *Experiências científicas nos Estados Unidos*. In: **Palavras e Sinais**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995a.

_____. *Sobre Sujeito e Objeto*. In: **Palavras e Sinais**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995b.

_____. *Notas marginais sobre teoria e práxis*. In: **Palavras e Sinais**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995c.

_____. *Tempo Livre*. In: **Palavras e Sinais**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995d.

_____. *Educação para quê?*. In: **Educação e Emancipação**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995e

_____. *Crítica cultural e sociedade*. In: **Indústria Cultural e Sociedade**. trad: Jorge de Almeida. São Paulo: Paz e Terra, 2002.

_____. **Carta a los padres** (1939 – 1951). Buenos Aires: Paidós, 2006.

_____. **Introdução à sociologia**. São Paulo: Editora UNESP, 2008a.

_____. **Minima Moralia**. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2008b.

_____. **Lectures on Negativ Dialectics**. Malden, USA: Polity Press, 2008c.

_____. **Dialética Negativa**. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

_____. *Teoria da Semiformação*. trad: Newton Ramos de Oliveira. In: **Teoria crítica e inconformismo**: novas perspectivas de pesquisa. org: Bruno Pucci, Antônio A.S. Zuin, Calmon Nabuco Lastória. Campinas, SP: Autores Associados, 2010.

_____. **Notas de literatura I**. trad. Jorge M. B. de Almeida. São Paulo: Duas cidades; Editora 34, 2012.

_____. *Sociologia e investigação empírica*. In: **A disputa do positivismo na sociologia alemã**. Org. Theodor W. Adorno (et al). São Paulo: Ícone, 2014a.

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

ADORNO, T.W. u.a. **Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie**. Darmstad und Neuwied: Hermann Luchterhand Verlag, 1972.

_____. **La disputa del positivismo em la sociologia alemana**. Colección “Teoría y Realidad”. Ediciones Grijalbo: Mexico, D.F., 1973, p. 82).

AGAMBEN, Giorgio. **Infância e História: destruição da experiência e origem da história.** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005.

ALBINO, B. S, VAZ, A. *O corpo e as técnicas para o embelezamento feminino: esquemas da indústria cultural na Revista Boa Forma.* In: **Movimento.** Porto Alegre, v. 14, n. 01, p. 199-223, janeiro/abril de 2008.

ARENDT, Hannah. **Entre o passado e o futuro.** São Paulo: Perspectiva, 1992.

ARON, Raymond. **Main currents in sociological thought.** New Brunswick, New Jersey: Transaction Publishers, 2009.

BENJAMIN, Walter. *Sobre alguns temas em Baudelaire.* In: **Charles Baudelaire um lírico no auge do capitalismo.** São Paulo: Brasiliense, 1989.

_____. *A obra de arte na reprodutibilidade técnica.* In: **Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura.** São Paulo: Brasiliense, 1994a.

_____. *A História Cultural dos Brinquedos.* In: **Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura.** São Paulo: Brasiliense, 1994b.

_____. *O narrador – considerações sobre a obra de Nikolai Leskov.* In: **Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura.** São Paulo: Brasiliense, 1994c.

_____. **Rua de mão única.** São Paulo: Brasiliense, 1995.

BOTTOMORE, Tom B. **Introdução à sociologia.** Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

BRAGA, Marcos **et al.** **Breve história da ciência moderna: Das luzes ao sonho do doutor Frankstein /** Marco Braga, Andreia Guerra, José Claudio Reis. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.

DAHRENDORF, Ralf. *Anotações à discussão das propostas de Karl R. Popper e Theodor W. Adorno.* In: **A disputa do positivismo na sociologia alemã.** Org. Theodor W. Adorno (et al). São Paulo: Ícone, 2014.

CASTEL, Robert. **A metamorfose da questão social.** Petrópolis: Vozes, 2008.

CLAUSSEN, Detlev. *Teoría crítica e experiencia viva entrevista com Detlev Claussen.* In: MAISO, Jordi. **Constelaciones: revista de Teoría Crítica.** Número 1, Dezembro, 2009.

FREITAG, Barbara. **Teoria crítica: ontem e hoje.** São Paulo: Brasiliense, 1990

GROPPO, Luís Antonio. **Uma onda mundial de revoltas: movimentos estudantis de 1968.** Piracicaba: Editora Unimep, 2005.

HARTMANN, N. **A filosofia do idealismo alemão.** Fundação Calouste Gulbenkian: Lisboa, 1960

HOBBSAWN. **Era dos Extremos: o breve século XX 1914-1991.** São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

HORKHEIMER, M. **Eclipse da razão.** Rio de Janeiro: Labor do Brasil, 1976.

_____. *Teoria tradicional e teoria crítica.* In: **Textos Escolhidos (Os Pensadores).** São Paulo: Abril Cultural, 1980.

_____. *Observações sobre Ciência e Crise*. In: **Teoria Crítica I: uma documentação**. Trad. Hilde Cohn. São Paulo: Perspectiva, 1990.

_____. *Prólogo*. In: JAY, Martin. **A Imaginação Dialética: história da Escola de Frankfurt e do Instituto de Pesquisas Sociais, 1923 – 1950**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

JAY, Martin. **Cantos de experiência: variaciones modernas sobre um tema universal**. Buenos Aires: Paidós, 2009.

JANSEN, Peter-Erwin. *Sobre o background teórico e a prática política do movimento estudantil alemão (1968-1984)*. In: **Hebert Marcuse: a grande recusa hoje**. Org. Isabel Loureiro. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.

KONZEN, José Oto. **Adorno, racionalidade objetiva e educação: por uma consciência da vida danificada** (Dissertação de mestrado / PPG). Florianópolis: UFSC, junho de 2001.

KOLAKOWSKI, Leszek. **La filosofia positivista**. Madrid: Ediciones Cátedra S.A., 1981.

KRAHL, Hans-Jürgen. La contradicción política da Teoría Crítica de Adorno. In: **Revista SinPermisso**. Trad: María Julia Bertomeu, 13 de setembro, 2009.

MAAR, Wolfgang Leo. *Educação e Experiência em Adorno*. In: **Contemporaneidade e Educação**. Ano 1, nº0. Setembro, 1996.

MARCUSE, Hebert. **A grande recusa hoje**. Petrópolis: Vozes, 1999.

_____. *Fala aos estudantes*. In: **Hebert Marcuse: a grande recusa hoje**. Org. Isabel Loureiro. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.

MARCUSE. O homem unidimensional. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, ~~XXX~~

MAISO, J. *Teoría crítica y experiencia viva: entrevista com Detlev Claussen*. In: **Constelaciones** – Revista de Teoria Crítica. Numero 1 (dez-2009).

MILLS, C. Wright. **A Imaginação Sociológica**. 4.^a ed. Tradução de Waltensir Dutra. Rio de Janeiro, Zahar, 1975.

NEGT, Oskar. *Nascidos da miséria da compreensão filosófica. Do conceito de experiência em Adorno*. In: DUARTE, Rodrigo. **Theoria Aesthetica: Em comemoração ao centenário de Theodor W. Adorno**. Porto Alegre: Escritos, 2005.

OLIVA, Alberto. **Filosofia da Ciência**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.

POPPER, Karl. *A lógica das Ciências Sociais*. In: **A disputa do positivismo na Sociologia alemã**. Org. Theodor W. Adorno (et al). São Paulo: Ícone, 2014.

SELL, Carlos Eduardo. **Sociologia Clássica**. Itajaí: Ed. UNIVALI, 2002.

TIBURI, Marcia. *Os 100 anos de Theodor Adorno e a filosofia depois de Auschwitz*. In: **Cadernos IHU Ideias**. ano 2 - nº 11 – 2004).

WIGGERSHAUS, Rolf. **A Escola de Frankfurt: história, desenvolvimento teórico, significação política**. Rio de Janeiro: DIFEL, 2002.