

PUCRS

FACULDADE OU ESCOLA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
FILOSOFIA

TALINS PIRES DE SOUZA

A VIDA DANIFICADA EM THEODOR ADORNO:
DOS AFETOS DA ECONOMIA POLÍTICA À ECONOMIA POLÍTICA DOS AFETOS

Porto Alegre
2017

PÓS-GRADUAÇÃO - *STRICTO SENSU*



Pontifícia Universidade Católica
do Rio Grande do Sul

TALINS PIRES DE SOUZA

**A VIDA DANIFICADA EM THEODOR ADORNO:
DOS AFETOS DA ECONOMIA POLÍTICA À ECONOMIA
POLÍTICA DOS AFETOS**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, na Linha de pesquisa Ética, Políticas e Teoria Crítica, como requisito para obtenção do título de Mestre em Filosofia, sob orientação da Prof. Dr. Ricardo Timm de Souza.

Porto Alegre, RS
2017

TALINS PIRES DE SOUZA

**A VIDA DANIFICADA EM THEODOR ADORNO:
DOS AFETOS DA ECONOMIA POLÍTICA À ECONOMIA
POLÍTICA DOS AFETOS**

Dissertação apresentada à banca examinadora como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Banca Examinadora:

.....
Prof. Dr. Ricardo Timm de Souza - PUCRS, Orientador

.....
Prof. Dr. Fabio Caprio Leite de Castro - PUCRS

.....
Prof. Dr. Marcelo Leandro dos Santos – UNIVATES

Conceito.....

Porto Alegre _____ de _____ de _____

AGRADECIMENTO

Ao Professor Dr. Ricardo Timm de Souza, pelo acolhimento da proposta de pesquisa, pela disponibilidade e paciência generosa na orientação;

Aos Professores do programa, que fizeram parte dessa trajetória, de modo particular, aos professores Dr. Ricardo Timm de Souza, Dr. Norman Roland Madarasz, Dr. Thadeu Weber e Dr. Draiton Gonzaga de Souza pelas preciosas aulas e seminários, referências valiosas em meus estudos;

Aos colegas, amigos e amigas que fiz nesse período como Olga Nancy P. Cortés, Evandro Pontel, Grégory Elias Laitano, Bruna Oliverira Bortolini, Águeda Martinelli, Estevan de Negreiros Ketzer, Renata Guadagnin, Manuela Sampaio de Mattos, Tiago Rodrigues, Alexandre Costi Pandolfo que compartilharam, além dos estudos, muitas e mesmas angústias.

Especialmente a Jéverton Soares dos Santos e a Robson Rosa Almeida pela amizade e companheirismo nos estudos, que pelo conhecimento que têm da matéria, em grande medida, auxiliaram-me, além de me encorajar ao difícil trabalho que é enfrentar a Teoria Crítica e Estética em Theodor W. Adorno.

Ao amigo Gustavo Oliveira de Lima Pereira por ter me aproximado do Programa de Pós-graduação em Filosofia da PUCRS;

Ao PPG em Filosofia da PUCRS pela oportunidade de frequentar o curso;

À família Santos Simões, Lenir e Osvaldo, por atenciosa e compreensível atenção em muitos momentos;

À minha família também dedico esse trabalho, suas lutas me fizeram estar aqui nesse ponto de desenvolvimento de estudos;

À Denise, companheira de amor e vida, apoiadora e motivadora do meu empenho e dedicação.

RESUMO

O pequeno libelo ensaístico investiga a economia social que se realiza ao determinar uma racionalidade e também dispositivos que tornam a relação humana eminentemente danificada e até mesmo, no mais das vezes, concretamente impossibilitada. Nesse sentido, mostrar-se-á ‘a vontade de controle das afecções e das tessituras de domesticação da humanidade’ como o problema central a ser tratado à luz da crítica de Theodor Adorno e Max Horkheimer lançada à “indústria cultural” do capitalismo tardio. Não obstante, pela demanda do ‘controle’, a ética, condição humana, é caluniosamente atacada. Em decorrência do problema central, mostrar-se-á também o propósito da neutralização da ética nas relações humanas. Evidentemente, tal empresa coercitiva apaga o ‘tempo’, portanto também quer coibir mudanças como, por exemplo, através de ‘pactos sociais’ que, por sua vez, tratam-se de presunção comportamental à manutenção da eternidade de certa política. Tal apagamento, por insistência ontológica, é a disposição de controle da diferença, é o que a impede de se manifestar concretamente. O ‘tempo’ testemunha a ética ao mesmo tempo que é seu lugar de realização. Procurar-se-á, então, criticar essa racionalidade que inibe o rutilar da diferença, que neutraliza o tempo e a ética e, por que não dizer, tem o propósito de domesticar a vida enredando-a a formalismos.

Palavras-chaves (vida danificada, dominação, indústria cultural, tecnocracia, ética)

ABSTRACT

The next words investigate the social economy that is recognized when a rationality is determined and also they tell about devices that turn the human relationship eminently damaged and even concretely unable. In that sense, the text intends to show 'the desire of affections control and the organization to humanity domestication' as the major subject, based on Theodor Adorno's and Max Horkheimer's criticism about the "cultural industry" of the late capitalism. In spite of it, because the 'control', the ethics (human condition) is attacked and misunderstood. Due to the central problem, it will show the purpose of ethics neutralization into human relationships. Of course such a coercive employment turns off the 'time', therefore it also wants to avoid changes like 'social pacts' that means presumption behavior to keep going with certain politics. This deletion, for ontological emphasis, is the disposition of difference control, that doesn't give a way to manifest itself concretely. 'Time' testifies the ethics at the same time that is where the ethics takes place. This argumentation aims to criticize the rationality that shut up the difference, neutralizes time and ethics and also wants to tame life, entangling it in formalisms.

Word-key (damaged life, social domination, cultural industry, technocracy, ethical)

LISTA DE ABREVIATURAS

Lista de abreviaturas de livros de Adorno, com coautorias e coletâneas

- DE - *Dialética do esclarecimento* de Max Horkheimer e Theodor W. Adorno.
DN - *Dialética negativa* de Theodor W. Adorno.
IC - *Indústria cultural e sociedade* de Theodor W. Adorno.
MM - *Minima moralia* de Theodor W. Adorno.
NL - *Notas de literatura I* de Theodor W. Adorno.
TE - *Teoria estética* de Theodor W. Adorno.

Lista de demais abreviaturas de livro

- AH - *Adorno/ Horkheimer (...)* de Rodrigo Duarte.
AK - *Adorno & Kafka (...)* de Ricardo Timm Souza.
CFJ - *Crítica da faculdade do juízo* de Immanuel Kant.
CH - *Condição humana* de Hannah Arendt.
CJ - *Contextos da justiça (...)* de Rainer Forst.
COM - *Condição pós-moderna (...)* de David Harvey.
CR - *O capitalismo como religião* de Walter Benjamin.
CS - *Do contrato social* de Jean-Jacques Rousseau.
CRP - *Crítica da razão pura* de Immanuel Kant.
DK - *Dicionário de Kant* de Howard Caygill.
DP - *Dos delitos e das penas*. Cesare Beccaria.
DPP - *Direito processual penal* de Aury Lopes Jr.
EF - *Os primeiros anos da "Escola de Frankfurt" (...)* de Sílvio César Camargo.
EN - *Ética a Nicômaco* de Aritóteles.
EP - *A ética protestante (...)* de Max Weber.
FCE - *Foucault: conceitos essenciais* de Judith Revel.
FDC - *Fragmentos, doxografia e comentários* de Os pré-socráticos.
FEA - *Folha explica: Adorno* de Márcio Seligmann-Silva.
FHA - *O fim da história da arte* de Hans Belting.
FL - *Filosofia da libertação (...)* de Enrique Dussel.
FPP - *Fundamentos do processo penal (...)* de Aury Lopes Jr.
ID - *A imaginação dialética* de Martin Jay.

IO - *Introdução à ontologia* de Mafalda de Faria Blanc.
LE - *Leviatã* (...) de Thomas Hobbes.
LAM - *O liberalismo: antigo e moderno* de José Guilherme Merquior.
LAR - *Limiar, aura e rememoração* de Jeanne Marie Gagnebin.
ME - *Metamorfose e Extinção...* de Ricardo Timm Souza.
MET - *Metafísica* de Aritóteles.
MF - *Margens da filosofia*. Jacques Derrida.
MG - *Os Mbyá-Guarani* (...) de José Otávio Catafesto de Souza.
ML - *Escritos sobre mito e linguagem* de Walter Benjamin.
NBP - *Nascimento da biopolítica* (...) de Michel Foucault.
NE - *O nervo exposto* (...) de Ricardo Timm Souza.
OART - *A obra de arte na era da sua reprodutibilidade técnica* de Walter Benjamin
ODN - *Origen de la dialéctica negativa* de Susan Buck-Morss.
P - *O príncipe* de Nicolau Maquiavel.
PC - *O processo civilizador* (...) de Norbert Elias.
PFD - *Principios de la filosofía del derecho* de Georg Wilhelm Friedrich Hegel.
RM - *Revolta e melancolia...* Michael Löwy e Robert Sayre.
RN - *A riqueza das nações* (...) de Adam Smith.
TAC - *Teoria do agir comunicativa* de Jürgen Habermas.
TC - *Teoria crítica* de Fred Rush.
TP - *Teoria e práxis* (...) de Jürgen Habermas.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	10
1. DO ESCLARECIMENTO À IDEOLOGIA	22
1.1. Da tecnocracia ou apagamento do pensamento	22
1.2. Indústria Cultural ou do ar de semelhança em todas as coisas	24
1.3. Economia social ou Reificação das coisas.....	27
1.4. Contexto, recepção e dificuldades à Teoria Crítica	30
2. VIDA DANIFICADA	34
2.1. A domesticação das afecções.....	34
2.2. A neutralização da ética	43
2.3. Os contratempos da justiça	47
2.4. Do controle ao autocontrole.....	52
2.5. Liberdade e doutrina da liberdade	59
3. ARTE, VIDA E CRÍTICA	66
3.1. Coisa, mimese e cultura ou conteúdo do pensamento	66
3.2. Sofrimento, educação e resistência	76
3.3. Linguagem e conteúdo	85
3.4. Por uma dialética negativa.....	96
EPÍLOGO	100
REFERÊNCIAS	104
PERIÓDICOS.....	108
AUDIOVISUAL.....	108

INTRODUÇÃO

“A filosofia, que um dia pareceu ultrapassada, mantém-se viva porque se perdeu o instante de sua realização.”¹

Theodor W. Adorno

Antes de mais nada deve-se começar. O tom pleonástico anterior quer enfatizar, mais que um início, mas o ponto onde o pensamento desta investigação parece ter encontrado uma vitalidade focal. Ponto vertedouro de vida desta escritura, que sem isso e diante dessa falta pereceria todo o movimento deste trabalho. A epígrafe acima faz rutilar a torrente do vertedouro.

E, por mais embaraço que isso possa causar, talvez seja essa epígrafe a expressão máxima do filósofo que defendeu com exemplar dignidade o ‘trabalho negativo do conceito’. O contexto em que se dá essa expressão também entenece pela demonstração real de resistência, inclusive moral, que todo filósofo deve desenvolver em oposição à pressa que o embusteiro tem em conciliar teoria e prática.

O posicionamento por ‘correção filosófica’ decisivamente o levou a enfrentar, além do idealismo alemão, a sombra teórica de Karl Marx (1818 - 1883) e por reboque o marxismo, que acertadamente desafiavam o positivismo mortificante da ideologia burguesa. Theodor Wiesengrund Adorno (1903 - 1969) não se omitiu pela inteligência moral que lhe cabia naquilo que lhe concerne. Envolveu-se em tamanha disputa filosófica que, de certo modo, acabou como ínsula apartada dos movimentos sociais os quais tinha certa afinidade intelectual.

É conhecido o seu enfrentamento e afastamento da juventude de esquerda alemã enquanto diretor na "Escola de Frankfurt"². E, esses episódios são descritos por mal-entendidos, constrangimentos e, inclusive, até por situações violentas³. Tal coisa é que rendeu-lhe críticas duríssimas de seus adversários. Mas em defesa de Adorno, quando tudo que o cerca parece assombrado, resta uma ‘postura crítica’ cuja personalidade desse frankfurtiano parece ter jamais

¹ ADORNO, Theodor W. *Dialética Negativa*. Tradução Marco Antônio Casanova; Rio de Janeiro: Zahar, 2009. p.11. Doravante DN.

² JAY, Martin. *A imaginação dialética: história da Escola de Frankfurt e do Instituto de Pesquisas Sociais, 1923-1950*. Tradução Vera Ribeiro e Cesar Benjamin, Rio de Janeiro: Contraponto, 2008. p.11. Doravante ID. Martin Jay assim denomina a vertente da Teoria Crítica por “Escola de Frankfurt” por ocasião de sua dissertação.

³ Cf. ID, 1996, p. 13.

se afastado. Isso a tal ponto de possuir a excelência de voltar atrás textualmente em seus equívocos conceituais, quando esses aconteceram, como atitude honrosa.

A estrutura da filosofia adorniana é comprometida com o idealismo alemão, mais detidamente entre Immanuel Kant (1724 - 1804) e Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770 - 1831). Observa-se isso de modo claro pela utilização de conceitos tais como “negação”, “negatividade” e “crítica”⁴. Por outro lado, o que causa perturbação em decorrência da análise do seu trabalho filosófico é a escritura condensada, crítica rigorosa e a atualidade de seu pensamento. Não há como refutar a relevância do conjunto de seu conteúdo filosófico tal é a flagrante grandeza, assim como a que se encontra nos grandes filósofos, inclusive porque não se omitiu nos temas mais áridos à Filosofia em todos os tempos. E, engrossou o coro contra a opressão e exploração humana do capitalismo tardio e, igualmente, combateu o fascismo.

A “Escola de Frankfurt”, formada pelo Instituto de Pesquisas Sociais e pela Revista de Pesquisas Sociais⁵, em especial, através de Max Horkheimer (1895 - 1973) e Theodor W. Adorno⁶, passa a criticar determinada heteronomia sugerindo que dela partiria as determinações à ordem dos costumes da sociedade, porquanto cada vez mais homogênea; sendo ela capaz de autoanistiar-se embora torne moribunda as ‘diferenças’. Com anuência da sociedade à essa heteronomia, alcançavam os civilizados, até aquele momento, a sua faceta mais abjeta ora consubstanciada na cultura comportamental do capitalismo tardio. A denúncia dos frankfurtianos é crucial a qualquer crítica que invista em tratar sobre a ‘vida danificada’; e, por sinal, a vida é danificada por interesses sempre extrínsecos aos indivíduos. Ou seja, a dominação é tema convergente à primeira geração de frankfurtianos; talvez seja esse tema o que gera toda uma *Teoria Crítica*.

⁴ WELLMER, Albrecht. *Acerca da negatividade e autonomia da arte*. Sobre a atualidade da Estética de Adorno. Tradução de Lucia Maria de Carvalho Aragão. In: Revista Tempo Brasileiro, nº 155, 2003. p. 27 - 51.

⁵ GEUSS, Raymond. *A dialética e o impulso revolucionário*. In: RUSH, Fred. *Teoria Crítica*, 2008. p. 137. Doravante TC. A Escola era formada por duas instituições, são elas: a Revista e Instituto de Pesquisas Sociais.

⁶ Cf. TC, 2008, 137. O primeiro ciclo de pensadores da Escola de Frankfurt era formado por Max Horkheimer, Herbert Marcuse, Franz Pollock e Leo Löwenthal. Com passar do tempo Theodor Adorno é incluído nesse núcleo. Erich Fromm, Franz Neumann e Walter Benjamin tinham relação mais distante e diversa. Adorno e Benjamin ganham centralidade paulatinamente, ao ponto de Adorno se tornar “presença intelectual dominante”. Era um grupo heterogêneo de pessoas. Ora cofundador da Escola de Frankfurt, o que evidentemente denota uma parceria, Max Horkheimer tem importante contribuição no trabalho conceitual de Theodor W. Adorno.

Por outro lado, pela demanda de “controle”, a ética, condição humana⁷, é caluniosamente atacada através de medonha neutralização. Em verdade, trata-se de *epoché*, que ao suspender o juízo, extermina o pensamento que pensa a coletividade sem escarnecer a realidade. Se a ética não tem compromisso com um comportamento presumido, mas, sim, com a ação ou conduta, então, sua neutralização é clara contrapartida política, que se dá pela colonização da realidade das relações humanas pela cantilena da 'doutrina da liberdade presumida' (ou direito). Há a defesa pelo liberalismo-político e por sua versão atualizada contratualista da 'mitigação' da ética pelo argumento de que seu pluralismo “leva a um minimalismo político-jurídico em relação às questões de legitimação e integração política”⁸. Os arautos do esquematismo jurídico-político atribuem ao receio de justificações éticas inválidas o motivo da neutralização ética nesse sistema. Além do que a ética é tratada como “discurso político” quando não é prescrito se tratar de uma “identidade religiosa” por atropelo lógico. Subjugada então, a ética é esvaziada e transformada por falso argumento que justifica seu impedimento no seio da vida política. Nesses termos, no liberalismo-político, a política é algo propriamente sem vida. Logo, é simples observar porque sempre há pretensão que quer escamotear seus fins por medonha neutralidade. Se factualmente nem todos agem pela consciência de um ‘bem’, não obstante, nem todos factualmente se comportam em virtude de uma ‘normatividade compartilhada’ fundada em ‘justificações válidas’ pelo advento de uma neutra “capa protetora” (direito) para fins de justiça. Entretanto, falacioso é endividar a justiça a mecanismos que falseiam a realidade ao subsumi-la. Falar em defesa de uma justiça racionalizada e entremeada de esquematismos que pretendem anular as partes em nome de uma neutralidade de justificação é advogar em defesa de uma *justiça danífica*. A metáfora da venda que encobre os sentidos da justiça em benefício da razão não encobre a vergonha da invenção de falsos juízos pelo escárnio à realidade. O propósito do controle das relações humanas nada mais é que um método de administração da *diferença*, em outras palavras, não é outra coisa senão um perverso modo de levar os espíritos diversos a se corromperem violentamente.

⁷ SOUZA, Ricardo Timm. *Ética como fundamento: uma introdução à ética contemporânea*. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2004. p. 19-20. Doravante, EF.

⁸ FORST, Rainer. *Contextos da justiça: política para além do liberalismo e o comunitarismo*. Trad. Denílson Luís Werle; São Paulo: Boitempo, 2010. p. 122; 276-286. Doravante CJ. A neutralização da ética e sua substituição por normatividade compartilhada é ponto tácito para o liberalismo e neoliberalismo contratualista.

Na filosofia adorniana, o problema da interdição do pensamento e seus desdobramentos é bastante recorrente. Tal interdição seria também produto de pretensão epistemológica, que não pretende deixar restos “enquanto momento do processo de conhecimento”⁹. Segundo Adorno, tal estatuto epistemológico estaria demasiadamente comprometido com a abstração, ou seja, não tem compromisso (histórico) com a realidade. Estando então o conhecimento, enquanto constituído igualmente de experiência, defasado pela consciência que reifica os conteúdos, por conseguinte, estaria também o pensamento (danificado). Tendo em vista o certame de dificuldades, é pertinente (ou preponderante) observar, mais adiante, em que consiste o prejuízo ou a violência à cultura e à arte (pelo lado epistemológico).

Na *Dialética Negativa*, por exemplo, não é raro observar na crítica de Adorno o quanto uma epistemologia é responsável por danificar a vida. Como já foi dito acima, a característica central de tal epistemologia é a abstração. Não se trata de, portanto, macular a abstração, que sem dúvida tem importância irrevogável no processamento da razão e, enfim, do conceito. Trata-se de, sem mais, mostrar como se tem, por pretensão astuta, a vontade de suprasumir “a coisa em si”¹⁰ [*das Ding an sich*] por tão somente sua imagem. Esse afastamento por economia do real é o mote das preocupações de Adorno. Sendo assim, é pela administração dos “entes empíricos” que a cultura, a arte e a obra de arte são arditosamente¹¹ mitigadas à 'luz' de determinada ciência do esclarecimento. Portanto, não é simples acessar a filosofia adorniana assim como atesta Martin Jay (1944 -) em sua Tese.

A tradição da *Teoria Crítica* é um libelo de resistência ao “positivismo lógico” que visa, no mais das vezes, criticar o movimento da ideologia à idolatria. Jürgen Habermas (1929-),

⁹ SELIGMANN-SILVA, Márcio. *Folha Explica*: Adorno, São Paulo: Editora da Folha, 2010. p. 10. Doravante FEA. Márcio Seligmann-Silva comenta que, na visão de Adorno, o positivismo, assim como a “indústria cultural”, pretendia uma linguagem neutra capaz de “representar seu objeto de modo integral”, portanto livre da crítica.

¹⁰ KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Tradução Fernando Costa Mattos; Petrópolis, RJ: Vozes, 2012. Doravante CRP. Aqui, como se entende da leitura da *Crítica da razão pura*, “a coisa em si” [*das Ding an sich*] foi utilizada como objeto concreto na realidade, aquele que é incognoscível (CRP, 2012, §3, B 45, p. 78).

¹¹ SOUZA, Ricardo Timm. *O nervo exposto*: por uma crítica da razão arditosa desde a racionalidade ética. In: *Direito & Sociedade*, Revista do Curso de Direito do Centro Metodista - IPA. n. 1, p. 53-66, 2016. ISSN 2525-3883. Disponível em: <<https://www.metodista.br/revistas/revistasipa/index.php/direito/article/view/347/290>>. Acesso em: 23 jan. 2017. p. 58 - 60. Doravante NE. Ricardo Timm de Souza considera que na operação de um certo poder se manifesta a razão arditosa. Essa razão a tudo domestica porque é calculista e interesseira assim como Adorno e Horkheimer observaram ser a razão burguesa. Esta razão (burguesa) é diferente da razão pequeno burguesa, pois se trata de uma ‘razão instrumental’, portanto, “vulgar”. p. 55-58.

já em um segundo momento da Escola de Frankfurt¹² (embora esse ‘pertencimento’ seja objeto de contestação dos estudiosos da *Teoria Crítica*), contrário aos primeiros frankfurtianos, não levava a cabo as teses marxianas e muito menos as marxistas. Foi porque se negou a tratar como um problema de ideologia a deterioração do “mundo da vida” que, pela via weberiana, asseverou a existência de uma racionalidade instrumental, capaz de sedimentar um etos [*ethos*] à sociedade do capitalismo tardio.

A estética em Adorno tomou um rumo crítico. E, com isso pôde ele pensar o papel crítico da arte à sociedade. Observava no belo da arte, o seu próprio (belo), o “não-idêntico” [*Nichtidentischen*]. À guisa desse pensamento adorniano, encontrou-se exemplar crítico da arte pelo viés literário. Na análise de algumas obras de Franz Kafka (1883-1924) farto conteúdo voltado à ‘crítica da sociedade e da cultura’ é facilmente observável, porque “sem ele não se entende o século XX”¹³. Sobressaltou em contato com a obra kafkiana o olhar sensível do artista à problemática da *vida danificada*, um esteio neste ensaio. Esse aporte radicaliza, em grande medida, os problemas tratados nesta escritura crítica. Porém, antes de mais nada, cumpre alertar que a dimensão psicanalítica¹⁴, algo rico na obra kafkiana, não será objeto de estudo em termos de ciência da psicanálise, ou seja, não será fracamente abordada, senão tão-só tangenciada quando da sua análise.

No interior da obra observada de Kafka, um teor político bastante agudo pode ser verificado: uma recepção preconceituosa incapaz de perceber-lo, por um tempo, se ocupou em ignorá-lo. Daí vem a ideia equivocada que o imagina como autor do ‘abstrato’, porque distaria da aparência de *realidade geral*. Ao que tudo indica, Kafka pensava em caracterizar as relações em sociedade como sendo deformadas, e isso não era apenas uma predileção estilística. Essa visão de realidade não era estritamente calcada na subjetividade desse escritor-pensador, ao contrário, seria de tal modo tão concreta, relacionada ao real, que é “hiper-real”¹⁵, sobretudo onde uma racionalidade instrumental não poderia mais acompanhar o movimento de um olhar, com o perdão do pleonasma, tão excessivamente desnudado quanto o de Kafka. Claro é que ele

¹² Cf. ID, 1996, p. 13.

¹³ Cf. SOUZA, Ricardo Timm de. *Adorno & Kafka: paradoxos do singular*. Passo Fundo, RS: Ifibe, 2010. p. 108. Doravante AK.

¹⁴ CARONE, Modesto. *Posfácio: um dos maiores romances do século*. In: FRANZ, Kafka. *O processo*. Tradução Modesto Carone; São Paulo: Companhia das Letras, 2005. p. 257 e seguintes. Doravante OP.

¹⁵ Cf. AK, 2010, p. 109 e ss.

desconfiava da normalidade, e igualmente do esclarecimento abstrato pretensamente livre de mitos. Pois se ele tratava as relações intra-societária como sendo doentias, não parece que estivesse de modo algum equivocado, nem mesmo por suposto exagero emprestado às personagens e situações por elas vividas nas narrativas. O que de fato perturba é a precisão do seu crivo aos problemas da vida em sociedade, inclusive profetizando questões vividas hodiernamente como a de um ‘contínuo estado de exceção inerente à sociedade’.

A violência acontece igualmente quando da implementação da justiça orientada pela positividade normativa da lei, ou seja, deve estar em conformidade ao direito, respeitar sua sanção, assim como a expressão latina não pode esconder que *dura lex, sed lex* (“a lei é dura, mas é a lei”). Isso porque o direito não observa a realidade e suas contingências. Essa ‘violência silenciosa’ é consentida não só por incautos, mas também por toda a sorte de oportunistas que veem benefício na manutenção do *status quo*, que quase sempre já prestam culto a uma ordem, em geral, religiosa, assim como, a seu modo, pensavam Maquiavel¹⁶ (1464 - 1527) e Max Weber¹⁷ (1864 - 1920). Conservados pelo poder, os oportunistas não admitem quaisquer manifestações contrárias de indignação, nem mesmo quando normatizadas. Por exemplo, a greve deve transcorrer conforme sanciona o direito, fora isso tudo é marginalidade e ilegalidade. Entretanto há quem criminalize a greve mesmo sob regramento. É aí que se percebem as razões que orientam e de modo algum estão subsumidas na manutenção do poder, nem pelo engodo da técnica que a denominam neutra. Qualquer discurso que tergiverse em escamotear os ideais por de atrás da conservação do *status quo* da sociedade pretensamente ordenada não quer disputar o poder de modo democrático. Pois que autoconserva-se pelo advento da *violência silenciosa*, ministrada pela ciência que se apoia na aridez dos métodos de administração do "mundo da vida", que faz da democracia um modelo de convívio e disputa política vazios. Nesse momento fica claro, nesse ‘estado de coisas’ e certo ‘contexto de justiça’, a quem o direito tem servido e a que *sistema* e *interesses* tem defendido. Porque ‘fracassa’ em garantir as partes, sua balança pende sempre na direção do dominador. Defende invariavelmente uma cultura consumista, de exploração de recursos humanos e naturais.

¹⁶ MAQUIAVEL, Nicolau. *O príncipe*. Tradução Antônio Caruccio-Caporale; Porto Alegre: L&PM, 1998. p. 64. Seção XI. Doravante P.

¹⁷ WEBER, Max. *A ética protestante e o "espírito" do capitalismo*. Tradução José Marcos Mariani de Macedo; São Paulo: Companhia das Letras, 2004. pp. 29-39. Doravante EP.

O Direito, quando da sua execução, não vem subsumir as relações humanas por previsível comportamento? A implementação do direito é uma violência que pretende frear uma outra quando não houve mais modo pacífico de estancar a violência na sua forma banalizada. Seja pelo viés de um ‘direito natural’, fundado em um *estado de natureza*, ou por um direito canônico (eclesial), em suma, todo direito tem por objetivo disciplinar as ações. Isso, por si só, já é abuso de poder, porque fere o maior de todos os direitos que é a liberdade. A liberdade dentro de uma doutrina não é liberdade, em que pese que a ‘parte’ é afetada em sua liberdade por imposição de uma subjetividade universal. A junção feita por uma ordem é cooptação. De que maneira ‘cooptar’ pode deixar de ser crime de assédio moral? Qual o motivo de sua banalização? É um arquétipo de corrupção tão grave que, por seu turno, tem a capacidade de provocar calamidades humanas, como massacres em massa, por exemplo, e, até mesmo, combalir manifestantes e manifestações de movimentos sociais (de exercício previsto, inclusive, por lei). Será por isso que a violência da cooptação tem sido escarnecida de tal modo que a morte do espírito no indivíduo pareça mera contingência? Ou, então, apesar do infortúnio do quadro de embaraços que se impõe pela questão, não seria a neutralização da ética o maior instrumento de geração de comportamentos quase sempre iguais, quando não totalmente? Assim sendo, tal neutralização seria talvez a maior responsável pela economia da cultura. Portanto, não seria a reprodução de exatamente tudo, assim como também a “reificação” [*Verdinglichung*], ou o ‘pré-juízo’ dos entes empíricos, as principais características desse expediente de dominação que é a “indústria cultural” [*Kulturindustrie*]?

Os beatos da razão instrumental capitalista querem crer na fama da diminuição das desigualdades, simplesmente porque no sistema capitalista arrola trabalho e sua reificada compensação, o dinheiro. A retórica rasa e colérica de que a riqueza de bens não deve ser socializada, mas sim acontecerá paulatinamente por iniciativa do próprio indivíduo, já que o desejo por enriquecimento é uma questão de mentalidade, trata-se de humanidade já desumanizada. Segue-se disso, como axioma dessa racionalidade, que o pobre assim o é porque seria esse o seu desejo, ou, na forma mais complexa dessa racionalidade, se é pobre porque não se conhece como empreender para alcançar o acúmulo de bens. Ou seja, através dessa visão tacanha, o pobre ‘merece’ viver as voltas com a pobreza. Porquanto, insiste essa racionalidade que só pelo lado do desejo da conquista da riqueza de bens pode o indivíduo constituir a moralidade. Há também a vulgata retórica sobre o viés de elite intelectual, que se oporia ‘ressentidamente’ ao mercado e à ‘falaciosa’ economia humana, que reclama por socialização

e politização das riquezas. Será que nada acontece no âmbito público, que possa alterar as razões determinadas de antemão sobre a moral e a ética em vista da vontade coletiva? As relações humanas se deterioram enquanto o enigma da esfinge nem mesmo pode mais ser anunciado, porque pensar é um escândalo, um disparate.

A opressão persiste àqueles que ousam resistir à plutocracia há algum tempo formada em sua maioria por produtores de bens de consumo¹⁸ na ordem mundial do ‘acúmulo flexível’ do capital. De modo cabal, a racionalidade plutocrática que só mira o mercado, de certo modo, não é mais liberal, pois os problemas do espírito e determinado humanismo são completamente suprimidos pelo lado econômico-comercial (, ou ‘liberismo’), no nível macrológico do poder. O axioma da “livre iniciativa” não atinge sua plenitude nos mercados, a não ser pelo direito de “livre concorrência”. No fundo, a ‘fiscalização estatal’, no que concerne à livre concorrência, cede à pressão da iniciativa privada do grande capital, pela garantia de arrecadar grandes riquezas através de impostos. Com efeito, o capital privado de grande monta tem poder de decisão, inclusive de autoanistiar-se da arrecadação pública e pode mitigar em seu benefício os compromissos pactuais fundados por soberania nacional, principalmente, àquelas de cunho social que são nada mais que obrigação constitucional de Estado. Quando os Estados sucumbem à ordem neoliberal de mercado se está em âmbito de maculado balcão de negócios que, na melhor das hipóteses, serve como propaganda em favor da representação política que governa, quando não gera benefícios pessoais aos próprios governantes que se deixam levar pelo alcance à fortuna fácil, por exemplo, como se observa, principalmente, nos chamados países em desenvolvimento, onde vigora a moral falaciosa do ‘mal menor pelo bem maior’. Assim são feitas escusas parcerias público-privadas, em que o privado, pela oferta de vultuosos investimentos, administra a esfera pública.

A ‘noção de autoconservação econômica’, observada das análises de David Harvey (1935 -), é a ideia de enfrentar um estado ou organização contrária aos propósitos econômicos, como foi o caso dos donos do grande capital da banda do ocidente ao enfrentar a divergente

¹⁸ Isso é a tal ponto que nem mesmo as normas podem ser compartilhadas como objeto de disputa democrática. Seria possível na perspectiva do monismo neoliberal uma relação de compra e venda de produtos? O que difere das poucas razões neoliberais é socialismo ou até comunismo? Alguém que presta serviços a um outro é um não-trabalhador? Nos modelos atuais de mercado de trabalho não se deve ter garantias trabalhistas, por quê?

OPEP na crise do petróleo nos anos 1970¹⁹. Essa disputa pelo poder econômico fez florescer um sistema de "acumulação flexível" como nova ordem mundial²⁰. Os mercados são orientados por subjetividade específica, inapelavelmente, isso já é pensado por Adam Smith (1723 - 1790) em *A riqueza das Nações*²¹. Todavia, sim, é de um tipo de ‘neoliberalismo’ que poderia ser dito ‘reacionário’, pois não aceita decisões políticas democráticas, públicas, ora é baseado tão-só nos pontos em que Smith versa sobre o comércio livre da intervenção estatal e que o comércio organiza o governo. Esse neoliberalismo nem mesmo consegue contrair da matriz liberal os dilemas e nem a certeza de que o espírito é afetado e condenado moralmente pela busca obsessiva e também a desonrosa por riqueza²². Nessa toada, os Direitos Humanos e até mesmo o constitucionalismo são empecilhos à ganância por acúmulo ilimitado de riquezas. Ao que parece, para o liberal (ou ao liberalismo) não vale enriquecer a qualquer preço. Para o ‘neoliberal reacionário’ isso não é uma preocupação, visto que sequer afeta seu delírio astuto do que quiçá considera a igualdade como seu termo. Essa racionalidade não respeita a finitude da vida, como se percebe pelo desvario da promessa de perpetuá-la. Ela conta com o estulto sonho de poder corromper com vil metal tal predicado divino, ou de ser pretensiosamente um deus, pois 'perdão' e 'misericórdia' já houve modo de faturar, conforme sua comezinha razão “simoníaca”²³.

Outra maneira de alienação social atende diretamente às massas através da oferta abundante de divertimento. Divertimento esse que se torna vulgar pela banalização e falta de qualidade ou “conteúdos ociosos” obsoletos. As demasiadas doses de entretenimento provocam escárnio à coletividade no que concerne à política e a cultura²⁴. Segundo Adorno e Horkheimer, “o entretenimento e os elementos da *indústria cultural* já existiam muito tempo antes dela”²⁵.

¹⁹ HARVEY, David. *Condição pós-moderna: uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural*, 25. ed, São Paulo: Loyola, 2014. p. 135 e ss. Doravante COM. Martin Jay *apud* David Harvey (Cf. ID, 1996, p. 17).

²⁰ Cf, COM, 2014. p. 163 e ss.

²¹ SMITH, Adam. *A riqueza das nações: investigação sobre sua natureza e suas causas*. Coleção Os pensadores, vol. XXVIII. Tradução Luiz João Baraúna; São Paulo: Abril Cultural, 1996. p. 435 - 452. Doravante RN. Significa dizer que essa subjetividade não aceita o pacto social, pois prescreve que a “liberdade comercial” não pode ser controlada por razões públicas.

²² MERQUIOR, José Guilherme. *O liberalismo: antigo e moderno*, 3. ed. Tradução Henrique de Araújo Mesquita; São Paulo: É Realizações, 2014. p.84. Doravante LAM.

²³ At, 8, 18-24. O mago Simão propõe a Pedro, o apóstolo, que lhe venda o Espírito Santo.

²⁴ ADORNO, Theodor W. *Minima moralia: reflexões a partir da vida danificada*. Tradução Luiz Eduardo Bicca; São Paulo: Ática, 1992. p. 66. Doravante MM. A primeira edição foi impressa pela Suhrkamp Verlag, 1951.

²⁵ Cf. DE, 1985, p. 111.

“Faz parte do mecanismo de dominação impedir o conhecimento dos sofrimentos que ela produz, e há uma linha reta que conduz do evangelho da alegria à construção de matadouros”²⁶. Não há lugar para seriedade necessária a assuntos que colocam em questão a vida e as relações humanas em sentido amplo. Assim, como não há lugar à arte séria quando ela é refém de “necessidades e pressões da vida” forjadas no seio de *indústria cultural*, afeita à fins de falsa universalidade²⁷. A reflexão coletiva foi colonizada pela terapia do divertimento. É mentalidade com contornos patológicos tão severos que nem mesmo é egoísmo, pois clara é a falta do *eu*. À identidade é imprescindível o não-idêntico, o outro. Não há identidade em meio à supremacia do 'uno'. Desse modo, não há subjetividade verdadeira, senão tão-só sua liquidação. Sem a subjetividade capaz de diferir, pois é reificada na liquidação do pensamento, resta à “coisa em si”²⁸ sua coisificação.

Nesse momento, cede ressaltar que a opção por ensaio está ligada ao alerta de Adorno sobre a insuficiência da ciência. Para ele “a ciência necessita da concepção do conceito como uma ‘tábula rasa’ para consolidar a sua pretensão de autoridade, para mostrar-se como o único poder capaz de sentar-se à mesa”²⁹.

O ensaio, porém, não quer procurar o eterno no transitório, nem destilá-lo a partir deste, mas sim eternizar o transitório. A sua fraqueza testemunha a própria não-identidade, que ele deve expressar; testemunha o excesso de intenção sobre a coisa e, com isso, aquela utopia bloqueada pela divisão do mundo entre o eterno e o transitório. No ensaio enfático, o pensamento se desembaraça da idéia tradicional de verdade. Desse modo, o ensaio suspende ao mesmo tempo o conceito tradicional de método. O pensamento é profundo por se aprofundar em seu objeto, e não pela profundidade com que é capaz de reduzi-lo a uma outra coisa. O ensaio lida com esse critério de maneira polêmica, manejando assuntos que, segundo as regras do jogo, seriam considerados dedutíveis, mas sem buscar a sua dedução definitiva. Ele unifica livremente pelo pensamento o que se encontra unido nos objetos de sua livre escolha.³⁰

Sendo assim, este pequeno libelo ensaístico é investigação e tem em vista apontar a economia social que se realiza ao determinar uma racionalidade e também dispositivos que

²⁶ Cf. MM, 1992, §38, p. 53.

²⁷ Cf. DE, 1985, p. 112.

²⁸ CAYGILL, Howard. *Dicionário de Kant*. Tradução Álvaro Cabral; Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000. p. 225-26. “Coisa em si” [*Ding an sich*] nos termos de Kant. “A matéria é tampouco a coisa-em-si” (DK, 2000, p. 225.). A matéria (ou estofo da coisa em si) não está entre os objetos do entendimento puro, não se pode compreender no que a matéria consiste mesmo em condições de explicá-la, isso mesmo sendo um objeto transcendental. O “conhecimento racional *a priori*” só se aplica a fenômenos e deixa de fora a “coisa em si”, esta “efetivamente real em si mesma, mas por nós desconhecida” (CRP, 2012, B XX, p. 31).

²⁹ ADORNO, Theodor W. *Notas de literatura I*. Tradução Jorge Almeida; São Paulo: Editora 34, 2012. p. 61. Doravante NL.

³⁰ Cf. NL, 2012, p. 27

tornam a relação humana eminentemente danificada e até mesmo, no mais das vezes, concretamente impossibilitada por tornar a realidade opaca à humanidade. Nesse sentido, mostrar-se-á ‘a vontade de controle das afecções e das tessituras de domesticação da humanidade’ como o problema central a ser tratado à luz da crítica de Adorno e Horkheimer lançada à “indústria cultural” do capitalismo tardio.

Para discutir o problema da dominação, nesta investigação, são centrais as obras da primeira fase do *Institut für Sozialforschung*, a chamada “Escola de Frankfurt”. Nesse sentido, serão observadas as obras adornianas *Dialética do Esclarecimento*, feita em parceria com Horkheimer, e *Minima moralia* especificamente, e *Teoria Estética* e *Dialética Negativa* de modo mais geral. Essas obras cada qual têm, evidentemente, suas riquezas e especificidades que aqui, pela dimensão da investigação, não é viável nem mesmo cabe desenvolvê-las. No entanto, percebe-se em tudo, e sem exagero, tratado por Adorno tem tal complexidade de relações, conforme exige o rigor de uma teoria crítica, que é um trabalho inglório lançar-se a verificar ao menos um dos casos por ele observado. Um pouco por isso sua escritura é altamente concentrada. Mas é peculiar a Adorno também uma tentativa léxica, semântica e histórica, de textualmente manter um certo contato aos seus interlocutores. Esse talvez seja o principal ponto de dificuldade de penetrar na filosofia adorniana. Sem compreender isso toda a sorte de interpretações passa ao largo de uma crítica verdadeiramente imanente a Adorno e a sua filosofia.

Em alguns momentos, grosso modo, observa-se o cuidado para assuntos como política e arte que, se não claramente, então por nuances atende a um texto alegórico. Um exemplo disso pode ser notado no §70 na *Minima moralia* sobre a função do governante tal como Platão (428-7 a.C. - 348-7 a.C.) o fez no “mito da caverna” da *República*. Isso não significa que tenha positivado a sua dialética, ou seja, restringindo-se tão-só à razão. Explica-se isso, porque, ao que parece, Adorno não se propõe frear a negatividade imprescindível ao trabalho do conceito. Nesse sentido, é possível ler Adorno tal como o §48 da *Crítica da Faculdade do Juízo*, , que considera ‘o conceito’ ser tarefa da arte. Conforme esse frankfurtiano o trabalho do conceito é árduo e não dispensa as ‘vicissitudes’ do real. Sendo esse devir do real o seu ‘próprio’ - autêntica negatividade conceitual e natural. Significa não negligenciar até mesmo a ‘contingência’, como queriam algumas filosofias e filósofos formalistas. Talvez, no âmbito da arte, Adorno e Hegel convirjam mais entre si quando das ‘análises’ sobre arte no *Curso de Estética*, no ponto em que se procura um referencial de arte séria, de universalidade verdadeira. Entretanto, essa

universalidade vem de estéticas de processamento de conteúdos diferentes. Segundo Adorno, em Hegel, a ‘intenção’ ocupa o real conteúdo da obra que, além de ir contra a reflexão, bloqueia o conteúdo de verdade da obra³¹, que é o seu belo próprio. Um “espírito idêntico” às intenções, como conteúdo, determina uma situação “adialética” e “a objetivação da arte mediante a sua relação grosseira com os objetos”; na estética, Hegel teria rejeitado o momento mimético da obra. Para Adorno, essa rejeição hegeliana, é tal qual o crítico e o intérprete esperam a resposta para o que quer dizer o artista através da sua obra³².

Em meio a problemática, acima introduzida, se imagina poder mostrar também que essa ‘vontade de controle’ aborda uma racionalidade que visa instaurar o engodo do domínio por anacronismo ao negar a existência de uma história concreta ou não-cristalizada. A “tecnocracia”³³ é atribuída como identidade dessa racionalidade que, por sua vez, grosso modo, é fundamentada no Liberalismo Político e no Direito Positivo, e assim o é, em vista do Liberalismo Econômico. Decorre disso a dúvida sobre se a justiça vigente seria realmente justa, pois não podendo ou não tendo a vontade de distinguir realidade e ficção, como então poderia judiciar? Isso porque a justiça “política” e nada neutra³⁴ do Direito Positivo, nestes termos, dista da realidade. Pelo visto, tal empenho coercitivo apaga o ‘tempo’. Esse apagamento, que é a disposição de controle da ‘diferença’ (mudança), é o que a impede de se manifestar na realidade. O ‘tempo’ testemunha a ética, que pela temporalidade se dá sua realização. Procurar-se-á, então, criticar a racionalidade que inibe o rutilar da *diferença* ao expurgar o tempo e a ética e, por que não dizer, tem o propósito de “desencantar”³⁵ a vida e até mesmo proibir a morte. É o caso também de resistir a esse tipo de violência que é no mínimo injúria à humanidade ainda não fetichizada.

³¹ Cf. TE, 2008, p. 228 - 231.

³² Cf. TE, 2008, p. 228 - 231.

³³ Explica-se nesse ensaio que a crítica está sendo colocada na esfera política do liberalismo. Então, há que se fazer a ressalva de que o liberalismo-político e o liberalismo-econômico não se confundem aqui. Considera-se que o liberalismo-político se expressa pelo Direito e, por sua vez, o liberalismo-econômico pelo mercado e capitalismo, pois sim se identificam sob a forma do Liberalismo. Portanto, há liberalismos e tecnocracias. Critica-se a face política pois não se está tratando da outra face, a econômica. O tratamento do liberalismo-econômico é o caso para outra investigação.

³⁴ A neutralidade vem da crença que todos estão devidamente compactuados e que, portanto, não há distensões na Lei, estando fora da lei a contingência ou as particularidades;

³⁵ ADORNO, Theodor W; HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento*. Tradução Guido Antônio de Almeida; Rio de Janeiro: Zahar, 1985. p.11. Doravante DE.

1. DO ESCLARECIMENTO À IDEOLOGIA

*“A cultura contemporânea a tudo confere um ar de semelhança”.*³⁶

*“A indústria cultural acaba por colocar a imitação como algo de absoluto”.*³⁷

Theodor W. Adorno e Max Horkheimer

1.1. Da tecnocracia ou apagamento do pensamento

Da história da filosofia é plausível afirmar a inequívoca preferência pela forma matemática de raciocinar, inclinação que se pode observar entre aqueles considerados os primeiros filósofos que essa ciência costuma ressaltar. Vem a ser esse modo de pensar muito bem aceito pelos pensadores da antiguidade clássica. Para muitos investigadores da história da filosofia, essa abordagem lógica significava uma reação ao pensamento mítico. É o caso de Tales de Mileto (625/4 - 558 a.C.) que se mostrava bastante satisfeito com noções de matemática oriental que aperfeiçoou. Não é por acaso que Tales é reconhecido mais como matemático, face seu teorema, do que como pensador, que inaugura a Filosofia pela *arché* como pensava Hegel³⁸. A contribuição de Pitágoras de Samos (580/78 - 497/6 a.C.) e dos pitagóricos, no sentido de inclinação à matemática, vem a ser a da libertação da alma pelo “trabalho inteiramente subjetivo e puramente humano”³⁹, que é o processo intelectual que resume as coisas a uma estrutura numérica em harmonia, proporção e beleza semelhante ao cosmo⁴⁰.

Entretanto, a ‘mentalidade teorizante’ habituada ao ‘uno’ acompanha a ‘mentalidade calculadora’. Pelo viés de uma ‘razão calculadora’ afeita à abstração, Euclides de Alexandria (330/25 – 270/65 a.C.) seria o maior exemplo do ‘melhor modo’ para se alcançar a razão mais certa, e disso se regozijam os lógicos. Euclides propunha postular suas teorias ora através de poucos argumentos, ora por axiomas autoevidentes, e essas são as maiores características, até

³⁶ Cf. DE, 2008, p. 99.

³⁷ Cf. DE, 2008, p. 108.

³⁸ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Preleções sobre a história da filosofia*. Tradução Ernildo Stein. pp. 203-205. In: OS PRÉ-SOCRÁTICOS. *Fragmentos, doxografia e comentários*. Coleção Os pensadores, vol. 1. Tradução José Cavalcante de Souza et al; São Paulo: Abril Cultural, 1996. p. 42-43. Doravante FDC.

³⁹ Cf. FDC, 1996, p. 19.

⁴⁰ O número, antigamente, tinha significado diferente da sua simbologia atual.

hoje ainda preservadas, que orientam a racionalidade formalista. Aqui se está às voltas de demonstrar que a Filosofia, claramente, desde o seu florescimento sempre esteve mais do que flertando com o formalismo. No que se refere à ‘Forma’ ou ‘Ideia’, é Platão (428 - 348 a.C.) o representante definitivo ou a melhor expressão desse viés filosófico. Não obstante, já muito cedo na Filosofia houve posição materialista surgida em contraponto ao formalismo através de Demócrito de Abdera, o qual, segundo consta, era adversário de Platão. O atomismo da estrutura atômica pensada por Demócrito e a observação de leis de causa e efeito na natureza davam sinais de empiria típica da ciência como hoje a conhecemos.

Mas, em grande medida, o subsídio dessa filosofia positiva, que pode se dizer formalista, também se encontra na ontologia pré-socrática de Parmênides de Eléia (530 - 460 a.C.). É de bom tom recordar que as consequências dessa ontologia são demasiadamente graves. A tese central de Parmênides assevera que “é impossível falar ou pensar sobre o que não existe efetivamente”⁴¹. Pode-se inferir por Parmênides que o que existe efetivamente seria estritamente produto da razão, visto que o que “não-é” nem mesmo pode ser dito. Para pesquisadores como Montgomery Furth⁴², as formas paradigmáticas do verbo grego *einai*, usualmente traduzido por “ser”, em Parmênides tomam dois sentidos distintos: o existencial e o predicativo. O sentido existencial é aquele que indica a existência (efetiva no mundo) de sujeito ou objeto a que se refere em enunciado, por exemplo, como quando se diz que ‘Sócrates é’. Já o sentido predicativo é o que se diz sobre o sujeito ou o objeto do enunciado, por exemplo, ‘Sócrates é feio’.

É preciso observar que, ainda que Parmênides não tenha feito esta afirmação, o “não-ser” seria o que é objeto concreto, isto é, o que existe de fato. Então as consequências disso são as seguintes: 1) não há tempo; 2) e porque não há tempo, conseqüentemente não pode haver mudança, ainda em consequência da falta do tempo (que é onde se dá a realidade); 3) nada nascerá, pois tudo já está dado, inclusive o novo. Embora a radicalidade do pensamento

⁴¹ COHEN, S. Marc. *Parmenides: Stage 2*. Disponível em: faculty.washington.edu/smcohen/320/parm2.htm. Acesso em: 01 jan. 2017.

DUARTE, R. *Sobre la Recepción de la Teoría Crítica en Brasil: el caso Merquior*. Constelaciones. Revista de Teoría Crítica. n. 1, dez. 2009.

⁴² FURTH, Montgomery. *Elementos de ontologia eleática*. Originalmente publicado em *The Journal of the history of philosophy*, vol. 6, n. 2, 1968, p. 111-132. Republicado em MOURELATOS, A. P. D. *The Pre-Socratics - A collection of critical essays*. Nova York, Anchor Books, 1974, p. 241-270. É notável e frequente na discussão de Parmênides, no que tange o ‘ser’, não aparecer qualquer destaque de diferenciação conceitual (hodiernamente elementares) entre o ‘é’ que copula sujeito e predicado e o ‘é’ que significa existência.”.

parmenidiano pareça muito crua e até mesmo cruel, esse milésio não é acusado de desonestidade intelectual, já que não tenta uma conciliação esdrúxula entre o “ser” e o “não-ser”. Por outro lado, não há investigações na história da filosofia que Parmênides tenha vivido à risca seus próprios pensamentos, ora, tratavam-se de abstrações suas e não da realidade.

Chama a atenção que na modernidade o “contingente” hegeliano seja aquilo sem mediação, ou seja, o que não é pensado. Isto é muito próximo do “não-ser” parmenidiano. Essa disposição racional universaliza com pretensa exatidão o “ser”, no caso, o pensável, assim como é a metafísica aristotélica. Cumpre denunciar que o que não é objeto de mediação, conforme a operação lógica hegeliana, nem mesmo é suprassumido. Será, porquanto, simplesmente ignorado. Mas se Hegel é conhecido como o “pensador do negativo”, porque o vir-a-ser ou devir tem papel central em seu sistema filosófico, como pode a mediação dar cabo do imediato e de toda mudança que se inscreve na realidade? Essa parece ser uma questão cabal para a *Teoria Crítica*.

1.2. Indústria Cultural ou do ar de semelhança em todas as coisas

Logo no prefácio da *Dialética do Esclarecimento*, Adorno chama a atenção ao fenômeno denominado em coautoria com Horkheimer de “indústria cultural”⁴³. Para ambos, essa indústria mostra a “regressão”⁴⁴ da aventura do Esclarecimento [*Aufklärung*] à ideologia. Esse movimento de retorno, orientado pela autopreservação, seria o desvio capital à sua derrocada, tal como a figura de Ulisses que astutamente priva seus sentidos do canto das sereias em vista da preservação da própria vida⁴⁵. A passagem de tal aventura, que poderia ser prenhe de vida, ganha contornos turvos e, porque estaríamos correndo os riscos da “mão invisível”⁴⁶, é tornada fria empresa calculista. Não obstante, “o Esclarecimento pôs de lado a exigência clássica de pensar o pensamento”⁴⁷. Adotando o “procedimento matemático” como “ritual do

⁴³ Termo cunhado por Theodor W. Adorno e Max Horkheimer em *Dialética do Esclarecimento* (1947);

⁴⁴ ADORNO, Theodor W; HORKHEIMER, Max. *Dialektik der Aufklärung: Philosophie Fragmente*. Frankfurt: Verlag, 1988. p.6. O termo usado é “*Regression*”.

⁴⁵ Cf. DE, 1985, p. 99. Seção *Indústria cultural: o Esclarecimento como mistificação das massas*.

⁴⁶ Cf. RN, 1974, p.438. Livro IV. Cap. II. O termo faz referência àquilo que “não fazia parte das intenções”, tal como expresso em *A riqueza das nações*. Mas, também, a “mão invisível” é uma expressão que pode compreender o obscurantismo das ações em prol da sociedade, bem como o autocontrole naquele que pertence a uma sociedade e age em seu favor de modo tácito.

⁴⁷ Cf. DE, 1985, p. 33.

pensamento”, o Esclarecimento transforma o pensamento em mero instrumento⁴⁸. O preço desse regresso foi torná-lo totalitário como qualquer outro sistema, à medida que fica restrito à sua própria razão.

Segundo Adorno e Horkheimer, a opinião dos sociólogos à época da *Dialética do Esclarecimento* (1947) era a de “um caos cultural” devido à perda de autoridade religiosa e grande diversidade técnica e social e à extrema especialização. Mas o engendramento desse “caos” soava como falso para ambos, pois afirmavam que “a cultura contemporânea a tudo confere um ar de semelhança”⁴⁹. A busca por evidenciar o que torna a ‘relação humana’ iminentemente danificada, e até mesmo ‘concretamente impossibilitada’, passa pela paráfrase que, transformada em questão, norteia este libelo ensaístico. Então, pergunta-se: como a cultura contemporânea a tudo confere um ar de semelhança?

Não há como escamotear que o esclarecimento é produto de engenho humano maravilhado da alta condição de si mesmo. Como bem se observa na *Dialética do Esclarecimento*, o esclarecimento, nesses moldes de encantamento, tem seu atavismo para bem antes do conhecido período da instalação da filosofia iluminada. E não será nenhum equívoco percebê-lo entre todas as gerações que estiveram sob influência de determinado escopo cultural. Certamente, a humanidade sob esta influência admirou-se da sua maior tecnologia que é a razão, a ponto de associá-la ao divino. “Considera-se a inteligência como o mais divino dos fenômenos”⁵⁰, isso se vê, por exemplo, na metafísica aristotélica. Na ética dessa vertente existe a tese de que a atividade própria de Deus é especulativa⁵¹. Há menção disso observável até mesmo nas “escrituras sagradas”⁵². Alertam os estudiosos da Metafísica que associá-la a “concepções religiosas” é temerário, assim como é “simplismo” ligar o Deus aristotélico pela

⁴⁸ O processo de instrumentalização do pensamento talvez possa ser comparado à tecnocracia habermasiana, a qual se dispõe a disciplinar a política, logo, trata-se de mecanismo racional em função da práxis estatal intervencionista de viés liberal, observada na obra *Teoria e práxis* de Jürgen Habermas.

⁴⁹ Cf. DE, 1985, p.99.

⁵⁰ ARISTÓTELES. *Metafísica*. 2. ed. Tradução Edson Bini; São Paulo: Edipro, 2012. p. 314, 1072b, 15-25. Doravante MET.

⁵¹ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução Leonel Vallandro, Gerd Bornheim; col. Os pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1987. p. 188; 191. 1177a, 10-20; 1178b, 20. Doravante EN.

⁵² Jo, 1, 1-14. Nas versões comuns publicadas do *Novo Testamento*, Evangelho de João, o divino “no princípio era o Verbo e o Verbo estava com Deus e o Verbo era Deus”.

conjectura da cultura grega com a “concepção judaico-cristã”⁵³. Entretanto, o vocábulo ‘verbo’, no evangelho de João, pode ter significado de ‘palavra’, mas, também, de sabedoria, discurso ou logos. Ou seja, o “Verbo” pode ser razão ou igualmente produto dela. Mas, ‘verbo’ por quê? Será o motivo desse construto tão obscuro quanto especulativo? A verdade mais certa que se torna realidade, o verbo que encarna, não seria isso a suma do *Esclarecimento*? Ora, não havia mais enigmas ao iluminismo por seu movimento positivo e apressado em direção à luz em vista do desassombro da natureza. Não obstante, o *Esclarecimento* foi, e ainda é, pretensão evidente de salvação pela razão.

Um ‘outro esclarecimento’ já perdeu o tempo da necessidade vital, pois o massacre ao mundo e aos seres vivos parece irrefreável, conforme se presencia. A novidade teria de ser capaz de não permitir a liquidação da subjetividade, da ética, da esfera pública, do mundo e da vida. Um tipo de esclarecimento que não se submeteria à cultura de ode ao medo, que não teme o umbral porque é crítico e dialeticamente negativo, que não cria mitos em benefício próprio para autoconservação. A falsa ideia de esclarecimento exhibe sempre o estandarte da revelação da salvação, porque quer enternecer o incauto. Promete a purgação pela razão e tão só por ela. Todavia, fomenta-se o fetiche da purga, quando a razão não pode mais controlar os diferentes pensamentos. É corrente, e assim mostra a história, partir ao artificial e cruel sofrimento do corpo até sua interdição para fazer vingar (como nominalismo) a *theoria* (contemplação).

Em suas linhas, principalmente no primeiro deslocamento, a *Dialética do Esclarecimento* se preocupa em ensaiar como um modo específico de manifestação da verdade, na primeira metade do XX, está ligada a aspectos epistemológicos da antiguidade. Quer dizer que é daí que o contorno da ideologia positivista tem seu fundamento, que estão a denunciar Adorno e Horkheimer. Sendo que para esses autores o esclarecimento da modernidade é mais pobre e tão mais suscetível ao falso que a “magia” para antiguidade. No processamento da *magia* havia uma conexão mimética com a realidade, portanto, era uma construção intelectual não dominada por esquematismos (*a priori*). Vantagem é que a mímese, se não elimina, pelo menos pode mitigar os falsos juízos atribuídos à natureza. Em termos de inteligência, não significa ficar restrito a um materialismo vulgar.

⁵³ Cf. MET, p. 308-9. Em nota, Edison Bini enfatiza o risco de fazer associações entre a *Metafísica* e concepções religiosas.

A cultura, enquanto âmbito de crítica, ali onde os diferentes indivíduos-sujeitos disputam espaços territoriais e intelectuais, tem a capacidade de resistir à heteronomia que lhe for bárbara. O ataque à cultura passa primeiro pela colonização da subjetividade. Por outro lado, é também atacada porque, entre as construções humanas, ela é aquela manifestação que se ocupa por encontrar a ética. É o que se vê quando instituições culturais são sumariamente extinguidas. Clara é a interação interna entre o imaterial e o material na cultura que, de modo específico, pode interromper a torrente de imposturas em vista de um modelo de vida que macula a inteligência coletiva, que é a ética. Embora a ética tenha seu conceito em disputa, o que não lhe escapa é o tempo. Sua noção sempre se atualiza no seu processamento com a realidade, isso justifica que em tempos diferentes haja ações distintas para dar cabo de um mesmo problema. A inteligência que advém do encontro com a alteridade é a ética. Embora a noção bastante positiva da ética no contemporâneo, ainda cabe a ela um certo desajuste à normatividade e à autoconservação.

A noção de autoconservação atravessa e consubstancia toda a racionalidade que tem como base a reificação das coisas⁵⁴. Quando da *Dialética do Esclarecimento*, Adorno junto de Horkheimer está às voltas da sociedade já industrializada que, por seu turno, já tem as características sócio-político-econômicas vividas hodiernamente. Por óbvio, essa racionalidade por sintoma da autoproteção ou é idolatria, ou tem ‘natureza’ idolátrica. Mas, como alertam esses frankfurtianos, tal racionalidade é antiga podendo ser identificada nos textos homéricos, sendo ela bastante constituidora do tipo burguês. Poder-se-ia dizer que a ‘autoproteção’ seja a ideologia daqueles que buscam, ao administrar os objetos, exercer poder. Essa autoproteção explica a falta de espontaneidade que é, entre tantas manifestações, observada nas artes; pelo menos naquelas condenadas por Platão na *República*.

1.3. Economia social ou Reificação das coisas

Contra a técnica está a *indústria cultural* da replicação de produtos⁵⁵. A sociedade que não grava é aquela que cultua o Mesmo. Gravar é o ato complexo de inscrever o novo na

⁵⁴ Mais atualmente, Habermas denuncia essa racionalidade como perniciosa às relações humanas no que concerne a supressão de poderes aos indivíduos; denomina-a tecnocracia ou racionalidade tecnocrática.

⁵⁵ Cf. DE, 1985, p. 35. Os animistas dotavam as coisas de alma diferentemente da “aparelhagem técnica” do *esclarecimento*, que coisificava a alma (antes animada). Tal *aparelhagem* é herança para *indústria cultural* do

realidade; toda gravação verdadeira inscreve qualidade na realidade. Ao menos parece ainda que o que se grava é feito por meio de técnica de gravação. Grava-se ao reproduzir algo também, mas de um outro modo que, certamente, é danificado. Entretanto, esse último modo é um tipo de gravação precária ou até vazia. Sua não-matriz nega a expressão de experiência de vida, que por analogia, esta última é como a incisão do instrumento que fulcra a matriz. Mesmo uma monotipia (impressão de uma matriz, que não tem o compromisso de seguir um só viés técnico tradicional), que acompanha um processo vital como modo de gravação, não se assemelha, em hipótese alguma, a um tipo de gravação *falsa*.

Nessa condição de *precariedade* não se tem a gravura da vida, e nem mesmo a gráfica, de fato, pois mais parece ter a função de um periódico diário que, por sinal, nada grava. O exemplo de um periódico diário e oficial, no mais das vezes, tem sua impressão gráfica idêntica à economia racional abstrata. Em outras palavras, não há o objeto propriamente dito, mas a clara operação de uma ficção. Esse ser-aí, nem mesmo é um próprio, é um mero algo ou objeto reificado. O que é novo não terá memória porque não será de fato novo, será somente banalidade e reprodução. A banalidade é o mal, ora, ela é responsável pela má consciência quando inculcada no indivíduo.

No âmbito da vida administrada, não há como nem mais por que recordar o já presumido, pois seus vestígios foram tornados abstratos. A memória quando colonizada por conteúdos prontos de antemão não é mais memória que encontra vida. Como consequência, a ‘memória viva’ padece e, não obstante, isso implica em esquecimento programado. Mas ao contrário, para memória é imprescindível a vida. Dentro desse ponto de vista, faz parte da memória também o esquecimento. Inclusive, não se deve transpor toda a imagem da memória à realidade sob pena de agirmos de modo caricato⁵⁶, assim pensava Adorno. Nesse sentido, pode-se dizer que o processo de administração das relações humanas, que não perde de vista a *Minima moralia*, é o que nos leva a uma postura escarnecida e falsa ante uma “vida correta”⁵⁷.

‘capitalismo tardio’. Nesse caso, a ‘cultura da reprodução’ é a única técnica que a *indústria cultural* permite. Trata-se de apelação em vista de liberismo - liberdade comercial que, não obstante, quer o controle do indivíduo. O empregado prestador de serviço é o sujeito de trabalho fragmentado, refém da flexibilização da ‘cultura do acúmulo’. Muitas vezes ele não tem direitos constituídos porque, aos olhos do empreendedor, a rigor ‘não trabalha’.

⁵⁶ Cf. MM, 1992, *Dedicatória*, p. 8.

⁵⁷ Cf. MM, 1992, §6, p. 20. Há pelo menos mais 3 incidências da expressão “vida correta” na *Minima moralia*. Observa-se essa expressão no §18 (pp. 31-33), §103 (pp. 143-144) e §146 (pp. 199-200). Pode-se dizer que a “vida correta” não se deixar substituir por imagens, nem mesmo por uma “existência justa”.

Esse esquecimento, que pode ser instrumento de manipulação de massas, nos revela a necessidade do pensamento contra o sacrifício da razão.

Tal como o conteúdo duro e oco, portanto de significado frágil e dúbio, de uma *indústria cultural* que premedita seus produtos, a arquitetura pode ser igualmente constituída por memória precária de uma não-matriz. Quando é produzida em massa, a arquitetura é um bom exemplo de obra reificada que perde qualidade em nome tão-só da produção e acúmulo de capital. O que significa não dar vazão a mudanças que não venham pela ordem da economia de mercado. Nem mesmo uma situação de precariedade econômica pode ser argumento para reificação às avessas da arquitetura. Se há que se observar com rigor o ‘mais valor’ do sofrimento, do mesmo modo há que se observar que tal sofrimento gera demanda por qualidade e não precarização da vida.

A vida dos “viveres empíricos” não se presta ao balcão de negócios. Entrar na cantilena por habitação popular é encontrar o caminho mais próximo para a farmácia da *economia política liberal*, como mais adiante se verá que é compra por liberdade. Que fique claro ao incauto que isso não serve de crítica àquelas e àqueles: mulheres e homens, velhos ou jovens, que lutam pelo direito à moradia e também pela arquitetura de morar. Está a salvo o caso provisório da habitação popular nesse contexto de certa cultura, política, economia e justiça que ora vivenciamos. Essa luta, que não deixa de ser um processo social interno ao sistema econômico e político liberal, é necessária e legítima porque é expressão de resistência vital. Apesar de certa dignidade alcançada no seio do liberalismo através da busca pela habitação, lamentavelmente essa ‘ação’ imanente não traz mudanças políticas que sejam diversas ao sistema político vigente. Além do mais, o *neoliberalismo reacionário* de mentalidade tecnocrática quer barrar de todos os modos inúmeros direitos que, na visão comezinha dele, atravancam a cultura capitalista, ainda que seja necessário desmantelar a Constituição Federal que tem por primazia o ‘direito do cidadão’ como é o modelo brasileiro.

A formação generalizada dos profissionais da área da construção civil, em solo brasileiro, gera quase sempre um comportamento que mira atender às falsas idiosincrasias de mercado, o que é uma verdadeira calamidade. Entretanto, isso é defendido por entusiastas da cultura de mercado como uma normalidade da qual não pode escapar o atual profissional. Essa normalidade, em verdade, é uma falsa neutralidade que põe o mercado diante das reais demandas culturais da vida de uma nação, por exemplo. O urbanismo em discurso e aplicação

padece de qualidade em países na condição de subdesenvolvimento como é o caso do Brasil. O conteúdo humanístico é precarizado já na escolaridade inicial, portanto, não é só da etapa final a responsabilidade da qualidade do egresso. Em geral, são dadas poucas condições humanísticas e, por ironia, até mesmo técnicas, na etapa final ou ensino superior. Por estranho que pareça aos de sonho dogmático, isso é claro projeto de nação, ainda que precário. Caracteriza-se por subserviência às demandas extrínsecas, portanto de indignidade moral, que atende aos donos do poder e afronta a soberania popular da ‘vontade geral’, representada pela sua Constituição.

1.4. Contexto, recepção e dificuldades à Teoria Crítica

Para introduzir a obra *Dialética do Esclarecimento*, Rodrigo Duarte comenta, em síntese, a situação sócio-político-econômica da Alemanha após a *I Guerra Mundial* e a realidade que enfrentava a esquerda naquele momento⁵⁸. Segundo sua análise, sem perspectivas políticas frente a uma situação social nada animadora, a esquerda alemã, no início da década de 1920, ou se apoiava na centro-esquerda social-democrata, no poder desde 1919, ou fazia oposição dentro do Partido comunista alemão, liderado pela batuta de Moscou. Restava à esquerda denunciar o partido governista (de centro-esquerda) como a marionete das ações das potências industrializadas que, no caso, mantinham a Alemanha em atraso e humilhada pela derrota na *I Guerra*. Por outro lado, Duarte observa que havia ainda a possibilidade de corrigir rumos pelo viés intelectual pela investigação teórica⁵⁹. Sobre a Escola de Frankfurt, Sívio Camargo diz:

[...] o entendimento de que a expressão ‘Escola de Frankfurt’ é uma imprecisão conceitual porque o que perdura em seus herdeiros é “um ‘modelo’ de compreensão da realidade que ultrapassou suas iniciais tonalidades frankfurtianas, e mesmo quanto a estas, formou diferentes gerações, afinal, concordando ou não com suas ideias, poucos questionam a importância de pensadores como Habermas e Axel Honneth (1949 -) para a teoria social contemporânea”⁶⁰.

⁵⁸ DUARTE, Rodrigo. Adorno/Horkheimer & *Dialética do Esclarecimento*. Rio de Janeiro: Zahar, 2002. p. 10-11. Doravante AH.

⁵⁹ Cf. AH, 2002, p.10-11.

⁶⁰ CAMARGO, Sívio. *A recepção da Teoria Crítica no Brasil: 1968-1978*. In: Debate, Florianópolis, n. 7, p. 126-149, out. 2012. ISSN 1980-3532. Disponível em: periodicos.ufsc.br/index.php/emdebate/article/view/24591. Acesso em: 07 jan. 2017. p. 126-149.

Esse ponto de vista sobre a Escola é também a posição do grupo de pesquisa coordenado por Marcos Nobre, porém fora extraído da leitura de *Max Horkheimer and the foundations of the Frankfurt School*, de John Abromeit. “Demonstrar que o caminho de Horkheimer para a *Teoria Crítica* foi independente daquele de Lukács e de Adorno”, observação de Abromeit, significa dizer que a *Teoria Crítica*⁶¹ não depende de instituições e “seus adeptos” não seguem perspectivas predeterminadas. Para Sílvio Camargo, em *Os primeiros anos da 'Escola de Frankfurt' no Brasil*, período que se circunscreve entre 1968 a 1978, a recepção da *Teoria Crítica* no Brasil foi baseada em parco material dos frankfurtianos, seja textos originais da língua ou traduções⁶². Inicialmente a força do pensamento frankfurtiano ascendeu sobre os estudos literários e de comunicação para só posteriormente atingir as ciências sociais. Camargo ressalta o importante surgimento de editoras e suas respectivas revistas, tais como *Tempo Brasileiro* e *Civilização Brasileira*, que comprometidas em publicar intelectuais de esquerda, naquele momento ajudaram a promover a reflexão de um modo geral.

A produção desses intelectuais ficou muito detida em Walter Benjamin, sendo de certo modo preteridas as obras de Herbert Marcuse (1898-1979) e Adorno. Isso porque o berlinense, Benjamin, tinha sua produção filosófica bastante ligada às artes, em especial, à literatura. Segundo Camargo, é notória a influência benjaminiana, pois o texto *A obra de arte na sua era da reprodutibilidade técnica* era comumente referido entre os intelectuais da primeira recepção. Nomes como os de Roberto Schwartz, José Guilherme Merquior e Leandro Konder eram inclinados às artes e à cultura, porquanto tinham forte influência do escritor e dramaturgo alemão Bertolt Brecht⁶³, sendo essas as razões que os aproximavam de Benjamin. Por outro aspecto, viam na classe artística a esperança da promulgação de coisas melhores à população. Vem daí também a simpatia para com a esperançoso Benjamin. Entretanto, não foi exatamente bem aceito o marxismo da Escola de Frankfurt entre alguns desses intelectuais como, por

⁶¹ NOBRE, Marcos et al. *Os modelos críticos de Max Horkheimer*. Novos estudos - CEBRAP, São Paulo, n. 96, p. 153-163, jul. 2013. ISSN 0101-3300. Disponível em: scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-33002013000200011&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 31 jan. 2017. <http://dx.doi.org/10.1590/S0101-33002013000200011>.

⁶² CAMARGO, Sílvio César. *Os primeiros anos da "Escola de Frankfurt" no Brasil*. In: Lua Nova: Revista de Cultura e Política, São Paulo, n. 91, p. 105-133, jan./abr. 2014. ISSN 1807-0175. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_issuetoc&pid=0102-644520140001&lng=pt&nrm=i. Acesso em: 07 jan. 2017. p. 105 e ss. Doravante EF.

⁶³ Cf. EF, 2014, p. 108 e ss. Conforme esse artigo, Bertolt Brecht, por sua vez, via na cultura um “telos transformador, engajado, revolucionário”.

exemplo, Merquior, que em meio à ditadura militar assumiu postura conservadora reativa às esquerdas marxistas⁶⁴. Adotara a linha de Habermas, que afirma que as formulações políticas adornianas não são transformadoras e que por isso mesmo conduzem a um brete⁶⁵.

A empreitada de Adorno e Horkheimer evidentemente não foi, e não é, imune a críticas⁶⁶. A exemplo disso, Habermas dirigiu severas colocações à formulação considerada central a ambos sobre a *crítica da razão instrumental* ou *crítica da reificação*, que segue a recepção de Marx, Weber e Lukács⁶⁷. Essas colocações contrárias a Adorno e Horkheimer, em geral, aludem ao problema de ambos não assumirem as consequências de uma filosofia objetivista da história e, por isso, acabarem enredados em aporias. No que concerne a *racionalização como reificação*, identificou-se como problemático o fato do pensamento de Horkheimer ser afeito à ‘metafísica tradicional’⁶⁸. Isso se daria à medida que a “razão instrumental como razão subjetiva contrapõe-na à razão objetiva”, ou seja, por um lado “ultrapassa a unidade da razão que se diferencia em si mesma”, por outro, retorna à metafísica anterior a Kant⁶⁹. Essa “partição interna da razão”, a qual Habermas conceituou de dramatização, significava a subtração da esfera “normativa e expressiva” que suprimiria a racionalidade moral, ficando refém de um pensamento especulativo transformado em crítica⁷⁰. O outro viés da crítica é lançado à faculdade mimética⁷¹ porque, sendo ela destituída de discurso, inviabilizaria a si mesma como teoria. Isso se daria pelos próprios conceitos de Adorno e Horkheimer⁷². Nessa linha, as afirmações mais graves da *Teoria Crítica* seriam insolúveis e inaplicáveis.

⁶⁴ DUARTE, R. *Sobre la Recepción de la Teoría Crítica en Brasil: el caso Merquior*. Constelaciones. Revista de Teoria Crítica. n. 1, dez. 2009. p.36-50.

⁶⁵ Cf. EF, 2014, p.111.

⁶⁶ Adorno e Horkheimer, como herdeiros da tradição do materialismo histórico, contraem inúmeros mal-entendidos, tal como alertava Derrida sobre os espectros de Marx. Essas críticas são tão duras que inibem a recepção de suas obras.

⁶⁷ Cf. TAC, vol. 1, 2012, p. 593 e seguintes. Cap. IV. Seção 1, *De Lukács a Adorno: racionalização como reificação*.

⁶⁸ Cf. TAC, vol. 1, 2012, p. 595. Habermas considera a metafísica de Kant distinta em relação a Horkheimer.

⁶⁹ Cf. TAC, vol. 1, 2012, p. 595.

⁷⁰ Cf. TAC, vol. 1, 2012, p. 597.

⁷¹ Na esteira de Adorno, afirma-se que a *mimese* é aquela faculdade capaz de atualizar o conteúdo da arte e do pensamento. Já Habermas conceituou a *mimese* como impulso de participação no imediato.

⁷² Cf. TAC, vol. 1, 2012, p. 658.

Apresentada algumas das inquietações de Habermas à *Teoria Crítica*, em vista da reflexão e dificuldades que elas impõem, pode-se comentar que um pensamento em perspectiva de uma *dialética negativa* não totaliza a realidade e, mais do que isso, tem em si a postura de não hipostasiá-la. E isso não é algo inconsequente em Adorno. Pois, uma “filosofia objetiva da história”⁷³ estaria condenada, logo que fosse executada, a ser tão metafísica quanto outras metafísicas. O que causa o incômodo é que Adorno não quer cometer o equívoco de positivar a teoria, por isso dizia que “pensar é negar”, já que a positividade que é contrária ao pensamento pela autoridade social quer habituá-lo⁷⁴. Em passagens de sua obra, Adorno nos mostra que pensar pelo viés do “primado do objeto” não afasta a atividade filosófica de subjetividade e ‘teorias abrangentes’ assim como quer a Lógica. Pelo contrário, é justamente porque há dificuldades de apreensão no encontro entre esses elementos que, dialeticamente, tais dificuldades não podem ser meramente suprassumidas como faz o formalismo. A *dialética negativa* quer, no mínimo, mitigar a reificação ao objeto e ao trabalho. Portanto, ainda que aporética, a *dialética negativa* não é o caso de uma metafísica, pelo menos não é de um tipo anterior a Kant. Do outro lado dessa crítica, exatamente como pensa Habermas, é correto afirmar que a mimese não é por si mesma teoria, nem mesmo é afeita a isso, mas é certo também que através dela a linguagem se desenvolve dialeticamente, assim como constitui a ação discursiva. Nesse sentido, Benjamin pensava a *linguagem* no contexto das relações humanas, como aquilo que é capaz de promover a justiça ante formalismos e doutrinas da liberdade⁷⁵. Aliás, para ele tais formalismos e seus dispositivos provocam a violência (não original) e a injustiça⁷⁶.

⁷³ HABERMAS, Jürgen. *Teoria e práxis: estudos de filosofia social*. Tradução Rúrion Melo; São Paulo: Unesp, 2013. p. 75. Doravante TP. Expressão de um certo pragmatismo que Habermas identifica em Lukács.

⁷⁴ Cf. DN, 2009, p. 25.

⁷⁵ BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem*. Tradução Suzana Kampff Lages, Ernani Chaves; São Paulo: Editora 34, 2011. p.121 e seguintes. Doravante ML. Os textos desse volume originalmente foram escritos entre 1915 e 1921.

⁷⁶ Cf. ML, 2011, p.121 e seguintes.

2. VIDA DANIFICADA

*“A imitação se põe a serviço da dominação na medida em que até o homem se transforma em um antropomorfismo para o homem”.*⁷⁷

Theodor W. Adorno e Max Horkheimer

*“Humano é o que, penetrado de temporalidade, não é absolutamente concebível sem ela”.*⁷⁸

Ricardo Timm de Souza

2.1. A domesticação das afecções

É velho o desejo de ordenar o mundo que leva à administração dos “vivos empíricos”⁷⁹. Essa vontade de poder, atavicamente, e guardado o devido contexto, já se encontrava em povos antigos. Como fato social, leis e arcontes são estabelecidos com a clara emergência em conter conflitos de “classes” como é o caso, por exemplo, do exercício de Grácon e Sólon na cidade-Estado de Atenas. Em esforço de síntese, aqui se resume como certo *estado* (de poder) o excesso de dever e poucos direitos (como o prazer), o qual também se pode chamar de “controle dos corpos”⁸⁰.

Em outro momento, o contexto umbral de transformações do baixo medievo, no que concerne o poder e o seu ‘contexto de justiça’, provocou profundo ataque à corporeidade humana, um exemplo específico disso é a Inquisição espanhola e a prática de tortura. Vem a ser esse ataque aparentemente quase insuperável, repugnante via de implementação de admoestação aos corpos. Descrevem os historiadores que é o período medieval de evidente caráter religioso, isso pelo poder de influência que exercia a Igreja Católica em esferas diversas

⁷⁷ Cf. DE, 2008, p. 55.

⁷⁸ SOUZA, Ricardo Timm. *Metamorfose e Extinção: sobre Kafka e a patologia do tempo*. Caxias do Sul, RS: Educ, 2000. p. 12. Doravante ME.

⁷⁹ Cf. TE, 2008, p. 15.

⁸⁰ REVEL, Judith. *Foucault: conceitos essenciais*. Tradução Maria do Rosário Gregolin et al. São Carlos: Claraluz, SP: 2005. pp. 26-28. Os termos de ‘controle dos corpos’ bem que poderia ser associado em termos de uma *biopolítica* como pensava Michel Foucault (1926 - 1984). No entanto, Foucault restringe a *biopolítica* ao período de instalação do liberalismo, entre o fim do século XVIII e o começo do século XIX. Logo, ‘a doutrina que cria população administra’ é própria ao liberalismo.

da ciência, política e cultura. O processo penal canônico, por exemplo, influenciou decisivamente o modelo inquisitório, sendo a Inquisição Espanhola a versão mais cruel já utilizada⁸¹. Consta que nessa época se fez expressivo uso do expediente do servilismo, no sentido de se fazer experienciar uma severa obediência que impedia a manifestação da diferença. Tanto em função da igreja, quanto em função dos monarcas, o ‘servilismo’ foi a coercitiva regra comportamental que não deixava de ser o caso de indigno assédio moral. Com isso, educou-se gerações e mais gerações à servidão. Provavelmente, depois de longo tempo de privações, antes de qualquer esforço coercitivo vindo dos poderosos, já era o *servilismo* percalço a uma perspectiva social diferente.

Sob o pretexto de ‘*purga*’, pela defesa da declinação que o corpo causa à alma, castigava-se o corpo cometendo nele verdadeiras atrocidades. Observa-se a obscenidade e perversidade quando do maltrato a ‘determinados’ corpos através de dispositivos de tortura confeccionados em período que se acumulam as funções de acusar e julgar quando juízes começam a “proceder de ofício”⁸². Não é de se surpreender porque revoltas visando a queda desse *Estado* (político) afeito aos maus tratos aos seres humanos viessem por rebote de modo violento. Contra esse ambiente vergonhoso da história da humanidade, contra os abusos de poder, surgiram teses e princípios de liberalismo político como libelos, em função da emergência do surgimento do manifestação social, depois, ideológico-burguesa.

O Estado de monarquia teocrática via-se chegando ao seu fim como modelo hegemônico de governo. Mas antes, alguns pensadores contribuíram decisivamente na superação de tais governos através de suas teses. Tomando diferente viés que outros contratualistas, ainda que influenciado pelo “contrato social” de Locke (1632-1704), no ponto de vista rousseauiano, a figura e a expressão de um soberano como representante de um corpo político de súditos são desnecessárias, pois, sendo ele constituído pelo próprio povo, não poderia ser ele contrário aos seus próprios interesses.

A soberania em Thomas Hobbes (1588-1679) é dada a um “homem ou assembleia de homens” que centraliza o poder através da representação do corpo político em vista de garantir

⁸¹ LOPES Jr. Aury. *Fundamentos do processo penal: introdução crítica*. 2. ed. São Paulo Saraiva, 2016. p. 147. Doravante FPP.

⁸² Cf. FPP, 2016, p. 146. Tem-se conhecimento das práticas deletérias em nome da prometida purgação em nome de obsedante obediência que nada mais é do que fetiche por punição.

da paz entre os demais. Entretanto, a soberania hobbesiana é conceitual, ou seja, bastando uma contra-força não obedece-la para pulverizá-la, até porque não era prevista no pacto. Essa configuração seria incapaz de impedir uma guerra generalizada. O problema é a influência que o *telos* da sociedade é capaz de enredar o povo. (Pois “o povo jamais haveria sido dividido nem recaído na Guerra Civil” se não tivesse sido aceita, na maior parte da Inglaterra, “a opinião segundo a qual esses poderes eram divididos entre o rei, os lordes e a câmara dos comuns”⁸³.)

Já para Rousseau a soberania é dada ao “povo”, ou ao conjunto dos cidadãos. O povo soberano exerce diretamente o mando do corpo político pelas assembleias dos comuns, sem precisar do artifício da representação. Segue-se disso que legisladores e magistrados não são representantes dos comuns, todavia são, sim, funcionários do povo fadados à execução legal da “vontade geral”. O diferencial em Rousseau é que um indivíduo pode preservar sua particularidade, porém sobre isso está o interesse coletivo, o bem comum. Entretanto, no *Contrato Social* apresenta-se como um hábito de degeneração da cidadania, marcado por um *modus operandi* irrestrito dos interesses privados e, conseqüente, negligência a coisa pública. No caso, Rousseau considerava ser necessário tomar medidas que fortalecessem as virtudes cívicas dos cidadãos, tais como solidariedade, interesse pela coisa pública, o respeito à leis e renúncia à pátria ou patriotismo.

O que antes era governo de caráter religioso ou monárquico de uso da força, no caso de Rousseau, vem a ser em tese um governo que atende à “vontade geral” dos cidadãos. Diferentemente de Hobbes⁸⁴, para Rousseau a desigualdade é algo que se estabelece, por assim dizer, na fricção complexa das relações humanas⁸⁵. Seguindo esse raciocínio, pode-se aceitar então que a astúcia que emprega uma ‘natureza humana’ não determina definitivamente a desigualdade. Segundo os termos de Rousseau, é pertinente a essa desigualdade processamentos e resultados ulteriores ao seu pressuposto de natureza humana; com efeito, a iniquidade indigesta é fruto ou artefato humano. A mencionada fricção das relações humanas se expressa na “vontade geral”, sendo esta constituída apenas de *interesses comuns*. Logo, a *vontade geral*

⁸³ HOBBS, Thomas. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil*. Coleção Os pensadores, Tradução João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva; São Paulo: Abril Cultural, 1999. p. 150. Cap. XVIII. Doravante LE.

⁸⁴ Em Hobbes há claramente o equacionamento dos problemas religiosos em seu sistema de poder.

⁸⁵ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do contrato social*. Coleção Os pensadores, Tradução João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva; São Paulo: Abril Cultural, 1999. p.154. Doravante CS. A desigualdade que Rousseau quer tratar não é a desigualdade natural.

findaria em leis compartilhadas ou comuns a todos. Sendo uma vontade geral, não é particular. Funcionaria tão somente quando se confronta com a mediação da “vontade pública”. Desta mediação⁸⁶ nasce o pacto entre o interesse e a justiça, seria isso que dá a equidade entre o juiz e a parte⁸⁷. O *pacto*, obviamente pelo comum acordo das partes, sela o compromisso em que todos devem gozar dos mesmos direitos⁸⁸. Restaria assim ao governante agir com o “ato de soberania”⁸⁹ que é a disposição da *vontade geral* e, por isso mesmo, seria “sólida” porque tem a garantia da “força pública e o poder supremo”. Cabe, entretanto, ao governante - cargo alcançado de modo eletivo - não passar dos limites da convenção geral que todo homem dentro disso pode dispor. Sob nenhuma hipótese ele pode onerar ou beneficiar mais a um do que a outro cidadão, sob pena de não mais exercer qualquer poder a ele outorgado.

Na antiguidade clássica grega, segundo Hannah Arendt (1906-1975), pode-se distinguir duas esferas da vida humana porque o pensamento grego mesmo opunha a capacidade de organização política à associação natural bastada no lar [*oikia*] e na família⁹⁰. Para Arendt, a distinção entre a esfera pública e privada se caracteriza a partir dos seguintes aspectos: tipos de atividades, modos de relação entre seus membros e níveis de discurso. A *esfera pública*, em termos arendtianos, é aquela circunscrita por indivíduos que se ocupam da *res publica*. Essa esfera, também tratada como “esfera da liberdade”, é domínio da política. A esfera pública da *pólis* se caracterizava por lei extensa a todos (isonomia), ação e discurso persuasivo. Por sua vez, a *esfera particular* é relativa ao espaço da família. Pelos termos arendtianos, pode-se dizer que não há “ação” interna à família, mas predisposição e disposição ao trabalho. Sendo assim, a vida familiar dos ‘domiciliados’ se caracterizaria pela hierarquia comportamental entre seus componentes, necessitarismo ligado à preservação da vida e à obediência ao homem governante da casa.

À função de governar (dos governantes) se refere Platão na ‘tese da comunidade de bens e de pessoas’ no livro V da *República*. Governar é, para o filósofo ateniense, agir ‘como

⁸⁶ Entenda-se aqui por mediação, diferente dos termos hegelianos, como a relação objetiva de interesses entre as partes, pois segundo o próprio Hegel faltam argumentos no contrato social de Rousseau.

⁸⁷ Cf. CS, 1999, p.97.

⁸⁸ Cf. CS, 1999, p.98.

⁸⁹ Cf. CS, 1999, p.98. Entenda-se por “ato de soberania” a convenção de um todo (ou corpo societário) com cada uma de suas partes (ou membros) com o objetivo utilitário do bem comum.

⁹⁰ ARENDT, Hannah. *Condição Humana*. 12. ed. Tradução Roberto Raposo; Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2016. p.29. Doravante CH.

se' não tivesse família ou propriedade(s) privada(s). Isto é, governar é em vista do interesse público com o cuidado de manter separadas as esferas pública e privada. A distinção entre a associação familiar, que satisfaz as necessidades, e a associação política, que visa a felicidade do indivíduo por sua participação na autodeterminação coletiva enquanto cidadão, fundamenta a tese do homem como animal político⁹¹.

Diferem-se Platão e Arendt no que concerne haver uma providencial distinção entre esferas de raciocínio. Respectivamente, circunscrevem a “vida contemplativa” (*theōria*) do filósofo como aquela direcionada à investigação do eterno, e a “vida ativa” como aquela relativa aos grandes atos dos cidadãos, ou seja, afeita a imortalidade. É esta e não aquela vida que dá imortalidade às coisas. Refletindo a ideia cuja capacidade produtiva dos mortais alcança sua “natureza divina” como se pode observar em obras, feitos e palavras que perduram na história contra a “futilidade da vida mortal e o caráter efêmero do tempo humano”⁹². Seria, então, a forma mais elevada de vida a consubstanciada pela vida pública, imprescindível ao governo da *pólis*. Nesse sentido, a contrapelo de Platão, não se bastaria na figura do filósofo a capacidade de governar a *pólis*. Se o filósofo se ocupa do que é verdadeiro porque eterno – algo próprio do pensamento metafísico, logo, a tomada pela perspectiva da *vida ativa* se opõe à metafísica e o seu desdobramento no mundo dos homens⁹³.

Segundo o viés aristotélico, a razão é necessária para o reconhecimento da felicidade. A virtude mais elevada própria dos filósofos, denominada prudência, seria a responsável por garantir, ou por consubstanciar, a ação mais certa, elevada, ápice da justiça, que é a política. À medida que a moralidade é constituída por uma certa razão, que tem por objetivo a vida na *pólis*, essa manifestaria a excelência do homem, tal como pensava Aristóteles. No entanto, tal capacidade não pode ser entendida apenas como sendo a natureza do homem partícipe da *pólis*. Quando Aristóteles afirmou ser “o homem naturalmente um animal político”⁹⁴, tinha em mira o exemplo da vida do homem livre grego que (entre seus iguais) gozava da normalidade da vida pública na *cidade-Estado*. Os casos contrários a isso seriam, porque afastados da cidade, ou um

⁹¹ ARISTÓTELES. *Política*. Tradução de Mário da Gama Kury; Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1985. 1253a, 1-10. Doravante PO. A distinção entre associação familiar e política fundamenta a tese do homem como animal político por natureza no primeiro livro da *Política* de Aristóteles.

⁹² Cf. CH, 2016, p. 11; 24.

⁹³ Cf. CH, 2016, p.11; 24-6. A crítica à filosofia platônica no que concerne a figura do filósofo/governante da *pólis*.

⁹⁴ Cf. PO, 1985, 1253a, 1-10.

ser supremo (deus) ou um tipo “destituído” (estrangeiro e escravo). Há nisso a preocupação com um tipo de ‘vida responsiva’, isto é, aquela capaz de se comunicar com os outros cidadãos. Para Arendt, a interpretação geral da expressão latina *animal rationale* corresponde a um equívoco quando apaga a pretensão de Aristóteles de afirmar que a excelência do homem não era outra senão a contemplação [*nous*]⁹⁵. Ou seja, não se trata apenas de discurso. O conteúdo da contemplação “não pode ser vertido em discurso”⁹⁶; segundo isso, a contemplação não pode ser reduzida simplesmente a palavras, como acontece na fala; se assim fosse, escravos seriam considerados cidadãos e, portanto, homens, para Aristóteles. Então, a participação na pólis seria o resultado da hierarquia entre contemplação, razão e ação (política) que, exercida de tal modo pelos homens, seria a busca pela felicidade, o “sumo bem”⁹⁷. Os cidadãos procurariam a felicidade pela inclinação de tornarem-se bons, só assim estariam no caminho da vida correta. A busca por felicidade pode ser compreendida como um compromisso (ou responsabilidade do agente) que, em termos de uma universalidade, orienta a vida do ser humano para o bem, o que pode significar uma ética, no caso, aristotélica.

Pelo acima exposto, Aristóteles era da opinião que o *zōon politikon* não era o caso daqueles humanos privados do “modo de vida político” - era o caso dos escravos e dos bárbaros⁹⁸. Estes não são sem a capacidade do discurso, porém seriam voltados somente a vida doméstica. Além de não agirem, pelo fato de não cumprirem com o sentido comunicativo da fala, algo próprio do homem da *pólis*, não poderiam ser cidadãos. Disso, pode-se entender que o *animal socialis*, tão somente no interior da *pólis*, não é por si só político, ainda que isso não contrariasse de todo o pensamento aristotélico. O *bios politikos* aristotélico, que se dá na *cidade-Estado*, é a figura do homem mais elevado, ou seja, é o humano dotado das “capacidades mais altas”, a *ação* e o *discurso*⁹⁹. O viés da *Condição Humana* exige que, no âmbito da vida pública, o cidadão aja e discursive para outros cidadãos em vista da manutenção da vida mais elevada na *urbe*, com isso atingir-se-ia a plenitude do *modo de vida político*.

⁹⁵ Cf. CH, 2016, p.33.

⁹⁶ Cf. CH, 2016, p.33.

⁹⁷ Cf. EN. 1987. 1097a - 1097b, 10. Livro I, cap.VII. p. 55. Para Aristóteles a felicidade é o “sumo bem, ou seja, é aquilo que é em vista de si mesmo e nunca de outros, o fim absoluto.

⁹⁸ Cf. CH, 2016, p.32.

⁹⁹ Cf. CH, 2016, p.29.

Todavia, Arendt não aceitava uma essência ou uma natureza humana como determinante da *ação*, pelo contrário, pensava que a *ação* era o âmbito do “novo” ou do “nascimento”, portanto algo não prefigurado¹⁰⁰. Argumentava que o homem não era mero espectador da vida dada a ele, pelo contrário, a condição humana era também constituída pelos seus feitos, pois é no mundo que transcorre a *vida ativa*. O ser humano só pode ser pensado como igual entre si enquanto espécie, posto que o homem visto através da *vida ativa* é plural. Desse modo, além da pluralidade ser defendida inclusive por diferenciar o homem dos demais animais, é também “condição básica da ação e do discurso, tem o duplo aspecto da igualdade e da distinção”¹⁰¹.

A *ação política* e *vida ativa* em absoluto podem ser tomadas como sinônimas, até porque esta circunscreve aquela. O homem constitui mundo do qual não pode transcendê-lo. Talvez o melhor seja dizer que ‘o homem se imbrica ao mundo o qual ele mesmo cria de onde parece não poder meramente se desvincular’. O contato com as coisas, inclui-se nelas o homem, condiciona a existência humana, portanto os homens seriam seres condicionados. A noção de “vida ativa” traz em seu bojo a ideia de ser “condição humana”. Todas as atividades humanas são condicionadas porque os homens vivem juntos, porém a *ação* não é transcendental a sociedade dos homens. Vide a “inquietação”¹⁰² grega que de modo algum pode ser confundida ao conformismo próprio aos partícipes da sociedade. Aliás, aquele que se afasta da *vida pública* é tratado como apolítico, porquanto seria ele fadado ao *comportamento* e não a *ação*, é daí que vem a noção de “conformismo”.

O “aparecimento da sociedade” surge da força interior ao *lar* que, por sua vez, invade a esfera pública tornando-se paulatinamente sua protagonista. Com isso cai a linha cujo efeito separava o público do privado, fazendo da relação entre esses dois domínios algo confuso¹⁰³. A incompreensão na tradução latina de ‘político’ como ‘social’, claro em Sêneca e Tomás de Aquino, perfeita adaptação do pensamento romano-cristão, coloca alguma luz no que leva a *política* em direção à idiosincrasia, que é característica própria da sociedade¹⁰⁴. Com efeito, a

¹⁰⁰ Cf. CH, 2016, p.10; 219.

¹⁰¹ Cf. CH, 2016, p.217.

¹⁰² Cf. CH, 2016, p.18.

¹⁰³ Cf. CH, 2016, p.18.

¹⁰⁴ Cf. CH, 2016, p.33.

“privatidade” - eclosão da esfera social, toma conta da política. Já na modernidade, o amplo poder do privado sobre o público tem clara influência do modo de vida burguês, que podia, pelo enriquecimento através do comércio de mercadorias, orientar governo e política conforme lhe fosse “necessário” e “útil”; em outras palavras, a compra de poder tornara-se algo natural. O domínio da coisa pública pelo social não quer do indivíduo ação, mas sim comportamento padronizado, presumindo um interesse único da sociedade em questões econômicas e opinião pública. Essa junção administrativa despolitiza o comportamento público. A sociedade moderna banaliza a esfera privada a tal ponto que seu significado de privação das atividades políticas é direcionado ao reconhecimento da relevância da privacidade e da família no horizonte público.

Sobre a “governamentalidade”, observou Michel Foucault (1926-1984) que o rompimento produzido entre o final do século XVI e o início do século XVII marca a transformação do modo de governar de herança da Idade Média, “cujos princípios retomam a virtudes morais”. “O ideal de medida (prudência, reflexão) para uma “arte de governar” cuja racionalidade tem por princípio e campo de aplicação o funcionamento do Estado a governamentalidade racional do Estado”. Por “governamentalidade” Foucault entende como

[...] o conjunto constituído pelas instituições, procedimento, análises e reflexões, cálculos e táticas que permitem exercer essa forma bastante específica e complexa de poder, que tem por alvo a população, como forma principal de saber a economia política e por instrumentos técnicos essenciais os dispositivos de segurança. Em segundo lugar, por governamentalidade, entendo a tendência que em todo o Ocidente conduziu incessantemente, durante muito tempo, à preeminência desse tipo de poder que se pode chamar de “governo” sobre todos os outros - soberania, disciplina etc. [...] Enfim, por governamentalidade, eu creio que seria preciso entender o resultado do processo através do qual o Estado de justiça da Idade Média, que se tornou nos séculos XVI e XVII Estado administrativo, foi pouco a pouco “governamentalizado”.¹⁰⁵

Foucault, segundo Judith Revel (1966-), expõe o “investimento político dos corpos” como matéria alvo efetivamente de poder desde a idade clássica, conforme diz que “as análises de Foucault nos anos 1970 buscam antes de tudo compreender como se passou de uma concepção do poder em que se tratava o corpo como uma superfície de inscrição de suplícios e de penas a uma outra que buscava, ao contrário, formar, corrigir e reformar o corpo”¹⁰⁶. Segundo

¹⁰⁵ REVEL, Judith. *Foucault: conceitos essenciais*. Tradução Maria do Rosário Gregolin et al. São Carlos: Claraluz, SP: 2005. p. 54. Doravante FCE.

¹⁰⁶ Cf. FCE, 2005, p. 31.

Foucault a liberdade tão propalada pelo liberalismo não trata propriamente do pleno exercício da liberdade, mas da organização dela. Vejamos:

Se utilize a palavra "liberal", e, primeiramente, porque essa prática governamental que está se estabelecendo não se contenta em respeitar esta ou aquela liberdade, garantir esta ou aquela liberdade. Mais profundamente, ela é consumidora de liberdade. É consumidora de liberdade na medida em que só pode funcionar se existe efetivamente certo número de liberdades: liberdade do mercado, liberdade do vendedor e do comprador, livre exercício do direito de propriedade, liberdade de discussão, eventualmente liberdade de expressão, etc. A nova razão governamental necessita, portanto de liberdade, a nova arte governamental consome liberdade. Consome liberdade, ou seja, é obrigada a produzi-la. É obrigada a produzi-la, e obrigada a organizá-la. A nova arte governamental vai se apresentar, portanto como gestora da liberdade, não no sentido do imperativo "seja livre", com a contradição imediata que esse imperativo pode trazer.¹⁰⁷

Como visto mais acima, embora a revolução burguesa tenha trazido fim a certa ordem social de cenário servil e de admoestações aos corpos, sua ‘bio-lógica’ trouxe um outro modo que se pode definir por “controles disciplinares” ou controle dos corpos em vista de criação de massas. Para Foucault, o ‘deixar fazer’ [*laissez faire*] se transforma em “princípio essencial” ou “autolimitação” da “razão governamental”. Esta “arte de governar”, esse “tipo de cálculo”, coloniza uma “razão governamental” ou “razão de Estado”, pois acaba transformando um governo em marionete. Em suma, o liberalismo, que para Foucault é “a nova arte de governar” do *deixar fazer*, também é em seu efeito liberismo ou comércio livre de politização e de “livre exercício do direito de propriedade”. Significa dizer que para além dos axiomas econômicos de Smith, que entre tantas asserções, afirma a liberação do comércio (“das falsas entranhas”) do Estado, o liberalismo não se furta de não ser dotado de plena liberdade aos indivíduos justo pela prática panóptica¹⁰⁸. Ou seja, não se age livremente, mas ‘deixa-se’ fazer ou agir em vista do consumo por liberdade. Pode-se, através de Foucault, definir o liberalismo como o interesse por um estado de falsa liberdade ou não-liberdade que propicia consumir a liberdade.

Não é o "seja livre" que o liberalismo formula. O liberalismo formula simplesmente o seguinte: vou produzir o necessário para tornar você livre. Vou fazer de tal modo que você tenha a liberdade de ser livre. Com isso, embora esse liberalismo não seja tanto o imperativo da liberdade, mas a gestão e a organização das condições graças as quais podemos ser livres, vocês veem que se instaura, no cerne dessa prática liberal, uma relação problemática, sempre diferente, sempre móvel, entre a produção da liberdade e aquilo que, produzindo-a, pode vir a limitá-la e a destruí-la. O liberalismo,

¹⁰⁷ FOUCAULT, Michel. *Nascimento da biopolítica*: curso dado no Collège de France (1978-1979). Tradução Eduardo Brandão; São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008. p. 86. Doravante NBP.

¹⁰⁸ Cf. NBP, 2008, p. 71.

no sentido em que eu o entendo, esse liberalismo que podemos caracterizar como a nova arte de governar formada no século XVIII, implica em seu cerne uma relação de produção/destruição [com a] liberdade. E necessário, de um lado, produzir a liberdade, mas esse gesto mesmo implica que, de outro lado, se estabeleçam limitações, controles, coerções, obrigações apoiadas em ameaças, etc.¹⁰⁹

A noção de um Estado ou governo que exerce poder sobre a vida dos indivíduos, que conserva em si e para si todo o mando, portanto, ficando a população alienada do poder, pode ser observada já na obra *O príncipe* de Maquiavel¹¹⁰. O conceito de “biopolítica” tem bastante semelhança com a ideia de governo que afasta a população do poder. Ela, a “biopolítica”, é a razão que é, ou tem, o interesse em criar população e conduzi-la¹¹¹. Essa é a característica fundamental do liberalismo para Foucault. Para o filósofo francês, segundo análise da sua obra *Nascimento da biopolítica*, a *biopolítica* se detinha pelo lado do liberalismo político e econômico - a “governamentalidade liberal”. O que não impede que tanto um *controle dos corpos*, para Foucault, quanto uma *indústria cultural*, para Horkheimer e Adorno, encontrem seu atavismo, como bem pensavam esses filósofos, em uma ‘vontade de administração’ que se circunscreve por certa racionalidade abstrata, que é um *esclarecimento* denunciado desde a antiguidade. Pensa-se, então, que o *esclarecimento* é aplicado ao se encontrar com um determinado estado de coisas quando convém atingir certos interesses. Seguindo essa linha, acredita-se que o liberalismo, quando de sua instauração, assumiu o viés de *esclarecimento*, tal como a *Dialética do esclarecimento* observou na *Odisséia*, como forma ou estrutura que o levou e o leva ao controle de massas.

2.2. A neutralização da ética

É mister entre os metafísicos, positivistas e religiosos a ‘tendência’ em purgar a história do mundo e a vida. Aliás, existe grande paixão nesta direção. É prática pastoral admitir apenas uma versão de história e, sem a dificuldade dos acontecimentos, universalizá-la. O emprego do culto só se efetiva em razão de haver a forçada necessidade de identificação. Segue-se que o objeto de adoração não pode padecer pelo declínio de seu significado ou imagem ou,

¹⁰⁹ Cf. NBP, 2008, p. 87.

¹¹⁰ Cf. P, 1998. p. 5.

¹¹¹ Cf. NBP, 2008, p. 27-30.

em outras palavras, não pode deslindar a um *alter* e, em função disso deve ser ele (o significado) imutável, sempre o mesmo.

É o caso de introduzir brevemente a “ontologia” de Parmênides no assunto, que de forma central consiste na sentença que “não é possível falar ou pensar sobre o que não é”¹¹². Percebe-se e se pode asseverar que o problema da corporeidade é seminal em Parmênides¹¹³. As consequências de sua Tese Central são a tal ponto marcantes que presenciamos seu teor em muitas ciências e filosofias que se expressam através da defesa do esfacelamento do tempo e pelo repúdio ao mundo sensível¹¹⁴.

No contexto da crença, muito em virtude das afecções características observadas nos religiosos, lamentavelmente a mudança provoca horror. A mudança é “não-ser” em Parmênides. Por ser ela (a mudança) do domínio do sensível não pode ser pensada, pois “não-é”. Em decorrência, o negativo (mundo sensível) também “não é” porque é impensável. Logo, o tempo que é onde ocorre a mudança também não existiria. Não poder pensar o negativo é não poder pensar o novo (a mudança), ou seja, é o mesmo que não poder pensar. Em função disso, aponta-se que é praxe religiosa indispor e inibir seus beatos a pensar já que nada muda porque a “novidade” já foi dada; a inteligência é (sempre) demoníaca [*daimon*]. Em geral, como se pode notar através dos tempos, queixam-se os idólatras da negatividade e punem a diferença. É aí que a racionalidade positiva travestida de doutrina da liberdade (ou direito) ganhou força, pois

¹¹² COHEN, S. Marc. *Parmenides: Stage 1*. Disponível em: faculty.washington.edu/smcohen/320/parm1.htm. Acesso em: 01 jan. 2017. Embora a defesa da Tese Central, pensar em Parmênides só acontece em observância às entidades do mundo, ainda que paradoxal possa parecer. No entanto, os sentidos têm mera importância na constituição do pensamento. Pode-se inferir das considerações de Parmênides que os sentidos sejam dispositivos imediatos ou que não têm neles a participação da razão, do pensamento. Um outro modo de entender o “não ser” segue que o “ser” participa dos entes. O “ser”, estando em tudo, inviabiliza o “não ser” pois tudo tem o “ser” que “é”. Assim, o “não ser” é mesmo impensável. Portanto o pensamento só pode se dar pelo que “é” e não pelo que “não é” (que não existe efetivamente).

¹¹³ COHEN, S. Marc. *Parmenides: Stage 2*. Disponível em: faculty.washington.edu/smcohen/320/parm2.htm. Acesso em: 01 jan. 2017. A consequência da Tese Central de Parmênides é, em suma, a impossibilidade de existência fora do pensamento. Disso decorre que viveríamos sempre em presente contínuo em que nada vem a existir ou deixa de existir, assim o tempo (passado e futuro), a memória pessoal ou coletiva, a mudança e a diferença não existiriam. E, já que só se pode pensar o que “é”, disso decorre que só se diz a verdade pois o que “não é” (falso) não existe.

¹¹⁴ ZINGANO, Marcos. *Estudos de ética antiga*. 2. ed. São Paulo: Discurso Editorial: Paulus, 2009. p. 51 e seguintes. É possível pensar que as *Virtudes Cardinais* socráticas identificadas no conhecimento do bem e do mal, que são objetos do entendimento, como sendo de influência parmenidiana, assim como também a teoria das Ideias de Platão, que são Formas belas por estarem fora do mundo sensível.

como não foi e não é possível eliminar toda mudança, viu-se como premente dar cabo dela, neutralizando-a.

Em verdade, a doutrina da liberdade está de acordo com determinada forma de esquema político que reduz a fundamentos os problemas concretos, em outras palavras, tem como propósito domesticar o indomesticável, a saber, a realidade. Só esta reflexão seria o bastante para macular tal esquematismo, porém esse dispositivo visa alterar a cognição humana, quer hipostasiar o real tornando-o Forma. É frágil só o argumento contra a coerção, já que o plano em questão lança mão da desumanização como apoio a essa economia da companhia comportamental (ou *indústria cultural*). Em função disso, é necessária observação criteriosa e crítica pesada nessa direção. Por outro viés, a realidade tornada *logos*, estrito ao patamar racional da abstração, define a política em sua concreção. Esse dispositivo impossibilita aos *viventes empíricos*¹¹⁵ de, na sua multiplicidade, atuarem politicamente conforme suas singularidades. A multiplicidade das relações éticas é literalmente obliterada pela técnica de administração pública em nome da disciplina esterilizante das manifestações políticas. A “doutrina do direito” é essa técnica de administração pública que desalenta a política em sua plenitude. Mitigar o concreto por abstração é um modo bastante ineficiente, e até mesmo violento, de tratar a pluralidade social. A rigor, esse modo ou paradigma é resolução imagética ou fictícia, já que não dá conta da realidade.

A “teoria de justificação pública” parece ser o quadro de configuração mais clara que explica a neutralização da ética em favor da “imparcialidade de ordem mais elevada” das “normas universais”¹¹⁶. Devido ao contexto atual, essa teoria acertadamente propõe e justifica a “separação” entre ética e moral. Porém, subtrai a ética do seu esquema político, sob o pretexto de essa ser coisa estritamente voltada ao particular. Os termos dessa justificação têm no fundo, como já dito acima, apelo religioso, sendo que tal acordo segue, por um lado, a semântica pastoral da universalidade. Interessa nesse ínterim mostrar como a “teoria de justificação pública” amalgama o público ao “uno”. Segue que “tal argumento pretende mostrar que é

¹¹⁵ Em termos adornianos, na *Teoria Estética*, “as obras de arte são cópias do vivente empírico, na medida em que a este fornecem o que lhes é recusado no exterior e assim libertam aquilo para que as orienta a experiência externa coisificante.” O vivente não impedido de experiência propriamente dita, não condizido por heteronomia, grosso modo, pode-se denominar “vivente empírico”. Talvez, guardadas as diferenças, possa-se fazer uma analogia à “pessoa humana” como prefere a linguagem técnica do direito.

¹¹⁶ Cf. CJ, 2010, p. 52-53. Forst *apud* Thomas Nagel.

ilegítimo recorrer à verdade de uma concepção ética para justificar a coerção jurídica”¹¹⁷. Segundo Forst (1964 -), “Nagel quer evitar uma posição cética - de que não existe nenhuma verdade ética - e procura um ‘padrão mais elevado de objetividade.’”

Esse padrão exige das pessoas que assumam um ponto de vista ‘universal’, ‘impessoal’, diante de convicções éticas próprias, fazendo uma distinção entre ‘crença’ e ‘verdade’. Isso significa ‘que existe uma enorme diferença, olhando de fora, entre minha crença em alguma coisa e sua existência verdadeira’. Com isso, as pessoas não devem abrir mão da verdade de determinadas concepções; devem apenas estar em condição de assumir um ponto de vista ‘exterior a elas mesmas’ que lhes permite, sob certas circunstâncias, reconhecer que sua verdade é sua verdade e, portanto, é uma crença, uma convicção que outros não compartilham. Portanto, a justificação da moral deve corresponder a um ponto de vista mais elevado de acordo universal, enquanto a justificação da ética é um assunto de ‘racionalidade individual’.¹¹⁸

Tornar a ética administrável é pretender eliminá-la. À revelia de sua elisão, é a ética o duro golpe que provoca a queda da justiça em seu aspecto ‘formalista’, tal golpe traz a vida à diferença. Este é o equívoco responsável pela estetização da política. Uma política imagética (afeita a normas universais) é a protagonista da despolitização da sociedade (em grande medida), a obliteração da diferença é um dispositivo necessário à ordem. Daí calha a conveniência do advento de uma “posição original” sob “véu da ignorância” rawlsianos para que se neutralize a diferença, a ética. Em virtude desse individualismo excessivamente abstrato, Forst comenta que:

Não é nenhuma surpresa que a tentativa de Rawls de aplicar a teoria do contrato social, numa forma modificada, a uma teoria da justiça tenha sido confrontada, logo de início, a um espectro de objeções associadas à crítica ao individualismo atomístico. Mais especificamente, as objeções giravam em torno da ideia central de Rawls, isto é, de sua concepção da “posição original” na qual as pessoas chegam a um acordo por detrás de um “véu de ignorância”, sem o conhecimento de suas capacidades e fraquezas particulares e sem saber qual a posição social que vão assumir na futura sociedade, de modo a poderem decidir qual forma de distribuição dos “bens sociais básicos” é, a seus olhos, a forma justa. Porém, não estariam as pessoas orientadas de modo muito individualista em seus esforços por bens básicos (direitos e liberdades fundamentais, oportunidades sociais, renda e riqueza, as bases sociais do auto-respeito) e, portanto, não estariam demasiado abstraídas dos contextos sem os quais não faz sentido falar sobre a justiça? Com isso, não seriam os princípios de justiça resultantes da posição original tanto individualistas quanto abstratos excessivamente?¹¹⁹

Para Walter Benjamin (1892-1940) “todos os esforços de estetização da política culminam em um ponto” e “esse ponto é a guerra”¹²⁰, que é, diga-se de passagem, a prática do

¹¹⁷ Cf. CJ, 2010, p. 52-53.

¹¹⁸ Cf. CJ, 2010, p. 52-53.

¹¹⁹ Cf. CJ, 2010, p. 16.

¹²⁰ BENJAMIN, Walter. *A obra de arte na sua era de reprodutibilidade técnica*. Tradução Francisco De Ambrosio Pinheiro Machado; Porto Alegre, RS: Zouk, 2012. p. 117. Doravante OART.

fascismo. Benjamin observou que o fascismo se ‘regozijava’ e se ‘beneficiava’ da máxima “faça-se arte, pereça o mundo”¹²¹. Essa racionalidade, que é o fascismo, tinha e tem ainda a expectativa da “satisfação artística da percepção sensorial transformada” pela técnica da guerra, tal como revelara Filippo Tomaso Marinetti (1876-1944)¹²². Interessava tão somente a superfície ou aparência manifesta nas obras de arte, em outras palavras, já que o que implica é a aparência, então, o engajamento (político) é inócuo. Por essa inocuidade política, paulatinamente, a humanidade “tornou-se objeto de espetáculo para si mesma”. Uma sociedade vítima de sua própria racionalidade resta imersa em relações imagéticas. Como resultado do desengajamento veio a autoalienação. Alienação esta que capacitou a humanidade a vivenciar, admitir e gozar de sua própria destruição. Para Benjamin, o manifesto cunhado por Marinetti¹²³ em apoio a “guerra colonial” na Etiópia é um exemplo de estetização política¹²⁴.

A rigor, a ética não é anulada nos “tribunais de justiça”, mas é neutralizada e até mesmo danificada. Nessa situação calamitosa à ética, os indivíduos ficam reféns da banalidade de estetização política. Ela seria o recurso imprescindível quando padece a justiça, pela insuficiência das “normas públicas compartilhadas”, em sua aplicação em casos tidos como especiais. Assim, como prevê a teoria do direito, entra em cena a ética pela porta dos fundos na política liberal como elemento decisivo e anticolapsante desse sistema político. É possível observar o reconhecimento da teoria do direito alegando ser de secundária importância a ética em sua doutrina. Põe-se a questão, como pode aquilo que decide o indecível do edifício moral ser de menor importância no instante de decisão na busca por justiça?

2.3. Os contratemplos da justiça

Pode-se observar na *teoria do direito*¹²⁵ desde a sua instauração, reconhecidamente sustentada em teses liberais de quaisquer vertentes, que prescreve uma racionalidade abstrata,

¹²¹ Cf. OART, 2012, p. 123. Líder do movimento artístico denominado futurismo. Filippo Tomaso Marinetti fundou o movimento futurista em 1909.

¹²² Cf. OART, 2012, p. 123.

¹²³ Cf. OART, 2012, pp. 119-121.

¹²⁴ Cf. OART, 2012, pp. 119-121.

¹²⁵ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Principios de la filosofía del derecho*. 2. ed. Traducción Juan Luis Vermal; Barcelona: Edhasa, 1999. p. 66. §2. Doravante PFD. Entenda-se aqui por ciência ou teoria do direito nos termos de Hegel.

não obstante, o viés positivista. Racionalidade essa capaz de recalcar os movimentos substanciais por estar fundada no argumento da “lei natural” da autopreservação, isso desde Hobbes¹²⁶. Desse modo, lamentavelmente a justiça faz da complexidade das relações humanas tábula rasa. Percebe-se isso pela implementação da neutralização ou abstração da ética pela técnica (do direito) que, fazendo dela seu objeto útil, a torna uma quimera. Partindo deste ponto, nota-se esse empreendimento teórico pelos seus constituintes e, sem apelação, o esforço em domesticar a ética em seu esquema presumido de racionalidade e comportamento. A tendência a uma *práxis* presumida faz da ética uma caricatura. Tratar o real tão somente no âmbito teórico é cristalizar a realidade e lograr-lhe o tempo; é fazer dela uma história verbatim de ficção científica. Esse anacronismo tem também raízes pastorais¹²⁷. Em razão disso esse dispositivo tem a motivação de assegurar o ‘frescor’ de uma história imagética que escamoteia a complexidade do real. E, se é bem verdade que não se pode dar conta do real, pelo menos se deveria sempre tê-lo em vista sem qualquer tipo ‘véu’ ou ‘capa protetora’.

Não há nada que impeça o liberalismo, na sua faceta política, de discursar em favor da correção de uma história de injustiças, desde que esteja alinhado a preceitos de respeito à vida, e esse é o caso de um neoliberal contratualista como John Rawls. Agora, a faceta econômica do liberalismo, expressa através do capitalismo, não pode arrogar-se em defender a equidade de distribuição de riquezas. Eis o antagonismo imanente ao seu sistema. Por outro lado, parece inócua defesa de ‘neutralidade liberal’ para fins de justiça. O conflito se dá nos argumentos da política liberal, se é que se pode delimitar nesses termos, que parecem tão insuficientes quanto utilitaristas quando se colocam a tratar, entre tantas coisas, sobre “indivíduos de grupos discriminados”. Os grupos discriminados são discriminados por edifício conceitual (ou ideologicamente discriminados) que quase sempre se compreende por razões de ordem estéticas (como alertava Benjamin), quando não moralistas. Questiona-se, entre tantos exemplos, como atender etnias ou comunidades indígenas afastadas politicamente de centros políticos liberais que não admitem os pactos tradicionalmente estruturados na cultura urbana europeia nos quais se baliza a Justiça? A carga conceitual do liberalismo político não suporta de fato a diferença.

¹²⁶ Para esse filósofo inglês o homem é naturalmente violento, pois o “homem e o lobo do homem” É preciso reconhecer que suas ideias influenciaram o liberalismo. Hobbes não um liberal em sentido estrito, embora fosse um individualista. Em Hobbes há claramente o equacionamento dos problemas religiosos em seu sistema de poder do ponto de vista da implementação do cargo do soberano.

¹²⁷ Velho Testamento, Eclesiastes.

Há algo que pertence à moralidade liberal que causa os artifícios técnicos do direito que só possibilitam medidas paliativas na resolução de questões dessa ordem, como na adoção de “ações positivas”. Novamente, assevera-se que já vem em tais dispositivos a face preconceituosa de tal política.

Observemos, por exemplo, o caso dos Guarani, etnia indígena ‘endêmica’ do território sul-americano. Os Guarani são reconhecidos entre as demais etnias indígenas como os que mais resistem ao aculturamento imposto pela *indústria cultural*, pois, não sem grande resistência, procurando preservar suas tradições, conservam assim sua excelência e identidade cultural. Essa etnia, em específico, procura por ventura a “Terra-sem-Mal” na planta real do território brasileiro. Sobre a “mobilidade” dos Guarani explica o antropólogo José Otávio Catafesto de Souza que:

Hoje, a arqueologia e a etnologia convergem ao demonstrar que a mobilidade dos grupos familiares é um traço característico dos povos Tupi-Guarani desde milhares de anos e que a dificuldade de reconhecimento da territorialidade Guarani é consequência do abismo existente entre a demanda estatal de constrição e de contenção populacional indígena e as estratégias étnicas de reprodução cultural, fora do controle exercido pelo indigenismo paternalista e tutelar e para escapar da pressão populacional criada pela ocupação privada das terras.¹²⁸

Os Mbyá-Guarani que por sinal são considerados brasileiros por identidade territorial¹²⁹, assim como as demais etnias incidentes no país, tem garantido por direito previsto na Constituição da República Federativa do Brasil (1988), o livre exercício das manifestações culturais indígenas além do “direito originário do usufruto exclusivo sobre as terras que tradicionalmente ocupam”¹³⁰. No entanto, uma certa cultura urbana brasileira, patrimonialista e conservadora, que por sinal é ‘sedentária’ porque fundada na propriedade, como pode conviver ela com o movimento de uma cultura, que se quer ‘bárbara’, disputando o mesmo espaço e tempo? Em geral, o direito do ‘estado oficial’ resolve isso, grosso modo, através de disposição atávica por delimitação de porções territoriais como é o caso, por exemplo, do art. 231 da Constituição Federal brasileira, que, com efeito, resolve encerrar a translação vital dessa

¹²⁸ CATAFESTO DE SOUZA, José Otávio. *Os Mbyá-Guarani e os Impasses das Políticas Indigenistas no sul do Brasil*. VIII Reunião de Antropologia do Mercosul, “Diversidade e Poder na América Latina”, Buenos Aires, Argentina, set. - out., 2009. p. 5. Doravante MG.

¹²⁹ Cf. MG, 2009, p. 1-15. O Prof. Dr. José Otávio Catafesto de Souza, professor adjunto na UFRGS, sugere uma plurinacionalidade aos Mbyá, pelo transito internacional que fazem, até porque a noção de dimensão dessa etnia é continental.

¹³⁰ Fonte: <http://www.funai.gov.br/index.php/indios-no-brasil/terras-indigenas>

etnia como meio de protegê-la da mentalidade tacanha¹³¹. Todavia, evidentemente, a reivindicação de posse só acontece quando os Mbyá ou qualquer outra etnia indígena querem ou podem alcançar factual e efetivamente tal direito. Além disso, em verdade estão a demandar, os Mbyá, algo mais profundo¹³², algo diverso a uma vida fragmentada estruturada na propriedade. Já se conhece esse cenário, faz parte da visão “cosmo-ecológica”¹³³ dessa etnia a busca por um ‘lugar dourado’ por ocasião de melhor viver. É nada mais, nada menos, que um necessário movimento à vida, uma significativa transposição humana ou deslocamento territorial que se demanda por busca vital¹³⁴. Qual a possibilidade real, no construto da política liberal, de tal ação de movimento se realizar, já que esse problema se trataria de ‘vicissitude’ ou ‘pluralidade ética’ que conflituava com o direito irrevogável à propriedade privada? Claro é que há a liquidação das culturas indígenas no negócio que é a garantia da propriedade da terra pelo argumento duvidoso em defesa da sobrevivência¹³⁵.

Em outro caso distinto, sobre a questão racial, há a utilização de cotas com o fim de “justiça social”. Sem entrar na séria discussão de privação ou seletividade racial, pode-se dizer que esse problema tende a se acomodar no seio técnico do Direito, já que aquela pessoa ao admitir o pacto, e se fazendo visível como “minorias” desfavorecidas, por justificção pública, não está impedido à igualdade de direitos. Apesar de anos de opressão e luta por liberdades (ou direitos) iguais, por que então o desfavorecimento ainda acontece factualmente? Esse é ponto

¹³¹ Evidentemente, às custas de muita luta e resistência a constituição de quadro político em defesa das liberdades dos indígenas no território brasileiro tem sido ampliado, como é o caso do DECRETO Nº 17.581, DE 22 DE DEZEMBRO DE 2011, no Município de Porto Alegre, que reconhece o direito do exercício da “pororó” em logradouro público. O decreto foi implantado pelo então Prefeito José Fortunati, no uso das atribuições que lhe confere o artigo 94, inciso II, da Lei Orgânica do Município.

¹³² Cf. MG, 2009, p. 13-14. Nada mais, nada menos, os Mbyá-Guarani reivindicam, além de poder respeitar sua própria ‘divindade’ chamada “*Nhaderu eté*”- pai verdadeiro, acesso livre (à terra; para salvaguardar a itinerância vital), natureza livre (da exploração extrativista do liberismo), territorialidade livre (de soberania abstrata);

¹³³ Cf. MG, 2009, p. 6. Termo utilizado por Catafesto para designar o peculiar “sistema de vida” dos Mbyá-Guarani.

¹³⁴ Cf. MG, 2009, p. 5. Os Mbyá-Guarani é a etnia ameríndia que se movimenta entre *Misiones* (Argentina) e o Sul do Brasil. Segundo Catafesto, os Mbyá são os Guarani que ainda se movimentam em busca pela “Terra-sem-Mal” no território brasileiro, porque sua via de movimento ainda dista da exploração da natureza que gera crise ambiental, como desmatamento e reflorestamento e espécies exóticas. A resistência dos Guarani talvez deva ser mesmo atribuída, ao que parece, a sua característica mobilidade; a “metamorfose” do “sistema de vida” Guarani pode ser também uma vontade imanente própria ao modo de vida dessa etnia.

¹³⁵ Cf. LAM, 2014, p.66-72. Segundo Merquior, de um lado, o Direito é confundido como direito de propriedade em diversos momentos históricos. Por outro, a propriedade foi usada como direito ou meio de proteção dos católicos à influente investida dos protestantes ao poder.

onde se quer chegar. Por que as denominadas (em inversão de sentido) “minorias” padecem da tão defendida igualdade?

Parece claro que nos termos *atuais* da justiça através do direito, assim como no tempo do arconte Grácon, o mais forte e compactuado (pessoa temente às normas) leva vantagem na disputa que, ‘não há de cessar’, por ‘equitatividade’ social. O principal motivo à normatividade sempre foi o medo da perda da possibilidade em acumular bens e propriedades particulares desses que atingiram grandes riquezas em vez da justificativa de proteção à vida, como costuma defender a mentalidade dos ‘hobbesianos’. Convém refletir sobre isso. Quando estagnar a possibilidade de enriquecer vultuosamente, não havendo mais a possibilidade de movimentação social ao enriquecimento, é aí que se passará a pensar em equitatividade fora do plano ideal? Por que a “justiça social” não atinge a todos de fato, e a equitatividade das riquezas também? Seria porque é uma sagrada disposição da justiça liberal (do liberalismo político) este estado de coisas? Mas os motivos da eticidade religiosa não tinham sido neutralizados do direito após o Esclarecimento ¹³⁶ (político)? Há, atavicamente, uma defesa à *pleonexia* por força de argumentos sempre econômicos ao acúmulo de poder (e do capital), mesmo em vista da escassez de recursos atinentes a manutenção e desenvolvimento à vida. Em que pese a pergunta, será mesmo que o liberalismo (político), através de seu modelo de justiça e direito, não estaria violando a soberania do ‘pacto guaraníco’? Não estariam eles, os *Guarani*, no estado em que se encontram pela clara consciência de compartilhamento de normas públicas no interior de sua comunidade, através de vontade livre, amparados em seus próprios termos linguísticos? Ou é aquele velho e ingênuo preconceito de que o homem só é bom em seu estado selvagem e original?

Se somente pelo itinerário equivocado de alguma lógica não se possa atribuir selvageria ao ‘impafioso’ europeu, quando dos primeiros momentos de sua chegada na terra que se denominaria América (conhecidos por registros históricos e, posteriormente, antropológicos), no mínimo se constata a ‘incompetência’ intelectual do colonizador fundada em tolos pretextos de gozo de boa fama e pela miserável ideia de acúmulo de fortuna. Os colonizadores não conseguiram agir sem crueldade (como convém, estavam covardemente amparados pelo mecanismo de autopreservação) e em prol da vida (dos nativos, dos animais e

¹³⁶ Cf. DE, 1985, p. 17. Para Horkheimer e Adorno desde sempre o iluminismo, no sentido mais abrangente de um pensar que faz progressos, “perseguiu o objetivo de livrar os homens do medo e de fazer deles senhores. Mas, completamente iluminada, a terra resplandece sob o signo do infortúnio triunfal.” In *Conceito de Esclarecimento*.

da flora que entraram em contato), mesmo contando com notável superioridade bélica. Os caucasianos tementes documentaram que agiam religados em nome do ‘ser-da-ideia’, o positivo, como máxima justificação.

2.4. Do controle ao autocontrole

De um lado, “do medo o homem presume estar livre quando não há mais nada de desconhecido”¹³⁷. Para os autores da *Dialética do Esclarecimento*, o programa do iluminismo era o de livrar o mundo do feitiço¹³⁸. A pretensão do Iluminismo era dissolver os mitos e anular a imaginação por meio do saber¹³⁹. É em função da eliminação do desconhecido que teria levado o homem a preencher essa lacuna com razões, sendo estas inclusive não necessariamente válidas. O truísmo de um “estado de natureza” de eminente guerra entre os homens¹⁴⁰, vendia a ideia da necessidade de obediência e paz (proteção) através de um pacto, como defendia Hobbes¹⁴¹. Entretanto, Hobbes parece na contramão da história da sua época, pois é interessante considerar se não vivia o apogeu da burguesia, presenciou sua boa fama, que, por seu turno, se não tinha em mira, pelo menos de modo teórico dava sinais de insatisfação com a organização teológico-monárquica que criava celeumas sociais dificultando transações comerciais¹⁴². O risco da perda do acúmulo de riquezas é o motivo que intensifica a busca por disciplinar as ações. Para Habermas, apesar de ser fundado em um *direito natural clássico*, Hobbes já expressava de modo claro que, em se tratando de “permissões diretas”, de modo geral, a liberdade se encontrava sob leis formais, nesse mesmo sentido, o formalismo significava para

¹³⁷ Cf. DE, 1985, p. 26.

¹³⁸ Cf. DE, 1985, p. 17.

¹³⁹ *Ibidem*.

¹⁴⁰ Cf. LE, 1999, pp. 107-111.

¹⁴¹ Cf. LE, 1999, pp. 93-106.

¹⁴² Cf. RN, Livro IV, Cap. II, p.438. A burguesia florescia na Idade Média entre os séculos XII e XIII. E já se fazia uma força que disputava a centralidade do poder entre a nobreza, a Igreja e o monarca. Mais tarde, Adam Smith (1723-1790) revelaria que o indivíduo ao exercer o comércio, não tinha a preocupação de exercê-lo em vista do bem público ou por obediência a um estadista. O comerciante resolvia o que era melhor para ele próprio, “de julgar por si mesmo qual o tipo de atividade nacional no qual pode empregar seu capital, e cujo produto tenha probabilidade de alcançar o valor máximo”. Para Smith era absurda qualquer tentativa de o estadista cooptar as “pessoas particulares sobre como devem empregar seu capital [...], mas também assumiria uma autoridade que seguramente não pode ser confiada nem a uma pessoa individual nem mesmo a alguma assembleia ou conselho, e que em lugar algum seria tão perigosa como nas mãos de uma pessoa com insensatez e presunção suficientes para imaginar-se capaz de exercer tal autoridade”.

Locke a disposição sobre a “propriedade privada”, a “vida” e “a liberdade da pessoa”. Sobre o processamento do *direito formal*, já sob a ótica dos fisiocratas, Habermas afirma que

Se o direito formal reconhece esferas de arbítrio individual, certamente a harmonização dessas esferas exige a limitação do arbítrio individual de uma pessoa diante de todas as outras. [...] [...] Por ser principalmente um direito de liberdade, o direito formal desligado das ordens informais da vida é também direito de coerção. O reverso da autonomia privada, que o justifica, é a motivação psicológica da coerção à obediência.¹⁴³

O postulado hobbesiano, segundo Arendt, seria o de macular a política já que os súditos, ao transferirem seu poder ao soberano, por óbvio, ficariam alienados da política. Nesse ponto, preocupada com os rumos das decisões políticas, via que o estado afeito ao conformismo do tipo societário está fadado a ser um estado sem política (talvez, um não-estado em estágio pré-político), contrário ao “pensar o que estamos fazendo”¹⁴⁴.

Nesse sentido, embora se possa imaginar o contrário, a burguesia seria um exemplo de sociedade conformada em razões particulares não públicas. Porém, a ideia de unidade paulatinamente prevaleceu e uma subjetividade em vista do poder econômico monetário alcançou sua coesão. Então foi cristalizada uma consciência burguesa. À burguesia servia a “lógica formal” - “a grande escola da unificação”, que oferecia aos esclarecedores o “esquema de cálculo do mundo”. Sobre isso Adorno nos diz que

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: [que] o positivismo moderno remete-o para a literatura.¹⁴⁵

Em outro sentido, como consequência do medo da natureza, o formalismo da “matematização galileiana da natureza” nada mais é que idealização da natureza por essa nova matemática¹⁴⁶. Se assim era, tratava-se de abstração que acabava desenvolvendo a pretensa ideia de controle da natureza. O “Esclarecimento” [*Aufklärung*] prometia o fim dos mitos, e com isso se imaginava a salvo do obscurantismo das explicações mitológicas sobre a natureza. Em outras palavras, o fim dos mitos significava, para a humanidade que se pretendia fazer

¹⁴³ Cf. TP, 2013, p. 147. Cap. 3, seção *A autocompreensão da revolução burguesa: a positivação do direito natural como realização da filosofia*.

¹⁴⁴ Cf. CH, 2016, p. 1-7. *Prólogo*.

¹⁴⁵ Cf. DE, 1985, p. 20.

¹⁴⁶ Cf. DE, 1985, p. 33.

florescer, emancipação e autodeterminação. Ocorre que a natureza não pode ser de todo demonstrada, nem mesmo por uma metafísica, ainda que seja algo tomado como abrangente. Pois, a contrapelo do mecanismo da “suprassunção” [*aufhebung*], não se pode resguardar o tempo que se manifesta na realidade concreta (da natureza) sob pena de mitigá-lo, hipostasiando-o à realidade das Ideias. Então, por sua própria mentalidade calculadora, o *Esclarecimento* se viu enredado no mito da administração da natureza.

A busca pelo comportamento dos homens tem suas raízes no raciocínio estratégico de guerra. Sendo o comportamento garantido, também para os antigos, por um chefe representante que conduz o Estado. Segundo Habermas, é nesse sentido que Maquiavel teria dissolvido o saber prático político em habilidade técnica¹⁴⁷. Diz Habermas que

Essa arte de condução dos homens, como diríamos hoje, é a sua maneira também um poder técnico, porém – e isso seria impensável nos antigos – em vez de lidar com objetos da natureza seu material de trabalho é o comportamento humano.¹⁴⁸

No que concerne à ‘vida danificada’, mencionada no título acima deste ensaio, tal dano à vida se estabelece em 'dramático' contexto de economia social. Trata-se de expressão adotada no subtítulo da obra *Minima moralia* de Adorno. Nessa obra tal expressão não tem predicado ou essência definitiva. Pelo contrário, a “vida danificada” [*beschädigtgen Leben*], em linhas gerais, acontece no âmbito do processo da dominação humana, e por isso não se pode ter seu conceito circunscrito. O devir no conceito da *vida danificada* talvez se explique pelo processo próprio da economia social. Entretanto, deve-se considerar que, mesmo sendo essa obra escrita em meados dos anos 1940 nos Estados Unidos, a análise da *vida danificada* como sintoma da economia social não perdeu força com o passar do tempo. Os aforismos da *Minima moralia* tocam no problema da economia social ou dominação aos seres humanos de diversos modos e, por isso mesmo, o assunto se mantém vigoroso até este momento. Mesmo sem uma definição eterna, imutável, a *vida danificada* pode ser pensada em termos de uma “vida falsa”¹⁴⁹.

Aristóteles preocupava-se em obter a verdade através de dados concretos do mundo. Para isso o estagirita lançou mão de um sistema racional - também chamado “silogístico”, com a pretensão de dar razões ou argumentos que, sob determinadas condições, fossem capazes de

¹⁴⁷ Cf. TP, 2013, p.108.

¹⁴⁸ Cf. TP, 2013, p.108.

¹⁴⁹ Cf. MM, 1992, §18, p. 3. Há recorrências também nos §104 e §116.

expressar a verdade. Pode-se dizer que falar o que é verdadeiro do mundo é ser ao mesmo tempo justo. E, eis que disso temos também a noção de justiça. No entanto, importa aqui afirmar que o movimento do conhecimento para Aristóteles tem seu início na “coisa em si”, ou seja, antes da determinação do ser mais universal, que é produto racional. Significa dizer que o real tem participação na constituição do conhecimento.

A não-espontaneidade e o refreamento debelam a ação, isso significa a ‘prostração’ nos indivíduos, que não é privilégio algum. Pelo contrário, trata-se de *vida danificada*. Em verdade, nada mais é do que mecanismo de dominação que determinada através do ‘desígnio’ afligir toda a tomada de consciência do “vivente empírico” à ação. Esse refreamento é responsável pelo comportamento ‘desinteressado’ frente ao “mundo da vida”, mas também a qualquer injustiça, já que a justiça é feita de antemão, porque é determinada pelo destino, em outras palavras, não há o que se fazer. Consta que ação, como propala a cristandade, é vaidade. Entrementes, sendo a ação impossibilitada por artífice humano, a única ação ‘razoável’ e de manifestação possível é aquela estranhamente reconhecida como divina.

Em Kant o acerto para o "agir bem" é garantido pelo “imperativo categórico”¹⁵⁰. Mas, quais são as consequências disso? Não seria isso a subjetividade se impondo à realidade? E, se é certo que o pensamento se manifesta em nossas ações, é também do mesmo modo correto considerar, em uma perspectiva aristotélica, que há um ajuste de nossas ações que se dá pela realidade, não obstante, que se impõe a qualquer sistema de correção formal à ação. Em outras palavras, tratar-se-ia da “primado do objeto”¹⁵¹ [*Vorrang des Objekts*] sobre o universal. Logo, não é somente pelo advento de "imperativo" que agimos bem. Esse é o contorno da natureza da violência à arte que se pretende criticar aqui.

A ação passa a ser comportamento; ou melhor dizendo, não existe ação na sociedade do capitalismo tardio àqueles que esse sistema ‘lógico-político-econômico’ quer cooptar. Não se tem autonomia à medida que se é refém de interesses por demanda de controle em âmbitos macro e micro de definida estrutura lógico-político-econômica. A falta de autonomia se observa tanto nos governos quanto nos concidadãos (seus indivíduos). No hodierno, a orientação dessa estrutura de interesses pode ser dita e até classificada como sendo *neoliberal reacionário* do

¹⁵⁰ KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Tradução Fernando Costa Mattos; Petrópolis, RJ: Vozes, 2012. pp. 437; 583.

¹⁵¹ Cf. DN, 2009. p.160-165.

ponto de vista macro e *liberal* pelo micro¹⁵². Então, sendo o "vivente empírico" subjugado à determinada heteronomia, como diriam os antigos filósofos, termina esse relegado a uma "vida bovina". Vida essa dada somente à realização de prazeres ou às necessidades, que seria típica aos escravos no contexto antigo.

Colocar-se-á aqui mais razões para engrossar as denúncias dos fundadores da *Teoria Crítica* concernentes à reificação dos entes concretos pelo aparato ideológico que visa ‘danificar a vida’. Então se afirma que isso também se dá pelo lado da arte, como mostra a *Teoria estética*. É óbvio que o subjetivo participa de sua feitura sendo a arte da ordem da produção. O que também ocorre na obra de arte. De um modo particular, a subjetividade tem participação “oculta” nas obras, pois “não é enquanto tal qualidade estética”¹⁵³. Adorno defende que a obra tem sua própria reificação que é o que a mantém ‘livre’ da participação da subjetividade, isso poderia ser dito também em termos de uma espécie de “auto-realização” da obra. Assim, tão logo a obra de arte contraia sua autonomia através do seu próprio belo - existência diversa à demanda ‘lógica’ por fenômeno - que justifica sua reificação própria, tanto mais ela, a obra, escapa do que nela foi subjetividade.

A arte, enquanto expressão de diferença, detecta a miopia do que lhe quer ser ordem. A diferença, em termos de uma polifonia ética, é inaudita ao liberalismo político provavelmente porque a propagação sonora (mecânica) e também o seu rebote, o eco, se dão no âmbito dos sentidos. As garantias ‘contratuais’ do Direito não podem suprassumir a ética. Nesse caso, a promessa de sincronia da linguagem é impossível de ser atendida. E o horror à alteridade se amplia à medida que se reforça tal promessa diariamente. É isso que rege a ‘histeria’ no mais temente; o medo da perda da ‘ipseidade’ razoável causa calamidades nas relações humanas. Isso é parte responsável do que instaura a factual violência que conhece a sociedade. Nas instituições, tacitamente, inculca-se que a verdadeira linguagem e interpretação são somente uma e que o diferente (ou o estrangeiro, que é tornado “violento” por conceito de natureza) deve ser de alguma forma domesticado. Claro é que o desdobramento do controle da diferença é diverso no que tange as relações humanas. Mas, como a racionalidade instrumentalizada se

¹⁵² Esta intuição está bastante arraigada ao que David Harvey identificou como sendo a transição entre o fordismo ou “capitalismo tradicional”, que contrai direitos trabalhistas, e o “acúmulo flexível”, que denominou como novo estado econômico, o *neoliberalismo do estado mínimo*.

¹⁵³ Cf. TE, 2008, seção *Sujeito-objeto*, subseção *O gênio*. p. 258.

articula por formas universais, e por que não se quer dar mesmo contexto às formas, aplicam-na (como preconceito) contra o diferente quase na totalidade dos casos.

Trata-se hobbesianamente de estimular e profetizar aos paradigmáticos quatro cantos a essencial natureza violenta do homem. Mas, por exemplo, como se observou acima, as etnias guaranílicas não parecem sofrer da mesma natureza humana violenta e autodestrutiva como postulava o *estado de natureza* (tal como em Hobbes). É evidente que há a linguagem violenta entre as pessoas, principalmente em contexto de acirramento entre as diferenças, mas a violência também pode ser instaurada ‘prescritivamente’, ou seja, estimulada e sedimentada em sociedade. Demonstrar esse ‘porém’ não é de certa forma tão difícil quanto possa parecer, basta não encontrar a justiça como no caso das ‘minorias’ desfavorecidas.

O amor é relação cuja manifestação só se realiza em contexto de liberdade. Assim uma vida regulada pela doutrina da liberdade danifica o amor já que a liberdade se deteriora ao adaptar-se a qualquer doutrina comportamental. “O amor trai inevitavelmente o universal pelo particular, do mesmo modo o universal volta-se mortalmente enquanto autonomia do próximo contra o amor”¹⁵⁴. O amor ‘verdadeiro’ quando aplicado como técnica macula a relação de amor na *realidade geral*. É exatamente uma prescrição imposta ao amor que o faz não ser propriamente amor. Não se tem amor por antecipação, por exemplo, através do que prega uma ciência. O amor se torna pastiche quando tomado somente por modo abstrato. Nesse sentido, um direito inalienável é poder amar a pessoa amada, que não se resume ser somente a outra de um casal e a familiares. Logo a justiça no amor é exatamente a supressão do direito. Amanhã é tarde (para amar), diria Sêneca (4 a.C. - 65 d.C.). Admite ele as afecções humanas, pois isso significa ter liberdade, porém prega a temperança, já que não seria benéfico o exagero. Quer dizer com isso que o prazer não pode ser danificado pelo excesso de atribuições do hábito¹⁵⁵. É necessário à ‘tranquilidade da alma’ o deslinde à liberdade (ainda) não danificada. Portanto, se se deseja saber quão célere é a vida, que se calcule, então, quão parca é a parte que nos toca¹⁵⁶. Segundo esse filósofo romano, o amor deve acontecer no transcurso da vida (até porque temos

¹⁵⁴ Cf. MM, 1992, §104, p. 144.

¹⁵⁵ SÊNECA, Lúcio Aneu. *Da tranquilidade da alma*. Tradução Giulio David Leoni; In: Epicuro; Lucrecio; Cícero; Sêneca; Marco Aurélio. *Antologia de textos*. 3. ed. Traduções Agostinho da Silva et al; Coleção Os pensadores, São Paulo: Abril, 1985. pp. 388-424.

¹⁵⁶ SÊNECA, Lúcio Aneu. *Sobre a brevidade da vida*. Tradução Lúcia Sá Rebello et al. São Paulo: LPM, 2006. Epístola XIX.

um certo prazo vital) e não adiado - sob pena de ficarmos vedados à experiência de amar; isso nos revela, ainda que atavicamente, a angústia e a vontade de uma vida que não se quer danificada por um modelo determinista de ação. Em contrapartida, segundo Sêneca a verdade livraria os viventes das variantes. Pensava ele que ao nos conduzirmos para fora dos desvios, alcançaríamos facilmente o exato ponto de volição, pois como diria “o famoso trágico: o discurso da verdade é simples”. Assim, não é preciso complicá-la, a verdade, já que “nada convém menos a um espírito que tem grandes aspirações que essa inferior astúcia”¹⁵⁷. Se o ‘discurso da verdade’ é tido como *simples* é porque, de fato, tem aspirações, intenções que não passam de entendimento comezinho.

A cota de vida, em sociedade, é pequena porque através dela sucumbe-se no nada. Esse nada na vida, especialmente na vida em sociedade, significa, estritamente, experiência vazia ou não-experiência. Essa ‘experiência reificada da vida’ é uma tese bastante forte encontrada na *Minima moralia* que deve ser desdobrada pelo viés interdisciplinar cuja complexidade exige a *Teoria Crítica*. Pelo modelo crítico da *Dialética do Esclarecimento*, a ‘experiência danificada’ acontece quando o pensamento é ocupado por modelo racional de *indústria cultural* que por fim alcança a interdição do corpo, ou seja, o controle à experiência. De modo que esse dispositivo, a *indústria cultural*, é responsável por conduzir-nos a um padrão comportamental. O som angustiante do ‘tique-taque’ do relógio que por infortúnio ‘marca o tempo’ é a figura de deboche à “extensão da existência humana”. A estatística da vida causa angústia que aumenta ao tomarmos consciência de que nossos dias estão contados. A propaganda constante nos meios de comunicação, no mais das vezes, recorda-nos que é preciso viver o quanto antes e nos dá opções de antemão determinadas. A queda no nada, da não-experiência, faz da vida algo sem sentido porque a experiência foi reificada e, por vezes, até mesmo cancelada. A experiência é danificada já que o trabalho (sofrimento) é subsumido no produto final. Essa subsunção relativa ao trabalho não é tão corriqueira quanto característica só à mercadoria, mas se dá a todo artefato ou produção humana. A desumanização arrola nesse ínterim de penúria de tempo (feito número) e experiência (reduzida a modelos).

¹⁵⁷ SÊNECA, Lúcio Aneu. *Da brevidade da vida*: Sêneca saúda o amigo Lucílio. In: *Aprendendo a viver*: cartas a Lucílio. Tradução Lúcia Sá Rebello e Ellen Itanajara Neves Vranas. São Paulo: LPM, 2008. Epístola XLIX.

2.5. Liberdade e doutrina da liberdade

O empreendimento da neutralização, doutrina da liberdade, tem seus fundamentos na tradição filosófica que remontam, de certo modo, à *ontologia* de Parmênides. Evidentemente, tal empresa coercitiva, que por medonha anuência semântica apaga o “tempo”, assim como aquilo que atende pelo “não-ser” (de Parmênides), também quer coibir mudanças. Por exemplo, através do “pacto social” entre “pessoas morais livres e iguais” - de fundo kantiano, que confessa ter em vista somente uma comunidade de ideias, mas, em verdade, também se trata de presunção comportamental. Não obstante, a ontologia na ânsia da *possibilidade que ser* – o positivo da existência, perde força com a crise que se instala pelo exagero especulativo herdado do idealismo¹⁵⁸. A fenomenologia de Husserl e Hartmann deu fôlego à ontologia¹⁵⁹, sendo esta tomada por aquela no que diz respeito ao *não-ser*. A reabilitação passa pelo caráter intuitivo, descritivo e de realismo concreto levado ao interior da ontologia. A relação forma-conteúdo ganharia um outro olhar colocando em crise toda uma tradição filosófica. Essa ‘virada ontológica’ significa, por assim dizer, a instauração de ‘uma outra ontologia’, que por oposição poderia se chamar ‘ontologia negativa’. Porém, para Adorno, “a revigoração ontológica a partir de uma intenção objetiva” ainda estava ligada ao primado do sujeito, à medida que dissimulava o “contexto funcional objetivo da sociedade e tranquilizando o sofrimento dos sujeitos no interior dela”¹⁶⁰.

Retomando a problematização das relações humanas, por que estariam tais relações danificadas? Descrita na linha de Marx e Lukács e, depois, pelo marxismo de Marcuse, Adorno e Horkheimer, as relações estariam danificadas pelo fato de a consciência dos indivíduos ter sido “colonizada”¹⁶¹, instrumentalizada. De sorte que os indivíduos não agem por si mesmos, pois foram domesticados de tal modo que o que fazem são espectros de ação, porquanto são tornados fantoches e tratados como tais¹⁶². Comportam-se em função de economia racional, ou

¹⁵⁸ BLANC, Mafalda de Faria. *Introdução à ontologia*. 2. ed. Lisboa: Instituto Piaget, 2011. p.26. Doravante IO.

¹⁵⁹ Cf. IO, 2011, p.27. A fenomenologia de Husserl e Hartmann é do início do século XX.

¹⁶⁰ Cf. DN, 2009, p. 64.

¹⁶¹ Cf. TAC, vol. 1, 2012, p. 629 ss. Segundo Habermas, “a crítica da razão instrumental entende-se como crítica da reificação que dá prosseguimento a recepção de Weber por Lukács”, essa é a ‘herança’ é herdada por Adorno e Horkheimer.

¹⁶² LÖWY, Michael. *Walter Benjamin: aviso de incêndio; uma leitura das teses “sobre o conceito de história”*. Tradução Wanda Nogueira Caldeira Brant; São Paulo: Boitempo, 2005. p.41. *Tese I*. A despeito disso Walter

seja, por exterioridade heteronômica. Dito isso, e não é sem mal-entendidos, interlocutores da *Teoria Crítica* da estatura de um Habermas tratam como falácia a “crítica ideológica”, que serviria equivocadamente de “análises funcionalistas” para contestar os “sistemas jurídicos” e suas “pretensões de validade normativas ainda irresolvidas”¹⁶³. Ou seja, reduz essa crítica à mera *teoria do comportamento*. Porque as “fórmulas do funcionalismo marxista” seriam comparáveis entre si, ou nada tem de melhor que o “funcionalismo sistêmico autonomizado”. Para Habermas, Weber tinha noção disso na mesma medida que o *direito moderno* se torna um meio de organização do poder político, ‘legalmente’ instituído, que depende de legitimação como necessidade de fundamentação, que parte de “comum acordo racional entre todos os cidadãos”. Em verdade, pela radicalidade de tal *teoria social* interna à *crítica da ideologia*, não se trata de investigação estatística que busca relacionar estímulo a comportamento entre os seres humanos. Mas pela evidência dos limites impostos à liberdade através de política social pragmática e por economia de acúmulo, que se quer capitalista, que admite acordos tácitos, sem que esses, de fato, tenham sido promovidos envolvendo os cidadãos e seus interesses. Logo, não é questão de “tábula rasa” a *teoria social* interna à *Teoria Crítica*. São investigações que versam sobre as realizações, entre outras coisas, ainda ligadas à exploração do trabalho humano¹⁶⁴. De maneira que defender o contrário implica em mitigar que houve e há pobreza e escravidão, como mazelas no hodierno da humanidade. Além do mais, a história mostra um *modus operandi* que, e isso não restrito ao marxismo, apesar de ser sem um planejamento a longo prazo é encadeado sucessivamente ao “processo civilizador”. Esse *modus* não é sem ordem ou controle a conduta ou ação política, sem constrangimento, vai do controle ao autocontrole¹⁶⁵.

A vontade de domesticação da humanidade leva à vontade de controle dos afetos. Esse é o ponto importante (central) a ser tratado pelo aporte da crítica à “indústria cultural” (do capitalismo tardio) de Adorno e Horkheimer. Por outro lado, observa-se também o problema

Benjamin desconfiava que o marxismo do “materialismo dialético” também tratasse os indivíduos do movimento como o “anão teológico” que manipula o fantoche, no caso o operariado.

¹⁶³ HABERMAS, Jürgen. *Teoria do agir comunicativo, vol. 1*. Tradução Fabio Beno Siebeneichler; São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012. p. 456. Cap. 2, Seção VI. Doravante TAC.

¹⁶⁴ Segundo Marx, a exploração através do trabalho aliena o homem e, por modo nada desinteressado, impõe-se a mesquinhará a sua vida.

¹⁶⁵ Cf. PC, vol. 2, 1993, p. 193 e seguintes.

da “vida danificada”¹⁶⁶, tema usual em Adorno, como decorrente dessa *vontade de controle*. Tal vontade tem como fundamento principal a “triste ciência” (ou ciência econômica) e, não obstante, porque a Filosofia foi transformada em método, pode conduzir e imperar entre os que buscam acúmulo de capital no âmbito da produção e do consumo. Essa ciência faz escárnio da “verdadeira vida”, pois lida com ela como mera caricatura. Nos termos de Adorno, mal se forma uma reflexão da produção, e ela, a triste ciência, já impõe relações de falsidade e vida falsa aos viventes. Não à toa, pela demanda econômica social, a ética, elemento filosófico central à condição humana¹⁶⁷, é caluniosamente atacada por uma medonha neutralização da vida. E tudo isso em função da economia monetária conduzida pela finalidade de implementar crescimento econômico com vista ao enriquecimento. (Em geral, esse processo de acúmulo é destinado para uma oligarquia). Pelo exposto acima, o implemento de um padrão comportamental não é sem intenção, porquanto cria inadvertidamente um imaginário coletivo, que por invariável repetição ou continuidade gera o conformismo necessário a admissão de estado de coisas próprio da sociedade de consumo. Essa sociedade, quando devidamente conformada, adere tacitamente à economia social e monetária e, parece sem saber, também a suas contradições. Portanto, a ‘vontade de controle’ é o caso de uma ‘razão astuta’, que mira instaurar o domínio também pelo argumento, bastante metafísico, do anacronismo natural que justificaria a inapelável cristalização de certa cultura, por exemplo. Ora, quer afirmar, por disposição de conveniência racional manifesta através de uma história universal, portanto essencialista, a inexistência de história constituída faticamente, que poderia contribuir, no mais das vezes, a uma ação mais certa frente a problemas sociais. Não obstante, o propósito da neutralização da ética tem como consequência lógica e concreta definhar as relações humanas em vista de um falacioso método à felicidade. Ademais, fere a liberdade do indivíduo que se quer emancipado, portanto se trata de violento controle. Por essa via, Adorno nos diz que

Exalta-se a liberdade inteligível dos indivíduos, para que se possa manter os indivíduos empíricos como responsáveis sem qualquer impedimento, para que eles sejam melhor mantidos no cabresto com a perspectiva de uma punição metafisicamente justificada. A aliança entre uma doutrina da liberdade e uma prática

¹⁶⁶ Adorno usa a expressão “vida danificada” somente no subtítulo, não a usa internamente no texto dos aforismos da *Minima moralia*.

¹⁶⁷ SOUZA, Ricardo Timm de. *Ética como fundamento: uma introdução à ética contemporânea*. São Leopoldo, RS: Nova Harmonia, 2004. p. 19.

repressiva afasta a filosofia cada vez mais da compreensão genuína da liberdade e da não-liberdade dos viventes.¹⁶⁸

A administração da liberdade (e da ideia liberdade) leva a um arcaísmo. Não se pode ser refém do “complexo de liberdade e determinismo” sob pena de ficarmos à mercê da irracionalidade de “constatações particulares mais ou menos empíricas e generalidades dogmáticas”. A liberdade (burguesa), aquela a que se adere por acordo, gera prejuízos a compreensão da utopia da liberdade. No entanto, segundo Adorno, não devemos embarcar nesse fatalismo sob o preço da liberdade fenecer sem ser realizada. Porém esse fatalismo se justifica pela concepção bastante abstrata e subjetiva de liberdade, isso conduz a liberdade também à perda efetiva de sua força social entre mulheres e homens que a soterram sem esforço. O autocontrole, fruto da doutrina da liberdade, a qual não pode e não quer aceitar diferenças, desdenha da democracia. Adorno pensava que “a liberdade que faz justiça indiscriminadamente às pessoas acaba em aniquilação, assim escárnio da democracia, agindo segundo o princípio desta última”¹⁶⁹.

Essa liberdade que por força de lógica é positiva, por sinal escolhida dentre tantas outras, é contornada por paradigmas atinentes inclusive a determinado Direito. Sendo isso o caso de uma razão prática, “que se justifica, que aceita os princípios como fundamentados apenas quando justificados universalmente”¹⁷⁰. Esse apagamento por demanda subjetiva, que é a disposição de controle da diferença (ou mudança), é o que impede o *novo*¹⁷¹ fenomênica e numericamente. O “tempo” testemunha a ética e, ao mesmo tempo, é seu lugar de realização. Essa “racionalidade” que apaga a qualidade no interior das relações humanas é calculista pois procura somente “ser gerida de forma planejada e sóbria para o almejado sucesso econômico”¹⁷². Acusou Weber que o fenômeno da desqualificação no interior dessas relações encontrava as suas raízes no seio da sociedade protestante, sendo para ele a ética protestante o que venha ser a ética do capitalismo¹⁷³. Observou ele que para o empresariado e os detentores do poder, no momento de suas avaliações, as razões religiosas eram secundárias sendo que as razões

¹⁶⁸ Cf. DN, 2009, p. 182

¹⁶⁹ Cf. MM, 1992, §48, p. 66.

¹⁷⁰ Cf. CJ, 2010, p. 230.

¹⁷¹ Cf. CH, 2016, p. 9-14.

¹⁷² Cf. EP, 2004, p. 67.

¹⁷³ Cf. EP, 2004, pp. 60-61.

econômicas eram o foco aos seus discursos de poder. Em outras palavras, significa dizer que um viés técnico e tecnológico assumia centralidade nas razões e no campo econômico. Que esse tipo de racionalidade inibe o rutilar da diferença ao expurgar o tempo e a ética e, por que não dizer, tem o propósito de “macular” a vida despida de formas, inclusive pelo recalque das necessidades¹⁷⁴ disso não se há dúvidas. Entretanto, parece que a complexidade dessa racionalidade encontra sua parte atávica também na alegoria do esclarecimento assim como denunciou Homero de onde seguem, em específico, as observações de Adorno e Horkheimer.

Para Habermas, a tentativa de Weber compreender o processo tecno-científico sobre o quadro institucional da sociedade no processo de modernização gerou o conceito de “racionalidade”¹⁷⁵. Isso era o que outrora pretendia designar a forma da atividade econômica capitalista, em torno do “direito privado burguês” e da “dominação burocrática”¹⁷⁶. Já no hodierno, a estrutura dessa racionalidade se atribuiria à “tecnocracia”¹⁷⁷, ou seja, fundamentada em “consciência tecnocrática”¹⁷⁸ que, por sua vez, é circunscrita pela “ciência” e na “despolitização da massa da população” pela crescente virtualização do “mundo da vida”. Para Habermas trata-se de uma consciência menos ideológica que outras precedentes, mas “mais transparente”, “mais irresistível e abrangente que outras ideologias”. Cabe a questão se isso não se trata ainda de ideologia. No entanto, pelo visto, a virtualização da política veio pelo viés do liberalismo político, isso explica muito todas as tentativas, pela manifestação de diferentes liberalismos, em atualizar os problemas sociais que acontecem na realidade. A radicalização dessa virtualização ou o acirramento das estruturas através dos números, pelo que apresenta Habermas, está bastante associado a atividade neoliberal da década de 1980¹⁷⁹. Ao passo que, “a progressiva ‘racionalização’ da sociedade se encontra ligada à institucionalização do progresso científico e técnico”, características da postura neoliberal. No entanto, parece que o liberalismo foi sempre, desde sua instituição, consciência tecnocrática; isso se pode inferir das análises habermasianas.

¹⁷⁴ Isso não passa à margem da literatura, que percebe, até mesmo, o paradoxo da instituição da proibição da morte, assim como sugere Franz Kafka (1883 – 1924) no conto *Graco, o caçador*.

¹⁷⁵ HABERMAS, Jürgen. *Técnica e ciência como ideologia*. Tradução Felipe Gonçalves Dias. São Paulo: Unesp, 2014. p. 88. Seção 3. §1. Doravante TCI.

¹⁷⁶ Cf. TCI, p. 75.

¹⁷⁷ Cf. TCI, p. 119.

¹⁷⁸ Cf. TCI, p. 119.

¹⁷⁹ Esse neoliberalismo é aquele do retorno ao liberalismo do estado mínimo e sem justiça social.

A partir da *teoria da ação* weberiana, a superação do paradigma do “agir-teleológico” (de “sistemas de ação orientadas por fins”¹⁸⁰, como a economia e o Estado”) à passagem ao “agir-comunicativo” (de “pretensões de validade cognitivas, estéticas e normativas”), já no contexto da “reviravolta ontológica”¹⁸¹, levam as “gerações institucionalizadas” de saber especializado deixar de lado a antiga negligência de que o dia a dia da comunicação vai processando e substituindo saberes resistentes até se chegar à “racionalização da práxis cotidiana”, pelo agir que busca entendimento ou uma “racionalização do mundo da vida”¹⁸². De um lado, o assentimento almejado no processamento comunicativo das pessoas físicas não escapa à contradições e dificuldades que levariam a conflitos ameaçando a “integração social”¹⁸³. Por outro lado, os “meios”, mesmo sendo algo precário, absorvem a linguagem a ponto de substituí-la. É como elos que esses meios acabam levando para o interior do “mundo da vida” o sistema administrativo pela via do poder e o sistema econômico pela via do dinheiro, todavia, contraditoriamente, tais dispositivos são capazes de esfacular a intersubjetividade porque são em nome de direcionamento de êxito subjetivo¹⁸⁴.

A “racionalização do mundo da vida” alcança sua plenitude em dinâmica de “discurso universal”, estabelecida por “pretensões de validade reconhecidas faticamente”. Ironicamente, Habermas é acusado por John Rawls¹⁸⁵ (1921 - 2002) de tentar levar ao interior do *liberalismo político* “doutrinas abrangentes” tais como metafísica, religião e ética, ou seja, é criticado por ultrapassar os limites da razoabilidade¹⁸⁶. Para Rawls era isso que o diferia de Habermas. Segundo ele, o *liberalismo político* só aceitaria aderir teorias abrangentes se estas fossem devidamente universalizadas dentro da esfera pública, em outras palavras, tornadas razoáveis determinadas por acordo semântico. Mesmo com a necessidade de normatividade à pretensão de validade dos discursos deliberativos, parece haver no escopo da *Teoria do agir comunicativo*

¹⁸⁰ Cf. TAC, p. 495.

¹⁸¹ Cf. TAC, p. 481.

¹⁸² Cf. TAC, p. 587.

¹⁸³ Cf. TAC, p. 587.

¹⁸⁴ Cf. TAC, p. 590.

¹⁸⁵ Cf. LAM, 2014, p.244 e seguintes. John Rawls é representante teórico do *liberalismo igualitário* ou neoliberal contratualista.

¹⁸⁶ RAWLS, John. *Liberalismo Político*. Tradução Álvaro de Vita; São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011. p. 440 e seguintes, Parte III, Conferência IX, *Resposta a Habermas*. Doravante LP. As críticas de Rawls a Habermas vem em resposta a uma celeuma intelectual entre ambos, e estão expostas na obra *Liberalismo Político*.

maior atualização pelo “agir social” do que a aquela teoria apoiada em normatividade compartilhada na esfera pública defendida por Rawls¹⁸⁷.

A dificuldade imposta às diferenças presentes na dinâmica intersubjetiva das justificações, quando provenientes de uma comunidade ética¹⁸⁸ e política particulares, postulantes ao interior do quadro universalista das justificações, parece, de modo imanente, insolúvel em Rawls, já que as “pessoas morais” devem ser “livres” e “iguais”. Em outras palavras, o problema é garantir a simetria das justificações no processo intersubjetivo. Na tentativa de resolver tal impasse, em dar cabo às exigências de justificação, Rawls propõe a construção de uma “posição original”. Mas tal “posição” nada mais é que apelar a uma posição prefigurada ainda que despida de conhecimento social pelo “véu da ignorância”. Habermas desconfiava de prefigurações. Tem ele em vista, no seio do capitalismo, uma democracia deliberativa de alcance e respeito aos atos de fala de diferentes matizes sociais¹⁸⁹. De fato, ele trouxe dificuldades ao interior da política liberal, que por equívoco já se pensavam superadas desde a queda da Bastilha, tal como a religião. Em verdade, no caso em questão, pela fluidez de espírito abstrato, a religião foi subsumida ao interior do *Direito* principalmente no que concerne à moral.

¹⁸⁷ É preciso ressaltar que Rawls é, para uns, neoliberal contratualista, e, para outros, liberal igualitarista, porque resguarda a ideia de “justiça social”, diferentemente da geração dos anos 1980. Por isso, por uma certa proximidade intelectual, há o embate filosófico entre ele e Habermas procurando delimitar suas diferenças.

¹⁸⁸ Por oposição a comunidade de ideais ou comunidade do liberalismo político.

¹⁸⁹ Não seria um exemplo disso, na vida prática, a participação de agremiações políticas representantes de fundamentação religiosa, no caso, emanantes do interior da sociedade brasileira, *a priori*, antidemocráticos porque intolerantes, à disputa de pleitos.

3. ARTE, VIDA E CRÍTICA

*"A indústria cultural acaba por colocar a imitação como algo de absoluto".*¹⁹⁰

Theodor W. Adorno e Max Horkheimer

*"Tornou-se manifesto que tudo o que diz respeito à arte deixou de ser evidente, tanto em si mesma como na sua relação ao todo, e até mesmo o seu direito à existência".*¹⁹¹

Theodor W. Adorno

*"O significado de uma palavra é seu uso na linguagem".*¹⁹²

Ludwig Wittgenstein

3.1. Coisa, mímese e cultura ou conteúdo do pensamento

A semelhança¹⁹³ [*Ähnlichkeit*] citada mais acima é produto da *indústria cultural*, assim pensavam Adorno e Horkheimer. A imitação na *indústria cultural* é relativa à reprodutibilidade de comportamentos e produtos. Porém, a reprodutibilidade não é desinteressada. Ela replica comportamentos em vista de consumo de produtos. E, a replicação da vontade de consumo de produtos é em vista do enriquecimento dos detentores dos meios de produção. Além disso, essa reprodutibilidade capaz de conferir o ar de semelhança a tudo e a todos, seja de maneira prática ou teórica, ao querer preenchê-la, acaba circunscrevendo o “mundo da vida”. A consequência disso é o embotamento do espírito pela ‘mesmidade’. Por isso mesmo o “vivente empírico” é levado à debilidade da faculdade de mímese¹⁹⁴. E, já que não há novidade pelo advento da

¹⁹⁰ Cf. DE, 2008, p. 108.

¹⁹¹ Cf. TE, 2008, p. 8.

¹⁹² WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações Filosóficas*. Tradução Marcos G. Montagnoli; Petrópolis, RJ: Vozes: Editora São Francisco, 2014. p. 38. §43.

¹⁹³ A semelhança em questão se pode atribuir uma ideia de cópia, ou, em melhor termo, definida como uma imitação.

¹⁹⁴ A função da mímese para Adorno e Horkheimer é de possibilitar a crítica. Na *Poética* e na *Metafísica*, Aristóteles trata a mímese como o começo da aprendizagem em vista do conhecimento.

reprodutibilidade, é ele incapacitado de perceber o “novo”¹⁹⁵, por assim dizer, acabou ele próprio o responsável por coisificar todos os objetos sob o firmamento, seja pelo fetiche às mercadorias, seja por projeção de subjetividade às coisas. Neste ponto, ele já está exercendo autocontrole em favor do processo civilizatório¹⁹⁶.

A *indústria cultural*, além de dispositivos de produção, tem seus dispositivos de controle de consciência. A solução dada à “racionalidade instrumental” se dava através de certos dispositivos de massificação [de consciência], tais como: televisão, cinema e rádio. Entretanto, isso é tema de divergência entre os pensadores da chamada ‘Primeira Escola de Frankfurt’. A exemplo disso, Marcuse e Benjamin, na esteira de Marx, acreditavam que os meios de produção serviriam como impulso no que tange a disseminação de informação sobre a Revolução. É evidente que Benjamin defende a reprodução técnica pelo viés revolucionário tendo por objetivo a apropriação do aparato técnico pelas massas. Pela subsunção do culto - a aura à obra arte, surge o papel revolucionário da arte pela sua reprodutibilidade. Segundo Benjamin, “a reprodutibilidade técnica da obra de arte altera a relação da massa com a arte”. Isso poderia significar, pelo advento dos meios de produção, uma mudança de percepção.

Certamente a arte é crucial na filosofia de Adorno. Para ele teria a arte o papel libertador, capaz de *per se* guardar e realizar a liberdade porque é refúgio do comportamento mimético¹⁹⁷. O belo natural, afeito a mímese, não solidifica a dialética estética tal como fez Hegel com a “definição estática do belo como aparição sensível da ideia”¹⁹⁸. No entanto, “o conceito de belo não é contingente”. Seu movimento relativo à prioridade da forma reduz seu formalismo à “coincidência do objeto estético com suas determinações subjetivas mais gerais”¹⁹⁹. Não se pode opor ao belo formal uma natureza material, afirmava Adorno. Deve-se compreendê-lo como produto de movimento manifesto pelo seu conteúdo²⁰⁰. Pelo viés do movimento dinâmico do conteúdo do belo natural, as obras de arte seriam adversárias porque só aceitariam identificação consigo mesmas. Quando dispostas lado a lado como em um museu,

¹⁹⁵ Cf. CH, 2016, pp. 9-14.

¹⁹⁶ ELIAS, Norbert. *O processo civilizador: formação do estado e civilização*, vol. 2. Tradução Ruy Jungmann; Rio de Janeiro: Zahar, 1993. Doravante PC.

¹⁹⁷ Cf. TE, 2008, p 88.

¹⁹⁸ Cf. TE, 2008, p 85.

¹⁹⁹ Cf. TE, 2008, p 85.

²⁰⁰ Cf. TE, 2008, p 85.

teriam o ímpeto de se aniquilarem entre si. Aliás, em tempos de reprodutibilidade, a obra de arte poderia ser a única coisa livre de “reificação”²⁰¹, por não se deixarem afetar pela projeção subjetiva obsessiva e por “racionalidade instrumental” autocontroladora. O ponto em que a arte é violada é aquele em que ela é danificada por demanda heterônoma e, portanto, facultada de sua perfeita concreção. Nos termos de Adorno, sendo a arte *per se* libertadora, de algum modo, a liberdade resiste em seu conteúdo de obra de arte.

A despeito do viés libertador da arte defendido por Adorno, Enrique Dussel (1934-) coloca em questão a “terapia da estética”²⁰², além disso o acusa de “solipsismo”²⁰³ estendendo isso até a *Teoria Crítica*. Em primeiro lugar, não se trata de terapia através da estética. Adorno colocava em foco a atividade que teria por si mesma a capacidade de não identidade que, no entanto, por força heteronômica, poderia ser abarcada por racionalidade “astuta” e definir em meio à *instrumental*. Em segundo, um *eu* solipsista não é uma teoria afirmativa adorniana. Pelo contrário, sua crítica é direcionada ao *eu* controlador²⁰⁴, o caso do homem esclarecedor que “submete a natureza” a sua subjetividade, e outro autocontrolado²⁰⁵, “integralmente capturado pela civilização”. Tinha como conceito um *eu* que não tinha espírito reificado, que se relacionava com os objetos sem fetichizá-los. Além disso, não resume a *Teoria Crítica* ao *problema* ou *teoria da consciência*, tal como é a visão de Habermas, ainda que isso sirva de base ao conceito de *reificação*. São constantes no pensamento dialético de Adorno, entre tantos elementos, todos negativos por categoria filosófica, tais como a contingência, a história concreta e as coisas, de modo que a complexidade imposta por essa dialética, por si só, faz suspeitar desse tipo de acusação.

²⁰¹ LUKÁCS, Georg. *História e consciência de classe: estudos sobre a dialética marxista*. 2. ed. Tradução Rodney Nascimento; São Paulo: WMF Martins Fontes, 2016. p. 194. cap. IV, seção I. Doravante HCC. O conceito de *reificação* de Lukács deve ser entendido no contexto entre a ‘consciência burguesa’ e ‘economia capitalista moderna’. A reificação se dá na relação entre as pessoas, quando a mercadoria toma o “caráter de coisa” ou “objetividade fantasmagórica”. Em verdade, vem a ser isso a falta do conhecimento do fenômeno. O valor real da mercadoria é fetichizado, onde o valor do trabalho do proletário é completamente abstraído. Outro modo de entender a reificação é pela incapacidade das pessoas de “compreender os fenômenos, mesmo como fenômenos isolados ou como objetos de reflexão de cálculo”.

²⁰² DUSSEL, Enrique. *Filosofia da libertação: crítica da ideologia da exclusão*. Tradução Georges I. Massiat; São Paulo: Paulus, 1995. p. 109. Doravante FL.

²⁰³ Cf. FL, 1995, p. 47.

²⁰⁴ Cf. DE, 1985, p. 37.

²⁰⁵ Cf. DE, 1985, p. 38.

Dos textos exemplares da crítica à era da *reprodutibilidade técnica* e deles tomou-se partido nesta investigação não deixam de ser também crítica à cultura. São esses exemplares *A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica*²⁰⁶, de Benjamin, e a *Dialética do Esclarecimento*, de Adorno e Horkheimer. Inevitavelmente, tornou-se importante criar um pequeno diálogo entre esses interlocutores. Longe de querer colocar os autores em escaninhos, aqui se vai atribuir a importância desses filósofos em relação à parte da inquietação que alimenta a investigação²⁰⁷. Sendo assim, Adorno é autor fundamental no que tange à problematização em torno da filosofia, da arte e da vida moral no mundo contemporâneo²⁰⁸. Já Benjamin interessa aqui no que diz respeito a crítica, linguagem, ética e estética²⁰⁹. Essa proposição de diálogo enriquece a crítica sobre a violência à arte. Entretanto, será articulado modestamente, a propósito de Benjamin, o paradigma da obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica.

Antes de mais nada, é preciso assinalar uma constante tendência à leitura entre Walter Benjamin e Adorno. Jeanne Marie Gagnebin²¹⁰ (1949) manifesta ser necessário esclarecer certa perturbação. Logo:

(...)uma tentativa de esclarecer um mal-estar que sinto muitas vezes, quando surge uma discussão sobre as diferentes avaliações de Adorno e Benjamin acerca da arte contemporânea. Esse mal-estar já se instaura durante a leitura da correspondência entre ambos que evoca a perda da aura, a reprodutibilidade técnica da obra de arte, o papel do cinema, o lazer de massa e as transformações de arte. Parece que estamos assistindo a um diálogo de surdos(...) (...)diálogo no qual cada interlocutor procura ouvir o eco de suas próprias preocupações nas palavras do outro, privando-se assim de um entendimento mais fino das questões colocadas pelo parceiro.²¹¹

Embora a aparente relação inaudita entre esses filósofos, é importante ressaltar que ao tratar essas filosofias como “possibilidades” Gagnebin dá espaço ao diálogo de ambos ao considerar relevante as características ensaísticas e críticas deles. A filósofa alerta para o natural clichê “entre um Walter Benjamin otimista”, que procura “pensar as artes de massa como o

²⁰⁶ A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica, de Walter Benjamin, texto de 1936, 2ª versão.

²⁰⁷ Esse ensaio começa sua investigação pela intuição de uma ‘arte violada: crítica à economia e à desumanização’. A proposta foi desenvolvida e, depois, submetida ao PPG-PUCRS.

²⁰⁸ THOMSON, Alex. *Compreender Adorno*. Tradução Rogério Bettoni; Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2010. p. 9.

²⁰⁹ Cf. FEA, 2010, p. 15 e seguintes.

²¹⁰ Filósofa suíça radicada no Brasil estudiosa da obra de Walter Benjamin.

²¹¹ GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Limiar, aura e rememoração: ensaios sobre Walter Benjamin*. São Paulo: Editora 34, 2014. p. 99. Doravante LAR.

cinema e a arquitetura e as suas possibilidades de emancipação”, e “um Adorno pessimista”, denunciador da hegemonia da economia da *indústria cultural* sobre as massas e defensor tenaz de uma arte autônoma crítica (de natureza burguesa). Segundo ela, para além deste esquematismo entre os autores, o que está em jogo é algo além da “divergência das possibilidades críticas e emancipatórias da arte moderna contemporânea”. Diz se tratar de um questionamento mais amplo, que se preocupa com a “concepção de sujeito” e “em particular de suas possibilidades de resistência e subversão”.

Muitos são os sentidos progressistas atribuídos à reprodução técnica. Mas não cabe, nesse esforço de síntese, demonstrar a miríade de desdobramentos e possibilidades à reprodutibilidade. Partir-se-á do ponto em que Benjamin discute certa incongruência entre duas técnicas que pensava servir a alcançar diferentes modos de percepção do mundo²¹². A saber, a primeira técnica, que compreende as manuais, contém a aura e a outra, a mecânica, é da reprodutibilidade técnica, que por seu turno é superior à primeira.

A aura teria a condição que alimenta o culto à obra de arte, a autenticidade. O culto (de essência religiosa) é o que mantém a ligação com a tradição (ou cultura). Porém, Benjamin atribui à obra de arte originada dentro da esfera de tradição a capacidade de ser objeto de adoração por conter a aura. O culto garante a intangibilidade da obra por torná-la objeto de adoração. Ora, se à materialidade está ligada uma ideia de exponibilidade - alta exposição e, do contrário, o culto, por sua vez ligado à noção de recolhimento - baixa exposição, pelas características históricas desse comportamento, logo é inevitável a destruição da aura. Então, a possibilidade de alcançar infinitas imagens é impedida pela relação tradicional com as obras de arte. Contra isso Benjamin admitiu que “a obra de arte sempre foi, por princípio, reproduzível”.

O que os homens fizeram sempre pode ser imitado por homens. Tal imitação foi igualmente praticada por discípulos, para exercício da arte; por mestres, para difusão de obras; e, finalmente, por terceiros, ávidos de lucros. Em oposição a isso, a reprodução técnica é algo novo, que vem se impondo na história de modo intermitente, em saltos separados por longos intervalos, mas com intensidade crescente. Com a xilogravura pela primeira vez a arte gráfica se tornou reproduzível – muito antes que, por meio da imprensa, o mesmo ocorresse com a escrita.²¹³

²¹² Ação revolucionária.

²¹³ Cf. OART, 2012, p. 19.

Ao que parece a destruição da aura foi visada por Benjamin desde o seu texto *O capitalismo como religião*²¹⁴. Tomou o cuidado de distanciar a arte do capitalismo, exatamente naquilo que o capitalismo tem semelhança com a religião, a conduta do culto. Mais tarde, ao tratar do advento da reprodução técnica, empreendeu o fim da aura na obra de arte, acreditando estar liberando²¹⁵ a arte dos grilhões da tradição e, por consequência, provocando a mudança de comportamento do sujeito com vistas à Revolução.

É evidente que o filósofo defende a reprodução técnica pelo viés revolucionário tendo por objetivo a apropriação do aparato técnico pelas massas²¹⁶. Segundo Benjamin, “a reprodutibilidade técnica da obra de arte altera a relação da massa com a arte”²¹⁷. Significaria que essa revolução é a mudança de percepção humana frente às obras de arte (também frente ao mundo) em consequência da “destruição da aura”. Funda-se aí um princípio de tangibilidade que sem a reprodução do original seria impossível, pois estar à distância ajudaria a criar o culto à obra, assim acreditava Benjamin. É interessante como o sentido de inautenticidade passa a ter centralidade em detrimento da autenticidade²¹⁸. O inautêntico tem também um “aqui e agora” que difere daquele da origem da obra. Esse “aqui e agora” vem, paradoxalmente, de uma imediata recepção da obra reproduzida. Benjamin torna a singularidade uma condição pejorativa na obra de arte. A autenticidade teria tudo aquilo que à obra de arte é transmitido desde a sua origem, ou seja, a duração material e histórica. O “aqui e agora” da origem da obra de arte é o que a conduz ao trato de coisa intocável. Logo, a reprodução não substitui o original, porém tem mais importância.

Talvez na esteira de Benjamin²¹⁹, Adorno igualmente critica a autenticidade. Para esse frankfurtiano não há mais nada de “evidente” em arte. Quase na mesma linha de Benjamin, Adorno entende que “entre os conceitos a que se reduziu a moral burguesa após a dissolução de suas normas religiosas e a formalização de suas normas autônomas, o conceito de

²¹⁴ BENJAMIN, Walter. *O capitalismo como religião*. Tradução Nélcio Schneider; São Paulo: Boitempo, 2013. pp. 21-25. Doravante CR.

²¹⁵ A liberação da arte da tradição era o mesmo que transformar a arte.

²¹⁶ A produção intelectual de Marx já causava influência em teóricos e críticos do capitalismo quando Walter Benjamin se aproximou do marxismo a partir de 1924.

²¹⁷ Cf. OART, 2012, p. 91.

²¹⁸ Cf. OART, 2012, p. 21.

²¹⁹ Cf. LAR, 2014, p. 101.

autenticidade [*Authentizität*] ocupa o primeiro lugar”²²⁰. Segundo Adorno, “a falsidade reside no próprio substrato da autenticidade, no indivíduo”²²¹.

Por outro lado, no que concerne a reprodução técnica, a infinidade de possibilidades manifestadas por conta da arte, originadas de modo irrefletido e não problematizado, experimentalista, são francamente criticadas. Em outras palavras, Adorno se opõe a Benjamin afirmando que a quantidade não traz a qualidade²²². Tanto que a constelação de movimentos artísticos revolucionários do início do século XX, na visão de Adorno, não atingem “a felicidade prometida pela aventura”. Acabavam por desencadear novos “tabus”, recaindo em nova ordem. Sobre a liberdade em torno da arte, dizia Adorno:

(...)a liberdade absoluta na arte, que é sempre a liberdade num domínio particular, entra em contradição com o estado perene de não-liberdade no todo. O lugar da arte tornou-se nele incerto. A autonomia que ela adquiriu, após se ter desembaraçado da função cultural e dos seus duplicados, vivia da ideia de humanidade. Foi abalada à medida que a sociedade se tornava menos humana. Na arte, as constituintes que dimanaram do ideal de humanidade estiolaram-se em virtude da lei do próprio movimento. Sem dúvida, a sua autonomia permanece irrevogável. Fracassaram todas as tentativas para, através de uma função social, lhe resumirem aquilo de que ela duvida ou a cujo respeito exprime uma dúvida. Mas, a sua autonomia começa a ostentar um momento de cegueira, desde sempre peculiar à arte.²²³

No sentido de Benjamin, para Adorno o culto à obra de arte também era deplorado. Para esse filósofo o conceito de arte é sempre difícil pois a arte está sempre aberta e a obra de arte não suporta ser identificada com outra obra. Vejamos:

É para esse declínio que toda obra de arte aponta ao buscar a morte de todas as outras. Que toda a arte assinale o seu próprio fim é outra palavra para a mesma condição. É desse impulso autodestrutivo das obras de arte, desse seu desejo mais íntimo consumado na imagem do belo sem aparência, que tratam as reiteradas e supostamente tão inúteis disputas estéticas.²²⁴

A admiração do filósofo berlinense pela reprodução técnica é notável. No cinema²²⁵ reconhece que a enorme capacidade de produzir imagens já acompanha a fala²²⁶. De certa forma,

²²⁰ Cf. MM, 1992, §99, p 134.

²²¹ Cf. MM, 1992, §99, p 134.

²²² Cf. OART, 2012, p. 109. Naquele no momento de certa euforia com a possibilidade de mudança social, Benjamin acreditou na possibilidade da “quantidade converter-se em qualidade”.

²²³ Cf. TE, 2008, p 11.

²²⁴ Cf. MM, 1992, §48, p 71.

²²⁵ O cinema era considerado “a nova arte” àquela época.

²²⁶ Cf. OART, 2012, p. 15. Surgimento do cinema falado foi em meados da década de 1920.

é possível observar em Benjamin a sua desconfiança nos sentidos. Entre um olho viciado dado à fotografia, prefere a câmera fotográfica “para acentuar aspectos do original acessíveis somente à lente”²²⁷. Conhecia tão bem os meandros da produção cinematográfica a ponto de saber que ao final, a criação do filme é mesmo aquela feita pelo montador. Por isso é comum o diretor participar ou se ocupar da montagem (da obra fílmica) como se pode observar nos créditos finais da exposição de um filme.

Benjamin admite a necessidade de mudança de função²²⁸ da arte através do cinema. O cinema tem uma manifestação avançada, “permite o seu confronto com o tempo primevo²²⁹ da arte, não só do ponto de vista metodológico, mas do material também”²³⁰. Carrega o cinema o papel fundamental de educação, pois exercita o homem nas novas percepções em sua vida cotidiana. Quanto a isso tinha plena consciência de que a reprodução técnica das obras não é transformadora por si só, tanto que falava: “não se deve esquecer que a utilização política desse controle deve esperar até que o cinema se liberte dos grilhões de sua exploração capitalista”²³¹. Fosse o contrário, as técnicas cinematográficas originais e suas complementares, destinadas a aprimorar a reprodução de imagens, revolucionariam mais e mais a sociedade. Por exemplo, as tecnologias elaboradas pelo animador e produtor Walt Disney²³² (1901-1966) seriam determinantes a uma revolução já que ampliariam a produção de imagens. Porém, consta que à Disney Production coube a estetização de imagens. Em tempos de guerra sempre foi conveniente banalizar a violência; talvez a maior violência seja a banalização. O emprego da banalidade nas relações humanas é o mal maior aos viventes empíricos, e tal coisa é engendramento e efeito próprio de razão astuta que não tem em mira a verdadeira humanidade. Pelo artifício do cinema se propagandeou a cultura do ódio, não importa qual fosse a ideologia política e quem estivesse atingindo. Não só Disney, como tantos outros, e isso se percebe em seus filmes, não fugiam a esta regra. Esforçavam-se em demonstrar como tema de suas histórias a supremacia dos vencedores sobre os vencidos, a deterioração de culturas e etnias diversas em

²²⁷ Cf. OART, 2012, p. 19.

²²⁸ Cf. OART, 2012, p. 39.

²²⁹ Cf. OART, 2012, p. 39. Para Benjamin, o tempo “primevo” da arte era a época do culto da magia.

²³⁰ Cf. OART, 2012, p. 41.

²³¹ Cf. OART, 2012, p. 75.

²³² As técnicas complementares criadas por Disney ainda são extremamente celebradas na indústria cinematográfica atual, como, por exemplo: *storyboard*, *pencil test*, etc.

favorecimento das supostamente avançadas, a apologia ao logro e o reforço a preconceitos (estéticos) pela tipificação medonha de personagens.

Aliás, como foi mencionado acima, as estratégias de adesão popular à guerra passam pela estetização da “vida política”, ou seja, cria-se uma razão instrumentalizada. Esse expediente foi explícita e premeditadamente utilizado pelo fascismo, culminando em conflitos e barbáries. A exemplo disso, o movimento futurista capitaneado por Marinetti deu contornos estéticos que incentivaram a guerra colonial²³³. Em seu manifesto o artista italiano transforma a guerra em plausível objeto de fruição.

Há vinte e sete anos, nós, futuristas, nos levantamos contra o fato de a guerra ser caracterizada como antiestética(...). De acordo com isso, afirmamos: (...) a guerra é bela, pois, graças às máscaras de gás, dos megafones assustadores, dos lança-chamas e dos pequenos tanques, funda o domínio do homem sobre a máquina subjugada. A guerra é bela, porque inaugura a sonhada metalização do corpo humano. A guerra é bela, porque unifica o fogo dos fuzis, dos canhões, o cessar-fogo, os perfumes e os odores de decomposição, em uma sinfonia. A guerra é bela, porque cria novas arquiteturas, como a dos grandes tanques, das esquadras aéreas geométricas, as espirais de fumaça, e muito mais(...). Poetas e artistas do Futurismo(...) lembrais-vos destes princípios de uma estética da guerra, afim de que vossa luta por uma poesia e uma escultura(...) seja iluminada por eles!²³⁴

Na linha de produção de imagens, o exemplo do artista Norman McLaren (1914-1987) é uma espécie de via antagônica a Disney e a Marinetti. Na produção de McLaren²³⁵ consta um transbordamento de linguagens, técnicas ou meios de produção, e antes de taxá-lo como um experimentalista, pela diversidade de linguagens artísticas trabalhadas por ele dentro do cinema (de animação), este artista esteve mais próximo de questões éticas do que propriamente estéticas e, por mais paradoxal que seja, mais próximo ainda das massas pela singularidade e autenticidade do que pela reprodução de imagens, como se observa no seu curta *Neighbours* (Vizinhos), de 1952.

²³³ Cf. OART, 2012, p. 117.

²³⁴ Cf. OART, 2012, op. cit Marinetti, p. 119-121. O trecho pode ser encontrado em uma pré-edição do livro de Marinetti, *Il Poema Africano Della Divisione*, 28 Ottobre, 1937, Milão.

²³⁵ Norman McLaren é escocês de Stirling. Desenvolveu diversificadas técnicas cinematográfica voltadas para o cinema de animação. Além de ter realizado consideráveis películas de valor artístico inestimável.



Neighbours de Norman MacLaren, 1952, Vídeo.

Outro aspecto revolucionário, uma espécie de restituição à reprodutibilidade técnica seria esperada. Essa restituição significaria a transformação da técnica pela massa. O argumento benjaminiano que condena o proletário ao abandono da utilização da “primeira técnica”, a manual, sob alegação de que a utilização dessa técnica conduziria o sujeito ao afastamento das decisões, ou seja, alienado do poder, é no mínimo estranha. Somente pelo viés da atualização dos acontecimentos, informações que capacitam e politizam a massa, é que se pode compreender tal defesa em nome da reprodutibilidade.

Em relação à reprodutibilidade técnica, Adorno e Horkheimer se opõem à capacidade revolucionária dessa técnica. Para eles a reprodução era o objetivo da “indústria cultural” capitalista. Diferente de Benjamin, pensavam que cinema, rádio e televisão eram dispositivos de controle dessa indústria. Grosso modo, acreditavam que tais dispositivos, amalgamados à uma ideologia específica, a economia da cultura, não pudessem manifestar outra coisa senão a linguagem dessa economia. A indústria norte-americana de cinema, já foi bastante exposta às críticas por Adorno, também na *Teoria estética*, e por tantos outros críticos da “sociedade industrial” do “capitalismo tardio”, parece, continua sendo ser muito oportuno abordá-la.

Benjamin foi favorável à reprodutibilidade técnica do seu tempo, início do século XX, defendendo um papel transformador do aparato técnico até certo ponto. Ao passo que no texto de *A obra de arte na era da sua reprodutibilidade técnica* o filósofo vê a função social da arte como forma mais adequada para alcançar transformações sociais através do uso de aparatos tecnológicos no entrecruzamento²³⁶ de conhecimentos e no jogo²³⁷ entre a primeira e segunda técnica. Grosso modo, tal ponto é aquele onde essa técnica é capaz de sozinha dar subsídio a transformações sociais necessárias. Acreditava o filósofo berlinense que a reprodutibilidade técnica pode atualizar o cotidiano²³⁸, dessa forma a massa pode estar informada e alerta aos acontecimentos políticos cruciais e, portanto, pronta para agir de modo progressista. Assim, pelo viés do explorado, a tecnologia tem de ser dominada pela massa com a clara intenção de estertorar infinita/divina obediência aos dominadores. Nota-se até aqui que entre Adorno e Benjamin há uma busca por um sujeito revolucionário. Seguindo o esperançoso Benjamin por dias melhores, diante das adversidades da vida humana cabe a resistência, não importa a face da economia desumanizadora.

3.2. Sofrimento, educação e resistência

O caminho de uma formação, em artes visuais, possibilita observar ruído no estatuto da arte vigente. Considerando a realidade da arte que se manifesta, o problema filosófico floresce neste ínterim. A dificuldade em aceitar tal estrutura instiga diversos questionamentos pertinentes à arte como, por exemplo, *o que é, quando é, como é e qual é a função da arte e do artista*. O que fundamenta desafortunadamente a arte no hodierno é explicada através de discurso científico. Em geral, é justificada na ‘esfera de processamento científico da arte’, e isso soa como uma carência cuja miríade estrutural e física da arte evidentemente não se contém. Por outro lado, a racionalidade reificante administra a produção artística, isso se verifica há bastante tempo. E ela não poupa nem mesmo os escaninhos de arte seja pelo lado da formação, seja pelo lado da produção.

²³⁶ Cf. OART, 2012, p. 76. O jogo está ligado à segunda técnica.

²³⁷ Cf. OART, 2012, p. 45.

²³⁸ Cf. OART, 2012, p. 15.

Da aproximação à filosofia, em especial pela *Teoria Crítica* do primeiro ciclo de pensadores da *Institut für Sozialforschung*, percebe-se uma perspectiva através da crítica que não suspende, nem mesmo temporariamente, porque tem o compromisso de criticar os cânones e mitos da arte, que a sociedade mantém sob custódia. Esta investigação se concentra também na tentativa de demonstrar de modo crítico o que faz a arte cada vez mais domesticada e inofensiva. Julga-se ser a *cultura capitalista* a ‘esfera’ própria da dominação da arte, já que nela a obra de arte é tão mercadoria quanto qualquer outra. A administração da arte e da obra de arte se realiza através da *indústria cultural*. Vem a ser essa tal ‘indústria’ a programação ou a previsibilidade da cultura com vista ao mercado. A pretensa colonização da ‘dominação’ é, onde a ‘pré-visibilidade’ pressuposta da obra de arte (em catálogos de museu e até mesmo em literatura científica especializada em arte) significará posteriormente sua penúria semântica, não obstante, uma razão comezinha da arte.

A indústria, porque fabrica a cultura, mitiga a ação própria à arte e à obra de arte, isso depois de Hegel ter feito entender que a morte de certa arte significou a liberdade para os artistas no futuro. Após chegada a indigência da arte pela *indústria cultural*, Adorno problematizou na obra de arte a última manifestação não de todo premeditada pela designação humana. O fato de não ser de todo ou pouco determinada faz a obra de arte alcançar *status* de objeto de resistência. Entretanto, esse pensamento adorniano não se limita ao âmbito da arte, assim como a arte não quer ser simplesmente limitada por um domínio. É a excelência de ser indomável da obra de arte, que pode significar o conceito de resistência, que atende ao plano do pensamento.

Em verdade a *indústria cultural* é um poderoso significante. Como tal, dá condições concretas e abstratas que levam as pessoas a sua adesão. Ela mesma é o sistema de defesa à ‘economia humana’ em vista do ‘capital econômico-financeiro’, pois enreda inapelavelmente os sujeitos. Pode-se circunscrever a *economia humana* como replicação ideológica e controle dos corpos. Já com ‘anticorpos’ os replicados também autopreservam-se a qualquer mudança física e estrutural, tal como idólatras da ideologia imanente à *indústria cultural*. As identidades individuais dos sujeitos são danificadas em vista de unidade comportamental. Talvez seja essa a grande mazela feita à humanidade. A indigência a qual é levada a cultura só pode ser revertida pela cessação da *indústria cultural* que danifica a “vida correta”²³⁹. Uma *racionalidade*

²³⁹ Cf. MM, 1992, §6, p. 20-10. Reproduz-se tudo a tal ponto que até mesmo a razão converge a uma identidade atrelada a realidade danificada.

instrumental é aquela que abdica do pensamento, da subjetividade, pela promessa de alienação por gozo ininterrupto, que se funda no *ethos* da ‘cultura capitalista’, quase sempre enredada a substrato de estrutura religiosa e esquematismo científico. Outrossim, há uma dimensão atávica de repressão à arte. Antes do capitalismo-religioso houve outros sistemas de dominação humana como, por exemplo, a religião na cultura medieval. A centelha de resistência que carrega a arte é que a torna capaz de se opor à ordem estabelecida. Essa centelha é, para além a presença do humano na arte, o belo próprio da arte e peremptória mímese. Por conseguinte, toda a violência à arte busca sua desumanização.

A arte causava transtornos já na *República* de Platão. O que hoje conhecemos como artistas, sejam eles pintores e poetas, entre outros, Platão considerava-os como imitadores em débito com autênticos artistas (os artesãos) que realizavam as “verdadeiras realidades”²⁴⁰. O exemplo de cadeiras, mesas e prédios são coisas de realidade mais elevada que seguem a realidade mais certa, as Ideias. O filósofo ateniense afirmava que a atividade dos “falsos” artistas estava a ‘três pontos afastada da verdade mais certa’²⁴¹. Acreditava que por meramente imitar a “verdade” era prudente evacuá-los da *República* porque conduziam os já encaminhados à impostura. É possível observar na teologia a crença de Platão apresentada na sua *República*, também está presente na manifestação de doutrinas religiosas contemporâneas. Todavia, mesmo com a secularização do mundo, a humanidade em muito é administrada pela doutrina abrangente judaico-cristã. Implica que razões religiosas evidentemente se insinuam em nossas razões. Disso paira entre nós, como herança dessa cultura, a ideia de que não há mais criação a ser feita, em outras palavras, não há mais o novo, pois, a “boa nova” já chegou. Em outras palavras, sendo essa novidade uma “verdade” já dada, tudo deve seguir esta economia. Isso é o que versa a letra bíblica, e se percebe na produção e no discurso de muitos artistas e não artistas. Ora, a partir disso, então restaria ao artista, e não interessa a sua crença, a imitação da Ideia ou reprodução da verdade ‘una’ da verdadeira criação. Mas o que seria isso em termos de expressão de arte? Seria a expressão da representação de tão somente aquilo que realiza a faculdade da

²⁴⁰ LACOSTE, Jean. A filosofia da arte. Tradução Álvaro Cabral; Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1986. p. 15; 17. Segundo Lacoste, Platão acreditava que a arte tinha “inferioridade ontológica” não pela Beleza, mas pela *mímese*, ou seja, porque que é afastada das “verdadeiras realidades”, das Ideias.

²⁴¹ PLATÃO. *A república*. Tradução Edson Bini; São Paulo: Edipro, 2014. pp. 397-432. Livro X. 597e.

visão, a obsedante correspondência com a “verdade”, o que grosso modo corresponderia na história da arte a certo “naturalismo” e “realismo”²⁴².

Estabeleceu-se no período medieval a arte sacra e, por motivos de culto relativo à formação de beatitude, foi desenvolvida toda uma iconografia destinada à representação da “verdade” conforme demonstra Erwin Panofsky²⁴³ (1892 – 1968) em *O significado nas artes visuais*. Para Panofsky, as artes sacras perseguem determinado maneirismo (procedimentalismo) e aparência (pictorialidade) capaz de cumprir um propósito, no caso, a divulgação do sagrado aos beatos. Apesar disso pode ser observada a influência de mitos diversos a religião oficial quando da apreciação de uma obra. Fora do âmbito da religião e de uma ‘oficialesca’ pictorialidade, existe equivalente representação naturalista orientadora de muitos artistas. Certamente, o movimento intelectual que inspira o *Renascimento* colocou uma cisma nos motivos pictóricos da arte sacra e um certo retorno às razões da pictorialidade grega, porém já de outro modo. Esse outro modo se circunscreve pelo florescimento da subjetividade do artista à obra de arte²⁴⁴. A ascensão da *burguesia* também forçou a presença da subjetividade desse bloco social entre as representações pictóricas, o que causou outras insinuações e novos resultados à arte. A crise, na representação pictórica do século XIX ao XX, leva a diversos críticos e teóricos a denegrir os movimentos artísticos não oficiais²⁴⁵. Em geral, excluía-se os artistas e suas obras de mal gosto dos salões oficiais de artes.

²⁴² Fora do âmbito da religião e mesmo de uma pictorialidade oficialesca, existe equivalente representação naturalista orientadora de muitos artistas.

²⁴³ Erwin Panofsky, crítico e historiador de arte, foi notório desenvolvedor da teoria do método iconológico de apreensão da arte.

²⁴⁴ LYNTON, Norbert. *Expressionismo*. In: STANGOS, Nicos. *Conceitos da arte moderna*. Tradução Álvaro Cabral; São Paulo: Jorge Zahar Editor, 2000. p. 27-43.

²⁴⁵ SCHAEFFER, Francis. *A morte da razão*. São Paulo: ABU Editora, 2001. Francis Schaeffer é teórico que se autodenomina cristão. Em *A morte da razão [Escape from reason]*, vocifera obtusa e defectiva linha de argumentação contra o modernismo, principalmente em direção ao artista Pablo Picasso. Segundo esse teórico “cristão”, a obra de Picasso é o exemplar máximo de péssima arte, sintoma de uma humanidade desorientada e estiolada. Logo qualquer outra expressão de arte diferente da prescrita por Schaeffer seria a evidência do humano sem o Ser, ou seja, do humano desligado de Deus, por isso as representações são deformadas e sem ordem espiritual. Pela terminologia da recepção da arte de Sánchez Vázquez (VÁZQUEZ, Adolfo Sánchez. *Convite à estética*. Tradução Gilson Baptista Soares; Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999. p.5-32), é comum ouvir de leigos, cultos e até mesmo de iniciados em arte, que o artista tem o dom (o senhor ou Deus) para realizar as maravilhas que lhe cabem. Poder ‘fazer’ tais maravilhas é o plano de Deus, no caso, porque teria sido imputado no artista o seu destino por graça divina. Fica claro, pelo viés religioso da cristandade, que se trata da mortificação do artista já que nada vem dele, pois cabe a Deus as “boas obras”.

Outra forma de representação vulgar que permeia o imaginário de artistas é a ‘teoria do reflexo’ de Lênin (1870 - 1924)²⁴⁶. Tal teoria ligada à matriz marxiana funciona como um espelho da realidade, porém sua diferença entre outras de mesma vertente se localizava na defesa do esforço de criação ou criatividade do artista, em outras palavras, defendia o estilo na representação plástica ou pictorial da obra de arte. O artista teria o dever de, segundo a linha teórica do *materialismo*, representar a realidade. Nesse sentido, ao realizar sua poética o artista deveria ter em mente tal orientação teórica capaz de evidenciar uma realidade por pressuposições que, nesse caso, representaria estritamente as mazelas do mundo pela relação do dominador com o dominado. Ainda que seja plausível na obra de arte tratar o problema da exploração humana como motivo intrínseco a determinada realidade, o real ainda não poderia ser, além da óbvia limitação física, todo representado. Portanto, o problema da arte seria de apresentação e não de representação. Em direção contrária a Platão, Aristóteles (384 a.C. a 322 a.C.) chamava a atenção que o pintor não trabalhava com fim exclusivo de imitar o real, para ele havia a “cogencialidade” na pintura, algo que era próprio do pintor, “uma causa intelectual”²⁴⁷.

A atitude do artista também é objeto de racionalização. Nesse sentido, a ‘inspiração’ como uma condição necessária à realização de arte tem claro fundo religioso. A inspiração é o mesmo que o sopro do *genius* que, ao adentrar pelas narinas do homem, insufla-lhe o ânimo²⁴⁸. Tal automatismo genial eliminaria a humanidade de qualquer expressão de arte já que inteligência, sensibilidade, ética e estética são aspectos dispensáveis nas determinações divinas que buscam tão somente a austeridade imaginada na “verdade”. A humanidade que cabe às obras de arte é mitigada quando estereotipada por uma essência²⁴⁹. Para as doutrinas abrangentes religiosas é inevitável separar a alma do corpo sob a crença de o corpo, parte humana, seja um obstáculo à edificação da alma. Como o ser humano poderia se constituir sem

²⁴⁶ VÁSQUEZ, Adolfo Sánchez. *As ideias de Marx*. Tradução Carlos Nelson Coutinho; Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2011. p. 14-17. Porque supostamente Lênin não se limita à ideologia, Adolfo Sánchez Vásquez se dá por satisfeito com a teoria reflexo do teórico marxista.

²⁴⁷ ARISTÓTELES, *Poética*. Tradução Edson Bini; São Paulo: Edipro, 2011. p. 4.

²⁴⁸ Cf. AGAMBEN, Giorgio. *Profanações*. Tradução José Selvino Assman; São Paulo: Boitempo, 2007. p. 15-22. Aqui o conceito de *genius* está conforme Giorgio Agamben (1942 -) trata o problema sobre o que move o homem.

²⁴⁹ A ascese praticada pela beatitude obviamente atribui a culpa ao corpo por toda a mazela da humanidade. Asseveram que o pecado é intrínseco ao corpo humano, segundo interpretação religiosa inclusive bíblica. Segue-se disso que um artista que cede às afecções do corpo não pode realizar bem as determinações do espírito em vista da verdade.

o seu corpo? O humano como *um separado* ou *este humano* só pode existir na imbricação indivisível com o seu corpo, mesmo sendo esse corpo mutilado ou paralisado. Somente uma *razão abstrata* daria conta de criar uma imagem do ser humano que prescindir de corpo. Nos termos dessa razão parece haver uma equivocada condição ontológica para se realizar a obra de arte. Se é necessário à concretização da obra de arte que ela seja realizada por um humano, ou seja, que ela se constitua em seu processamento também por ética e estética, como pensar algo que se observa feito, portanto de natureza “superior” advinda espírito²⁵⁰, vindo somente pelo lado que nada faz na *realidade geral*²⁵¹?

Em *Teoria Estética* (1968), Adorno expõe que à arte, até então, não havia mais nada de evidente. Argumenta o filósofo que arte não seguiria tão somente a prescrições didascálicas ou apenas mera representação mimética da realidade. Considerava a normatividade em estética uma barbárie cultural que, por sua exterioridade, a arte a coisificava. Evidentemente, Adorno propunha uma outra estética que defendesse o “não idêntico”, já que a arte não vive à sombra da sua aparência, pois não se alinha com uma identidade estética. Ou seja, trata-se de estética estranha porque é avessa a modelos normativos, pois pensava que a arte tem o seu belo próprio, portanto ligado à estética pelo viés da concretude da obra. Não está a arte presa a suas experiências passadas, não é mera imagem refletida em um espelho – não é cópia de imagem. A arte não é representação de qualquer abstração, *Ideia* ou reminiscência. As obras de arte jamais se identificarão porque entre elas não é possível conciliação, pois são sempre “entre si inimigas mortais”.

[...] quem está convencido da incomparabilidade das obras de arte vê-se continuamente envolvido em debates nos quais as – e precisamente aquelas que são do mais alto nível e por isso incomparáveis – são comparadas e avaliadas umas em relação às outras. A objeção que se faz a essas considerações, de caráter particularmente compulsivo, é que nelas se trataria de instintos de mercador, que tudo quer medir com a mesma cara, e na maioria das vezes ela tem o sentido de que burgueses bem estabelecidos - para quem a arte nunca pode ser suficientemente irracional - pretendem manter afastadas das obras toda a reflexão e a pretensão de

²⁵⁰ HEGEL, Georg Wilhem Friedrich. *Cursos de Estética*. 2. ed. vol. 1. Tradução de Marco Aurélio Werle; São Paulo: Edusp, 2015. p. 27 e ss. Se somente o espírito é o verdadeiro, então tudo que é “verdadeiramente belo” só o é “quando toma parte desta superioridade e “é por ela gerada”. Segue-se disso que a ‘beleza’ da natureza é também dada pela razão. E se aqui Deus parece razão para Hegel, logo, a maior das construções do homem que é o espírito é a própria manifestação da superioridade divina.

²⁵¹ As indagações à doutrina religiosa são inúmeras, uma mais desconcertante que a outra, pois as respostas dizem respeito a ‘divinidade’ que conhecem, ou são respondidas por aqueles que corajosamente tentaram encontrar a revelação, o que de antemão parece uma tarefa inglória. Outras questões podem ser feitas, tais como: que estesia sentiria uma alma; que poiética poderia realizar uma alma; sendo o corpo indigente, segundo a esfera religiosa, como seria possível a arte sem estética; o ser impossibilitado da experiência como poderia realizar ética; etc.

verdade. Contudo, a compulsão que leva àquelas considerações está presente nas próprias obras de arte. Uma coisa é verdade: elas não permitem comparação. Mas, querem se aniquilar umas às outras.²⁵²

Arte, para a *cultura capitalista*, deve ser consumida como qualquer outro produto. Essa é a crença obsessiva do capitalismo. O consumismo é um “comportamento” e não uma “conduta” (ou ação) dessa cultura. A ação capitalista está claramente apoiada no extremo moralismo da doutrina da crença. Walter Benjamin, em seu texto *Capitalismo como religião*, denuncia que a cultura capitalista visa o culto, assim como a religião. A característica dessa conduta, segundo ele, é encontrada na exegese cristã, ou seja, presente em todas as suas tendências²⁵³. Para Agamben, a diferença entre capitalismo e religião é que o primeiro “não conhece redenção nem trégua”, considera o capitalismo a mais “feroz” e “implacável” religião que já existiu. No capitalismo Deus vira dinheiro, a igreja é o banco. O capitalismo “celebra um culto ininterrupto cuja a liturgia é o trabalho tendo como objeto o dinheiro”²⁵⁴. Contra a arte como negócio, Adorno reforça a capacidade de não programação que a mesma tem:

A arte tem o seu conceito na constelação de momentos que se transformam historicamente; fecha-se assim à definição. A sua essência não é dedutível da sua origem, como se o primeiro fosse um fundamento, sobre o qual todos os seguintes se erigem e desmoronam logo que são abalados. A crença segundo a qual as primeiras obras de arte são as mais elevadas e as mais puras é romantismo tardio; com não menor direito poder-se-ia sustentar que as primeiras obras com caráter artístico, inseparáveis das práticas mágicas, da documentação histórica, de fins pragmáticos, tais como fazer-se ouvir por apelos ou toques de trompa a grandes distancias, são confusas e impuras.²⁵⁵

Segundo Adorno, a arte não aceita se conciliar com nada porque não se identifica com nada. A obra de arte “aspira” à identificação só consigo mesma. É a obra de arte uma cópia residual do “vivente empírico”. Essa sobra à totalidade é exatamente aquilo que não pode ser administrado pelo que lhe é exterior, é a única coisa de expressão humana livre da exterioridade reificante²⁵⁶. Embora a obsessividade por coisificação, podemos perceber que o que é humano de fato não pode ser destruído pela maquinaria dominadora, mas finoriamente escamoteada.

²⁵² Cf. MM, 1992, §47, p. 64.

²⁵³ Cf. CR, 2013, p.21-25.

²⁵⁴ Entrevista concedida a Peppe Salvà e publicada por Ragusa News, 16/08/2012. Tradução de Selvino J. Assmann, professor de Filosofia do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina - UFSC. Fonte: <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/512966-giorgio-agamben>, em 20/11/2013.

²⁵⁵ Cf. TE, 2008, p. 13

²⁵⁶ Cf. TE, 2008, p. 16

Então é imposta por uma *indústria cultural* de dominação uma ordem, uma razão à humanidade. Dentro de suas pesquisas sociais, Adorno reconhece que mesmo aquele indivíduo cercado pela “indústria cultural”, que tem postura crítica, se coloca com “reserva” ante as determinações extrínsecas.

Verificamos que muitos – a proporção não vem ao caso agora – inesperadamente se portavam de modo bem realista e avaliavam com sentido crítico a importância política e social de um acontecimento cuja singularidade bem propagada os havia mantido em suspenso ante a tela do televisor. Em consequência, se minha conclusão não é muito apressada, as pessoas aceitam e consomem o que a indústria cultural lhes oferece para o tempo livre, mas com um tipo de reserva de forma semelhante à maneira como mesmo os mais ingênuos não consideram reais os episódios oferecidos pelo teatro e pelo cinema.²⁵⁷

Essa condução a uma percepção da singularidade do “vivente empírico” parece ser o que o filósofo frankfurtiano aponta para uma ética em arte, para um sentido e não para uma moral que se pode praticar. É favorável a postura ante a impostura, a condição crítica e não ideológica imposta à arte e à cultura. Ou seja, representar com excelência qualquer coisa dentro dos campos de arte legitimados por qualquer ciência da arte não realiza necessariamente a Arte. Hans Belting (1935-), historiador alemão especialista em diversos campos de estudo da arte, é da opinião que um tipo específico de história da arte não se dispensa²⁵⁸. Julga que a *Teoria Estética* foi um exemplar perspicaz desse modelo de história, inclusive por ideia restrita de arte²⁵⁹. Parece estranho tomar a *Teoria Estética* como um tipo particular de história da arte. Entretanto, para Adorno a arte tem como essência a crítica e, já que não se identificaria com nada, teria ela natureza negativa. Também apontava que arte não seria simplesmente atinente a sua objetivação, devedora exclusiva dos sentidos, *o a posteriori*. Com isso declarava uma crise em todo o sistema capitalista de arte, porque esse é refém de liberalismo e *indústria cultural*.

O saber que é poder não conhece barreira alguma, nem na escravização da criatura, nem na complacência em face dos senhores do mundo. Do mesmo modo que está a serviço de todos os fins da economia burguesa na fábrica e no campo de batalha, assim também está à disposição dos empresários, não importa sua origem. Os reis não controlam a técnica mais diretamente do que os comerciantes: ela é tão democrática quanto o sistema econômico com o qual se desenvolve.²⁶⁰

²⁵⁷ ADORNO, Theodor W. *Indústria cultural e sociedade*. Seleção de textos por Jorge Mattos Brito de Almeida; São Paulo: Paz e Terra, 2002; p.116. Doravante IC.

²⁵⁸ BELTING, Hans. *O fim da história da arte*. Tradução Rodnei Nascimento; São Paulo: Cosac Naify, 2012. p. 125. Doravante FHA.

²⁵⁹ Cf. FHA, 2012. p. 124.

²⁶⁰ Cf. DE, 1985, p.18

Caracteriza-se a dominação pela escassez ou grosseria nas suas determinações. Nesse sentido a cultura deve ser contornada. Quando a cultura não tem um processamento verdadeiramente crítico, fica ela detida em aspectos meramente formais. Destituída de crítica a cultura deixa de ser ela mesma. Tão presumível que acaba virando importante instrumento de administração. Para atingir o além do presumível da razão da *indústria cultural*, é necessário reconhecer o que seja o comportamento no seu interior para haver resiliência através de conduta ou ação emancipadas. Porém, o hábito da abominável ‘personalidade servil’ é construto medonho e enviesado da sociedade de consumo. Tal hábito da personalidade servil observa-se em “pseudo-atividades” de “espontaneidade mal orientada” nos indivíduos, mas isso não é por acaso, pois bem sabem eles o incômodo que é enfrentar o fardo que a fazem carregar²⁶¹.

Pseudo-atividades são ficção e paródia daquela produtividade que a sociedade, por um lado, reclama incessantemente, por outro lado, refreia e não quer muito nos indivíduos. Tempo livre produtivo só seria possível para pessoas emancipadas, não para aquelas sob a heteronomia, tornam-se heterônomas para si próprias.²⁶²

O tédio é sintoma da atrofia da fantasia, ou seja, é fruto programático do espírito da ciência. Do espaço causado pelo apagamento da fantasia resta o “tempo livre”. Para Adorno o tempo livre não é para pseudo-atividade ou hobby. É o tempo livre para o trabalho e não para atividades supérfluas. Premeditada pela *indústria cultural*, se confunde conceitualmente na sociedade, grosso modo, trabalho e emprego, e isso gera paulatinamente a descrença no tempo livre. Tem o tempo livre importância, desde que seja para a realização da liberdade. Liberdade essa que só pode gozar um sujeito não fetichista e emancipado das contradições da “ontologia da consciência burguesa”²⁶³. Porém, é inculcado pouco a pouco nas pessoas que o tempo livre é inverso ao trabalho, ou seja, moralmente condenável, algo que se deve repudiar por ser perda de tempo. Com isso se nega o “aqui e agora”, ou a possibilidade de experiência. A experiência é contrária a escassez. Portanto, em nome do controle humano o tempo livre, propício à experiência, deve ser reduzido e administrado.

No §46 da *Minima moralia*, Adorno se opõe radicalmente ao universal, protesta contra a submissão e a comprazia ao “engodo do idealismo”. É contra o jogo especulativo da “estatística universal”, o da falsa “paz” ordeira que é o aparato que debela a reflexão; o

²⁶¹ Cf. IC, 2002, p.113.

²⁶² Cf. IC, 2002, p.113.

²⁶³ Cf. IC, 2002, p.112.

“abandono da tensão prejudica a qualidade do pensamento”. O “primado do universal” descompromissado do real subsume o “particular” criando um aplacamento demolidor, esta é a ilusão do idealismo, que “hipostasia os conceitos”, como também é “sua inumanidade”²⁶⁴.

3.3. Linguagem e conteúdo

Coube a Kafka denunciar de modo particular a tipificação²⁶⁵ dos viventes. Não obstante, seus personagens não eram simples descrições de tipos. Os personagens kafkianos têm a faceta substancial que tanto interessa esconder a “indústria cultural”²⁶⁶. Em alguns casos, pode-se dizer, eles parecem até ‘absurdamente’ reais. As pessoas são inconcebíveis sem o tempo²⁶⁷; Kafka é sensível a isso.

Sobre a relação entre o tempo e o humano, o filósofo Ricardo Timm de Souza nos oferece uma reflexão de fina sensibilidade. Sua tese é que “a questão do humano é uma questão de tempo, e o tempo, a temporalidade, em seu sentido vital, é uma questão de construção ou ‘des-construção’ do humano”²⁶⁸. Segundo esse filósofo, “foi uma terrível conquista do próprio humano em seu processo de retorcer-se em busca de si mesmo”. A seguir, explica-nos do que trata essa conquista.

Uma dolorosa e difícil conquista, quase um parto, que contribuiu para que o humano não mais fosse tratado como um mero acidente na ordem grandiosa da natureza matemática, ou como uma esvaziada ou acidental engrenagem em um sistema filosófico que mais completo ficaria se pudesse dispensar esse incômodo. Assim, trata-se de uma conquista muito “positiva”.²⁶⁹

Os personagens kafkianos ganham singularidade à medida que não são meros tipos. É o caso do conto “Graco, o caçador”²⁷⁰. Nesse personagem o problema da morte é abordado de tal modo que sem uma observação mais detida pode parecer mero paradoxo a instauração da

²⁶⁴ Cf. MM, 1992, §46, p. 63.

²⁶⁵ Pode-se dizer das tipificações que, no caso, são como caricaturas de pessoas, sujeitos instrumentalizados.

²⁶⁶ Cf. DE, 1985, p. 99 ss. Convém aqui se servir da expressão “indústria cultura” já que se trata de consumo de livros de literatura.

²⁶⁷ Cf. ME, 2000, p. 12.

²⁶⁸ Cf. ME, 2000, p. 12.

²⁶⁹ Cf. ME, 2000, p. 13.

²⁷⁰ SILVEIRA, Ênio. *Franz Kafka: contos, fábulas e aforismos*. Tradução e seleção de textos Ênio Silveira; Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1993.

proibição da morte. Em uma cena que por engano pode ser tida como “evidentemente” absurda o personagem em “vida” fala da sua morte ocorrida no passado. Graco se diz morto ao ser interpelado pelo burgomestre, quando da queda de um precipício. Para morrer de fato já que ‘parece’ vivo, Graco não vê outra possibilidade que não a de oficializar a sua morte através de um funeral público. Esta é a sutileza! Caiu, morreu, mas não houve o testemunho do dispositivo que confirma a verdade. Ou seja, nada, absolutamente nada se pode dar como realizado, ‘factuado’, se não prestar contas àquilo, que por força de lei, atesta a verdade. O caçador age derradeiramente no anseio de confirmar o óbito. O tom velado de ‘humor’ está na corrupção da própria vida, no suicídio, como último recurso para quiçá ter seu ‘descanso’. O problema aqui é o caso da impossibilidade de morrer.

Existe a promessa de “vida eterna” não só na esfera religiosa como também na *indústria cultural*. Porém na esfera da *indústria cultural* a eternidade talvez seja inculcada com sutileza. As consequências da impossibilidade de morrer, por exemplo, podem-se observar naqueles comportamentos que replicam o ‘mais do mesmo’. Não havendo fim da ‘ipseidade’ lógica não há também mudança. Logo, a impossibilidade de diferir se estende ao espírito. Consta que a impossibilidade de mudança no espírito implica na perda de qualidade de vida. Por conseguinte, a perda de qualidade da vida é a realização de uma *vida danificada*.

A personagem homônima de *Graco, o caçador* é o caso de situação em que se exige do leitor reflexão, já que um morto não deveria mais estar perambulando entre vivos. Certamente, sem qualquer recurso de figura de linguagem, em algumas ocasiões vivemos como mortos, desafiando com isso a formalidade da lógica. Todavia não é exagero algum explicitar formalismos como hábitos decorrentes de abstrações, inclusive a promessa de sobrevida, assunto tocado nesse conto. Kafka foi hábil em demonstrar a racionalidade reducionista ou axiomática na sociedade de sua época. Racionalidade esta que não suportava a diferença, por que ‘modelava’, totalizava, inapelavelmente os seres humanos como arquétipos sociais, sejam eles incluídos e excluídos da sociedade. Esses arquétipos ou viventes empíricos tipificados, pode-se dizer, são como espectros de coisas ou cópias “desformadas” de modelos premeditados. Como dito acima, isso perturba a razoabilidade de muitos leitores, ficando simples entender como pode um autor despertar sentimentos tão diversos, inclusive cólera.

A força do que escreve Kafka é comovente. Mas não entenece somente no sentido que o crivo preconceituoso pode dar ao romantismo, aquele que o denomina defectivo porque,

entre tantas coisas, seria nostálgico e demasiado feminino²⁷¹. Ironicamente, são esses mesmos ‘deprimentes’ atributos, fenômenos no romantismo, que revelam criticamente embate à obtusa ideologia machista burguesa²⁷². Afeta a obra kafkiana pela resistência do seu pensamento ao dominador e seu ardid. Por isso é sua escritura nada sutil. Somente a interdição da subjetividade no indivíduo pode fazê-lo crer, porque já sujeitado à heteronomia do *uno*, ou mando de um *senhor*, que as tais imagens deformadas kafkianas não sejam de modo algum, ou, ainda que minimamente, análogas ou metafóricas da realidade, de tal modo a desqualificá-las e designá-las por mero disparate. Então, interná-la na colônia literária do abstrato e do absurdo parece o caso do fenômeno da autopreservação, já que em seus romances se trata de crítica da cultura. Senão isso, no mínimo é uma apressada e, portanto, injuriante interpretação lançada a sua obra. A excelência irredutível a formalismos, própria de Kafka, o afasta de certos leitores. Sobre isso Adorno diz:

Seus romances, se é que de fato eles ainda cabem nesse conceito, são a resposta antecipada a uma constituição do mundo na qual a atitude contemplativa tornou-se um sarcasmo sangrento, porque a permanente ameaça da catástrofe não permite mais a observação imparcial, e nem mesmo a imitação estética dessa situação.²⁷³

Não que, necessariamente, como em Kafka, a figuração do imaginário substitua a do real. Kafka não pode ser tomado como modelo. Mas a diferença entre o real e a *imago* é cancelada por princípio. É comum nos grandes romancistas dessa época que a velha exigência romanesca do "é assim", pensada até o limite, desencadeie uma série de prato-imagens históricas, tanto na memória involuntária de Proust, quanto nas parábolas de Kafka e nos criptogramas épicos de Joyce.²⁷⁴

Aquele leitor embotado pela sub-reptícia ‘promessa de interpretação’, aquela que mira o alcance de uma comezinha mensagem final, e de preferência imediata, passa ao largo da ‘crítica cultural’ imanente à obra desse autor. Essa é a expressão de determinado público, inclusive à vertente cientificamente especializada, que termina reificando qualquer obra (não só a kafkiana) a mero estilo (literário), e regozija-se disso com convicção. Ocorre-lhe que a literatura, sendo uma técnica, está inequivocamente ligada à resultados sempre previsíveis (e

²⁷¹ LÖWY, Michael; SAYRE, Robert. *Revolta e melancolia: o romantismo na corrente da modernidade*. Tradução Nair Fonseca; São Paulo: Boitempo, 2015; p. 21. Doravante RM.

²⁷² Cf. RM, 2015, p. 22. Segundo mostra Löwy e Sayre, em *Politische Romantik*, ruminava Carl Schmitt (1888 - 1985) contra supostas “insuficiências morais” característica do romantismo.

²⁷³ Cf. NL, 2012, p. 61.

²⁷⁴ Cf. NL, 2012, p. 62.

imutáveis em sua estrutura). Ouve-se desse público leitor que “faria o mesmo” porque acham-na desprezível.

Em *O processo*, desde a cena inicial, o direito processual penal se mostra excessivamente autoritário através de seus representantes, executores da pena ao réu. O contato com esse processamento, que nada mais é do que o sistema da economia da ação, é de constrangimento irrefreável. E, é irreversível à medida que o réu de antemão tem a culpa que sempre é indubitável²⁷⁵. A “presunção de culpabilidade” foi explícita e amplamente usada no “sistema inquisitório” da Inquisição. Essa operação acontece à revelia da doutrina positiva do direito, quando esse preserva a liberdade, nem em suas sanções, constituições ou pactos, prescrevem tamanha desumanidade, pois, tinha-se a convicção humanística de se ter superado o ‘fetiche da punição’ de outrora²⁷⁶. Sobre o histórico da ‘presunção de inocência’ e também ‘culpabilidade’, Aury Lopes Júnior nos fala:

A presunção de inocência remonta ao Direito romano (escritos de Trajano), mas foi seriamente atacada e até invertida na inquisição da Idade Média. Basta recordar que na inquisição a dúvida gerada pela insuficiência de provas equivalia a uma semiprova, que comportava um juízo de semiculpabilidade e semicondenação a uma pena leve. Era na verdade uma presunção de culpabilidade. No *Directorium Inquisitorium*, EYMERICH orientava que “o suspeito que tem uma testemunha contra ele é torturado. Um boato e um depoimento constituem, juntos, uma semiprova e isso é suficiente para uma condenação”.²⁷⁷

Mas, se desde a *Declaração dos Direitos do Homem* de 1789 está consagrada a “presunção de inocência” e o princípio de “jurisdicionalidade”²⁷⁸, então como e por quê justificar o excesso de punição? Como alguém pode defender-se ou ser defendido se é previamente culpado? Há tempo para a existência de defesa? Ora, se ‘já’ há um culpado, então ‘já’ há a sentença. O expediente de *presunção de culpabilidade* à revelia da *presunção de inocência*, no fim do século XIX e início do século XX, é utilizado “pelo verbo totalitário e

²⁷⁵ O princípio do direito processual penal *in dubio pro reo* é princípio básico da dignidade humana desde a convenção da ONU de 1948, pós Segunda Guerra Mundial.

²⁷⁶ BOFF, Leonardo. *Inquisição: um espírito que continua a existir*. In: EYMERICH, Nicolau. *Directorium Inquisitorium* (O Manual dos Inquisidores); tradução de Maria José Lopes da Silva, 1993. p. 25. *Prefácio*. Seção V.

²⁷⁷ LOPES JR, Aury. *Direito processual penal*. 13. ed. São Paulo: Saraiva, 2016. p. 94 Doravante DPP.

²⁷⁸ Cf. DPP, 2016, p. 94.

pelo fascismo”²⁷⁹. O milanês Cesare Beccaria (1738 -1794) é enfático ao lançar reflexão sobre o mal-uso e a obscuridade leis, a seguir:

Se a interpretação arbitrária das leis é um mal, também o é a sua obscuridade, pois precisam ser interpretadas. Esse inconveniente é bem maior ainda quando as leis não são escritas em língua vulgar. Enquanto o texto das leis não for um livro familiar, uma espécie de catecismo, enquanto forem escritas numa língua morta e ignorada do povo, e enquanto forem solenemente conservadas como misteriosos oráculos, o cidadão, que não puder julgar por si mesmo as consequências que devem ter os seus próprios atos sobre a sua liberdade e sobre os seus bens, ficará na dependência de um pequeno número de homens depositários e intérpretes das leis.²⁸⁰

O acesso à leitura até o entendimento das leis é defendido por Beccaria. Esse jurista foi sensível ao problema da obscuridade das leis, além de ter condenado a teatralização quando da má interpretação das mesmas. Embora condenasse o excesso de pena, Beccaria confiava na consciência da punição como reguladora do comportamento da população, porque, em seu ponto de vista, tal consciência mitigaria os delitos e conseqüentemente as penalizações. Como iluminista, Beccaria era contra a opressão e excesso de punição.

Colocai o texto sagrado das leis nas mãos do povo, e, quanto mais homens houver que o lerem, tanto menos delitos haverá; pois não se pode duvidar que no espirito daquele que medita um crime, o conhecimento e a certeza das penas ponham freio à eloqüência das paixões.²⁸¹

Beccaria não acreditava ser possível a existência de uma forma fixa de governo sem um “corpo de leis”; a força de um governo residiria em um ‘corpo político’ e não em seus membros. Nessa visão as leis não podem ser destruídas pela manipulação de interesses particulares, nem mesmo reformadas senão só pela *vontade geral*.

Kafka encontrou, no processo jurídico, a teatralização da autoridade que se outorga ou se imbuí da verdade por convicção, que nem mesmo tem a ‘misericórdia’ de permitir o ônus da prova, pois tem a inumanidade da certeza de antemão da verdade e da culpa. “A pretensão de verdade absoluta leva à intolerância”²⁸², isso pensava Adorno do ponto vista estético. Espera-se apenas a confissão, e observe-se, assim era nos tribunais da Inquisição. Bem, essa ‘convicção da verdade’ tem lá suas raízes na religião (e seus mitos), mas também no mito do

²⁷⁹ Cf. DPP, 2016, p. 94.

²⁸⁰ BECCARIA, Cesare. *Dos delitos e das penas*. 2. ed. Tradução Paulo M. Oliveira; São Paulo: Edipro, 2015. p. 28. Doravante DP.

²⁸¹ Cf. DP, 2015, p. 28.

²⁸² Cf. TE, 2008, p.12.

Esclarecimento. Nesse ponto, a literatura kafkiana é infalível em desconfiar da fé na Lógica e seu formalismo. Tal literatura dá condições ou pode subsidiar um início à crítica da doutrina da liberdade (ou Direito) e também à certa metafísica. Como ela bem versa, tais doutrinas têm por excelência a primazia de prescrever a política, as relações humanas e inviabilizar a história concreta. Deixa perceber, na tessitura de sua escritura, que a violência inicia antes mesmo da aplicação de punições ao corpo e mácula às relações humanas. A questão, nesse ponto, é peremptória no que concerne denominar de absurdo e abstrato o pensamento de Kafka, quando o autor representa obsessivamente o formalismo que se impõe à realidade. Se para muitos ‘críticos’ seus a narrativa que descreve *O processo* é exagerada, é que, em verdade, esse ponto de vista nada ingênuo deseja desqualificar o pensamento agudo kafkiano sobre a cultura e a sociedade de seu tempo, ao mesmo tempo revela a ‘cegueira’ sobre o estado de exceção que assombra o *processamento penal*.

A inclinação à resistência há em certas literaturas porque não se prestam à obediência a cânones vazios. Observa-se esse ‘*privilégio*’ em Kafka. Segundo Adorno, devido a sua forma, a arte se volta “contra o simples existente” e também ao “estado de coisas persistente”. “E é igualmente impossível reduzi-la a uma fórmula universal da consolação ou seu contrário”²⁸³.

A arte tem o seu conceito na constelação de momentos que se transformam historicamente; fecha-se assim à definição”. A sua essência não é dedutível da sua origem, como se o primeiro fosse um fundamento, sobre o qual todos os seguintes se erigem e desmoronam logo que são abalados. A crença segundo a qual as primeiras obras de arte são as mais elevadas e as mais puras é romantismo tardio; com não menor direito poder-se-ia sustentar que as primeiras obras com caráter artístico, inseparáveis das práticas mágicas, da documentação histórica, de fins pragmáticos, tais como fazer-se ouvir por apelos ou toques de trompa a grandes distancias, são confusas e impuras.²⁸⁴

A essência não é dedutível se sua origem põe em cheque a aura da arte benjaminiana. Aqui parece que Adorno também põe em crise o congelamento histórico na qual concerne a alta arte para Hegel. Nesse sentido, elitista parece é a proposição de Hegel que coloca uma estatura à arte, em um momento que era ela afastada da população em geral. A defesa adorniana de elementos da arte burguesa se referem ao ponto cuja liberdade é condição a feitura da obra

²⁸³ Cf. TE, 2008, p.13.

²⁸⁴ Cf. TE, 2008, p.13.

de arte. São sim aspectos conceituais inerentes à arte que Adorno não abre mão delas, e não uma orientação pragmática que torna a obra de arte pastiche.

Para Adorno é uma certa racionalidade o que provoca o enfraquecimento da arte e, igualmente, da sua expressão enquanto obra. Para ele, essa racionalidade se constitui de “excessiva” abstração. No entanto, como se viu acima, o pragmatismo político também escarnece a arte e a obra de arte. Muitos se comprazem pelas denominações ‘acadêmicas’ acerca da literatura. Como já fora mencionado, Kafka não escapou do determinismo da denominação. A nomenclatura atribuída ao austro-húngaro, em geral, é o “absurdo”. (Em verdade, sua obra desvela uma sociedade debilitada, incapaz de pensar por si e a si mesma.) A racionalidade referida, que por sinal é bastante mediadora, é ‘ardilosa’ porque pretensamente excomunga o tempo negando sua imponderabilidade de ‘instantes sempre novos’ da realidade. Como já se viu, assim como a ética, o tempo é condição humana. Portanto, não é nada ingênua a tentativa de instaurá-la no âmbito da arte. Como seria possível nos imaginarmos sem a ação do tempo nas ações humanas? Pois essa é a consequência da instauração dessa racionalidade. Sofrer com ele, o tempo, é qualificar a vida, já que retornar sempre ao mesmo é ‘indiferir’ a diferença. A domesticação que condiciona o humano é o princípio de modelagem para disciplina à sociedade. Nessa perspectiva de domesticação, quando houver mando, é o caso de o humano ser um fantoche manipulável. Do ponto de vista da comunicação, acontece a oclusão intencional da polifonia própria da multiplicidade social pelo boato da ‘indiferenciação’ dos diferentes. Ao invés da estimulada inaudição dos ruídos incômodos, tratar-se-ia melhor a diferença em sua irreduzibilidade quando exposta no presente da comunicação. A vicissitude do edifício gramatical pode tão somente contornar normativamente a diferença, para desespero dos que esperam o total controle da novidade que se insere na realidade. Através disso se pode pensar que a *diferença* não é mero construto abstrato²⁸⁵. Portanto, a *diferença* pertence à realidade, pois se dá no tempo e faz história.

²⁸⁵ DERRIDA, Jacques. *Margens da filosofia*. Tradução Joaquim Torres Costa, António M. Magalhães; Campinas, SP: Papyrus, 1991; p. 34. Doravante MF. Jacques Derrida dá amplitude a qualquer debate acerca da significação e implicação da *diferença*. De um lado, compara a fonética entre o vocábulo *difference*, no francês, e o neologismo *differance*. Ele aponta para uma questão quando da pronúncia do termo francês *difference*. Basicamente, chama atenção que a ‘escrita fonética’ esconde a diferença que se visualiza entre ‘e’ e ‘a’ na escritura (gráfica). Apesar de parecer mera sutileza, o problema colocado por Derrida demanda pesada reflexão. Essa ‘falha’ linguística, por assim dizer, quando elevada a alto grau crítico, pode fazer pesar ao aparato político (de ordenação social) a possibilidade de esfacelamento. Por outro lado, a diferença é irreduzível a ontologia ou teologia. A diferença se dá

Se o mundo das palavras (das letras) tem vida própria é porque cada humano é uma vida singular. Portanto, as palavras têm também o seu mundo no espírito quando não encontram sua dimensão substancial, essente. Por outro lado, é evidente que o *logos* de uma pretensão hegemônica de racionalidade se impõe imediatamente quando tem a seu favor todo aparato de controle. Esta racionalidade administra o agir (ou as condutas), transforma-o em mero estado comportamental. Em outras palavras, é imperativo dessa administração esvaziar o “vivente empírico” tornando-o mera reificação.

Segundo Adorno o posto da arte tornou-se inseguro. E a autonomia adquirida depois de ter se desamarrado da “função cultural” subsistia através da “ideia de humanidade”. Porém, está claro que a sociedade é cada vez mais desumanizada²⁸⁶. “Não se sabe se a arte pode ainda ser possível sem ser reificada; se ela, após a sua completa emancipação, não eliminou e perdeu seus pressupostos. A questão brota do que ela foi outrora”. Mas o que ela foi? Parece que a esta questão não há respostas. Com efeito, arte tem (e terá) seu conceito em disputa. Isso é tão patente que as obras são estranhas a si próprias e ao próprio artista que a faz, porque é da obra de arte o seu belo próprio. Para o filósofo frankfurtiano, as obras (de arte) são objetos destacados do “mundo empírico”, mostram-se como alteridade de essência própria porque são opostas ao seu outro imediato como se fossem do mesmo modo “uma realidade”. Esta incisão na realidade é que causa embaraço aos que cultuam o “uno”. Pois, é ingênuo afirmar não captar esta diferenciação que se impõe ao real. A contrapelo da ingenuidade da ‘racionalidade positiva’ a obra de arte não se identifica a um conceito, mesmo sendo o conceito o seu acesso, pois ela não se banaliza.

Adorno reflete que sem a ruptura com a teologia a arte jamais teria se ‘desenvolvido’, porém acaba assumindo o lugar da promessa em caminho estrito. Aponta também que qualquer tentativa de determinação à arte a torna paródia. A arte é celebração somente em ambiente crítico. Lamentavelmente, a arte ao assumir “essência afirmativa” é sinal de estar alinhavada a determinada realidade. Tornando-se engodo, pois essa essência é inflexível²⁸⁷. Devido a sua forma a arte se volta “contra o simples existente” e também ao “estado de coisas persistente”.

no plano empírico-lógico. Nos termos de Derrida, diferir é temporizar, também é “não ser idêntico”, é “ser outro”, eis que isso pode ser pensado como uma possível aproximação a Adorno.

²⁸⁶ Cf. TE, 2008, p.11

²⁸⁷ Cf. TE, 2008, p.12

O espírito na obra de arte é oculto e externo e não o qualifica esteticamente²⁸⁸. Isso resume como a obra é autônoma à subjetividade.

Na perspectiva adorniana, só a arte radicalmente espiritualizada é ainda possível²⁸⁹. Significa dizer que a subjetividade participa da obra não em aparência. O utilitarismo no jogo de relações em torno à obra de arte incomoda. Esse transtorno é claramente causado pela pretensa diminuição qualitativa da arte e da obra. Não é evidentemente da experiência da obra o advento de edificação humana, ainda mais sob influência de aporte da *indústria cultural* de fundo na cultura burguesa. Em decorrência dessa teoria, acostumou-se a tratar a obra de arte meramente pela sua “aparência”. Portanto, nesse contexto, o que está em disputa é a valorização do produto artístico para capitalização ou enriquecimento financeiro.

Como fazer dispensável o sofrimento? É a funesta promessa de eternidade feliz que causa o desvario pela busca do sucesso e eudaimonia ininterruptos. Funesta porque tal promessa, até onde se pode observar e perceber, não se concretiza, pois não é objeto de experiência. Esta promessa é como uma edificação instável, ou seja, é um castelo de cartas que submetido à ínfima tensão desmorona por inteiro por ser frágil.

O “sujeito emancipado”²⁹⁰ adorniano é o sujeito esclarecido fruto do iluminismo. É aquele que, em contexto artístico, deve superar a normatividade estética e ser o responsável pelo desenvolvimento da sua própria arte, porém, devido o aceno da lúgubre economia social isso não acontece²⁹¹. O procedimentalismo faz suscitar a suspeita que as obras de arte sejam ornamentos supérfluos²⁹². Segundo a fórmula paradoxal de Kant, as obras de arte são entes sem fim. Era paradoxal para o seu tempo, já que o liberalismo que começava a dominar as regulações sociais vivia de interesses. Talvez Kant tenha pensado a arte sem interesse na tentativa salvá-la de uma razão comezinha do tipo filisteia, ou mesmo tentado defender a arte da cultura capitalista que se delineava paupérrima, vide a reação do romantismo a tal cultura, que por sinal considerava machista. Nesse caso, as obras são separadas da realidade empírica tornando difícil a constituição de sentido nelas. “Torna-se cada vez difícil às obras de arte constituírem como coerência de sentido”²⁹³. “A obra é

²⁸⁸ Cf. TE, 2008, p.145

²⁸⁹ Cf. TE, 2008, p.146

²⁹⁰ Cf. TE, 2008, p. 235.

²⁹¹ Cf. TE, 2008, p. 147.

²⁹² Cf. TE, 2008, p. 233.

²⁹³ Cf. TE, 2008, p. 233.

dominada pela projeção de um positivo”²⁹⁴, que na sua aparência é nada. Desse modo, “a arte quer confessar a sua impotência perante a totalidade do capitalismo tardio”²⁹⁵. A experiência estética só se realiza com a relação viva²⁹⁶. “O espírito nas obras de arte não é um elemento acrescentado, mas estabelecido pela sua estrutura”²⁹⁷. E o engenho da dominação é tamanho que a originalidade sofre por constante ‘especularidade’ e ‘pavoroso’ anacronismo.

Inequivocamente não há oscilações no conceito de arte propostas por Adorno como pode querer seus adversários intelectuais, pelo contrário, tal conceito tem tal estatura que nem mesmo esse filósofo pode reduzi-lo por ilação sua. Nem ‘o racional’, nem ‘imagens racionalizadas mediadas’. Esses termos vindo de certas filosofias provocam em Adorno grande incômodo, que o leva os combater rigorosamente. Esse filósofo tinha em vista algo que se articulava entre o racional e o irracional. E isso, segundo ele, não se dava em termos de trivial formulação ou cálculo racional. Nesse caso, o inconsciente é também levado seriamente em consideração. A manifestação da arte também tem participação do inconsciente.

Na *Crítica da faculdade do juízo*, não é raro verificar um certo constrangimento em Kant de admitir o papel importante que tem a arte. Causa embaraço porque implica ter de admitir certa insuficiência à razão. Talvez seja a terceira crítica, ou seja, pelo viés kantiano, que Adorno tenha percebido a profundidade e a implicância de a arte se prestar ao conceito. Tanto é assim que a sua *Teoria estética* mostra o papel superior que cabe à arte está ligado ao conceito. Isso porque o conceito através da arte conserva certas condições de verdade capazes de não fechar a relação estética com o objeto.

A arte não se fecha à história, pelo contrário, "tem seu conceito na constelação de momentos que se transformam historicamente"²⁹⁸. A arte não pode tão somente estar alheia à história pois que é dela que vem algo de substrato a sua existência. (Esse algo, que é a história, constitui a arte.) É pela história que a arte é fornida de social. Entretanto, Adorno é muito preciso e, do mesmo modo, enfático quanto a definição desse substrato como sendo de

²⁹⁴ Cf. TE, 2008, p. 235.

²⁹⁵ Cf. TE, 2008, p. 237.

²⁹⁶ Cf. TE, 2008, p. 267.

²⁹⁷ Cf. TE, 2008, p. 278

²⁹⁸ Cf. TE, 2008, p. 13.

“momentos transitórios da realidade material”²⁹⁹. Do mesmo modo é preciso observar minimamente as teses marxianas e teorias marxistas porque Adorno as discute severamente. (Tem que ficar claro que suas teses se alinham ao materialismo-histórico em certo sentido, ou seja, não se compromete com todo ele como se pode perceber em sua teoria crítica.) A “lei do movimento da arte”³⁰⁰ nada mais é do que a capacidade de a arte não ser idêntica a qualquer outra, isto é, para além da excelência de apresentar mudança, o tempo, tem sua verdade no seu belo próprio. Reforça-se o dito a pouco: é intrínseco da arte o devir; e bem, como já se tinha observado, esse estado de mudança se dá porque os momentos se transformam historicamente, portanto, a mudança ou novidade é uma constante na arte³⁰¹.

É preciso alongar um pouco mais a discussão sobre aquilo que de algum modo controla a arte. Discussão essa que é central e vai ganhando importância a cada ponto alcançado nas observações deste trabalho. Então, é essencial tratar os limites que se impõem à arte. A política em Adorno atravessa, ou melhor, permeia todas as esferas axiomáticas. Percebe-se isso em toda a sua obra. Por exemplo, mesmo na *Teoria estética* a política é partícipe na constituição da arte. E isso é um duro golpe nas estéticas formalistas. Esse frankfurtiano critica a ontologia que sustentou intelectualmente a ideologia remanescente do hitlerismo, a saber, a heideggeriana. Despertar do comodismo da Forma não é tarefa das mais simples. O que esse filósofo sugere e nos oferece é uma ‘outra ontologia’, aquela da “primazia do objeto”.

Para Adorno a liberdade na arte, quando esta é absoluta, que (como tal) é sempre de um “domínio particular”, entra em contradição com o estado de “não liberdade com o todo”³⁰². Nesse caso, torna-se relevante entender o que significam as expressões a “liberdade em um domínio particular” e a “não liberdade com o todo”. Em ambas expressões, claramente, são diferentes noções de limites que se impõem à arte. A primeira, ao que parece, refere-se sobre algo próprio da natureza da manifestação da arte. Mas que, no entanto, pode sim significar algo que à exorta mesmo que de modo meramente técnico venha impossibilitar sua realização. Por outro lado, a segunda teria o seu contorno nos ditames da vida em sociedade. Ou seja, teria a

²⁹⁹ BUCK-MORSS, Susan. *Origen de la dialéctica negativa*: Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt. Traducción Nora Raboynikof Maskivker. Buenos Aires: Eterna Cadencia Editora, 2011; p. 143. Doravante ODN. O “materialismo” influência a Teoria Estética onde a transitoriedade da realidade material modifica o pensamento.

³⁰⁰ Cf. TE, 2008, p. 15.

³⁰¹ Cf. ODN, 2011, p. 143.

³⁰² Cf. TE, 2008, p. 12.

arte um padrão de eticidade. Nesse caso, estaria ela de algum modo, como queria Hegel, ligada à história.

É esse o conflito que observa Adorno. Um conflito necessário à existência da obra-de-arte. A vitalidade da obra-de-arte passa por abrigar uma série de contradições que lhe são extrínsecas, mas que não são contradições propriamente suas. Dizia que "a arte enquanto elemento espiritual é compelida à mediação subjetiva na sua constituição objetiva", a obra-de-arte é fragmento de objetividade³⁰³. Não sendo subjetividade e objetividade o seu todo, na obra de arte, enquanto *coisa em si*, há um conteúdo imanente, autônomo e impenetrável, que pelo conceito, sem desconsiderar seus limites no pensamento, penetra-se desse modo à obra.

3.4. Por uma dialética negativa

No universo de tantos pensadores, Adorno talvez tenha sido o mais incisivo no que tange a crítica à incorporeidade, o filósofo defende a dimensão corpórea impassível própria da humanidade. Esse frankfurtiano está na contramão de certa racionalidade afeita ao abstracionismo, que nada mais é do que a vontade ‘descontaminada’ do empírico que causa a vontade de abstração³⁰⁴. Adorno de modo algum torna a corporeidade um materialismo vulgar ou faz disso uma ‘quimera’. Também não deixou de refletir que o “sujeito estético” é tão somente integrado àquilo que o capta e o enfraquece. Sabia ele que a abstração é posterior ao real e que, portanto, os sentidos advindos do corpo deveriam ser racionalizados e não diminuídos ou tratados como atributos e substratos cognoscíveis desprezíveis, que fazem os “sonhos da ciência”³⁰⁵.

Abstrair é retirar a tração do objeto observado; o mesmo que obliterar o movimento do real em vista da criação de imagens ou representações da *coisa em si*. O fetiche já é um traço da razão abstrata. A “razão vulgar” é fetichista, mas a “razão astuta” utiliza o fetiche como bem lhe convém. O passo adiante da *Teoria Crítica* à crítica em Kant foi não escapar do negativo, o outro da razão, tal como pretendia Hegel. Não significa isso uma mera batalha à crítica kantiana por eliminação segundo comodidade intelectual, antes o contrário; Adorno, pelo visto, não

³⁰³ Cf. TE, 2008, seção *Sujeito-objeto*, subseção *O gênio*. p. 258.

³⁰⁴ Cf. DN, 2009, p. 180.

³⁰⁵ Cf. DE, 1985, p. 89-116; 17-46.

refutou a crítica de Kant, mas a criticou. Em Hegel o devir ganha *status* de condição do pensamento, no entanto o edifício racional hegeliano trata de suprássumi-lo, acaba estereotipando a mudança.

A racionalidade positiva abstrai o sofrimento³⁰⁶ atinente, por exemplo, à obra de arte, tornando-a, em consequência disso, burlasca. Não obstante, espontaneidade e experimentação são inibidos. Tal racionalidade encontra sua dimensão constitutiva na fundamentação, ou conceitualismo, na defesa de reminiscência da Ideia. À obra, sendo refém de aparato de anterioridade normativa, resta tão somente a imagem de uma superfície presumida. Eis o que definitivamente faz de uma obra de arte uma caricatura. Pela demanda mercadológica (ora coercitiva e obtusa) do capitalismo, o movimento criativo em direção à obra de arte se torna mecanizado. Essa mecanização retira da obra um tempo que lhe é próprio e que sem ele danificada sua realização, inclusive, desumanizando-a. Enquanto técnica de reprodução, ao capitalismo pouco importa o desenvolvimento de uma obra. O que lhe interessa é o que resulta como produto que possa ser transformado em mercadoria e, nessa escalada da capitalização, o objetivo é obter lucros e nada mais. No jogo do enriquecimento financeiro, evidentemente, deve haver os explorados, que no caso são os próprios artistas. É claro que há artistas ‘empregados’, financeiramente bem recompensados, mas a questão é que nesse certame a obra de arte é miseravelmente objeto de troca por compensação monetária.

Por outro lado, a percepção prejudicada pela danificação da inteligência implica em danos também à ética. Sem qualquer pudor, fala-se sobre espiritualização ao se entender a razão como estéril e limitada. O remédio para essa esterilidade, então, é algo que possa animar a razão. Com efeito, trata-se da sensibilização do espírito. Nesse ponto se apela à arte e às obras sem nem mesmo saber do que trata a experiência em decorrência delas. Essa experiência se resume no caráter contemplativo do ponto de vista burguês. E depois da experiência superficial, é necessário encontrar um conceito não menos superficial às obras, com intensão de fechar aquilo que a arte deixa em aberto no espírito, mas que escapa à consciência burguesa.

Acertadamente Benjamin observou no capitalismo uma religião. O capitalismo vive do culto da compensação pelo dinheiro. A cultura capitalista se presta à adoração de si mesma

³⁰⁶ Cf. TE, 2008, p. 67.

e nada mais. Pois o consumismo tem a ver, sem qualquer dificuldade, com a quantidade de consumo e não com a qualidade dele. Inclusive, ao se consumir desnecessariamente, o comportamento consumista encontra ecos narcisistas na sua aparência. O consumismo é um comportamento e não uma conduta. A “libertação” psíquica ao consumo é um empreendimento educativo da cultura capitalista. Além disso, o liberalismo, em seus termos, neutraliza sem pudor a ética, o que torna o consumismo mais ainda livre de reflexão crítica. O crítico placebo, de crítica natimorta, não calha ao negativo porque moribundo prejuízo carrega, porém inclina-se desembaraçado, fagueiro, ao parricídio, pois tem a fé de que o pai seja mera imagem sua avessa.

É ‘velada’ a intenção de atingir uma educação ao consumismo, de forma que seu velamento é feito por determinada ‘pedagogia’ que se mostra tão rasa, quanto inofensiva. O capitalismo serializa, para seu controle, as etapas de desenvolvimento na educação da juventude, que se modificam quando se alcança um presumido amadurecimento. A educação consumista na fase adulta é consubstanciada por uma perspectiva irreduzível que inculca a ideologia do mercado. É disso que se trata, ela não quer contrair conflitos sob o pretexto de ser sempre indolor e hedônica³⁰⁷. Fora do ambiente escolar, a educação ao consumismo é tão miserável que parece inexistente, bastando apenas uma chamada propagandística múltiplas vezes bombardeada nas cadeias de veículos de comunicação social e mídia para se atingir o “espírito consumista”. É enganoso imaginar que quem é consumista seja tão somente aquele que tem alto poder de compra, o consumista compra pelo fetiche de consumir, não interessa a sua renda (sendo evidente que o que tem menos consome menos do aquele que tem mais). Aliás, é explorado também o endividamento como fonte de recursos oriundos do consumismo, aqueles

³⁰⁷ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio: ou da educação*. 4. ed. Tradução Roberto Leal Ferreira; São Paulo: Martins Fontes, 2014. Não se pode, obviamente, comparar o *habitus* que considerava Rousseau, quando de suas análises, com os de agora. No que concerne uma certa educação por seriação etária no *Emílio ou da Educação*, de maneira análoga, tal pedagogia pode ser observada no capitalismo. Isso não significa que Rousseau corroborasse com uma educação indolor e hedônica tal qual é feita através da ‘indústria do entretenimento’ na cultura capitalista. Ao contrário, inclusive porque incluía Rousseau em seus ‘exercícios’ educativos reais experiências de sofrimento e percalço ao educando. Afastava o jovem, de certa faixa etária, da abstração, pois cria que o excesso de imaginação, por descolamento da realidade, era prejudicial à formação. Pelo visto, por exemplo, em comparação ao sucateamento do ensino e da formação do brasileiro e da brasileira, neste tempo de domínio neoliberal, (de governos que não respeitam a soberania do cidadão), havia a preocupação rousseauiana ligada a uma ideia de ‘formação completa’ do indivíduo. Essa ideia se ocupava mais com a educação pública do que com a doméstica ou privada. Tinha em vista o autocontrole das afecções no indivíduo através de espírito desenvolvido, assim como eram os conhecimentos próprios que alcançava Emílio.

de menor renda, por isso mesmo, acabam sustentando quase eternamente os juros do sistema pois são mais ‘suscetíveis’ à inadimplência financeira. Outra argumentação poderosa como recurso de convencimento ao consumismo é torná-lo significado de *status* social ou poder, como se pode observar na propaganda de venda de veículos familiares e esportivos, por exemplo. As coisas perdem seu real valor na marcha ao fetichismo. A opressão ao emprego humano torna-se mais violenta. A ameaça de corte de postos é um claro dispositivo de exploração, põe o empregado em posição de precariedade até negociar sua renda fruto do esforço de trabalho pelo medo de cruel recessão. Em decorrência disso vem o implemento da perversa cessação de direitos do trabalhador, que em vulnerabilidade considera negociá-los.

EPÍLOGO

“...é no olhar para o desviante, no ódio à banalidade, na busca do que ainda não está gasto, do que ainda não foi capturado pelo esquema conceitual geral, que reside a derradeira chance do pensamento.”³⁰⁸

Theodor W. Adorno

Pela figura de um certo *corpus* filosófico, podemos pensar que a filosofia tem, no mais das vezes, um caráter positivista, portanto é fácil compreender que, por autoconservação, qualquer coisa que lhe pareça sem estrutura ou irracional provoca a sua ira. Esse é o caso das filosofias que invertem a hierarquia sujeito-objeto.

Se, de um lado, uma *razão pura* nos dá determinações, autodeterminação e certeza através das formas, por outro, a errância desviante de uma ‘subalterna’ *razão sensível*, sujeita à efetividade na ‘realidade geral’, nos dá a ruptura dos formalismos cristalizados que insistem em apagar o tempo, permitindo arejar o pensamento e abrir portas ao novo.

A *razão prática* (aquela do automatismo de intuição moral, que é entusiasmada) acaba esquematizando a vida quando se compromete ao processo civilizatório promovido pela *razão astuta*. A *razão astuta*, através da ideologia do medo e do cálculo (estatístico), justifica razoavelmente a separação do “vivente empírico” da natureza porque esta é particularmente desconhecida, assim como são *estas* mulheres e *estes* homens. Ademais, a *razão astuta* quer dominar a natureza, administrá-la e, portanto, torná-la mero objeto de consumo que constitui uma falsa identidade a ela. A exemplo disso temos a precarização de todas as coisas, como mulheres e homens.

O medo de macular o ‘eterno’ é todo o sentido da idolatria interna da *razão astuta*. Em função disso, Adorno e Horkheimer chamavam a atenção dos perigos da idolatria no interior do *Esclarecimento* que, por sua natural fixidez, ao abandonar a *dialética*, determina “em si e para si” uma posição *essente* encerrada em um sistema, ou seja, sem um “para outro” de fato. Por fim, a *economia social dos afetos* ao assumir contornos positivistas e mitológicos causa

³⁰⁸ Cf. MM, 1992, §41, p. 58.

prejuízos à *vida correta* (aquela sem a vingança imposta pela *racionalidade astuta* à natureza), que acontece na *realidade geral*.

A *Condição Humana* de Arendt deixou transparecer que a vida da esfera pública, onde se dava a liberdade, como acreditavam os filósofos gregos, significava a vitória sobre a esfera particular, quando esta era pensada através da figura de escravidão da vida animal, ou seja, o tipo de vida marcado pelo trabalho corporal apegado ao *necessário* e ao *útil*³⁰⁹. Logo, a política não serve como meio de autoconservação da sociedade³¹⁰. Entretanto, a lógica ‘apolítica’ da sociedade invadiu a esfera pública subsumindo a *política* até a total neutralização, ou talvez a transformação dela pelo advento do *contrato social*. O que não é inesperado. No fim das contas, a *política* é substituída pelo seu contrário e sem embaraços isso constituiu prejuízo à vida pública, tanto foi outrora quanto é hodiernamente.

É evidente que há a manutenção do poder pelo advento de uma racionalidade. É precisa a argumentação que afirma que toda a legislação mitiga a multiplicidade da realidade do mundo sensível sob o pretexto de organização social. Impõe-se a dúvida sobre o que faz o Direito (lei positiva)³¹¹ ante às ‘sobras’ ou “contingências” em vista de sua insuficiência. Percebe-se a admissão tácita de mecanismo ideológico de controle que viola a pluralidade pela indiferença em nome de um pacto ou leis morais pretensamente compartilhadas. A implementação de um tabu semântico é a constatação prévia da insuficiência de antemão à plenitude do exercício de qualquer ‘arreglamento’ social. Ou seja, é premente esquecer da diferença pelo conveniente véu da ignorância para que se neutralize a diferença (a ética) no indivíduo. Quer dizer então que um sujeito instrumentalizado seria um indivíduo ‘desprendido’, um não-sujeito de razão danificada como o personagem do filme que compra um programa de lavagem cerebral com a intenção de cortar o ‘mal’ da realidade, que seria o problema de ter de enfrentar diversos e constantes conflitos de toda ordem na vida³¹². O indivíduo ‘desprendido’ alcançaria o “brilho eterno de uma mente sem lembranças”, tal como sugere o personagem. De nada vale sua singular história e experiências em nome de uma “soberania” de indivíduos “descontextualizados”.

³⁰⁹ Cf. CH, 2016, p.38.

³¹⁰ Cf. CH, 2016, p.37.

³¹¹ Cf. PFD, 1999, §1, p. 65. Está-se falando da “ciência filosófica do direito”, que tem por objetivo a “Ideia do Direito”; o Direito Positivo de Hegel é constituidor da normatividade abstrata.

³¹² Filme do diretor Michel Gondry intitulado *Eternal Sunshine of the Spotless Mind* (2004), em português Brilho Eterno de Uma Mente Sem Lembrança, da *Universal Studios*.

Em vista de uma saída para o impasse da positividade legal que subsume a vida prática em um jogo administrativo de problemas meramente técnicos, Habermas se propõe a enfrentar tal questão. Ele observou bem as consequências desse grave processo de despolitização que afeta diariamente o que chama de “sociedade civil”, de provável fundo rousseauiano, que pode ser atribuída a uma ‘ideologia tecnocrática’. Embora os críticos reclamem de faltar³¹³ o Direito na tese de Habermas, o ‘movimento’ de interação ou agir comunicativo mira uma ‘democracia deliberativa’ que se dispõe, no mínimo, a enfrentar o intervalo criado pela “austeridade” tecnocrática (de cunho liberal), expressa nas suas Constituições, perante a realidade das realizações políticas humanas. A resposta habermasiana pode ser vista como defesa à democracia, ao mesmo tempo que é um ataque à tecnocracia política (ideológica-administrativa) e econômica (pragmática). Usa do procedimento de “filtragem” entre as teses liberais e comunitaristas para de algum modo equilibrar o problema semântico na política e, talvez, pretensamente alcançar uma via teórica distinta. Entretanto, esse processo de filtragem nada mais faz do que mitigar os processos vivos em constante mutação na realidade.

Parece claro a obsedante defesa em evitar o colapso de determinado castelo racional sob o pretexto de defender a máxima “o que padece de razão padece de lei e de ordem”. O movimento de oposição e de controle do ‘sensível’ atesta, ao mesmo tempo, o protagonismo do que quer negar, deixando claro o pensamento de Adorno que trata de não macular o real. Há em Habermas, na sua proposição ‘particular’ de democracia, algo diferente de Platão, que não está reduzido ao apriorismo discursivo. Correntemente o binarismo da razão, de fonte na tradição grega³¹⁴, de algum modo deflagra a coerção em direção ao ocidentalismo e à ciência. Porém, há muito tempo os entes, as diferenças e os múltiplos acontecimentos se inserem no real a contrapelo da ordem, como alguns artistas já souberam bem observar. Essa ordem, por frequência de coerção governamental, demonstra a insuficiência do edifício racional em que está fundamentada, de modo que a promessa da correta e verdadeira solução jamais alcançou.

³¹³ Cf. CJ, 2010, p. 154. Forst discorda da opinião que Habermas desconsiderava o advento do Direito em sua tese. Afirma que, para Habermas, “os discursos públicos não substituem os procedimentos do Estado de direito [rechtsstaatliche Verfahren] e nem os domínios sociais integrados sistemicamente, antes caracterizam a dimensão da formação da opinião e da vontade, da qual uma sociedade constituída democraticamente não pode, em princípio, prescindir.”

³¹⁴ Fonte essa que pode ser remontada no “ser” e “não-ser” parmenidiano, e que se presencia ordinariamente como modo de “pensar” inculcado à razão já em âmbito mundial.

Tem-se notícia de que os tribunais de execução da justiça pelo direito parecem querer apelar à outra justiça quando o indecível se impõe, apesar da lei. Trata-se de um paradoxo, pois foram instituídos para tanto e, no entanto, na sua concreção não atingem o seu fim que é encontrar a justiça. Isso se explica da seguinte forma: a justiça enredada a uma forma está sempre à margem do ‘diletantismo’ do real.

O ponto emblemático talvez seja quando a justiça, em última instância, apela para a ética quando não pode mais judiciar aquilo que lhe escapa. Modestamente, coloca-se aqui a perspectiva de não se opor em considerar o que insiste em se apresentar como completamente outro e que não se identifica a pactos reducionistas, sob o pretexto do medo do outro, e que também não seria o caso de se fazer pouco àquilo que não é especular ao estatuído. Direção essa de uma ética e política do não-idêntico; por uma perspectiva do por vir.

Em meio ao empobrecimento das relações (humanas), as escolas de arte e os meios de publicidade da arte resistem como podem ao irrefreável processo de industrialização cultural. Todavia, a liquidação da arte se dá também pelos aprendizes que esperam conhecer os modelos mais certos de arte no intuito de reproduzi-los. O esclarecimento dos profissionais chegou entre os artistas e pulverizou toda a sensibilidade sem mesmo ter realizado o mínimo amor pela arte. A relação simbólica e de amor para com a obra de arte é igualmente refreada. Tal relação paupérrima é caso da reificação do universo da arte. Isso traz como consequência o flagrante escárnio da obra de arte. Desse modo, é fácil entender porque um catálogo de um museu, por exemplo, é o símbolo de uma morte estética, pois que está em função de satisfazer a ânsia do ‘cliente’ que insiste no estulto de apenas ver a imagem do objeto de desejo. Contra isso é necessário ao vivente ter a experiência, caso contrário seria mera coisa a obra, e o corpo como “máquina” sensual não estrito à faculdade retiniana, não entendido como templo sagrado impossibilitado de experiência. Deste referencial e das instigações que dele despertam, creio ser esta a maneira humanizada para pensar, na medida do possível, o que seja a violência à arte e a sua desumanização.

REFERÊNCIAS

ADORNO, Theodor W. *Dialética Negativa*. Tradução Marco Antônio Casanova; Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

_____. *Indústria cultural e sociedade*. Seleção de textos Jorge Mattos Brito de Almeida; Tradução Julia Elizabeth Levy, Augustin Wernet/ Jorge Mattos Brito de Almeida, Maria Helena Ruschel; São Paulo: Paz e Terra, 2002.

_____. *Minima moralia: reflexões a partir da vida danificada*. Tradução Luiz Eduardo Bicca; São Paulo: Ática, 1992.

_____. *Notas de literatura I*. Tradução Jorge Almeida; São Paulo: Editora 34, 2012.

_____. *Teoria estética*. Tradução Artur Mourão; Lisboa: Edições 70, 2008.

ADORNO, Theodor W; HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento*. Tradução Guido Antônio de Almeida; Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

AGAMBEM, Giorgio. *Profanações*. São Paulo: Boitempo Editorial. 2007.

ARENDT, Hannah. *Condição Humana*. 12. ed. Tradução Roberto Raposo; Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2016.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução Leonel Vallandro, Gerd Bornheim; col. Os pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

_____. *Metafísica*. 2. ed. Tradução Edson Bini; São Paulo: Edipro, 2012.

_____. *Poética*. Tradução Edson Bini; São Paulo: Edipro, 2011.

_____. *Política*. Tradução de Mário da Gama Kury; Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1985.

BECCARIA, Cesare. *Dos delitos e das penas*. 2. ed. Tradução Paulo M. Oliveira; São Paulo: Edipro, 2015

BELTING, Hans. *O fim da história da arte*. Tradução Rodnei Nascimento; São Paulo: Cosac Naify, 2012.

BENJAMIN, Walter. *O capitalismo como religião*. Tradução Nélio Schneider; São Paulo: Boitempo, 2013.

_____. *A obra de arte na era da sua reprodutibilidade técnica*. Tradução Francisco de Ambrosi Pinheiro Machado; Porto Alegre: Zouk, 2012.

_____. *Pequena história da fotografia*. In: *Magia e Técnica, Arte e Política: ensaios sobre literatura e história da cultura: obras escolhidas*, vol. 1. São Paulo: Brasiliense, 1994.

BENJAMIN, Walter; HORKHEIMER, Max; ADORNO, Theodor W; HABERMAS, Jürgen. *Textos escolhidos*. Tradução José Lino Grünewald et al; Coleção Os pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

BLANC, Mafalda de Faria. *Introdução à ontologia*. 2. ed. Lisboa: Instituto Piaget, 2011.

BUCK-MORSS, Susan. *Origen de la dialéctica negativa: Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt*. Traducción Nora Raboynikof Maskivker. Buena Aires: Eterna Cadencia Editora, 2011.

- CATAFESTO DE SOUZA, José Otávio. *Os Mbyá-Guarani e os Impasses das Políticas Indigenistas no sul do Brasil*. VIII Reunião de Antropologia do Mercosul, “Diversidade e Poder na América Latina”, Buenos Aires, Argentina, p. 1 - 15, set. / out., 2009.
- CAYGILL, Howard. *Dicionário de Kant*. Tradução Álvaro Cabral; Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.
- DERRIDA, Jacques. *Margens da filosofia*. Tradução Joaquim Torres Costa, António M. Magalhães; Campinas: Papyrus, 1991.
- DUARTE, Rodrigo. *Adorno/ Horkheimer & a Dialética do Esclarecimento*. Tradução Guido Antônio de Almeida; Rio de Janeiro: Zahar, 2002.
- DUSSEL, Enrique. *Filosofia da libertação: crítica da ideologia da exclusão*. Tradução Georges I. Massiat; São Paulo: Paulus, 1995.
- ELIAS, Norbert. *O processo civilizador: formação do estado e civilização*, vol. 2. Tradução Ruy Jungmann; Rio de Janeiro: Zahar, 1993.
- FORST, Rainer. *Contextos da justiça: política para além do liberalismo e o comunitarismo*. Trad. Denílson Luís Werle; São Paulo: Boitempo, 2010.
- FOUCAULT, Michel. *Nascimento da biopolítica: curso dado no Collège de France (1978-1979)*. Tradução Eduardo Brandão; São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008.
- FRANZ, Kafka. *O processo*. Tradução Modesto Carone; São Paulo: Companhia das Letras, 2005
- GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Limiar, aura e rememoração: ensaios sobre Walter Benjamin*. São Paulo: Editora 34, 2014.
- HABERMAS, Jürgen. *Técnica e ciência como ‘ideologia’*. Tradução Felipe Gonçalves Silva; São Paulo: Unesp, 2014.
- _____. *Teoria do agir comunicativo*, vol. 1. Tradução Fabio Beno Siebeneichler; São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012.
- _____. *Teoria do agir comunicativo*, vol. 2. Tradução Paulo Astor Soethe; São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012.
- _____. *Teoria e práxis: estudos de filosofia social*. Tradução Rúrion Melo; São Paulo: Unesp, 2013
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Curso de estética*, 2. ed. vol. 1. Marco Aurélio Werle; São Paulo: UduSP, 2015.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Principios de la filosofía del derecho*. 2. ed. Traducción Juan Luis Vermal; Barcelona: Edhasa, 1999.
- HOBBS, Thomas. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil*. Coleção Os pensadores, Tradução João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva; São Paulo: Abril Cultural, 1974.
- HORKHEIMER, Max; ADORNO, Theodor W. *Dialética do Esclarecimento*. Tradução Guido Antônio de Almeida; Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

- JAY, Martin. *A imaginação dialética: história da Escola de Frankfurt e do Instituto de Pesquisas Sociais, 1923-1950*. Tradução Vera Ribeiro e Cesar Benjamin, Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.
- KANT, Immanuel. *Crítica da faculdade do juízo*. 2. ed. Tradução Valério Rohden e António Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.
- KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Tradução Fernando Costa Mattos; Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.
- KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Tradução Valério Rohden e Udo Baldor Moosburger. Coleção Os pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1999.
- LACOSTE, Jean. *A filosofia da arte*. Tradução Álvaro Cabral; Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1986.
- LOPES Jr., Aury. *Direito processual penal*. 13. ed. São Paulo: Saraiva, 2016.
- _____. *Fundamentos do processo penal: introdução crítica*. 2. ed. São Paulo: Saraiva, 2016.
- LÖWY, Michael. *Walter Benjamin: aviso de incêndio; uma leitura das teses “sobre o conceito de história”*. Tradução Wanda Nogueira Caldeira Brant; São Paulo: Boitempo, 2005.
- LÖWY, Michael; SAYRE, Robert. *Revolta e melancolia: o romantismo na corrente da modernidade*. Tradução Nair Fonseca; São Paulo: Boitempo, 2015.
- LUKÁCS, Georg. *História e consciência de classe: estudos sobre a dialética marxista*. 2. ed. Tradução Rodnei Nascimento; São Paulo: WMF Martins Fontes, 2016.
- MAQUIAVEL, Nicolau. *O príncipe*. Tradução Antônio Caruccio-Caporale; Porto Alegre: L&PM, 1998.
- MERQUIOR, José Guilherme. *O liberalismo político: antigo e moderno*, 3. ed. Tradução Henrique de Araújo Mesquita; São Paulo: É Realizações, 2014
- PLATÃO. *A república*. Tradução Edson Bini; São Paulo: Edipro, 2014.
- OS PRÉ-SOCRÁTICOS. *Fragments, doxografia e comentários*. Coleção Os pensadores, vol. 1. Tradução José Cavalcante de Souza et al; São Paulo: Abril Cultural, 1996.
- RAWLS, John. *Liberalismo Político*. Tradução Álvaro de Vita; São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011.
- REVEL, Judith. *Foucault: conceitos essenciais*. Tradução Maria do Rosário Gregolin et al. São Carlos: Claraluz, SP: 2005.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do contrato social: ou princípios do direito político*. Coleção Os pensadores, vol. 1. Tradução Lourdes Santos Machado; São Paulo: Abril Cultural, 1999.
- _____. *Emílio: ou da educação*. 4. ed. Tradução Roberto Leal Ferreira; São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014.
- RUSH, Fred. *Teoria Crítica*. Tradução Beatriz Katinsky e Regina Andrés Rebollo. Aparecida; São Paulo: Idéias & Letras, 2008.
- SELIGMANN-SILVA, Márcio. *A atualidade de Walter Benjamin e Theodor W. Adorno*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.
- _____. *Folha Explica: Adorno*. Rio de Janeiro: São Paulo: Editora da Folha, 2010.

SÊNECA, Lúcio Aneu. *Aprendendo a viver: cartas a Lucílio*. Tradução Lúcia Sá Rebello e Ellen Itanajara Neves Vranas. Porto Alegre: L&PM, 2008.

_____. *Sobre a brevidade da vida*. Tradução Lúcia Sá Rebello et al. Porto Alegre: L&PM, 2006.

_____. *Da tranquilidade da alma*. Tradução Giulio David Leoni; In: Epicuro; Lucrecio; Cícero; Sêneca; Marco Aurélio. *Antologia de textos*. 3. ed. Traduções Agostinho da Silva et al; Coleção Os pensadores, São Paulo: Abril, 1985.

SILVEIRA, Ênio. *Franz Kafka: contos, fábulas e aforismos*. Tradução e seleção de textos Ênio Silveira; Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1993.

SCHAEFFER, Francis. *A morte da razão*. São Paulo: ABU Editora, 2001.

SMITH, Adam. *A riqueza das nações: investigação sobre sua natureza e suas causas*. Coleção Os pensadores, vol. XXVIII. Tradução Conceição Jardim Maria do Carmo Cary e Eduardo Lúcio Nogueira; São Paulo: Abril Cultural, 1974.

SOUZA, Ricardo Timm de. *Adorno & Kafka: paradoxos do singular*. Passo Fundo, RS: Ifibe, 2010.

_____. *Ética como fundamento: uma introdução à ética contemporânea*. São Leopoldo, RS: Nova Harmonia, 2004.

_____. *Justiça em seus termos: dignidade humana, dignidade do mundo*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2010.

_____. *Metamorfose e Extinção*. Caxias do Sul, RS: Educs, 2000.

_____. *Totalidade & desagregação: sobre as fronteiras do pensamento e suas alternativas*. Porto Alegre: Edipucrs, 1996.

THOMSON, Alex. *Compreender Adorno*. Tradução Rogério Bettoni; Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2010.

VÁZQUEZ, Adolfo Sánchez. *Convite à estética*. Tradução Gilson Baptista Soares; Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.

_____. *As idéias de Marx*. Tradução Carlos Nelson Coutinho; Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2011.

ZINGANO, Marcos. *Estudos de ética antiga*. 2. ed. São Paulo: Discurso Editorial: Paulus, 2009.

WEBER, Max. *A ética protestante e o "espírito" do capitalismo*. Tradução José Marcos Mariani de Macedo; São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações Filosóficas*. Tradução Marcos G. Montagnoli; Petrópolis, RJ: Vozes: Editora São Francisco, 2014

PERIÓDICOS

AGAMBEM, Giorgio. “*Deus não morreu. Ele tornou-se Dinheiro*”. Tradução Selvino J. Assmann. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/noticias/512966-giorgio-agambem>, Acesso em: 20 nov. 2013.

CAMARGO, Sílvio César. *Os primeiros anos da "Escola de Frankfurt" no Brasil*. In: Lua Nova: Revista de Cultura e Política, São Paulo, n. 91, p. 105-133, jan./abr. 2014. ISSN 1807-0175. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_issuetoc&pid=0102-644520140001&lng=pt&nrm=i. Acesso em: 07 jan. 2017.

_____. *A recepção da Teoria Crítica no Brasil: 1968-1978*. In: Debate, Florianópolis, n. 7, p. 126-149, out. 2012. ISSN 1980-3532. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/emdebate/article/view/24591>>. Acesso em: 07 jan. 2017.

COHEN, S. Marc. *Parmenides: Stage 1*. Disponível em: <https://faculty.washington.edu/smcohen/320/parm1.htm>. Acesso em: 01 jan. 2017.

_____. *Parmenides: Stage 2*. Disponível em: <https://faculty.washington.edu/smcohen/320/parm2.htm>. Acesso em: 01 jan. 2017.

DUARTE, R. *Sobre la Recepción de la Teoría Crítica en Brasil: el caso Merquior*. Constelaciones. Revista de Teoria Crítica. n. 1, dez. 2009.

FURTH, Montgomery. *Elementos de ontologia eleática*. [Elements of Eleatic Ontology] Originalmente publicado em *The Journal of the history of philosophy*, vol. 6, n. 2, 1968, p. 111-132. Republicado em MOURELATOS, A. P. D. *The Pre-Socratics – A collection of critical essays*. Nova York, Anchor Books, 1974, p. 241-270.

NOBRE, Marcos et al. *Os modelos críticos de Max Horkheimer*. Novos estudos - CEBRAP, São Paulo, n. 96, p. 153-163, jul. 2013. ISSN 0101-3300. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-33002013000200011&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 31 jan. 2017. <http://dx.doi.org/10.1590/S0101-33002013000200011>.

SOUZA, Ricardo Timm. *O nervo exposto: por uma crítica da razão ardilosa desde a racionalidade ética*. In: Direito & Sociedade, Revista do Curso de Direito do Centro Metodista - IPA. n. 1, p. 53-66, 2016. ISSN 2525-3883. Disponível em: <<https://www.metodista.br/revistas/revistasipa/index.php/direito/article/view/347/290>>. Acesso em: 23 jan. 2017.

AUDIOVISUAL

DISNEY, Walt. *The Thrifty Pig*, Estados Unidos, 1941. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=l8fjvfmnMqc>. Acesso em: 19 de novembro de 2014.

DISNEY, Walt. *Education for Death: The Making of the Nazi*, 1943. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=114WDZCnz-w>. Acesso em: 19 de novembro de 2014.

MACLAREN, Norman. *Neighbours*, Canadá, 1952. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=4YAYGi8rQag>. Acesso em: 17 de novembro de 2014.