

# 60 ANOS DA *DIALÉTICA* *DO ESCLARECIMENTO:* A CRÍTICA DO SUJEITO (MASCULINO) DO VALOR E SUA HISTÓRIA NATURAL

*Felipe Mello da Silva Brito*

Mestre em Ciências Jurídicas e Sociais pelo PPGSD-UFF

e

*Maurilio Lima Botelho<sup>1</sup>*

Mestrando do Curso de Desenvolvimento Agricultura e Sociedade (CPDA) da UFRRJ.



Foto de Adorno - <http://adorno.planetaclix.pt>

---

## RESUMO

O presente artigo erigiu-se a partir da articulação (dialética) de dois eixos temáticos, vinculados entre si: a *crítica da história natural* e a *crítica da indústria cultural*, a fim de analisar o processo de construção histórica do sujeito (masculino) do valor, e o seu aprisionamento à história natural. Para tal, procurou salientar como a *Dialética do Esclarecimento* prosseguiu, de maneira idiosincrática e radicalizada, as aspirações (meta)críticas contidas na crítica da economia política de Karl Marx.

Palavras-chave: Esclarecimento. Indústria Cultural. Crítica da economia política. Sujeito do valor. Fetichismo da mercadoria.

## ABSTRACT

This paper was written based on the (dialectic) joint of two very well tied thematic axles: *the critique of natural history* and *the critique of cultural industry*, in order to analyze the process of historical construction of the (male) subject of value, and its imprisonment to natural history. Following as a result, the research was guided to point out how the *Dialectic of Enlightenment* continued, in an idiosyncratic and radicalized way, the (meta) critical aspirations contained in Karl Marx's critique of political economy.

Key-Words: Enlightenment. Cultural industry. Critique of the political economy. Subject of value. Fetishism of the merchandise.

*Esquecer é voltar ao natural*  
(Sully Prudhomme, **Pensamentos**)

Em maio de 1944, há 60 anos, Theodor W. Adorno e Max Horkheimer, exilados com o Instituto de Pesquisas Sociais de Frankfurt na Califórnia, terminavam a redação da obra *Dialética do Esclarecimento – fragmentos filosóficos*, publicada apenas três anos depois. Pela primeira vez na história da crítica social, todo o potencial teórico-crítico fornecido pela crítica da economia política de Marx – construída, simultaneamente, sobre a exposição e crítica das categorias da economia burguesa, isto é, das “formas de pensamento socialmente válidas e, portanto, objetivas para as condições desse modo social de produção” (Marx, 1985: 73) – era levado aos seus extremos, a ponto de questionar a própria *forma da consciência* que sustentava tal crítica. Assim, tanto as categorias gerais da “consciência filosófica” como o pensamento conceitual como um todo, seja ele lógico-formal ou dialético, foram alvos de uma crítica corrosiva.

Ao longo da obra, não apenas o límpido e idílico *Aufklärung* kantiano mas também a sua obscura e violenta contraface (representada nas malditas obras de Sade e Nietzsche) eram apreendidas em um só momento de crítica (sem a diluição das suas devidas diferenças) e apontadas como expressões da fragmentação do indivíduo burguês. Esse mesmo indivíduo burguês, para os autores desse “livro negro do capital” (Robert Kurz), era submetido a uma análise onde a sua racionalidade era identificada ao mito, em um movimento que, para alguns autores, é uma reconstituição abstrata e generalista da história ocidental e, para outros, uma problematização consciente com a própria retro-projeção histórica que o pensamento burguês comumente realiza, suprimindo a singularidade dos processos históricos. Com efeito, no âmago da própria individualidade burguesa vislumbravam a manutenção do mito por meio de sua principal figuração teórica e prática – o *sujeito* –, o qual apresentou, no seu despertar histórico e epistemológico, “o reconhecimento do poder como o princípio de todas as relações” (Adorno & Horkheimer, 1985: 24)<sup>2</sup>.

Tematizando o fenômeno da *indústria cultural*, cuja técnica como força produtiva mascarou-se em “técnica artística”, desvelaram o germe de barbárie no interior da civilização democrática e ocidental, apontando os elementos que constituíam a identidade essencial entre o III Reich e Hollywood. Ademais, debruça-

ram-se sobre a inconsciência da ciência, a instrumentalização da linguagem, a identificação entre mulher e natureza, rebaixadas a objetos do domínio masculino, e, através de vários apontamentos críticos (até hoje negligenciados), questões referentes à vida cotidiana. A propósito, apesar de tais apontamentos não serem incorporados aos capítulos e excursos formadores do corpo principal da obra, também resultaram da reflexão e discussão conjunta dos autores, desenvolvidas não sem polêmicas e inquietações mútuas.

Concentrando-se, então, na crítica de uma sociedade que “permanece irracional apesar de toda racionalização” (DE: 117) e apontando nesta uma *maldição* onde o “progresso irrefreável é a irrefreável regressão” (DE: 46), Adorno e Horkheimer construíram um livro que indubitavelmente permanece atual, pela persistência dos marcos sociais que o ensinou. Porém, ao mesmo tempo preservava uma extemporaneidade, em virtude da radicalidade das suas teses e teorizações especulativas, integradas a um processo de crítica imanente. Portanto, muito ainda irromperá desse manancial teórico (meta)crítico, pois o seu necessário “núcleo temporal” converte-se em um êmulo para a superação de si mesmo.

A crítica radical do valor, do sujeito e do esclarecimento não pode se tornar uma força emancipatória enquanto não ajustar as contas com o seu passado; como a *Dialética do Esclarecimento* é um momento de inflexão nesse processo crítico, é imprescindível reconhecer seus momentos mais radicais; contudo, na mesma medida, também aqueles onde a própria crítica foi limitada pela sua *forma* historicamente determinada e tragada pela força inerente à tensa relação entre o sujeito e o objeto.

Completados 60 anos, consideramos que a melhor homenagem possível à *Dialética do Esclarecimento* é a persistência na busca por supressão das condições que lhe tornaram possível.

O artigo tem por objetivo discutir duas grandes temáticas, não isoláveis, que, atravessando toda a obra de Adorno e Horkheimer, dão conta da magnitude da dialética do esclarecimento como prosseguimento da crítica da economia política. Essa magnitude é explorada, aqui, por meio de uma crítica dos traços genéricos do sujeito (crítica da história natural) e dos aspectos específicos da sociedade burguesa em seu período de integração das massas (crítica da indústria cultural).

### Crítica da História Natural

A tese central da *Dialética do Esclarecimento* (DE) pode ser apresen-

tada por meio da expressão quase simétrica, exposta no prefácio: “o mito já é esclarecimento e o esclarecimento acaba por reverter à mitologia” (DE: 15). Essa expressão só não atinge a simetria e, portanto, a perfeita reversão, em virtude da posição histórica daqueles que a enunciam. Os autores, que cortejam a prática hegeliana da inversão das expressões, não podem obter o perfeito equilíbrio contraposto entre o mito e o esclarecimento porque, diferente de Hegel, percebem os limites da inversão na própria inerência do formulador àquilo que expressa. Hegel também admitiria essa inserção, mas a sua tendência em totalizar o levou àquela estranha condição de maior filósofo da história, que, ao construir seu sistema, pareceu almejar a proeza de se lançar para fora da história.

Na reversão criticada pela obra de Adorno e Horkheimer, o elemento que embrulha os autores é o esclarecimento, horizonte formal objetivo e subjetivo. Tudo precisa ser ditado a partir do ponto de vista esclarecido, aclarado materialmente pelas luzes das indústrias fordístas, que rasgam a noite com suas jornadas de trabalho duplicadas, e, categorialmente, pela ciência moderna. Tudo que é dito sobre o mito emana do interior da ambiência esclarecida, o que significa levar às últimas consequências a afirmação de que “os mitos que caem vítimas do esclarecimento já eram o produto do próprio esclarecimento” (DE: 23). Como a história não pode ser ignorada na expressão da identidade do mito e do esclarecimento, as tentativas de se estabelecer uma continuidade tão simplória das entidades míticas às reflexões metafísicas modernas são indevidas. Ainda que frouxa e timidamente marcada – para que não se perca a intensidade da acusação –, uma das descontinuidades poderia ser atribuída às primeiras reflexões sobre o ser: “As cosmologias pré-socráticas fixam o instante da transição” (DE: 21). Outras rupturas na identidade entre o mito e o esclarecimento aparecem no interior dos densos parágrafos da *Dialética do Esclarecimento*, pressionados pelas sólidas paredes do pensamento identificador. É o próprio pensamento conceitual, enquanto forma cognitiva da equivalência e calculabilidade trazida pelo esclarecimento, que exige a unidade – divisa de Parmênides a Russel (DE: 23) – entre ele e o mito.

O núcleo da identidade postulada entre o mito e o esclarecimento é o impulso dominador. O conceito – que é específico da formação subjetiva ocidental, mas também pode ter sua origem dialética na mimese primitiva<sup>3</sup> – sintetiza em sua própria forma o impulso da dominação. Assim como o conceito move a

ciência para que esta garanta a dominação da natureza, a mimese garante ao primitivo dominar aquilo que, graças à identificação, deixa de desconhecer. Conhecer a natureza, seja por meio do animismo ou pela ciência moderna, é um momento inerente à dominação; sem ele não se pode dominar, porque o medo do desconhecido leva à angústia e impede o controle. Entretanto, a maldição da dialética identificadora opera exatamente nesse processo de dominação, que leva à tese célebre da dominação da natureza interna como um processo concomitante e inseparável da dominação da natureza. Preso, no impulso identificador, ao objeto que quer dominar – porque conhecer é *assimilar* o objeto que se conhece e, nesse movimento, *assemelhar-se* ao universo demarcado pelo objeto – o próprio agente da dominação, seja ele um aborígine, um empresário, um trabalhador ou um filósofo alemão, torna-se também objeto dessa mesma dominação. O estado natural dos “povos primitivos”, tão enfaticamente rebaixado pela consciência burguesa, é alçado ao mesmo patamar da civilização industrial esclarecida:

*A essência do esclarecimento é a alternativa que torna inevitável a dominação. Os homens sempre tiveram de escolher entre submeter-se à natureza ou submeter a natureza ao eu. Com a difusão da economia mercantil burguesa, o horizonte sombrio do mito é aclarado pelo sol da razão calculadora, sob cujos raios gelados amadurece a sementeira da nova barbárie. Forçado pela dominação, o trabalho humano tendeu sempre a afastar-se do mito, voltando a cair sob o seu influxo, levado pela mesma dominação. (DE: 43)*

A identificação interrompe o fluxo histórico: sob o processo dominador não cabe progresso algum. A história da sociedade, do totem à internet, cai tão violentamente sobre o campo natural que não há mais história. A história dá lugar à natureza.

A reversão da história em natureza atravessa toda a *Dialética do Esclarecimento*. Diante de uma história que não é história, porque naturalizada, o único meio de se falar da história é subsumindo-a à antiga ciência da História Natural, hoje completamente parcelada. A propósito, esse projeto de compreensão da história como uma História Natural precede à *Dialética do Esclarecimento*. Uma conferência de Adorno, apresentada em 1932 por ocasião de um debate sobre o historicismo, tinha o provocativo título de *Idéia de uma História Natural*.

Como nada pode ser mais contrário ao legado de Marx do que o desca-

so pela historicidade dos processos, suas investidas contra as *robinsonadas* burguesas poderiam facilmente passar por uma atualização, tendo por alvo o projeto frankfurtiano. Esse eixo temático constituiria um privilegiado manancial para os afoitos em encontrar o “desvio” da Teoria Crítica diante do marxismo, ou, mais particularmente, o “pós-marxismo” de Adorno. Mas, a Teoria Crítica não é expressão de um disciplinado epigonismo marxista, por isso a paciência conceitual requerida pela tradição dialética exige um grau maior quando o foco são os teóricos frankfurtianos.

É verdade que, no conhecido emprego de Vico por parte de Marx, a história humana é qualitativamente diferenciada da história natural<sup>4</sup>. Entretanto, esse “corte” entre o natural e o social nunca foi hipostasiado por Marx, já que o homem é também, ainda que social, um ser natural<sup>5</sup>. Sua compreensão da relação entre sociedade e natureza, que já foi apontada como se aproximando da postura de Kant, deveria ser vista mais adequadamente como uma contraposição mútua entre Kant e Hegel (Schmidt, 1983). Em uma célebre formulação de *A Ideologia Alemã*, a relação entre sociedade e natureza é proficuamente apresentada de modo a revelar a tensão existe entre esses dois universos, não entregues nem a uma mútua indiferença original nem à origem comum na Idéia:

*(...) o comportamento limitado dos homens face à natureza condiciona seu comportamento limitado entre si, e este condiciona, por sua vez, suas relações limitadas com a natureza... (Marx & Engels, 1998: 25).*

Por fim, no prefácio da primeira edição de *O Capital*, a concepção dessa relação chegou às raias da obscuridade ao informar que seu ponto de vista tomava “o desenvolvimento da formação econômica da sociedade como um processo histórico-natural” (Marx, 1985: 13). O modo ortodoxo de desdobrar essa visão do processo social como um processo histórico-natural desembocaria na dialética da natureza de Engels ou no social-darwinismo de Kautsky, através dos quais o marxismo chegou à condição de doutrina. Só com Georg Lukács essa estranha frase poderia adquirir um sentido diferente, não mais no interior da recaída marxista na tosca naturalização da sociedade. Compreendendo a submissão à forma mercadoria como uma lei social de bronze, diante da qual os indivíduos da sociedade moderna não escapam, Lukács via nessa figuração materializada e objetivada de uma forma social a expressão de uma “segunda natureza”, um con-

junto de determinações que os indivíduos deveriam aceitar, tal como a gravidade ou os processos químicos.

É por esse ângulo que a reflexão contida na *Dialética do Esclarecimento* e na *Idéia de uma História Natural* desenvolve-se, mas não sem radicalização. Na robusta conferência da década de 30, Adorno desenvolve uma polarização entre a recaída no natural, que o fetichismo da mercadoria conduz – acompanhando Lukács<sup>6</sup> –, e a transformação do natural em histórico por meio do conceito de alegoria – tirado de Walter Benjamin. O resultado, que torna a *Dialética do Esclarecimento* a sua “aplicação”, é uma oposição tensa, onde história e natureza são arrastadas por uma má infinidade que só pode ser abarcada pela modificação no ângulo do crítico:

*(...) o intuito mesmo de minha fala visa suprimir a antítese habitual entre natureza e história; portanto, onde opero com os conceitos natureza e história, eles não são entendidos como definições essenciais válidas para sempre; persigo, antes, a intenção de levar tais conceitos até um ponto em que a mera separação entre eles seja superada. (Adorno, 2004)*

Essa formulação, que se apresenta como uma “proposta metodológica” (Jameson, 1997: 127), constrói um campo mínimo (e não suficiente) para a compreensão da dialética da dominação da natureza externa e interna, que atravessa toda a obra de 1944. Com isso, o esclarecimento reitera o mito, na medida em que precisa se assemelhar à natureza para dominá-la, isto é, converter-se também em objeto da dominação. Mas, na conferência de 1932, o conceito de natureza aparece ele próprio como sendo melhor designado por mítico, isto é, como “o que está aí desde sempre, o que sustenta a história humana e nela aparece como um ser anteriormente dado, submetido inexoravelmente, o que nela há de substancial” (Adorno, 2004).

A regressão conceitual de Adorno e Horkheimer parece não ter fim: o esclarecimento é mito, o mito é natureza. Mas essa regressão é, ainda que arrisquemos no exagero da expressão, circular – a *Dialética do Esclarecimento* é uma *regressão circular*: do esclarecimento se vai ao mito e daí a natureza, mas a natureza é ela própria esclarecimento.

*O esclarecimento é mais que esclarecimento: natureza que se torna perceptível em sua alienação. No autoconhecimento do espírito como natureza em desunião consigo mes-*

*ma, a natureza se chama a si mesma como antigamente, mas não mais imediatamente com seu nome presumido, que significa onipotência, isto é, como "mana", mas como algo de cego, mutilado. A dominação da natureza, sem o que o espírito não existe, consiste em sucumbir à natureza. (DE: 50)*

O nexos fundamental é o impulso dominador que, como dito acima, é a tentativa de superação do medo do desconhecido. O desconhecido tem como representação ideal a própria natureza. Para Lukács, na *Teoria do Romance*, a segunda natureza, "assim como a primeira, só é definível como a síntese das necessidades conhecidas e alheias aos sentidos, sendo portanto impenetrável e inapreensível em sua verdadeira substância" (2000: 62). Essa incognoscibilidade da natureza deve ser violada, caso se queira dominá-la. É preciso tornar a natureza um objeto e, como tal, objeto para um sujeito, para que sua substância íntima seja desvelada. Todavia, quando a coisa-em-si é penetrada, ou seja, sua substância é violada, ela se torna um mero substrato para o domínio do sujeito.

*O mito converte-se em esclarecimento, e a natureza em mera objetividade. O preço que os homens pagam pelo aumento de seu poder é a alienação daquilo sobre o que exercem o poder. O esclarecimento comporta-se com as coisas como o ditador se comporta com os homens. Este conhece-os na medida em que pode manipulá-los. O homem de ciência conhece as coisas na medida em que pode fazê-las. É assim que seu em-si torna paralelo. Nessa metamorfose, a essência das coisas revela-se como sempre a mesma, como substrato da dominação. Essa identidade constitui a unidade da natureza. (DE: 24)*

Essa transmutação da natureza em-si em natureza para-nós, como se sabe, é uma solução proposta por Hegel para a incognoscibilidade da coisa-em-si kantiana. O marxismo doutrinário vai levar essa solução à frente em uma astuciosa substituição da consciência (e seu posterior reconhecimento) pela indústria. Na medida em que a práxis social é sintetizada na produção racionalizada da indústria, a sociedade, enquanto meta-sujeito, põe nos objetos além de sua forma (que Kant já apontara) também seu conteúdo, dando-lhes um caráter histórico e fazendo desse processo a própria objetivação da essência social<sup>7</sup>. O mecanismo dessa mutação do em-si em para-si (para a sociedade), foi apontada como a verdade material da teoria

idealista de Hegel, ainda presa à configuração do Espírito. Esse é, no entanto, o mecanismo básico da forma mercadoria e da conclusão que Kant relutou em admitir, que é a redução do objeto à identidade formal de um sujeito que é pura forma e, portanto, contém em-si uma identidade abstrata que imprime também no mundo externo:

*É à identidade do espírito e a seu correlato, à unidade da natureza, que sucumbem as múltiplas qualidades. A natureza desqualificada torna-se a matéria caótica para uma simples classificação, e o eu todo-poderoso torna-se o mero ter, a identidade abstrata. (DE: 24)*

Adorno e Horkheimer seguem, nesse sentido, o projeto da crítica da economia política na sua radicalidade imanente, que é a de atingir o núcleo abstrato da sociedade moderna e, portanto, o próprio núcleo abstrato de uma relação fetichista que em sua especificidade leva à coisificação. Um trecho extenso, mas importante, marca a raiz da crítica da *Dialética* na crítica da economia política de Marx:

*O preço da dominação não é meramente a alienação dos homens com relação aos objetos dominados; com a coisificação do espírito, as próprias relações dos homens foram enfeitadas, inclusive as relações de cada indivíduo consigo mesmo. Ele se reduz a um ponto nodal das reações e funções convencionais que se esperam dele como algo objetivo. O animismo havia dotado a coisa de uma alma, o industrialismo coisifica as almas. O aparelho econômico, antes mesmo do planejamento total, já provê espontaneamente as mercadorias dos valores que decidem sobre o comportamento dos homens. A partir do momento em que as mercadorias, com o fim do livre intercâmbio, perderam todas suas qualidades econômicas salvo seu caráter de fetiche, este se espalhou como uma paralisia sobre a vida da sociedade em todos os seus aspectos. As inúmeras agências da produção em massa e da cultura por ela criada servem para inculcar no indivíduo os comportamentos normalizados como os únicos naturais, decentes, racionais. De agora em diante, ele só se determina como coisa, como elemento estatístico, como success or failure. (DE: 40)*

Na constituição de uma natureza para-ela, a sociedade da mercadoria faz o mundo a sua imagem e semelhança e, por isso, tem que extirpar o que não lhe

é idêntico, eliminar tudo o que não se ajusta à fria indiferença da forma abstrata de sua determinação social. A concretude, a sensibilidade, a materialidade de todos os fenômenos e processos devem ser ajustadas ao leito de Procusto da vazia objetividade mercantil ou da vazia objetividade conceitual.

*A sociedade burguesa está dominada pelo equivalente. Ela torna o heterogêneo comparável, reduzindo-o a grandezas abstratas. Para o esclarecimento, aquilo que não se reduz a números e, por fim, ao uno, passa a ser ilusão: o positivismo moderno remete-o para a literatura. (DE: 23).*

O que não pode ser reduzido à abstração da mercadoria e à abstração da fórmula matemática deve ser recalado e ignorado, deve se tornar desconhecido. Aquilo que não é trazido para dentro da forma da equivalência e da identidade do conceito é tido ainda por natureza. A mimese, enquanto representação não-conceitual da natureza, tornar-se-á exclusividade da arte; a sensibilidade, como expressão subjetiva não-redutível à razão abstrata, deverá ser adjudicada à irracionalidade. Tudo que não entra na forma abstrata da consciência permanece exterior à razão e ao cálculo. Essa exterioridade é assimilada à natureza: a natureza é pura exterioridade<sup>8</sup>.

Contudo, aquilo que é externo é exatamente o desconhecido. Na ânsia de se escapar do medo, é necessário que tudo seja interiorizado: "Nada mais pode ficar de fora, porque a simples idéia do 'fora' é a verdadeira fonte da angústia" (DE: 29). Nesse sentido, a superação do medo depende da formatação e racionalização da natureza. Entretanto, como nem tudo é passível de redução ao cálculo, a maldição da formalização da natureza operando seu ser-outro, isto é, a natureza sensível, inconsciente e desconhecida, mas interna ao próprio sujeito.

Logo, não é estranho que, no alvorecer da civilização moderna, a formação do ser-outro da sociedade como natureza – ambiente obscuro onde vai ser projetado o sensível, o irracional, o lascivo – tenha erigido também visões do diferente como o natural a ser civilizado. Seja a natureza tida como intocada das colônias ou então o seu povo ainda preso ao estado de natureza, tudo que é externo deve ser açoitado pela violência do conceito (e pela violência das armas de fogo) para que possa entrar no caminho da civilização. Até a mulher, como expressão da alteridade numa sociedade que incorpora o patriarcalismo pré-moderno, plasmado de um modo distinto, precisa

ser também *colonizada*. A sensibilidade, que havia sido identificada à natureza, é, por sua vez, destinada na relação entre os gêneros à mulher, porque o homem, enquanto sujeito, não pode dar voz à natureza, mas deve vigilantemente controlar suas próprias paixões. Em uma das notas acrescentadas ao fim da obra, “O homem e o animal”, que segundo Jameson (1997: 129) deve ser de autoria de Horkheimer, a condição natural da mulher é desenvolvida de modo a trazer à consciência toda a violência que o *status* masculino do sujeito tem lhe dedicado:

*É o homem que deve sair para enfrentar a vida hostil, é ele que deve agir e lutar. A mulher não é sujeito. Ela não produz, mas cuida dos que produzem, monumento vivo dos tempos há muito passados da economia doméstica fechada. A divisão do trabalho imposta pelo homem foi-lhe pouco favorável. Ela passou a encarnar a função biológica e tornou-se o símbolo da natureza, cuja opressão é o título de glória dessa civilização.* (DE: 231)

Com efeito, na identificação dos indivíduos como sujeitos, na constituição de um sujeito transcendental – “o ponto de referência da razão, a instância legisladora da ação” (DE: 41) – é necessário extirpar todo vestígio de naturalidade, inclusive de feminilidade<sup>9</sup>. Nesse registro, a violência contra o homossexual não é tanto a violência contra a recaída na natureza do homem, mas o ritual pene em que o sujeito cauteriza em si a lembrança de um passado onde a sexualidade possuía a riqueza de uma experiência omnilateral. “Os impulsos que o sujeito não admite como seus e que, no entanto, lhe pertencem são atribuídos ao objeto: a vítima em potencial” (DE: 174). E isso conduz à esquizofrenia de um sujeito absoluto que recalca sua própria sensibilidade e, portanto, tem que fazer de si também objeto da extirpação<sup>10</sup>.

Como a eliminação plena da sensibilidade corresponderia à eliminação de si, o sujeito precisa ignorá-la, esquecê-la e torná-la desconhecida – a psicologia demonstrou que no mecanismo da resistência está contida a melhor forma de tratar individualmente com a fonte do mal-estar: o mecanismo inconsciente leva-o para as áreas obscuras da psique. O que não se pode dominar é melhor ignorar.

Adorno e Horkheimer, no entanto, salientam que no processo de identificação e transformação da natureza num para-si do sujeito, a própria natureza original continua a ser desconhecida, já que na identificação houve a projeção da for-

ma do sujeito e não o desvelo da coisa-em-si. Essa projeção doentia de significados vazios, destacam os autores, não é resultado de nenhum estatuto antropológico ou ontológico: “Não pode haver uma ‘superestimação dos processos psíquicos por oposição à realidade’, quando o pensamento e a realidade não estão radicalmente separados” (DE: 25). A estrutura psíquica analisada pelos autores é uma estrutura historicamente definida, onde a consciência foi obtida por meio da estruturação na linguagem e da instrumentalização desta, em que tanto a sensibilidade quanto o próprio pensamento por imagens são deixados de fora.

Como se sabe, Freud definiu o pensamento consciente como aquele que é expresso fundamentalmente em palavras, enquanto o pensamento inconsciente – a elaboração onírica é o modelo de sua análise – é o que opera por meio de imagens, símbolos. Na configuração do pensamento conceitual, portanto, a palavra tem que se transformar em mero signo e romper a unidade palavra/coisa existente nas “sociedades primitivas”: “Com a nítida separação da ciência e da poesia, a divisão de trabalho já efetuada com sua ajuda estende-se à linguagem. É enquanto signo que a palavra chega à ciência” (DE: 31). Um processo extremo de abstração desencadeia-se em vários níveis: palavra e coisa são separadas, abstraídas; apenas desse modo é possível que sujeito e objeto constituam suas identidades próprias. Por fim, pensamento e realidade também perdem a unidade presente na magia. Construída sobre uma linguagem abstrata, a consciência não poderá abarcar a totalidade daquilo que figurava antes na realidade social, visto que nem tudo passa pelo buraco de agulha do conceito. O que não passa, o que não é convertido à substância da humanidade esclarecida – a razão abstrata – permanece de fora, permanece no inconsciente, permanece *natural*. A humanidade esquece aquilo que, anteriormente, conhecia por outros meios, porque não pode conhecê-los por intermédio da identidade conceitual: a perda da lembrança é, para Adorno e Horkheimer, a “condição transcendental da ciência” (DE: 215). Como a vigente socialização, engendrada pelo valor, naturaliza a sociedade, a humanidade passa a tender, cada vez mais, a seu próprio esquecimento: “Toda reificação é um esquecimento” (DE: 215).

A naturalidade dos processos mercantis plasma a “intemporalidade do inconsciente” (Freud). Por seu turno, Marx já havia indicado esse fato, ao desenvolver a análise das categorias básicas da sociedade moderna. O capital é, por si mesmo, uma forma histórica que não tem história e que reprime a história: exprimi-

do-se por meio do dinheiro, nada há em sua forma que indique seu passado histórico. O dinheiro é, fantasticamente, uma forma resumida de tempo (de trabalho) que não possui temporalidade alguma. A figura pura e imaculada do dinheiro e seu movimento de retorno a si (D-M-D) constitui o “círculo vicioso das pressuposições” (Marx), onde a reconstituição do processo chega ao dinheiro como pressuposição dele mesmo. As robinsonadas dos economistas não são, portanto, meros “erros”, mas a forma adequada da consciência do capitalismo<sup>11</sup>. Esse é o sentido mais evidente do “mítico”, do que está sempre aí, é o “presente perpétuo” (Jameson) que a *Dialética do Esclarecimento* analisa<sup>12</sup>. O esquecimento que cai a humanidade, sob o domínio da formação social capitalista, é a recaída na natureza. Como expressara Adorno em sua conferência de 1932, “a Segunda natureza é na verdade a primeira” (2004).

Dessa necessária imbricação entre história natural, crítica do sujeito e crítica da economia política (que são e não são, ao mesmo tempo, um mesmo universo crítico), nada há que se assemelhe a um “beco sem saída” ou “pessimismo conservador” na reflexão contida em *Dialética do Esclarecimento*. Resistindo à tentativa de aplicação imediata das teorias, que diante dos processos automáticos e naturais só podem adquirir a aplicabilidade por meio da distorção de seu caráter crítico, não é possível encontrar nessa obra nenhuma proposta de como a humanidade pode escapar dessa história natural. Há, no máximo, uma ênfase na auto-reflexão do sujeito, isto é, na autoconsciência que o esclarecimento deve ter de si para que não se deixe tragar pelo esquecimento que lhe é imanente. Uma das possibilidades de constituir uma reflexão contrária à naturalização e, portanto, à mitificação inerente ao esclarecimento, é o exercício da memória. “As pessoas recalcam a história dentro de si mesmas e dentro das outras, por medo de que ela possa recordar a ruína de sua própria vida, ruína essa que consiste em larga medida no recalçamento da história” (DE: 201). Porém, é verdade que a rememoração, como alavanca da crítica, não deixava de ter, nas condições em que nossos autores escreviam – e talvez até hoje, enquanto a crise da sociedade da mercadoria não conduz a algo diferente de seu próprio horror –, um caráter de aporia. Numa nota precisamente intitulada “Para uma crítica da filosofia da história” os autores comentam esse fato:

*A esperança de uma melhoria das condições, na medida em que não é uma mera ilusão, funda-se menos na asseveração de que elas seriam as*

condições garantidas, estáveis e definitivas, do que precisamente na falta de respeito por tudo aquilo que está tão solidamente fundado no sofrimento geral. A paciência infinita, o impulso delicado e inextinguível que leva a criatura a buscar a expressão e a luz, que parece abrandar e apaziguar em si mesma a violência da evolução criadora, não prescreve, como as filosofias racionais da história, nenhuma práxis determinada como a práxis salvadora, nem sequer a não-resistência. O primeiro clarão da razão, que se anuncia nesse impulso e se reflete no pensamento recordante do homem, encontrará, mesmo em seu dia mais feliz, sua contradição insuperável: a fatalidade que a razão sozinha não consegue mudar. (DE: 209-210)

É indispensável registrar que a utilização das categorias e conceitos psicanalíticos, os quais conduziram ao pessimismo freudiano do *Mal-estar na cultura*, não levaram Adorno e Horkheimer a uma mesma compreensão antropológica da prisão da humanidade na maldade – ainda que, escrevendo em 1944, eles tivessem condicionamentos históricos em abundância para justificar tal diagnóstico. A velha antinomia filosófica entre necessidade e liberdade, num quadro teórico e empírico em que a história se converte em natureza, não é incorporada como uma relação onde o primeiro termo deve dominar em função de um pretense estatuto ontológico primordial. Sabe-se o papel que tem o conceito de necessidade nas obras mais sociológicas de Freud: por várias vezes, justificou a pressão realizada pelas pulsões ou mesmo pelo princípio de realidade fazendo uso do termo metafísico *Ananké*. A necessidade, como conceito metafísico, passa, em uma postura radicalmente distinta da de Freud, pelo crivo crítico de Adorno e Horkheimer, atuando-se a sua própria inerência à relação processual em que o histórico e o natural se intervertem<sup>13</sup>. No quadro que tentamos traçar de inserção da *Dialética do Esclarecimento* na crítica da economia política, é inevitável ver que a própria necessidade é hipostasiada, no âmbito do sistema de relacionamento social que se impõe como automático, necessário e natural. Marx, já na sua visão sobre a relação entre sociedade e natureza, havia apontado para o erro de se conceber a necessidade como um dado ontológico:

*Nossas necessidades e nossos prazeres têm sua origem na sociedade, medimo-los, conseqüentemente, em relação à sociedade; não os medimos em relação aos objetos que os satisfazem. Como eles são de natureza social, sua natureza é relativa*

(Marx, 2004)

Para que o sujeito do esclarecimento continue a ser visto em toda a sua historicidade, a obra de Adorno e Horkheimer é uma herança fundamental, já que indica a autoconsciência do sujeito como a alavanca inicial da crítica. Para que algum dia nos libertemos da forma do sujeito, é elementar assumirmos a condição fundamental imposta pela determinação desta forma: a condição de natureza.

Conforme ambos analisaram, na sociedade contemporânea, no “capitalismo tardio”, caberia à indústria cultural um papel central na naturalização do homem.

### Crítica da indústria cultural

No momento histórico da elaboração da *Dialética do Esclarecimento*, aprofundava-se a tendência em curso de expandir o universo “artístico” aos “dominados”, revertendo o exclusivismo dos “dominantes”. Delineavam-se os contornos de um fenômeno sócio-histórico peculiar, denominado, de um modo geral, como *cultura de massa*, que foi alvo de investigações tanto das chamadas ciências sociais quanto dos estetas e estudiosos afins, cujos efeitos transitaram de uma entusiástica recepção a um pessimismo antediluviano e nostálgico da “autêntica” cultura. Debruçando-se sobre essa problemática, Adorno e Horkheimer adotaram a postura de, já no início, renegar peremptoriamente o epíteto *cultura de massa*, por visualizarem riscos iminentes, capazes de fomentar uma leitura ingênua e obtusa do fenômeno em questão, baseada na crença de uma emergência cultural espontânea do seio das massas (“forma contemporânea da arte popular”), vocacionada para usufruto próprio. Nesse sentido, “a fim de excluir de antemão a expressão que agrada aos advogados da coisa” (Adorno, 1986a: 92), propuseram o conceito *indústria cultural*, o qual, segundo Adorno, tudo indica que foi empregado primordialmente na obra *Dialética do Esclarecimento*<sup>14</sup>, com o intuito de enfatizar uma produção cultural não das massas, porém para as massas, tomadas como *mero elemento de cálculo* (Adorno, 1986a), reduzidas a um *simples material estatístico*<sup>15</sup>. Assim, não são meramente as inclinações ou apreços estéticos individuais os determinantes das tematizações sobre a indústria cultural: “a ênfase do que estavam fazendo não descansava no material efêmero, mas em uma teoria da sociedade” (Adorno *apud* Rüdiger, 2002: 13). Torna-se possível, então, denunciarmos uma corriqueira leitura equivocada, que contribuiu para o esta-

belecimento de uma *familiaridade enganosa* (Rüdiger, 2002), reproduzida de modo acrítico ao longo do tempo. Com efeito,

*O capítulo sobre a 'indústria cultural' não propõe em absoluto uma teoria da cultura, no sentido moderno; e as respostas apaixonadas que com frequência suscitou tenderam também com frequência a derivar de sua má compreensão e de se pensar que ele propõe tal teoria. (...) O tópico é aqui a comercialização da vida, e os co-autores estão mais próximos de uma teoria da 'vida cotidiana' do que de uma da 'cultura', em qualquer sentido contemporâneo da palavra. (...) Sua teoria permanece, portanto, não uma Kulturkritik, mas uma Ideologiekritik. (Jameson, 1997: 188-189)*

A crítica da economia política, desenvolvida por Marx, affiança que a fantasmagórica tautologia imanente ao valor engendraria um impulso *ad infinitum* de reprodução ampliada, que não deixaria incólume nenhum domínio da vida social. Decerto, a *hybris* produtivista do capital atingiu os domínios espirituais: tal *mania* de expansão encontrou guarida nas técnicas emanadas de um concomitante processo de cientificação da economia e economicização da ciência, geralmente pautado em aspirações belicistas, no interior de um contexto de monopolização do capital e disputas imperialistas, para aprofundar ainda mais sua invasão espiritual, penetrando no âmbito estético/artístico/simbólico/cultural. Mesmo estando integrado à lógica do valor, ao configurar um campo para a acumulação do capital, a rigor, conforme advertiram Adorno e Horkheimer, o termo indústria cultural não deve ser tomado literalmente. Por um lado, ao remeter-se muito mais aos mecanismos de distribuição em larga escala e à standardização das mercadorias culturais<sup>16</sup> do que ao processo produtivo mesmo, não representa completamente uma indústria. Decerto, cairíamos em uma avaliação reificada, análoga a da Economia Política, que tratava o capital como uma coisa e não como uma relação social objetivada em coisas<sup>17</sup>, se confundíssemos a indústria cultural com as empresas e seus respectivos aparatos. Por outro, ao produzir bens simbólicos sob a forma mercadoria, circunscreve-se aos domínios da *semi-cultura* (*Halbbildung*), cuja influência e formação não constituem um momento inconcluso de um processo (formativo) cultural, ou seja, a *Halbbildung* não é uma etapa (necessária) rumo à cultura, mas uma situação própria, eivada de falsidade, porque não repousa em uma experiência efetiva. Por seu

turno, essa mesma semi-cultura traduz a verdade do sistema mercantil em sua falsidade formativa, já que é o trabalho abstrato o fundamental processo formativo. A obstrução a experiências autênticas e efetivas, como reivindicavam os teóricos (burgueses) da *Bildung*, é um dos devastadores efeitos da (semi)formação oriunda da indústria cultural:

*Da improvisação padronizada no jazz até os tipos originais do cinema, que têm de deixar cair a franja sobre os olhos para serem reconhecidos como tais, o que domina é a pseudo-individualidade. O individual reduz-se a capacidade do universal de marcar tão integralmente o contingente que ele possa ser conservado como o mesmo. (DE: 144).*

Por isso, o mundo que possibilitou o advento da indústria cultural só pode ser um mundo onde predominam formas de subjetivações sujeitadas, as quais reduziram a crença iluminista na plenipotência do sujeito em mera ideologia; é o mundo reificado e reificador do “sujeito automático” (Marx) – o valor –, no qual a dissolução da individualidade é o resultado de um processo formativo aparentemente interrompido, onde o momento da liberdade está ausente. Porém, a falta de liberdade em várias esferas da ação social é ela própria expressão antinômica do excesso de liberdade mercantil, restrito à esfera da circulação. Tal dissolução do indivíduo em um falso e hostil universal engendra uma massificação autoreferenciada (dialeticamente tematizada no conceito adorniano de *mundo administrado*), que capilariza e dispersa as fontes de dominação na sociedade: “multiplicando o poder pela mediação do mercado, a economia burguesa também multiplicou seus objetos e suas forças a tal ponto que para sua administração não só não precisa mais dos reis como também dos burgueses: agora ela só precisa de todos” (DE: 52). Logo, contribuiu, inclusive, para que os dominados se convertessem também em atores de sua própria dominação, provocando “...uma estrutura que o anti-socialista Nietzsche antecipou como a fórmula ‘nenhum pastor e um rebanho’” (Adorno, 1986b: 67).

O desenvolvimento de mecanismos de dominação do universal sobre o particular, que tem como base uma falsa e violenta identidade entre ambos, capaz de sufocar a emergência das peculiaridades, fomenta uma atmosfera de permanente identidade<sup>18</sup> e do presente travestido de realidade última, que lança seu véu sombrio tanto para o passado quanto para o futuro, eliminando a historicidade<sup>19</sup>. As-

sim, “os extremos que se tocam passaram a uma turva identidade, o universal pode substituir o particular e vice-versa” (DE: 122)<sup>20</sup>. Todavia, tal ímpeto estandardizador e conformista, exacerbado e esmerilhado pela indústria cultural, radica na própria forma social moderna e capitalista, plasmada pelo princípio metafísico e onímodo do *valor*, fonte da irresistível abstração de toda a qualidade específica e do desprezo à peculiaridade. Decerto, uma forma social plasmada por esse princípio constitui a apoteose de um formato de razão predominantemente instrumentalizador, atinente aos meios em detrimento dos fins, que marca de modo indelével os (des)caminhos da modernidade burguesa. É nesse mesmo contexto que se consolida a produção mercantilizada de cultura, respaldada, sobretudo, em um movimento de mutilação da subjetividade, devido à constituição da subjetividade vazia do ego transcendental, já imanente à própria lógica do valor, e intensamente robustecida pelo funcionamento da indústria cultural. Nesse movimento, é a subjetividade inerente à forma social do capital que é atribuída ao indivíduo, inclusive aos indivíduos da(s) classe(s) dominante(s). *Consciência e vontade*, assim como *liberdade*, atributos do sujeito transcendental, convertidos em ideologemas estruturais da indústria cultural, têm sua origem na própria forma social totalizadora:

*As funções exercidas pelo capitalista não são mais do que as do próprio capital – do valor que se valoriza sugando trabalho vivo – exercidas com consciência e vontade. O capitalista só funciona na condição de capital personificado: é o capital enquanto pessoa; do mesmo modo, o operário funciona unicamente como trabalho personificado, que lhe pertence como suplício, como esforço, mas que pertence ao capitalista como substância criadora e multiplicadora de riqueza. (Marx, 1978: 20)*

Desse modo, mais do que a propaganda de algumas mercadorias e idéias particulares, a indústria cultural caracteriza-se por uma macro-propaganda da sociedade das mercadorias enquanto tal. Ainda que uma mercadoria particular se desgaste na concorrência do mercado, a forma-mercadoria sempre sai enaltecida. As afirmações mais óbvias, como a de que o céu é azul e as árvores são verdes, convertem-se em “criptogramas de chaminés de fábricas e postos de gasolina” (DE: 139), mostrando a identidade forçada de tudo com o seu contrário, inclusive da própria sociedade com a natureza. A maneira violenta de tratar o desconheci-

do torna-se o padrão de tratamento com todos e com tudo, porque o próprio mecanismo de (re)conhecimento, o conceito, é violento por natureza. É exatamente nessa reflexão de Adorno e Horkheimer sobre a identidade dos contrários, referendada pela indústria cultural, que ressurge a identidade de sociedade e natureza: “É justamente porque o mecanismo de dominação social a vê como a antítese salutar da sociedade que a natureza se vê integrada à sociedade incurável e, assim, malbaratada” (DE: 139).

Nessa atmosfera de prescrição sub-reptícia de uma forma social, as massas são tratadas com zelo, ou melhor, com um ardiloso zelo, pois as mercadorias culturais não podem estar distanciadas das demandas de seus consumidores. Tal fato é alardeado pelos arautos (explícitos ou implícitos) da indústria cultural como um indicativo do caráter democrático e liberal da mesma. Contudo, esquecem ou dissimulam o fato de que essas demandas só são devidamente correspondidas caso consigam alimentar a lógica do valor. Se não o fazem, perecem. Com isso, desvela-se o retumbante desprezo que é reservado às massas, literalmente tratadas como *mero elemento de cálculo*: “a fábrica de sonhos fabrica os nossos sonhos de consumo e, ao mesmo tempo, introduz neles os sonhos [de lucro] dos fabricantes” (Adorno *apud* Rüdiger, 2002: 155).

O processo histórico-social de *desencantamento do mundo* (Weber), que caracterizou a modernização burguesa, não conduziu a nenhuma espécie de caos cultural, como se poderia supor. De um modo geral, a indústria cultural comportou-se como um privilegiado meio de esquematização da subjetividade, fornecendo aos (pseudo)indivíduos modos “seguros” de inserção e permanência na aridez do real desencantado. Consumindo as mercadorias culturais, os (pseudo)indivíduos recebem uma balsâmica sensação de estabilidade e alívio, que deve ser incansavelmente alimentada (via consumo). Daí, assimilamos o seu verdadeiro caráter, de fortalecimento de predisposições inscritas nas raízes da própria forma social. Por isso, a crítica da indústria cultural não se restringe (embora englobe) a crítica da mídia, do marketing e das grosserias estéticas vigentes. Em última instância, tal crítica atinge a própria forma social e vice-versa.

Apropriando-se do conceito kantiano de *esquematismo*<sup>21</sup>, Adorno e Horkheimer salientam que “o esquematismo é o primeiro serviço prestado por ela (indústria cultural) ao cliente”<sup>22</sup>, pois as mercadorias culturais, ao condensarem e exprimirem determinadas relações sociais, sintetizam os dados da experiência social, imprimindo-lhes senti-

do. Refletindo sobre tal conceito, apontam “em que medida uma instância exterior ao sujeito, industrialmente organizada no sentido de proporcionar rentabilidade ao capital investido, usurpa dele a capacidade de interpretar os dados fornecidos pelos sentidos segundo padrões que originariamente lhe eram internos” (Duarte, 2003: 54). Assim, a indústria cultural revela-se como a comunhão das necessidades de expansão do capital com a de proteção e estímulo dos (pseudo)indivíduos massificados.

Na forma burguesa da cultura já estaria latente, para Adorno e Horkheimer, a massificação, cujo ápice ocorreria com a indústria cultural, pois “falar em cultura foi sempre contrário à cultura. O denominador comum ‘cultura’ já contém virtualmente o levantamento estatístico, a catalogação, a classificação que introduz a cultura no domínio da administração” (DE: 123). Como discutido anteriormente, é inerente à estrutura mítica da formação social burguesa a ontologização e naturalização de categorias e características que lhe são próprias. A modernização capitalista suscitou uma cisão estrutural na tessitura social, que passou a ser constituída por esferas funcionais, separadas e independentes entre si, distinguindo-a de qualquer outra sociedade<sup>23</sup>. Foi nesse ímpeto imanente de cisão que a cultura se abstraiu e se coaguló como um domínio separado: “A arte como um domínio separado só foi possível, em todos os tempos, como arte burguesa” (DE: 147). Inobstante as dificuldades extremas de esvaziar o sentido ou a dimensão estética das diversas ações e intervenções humanas, paradoxalmente a cultura abstraiu-se, fazendo com que só sejam “culturais” as manifestações engendradas nesse campo específico. Assim, “como o Rei Midas tinha de ficar faminto, porque tudo se tornava ouro a seu toque, o artista [moderno] também vive faminto como ser social, porque o seu toque transforma tudo em pura exposição” (Kurz, 2004). Até mesmo aqueles vanguardismos malditos do século XX, que almejavam vilipendiar a burguesia, não deixaram de figurar nos catálogos artísticos, em conjunto com Rafael e da Vinci. Os dadaístas, por exemplo, tiveram seus mictórios catalogados, expostos nos ilustres salões e galerias, com as devidas etiquetas indicando o preço. Nesse registro, é possível desmantelarmos mais uma avaliação inócua, mas corriqueira, reproduzida acriticamente ao longo dos anos. Em hipótese alguma, Adorno pode ser considerado um nostálgico elitista que alimenta uma ojeriza ao povo. Conforme ele mesmo registra: “onde a arte é experimentada apenas esteticamente ela deixa de ser experimentada mesmo esteticamente” (Adorno *apud* Jameson, 1997:

173)<sup>24</sup>. Ademais, mobilizando alegoricamente o canto duodécimo da *Odisséia*, assevera:

(...) os laços com que irrevogavelmente [Ulisses] se atou à práxis mantêm ao mesmo tempo as sereias afastadas da práxis: sua sedução transforma-se, neutralizada num mero objeto da contemplação, em arte. Amarrado, Ulisses assiste a um concerto, a escutar imóvel como os futuros frequentadores de concertos, e seu brado de libertação cheio de entusiasmo já ecoa como um aplauso. Assim a fruição artística e o trabalho manual já se separam na despedida do mundo pré-histórico. A epopéia já contém a teoria correta. O patrimônio cultural está em exata correlação com o trabalho comandado, e ambos se baseiam na inescapável compulsão à dominação social da natureza. (DE: 45)

O episódio do canto duodécimo da *Odisséia* foi evocado para alegoricamente<sup>25</sup> expressar, dentre várias questões, a situação da arte, a experiencição estética possível em uma sociedade manchada pela dominação e pela heteronomia – “entrelaçamento de mito, dominação e trabalho” (DE: 43). Ulisses, representando a posição do dominador, lança mão de um astuto expediente *esclarecedor*<sup>26</sup> para usufruir a beleza do canto das sereias, sem, entretanto, entregar-se ao mesmo: “ele escuta, mas amarrado impotente ao mastro, e quanto maior se torna a sedução, tanto mais fortemente ele se deixa atar...” (DE: 45). Em situação distinta encontram-se os remadores, representando os dominados. Esses, tendo os seus ouvidos tapados com cera, foram privados de qualquer experiencição (mesmo à distância), a fim de se dedicarem incansavelmente à atividade que lhes foram impingidas, ou seja, o *trabalho*, que na situação em tela era “remar com todas as forças de seus músculos” (DE: 45). Com essa prolifera e polêmica interpretação, Adorno e Horkheimer ressaltam, dentre vários aspectos, a configuração abstraída e despotencializada da arte, e o consequente gozo despotencializado de Ulisses, o único a desfrutar da possibilidade de, à distância, perceber a beleza do canto. Assim, não apenas os dominados mas também os dominantes ficam impossibilitados de, efetivamente, experimentar a emancipação: “os ouvidos moucos, que é o que sobrou aos dóceis proletários desde os tempos míticos, não superaram em nada a imobilidade do senhor” (DE: 47). Quanto a isso, a *dialética do senhor e do escravo na Fenomenologia* de Hegel é uma construção filosófica que atualiza de modo exemplar o processo

formativo na relação entre Ulisses e seus remadores e, por meio da *odisséia* da consciência, exprime a relação entre as classes na sociedade burguesa. Onde a própria dominação é impessoal, totalizante e personificada pelos indivíduos, estes devem, funcionalmente, representar-se como dominantes e dominados e alçar a consciência de sua própria dominação como *necessária e recíproca*: é preciso *ter consciência* de que o senhor é escravo de seu escravo, que por sua vez é senhor de seu senhor. A interversão de sujeito em objeto e vice-versa, que Marx havia apontado como resultado inerente da autovalorização do valor, se aplicado à relação de classe, “revela o capitalista submetido exatamente à mesma servidão em relação ao capital, embora de outra maneira que o operário, no pólo oposto” (Marx, 1978: 21). O marxismo doutrinário que interpretou a luta de classes por um modelo pautado na dialética do senhor e do escravo teve razão no que se referia à própria imanência do operário/escravo nas categorias da dominação, mas não teve quanto à possibilidade de supressão dessa dominação: a dialética do senhor e do escravo é uma dialética da consciência, da liberdade e da cidadania, presa, portanto, ao horizonte histórico e categorial burguês. O que se revelou nesses 60 anos foi o subjetivismo da acusação comum de que a teorização da *Dialética do Esclarecimento* seria impotente: impotência é o diagnóstico que a obra atribuiu a toda tentativa emancipatória marcada pelo próprio regime categorial esclarecido burguês. Impotente é o objeto que suscita o diagnóstico, não os sujeitos que o enunciavam. Nesse período, ficou patente o (*regressivo*) papel da indústria cultural no prolongamento dessa impotência imanente a afirmação sócio-histórica do trabalho abstrato, que é a plena instrumentalização econômico-empresarial da *dynamis* dos indivíduos, reduzidos a força de trabalho e mônadas de dinheiro.

No que concerne à relação entre gêneros, a dissociação inerente à forma social burguesa revelou-nos o centro da sociabilidade como sendo demarcado para e pelo sujeito, masculino por natureza – ainda que a natureza não tenha nada que ver com isso. É possível desdobrar, ademais, a partir da análise da *Dialética do Esclarecimento*, uma análise da relação de gêneros transversal à dissociação da esfera da arte, como o fez Robert Kurz. Na cultura a estrutura de gêneros também opera formalmente; mas aí, o sujeito da arte fica estigmatizado por uma esquizofrenia mais absurda: enquanto indivíduo ganhador de dinheiro, o artista é *a priori* condicionado pela masculinidade – o que exige a masculinidade de saber

impor-se nos negócios, imperativo válido mesmo para a artista mulher –; porém, como ganhador de dinheiro na esfera destinada à estética, esse mesmo sujeito deve se feminilizar para reencontrar a sensibilidade dissociada de seu ser público. A *Mona Lisa* de da Vinci é, por assim dizer, o mito fundador da arte e do sujeito artístico burguês, na medida em que rebaixa a mulher a objeto de contemplação (cumprindo a mesma função sócio-estética da *natureza morta*) e sintetiza na tela o desejo do artista de se reconciliar com a sua feminilidade e sensibilidade. Graças a essa esquizofrenia, o artista figura como um ser exótico, com um nó entrelaçando esferas distintas: sujeito em relação à musa que não deve mover um só dedo para que não interrompa a concentração do artista e desperte sua ira, objeto em relação aos “homens de verdade”, imersos em suas ocupações “sérias”<sup>27</sup>. Com efeito, o sutil e viril oficial nazista pode ser considerado a melhor encarnação do sujeito moderno, porque soube mitigar essa esquizofrenia, tornando-se, por isso, modelo que todo cidadão está sempre prestes a reproduzir: pôde mostrar sua sensibilidade estética “extremamente desenvolvida” nas galerias organizadas pelo *Führer*, sua masculinidade na execução precisa e calculada das massas judias nos campos de extermínio e seu autocontrole ao reprimir sua homossexualidade diante de seus esbeltos subordinados.

A mulher, sempre vítima da cisão, tornou-se a medida da beleza no mesmo movimento em que foi identificada à natureza. Tornou-se objeto que alimenta as ocupações estéticas, objeto que as profissões estéticas não deixam de violentar para que se torne muda e passiva. As se-reias de Ulisses são expressões dessa ambivalência feminina: meio mulher, meio peixe, meio sociedade, meio natureza. Na figura da mulher como ideal estético, a sociedade mostra sua racionalidade mesmo nas suas fraturas: transforma sua alteridade e inferioridade em medida de graciosidade e contorna a desgraçada posição do *diferente*, tornando-o signo de uma beleza já administrada pela própria identidade. Assim, toda feiúra e repulsão são dissolvidas na esfera da estética, que insistentemente tenta dar voz à alteridade. A angústia e o medo nas pinturas de Munch; o pesadelo e solidão nas histórias de Kafka; o abandono e a carência das fotografias de Sebastião Salgado – todo resultado da sociedade moderna, até os negativos, são belos no horror estetizado.

Também no âmago do processo de cisão estrutural da tessitura social, intrínseco à modernização capitalista, estabeleceu-se um sectionamento entre o tra-

balho e o *lazer* ou, dito de outro modo, entre o *tempo de trabalho* e o de *não trabalho* ou, ainda, entre o *tempo não-livre* e o *livre*. Com isso, “a distinção entre trabalho e tempo livre foi inculcada como norma à consciência e inconsciência das pessoas” (Adorno, 1995: 73). Não obstante essa rígida delimitação, na verdade o *tempo livre* emerge historicamente “acorrentado ao seu oposto” (Adorno, 1995: 70), isto é, como um prolongamento desse por outros meios<sup>28</sup>. Por conseguinte, o *ethos* (heterônimo) do “sujeito monetário” (Robert Kurz), delineado mediante um violento *processo de disciplinamento* (Foucault), não se desvencilha dos indivíduos: “ganhando” ou “gastando” dinheiro eles são *homo oeconomicus*, marcados pela insensibilidade e indiferença do trabalho abstrato.

Assim, o predicado *livre* não passa de uma malfadada paródia, circunscrita aos limites da liberdade (abstrata) da socialização pelo *valor*, pois o *tempo livre* revela-se como um tempo integrado e manchado indelevelmente pela heteronomia, característica da socialização a-social pelo *valor* que lhe enseja. Aliás, enquanto uma esfera cindida de uma sociedade fetichizada e reificadora, não poderia apresentar características distintas: em seu seio “prolongam-se as formas de vida social organizadas segundo o regime do lucro” (Adorno, 1986: 73).

Ao perpetuar-se acorrentado à esfera do trabalho, o *tempo livre* converte-se no momento privilegiado de restabelecimento dos trabalhadores, para o ordeiro cumprimento de mais uma jornada de trabalho. Assim, por um ângulo, eles devem permanecer absolutamente absortos e afastados de qualquer evasão para além do trabalho; por outro, devem fazer do *tempo livre* um mecanismo de evasão plena de tudo o que se refere ao trabalho. Divertimento passa a significar esquecimento – “divertir significa sempre: não ter que pensar nisso, esquecer o sofrimento até mesmo onde ele é mostrado. A impotência é a sua própria base” (DE: 135) –; passa, também, a significar fuga – “é na verdade uma fuga, mas não, como afirma, uma fuga da realidade ruím, mas da última idéia de resistência que essa realidade ainda deixa subsistir” (DE: 135). Divertir é esquecer, e esquecer é um imperativo para a consciência no tempo livre – na esfera do trabalho já se age inconscientemente e não é necessário lembrar que é preciso esquecer. Não é estranho à sociedade naturalizada que, desde o auge da sociedade de consumo nos EUA; o “contato com a natureza” seja agraciado como o meio ideal de passar o tempo livre: a natureza não tem memória. Hegemonicamente, o *lazer* (integrado) reduz-se ao desencadeamento de uma at-

mosfera balsâmica, para mais uma semana de exploração e subjugação, que devem ser voluntárias, pois, se não o forem, será a linguagem do aparato repressivo, respaldadas no gélido direito burguês, que buscará “comunicação”. Avaliando esse ciclo esquizofrênico, porém rotineiro, Adorno sublinha que isso pode ser considerado o princípio básico da imbecilidade de muitas ocupações atinentes ao tempo livre, e vislumbra o fato de que, tacitamente, são disseminados códigos de condutas eminentemente conformistas e adequados aos desígnios da racionalidade empresarial da sociedade da mercadoria. Logo, “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” (DE: 119).

## À maneira inconclusiva

Contextualizada a *Dialética do Esclarecimento* como um prosseguimento original e radicalizador da crítica da economia política, é preciso rejeitar as avaliações que tratam essa obra (assim como toda produção da Teoria Crítica) como dedicada à *superestrutura* do capitalismo, concebendo a análise cultural dos frankfurtianos por meio do vulgar esquema de base/superestrutura. Também não é possível corroborar as releituras de Adorno (assim como as de Benjamin) que o enquadram como um precursor do pós-modernismo ou até do pós-estruturalismo, tomando, para isso, a crítica da identidade realizada na *Dialética* como o início dessa linhagem teórica.

Para que fique marcado o campo singular da reflexão conceitual da *Dialética do Esclarecimento*, é necessário apontar que Adorno e Horkheimer recusam a fixação na diferença – como é comum nos dias correntes. O cabo de força conceitual é dotado de uma energia instável, que tende a se precipitar de modo unilateral e inclemente sobre o sujeito ou sobre o objeto, sobre a identidade ou sobre a não-identidade (a limitação pelo *ou* ou que Hegel tanto criticou no entendimento).

Assim como no passado foi o romantismo que se revoltou contra a razão e imaginou poder dar sobrevida à sensibilidade e à intuição – não identificando nessas, na pureza que delas exaltava, a identidade contrária do conceito; é provável que a crítica da identidade, tal como elaborada atualmente, fosse também vista por ambos como uma violenta fuga para o diferente, resultado da decepção com a ciência e a razão, fundadas no princípio universal da equivalência. Essa fuga, en-

tretanto, permanece ela própria no interior do campo demarcado pela má infinidade da identidade e da não-identidade, isto é, a fixação no diferente é tão doentia quanto a fixação unilateral na identidade, na medida em que o próprio diferente não reconhece o direito da existência diferenciada da identidade. Se Adorno e Horkheimer criticam a unilateralidade da identidade e reivindicam a fluência da tensão entre a identidade e a diferença, eles o fariam também em relação à unilateralidade do diferente, que não pode ter prioridade ontológica sobre a identidade<sup>29</sup>. Nessa opção não há, de modo algum, recaída na dialética hegeliana (e sua sistematização absoluta), alvo de crítica logo nas primeiras páginas<sup>30</sup>.

Por outro lado, é preciso também salientar para o fato, só ignorado pela insistência em uma ruptura entre a discussão realizada na *Dialética do Esclarecimento* e as realizadas por Marx, que a expressão teórico-conceitual dessa maldição, onde a não-identidade está inevitavelmente presa à identidade e, portanto, o que “está fora” só pode ser tematizado se no processo de tematização for distorcido, maculado e submetido à identificação<sup>31</sup>, não é nenhum fato ontológico ou antropológico, nenhum estado universal que, inexoravelmente, deve atormentar para todo o sempre a humanidade. Por conseguinte, o vazio deixado pelo banimento do sujeito da consciência não pode ser preenchido por uma complacência com a inconsciência do sujeito, mas pela intensificação da tensão entre ambos, para que uma superação possa ser alcançada<sup>32</sup>.

A relação de discórdia do conceitual com o não-conceitual, da consciência com a inconsciência, do idêntico com o não-idêntico é, na verdade, expressão teórica indissolúvel de uma forma de pensar e agir historicamente específica – ainda que essa forma tenha se constituído com a contribuição de milênios de história ocidental. O enrijecimento dessa discórdia como inerente à cultura ou à razão é a forma mais abusiva da consciência reificada e naturalizada.

Portanto, ler a *Dialética do Esclarecimento* sob os auspícios pós-modernos e simplesmente inverter aquela conclusão que até hoje se tirou diante dessa obra: assim como Adorno e Horkheimer retrojetaram para todo o passado a forma de pensamento especificamente burguesa, seria muito fácil realizar essa projeção para o futuro e admitir, inevitavelmente, como os pós, que o pensamento sempre alimentará uma intransigência diante da diferença, realizando, por isso, a distorção, a redução e a identificação daquilo que cai sob seu domínio.

A ênfase na reconstituição histórica, na lembrança, na rememoração é marca radical que diferencia Adorno dos autores pós-modernos, exatamente porque identifica a identificação na *mania* de identidade da abstração, que não é de maneira alguma natural, mas historicamente constituída<sup>33</sup>.

Como as categorias são “formas do ser, determinações da existência” (Marx), a necessidade da modificação da sociedade é também uma necessidade de modificação das categorias que a sociedade utiliza para sua autocompreensão, o que exige um uso crítico e negativo das categorias já constituídas no interior da história natural. Só assim é possível apreendermos, sem incorrer em uma *práxis* irrefletida ou em um teorismo impotente, que “crítica da sociedade é crítica do conhecimento, e vice-versa” (Adorno, 1995: 189).

## Bibliografia<sup>34</sup>

Adorno, Theodor. *A Idéia de uma História Natural*. Disponível em: <http://www.antivalor.cjb.net/>. Acesso em 2004.

Adorno, Theodor; Horkheimer, Max. *Dialética do esclarecimento* (fragmentos filosóficos). Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

Adorno, Theodor. *A Indústria Cultural*, in COHN, Gabriel (org.). *Theodor W. Adorno – coleção grandes cientistas sociais*. São Paulo: Ática, 1986a.

\_\_\_\_\_. *Capitalismo tardio ou sociedade industrial*, in COHN, Gabriel (org.). *Theodor W. Adorno – coleção grandes cientistas sociais*. São Paulo: Ática, 1986b.

\_\_\_\_\_. *Palavras e sinais: modelos críticos 2*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.

Assoun, Paul-Laurent. *A Escola de Frankfurt*. São Paulo: Ática, 1991.

Bastos, Angélica. Sobre a lembrança: uma abordagem psicanalítica dos limites estruturais da memória. In: *Psicologia: Reflexão e Crítica*, vol. 12, nº 3, Rio Grande do Sul: UFRGS, 1999.

Dews, Peter. Adorno, pós-estruturalismo e a crítica da identidade. In: Žizek, Slavoj. *O mapa da ideologia*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996, pp. 51-70.

Duarte, Rodrigo. *Adorno/Horkheimer & a Dialética do Esclarecimento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002;

\_\_\_\_\_. *Teoria Crítica da indústria cultural*. Belo Horizonte: UFMG, 2003;

Engels, Friedrich. *Del socialismo utópico al socialismo científico*. In: *Marx & Engels. Obras escogidas*. Moscou: Progreso, 1981.

Freud, Sigmund. *Conferências introdutórias sobre psicanálise* (Partes I e II), v. XV (Edição Eletrônica). Rio de Janeiro: Imago Editora, 2003.

\_\_\_\_\_. *A história do movimento psicanalítico, artigos sobre metapsicologia e outros trabalhos*, v. XIV (Edição Eletrônica). Rio de Janeiro: Imago Editora, 2003b.

\_\_\_\_\_. *O futuro de uma ilusão*. In: *O futuro de uma ilusão e O mal estar na civilização e outros trabalhos*, v. XXI (Edição Eletrônica). Rio de Janeiro: Imago Editora, 2000d.

\_\_\_\_\_. *O mal estar na civilização*. In: *O futuro de uma ilusão e O mal estar na civilização e outros trabalhos*, v. XXI (Edição Eletrônica). Rio de Janeiro: Imago Editora, 2000e.

Fulgêncio, Leopoldo. Comentários críticos das referências textuais de Freud a Kant. In: *Revista Psicologia da USP*, v. 12, n. 1. São Pau-

lo: 2001.

Gagnebin, Jeanne Marie. *Resistir às sereias*. Disponível em: <http://www.antivalor.cjb.net/>. Acesso em 2004.

Hegel, G. W. F. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio (1830)*, v. II: A filosofia da natureza. São Paulo: Loyola, 1997.

Herzog, Regina. Tyché e Aion no pensamento freudiano. In: *Psicologia: Reflexão e Crítica*, vol. 12, no. 3, Porto Alegre: UFRGS, 1999.

Jameson, Fredric. Imanência e nominalismo no discurso teórico pós-moderno. In: *Pós-modernismo: a lógica cultural do capitalismo tardio*. São Paulo: Ática, 1996, pp. 196-267.

\_\_\_\_\_. *O marxismo tardio. Adorno, ou a persistência da dialética*. São Paulo: Boitempo e EdUnesp, 1997.

Kant, Immanuel. *Crítica da razão pura*. São Paulo: Martin Claret, 2001.

Kurz, Robert. Supressão e conservação do homem branco. In: *Os últimos combates*. Petrópolis: Vozes, 1998, p. 37-52.

\_\_\_\_\_. *Dominação sem sujeito*. Disponível em: <http://www.antivalor.cjb.net>. Acesso em 2002.

\_\_\_\_\_. *A estética da modernização*. Disponível em: <http://planeta.clix.pt/obeco>. Acesso em 2004.

Lukács, Georg. *A teoria do romance*. São Paulo: Duas Cidades, Ed. 34, 2000.

Marx, Karl e Engels, Friedrich. *A ideologia alemã*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

Marx, Karl. *Capítulo VI (inédito) de O Capital*. São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas, 1978.

\_\_\_\_\_. *O Capital – crítica da economia política*. Livro I: O processo de produção do Capital (tomo I) São Paulo: Nova Cultural, 1985.

\_\_\_\_\_. *O Capital – crítica da economia política*. Livro II: O processo de produção do Capital (tomo II) São Paulo: Nova Cultural, 1985b.

\_\_\_\_\_. *Os rendimentos e suas fontes. In: Para a crítica da economia política*. São Paulo: Nova Cultura, 1986, pp. 187-240.

\_\_\_\_\_. *Trabalho assalariado e capital*. In: <http://www.antivalor.cjb.net/>. Acesso em 2004

Rüdiger, Francisco. *Comunicação e teoria crítica da sociedade: fundamentos da crítica à indústria cultural em Adorno*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

Scholz, Roswitha. O valor é o homem. Teses sobre a socialização pelo valor e a relação entre os sexos. In: *Novos Estudos Cebrap*, no. 45. São Paulo: Cebrap, 1996.

Schmidt, Alfred. *El concepto de naturaleza en Marx*. Cidade do México: Siglo XXI, 1983.

Sohn-Rethel, Alfred. *Trabalho espiritual e corporal: para a epistemologia da história ocidental*. Disponível em: <http://www.antivalor.cjb.net>. Acesso em 2002.

## NOTAS:

<sup>1</sup> Felipe Mello da Silva Brito é mestre em Ciências Jurídicas e Sociais pelo PPGSD/UFF. Maurílio Lima Botelho é mestrando do Curso de Desenvolvimento Agricultura e Sociedade (CPDA) da UFRRJ.

<sup>2</sup> Doravante, as citações da edição brasileira da *Dialética do Esclarecimento* serão referidas como DE, seguidas da página.

<sup>3</sup> “Quando uma árvore é considerada não mais simplesmente como árvore, mas como testemunho de uma outra coisa, como sede do mana, a linguagem exprime a contradição de que uma coisa seria ao mesmo tempo ela mesma e outra coisa diferente dela, idêntica e não idêntica” (DE: 29).

<sup>4</sup> “... como diz Vico, a história dos homens difere da história natural por termos feito uma e não a outra” (Marx, 1985b: 8).

<sup>5</sup> “Ao produzir, o homem só pode proceder como a própria natureza, isto é, apenas mudando as formas das matérias. Mais ainda. Nesse trabalho de formação ele é constantemente amparado por forças naturais” (Marx, 1985: 51).

<sup>6</sup> Trata-se, na verdade, não da teoria do fetichismo, mas uma formulação anterior da “segunda natureza” por parte de Lukács, contida na *Teoria do Romance*, obra do período ainda não-marxista desse autor.

<sup>7</sup> “Esta ‘coisa-em-si’ situa-se além das nossas possibilidades de conhecimento. Já Hegel, há muito tempo, respondeu a isso: desde o momento em que conhecemos todas as propriedades de uma coisa, conhecemos também a própria coisa; fica somente de pé o fato de que essa coisa existe fora de nós, e enquanto os nossos sentidos nos fornecerem esse fato, apreendemos até ao último resíduo da ‘coisa-em-si’, a famosa incognoscível *Ding an sich* de Kant. Hoje, só podemos acrescentar a isso que, na época de Kant, o conhecimento que se tinha das coisas naturais era suficientemente fragmentado para se poder suspeitar, por trás de cada uma delas, uma misteriosa ‘coisa-em-si’. Mas, de lá para cá, essas coisas inapreensíveis foram apreendidas, analisadas e, mais ainda, reproduzidas uma após outra pelos gigantescos progressos da ciência. E desde o instante em que podemos produzir uma coisa, não há nenhuma razão para que ela seja considerada incognoscível” (Engels, 1981: 106).

<sup>8</sup> “A natureza mostrou-se como a idéia na forma do *ser-outro*. Visto que a idéia é assim como negativo dela mesma ou exterior a si,

assim a natureza não é exterior apenas relativamente ante esta idéia (e ante a existência subjetiva da mesma, o espírito), mas a exterioridade constitui a determinação, na qual ela está como natureza” (Hegel, 1997: 26).

<sup>9</sup> Para um desenvolvimento da teoria do sujeito como essencialmente masculino ver Scholz (1996) e Kurz (2002). Para uma visão geral do processo colonizador da alteridade, desenhado pelo sujeito masculino plasmado pelo valor, ver Kurz (1998).

<sup>10</sup> “...um sujeito é um ator que se torna mundo externo para si mesmo e assim objetiva a si próprio” (Kurz, 2002).

<sup>11</sup> “No capital a juros se completa esse fetiche automático, de um valor que se valoriza a si mesmo, de um dinheiro que faz dinheiro, de sorte que, nessa forma, não traz mais o estigma de seu nascimento. A relação social se completa como relação da coisa [dinheiro, mercadoria] consigo mesma” (Marx, 1986: 190). Ver quanto a isso também a obra fundamental de Alfred Sohn-Rethel, onde o autor, que dialogou durante a elaboração de sua tese central com os frankfurtianos, comenta que “já a própria troca de mercadorias (e exatamente através da equivalência que a caracteriza) é forma de encobrimento de seu conteúdo histórico real” (Sohn-Rethel, 2002). Não é estranho que a era do capital financeiro seja celebrada pelos pós-modernos como o fim da história e das narrativas históricas.

<sup>12</sup> “... o presente – a forma mais atualizada da dialética do esclarecimento – produz o passado, e mais especificamente, esse passado imediato de seu próprio presente que é hoje estigmatizado como arcaico, antiquado, mítico supersticioso, obsoleto ou simplesmente ‘natural’” (Jameson, 1997: 134).

<sup>13</sup> “Reconhecer, porém, a presença da dominação dentro do próprio pensamento como natureza não reconciliada seria um meio de afrouxar essa necessidade que o próprio socialismo veio a confirmar precipitadamente como algo de eterno, fazendo assim uma concessão ao *common sense* reaccionário. Ao fazer da necessidade, para todo o sempre, a base e ao depravar o espírito de maneira tipicamente idealista como o ápice, ele se agarrou com excessiva rigidez à herança da filosofia burguesa. Assim, a relação da necessidade com o reino da liberdade permaneceria meramente quantitativa, mecânica, e a natureza - colocada como algo inteiramente alheio e estranho, como ocorre na primeira mitologia - tornar-se-ia totalitária e absorveria a liberdade juntamente com o socialismo” (DE: 51).

<sup>14</sup> Bárbara Freitag (1986: 66), todavia, registra que o conceito *indústria cultural* foi empregado pela primeira vez no ensaio *Arte e cultura de massa*, de autoria de Horkheimer, no ano de 1941.

<sup>15</sup> “Reduzidos a um simples material estatístico, os consumidores são distribuídos nos mapas dos institutos de pesquisa (que não se distinguem mais dos de propaganda) em grupos de rendimentos assinalados por zonas vermelhas, verdes e azuis” (DE: 116).

<sup>16</sup> “Por exemplo, tal como o *western* conhecido por todo o freqüentador de cinema” (Adorno, 1986a: 94).

<sup>17</sup> “Todas as ilusões do sistema monetário decorrem do fato de que não se nota que o dinheiro apresenta uma relação social de produção, mas é visto apenas na forma de uma coisa natural com propriedades determinadas. Entre os economistas modernos, por exemplo, que sorriem superiores das ilusões do sistema monetário, essa ilusão se trai, tão logo estes operam com categorias econômicas mais complexas de ‘capital’. Ela vem à tona em confissões de espanto ingênuo tão logo aparece como relação social o que eles antes acreditavam apreender como coisa e, depois, o que eles mal tinham fixado como relação social volta a provocá-los como coisa” (Marx, 1986: 36).

<sup>18</sup> “Desde o começo do filme já se sabe como ele termina, quem é recompensado, e, ao escutar a música ligeira, o ouvido treinado é perfeitamente capaz, desde os primeiros compassos, de adivinhar o desenvolvimento do tema e sente-se feliz quando ele tem lugar como previsto” (DE: 118).

<sup>19</sup> “O esclarecimento se consuma e se supera quando os fins práticos mais próximos se revelam como o objetivo mais distante finalmente atingido...” (DE: 52).

<sup>20</sup> “O todo se antepõe inexoravelmente aos detalhes como algo sem relação com eles” (DE: 118).

<sup>21</sup> “O conceito do entendimento contém a unidade sintética pura da diversidade em geral” (Kant, 2001: 168). Essa síntese operada sobre o material sensível, antes de ser realizada pela consciência individual, é realizada pela forma valor, o mecanismo básico de “síntese social”. Mais uma vez os frankfurtianos seguem Sohn-Rethel, para quem, devido à relação de troca como forma social, “a razão pura é uma potência desprendida da psicologia humana e produzida separadamente da subjetividade dos homens” (2002).

<sup>22</sup> “A função que o esquematismo kantiano ainda atribuía ao sujeito, a saber, referir de antemão a multiplicidade sensível aos conceitos fundamentais, é tomada ao sujeito pela indústria. O esquematismo é o primeiro serviço prestado por ela ao cliente. Na alma devia atuar um mecanismo secreto destinado a preparar os dados imediatos de modo a se ajustarem ao sistema da razão pura. Mas o segredo está hoje decifrado. (...) Para o consumidor, não há nada mais a classificar que não tenha sido antecipado no esquematismo da produção” (DE: 117).

<sup>23</sup> É indispensável registrar que a Teoria Crítica vai de encontro a leituras implícita ou explicitamente positivistas, que correlacionam ‘integração social’ a atraso e ‘diferenciação social’ a desenvolvimento e progresso. O fato de formações histórico-sociais pré-modernas, de um modo geral, não se estruturarem a partir de subsistemas funcionais e independentes, não necessariamente configura uma pauperização de oportunidades e diferenças.

<sup>24</sup> “A tensão central na estética de Adorno se dá entre seu projeto de dessubjetivação da análise dos fenômenos estéticos e seu compromisso – inevitável, pode-se pensar, em qualquer tentativa de prolongar o quadro tradicional da estética filosófica – com a descrição da *experiência* estética: um último remanescente de categorias absolutamente subjetivas que o impulso dessubjetivante não pode querer dissolver” (Jameson, 1997: 163).

<sup>25</sup> “... uma interpretação alegórica não é, por definição, nenhum comentário filológico rigoroso, mas sim uma leitura ao mesmo tempo salvadora, porque retoma e transfigura a tradição, e arbitrária, justamente porque não se baseia nos alicerces sólidos da pesquisa filológica” (Gagnebin, 2004).

<sup>26</sup> “As medidas tomadas por Ulisses quando seu navio se aproxima das Sereias pressagiam alegoricamente a dialética do esclarecimento” (DE: 45).

<sup>27</sup> A “‘inferioridade feminina’ lhe pesa, de tal maneira que passa a ser tratado como um elemento exótico da sociedade pelos seus colegas vendedores de carros e não é levado totalmente a sério em todos os aspectos” (Kurz, 2004).

<sup>28</sup> “A diversão é o prolongamento do trabalho sob o capitalismo tardio” (DE: 128).

<sup>29</sup> “‘O singular também não é o último’. (...) ‘o pensar que se perdeu na Identidade também não deve capitular ‘diante do insolúvel’ e fazer da ‘insolubilidade do objeto um tabu para o sujeito’. Não existe ‘o último contra o qual o conhecimento batera de frente’, porque ‘o que é, é mais que aquilo que é’, ou seja, *mediado* ou ligado por essência ao outro. Útil para desafiar a pretensão à Identidade totalizante, a referência ao singular não poderia hipostasiar-se em culto do singular cuja caução é o irracionalismo, disfarce de um racionalismo totalitário” (Assoun, 1991: 28). Ver quanto a isso também Dews (1996).

<sup>30</sup> “Com o conceito da negação determinada, Hegel destacou um elemento que distingue o esclarecimento da desagregação positivista à qual ele o atribui. É verdade, porém, que ele acabou por fazer um absoluto do resultado sabido do processo total da negação: a totalidade no sistema e na história, e que, ao fazer isso, infringiu a proibição e sucumbiu ele próprio à mitologia” (DE: 36).

<sup>31</sup> “o conceito é a ferramenta ideal que se encaixa nas coisas pelo lado por onde se pode pegá-las” (DE: 50).

<sup>32</sup> “... uma verdadeira práxis revolucionária depende da intransigência da teoria em face da inconsciência com que a sociedade deixa que o pensamento se enrijeça” (DE: 51).

<sup>33</sup> Ver quanto a isso a diferença essencial que Jameson traça entre Adorno e os pós-estruturalistas na reconstrução de uma “narrativa histórica externa que possa dar conta do aparecimento da abstração” (1996: 241); narrativa externa que não pode ser construída a não ser do interior do conceito.

<sup>34</sup> Uma seleção de textos de autores variados avaliando a *Dialética do Esclarecimento* está disponível no sítio <http://www.antivalor.cjb.net>.

