



**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE FLOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS**

AUTRAN ALVES MUNIZ

**SINFONIA DO ADEUS: O CONCEITO DE SOCIOLOGIA EM
THEODOR W. ADORNO**

**Campinas
2018**

Autran Alves Muniz

Sinfonia do Adeus: o conceito de sociologia em Theodor W. Adorno

Dissertação apresentada ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas como parte dos requisitos exigidos para a obtenção do título de Mestre em sociologia.

Orientador : Prof. Dr. Josué Pereira da Silva

ESTE EXEMPLAR CORRESPONDE À
VERSÃO FINAL DA DISSERTAÇÃO
DEFENDIDA PELO ALUNO AUTRAN
ALVES MUNIZ E ORIENTADA PELO
PROF. DR. JOSUÉ PEREIRA DA SILVA.

**Campinas
2018**

Agência(s) de fomento e nº(s) de processo(s): CAPES

Ficha catalográfica
Universidade Estadual de Campinas
Biblioteca do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Paulo Roberto de Oliveira - CRB 8/6272

M925s Muniz, Autran Alves, 1979-
Sinfonia do adeus : o conceito de sociologia em Theodor W. Adorno /
Autran Alves Muniz. – Campinas, SP : [s.n.], 2018.

Orientador: Josué Pereira da Silva.
Dissertação (mestrado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de
Filosofia e Ciências Humanas.

1. Adorno, Theodor W., 1903-1969. 2. Teoria social. 3. Escola de Frankfurt
de sociologia. 4. Teoria crítica. I. Silva, Josué Pereira da, 1951-. II.
Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências
Humanas. III. Título.

Informações para Biblioteca Digital

Título em outro idioma: Farewell symphony : the concept of sociology in Theodor W.
Adorno

Palavras-chave em inglês:

Social Theory

Frankfurt school of sociology

Critical Theory

Área de concentração: Sociologia

Titulação: Mestre em Sociologia

Banca examinadora:

Josué Pereira da Silva [Orientador]

Christiane Wagner

Fabio Mascaro Querido

Data de defesa: 27-03-2018

Programa de Pós-Graduação: Sociologia

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS**

A Comissão Julgadora dos trabalhos de Defesa de Dissertação de Mestrado, composta pelos Professores Doutores a seguir descritos, em sessão pública realizada em 27/03/2018, considerou o candidato aprovado.

Prof. Dr. Josué Pereira da Silva (orientador)

Profa. Dra. Christiane Wagner

Prof. Dr. Fabio Mascaro Querido

A Ata de Defesa, assinada pelos membros da Comissão Examinadora, consta no processo de vida acadêmica do aluno.

Aos meus pais.

AGRADECIMENTOS

Primeiramente, agradeço à minha mãe, Geraci Alves Muniz, e ao meu pai, Deiró Muniz, pelo amor, confiança e apoio infinitos.

Agradeço ao meu irmão, Dalton Alves Muniz, e à minha irmã, Mickaela Schwab Muniz, e a toda a minha família, por me apoiarem em todos os momentos.

Agradeço a ajuda inestimável de Melissa Gallo Spolon, Luísa Dezopi e Elizabeth Schwab Muniz.

Agradeço a todos os integrantes do grupo de pesquisa Teoria Crítica e Sociologia, da Unicamp.

Finalmente, deixo um agradecimento especial ao meu orientador, Josué Pereira da Silva, exemplo de mestre e de ser humano.

RESUMO

Este estudo traz uma discussão a respeito do conceito de sociologia em Theodor Adorno. O termo conceito, segundo a terminologia do próprio Adorno, significa a manifestação ideal de um objeto da realidade. Assim, a sociologia, tomada como objeto, evoca como conceito, como manifestação ideal, o conhecimento efetivo da sociedade. Este é o significado de conceito de sociologia presente nesta dissertação. Na crítica de Adorno à sociologia tradicional, não-dialética, fica claro que, para ele, esse tipo de sociologia (em suas diversas manifestações) não realiza seu conceito, pois não é capaz de conhecer efetivamente a sociedade. Desse modo, simultaneamente, é possível afirmar que a abordagem sociológica de Adorno é uma tentativa de elevar a sociologia a seu conceito. Assim, por meio da análise de aspectos fundamentais da crítica de Adorno à sociologia tradicional, e também de aspectos fundamentais da abordagem sociológica adorniana, esta pesquisa tem como objetivo investigar de que maneira Adorno busca elevar a sociologia a seu conceito.

Palavras-chave: Adorno, Theodor W.; Teoria social; Escola de Frankfurt de sociologia; Teoria crítica

ABSTRACT

This dissertation aims to discuss the “concept of sociology” in Theodor Adorno. The word concept, according to Adorno’s terminology, means the ideal manifestation of an object of reality. Thus, sociology, taken as an object, evokes as its concept, its ideal manifestation, the effective knowledge of society. This is the meaning of the concept of sociology in this study. In Adorno’s critique of the traditional, non-dialectical, sociology (in its varied manifestations) it is clear that, for him, this kind of sociology doesn’t fulfill its concept, since it is not able to effectively know society. Simultaneously, it is possible to say that Adorno’s sociological approach is an attempt to elevate sociology to its concept. Thus, through the analysis of fundamental aspects of Adorno’s critique of traditional sociology, and also of his own sociological approach, this research aims to investigate how Adorno sought to elevate sociology to its concept.

Keywords: Social Theory; Frankfurt school of sociology; Critical Theory

SUMÁRIO

Introdução.....	10
Capítulo I - Uma sociologia abstrata?	25
1.1 Preâmbulo.....	25
1.2 O positivismo e a contradição entre método e objeto	35
1.3 O conceito de sociedade.....	41
1.3.1 Nexo funcional mediante a troca	45
1.3.2 O engano das aparências e a pergunta pela essência.....	49
1.4 O conceito de concreto	54
1.4.1. O conceito de classe social e o fenômeno da invisibilidade das classes	56
1.5 Comentários	64
Capítulo II – O sujeito, o objeto e a experiência.....	66
2.1 Sujeito e objeto	66
2.2 O conceito de experiência	79
Capítulo III – A <i>administrative research</i> e a sociologia da música.....	92
3.1 Preâmbulo	92
3.2 A <i>administrative research</i>	92
3.2.1 O <i>Program Analyser</i>	97
3.3 A indústria cultural	106
3.4 A sociedade está na música	116
3.4.1 Em busca de Wagner	122
3.4.2 Arnold Schoenberg	128
Nota final	140
Bibliografia	147

Introdução

A primeira tarefa a ser cumprida nesta dissertação é explicar o significado da expressão "conceito de sociologia" conforme ela é utilizada aqui. Frequentemente a palavra conceito é utilizada para se referir a uma definição fechada sobre algo, ou seja, uma definição que identifica determinado objeto da realidade. Tal compreensão do termo conceito descreve a forma pela qual ele aparece na ciência tradicional, inclusive na sociologia em sua versão tradicional, de matriz positivista. No entanto, ela se choca frontalmente com a concepção defendida por Theodor Adorno – autor tema deste estudo –, baseada na dialética e na não-identidade. Isso porque Adorno defende uma concepção na qual, ao invés de fixar os objetos da realidade social em conceitos rígidos, os toma segundo sua natureza dinâmica e processual.

Em sua apreciação sobre a forma ensaio – forma a qual ele contrapõe às premissas de uma ciência fetichizada –, ele ressalta a recusa dessa forma literária em "definir seus conceitos" (ADORNO, 2003a: 28) e acrescenta que a crítica completa da definição já fora realizada pelas filosofias de Kant, Hegel e Nietzsche, mas que ela nunca foi apropriada pela ciência. Kant, pioneiro entre os três a realizar essa crítica, "substituiu as definições verbais pela concepção dos conceitos a partir do processo em que são gerados" (ADORNO, 2003a: 28). Crítica que voltava-se "contra os resíduos escolásticos no pensamento moderno" (ADORNO, 2003a: 28). Considerações que dão base à afirmação de Adorno segundo a qual a insistência das ciências particulares em definir conceitos é uma obrigação pré-crítica. Além disso, a definição de conceitos, a despeito de ser um procedimento realizado a fim de "preservar a imperturbável segurança de suas operações" (ADORNO, 2003a: 28), conduz, na avaliação de Adorno, a uma segurança ilusória. Desse modo, para esclarecer a expressão "conceito de sociologia" presente no título desta dissertação, é preciso antes discorrer brevemente a respeito de diferenças decisivas que posição teórica de Adorno, baseada na dialética, apresenta em relação a correntes tradicionais de sociologia.

Pode-se dizer das correntes sociológicas tradicionais, a despeito das diferenças que apresentam entre si, que elas têm como ponto comum a matriz positivista como definidora de seus procedimentos. Matriz que, por sua vez, as conecta diretamente aos primórdios do

estabelecimento da sociologia como ciência autônoma, o que ocorreu ao longo do século XIX. A permanência de características fundamentais do positivismo clássico nas correntes positivistas posteriores é algo que Adorno reconhece e chega, inclusive, a enfatizar. Basta lembrar de sua reação às queixas publicadas na imprensa alemã a respeito do Congresso da Sociedade Alemã de Sociologia de 1968, onde se lamentava que os debates travados no evento não haviam avançado “para além de determinadas contraposições na Sociologia” (ADORNO, 2008a: 61-62). Tais contraposições consistiam nos embates entre positivistas e dialéticos, e as queixas da imprensa passavam a ideia de que tais contraposições eram irrelevantes e desviavam o foco de questões mais substanciais, em torno das quais deveriam estar concentradas as discussões do evento. Adorno, no entanto, discordava veementemente das apreciações feitas na imprensa da época com o seguinte argumento: “enquanto a Sociologia permanecer o que foi em seu início essa contraposição não pode ser eliminada, não pode ser – como se diz – dissolvida” (ADORNO, 2008a: 62).

Para Adorno, a própria "sociedade é essencialmente processo" (ADORNO, 1989: 267) e, desse modo, escapa a definições fechadas. Para explicar sua posição neste particular, ele recorre a Nietzsche, que afirma: "Todos os conceitos os quais resumem semioticamente um processo total escapam à definição, só é definível o que não tem história" (ADORNO; HORKHEIMER, 1969). Adorno endossava integralmente as palavras de Nietzsche e, desse modo, afirmava que não só a sociedade em si não poderia ser fixada em um conceito estático, mas também todos os momentos particulares que a compõe, e também a própria ciência que a estuda, a sociologia. Portanto, quando aludimos aqui a um "conceito de sociologia em Theodor Adorno", não buscamos chegar a uma definição pronta e acabada do que é sociologia para esse autor, e nem tampouco capturar sua crítica sociológica como se ela se tratasse de uma espécie de "regras do método", ou seja, de um sistema cristalizado de regras. Daí a importância de, desde já, esclarecermos o que queremos dizer com conceito de sociologia.

Para cumprir essa tarefa, será útil recorrermos às reflexões da filósofa Gillian Rose contidas em seu artigo intitulado *How is critical theory possible? Theodor W. Adorno and Concept Formation in Sociology*. Nele, Rose procura demonstrar como são construídos os conceitos na teoria crítica e suas diferenças em relação aos conceitos das sociologias não-dialéticas.

Quando fala em sociologias não-dialéticas, Rose se refere àquelas vertentes sociológicas pertencentes ao campo científico tradicional, às quais Adorno, ao longo de sua carreira intelectual, impôs uma severa e determinada crítica. Sociologias que ele agrupava sob a denominação de positivistas e que se encontram, por assim dizer, no polo oposto de sua proposta teórico-sociológica. Assim, será conveniente, antes de recorrermos à exposição de Rose a respeito da formação de conceitos nas sociologias dialéticas, discorrer brevemente a respeito de algumas características do positivismo.

O termo sociologia se refere ao surgimento da investigação social como um campo específico do conhecimento, quando esse tipo de investigação pretendia se legitimar como uma verdadeira ciência. O termo possui, portanto, uma origem bem definida e específica. A sociologia nasce no século XIX como filha do positivismo. Seus pioneiros pregavam a necessidade do emprego, no estudo da sociedade, de métodos de investigação tão precisos e objetivos quanto aqueles característicos nas bem sucedidas ciências naturais. Segundo eles, apenas por essa via o estudo da sociedade poderia alcançar o status de ciência e, desse modo, oferecer um conhecimento confiável e seguro a respeito dos objetos que investiga. Em suma, somente assim a sociedade poderia dispor de um conhecimento efetivo sobre ela mesma, comparável àquele que a sociedade vinha adquirindo a respeito da natureza. Para tanto, os positivistas incorporaram ao estudo da sociedade um modelo de investigação baseado em procedimentos matemáticos de classificação e processamento de dados, o modelo consagrado nas ciências naturais.

A sociologia tem, portanto, uma origem bastante recente, e sua juventude está inscrita até mesmo em seu nome, na combinação de termos que a nomeia. Trata-se da junção de uma palavra latina com uma grega que horrorizava Adorno (esse autor que “pensava com os ouvidos”), e que denunciava o não pertencimento da sociologia ao “edifício tradicional” do conhecimento. Tal horror não deve ser considerado um fato menor. Adorno considerava que as reações instintivas tinham grande importância pois, para ele, “o assim chamado pensamento teórico é, em grande medida, nada mais do que percorrer intelectualmente o caminho tomado por essas reações instintivas através da mente” (ADORNO, 2008c: 29). A mesma rejeição que Adorno sentiu em relação ao termo sociologia ele sentiu à ideia de síntese

dialética de Hegel, e também ao jazz, o qual imediatamente associou à palavra alemã *Hatz*, que significa caçada.

O termo sociologia surge na obra *Curso de filosofia positiva*, de Auguste Comte, publicada em seis volumes entre os anos de 1830 e 1842. Longe de significar a inauguração do estudo da sociedade (já que este é muito anterior), o surgimento da sociologia vem estabelecer um novo tipo de abordagem em relação àquele mesmo objeto, a sociedade. Justamente a mencionada abordagem importada das ciências naturais, que se materializou na adoção, no contexto do estudo da sociedade, de procedimentos racionalistas e matemáticos. Assim, a característica fundamental dessa abordagem é aquilo que Adorno chama de "apego rigoroso aos fatos" (ADORNO; HORKHEIMER, 1969: 9). Um apego cuja meta primordial era garantir a segurança dos resultados obtidos, tendo em vista a almejada objetividade absoluta do conhecimento. Em suma, pode-se afirmar que, desse modo, a sociologia, como já mencionado, nasce como filha do positivismo e que as características fundamentais que a definem desde o seu nascimento continuaram, em grande medida, presentes nas correntes sociológicas herdeiras desse impulso inicial.

Adorno não acreditava no sucesso da empreitada positivista, e acrescentava ainda que é "na própria sociedade que se deve buscar a razão pela qual o modelo científico-natural não é aplicável alegremente e sem limitações" (ADORNO, 1973b: 86). Para Adorno, a questão é que os "dados" de que a sociologia dispõe "não são desqualificados e sim estruturados pela interligação da totalidade social" (ADORNO, 1994a: 47). Assim, enquanto os objetos das ciências naturais são imediatamente apreensíveis, os fenômenos sociais somente têm seu conteúdo de verdade desvelado a partir da apreensão de sua relação com o todo social, do qual são produtos. Dito de outro modo, a partir da apreensão da mediação social neles presente.

Assim, uma abordagem meramente quantificadora, como estabelece a metodologia positivista, tende a violar a possibilidade de apreensão do conteúdo de verdade dos objetos da sociedade, tendo em vista que ela ignora a natureza qualitativamente estruturada destes últimos, a qual é dada por sua interligação com o todo. Não são meros dados sem mais, mas sim, resultados de processos cujo sentido lhes dá significado. Significado que não deve escapar à investigação sociológica, sob pena de que ela se torne cega em relação a seu próprio objeto, a sociedade. Em suma, a maneira positivista de buscar a objetividade em seus

procedimentos culmina no permanente risco de que o empreendimento das ciências sociais, "por amor à clareza e à exatidão" (ADORNO, 1994a: 47), passe "ao largo daquilo que quer conhecer" (ADORNO, 1994a: 47).

Fundamentalmente, o que ocorre no caso da sociologia positivista, segundo Adorno, é uma contradição entre método e objeto que resulta em prejuízo para o conhecimento sobre a sociedade. Isso porque, para Adorno, a sociedade, longe de ser um objeto somente racional, é caracterizado também pela irracionalidade; não é apenas sistemático, mas é também caótico; não é só natureza cega, mas também é mediado pela consciência (ADORNO, 1994a: 47). Dito de outro modo, a sociedade é um objeto caracterizado pela contradição e tornar-se cego a isso significa ser incapaz de apreendê-lo e, além disso, significa também ser incapaz de estabelecer uma atitude crítica frente a essas mesmas contradições.

Resta ainda dizer que as inadequações e insuficiências descritas não ocorrem casualmente, ou seja, a adoção de um ideal científico cujas características correspondem a um ideal de linearidade e precisão metodológica não é um processo descolado do processo social como um todo, mas corresponde à reprodução da conformação do todo social no âmbito da ciência. O que ocorre é que, para Adorno, a sociologia reproduzia em seus próprios métodos, as contradições vigentes no processo social e se tornava, assim, incapaz de fazer a crítica da sociedade. O núcleo dessa reprodução é a forma mercadoria, a troca mercantil. É a partir desse núcleo que a sociedade capitalista burguesa se reproduz. Quando Adorno se refere à troca mercantil, ele enfatiza o fato de que, para que ela se realize, ou seja, para que a troca de equivalentes seja possível, é preciso que se abstraia o conteúdo qualitativo dos objetos submetidos à troca, reduzindo-os à sua dimensão quantitativa (impondo, portanto, uma lógica de identidade sobre aquilo que, na verdade, é diferente). Para Adorno, a sociologia tradicional reproduz esse procedimento quando, do mesmo modo, abstrai o conteúdo qualitativo dos objetos que submete à análise, buscando apreendê-los a partir de uma abordagem meramente quantitativa.

Segundo Adorno, trata-se de uma operação (a abstração do conteúdo qualitativo dos objetos) que configura uma relação de dominação, de violência do todo sobre a parte, e que se reproduz nos mais diferentes âmbitos do processo social, inclusive na ciência. No caso da sociologia (cujos "dados", como já mencionado, não são desqualificados, mas

estruturados por sua interligação com a totalidade social), a abstração das qualidades imanentes dos objetos investigados culmina na mesma relação de dominação, de violência, operada pelo método sobre seu objeto. Uma violência intrinsecamente relacionada à incapacidade do método tradicional (no caso da investigação social) de apreender efetivamente o conhecimento sobre aquilo que investiga, pois impõe suas próprias características sobre seu objeto.

Além disso, como já mencionado, os processos descritos culminam em uma apreensão acrítica da realidade. Isso se dá pois, carente de autorreflexão crítica, ela não percebe esse processo de reprodução do todo, dado pela forma mercadoria, que ela própria pratica em seus métodos, e, assim, reproduz incessantemente essa mesma lógica. Assim, em sua crítica à sociologia positivista, Adorno defende o estabelecimento, pela sociologia, de um outro tipo de relação entre o método de investigação e o objeto da realidade social para o qual dirige seu olhar perscrutador.

Ainda a respeito da abordagem adorniana a respeito da relação entre método de investigação e objeto investigado, é importante colocar em destaque a dialética entre conceito e objeto, a qual constitui parte fundamental de seu programa teórico. Um programa teórico "que não se propõe a ser uma dialética da identidade, mas da não-identidade" (ADORNO, 2008c: 6). Um programa que Adorno dá o nome de dialética negativa. No âmbito dessa articulação da não-identidade, a dialética entre conceito e objeto aparece como a confrontação entre, de um lado, a realidade objetiva, ou seja, o objeto em si ao qual se faz referência, e, de outro, a dimensão subjetiva na qual está o lado do pensamento que busca conhecer tal objeto. Vale lembrar que essa dialética já estava presente na filosofia hegeliana, como demonstra a seguinte passagem do segundo volume da *Lógica* de Hegel, citada por Adorno:

Os predicados bom, mal, verdadeiro, belo, correto, etc., exprimem que o objeto é medido segundo seu conceito geral como um dever simplesmente proposto e está ou não em conformidade com ele (ADORNO, 1994a: 52).

No entanto, conforme Adorno reiteradamente procura deixar claro, enquanto dialética hegeliana a ênfase é dada à identidade, ou à síntese, no caso de Adorno, essa ênfase se dirige à

não-identidade. Assim, na relação entre essas duas dimensões, Adorno vê um processo pautado, em diversos níveis, pela contradição. Ou seja:

Estamos interessados aqui em um projeto filosófico que não pressupõe a identidade entre ser e pensamento, nem culmina nessa identidade. Ao invés disso, tentará articular o extremo oposto, a saber, a divergência entre conceito e coisa, sujeito e objeto, e seu estado irreconciliado (ADORNO, 2008c: 6).

A não-identidade entre conceito e objeto se dá porque o objeto, segundo Adorno, no presente estado da sociedade, não corresponde ao conceito que ele evoca, ou seja, não corresponde à sua manifestação ideal. Uma apreciação que conduz à questão lançada no início desta introdução, ou seja, qual o sentido do termo "conceito de sociologia" conforme o utilizamos aqui? Como já mencionado, para oferecer a resposta para este questionamento, nos apoiaremos na reflexão proposta por Gillian Rose em seu artigo intitulado *How is critical theory possible? Theodor W. Adorno and Concept Formation in Sociology* (ROSE, 1994).

Na argumentação de Rose, ela procura demonstrar o papel decisivo desempenhado, na formação de conceitos na teoria crítica, pelo confronto entre objetos colocados sob análise e os conceitos que eles evocam. Estes últimos, que Adorno chama de “conceitos que a coisa tem de si mesma” (ADORNO, 1973b: 82), dizem respeito à manifestação ideal da coisa, do objeto da realidade. Uma orientação condensada na seguinte passagem do texto *Sociologia e pesquisa empírica*, destacada por Rose, na qual Adorno afirma que a teoria deve “converter os conceitos que traz de fora, em conceitos que a coisa tem de si mesma, no que a coisa gostaria de ser, confrontando-a com o que a coisa é” (ADORNO, 1973b: 82). Os “conceitos que traz de fora” são aqueles que a sociologia dialética traz das sociologias não-dialéticas. Tais conceitos, a teoria, entendida como teoria social dialética, deve, conforme explicitado na passagem citada, converter nos conceitos que a coisa tem de si mesma, ou seja, como já mencionado, tomá-las a partir de sua manifestação ideal.

A fim de aprofundar a compreensão desses conceitos como manifestação ideal dos objetos aos quais se referem, Rose remete ao significado do correspondente alemão da palavra conceito, o termo *Begriff*. Ao compará-lo a seu correspondente inglês, *concept*, ela afirma:

"Em alemão, *Begriff* pode significar o referente de um predicado ou o que nós, em inglês, chamaríamos de uma propriedade, ou seja, um atributo real". E acrescenta: "Assim, quando em alemão é dito que 'um objeto corresponde a um conceito', o equivalente inglês poderia ser dizer que 'um objeto possui uma propriedade'" (ROSE, 1994: 155). Desse modo, Rose enfatiza a importância de se tomar o conceito como uma propriedade do objeto. Essa propriedade é justamente sua manifestação ideal, o "conceito que a coisa tem de si mesma".

Prosseguindo em sua argumentação, Rose destaca três tipos de pensamento: o pensamento de identidade, o pensamento de não-identidade e o pensamento de identidade racional. O primeiro tipo, o pensamento de identidade, corresponde ao uso paradigmático do conceito, no qual se "seleciona aqueles particulares que ele denota" (ROSE, 1994: 155). É um universal que indica os "espécimes" que correspondem a ele. O aspecto mais importante deste tipo de pensamento é "a natureza pragmática da função controladora do pensamento" (ROSE, 1994: 155). Um pensamento que, portanto, se fundamenta na identidade entre o conceito e aquilo que ele denota. Tipo de pensamento vigente no campo científico tradicional.

O segundo tipo de pensamento, o pensamento de não-identidade, se refere à já mencionada propriedade dos objetos destacada por Rose. Trata-se do fato de que os conceitos, ao se referirem a seus objetos, o fazem ao apresentarem as "condições de sua existência ideal" (ROSE, 1994: 155), o que Adorno chama de conceito que a "coisa tem de si mesma". Essa é a propriedade que os objetos da realidade social possuem. É esse conceito, essa condição ideal de existência, aquilo que "a coisa gostaria de ser", que a teoria deve comparar com aquilo que a coisa é.

O terceiro tipo de pensamento, o pensamento de identidade racional, se refere à correspondência plena entre aquilo que o objeto é e a sua propriedade, sua condição ideal de existência. Correspondência entre conceito e objeto. Segundo a crítica de Adorno o problema do pensamento de identidade, é que ao identificar um objeto, ele o faz de maneira a implicar que o "conceito já é racionalmente idêntico o seu objeto" (ROSE, 1994: 156), quando, na verdade, não é. Uma não correspondência que se explica pelo fato de que, "dado o presente estado da sociedade, o conceito não pode identificar seu verdadeiro objeto" (ROSE, 1994: 156). Desse modo, o pensamento de identidade opera uma harmonização prematura entre o

objeto e seu conceito, o que culmina na reificação. Assim, a “consciência que persegue isso é o pensamento de não-identidade, ou a dialética negativa” (ROSE, 1994: 156).

Para os fins propostos nesta dissertação – e como mencionado, explicar o uso do termo conceito realizado aqui –, cabe extrair da argumentação de Rose essa caracterização do conceito como manifestação ideal de um objeto. Desse modo, se torna possível propor a seguinte reflexão a respeito da sociologia: a própria sociologia pode ser tomada como um objeto e, como objeto, ela possui uma propriedade, que corresponde à sua manifestação ideal. Ou seja, pode-se considerar que ao fazer a crítica à sociologia positivista, Adorno a toma como objeto, o que implica em dizer que ele a analisa de tal maneira a contrapor sua existência efetiva a eu conceito, à sua manifestação ideal. Dito isso, cabe perguntar: tal objeto (a sociologia tradicional) corresponde a seu conceito? E que conceito seria esse?

É possível buscar no próprio nome dessa ciência, pistas para responder a pergunta proposta e assim dizer qual é, afinal, o conceito evocado pela sociologia. Aquela mescla linguística que doía nos ouvidos de Adorno designa algo como “o logos da societas, portanto, o conhecimento ou a ciência da sociedade” (ADORNO, 2008a: 95). Ou seja, trata-se, portanto, podemos inferir, de proporcionar um conhecimento efetivo da sociedade. É isso o que o termo evoca. Nesse espírito, Adorno, se dirigindo a seus alunos no Instituto de Pesquisas Sociais de Frankfurt, afirma:

Se os senhores me perguntarem o que a Sociologia afinal de contas deveria ser, eu diria que deve ser a compreensão da sociedade, isto é: do que é essencial na sociedade. Compreensão do que é, mas no sentido em que tal compreensão é crítica, [...] seja medido de acordo com o que reivindica ser, para se poder detectar nessa contradição os potenciais, as possibilidades de uma transformação da constituição geral da sociedade (ADORNO, 2008a: 71).

Assim, Adorno afirma que a sociologia deve ser a compreensão da sociedade e enfatiza o aspecto crítico dessa reivindicação. Dado que Adorno, em sua crítica às sociologias positivistas, expõe as limitações do conhecimento oferecido por elas, é possível afirmar (ao menos na avaliação de Adorno) que existe uma não-identidade entre a sociologia como objeto e seu conceito. Inversamente, pode-se considerar que a abordagem sociológica adorniana

pode ser compreendida como uma tentativa de cumprir essa promessa, qual seja, a de elevar a sociologia a seu conceito. Esse é, portanto, o sentido dado à expressão "conceito de sociologia" conforme ele é utilizado aqui.

Explicado este elemento, cabe dizer que o objetivo aqui perseguido é – por meio da apresentação de diferentes elementos pertinentes à crítica sociológica adorniana – empreender uma reflexão acerca de como Adorno acredita ser possível à sociologia, efetivamente conhecer seu objeto, a sociedade, e assim, conforme os termos utilizados nesta dissertação, elevá-la a seu conceito.

Consideramos conveniente ainda fazer, nesta introdução, fazer uma pequena ressalva, que se refere ao uso do termo sociologia nesta dissertação. Na breve exposição feita nesta introdução sobre a origem da sociologia, dissemos que ela surge com a proposta de se estabelecer o estudo da sociedade sob novas bases metodológicas, diferentes daquelas em que antes se apoiavam tal estudo. É preciso acrescentar ainda, que a sociologia surge, além disso, com a proposta de estabelecer-se como uma ciência autônoma, e assim, poder se colocar em pé de igualdade com as demais ciências já consolidadas. Dito isso, é possível que o termo sociologia (e também o termo sociólogo) traga consigo uma carga que remeta a esta origem. Assim, pode se tornar problemático dizer, tendo em vista o risco de que o termo possa soar demasiadamente limitador, dizer a expressão "sociologia de Adorno", ou se referir a Adorno como um sociólogo¹. Assim, cabe esclarecer que quando nos referimos a sua sociologia, o fazemos no sentido de uma sociologia crítica, acompanhando o sentido dado ao termo por Josué Pereira da Silva em seu artigo *O que é crítico na sociologia crítica?* (SILVA, 2017). Ali, Silva afirma que o que ele entende por sociologia crítica "situa-se em pelo menos dois sentidos: no limite entre sociologia e teoria social" (SILVA, 2017: 1).. Conforme ele explica,

O primeiro sentido, que pode ser definido como teórico-epistemológico, refere-se à própria natureza interdisciplinar da maioria dos modelos ou das abordagens que se autodenominam teorias críticas; o segundo sentido pode ser definido como político-normativo, na medida em que aponta, ou deve apontar, para algum horizonte além da sociedade existente. Com base nisso, creio que a classificação dos autores objetos do presente texto como filosóficos e/ou sociológicos não é para mim de grande relevância, já que

¹ Mesmo que em nenhum momento, nesta dissertação, nos refiramos a Adorno, de forma direta, como um sociólogo.

todos eles são teóricos sociais, cujas abordagens não se limitam à fronteira de uma única disciplina (SILVA, 2017: 1).

Assim, quando falamos em sociologia de Adorno, tomamos o termo sociologia no sentido de uma sociologia crítica, nos termos mencionados por Silva, que acima reproduzimos. No mesmo espírito, nos referimos a Adorno um teórico social, independentemente do termo utilizado em cada caso para nos referirmos a ele. Em se tratando do sentido teórico-epistemológico mencionado por Silva, Adorno, ao contrário da sociologia positivista – que em seu esforço para igualar-se às ciências da natureza (as quais se encontram rigorosamente delimitadas), quer ser estritamente sociologia, negando assim qualquer tipo de interdisciplinaridade – não concebe a sociologia como uma ciência apartada das demais, e, pelo contrário, busca o entrelaçamento entre várias áreas do conhecimento, como a filosofia e a psicologia, por exemplo. Gabriel Cohn, em seu prefácio à edição brasileira do livro *Introdução à Sociologia*² (ADORNO, 2008a), é bastante feliz ao definir a sociologia de Adorno como uma "ciência impura", já que ela não bloqueia a interação com outras áreas do conhecimento.

Para Adorno, uma sociologia que se submete às rígidas restrições delimitadoras impostas pela vigente divisão científica do trabalho, coloca a perder sua própria capacidade crítica. Capacidade esta que deve ser intrínseca ao estudo da sociedade. Isso porque, longe de ter sua existência e configuração justificadas por critérios meramente subjetivos, tem sua raiz firmemente fincada na objetividade, ou seja, mais precisamente, na divisão do trabalho na indústria. Assim, em contraposição à crença da ciência tradicional segundo a qual a ciência consiste numa esfera separada do processo social como um todo, para Adorno, assim como para a teoria crítica em geral, ela é mais um aspecto do processo produtivo. Portanto, ao se submeter a um tipo de divisão do trabalho que determina rigidamente os limites entre as diversas ciências, a sociologia se coloca como trabalho socialmente útil, no sentido de participar como peça de engrenagem de um processo reprodutor da reificação, sem opor resistência a ele, pelo contrário, participando e contribuindo para sua reprodução e eternização.

² Essa obra traz a transcrição de uma das últimas intervenções públicas de Adorno, o curso de introdução à sociologia ministrado na Universidade de Frankfurt em 1968, um ano antes de sua morte repentina quando passava férias na Suíça.

Como forma de complementar as reflexões empreendidas nesta introdução, devemos lembrar que a crítica de Adorno à sociologia positivista não se coloca como uma crítica restrita a um campo específico da ciência, mas participa de uma crítica mais geral direcionada à razão nos moldes do chamado esclarecimento [*Aufklärung*], ou iluminismo. Ou seja, "faz parte de um esforço intelectual" (COHN, 1998: 13) de "formular uma crítica imanente da razão, uma crítica racional da razão" (COHN, 1998: 13). Este tema está exposto no livro *Dialética do Esclarecimento*, obra escrita em parceria entre Adorno e Horkheimer. Escrito entre 1942 e 1944, e publicado em 1947, o livro expõe seu conteúdo de forma fragmentada, o que retrata um mundo estilhaçado, um mundo racionalizado que sucumbia à irracionalidade da guerra. Nessa obra, se expressa a mencionada crítica imanente da razão, ou do esclarecimento, o qual traz consigo a razão instrumental.

Trata-se de um exemplo da crítica imanente que é elemento fundamental do pensamento teórico crítico. Imanente, porque nessa crítica, "não se trata pura e simplesmente de rejeitar o esclarecimento, mas sim de introduzir nele uma dimensão de autocrítica que possa torná-lo mais esclarecido, mais racional" (SILVA, 2007: 140). Desse modo, tratava-se, como afirma Silva, de uma autocrítica, ou seja, da incorporação da reflexão, pelo próprio esclarecimento, do elemento regressivo que ele traz consigo, sob pena de, caso contrário, selar seu próprio destino. Para os autores, "a liberdade na sociedade é inseparável do pensamento esclarecedor" (ADORNO; HORKHEIMER, 1985: 13), entretanto, afirmam, esse pensamento traz consigo o germe da regressão. A racionalidade imperante no capitalismo, entretanto, é incapaz de fazer uma reflexão acerca desse elemento regressivo. Nas palavras dos autores,

se o esclarecimento não acolhe dentro de si a reflexão sobre esse elemento regressivo, ele está selando seu próprio destino. Abandonando a seus inimigos a reflexão sobre o elemento destrutivo do progresso, o pensamento cegamente pragmatizado perde seu caráter superador e, por isso, também sua relação com a verdade. A disposição enigmática das massas educadas tecnologicamente a deixar dominar-se pelo fascínio de um despotismo qualquer, sua afinidade autodestrutiva com a paranoia racista, todo esse absurdo incompreendido manifesta a fraqueza do poder de compreensão do pensamento teórico atual (ADORNO; HORKHEIMER, 1985: 13).

Como consequência, a sociedade segue a marcha do progresso e, sem se dar conta de seu elemento regressivo, é conduzida à barbárie. Tratava-se, portanto, "de levar a razão a sério, nas suas promessas e nos seus limites" (COHN, 1998: 13).

O aumento gigantesco do poderio econômico e técnico, que prometia contribuir para o incremento da satisfação e da felicidade humanas, havia se realizado na capacidade de destruição em escala industrial, a qual havia deixado em seu caminho, no caso emblemático da guerra mundial, um rastro de ruínas. Além disso, o fascismo havia mostrado que a capacidade humana de promover a barbárie tinha permanecido intacta durante todo o processo de desenvolvimento material. O progresso mostrava sua face mais hedionda nas fábricas de massacre de seres humanos, os campos de extermínio nazistas, cujo funcionamento mostrava um apuro técnico similar ao das grandes indústrias modernas. Ademais, em tal contexto, as massas de trabalhadores haviam sido arrastadas pelo desvario fascista, embalado a ódio e violência. As mesmas massas que Marx julgava representar o sujeito histórico da revolução vindoura, que libertariam a humanidade rumo à emancipação humana, engrossavam então as fileiras do fascismo, "esquecidos" de sua luta histórica contra a classe burguesa.

Adorno e Horkheimer afirmam, logo no prefácio da *Dialética do Esclarecimento*, que a reflexão acerca do sentido da ciência na sociedade capitalista implica na investigação do tipo de racionalidade dominante nesse contexto. Para os autores, o pensamento triunfante no capitalismo consiste em um tipo de racionalidade na qual a matemática é transformada em instância absoluta. Com a intenção de se manter livre das antigas superstições e mitos, essa racionalidade elege os procedimentos matemáticos como os únicos confiáveis para a obtenção de conhecimento. Como consequência, cerceia a imaginação teórica. Assim, afirmam: "o que não se submete ao critério da calculabilidade e da utilidade torna-se suspeito para o esclarecimento" (ADORNO; HORKHEIMER, 1985: 18).

Mas, para Adorno e Horkheimer, o pensamento que se restringe ao cálculo matemático é incapaz de cumprir a tarefa de desvelar o conteúdo de verdade acerca dos fatos que investiga. Para tanto, segundo os autores, é preciso um tipo de pensamento que atinja efetivamente o objeto, que o penetre para além daquilo que é imediatamente quantificável, revelando seu real significado. Um tipo de pensamento dotado daquilo que os autores chamam de "pretensão do conhecimento", no qual, os dados são pensados "como a superfície,

como aspectos mediatizados do conceito, que só se realizam no desdobramento de seu sentido social, histórico, humano” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985: 34). No entanto, conforme enfatizado pelos autores, esse tipo de pensamento é transformado em tabu pelo esclarecimento.

Assim, o culto à razão, consagrado pelo iluminismo, havia levado ao império de um tipo de racionalidade cuja generalização tinha como resultado o enrijecimento do pensamento. Pensamento que é tolhido em sua espontaneidade e em sua capacidade de ver além do que mostra a frieza dos dados quantificáveis. Restrito ao que é imediatamente mensurável na realidade dada, cuja relação com ela é de simples constatação e quantificação, esse pensamento enrijecido é incapaz de vislumbrar qualquer coisa além do que é fornecido por ela em sua dimensão imediatamente apreensível e, assim, torna-se incapaz de ir além da realidade dada, limitando-se a atuar em sua reprodução. Essa racionalidade, que se julga um tipo de pensamento neutro e objetivo, ao abandonar voluntariamente seu elemento crítico se torna um mero instrumento da ordem existente. Dominante e totalitária, esse tipo de racionalidade, portanto, condena toda a sociedade a reproduzir incessantemente uma realidade não emancipada, ao mesmo tempo em que, como tendência, bloqueia o vislumbre de uma realidade qualitativamente diferente.

Esta dissertação é dividida em três capítulos nos quais serão levantados, em um esforço de reconstrução teórica, elementos fundamentais da sociologia crítica de Adorno, tendo em vista atingir os objetivos aqui enunciados. Assim, no primeiro capítulo serão abordadas as diversas contestações enfrentadas por Adorno já no final de sua vida. Se os defensores da sociologia positivista acusavam a abordagem sociológica de Adorno de ser excessivamente abstrata e distante da prática e, assim, desprovida da objetividade necessária a uma ciência verdadeira, tanto os marxistas ortodoxos e o movimento estudantil alemão acusavam Adorno de defender uma teoria quietista e que havia abandonado o interesse pela transformação social, ou seja, havia traído a causa revolucionária. Diante disso, dirigindo-se especificamente à crítica a ele dirigida pelos positivistas, ele se defendia dizendo que a concepção sociológica crítica e dialética defendida por ele levava o empírico mais a sério que

a posição positivista. Assim, o capítulo, intitulado "Uma sociologia abstrata?" terá como fio condutor esclarecimento a respeito dessa afirmação de Adorno.

Além disso, para responder como Adorno busca elaborar uma proposta sociológica capaz de elevar a sociologia a seu conceito, acreditamos ser necessário também trazer à discussão a questão sobre a maneira adequada, segundo a qual, na concepção adorniana, a sociologia deve se aproximar de seu objeto. Assim, no segundo capítulo desta dissertação, intitulado, "O sujeito, o objeto e a experiência", apresentaremos elementos da concepção de Adorno a respeito da relação entre sujeito e objeto, entre método e objeto, e de sua tese do primado do objeto. Além de discutir o conceito de experiência, fundamental em sua teoria, particularmente no que diz respeito a seu conteúdo normativo.

O terceiro capítulo será dedicado a ilustrar vários dos elementos discutidos nos capítulos anteriores. Intitulado "*A administrative research* e a sociologia da música de Adorno", nele será trazida à discussão a experiência de Adorno no início de seu exílio nos EUA, quando trabalhou junto a Paul Lazarsfeld no *Princeton Radio Project*, onde eram realizadas pesquisas segundo os parâmetros daquela que ficou conhecida como a *administrative research*, uma versão bastante ortodoxa do positivismo, oposta a tudo aquilo que Adorno considerava ser uma pesquisa social adequada. Traremos também à discussão o conceito de indústria cultural, elaborado por Adorno juntamente com Max Horkheimer no livro *Dialética do Esclarecimento*. Conceito elaborado a partir de uma concepção teórica que se opõe aos preceitos da *administrative research* e que toca temas como o consumo de bens culturais no contexto do capitalismo tardio. Ainda nesse esforço de ilustrar elementos discutidos nos capítulos anteriores, traremos à discussão alguns pontos da sociologia da música de Adorno, tema bastante caro a ele uma vez que, além de filósofo e sociólogo, Adorno também era músico.

Na "Nota final", faremos um balanço geral da discussão empreendida ao longo da dissertação, além de fazer uma discussão a respeito de algumas características fundamentais da sociologia crítica de Adorno.

Capítulo I - Uma sociologia abstrata?

1.1 Preâmbulo

Nos últimos anos de sua vida, Theodor Adorno se converteu em uma espécie de alvo preferencial de contestações advindas de diversas frentes. Destas, pode-se destacar as principais: os positivistas, representantes da sociologia tradicional; o movimento estudantil alemão, representado pela Associação Alemã de Estudantes Socialistas (*Sozialistischen Deutschen Studentenbund*), ou SDS; e também os marxistas ortodoxos, que qualificavam a teoria social de Adorno como uma proposta revisionista, no pior sentido do termo, que traía os princípios fundamentais do marxismo e que não apontava de fato para a transformação revolucionária da sociedade. As divergências, evidentemente, não se voltavam somente contra a teoria social de matriz dialética de Adorno, mas contra todo o pensamento vinculado ao Instituto de Pesquisas Sociais de Frankfurt, do qual Adorno foi um dos expoentes mais destacados, particularmente a partir da década de 1950. Um destaque que justificava a eleição de Adorno como "alvo preferencial" das controvérsias com os grupos citados.

Desde o seu retorno à Alemanha no fim de 1949, Adorno viu sua carreira, bem como sua popularidade, ascenderem de forma meteórica. Assim, no fim da década de 1960, Adorno podia ser considerado o "teórico dirigente da Nova Esquerda Alemã" (BUCK-MORSS, 1981: 279). Uma posição que não buscou de fato, mas que resultou tanto do destaque alcançado por muitas de suas publicações, quanto em função de cargos que ocupou e que o colocaram em posição de grande evidência, a exemplo da direção da Sociedade Alemã de Sociologia, que exerceu entre os anos de 1963 a 1967, e também da direção do Instituto de Pesquisas Sociais de Frankfurt, exercida desde o retorno do Instituto à Alemanha, a qual coincidiu com a aposentadoria de Max Horkheimer, até sua morte repentina em 1969, quando se encontrava em férias na Suíça. O auge de Adorno como figura pública coincidiu com um cenário marcado por grandes agitações sociais e políticas que marcaram o final da década de 1960. Agitações das quais a Alemanha não ficou alheia, tendo vivido anos (particularmente o de 1968) repletos de manifestações estudantis com passeatas, greves, etc.

As controvérsias com os grupos citados eram variadas, mas todas elas tocavam, de algum modo, a suposta distância excessiva entre a teoria social adorniana e a realidade objetiva. Por um lado, os positivistas, com sua abordagem sociológica voltada para procedimentos matemáticos e estatísticos, julgavam que a proposta sociológica de Adorno, caracterizada pelos laços que firmemente a atavam à filosofia, se entregava de forma irrestrita a especulações metafísicas, as quais julgavam ser contrárias à objetividade científica. Por outro lado, o movimento estudantil, que no fim da década de 1960 passou a considerar Adorno um traidor da causa revolucionária, um intelectual entregue à resignação frente as contradições da sociedade. Sobre isso, Adorno declarou já no final de sua vida:

A nós, representantes mais antigos do que se convencionou chamar Escola de Frankfurt, tem sido feita de bom grado a acusação de resignação. Segundo essa acusação, teríamos elaborado elementos de uma teoria crítica da sociedade, mas jamais teríamos sido capazes de tirar-lhes consequências práticas. Não teríamos proposto nem programas de ação, nem mesmo apoiado as ações daqueles que se sentem estimulados pela teoria crítica (ADORNO 1998b: 289).

No caso dos representantes do movimento estudantil alemão, principalmente aqueles que compunham suas alas mais radicais, havia grande descontentamento de muitos de seus integrantes em virtude do fato de que Adorno se recusava a endossar as ações de protestos organizados por eles, particularmente os que envolviam algum tipo de violência. Para eles, tal recusa revelava a atitude de um intelectual que, indiferente ao ideal de transformação da sociedade, havia optado pela mera contemplação da realidade existente.

O famoso episódio ocorrido em 1969, no qual Adorno chamou a polícia para o campus da Universidade de Frankfurt, ajudou a consolidar na mente de muitos a imagem como a de um intelectual aliado ao *establishment*. Adorno afirmou, em sua defesa, que toda a situação não passou de um mal-entendido. Em 31 de janeiro daquele ano, alguns estudantes procuravam uma sala desocupada no prédio do Instituto de Pesquisas Sociais – localizado dentro das dependências da Universidade de Frankfurt –, na qual pudessem fazer uma reunião. Adorno, então diretor do Instituto, notando a movimentação estranha no prédio, pensou que ele estava sendo invadido, e chamou a polícia. Uma foto de Adorno tirada ao lado

de um policial eternizou um momento que ficou registrado como uma experiência extremamente amarga para ele.

Adorno sempre procurou enfatizar que o clima de tensão com os estudantes se limitava a alguns grupos, e que suas aulas sempre decorreram em um clima de sobriedade e livre de qualquer distúrbio. Mas mesmo que essa tensão fosse pontual, ela sem dúvida existia e certamente contribuiu para que episódios como aquele envolvendo a polícia ocorressem.

Não era só na Alemanha que Adorno e a teoria crítica "frankfurtiana" não eram vistos com bons olhos por setores mais radicais do movimento estudantil. Martin Jay relata em seu livro *Dialectical Imagination* (JAY, 1996) que certa vez, em janeiro de 1969, em uma festa em Nova York, pouco antes de embarcar para Alemanha a fim de dar continuidade às pesquisas para sua dissertação, foi apresentado a Mark Rudd, líder do levante estudantil ocorrido na Universidade de Columbia no ano anterior e que logo se juntaria ao movimento *Weather Underground*. Ao saber que Theodor Adorno e Max Horkheimer eram figuras centrais na dissertação que Jay então desenvolvia, Rudd declarou que os dois se tratavam de "covardes liquidados, traidores da causa revolucionária; a própria mudança de nome de Adorno, que abandonara o Wiesengrund com seu som judaico, denotava sua covardia" (JAY, 1996: xii). O abandono do nome Wiesengrund por Adorno "em favor do nome materno foi interpretado por outra refugiada, Hannah Arendt, como uma evidência de uma mentalidade quase colaboracionista" (JAY, 1984: 34).

Sobre os conflitos com os estudantes, Adorno declarou em entrevista concedida à revista alemã *Der Spiegel* em 1969:

Em meus escritos, eu nunca ofereci um modelo para qualquer tipo de campanha específica. Eu sou um teórico, que vê o pensamento teórico como extraordinariamente próximo às suas intenções artísticas. Não é como se eu tivesse me distanciado da práxis apenas recentemente; meu pensamento sempre se colocou em uma posição bastante indireta com a práxis. Meu pensamento pode ter tido algumas consequências práticas, uma vez que alguns de seus motivos adentraram a consciência, mas eu nunca disse nada que fosse direcionado a ações práticas. Desde que o primeiro tumulto foi organizado contra mim em 1967 em Berlim, certos grupos de estudantes vez ou outra tentam me forçar em direção à solidariedade, exigindo de mim ações práticas. Recusei-me a isso (ADORNO et al., 1969: 204).

Desse modo, Adorno negava ter fornecido com sua teoria qualquer modelo para a ação e, portanto, não fazia sentido ser cobrado por isso pelos estudantes. Adorno avaliava, aliás, que no movimento estudantil se configurava uma relação pouco frutífera entre teoria e práxis. Segundo ele, no âmbito daquele movimento, a teoria estava submetida a uma pré-censura imposta pela práxis. Como exemplo disso, ele dizia-se proibido "de colocar em palavras coisas simples que mostram o caráter ilusório de muitos dos objetivos políticos de certos estudantes" (ADORNO et al., 1969: 204).

Essa relação "indireta com a práxis" mencionada por Adorno também incomodava setores marxistas ortodoxos e motivaram suas já mencionadas críticas aos frankfurtianos. A questão da ausência de um programa de ação, ou teoria da ação política na obra de Adorno é discutida com bastante profundidade por Susan Buck-Morss em seu livro *Las origenes de la dialectica negativa* (BUCK-MORSS, 1981). A tese central do livro é que Adorno, já em sua conferência inaugural de 1931, quando tomou posse como professor na Universidade de Frankfurt, lançou as bases fundamentais de seu programa filosófico, de sua dialética negativa. Um programa que, conforme análise de Buck-Morss, por um lado, "pretendia ser ao mesmo tempo dialética e materialista" (BUCK-MORSS, 1981: 70) e que enfatizava a "necessidade da transformação social revolucionária" (BUCK-MORSS, 1981: 70). A citada conferência, aliás, enfatizava de tal modo o conteúdo dialético e materialista do programa filosófico de Adorno, que motivou a repreensão de um velho amigo seu, Siegfried Kracauer, que considerava um erro estratégico se apresentar de tal forma logo em uma conferência inaugural. Assim,

Kracauer lhe escreveu de Berlim para lhe indicar que era um erro tático apresentar-se como materialista dialético desde o seu discurso inaugural, em lugar de iniciar qualquer pequeno trabalho realmente dialético, de interrompê-lo no ponto em que as conclusões materialistas dialéticas tornavam-se inevitáveis e, assim, fazê-las entrar na cabeça dos professores, em vez de jogá-las na cara deles (WIGGERSHAUS, 2002: 126).

Tal programa, no entanto, não trazia consigo a pretensão de estabelecer uma teoria da ação política e nem elegia um sujeito revolucionário que levaria a cabo as transformações sociais rumo à emancipação. Ou seja, ao contrário de Marx e de Lukács, Adorno não via no

proletariado a classe social que incorporaria o papel de sujeito histórico revolucionário. Conforme indica Buck-Morss a questão central é que não é possível afirmar que o proletariado chegou a exercer qualquer tipo de protagonismo na teoria de Adorno.

O que se indica é que ele se negava a incorporar esta classe dentro da fundamentação de sua teoria, a permitir que a validade da teoria fosse de algum modo dependente da existência de um sujeito revolucionário coletivo ou da possibilidade de sua aplicação direta à práxis política (BUCK-MORSS, 1981: 71)

Buck-Morss atribui a ausência de um sujeito revolucionário na teoria de Adorno à maneira pela qual ele aproximou da obra de Marx. Uma aproximação bastante influenciada por Georg Lukács e seu livro *História e consciência de classes*, com o qual Adorno teve contato logo após suas primeiras investidas na obra marxiana. Para Buck-Morss, mesmo que a interpretação lukacsiana da obra de Marx tenha impressionado bastante Adorno, ele não a incorporou integralmente. De seus dois componentes fundamentais, apontados por Buck-Morss, Adorno incorporou apenas um.

O primeiro deles, incorporado por Adorno, é um elemento negativo, que consiste na compreensão do materialismo dialético de Marx como um "método para analisar criticamente a relação dialética entre consciência burguesa e condições sociais materiais" (BUCK-MORSS, 1981: 72). Assim, Lukács apontava o caráter necessariamente limitado das teorias burguesas "em seu esforço para conhecer a realidade" (BUCK-MORSS, 1981: 72). Mas, como mencionado, havia outro componente na interpretação lukacsiana, este positivo, que Adorno se recusou a incorporar. Este segundo componente era a elevação do proletariado a sujeito-objeto da história e única classe social capaz de produzir uma consciência verdadeira em relação à realidade. Tratava-se de algo inaceitável para Adorno porque, para ele, "os trabalhadores reais, empiricamente existentes, não viam o mundo 'do ponto de vista do proletariado'" (BUCK-MORSS, 1981: 78).

De fato, Lukács também possuía plena consciência desse problema. Mas, ao contrário de Adorno, acreditava que a figura do partido poderia exercer o papel de antídoto. Ou seja, ele via o partido como a "corporificação da 'vontade coletiva'" (BUCK-MORSS, 1981: 78) e

representante legítimo da classe operária e de seus interesses, sua vanguarda; um órgão mediador no qual "convergem teoria e práxis" (BUCK-MORSS, 1981: 78).

Adorno rejeitava esse posicionamento de Lukács em relação ao partido porque, para ele, tratava-se de uma subordinação da verdade da teoria à fidelidade partidária, uma verdadeira inversão dialética que ameaçava a liberdade intelectual e, até mesmo, a sobrevivência da própria teoria. O próprio Lukács representa um caso emblemático dessa limitação, uma vez que foi “forçado a repudiar seu livro mais imaginativo, o *História e Consciência de Classes*, logo depois de sua publicação, em 1923” (JAY, 1996: 4).

Daí a posição de Adorno de "não-participação" (*nichtmitmachen*), adotada por ele ao longo de toda a sua vida, e a ênfase na tese de que "a atividade intelectual válida era por si mesma revolucionária" (BUCK-MORSS, 1981: 81). Para Adorno, tal postura de não-participação "era absolutamente necessária para manter viva a capacidade de experimentar o não-idêntico" (BUCK-MORSS, 1981: 365). Ele afirma:

ser consumido, tragado, é na realidade precisamente o que entendo por "participação" [*Mitmachen*], totalmente característica do novo [tipo] antropológico – a falta de curiosidade. Não querer conhecer nada novo, sobretudo nada que seja aberto e desprotegido (ADORNO, 1942: 4, *apud* BUCK-MORSS, 1981: 365).

A postura de não-participação de Adorno estava em harmonia com o ambiente que encontraria no Instituto de Pesquisas Sociais de Frankfurt, o qual passou a integrar de maneira mais ativa durante seu exílio nos EUA, país para o qual emigrou em 1938. Isso porque o Instituto sempre procurou atuar com a maior independência possível, tanto em relação a seu financiamento, quanto no que se refere à sua relação com organizações políticas e outras correntes de pensamento. Uma postura que está intimamente ligada à sua própria origem.

O contexto histórico no qual se deu a formação do Instituto era o do pós-I Guerra, quando a Alemanha vivia sob a chamada República de Weimar, comandada pelos socialistas moderados da socialdemocracia alemã. Era uma realidade que colocava os intelectuais de esquerda alemães diante do seguinte dilema: apoiar o governo socialdemocrata com seu compromisso com a burguesia, ou se juntar ao Partido Comunista alemão, aceitando assim a

liderança de Moscou? (JAY, 1996: 3). Por um lado, a associação, mesmo que indireta, com a classe burguesa era, em si, um componente restritivo a uma proposta teórica interessada em uma transformação social efetiva e, por outro, a associação com o Partido Comunista poderia culminar nas já citadas limitações ao pensamento impostas pela burocracia partidária.

Nesse contexto, os membros pioneiros do Instituto optaram por uma terceira alternativa, que era a de

buscar o reexame das próprias fundações da teoria marxista, com a dupla esperança de explicar os erros do passado e se preparar para a ação futura. Isso iniciou um processo que inevitavelmente conduziu a regiões pouco iluminadas do passado filosófico de Marx (JAY, 1996: 3).

O caminho escolhido pelo Instituto – que não incluía a adesão nem à socialdemocracia alemã, nem ao Partido Comunista alemão – permitiu que ele gozasse de relativa independência em relação aos poderes instituídos e também em relação a agremiações políticas. Algo que contribuía para garantir as condições para que seus membros permanecessem fiéis ao compromisso irrevogável com a teoria, "mesmo quando isso significasse suspender temporariamente a união entre teoria e práxis" (JAY, 1996: 4). Uma independência fundamental para que seus membros pudessem perseguir os objetivos que colocavam para si desde o início das atividades do Instituto, ou seja, "a inovação teórica e a pesquisa social irrestrita" (JAY, 1996, 5). Mas as condições concretas para essa independência dependeram, em grande medida, nos primórdios do Instituto, da figura de Felix Weil.

Felix Weil nasceu na Argentina em 1890, país para o qual seu pai, Hermann Weil, havia emigrado oito anos antes. Hermann era alemão, de origem judaica, e havia feito fortuna na Argentina exportando cereais para a Europa. Ele enviou Felix para estudar na Alemanha desde que este completara nove anos, a fim de garantir que ele tivesse uma educação humanista. Desde que passou um período, entre os anos de 1918 e 1919, estudando em Tübingen, Felix passou a se envolver ativamente em causas de esquerda. Foi de Felix a iniciativa de patrocinar a primeira edição das "Semanas Marxistas", ocorridas em 1923, na cidade de Ilmenau, na Turíngia. Sua intenção era reunir representantes de diferentes

tendências do marxismo, a fim de que, por meio do debate entre eles, se pudesse chegar a um "verdadeiro" ou puro marxismo" (JAY, 1996: 5). Estiveram presentes no evento figuras como Georg Lukács, Karl Korsh, Richard Sorge, Friedrich Pollock, Karl August Wittfogel, Bela Forgarasi, Karl Schmuckle e Konstantin Zatkin. Com o sucesso do evento, a intenção era realizar uma segunda edição no futuro. No entanto, essa ideia deu lugar a outra mais ambiciosa: a fundação de um instituto permanente.

Para a concretização dessa empreitada, o dinheiro da família Weil foi fundamental. O Instituto, que seria fundado no ano seguinte e que teve como primeiro diretor o austro-marxista Carl Grünberg, não teria como iniciar suas atividades, tampouco mantê-las posteriormente, sem os 120.000 marcos anuais doados por Hermann. Ou seja, somente com a ajuda dos Weil foi possível "a criação e manutenção de uma instituição cuja independência financeira se provou uma grande vantagem através de sua história subsequente" (JAY, 1996: 8).

A independência do Instituto, tanto financeira quanto em relação a outras instituições, garantia a manutenção de seu firme compromisso com o pensamento crítico e estava em harmonia com a mencionada opção de Adorno pela não participação (*nichtmitmachen*). Assim, essa independência contribuiu decisivamente para despertar o interesse de Adorno em aderir ao Instituto, algo que ocorreu definitivamente durante os anos de exílio nos EUA.

A opção pela não participação está na raiz da divergência e descontentamento de vários setores de esquerda em relação a Adorno, e também com o Instituto. Algo que se tornou bastante claro na 16ª edição do Congresso da Sociedade Alemã de Sociologia, realizado na cidade alemã de Frankfurt no efervescente ano de 1968. Aquele congresso foi marcado pela participação ativa dos estudantes, o que acrescentou um ingrediente novo a um ambiente já conturbado, no qual se desenrolava, já havia alguns anos, aquela que ficou conhecida como a "controvérsia do positivismo na sociologia alemã". Assim, o congresso de 1968 foi marcado pela alta temperatura do embate entre positivistas, dialéticos e movimento estudantil alemão.

A mencionada "controvérsia" teve início em 1961, ano em que o Congresso da Sociedade Alemã de Sociologia foi realizado na cidade de Tübingen, é conhecido por ter marcado o início da famosa controvérsia, com a polêmica entre Adorno e Karl Popper acerca da "lógica das ciências sociais". Em sua intervenção naquela ocasião, Popper apresentou um

conjunto de 27 teses, em que defendia uma posição que denominava "criticista", segundo a qual "toda justificação do conhecimento é provisória e consiste na capacidade [...] de resistir à crítica mais severa" (ADORNO, 1994a: 61). Popper defendia, portanto, que o "máximo que se pode argumentar em favor de uma proposta de solução é que até agora ela tem resistido a todas as tentativas de refutação" (ADORNO, 1994a: 61).

Na ocasião, Adorno escreveu uma resposta à exposição de Popper, que foi publicada sob o título de *Sobre a lógica das ciências sociais* (ADORNO, 1994a), na qual ele expressa detalhadamente tanto os pontos de divergência quanto os de convergência em relação à posição de Popper. O documento em questão representa uma importante exposição da posição de Adorno e marcou sua primeira contribuição à controvérsia. Em 1963, dois anos após a publicação desses dois textos, Habermas deu continuidade à discussão com um artigo intitulado *Teoria analítica da ciência e dialética*. Um posfácio à controvérsia entre Popper e Adorno. Publicação que foi seguida pelo texto escrito por Hans Albert chamado *O mito da razão total. Reivindicações dialéticas à luz de uma crítica sem dialética*. Todas as contribuições pertinentes ao debate, acrescidas de uma longa introdução escrita por Adorno, encontram-se reunidas no livro publicado em 1969 sob o título de *A controvérsia do positivismo na sociologia alemã*.

O congresso de 1968 trouxe como tema a questão: "Sociedade industrial ou capitalismo tardio?" – mesmo título da conferência de abertura do evento, proferida por Adorno e publicada posteriormente. Como já mencionado, a alta temperatura das discussões marcou todo o evento. Aquela foi a primeira vez que os estudantes puderam ter representantes nas mesas de discussão ao lado dos professores, o que contribuiu para deixar o clima ainda mais quente. Conforme descreve reportagem da época, o congresso foi marcado por episódios como a distribuição de panfletos que denunciavam o assassinato da sociologia perpetrado por Erwin Scheuch e seu grupo de pesquisa, ou a atitude desafiadora de Hans-Jürgen Krahl, membro da SDS, contra Ralf Dahendorf, então presidente da Sociedade Alemã de Sociologia, quando se dirigiu a ele em uma mesa de discussão nos seguintes termos: "Agora diga logo o que o senhor tem a dizer" (DER SPIEGEL, 1969: 84). Em seguida, Scheuch acusaria Krahl de "desonestidade intelectual" (DER SPIEGEL, 1969: 84).

O embate teórico ali travado foi descrito pela revista alemã *Der Spiegel* da seguinte maneira: de um lado o neopositivismo, liderado por Scheuch e Dahrendorf, e, de outro, uma "crítica social filosófica de padrão marxista", da "escola sociológica frankfurtiana, liderada por Theodor Adorno" (DER SPIEGEL, 1969: 84).

Adorno recusava com veemência o rótulo de "abstrato", ou de "metafísico" que tentavam lhe impor, assim como todos os estereótipos advindos do termo. Ele tinha plena consciência de que o rótulo de "metafísica" que tentavam impingir a sua teoria e seus conceitos tinham como objetivo desqualificá-la, anulá-la como algo superado e antiquado. Segundo ele, era o que então se fazia com as reflexões críticas, com tudo aquilo que não aceitava o vigente. Se antes tais reflexões e concepções eram alvo de ataques agressivos e corrosivos contra o que era colocado pejorativamente como utópico, havia passado a ser denunciado como "antiquado ou retrógrado e até mesmo uma superstição" (ADORNO, 2008a: 132). Ao mesmo tempo, aquilo que se orientava pelo vigente, e que por isso representava o verdadeiro retrocesso, se colocava como o mais avançado.

Ele fez comentários sobre o assunto em uma aula do curso de introdução à sociologia que ministrou na Universidade de Frankfurt em 1968, pouco depois do fim do congresso, ocasião em que se queixou do tratamento recebido pela controvérsia na imprensa. Para ele, o debate havia chegado à opinião pública de uma forma completamente distorcida, subtraído de suas questões essenciais, pois tinha tomado a forma de uma "distinção entre uma sociologia alegadamente filosófica e abstrata e uma sociologia alegadamente prática e concreta" (ADORNO, 2008a: 70). Evidentemente, Adorno falava, respectivamente, da sociologia "frankfurtiana" e da sociologia positivista. Para ele, se tratava de uma divisão artificial, pois o que importava fundamentalmente era como cada uma das diferentes concepções sociológicas estabelecia o nexos com o concreto, e todos os desdobramentos advindos disso.

Conforme enfatizava Adorno, a atitude "frankfurtiana" frente aos "momentos concretos" não era de rejeição, pelo contrário. Portanto, atribuir a eles o rótulo de abstratos tratava-se, segundo ele, de um completo mal-entendido, pois o que se dava na realidade era justamente o contrário. Assim, Adorno afirmava em nome dos "frankfurtianos" que: "tanto nossa simpatia quanto nosso interesse material dirigem-se justamente a tais momentos concretos, embora em um sentido francamente diferente ao da ciência usual, que é de

classificação e processamento (ADORNO, 2008a: 76). E acrescentava, dirigindo-se a seus alunos: "Ao contrário, espero poder mostrar que em certo sentido a concepção que tenho a satisfação de apresentar, tem muito mais a ver com o empírico, *leva o empírico muito mais a sério* (grifo meu) do que a Sociologia generalizante" (ADORNO, 2008a: 91).

Assim, neste capítulo, buscaremos, por meio da apresentação de alguns elementos fundamentais da crítica sociológica adorniana, compreender tais declarações de Adorno, que indicam que o interesse pelos momentos concretos é maior em uma sociologia crítica e dialética, conforme a concepção que ele apresenta, o da sociologia positivista.

Tendo em vista os objetivos buscados nesta dissertação, os quais envolvem a compreensão de como a abordagem sociológica de Adorno pretende ser uma sociologia capaz de efetivamente compreender os objetos que investiga, ou seja, uma sociologia que busca se elevar a seu conceito, será conveniente realizar uma investigação a respeito da sociologia positivista e a maneira pela qual ela estabelece a relação com seu objeto, a qual se contrapõe à abordagem sociológica dialética de Adorno. Mais adiante nesta dissertação, caberá também discutir o tema do conteúdo normativo na sociologia crítica adorniana, algo fundamental para caracterizá-la como uma teoria crítica da sociedade.

1.2 O positivismo e a contradição entre método e objeto

Tendo em vista a afirmação de Adorno segundo a qual a abordagem sociológica de matriz dialética, defendida por ele, leva o empírico mais a sério que a sociologia positivista, cabe investigar as diferentes formas segundo as quais essas duas concepções se relacionam com a concretude, ou seja, como elas estabelecem o nexo com o concreto. Inicialmente, cabe recorrer à origem da sociologia positivista, que explica em grande medida o tipo de abordagem que ela estabelece com seu objeto.

Falar em origem da sociologia positivista é o mesmo que falar da origem da própria sociologia, ou seja, um tipo de estudo da sociedade cuja pretensão era conquistar o status de uma ciência verdadeira. O próprio termo "positivo" é utilizado com o fim de acentuar o caráter da sociologia "como ciência em sentido estrito" (ADORNO; HORKHEIMER, 1969:

9). A origem da sociologia é bastante recente, pois se deu no século XIX, e as marcas dessa juventude estão inscritas até mesmo em seu nome, que resulta da junção de um termo grego com um termo latino, algo que, como já mencionado na introdução desta dissertação, incomodava profundamente Adorno, e que, além disso, indica seu não pertencimento ao chamado edifício tradicional do conhecimento. A sociologia, essa ciência tão jovem, não inaugura o estudo da sociedade, pois este é bem mais antigo e remonta, pelo menos, à antiguidade clássica, quando já eram produzidas obras sobre o tema, a exemplo de *A República*, de Platão. Desse modo, "a novidade da sociologia não está em seu objeto" (ADORNO; HORKHEIMER, 1969: 10), mas no tipo de abordagem que estabelece sobre ele.

A sociologia é uma autêntica filha de sua época. Um tempo caracterizado pelo enorme entusiasmo pelo conhecimento e desenvolvimento técnicos, no qual as ciências naturais exibiam um desenvolvimento formidável e ofereciam à humanidade conquistas tecnológicas anteriormente impensáveis. Concomitante ao entusiasmo frente aos avanços observados nas ciências naturais, havia também o descontentamento, compartilhado pelos pioneiros do positivismo, frente a um suposto atraso do conhecimento a respeito da sociedade em comparação ao conhecimento sobre a natureza. Tal descontentamento refletia o espírito da época, como é ressaltado por Adorno e Horkheimer, quando afirmam que "a moderna sociedade dinâmica, que pouco a pouco se aproxima do domínio da natureza, tolera cada vez menos o atraso do saber a respeito de si mesma em comparação ao saber sobre a natureza" (ADORNO; HORKHEIMER, 1969: 12).

Para esse atraso, os positivistas tinham uma explicação que estava inserida nas próprias considerações que faziam a respeito do desenvolvimento da sociedade e do conhecimento. Para Auguste Comte, o atraso com que "o modo positivista de pensar" chegava à sociologia podia ser explicado por meio da combinação de duas leis estabelecidas por ele: a lei dos três estados e a lei da classificação das ciências. Com a lei dos três estados Comte descrevia as diferentes fases pelas quais, segundo ele, se dava o desenvolvimento histórico da humanidade. Cada uma dessas fases correspondia a um diferente "estado", no qual predominava uma determinada mentalidade. Comte reconhecia a existência de três desses "estados", em ordem sucessiva de ocorrência: a idade teológica, a idade metafísica e a idade positivista. Os positivistas acreditavam que a humanidade, no século XIX, assistia à

consolidação dessa terceira e última fase, ou estado: a idade positivista. Assim, para eles, como resultado dessa crescente consolidação, a inteligência humana, gradualmente, iria se tornando positiva nos mais diferentes domínios.

No entanto, segundo Comte, a depender da complexidade de cada um desses domínios, a inteligência positiva tendia a penetrar com maior ou menor facilidade e, conseqüentemente, mais precocemente ou mais tardiamente. Nisso consiste a lei comteana da "classificação das ciências". É por esse motivo que, segundo ele, a maneira positivista de pensar se impôs antes na matemática, na física e na química, e somente depois na biologia e, ainda mais tardiamente, vinha se impondo no campo da ciência da sociedade, pois este, como ele afirmava, é o domínio mais complexo de todos. Assim, conforme explica Raymond Aron,

a combinação da lei dos três estados com a classificação das ciências tem por objetivo provar que a maneira de pensar que triunfou na matemática, na astronomia, na física, na química e na biologia deve, por fim se impor à política, levando à constituição de uma ciência positiva da sociedade, a sociologia (ARON, 2003: 88).

A chegada do "modo positivista de pensar" ao estudo da sociedade significou o desenvolvimento de métodos baseados em procedimentos matemáticos, por meio dos quais se realizam o registro e a classificação dos dados da realidade social. A sociologia positivista procede, portanto, segundo o chavão "de que o conhecimento caminha gradualmente da observação até a ordenação, preparação e sistematização de seu material" (ADORNO, 1994a: 47). Desse modo, Adorno coloca como a característica fundamental da sociologia positivista o "apego rigoroso aos fatos" (ADORNO; HORKHEIMER, 1969: 9). Para os positivistas, somente por meio desse apego seria possível alcançar a objetividade que tanto almejavam.

Nesse contexto, a matemática desempenhava um papel fundamental. Em seu texto *Teoria Tradicional e Teoria Crítica*, Horkheimer destaca que, na teoria tradicional (na qual está inserida a sociologia positivista) é atribuído à matemática um papel unificador das diversas ciências. Ou seja, a matemática seria uma espécie de linguagem universal de um sistema científico que englobaria todas as ciências, inclusive a sociologia. Assim, segundo Horkheimer, a teoria tradicional "visa a um sistema de sinais puramente matemático"

(HORKHEIMER, 1980: 118). Nesse contexto, fiel a esse modelo, a ciência tradicional "se limita a registrar e classificar as categorias da forma mais neutra possível" (HORKHEIMER, 1980: 147). Como consequência dessa abordagem, ocorre a limitação do conhecimento, ou da razão, à dimensão imediata do dado da realidade. Trata-se, portanto, de um "formalismo matemático, cujo instrumento é o número, a figura mais abstrata do imediato" (ADORNO; HORKHEIMER, 1985: 34), que aferra o pensamento ao imediatamente dado. É o triunfo da "mentalidade factual" que deixa de lado satisfação oriunda da "verdade" em nome da "'operation', o procedimento eficaz" (ADORNO; HORKHEIMER, 1985: 18), submetendo o conhecimento, portanto, ao império da regra, da fórmula e da probabilidade.

A adoção de tais procedimentos matemáticos – realizada em nome da busca pela exatidão e confiabilidade dos resultados da investigação, e que submetem o conhecimento ao dado imediatamente apreensível da realidade, à faticidade – significava uma rejeição à maneira anterior segundo a qual o estudo da sociedade era realizado. Em outras palavras, significava um rompimento profundo e radical dos laços que uniam a investigação social à filosofia. Tal rompimento seria, na visão positivista, fruto do processo de ingresso definitivo do estudo da sociedade na "idade positivista", e, simultaneamente, da superação da fase, ou do estado, anterior, a "idade metafísica". Tratava-se, portanto, de um rompimento definitivo com aquilo eles chamavam pejorativamente de especulação metafísica.

Assim, mesmo que Comte propusesse uma espécie de filosofia, como sugere o título de sua obra máxima, o *Curso de filosofia positiva*, ou seja, se para ele, por um lado, "Sociologia também se chama filosofia" (ADORNO, 2008a: 59), ele era também inimigo desta última. Isso porque, "como verdadeiro herdeiro de seu professor Saint-Simon, era um inimigo jurado do pensamento especulativo, um inimigo da metafísica, na expectativa de a Sociologia se dispor no lugar do que, conforme sua visão, fora anteriormente realizado pela especulação metafísica" (ADORNO, 2008a: 59). Para Comte, a filosofia havia falhado em oferecer um conhecimento confiável sobre a sociedade. Era preciso, portanto, estabelecer um novo modelo de conhecimento, capaz de "dar corpo e substância ao que a filosofia só havia ambicionado" (ADORNO; HORKHEIMER, 1969: 9).

Dito isso, fica claro que os positivistas associavam o significado de especulação ao pensamento arbitrário, o que, portanto, segundo eles, se opunha frontalmente à objetividade

que tanto almejavam. Adorno adverte, no entanto, que dar tal significado à especulação é uma distorção de seu verdadeiro significado. Assim, segundo ele, o uso linguístico do termo especulação pelos positivistas modifica de tal modo seu sentido que o

especulativo deixa de ser concebido em seu sentido hegeliano, ou seja, à maneira de uma autorreflexão crítica do entendimento, que o coloca diante de um conhecimento mais profundo de suas próprias limitações e de sua autocorreção, para ser interpretado – inadvertidamente –, de acordo com sua imagem vulgar, como uma reflexão que se entrega orgulhosamente a seu exercício, sem controle algum, sem a menor autocrítica lógica e, sobretudo, sem confrontação com as próprias coisas (ADORNO, 1973a: 15).

O pensamento especulativo, para Adorno não tem como significado, portanto, o descolamento do pensamento em relação à realidade concreta por meio de reflexões inconsequentes. Trata-se, pelo contrário, de uma reflexão rigorosa sobre a real natureza daquilo que se investiga e, além disso, da investigação do próprio entendimento, por meio do qual se busca compreender o objeto investigado, ou seja, trata-se também de uma autorreflexão crítica.

O pensamento especulativo é, portanto, para Adorno, fundamental para a apreensão genuína do processo social, porque tal apreensão, segundo ele, somente é possível caso se vá além da esfera imediatamente apreensível dos fenômenos sociais. Assim, somente por meio do pensamento especulativo é possível interpretar o dado da realidade social para além de sua dimensão quantitativa, revelando assim sua dimensão qualitativa, a qual é dada por sua gênese social. Essa exigência interpretativa não consiste em uma escolha metodológica arbitrária, ela se impõe devido às características imanentes dos próprios objetos que a sociologia coloca sob análise. Objetos que se diferenciam decisivamente daqueles que as ciências naturais, em seus diferentes campos, investigam.

A incorporação pela sociologia dos métodos característicos das ciências naturais é a origem de um problema decisivo: uma vez que os objetos das ciências naturais possuem uma natureza distinta daqueles investigados pela sociologia, ocorre, segundo Adorno, uma contradição entre o objeto da sociologia e o método utilizado para investigá-lo. A questão é que, para Adorno, é “na própria sociedade que se deve buscar a razão pela qual o modelo

científico-natural não é aplicável alegremente e sem limitações” (ADORNO, 1973b: 86) na sociologia. Para Adorno, métodos rígidos e estáticos, mesmo que possam servir satisfatoriamente aos interesses de conhecimento das ciências naturais, são incapazes de obter o mesmo sucesso quando se trata da investigação social. Afinal, como tais métodos poderiam ser apropriados para apreender o verdadeiro significado daquilo que só pode ser definido como processo?

Isso ocorre porque, enquanto os objetos da realidade social se caracterizam por sua imediatidade, os fenômenos sociais, por outro lado, distintamente, são resultados de processos histórico-sociais que lhes deram origem e, assim, na terminologia de Adorno, são "mediados" pela sociedade. Tomar tais dados como imediatos significa ignorar seu caráter de produtos, ou seja, ignorar sua pré-formação, cuja natureza é social. Segundo Adorno – em uma afirmação de conteúdo marcadamente dialético –, os dados da experiência social, longe de serem dados naturais, ou originais, são produtos de processos de formação ocorridos no interior da tessitura social onde tiveram sua origem. Para ele, isso ocorre porque os fatos não são “a última coisa da sociedade, onde o conhecimento pode achar seu ponto de apoio, visto que os fatos mesmos são mediados pela sociedade” (ADORNO, 1994a: 52). Desse modo, a sociologia, ao se ver diante de um dado desse tipo, deve obrigatoriamente fazer referência a seu processo de pré-formação, sob pena de se tornar incapaz de apreendê-lo segundo seu verdadeiro significado. Dito de outro modo, sob pena de se converter em ideologia. Isso porque, para Adorno, a ideologia consiste em um “processo responsável pela própria formação da consciência social” (COHN, 1994: 11), e por meio do qual os dados da experiência social são apresentados “como imediatos, como dados sem mais, quando na realidade são mediados por um processo que os produziu” (COHN, 1994: 11). Desse modo, Gabriel Cohn, a quem citamos, alude à categoria de mediação, fundamental na crítica sociológica de Adorno. Fundamental pois, uma sociologia que não observa a mediação social presente nos objetos que investiga torna-se, fatalmente, ideológica. Isso se explica da seguinte forma: se a sociologia apreende os dados da realidade segundo uma lógica meramente quantificadora, como faz a sociologia positivista, ela se limita à instância externa de seu objeto, vale dizer: coloca-se diante de um "resultado". Assim, ao tomar tal “resultado” como algo absoluto, perde de vista o processo que o formou (e que continua incessantemente atuando sobre ele), deixando assim escapar seu verdadeiro significado.

Para Adorno, portanto, os fenômenos sociais são "mediados" pela sociedade, momentos particulares indissociavelmente relacionados com a totalidade social, e submetidos a um tipo de enredamento que lhes confere um conteúdo qualitativo que não pode ser ignorado pela investigação sociológica. Tendo em vista a mencionada categoria de mediação, Adorno afirma que os dados que a sociologia dispõe "não são desqualificados, e sim estruturados pela interligação com a totalidade social" (ADORNO, 1994a: 47). Do mesmo modo, Max Horkheimer, a respeito dos "fatos" da realidade social, em seu texto *Teoria tradicional e teoria crítica*, afirma: "os fatos concretos que estão dados na percepção devem despojar-se do caráter de mera faticidade na medida em que forem compreendidos como produtos" (HORKHEIMER, 1980: 131).

Nesse espírito, Adorno afirma que a sociologia positivista, termo que utiliza em sentido bastante amplo (ADORNO, 2008a: 131), guiada por uma "ânsia puritana contra a contradição" (ADORNO, 1994a: 47), se envolve na mais fatal delas, qual seja: "aquela entre a sua estrutura e a do seu objeto" (ADORNO, 1994a: 47). Adorno alude, assim, à divergência decisiva "entre a sociedade como objeto e o método tradicional" (ADORNO, 1994a: 47).

1.3 O conceito de sociedade

Em seus escritos sociológicos, Adorno afirma que o conceito de sociedade deve ser o conceito central da sociologia. A ênfase nessa centralidade possui diversas e profundas implicações em sua teoria, entre elas, a possibilidade da construção de um diagnóstico da sociedade vigente (um dos elementos decisivos de uma teoria crítica da sociedade), a possibilidade de superar a contradição entre método e objeto na sociologia e, além disso, conforme a proposta de discussão neste capítulo, a possibilidade de uma apreensão "mais real", "mais concreta" da realidade, conforme veremos.

Na seção anterior, buscamos, a partir da apresentação das origens da sociologia positivista, compreender algumas características que lhe são essenciais. Fundamentalmente, destacamos o impulso quantificador por meio do qual ela aborda seus objetos. Como mencionado, a sociologia positivista, herdeira do ideal científico consolidado na sociedade

capitalista a partir do século XIX, diante dos progressos técnicos demonstrados pelas bem-sucedidas ciências naturais, incorporou para si o método característico destas últimas, de onde advém seu impulso quantificador. Daí a gênese, na sociologia, segundo a crítica de Adorno, da contradição entre o método tradicional de investigação e o objeto investigado. Tal contradição, que não ocorre nas investigações das ciências naturais, se deve ao fato de que os objetos investigados pela sociologia apresentam características diferentes dos objetos das ciências naturais. Isso porque, enquanto os objetos destas últimas se caracterizam por sua imediatidade, os objetos da sociologia se caracterizam por sua natureza mediada, da qual advém seu caráter complexo e contraditório, em oposição ao caráter simples e linear dos objetos das ciências naturais. Tendo em vista tal contradição, faremos uma breve exposição a respeito do conceito que, segundo Adorno, conforme já mencionado, deve estar no centro da sociologia, qual seja: o conceito de sociedade.

O conceito de sociedade é colocado por Adorno no centro da sociologia como uma oposição à ideia de que os fatos podem ser compreendidos como fenômenos imediatos. Ou seja, segundo Adorno, os fatos, ou os dados da experiência social, são ininteligíveis caso considerados de forma isolada, sem consideração ao todo. Assim, "todas as explicações dos fenômenos individuais conduzem com mais rapidez que se supõe a algo como a estrutura da sociedade" (ADORNO, 2008a: 139). A questão da referência ao conceito de sociedade é tão decisiva para Adorno que, em seu texto *Sociologia e investigación empírica*, ao falar dos diferentes tipos de procedimentos acolhidos sob o rótulo de sociologia, estabelece a seguinte divisão fundamental:

Alguns se ocupam da totalidade social e das leis de seu movimento, outros, pelo contrário, se dedicam a fenômenos sociais singulares, condenando como especulativa toda referência a um conceito de sociedade (ADORNO, 1973b: 81).

Adorno lembra que, assim como qualquer outro conceito dialético, o conceito de sociedade não possui um significado fixo, imutável, e assim, ao apresentá-lo, ele não pretende que ele seja capaz de apreender o significado de qualquer sociedade em qualquer tempo histórico. Daí seu caráter de diagnóstico de tempo. Em outras palavras, ele não é definível como algo estático, já que corresponde a um processo e frustra qualquer definição rígida. Para

explicar a razão para isso, ao falar sobre o conceito de sociedade, Adorno se refere a uma citação de Nietzsche, segundo a qual, “todos os conceitos nos quais se resume semioticamente um processo total se subtraem à definição; somente pode ser definido o que não tem história” (ADORNO; HORKHEIMER, 1969: 22).

Desse modo, tendo em vista que, para Adorno, "a sociedade é essencialmente processo" (ADORNO, 1989: 267), sua proposta não é oferecer uma definição fechada e impô-la a toda e qualquer sociedade, a despeito das diferenças existentes entre elas. Nesse espírito, Adorno afirmou certa vez a seus alunos na Universidade de Frankfurt de forma bem-humorada, que não pretendia, ao apresentar a eles o conceito de sociedade, negligenciar tais particularidades e diferenças, "substituindo-as mediante uma espécie de conceito uniforme de sociedade como se fosse uma espécie de molho de hotel a ser despejado em cima de qualquer prato" (ADORNO, 2008a: 101). Assim, ele afirma que:

ao nos depararmos com expressões como sociedade de hordas, ou sociedade de coletores, ou sociedade de caçadores, é evidente que isso significa algo inteiramente diferente do que quando falamos da sociedade no sentido enfático assumido por esse conceito desde o século XIX (ADORNO, 2008a: 101).

Nesta passagem, Adorno se refere à "sociedade em sentido enfático", em referência à sociedade capitalista moderna. Assim, é possível dizer que, como já mencionado, segundo Adorno, o conceito de sociedade não se refere a qualquer sociedade, mas ele tem em mente o tipo de sociedade que se desenvolveu modernamente, em consonância com a consolidação do modo capitalista de produção. Para Adorno, trata-se de um tipo de sociedade que traz a característica de ser unida por um nexo de enredamento que submete todos os seus momentos particulares.

Assim, não se trata de um mero aglomerado, de mera soma de suas partes. Se estabelece, portanto, numa tal sociedade, na sociedade em sentido enfático, o que Adorno chama de “nexo funcional”, “que de certo modo não deixa nada de fora, em que todos os integrantes da sociedade se encontram enredados e que assume em relação a eles um certo tipo de independência” (ADORNO, 2008a: 102). Desse modo, se trata de um tipo de

articulação que não se encontrava em formações sociais mais simples, como as citadas por Adorno na passagem que reproduzimos acima. Naquelas sociedades, mesmo que, em algum nível, fosse estabelecido o contato entre diferentes grupos que viviam mais ou menos isolados entre si, esse contato não se traduzia em “uma relação essencial a ponto de resultar em uma determinação e uma formação essenciais desses grupos” (ADORNO, 2008a: 102). Numa sociedade em sentido enfático, por outro lado, o referido enredamento se dá de forma tão intensa que “seus elementos individuais são apresentados, ainda que de modo derivado e a seguir até mesmo anulado, como relativamente iguais, dotados com a mesma razão, como se fossem átomos desprovidos de qualidades” (ADORNO, 2008a: 103).

Desse modo, o conceito de sociedade apresentado por Adorno fala da tendência à indiferenciação das partes integrantes do todo social e destes com o todo, uma vez que estão todos eles enredados em um nexos no qual cada um cumpre uma determinada função. É devido a esse cumprimento de funções que Adorno recorre à expressão "nexo funcional". O conceito de sociedade adorniano enfatiza, portanto, o nexos existente entre os momentos particulares entre si e entre tais momentos e o todo social. Uma interligação que é, segundo Adorno, a responsável por conferir o conteúdo qualitativo dos objetos da ciência da sociedade (e que os diferencia dos objetos da natureza). Daí a importância de um conceito de sociedade para escapar àquela decisiva contradição entre método e objeto verificada na sociologia positivista. Trata-se portanto, de buscar fazer jus ao objeto investigado, qual seja, a sociedade e seus fenômenos.

Mesmo que Adorno se recuse a definir um conceito de sociedade, tendo em vista os preceitos dialéticos de sua crítica, ele procura se aproximar de uma caracterização na seguinte passagem:

O conceito essencial de sociedade (*Inbegriff der Gesellschaft*), entretanto, que não só abarca todas as chamadas áreas parciais, mas comparece por inteiro em cada uma delas, não é só um mero campo de fatos mais ou menos interligados, nem é uma classe lógica suprema, à qual se pudesse chegar pela progressiva generalização. Ela é em si mesma um processo, um nexos que se produz e produz os seus momentos parciais, uma totalidade no sentido de Hegel. Diante dele, subsistem somente os conhecimentos que, pela reflexão crítica sobre aquele processo, acertem a totalidade tanto como os seus momentos parciais (ADORNO, 1980a: 259).

Nesta passagem, Adorno observa que a sociedade, compreendida como sociedade em sentido enfático, aparece nos momentos parciais que a formam, os quais ela, por sua vez, produz. Uma condição que coloca obrigações ao conhecimento, pois, conforme indicação de Adorno, os conhecimentos sobre essa sociedade só subsistem caso acertem, em sua análise, tanto o todo quando seus momentos parciais. Assim, Adorno coloca em dúvida a validade dos procedimentos (ou do conhecimento) que visam tão somente os momentos parciais do todo social e deixam de fora a totalidade em si.

Tendo em vista a exposição feita até o momento a respeito do conceito de sociedade segundo a abordagem adorniana, temos a distinção decisiva entre, de um lado, uma sociologia dotada de um impulso pragmático e quantificador que se volta ao processamento dos dados da realidade dirigido unicamente aos momentos particulares que compõem a sociedade e, de outro, uma sociologia interessada no desvelamento das relações entre a parte e o todo com vistas a pôr a nu as contradições da realidade mediante a decifração do conteúdo qualitativo dos objetos da realidade social. Conteúdo qualitativo dado, justamente, pela interligação entre parte e todo da sociedade.

Mas isso ainda é insuficiente para dar verdadeiramente substância ao conceito de sociedade de Adorno, pois falta ainda o elemento que, no caso da sociedade capitalista moderna, faz com que o todo se unifique como uma totalidade e, simultaneamente, faz com que esse todo seja marcado fundamentalmente pela contradição e pela dominação. Este elemento é, segundo indicado por Adorno, o princípio da troca mercantil.

1.3.1 Nexo funcional mediante a troca

O conceito de sociedade defendido Adorno é, como já mencionado, muito contestado por seus adversários positivistas, que o consideram metafísico, em um sentido bastante pejorativo. Hans Albert, por exemplo, enérgico defensor do positivismo, acreditava que o conceito de sociedade de Adorno não passava de uma trivialidade, de uma abstração na qual “tudo se relaciona com tudo”. Ele escreveu:

Parece-me que a impossibilidade de comprovação do referido pensamento de Adorno deve-se à ausência de um esclarecimento mínimo em relação ao conceito de totalidade ou ao modo da dependência referida. Presume-se que não haja nada muito além da ideia de que de alguma maneira tudo se relaciona com tudo. Caberia demonstrar em que medida alguma concepção pode assumir uma vantagem metodológica a partir dessa ideia. Exortações verbais da totalidade não são suficientes (ALBERT, s.d.: 207, *apud* ADORNO, 2008a: 105).

Essa acusação veemente de Albert era uma objeção séria à qual Adorno responde afirmando que a sociedade não é explicada apenas por meio do conceito denexo funcional, ou seja, não basta aludir ao enredamento ao qual estão submetidos todos os momentos individuais da sociedade e que formam o todo. Para ele, a sociedade (no caso, a sociedade capitalista moderna) é esse “nexo funcional entre homens socializados, mas é, como pressuposto, essencialmente determinada pela troca” (ADORNO, 2008a: 106). Assim, o elemento que faz dessa sociedade algo social é a relação de troca. Portanto, segundo Adorno, em nossa sociedade, é o processo de troca que torna possível a socialização. E é também o que dá concretude ao conceito de sociedade e evita que ele seja uma mera abstração tal como acusa Albert.

Mas a questão não para por aí. O que ocorre, para Adorno, é que o processo de troca se baseia na abstração das qualidades específicas dos objetos submetidos à troca mercantil. Conforme ele explica, o conceito de troca se efetiva por meio da troca de equivalentes. Assim, quando dois indivíduos trocam bens entre si, eles o fazem respeitando esse princípio, pois é preciso garantir que um não receba mais na troca que o outro. Então, nesse processo, “eles precisam deixar de lado algo destes bens” (ADORNO, 2008a: 106-107). Isso, evidentemente, sem considerar a violação dessa equivalência, que conhecemos desde Marx, quando se trata da natureza especial da mercadoria força de trabalho. Mas aqui, o que interessa a Adorno inicialmente, é demonstrar o que há por trás desta equivalência. Adorno lembra que “já a economia política clássica, bem como Marx a partir dela, mostraram que a verdadeira unidade que se encontra por trás dessa forma de equivalência do dinheiro é o tempo médio de trabalho socialmente necessário, o qual entretanto se modifica de acordo com as condições específicas em que ocorre a troca” (ADORNO, 2008a: 107).

Desse modo, quando dois indivíduos trocam objetos entre si, eles o fazem, mesmo que não se deem conta disso, a partir de quantidades equivalentes de tempo de trabalho, “conforme o tempo social médio de trabalho” (ADORNO, 2008a: 107) cristalizadas naqueles objetos. Mas, para que a troca possa acontecer, é preciso que sejam abstraídas as características específicas desses objetos, a fim de permitir que sejam trocados como iguais objetos que não são, efetivamente, idênticos. Ou seja, é preciso que haja uma abstração da forma concreta desses objetos para que eles possam ser reduzidos a uma unidade geral. Assim, nesse processo, são abstraídos “a constituição qualitativa dos produtores e consumidores, o modo de produção e até mesmo as necessidades, que o mecanismo social satisfaz de passagem” (ADORNO, 2008a: 109). Trata-se de uma abstração, portanto, objetiva, pois se localiza no próprio objeto, na sociedade e seus fenômenos, e é nesse espírito que Adorno afirma que é “na própria sociedade que encontra-se tal abstração” (ADORNO, 2008a: 107). Uma abstração que traz como marca definidora a dominação.

A reprodução da sociedade como umnexo funcional mediante a troca indica, segundo Adorno, a contradição fundamental da sociedade capitalista burguesa, ou seja: o elemento que faz dela uma sociedade, o elemento que "une" os indivíduos é, em si, um elemento desagregador, qual seja, a troca mercantil. Assim, conforme ele explica esse elemento decisivo em sua crítica, a "totalidade da sociedade não se mantém viva solidariamente, mas através dos interesses antagônicos dos homens, através de suas contraposições e não porque existe um sujeito social conjunto uniforme" (ADORNO, 2008a: 128). O resultado é um todo social cuja característica fundamental é a dominação.

Conforme o exposto, para que a Sociologia possa ser efetivamente crítica, para que ela possa fazer a passagem à crítica, é preciso que ela tenha a visão da referida determinação promovida pelo valor de troca e seu caráter de dominação. Isso porque a dominação é intrínseca a essa determinação, conforme declara Adorno em seu *Evangelisches Staatslexikon*:

Previamente a qualquer estratificação social particular, a abstração do valor de troca acompanha a dominação do geral sobre o particular, da sociedade sobre seus membros compulsórios. Ela não é socialmente neutra, como simula a lógica do processo (científico) de redução a unidades como o tempo de trabalho social médio. Na redução dos homens a agentes e portadores da

troca de mercadorias se oculta a dominação dos homens pelos homens (ADORNO, 2008a: 109).

Tendo em vista as considerações de Adorno a respeito do conceito de sociedade, cabe lembrar que, quando ele fala do nexo de enredamento que caracteriza o que ele chama de sociedade em sentido enfático, cuja forma se consolida com a sociedade capitalista burguesa, ele afirma que tal nexo "produz seus momentos parciais". Nesse processo, segundo ele, os momentos parciais, como tendência, reproduzem a forma do todo em sua própria configuração. A ciência, como momento parcial do todo, não é diferente. Cabe lembrar, que tal noção aproxima Adorno, e seu conceito de sociedade, do conceito de totalidade de Lukács. Conforme explica Susan Buck-Morss, o conceito de totalidade, que tem em vista a relação entre a parte e o todo na moderna sociedade capitalista, cada aspecto dessa sociedade contém "a possibilidade de desenvolver a partir dele toda a plenitude de conteúdo da totalidade" (BUCK-MORSS, 1981: 73). Algo que, na moderna sociedade capitalista, culmina na onipresença da mercadoria.

De qualquer modo, cabe destacar que, para Adorno, somente a partir da capacidade da sociologia de ter a visão das contradições da sociedade, é possível a ela apreender verdadeiramente seu objeto. Pois é disso que se trata quando falamos da sociedade em sua configuração vigente: uma sociedade na qual o todo e as partes são caracterizados essencialmente pela contradição, como já citado, pela contradição determinada pela dominação do todo sobre os momentos particulares que o compõe. Trata-se de uma indicação de caráter profundamente normativo pois tal visão das contradições está imbricada à concepção de uma sociedade emancipada, "uma sociedade como outra que não a existente" (ADORNO, 1994a: 59). Fora desses parâmetros, o que se tem é a reprodução ideológica dessa mesma dominação no campo da ciência. Conforme diz Adorno:

A experiência do caráter contraditório da realidade social não é um ponto de partida arbitrário e sim o motivo que basicamente constitui a possibilidade da experiência da sociologia. Só para quem pode conceber a sociedade como outra que não a existente, é que, na linguagem de Popper, a sociedade se torna um problema. Só através daquilo que ela não é, é que ela vai-se revelar como aquilo que é. Para isso dependerá de uma sociologia que não se

confine a objetivos de administração pública ou particular, como são obviamente a maioria de seus projetos (ADORNO, 1994a: 59).

Assim, a visão do todo com suas contradições imanentes é uma condição inegociável de uma sociologia crítica.

1.3.2 O engano das aparências e a pergunta pela essência

O impulso da sociologia crítica de não se contentar com a apreensão meramente quantitativa dos objetos da realidade social e procurar, dessa forma, a pré-formação social destes últimos tendo em vista sua interligação com o todo social, pode ser compreendida como a busca pela essência dos fenômenos da sociedade, a qual não é apreensível diretamente mediante o mero processamento dos dados observáveis. Desse modo, a busca pela essência dos fenômenos significa aqui a busca pelo sentido profundo, verdadeiro destes últimos. Cabe acrescentar que tal impulso possui em si um significado de crítica, pois, tendo em vista o caráter de dominação dessa sociedade fundada na troca mercantil, a investigação da substância do todo que está contido na parte encaminha para o desvelamento das contradições desse todo.

Naturalmente, a sociologia positivista, ou “a nova ciência, exclui 'toda vã e inacessível investigação da natureza íntima ou do modo essencial de produção de um fenômeno qualquer” (ADORNO; HORKHEIMER, 1969: 13). Uma vez que seus instrumentos são somente “a observação pura, o experimento em sentido próprio e, por último, o método comparativo” (ADORNO; HORKHEIMER, 1969: 13), qualquer procedimento que queira ir além disso é estigmatizado como metafísico. Assim, se a natureza íntima dos fenômenos não é investigada, sua manifestação externa é tomada como instância absoluta do conhecimento e, bastaria, desse modo, a fim de conhecer a sociedade, submetê-los a procedimentos quantificadores.

Por outro lado, apenas a busca pela “natureza íntima” dos fenômenos investigados é capaz de separar a pesquisa sociológica daquilo que para “Marx, em um sentido de extrema

ironia, significa trabalho socialmente útil” (ADORNO, 2008a: 47). Ou seja, uma atividade realizada como momento da engrenagem de um "mecanismo" perante o qual ela é incapaz de fazer a crítica e, além disso, contribui para seu funcionamento nas condições dadas. Desaparece, desse modo, a dialética entre essência e aparência, elemento decisivo na teoria social de Adorno.

Essa divergência entre a abordagem positivista e a abordagem dialética se encontra sintetizada na chamada Máxima de Schlick – cunhada por Moritz Schlick, figura central do positivismo lógico do Círculo de Viena –, e muitas vezes citada por Adorno, segundo a qual, o positivismo “reconhece somente a vigência do fenômeno (...), enquanto a dialética não renuncia à distinção entre o fenômeno e a essência” (ADORNO, 1973: 21-22). Segundo a crítica de Adorno, os positivistas, ao recusarem a pergunta pela essência, ao não aceitarem a dialética entre essência e aparência, ao se referirem somente à dimensão superficial dos dados da experiência social, são incapazes de apreender seu verdadeiro significado.

A pergunta pela essência é o que dá substância ao uso do termo "interpretação" por Adorno e constitui um ponto de oposição decisiva entre o pensamento dialético e o positivista. Pensamento dialético que, “enquanto pensamento crítico e marcado pela negação, constitui o oposto polar do positivismo” (COHN, 2008: 27). Este que é, além disso, o “interlocutor privilegiado” com o qual Adorno, juntamente com Max Horkheimer – com quem produziu boa parte de sua crítica sociológica –, se defrontaram quando tiveram que abrir caminho em meio às “tendências irracionalistas do pensamento burguês dominante” (COHN, 2008: 9).

É nesse ir além da aparência que está a chave para decifrar a exigência de Adorno de que a “Sociologia se ocupe do que é essencial” (ADORNO, 2008a: 87). Uma exigência que consiste em “buscar o que objetivamente dá sentido aos fenômenos observáveis: a essência como contrapartida necessária das aparências” (COHN, 2008: 23). Algo a que Gabriel Cohn explica com um termo alemão de difícil tradução e que é essencial no pensamento de Adorno: o *weiterdenken*. Uma tradução aproximada para o termo seria “pensar além”. Para Cohn, “nesse termo se encontra, talvez, a distinção mais forte entre o pensamento de matriz positivista e o pensamento de matriz dialética” (COHN, 2008: 27). Ele descreve justamente a atitude crítica em que o pensamento prossegue seu rumo em direção ao interior do objeto (à

sua essência) para além daquele ponto em que a sociologia positivista se dá por satisfeita. Desse modo, Cohn descreve: “É como se no exato ponto em que a veloz lebre positivista estaca e descansa, a infatigável tartaruga dialética encontrasse alento para prosseguir em seu rumo crítico, dilatando ao extremo os limites do campo” (COHN, 2008: 27). Assim, uma sociologia constituída sob esse princípio busca nos fenômenos não só o que eles têm a oferecer à apreensão imediata, mas também o que eles contêm em seu interior, seu conteúdo qualitativo, e que lhes dá significado.

Mas a que se refere objetivamente essa essência? Cabe ressaltar que ela não deve ser compreendida como uma abstração vazia. Pelo contrário, ela “diz respeito aos grandes processos internos à própria sociedade e às tendências que eles imprimem nela” (COHN, 2008: 23). Ou como diz Adorno:

essenciais são as leis objetivas do movimento da sociedade referentes às decisões acerca do destino dos homens, que constituem sua sina – que justamente é decisivo mudar – e que, de outro lado, também encerram a possibilidade ou o potencial para que a sociedade cesse de ser a associação coercitiva em que nos encontramos e possa ser diferente (ADORNO, 2008a: 87).

Cabe aqui a ressalva de que tais leis objetivas não devem ser tomadas à maneira positivista. Isso porque, quando o positivismo fala em leis do movimento social, as toma como imutáveis, à imagem e semelhança das leis da natureza. Desse modo, para o positivismo, não caberia ao ser humano tentar modificá-las, mas apenas desvendá-las para melhor seguir o curso indicado por elas, a fim de garantir o máximo de desenvolvimento e ordenação do conjunto social. As leis às quais Adorno se refere, por outro lado, dizem respeito às conexões fundamentais imanentes à realidade social, que adquirem determinadas tendências de acordo com o movimento sócio-histórico. Elas se desenvolvem segundo o conjunto das ações humanas na reprodução da vida, e não segundo determinações naturais. Por isso não são eternas, e o termo "tendência" serve bem para descrevê-las. Tendências que se "cristalizam" tendo em vista os processos de produção e reprodução da sociedade. Assim, cabe à sociologia retirar o véu que as encobre, não no sentido de melhor obedecê-las, mas, pelo contrário, para atuar no sentido de modificar seus rumos fundamentais, os quais adquiriu

ao longo do processo histórico. Modificá-las em consonância com os interesses emancipatórios da humanidade. A sociologia, nesse sentido, deve cumprir a tarefa de se tornar consciente delas e das tendências que elas indicam, a fim de oferecer um conhecimento verdadeiro a respeito da sociedade. Ou seja, trata-se de desvelar as tendências do todo que fazem da realidade social vigente, da sociedade capitalista moderna, uma sociedade marcada pela contradição e pela dominação.

Nesse contexto, quando Adorno se refere, por exemplo, a Durkheim, ele afirma que o sociólogo francês hipostasia o aparato institucional, uma criação humana, tratando-o como uma “segunda natureza” que se autonomiza em relação aos indivíduos. Ou seja, para Adorno, Durkheim operava uma “autonomização institucional do que é produzido pelos homens em relação aos homens” (ADORNO, 2008a: 207). Sobre isso, Durkheim fala em seu livro *As regras do método sociológico*:

Desagrada ao homem renunciar ao poder ilimitado que por muito tempo ele se atribuiu sobre a ordem social, e, por outro lado, parece-lhe que, se existissem realmente forças coletivas, ele estaria necessariamente condenado a sofrê-las sem poder modificá-las. É isso que o leva a negá-las. Em vão, experiências repetidas lhe ensinaram que essa onipotência, em cuja ilusão se mantém complacentemente, sempre foi para ele uma causa de fraqueza; que seu domínio sobre as coisas realmente só começou a partir do momento em que reconhecer que elas têm uma natureza própria, e se resignou a aprender com elas o que elas são. Expulso de todas as outras ciências, esse deplorável preconceito se mantém obstinadamente em sociologia. Portanto, não há nada mais urgente do que buscar libertar nossa ciência definitivamente dele. É esse o principal objetivo de nossos esforços” (DURKHEIM, 1999: XXXI).

Configurava-se assim uma “apologia em relação à sociedade vigente” (ADORNO, 2008a: 207). Algo frontalmente contrário à proposta de uma sociologia crítica como a defendida por Adorno, pois é nessa busca pelo essencial que uma tal sociologia define sua relevância enquanto conhecimento efetivo da realidade objetiva e seu papel na transformação qualitativa de uma sociedade que se caracteriza como uma associação coercitiva, fundamentada na dominação. Uma abordagem crucial para que a sociologia não se converta em uma espécie de técnica social.

Além disso, a atenção às tais leis objetivas do movimento social leva Adorno a considerar o conceito de sociedade um conceito de relação, ou seja, ele designa as "relações entre os elementos e as leis às quais essas relações subjazem, e não aos elementos e suas descrições simples" (ADORNO; HORKHEIMER, 1969: 23). Neste mesmo sentido, a referência aos momentos individuais que compõem a sociedade não pode ser feita tomando-os como singularidades soltas. É preciso levar em consideração o enredamento ao qual eles estão submetidos e do qual são produtos, com vistas ao desvelamento das contradições às quais os indivíduos componentes do todo estão submetidos. Não como um esforço que visa à contemplação passiva, mas para proporcionar a crítica às contradições que tal desvelamento põe à mostra.

A desconfiança frente às aparências, à fachada da sociedade, que a “teoria desconfia tanto mais fundamentalmente [...] quanto mais nítida ela se oferece” (ADORNO, 1973b: 81), se trata justamente de não aceitar os dados da experiência social como dados sem mais, ou seja, sem a consciência de que eles são resultados de processos que cabe à sociologia desvelar. É aquilo que Nietzsche chamava de “por trás do mundo”, “que é relacionado à busca, atrás do mundo dos fenômenos, de um oculto algo outro, cuja crítica constituiu ao longo da história uma das intenções da ilustração, apreendida esta em um sentido muito amplo” (ADORNO, 2008a: 81-82). Interpretá-los significa desvelar os processos que os produziram e, assim, vislumbrar as conexões essenciais presentes na sociedade. Assim, a sociologia crítica dialética defendida por Adorno, quando se refere aos dados empíricos, se obriga a estar permanentemente consciente “da tendência que conduz para além deles”; e “esta é a função da filosofia na investigação social empírica” (ADORNO, 1973b: 99). Esse ir além se justifica e pode ser buscado justamente porque, segundo a concepção adorniana, “a sociedade aparece como um todo por trás de cada situação social concreta” (ADORNO, 1989: 268).

Em seu texto *Society* (ADORNO, 1989), Adorno recorre ao exemplo dos conflitos entre empregadores e empregados no que se refere à chamada “satisfação salarial” para demonstrar como a compreensão de um fenômeno social particular somente é possível tendo em vista a referência ao todo do qual ele faz parte e é produto. Dito de outro modo, conforme explicitado por Adorno no exemplo citado, tais conflitos somente são inteligíveis caso se faça referência “a algo fora deles” (ADORNO, 1989: 268). Assim, os conflitos entre diferentes

classes, que aparecem na superfície da realidade social são, na verdade, segundo Adorno, “sintomas de antagonismos mais profundos” (ADORNO, 1989: 268) e, portanto, somente compreensíveis a partir do exame desses antagonismos. Desse modo, Adorno, ao mencionar “sintomas” referentes a “antagonismos mais profundos”, expressa a existência de uma essência ligada à aparência observável do fenômeno. Uma essência identificável somente a partir do exame dos citados antagonismos presentes nas profundezas não imediatamente observáveis.

Assim, no exemplo da “satisfação salarial”, ela não está relacionada apenas às condições de uma “dada fábrica” ou a um “dado ramo da produção” (ADORNO, 1989: 268), mas depende de todo o sistema de preços e da forma como ele está relacionado a ramos específicos. Além disso, se relaciona às forças paralelas que resultam nesse mesmo sistema de preços e que “excedem amplamente as lutas entre os vários grupos de empresários e de trabalhadores” (ADORNO, 1989: 268). Desse modo, Adorno destaca que o decisivo é a “estrutura de poder”, o controle, “direto ou indireto”, dos empresários “sobre a maquinaria de produção” (ADORNO, 1989: 268). Adorno, assim, indica que “qualquer situação individual dada” se torna impossível de ser adequadamente compreendida sem que se aponte na parte o que, “na verdade, pertence ao todo” (ADORNO, 1989: 268).

Tendo em vista o exposto, Adorno, contra as sociologias que se atêm, em nome de uma aparente objetividade, aos momentos particulares, imediatamente observáveis, da realidade, declara: “Quando os detalhes vêm a aparentar a realidade mais forte de todas, tendo em vista sua imediatidade tangível, eles cegam o olho à percepção genuína” (ADORNO, 1989: 269).

1.4 O conceito de concreto

Feitas tais considerações, é possível agora retornar à pergunta lançada no início deste capítulo. Lá, nos propusemos a buscar a resposta para a questão das diferentes formas segundo as quais a sociologia positivista e a sociologia crítica estabelecem o nexos com o concreto. Pergunta motivada pela afirmação de Adorno segundo a qual a sociologia crítica dialética

defendida por ele leva o empírico mais a sério que a sociologia positivista. Podemos dizer que, neste momento, já contamos com elementos suficientes para encaminhar, se não uma resposta definitiva, pelo menos, uma reflexão que pretende lançar luz sobre o tema levantado.

Para tanto, devemos aludir ao conceito de concreto, e as diferentes formas pelas quais ele é apreendido, de um lado, pelo positivismo e, de outro, pela dialética. Segundo a posição positivista, concreto é o factual, o determinável diretamente e o imediatamente apreensível. A essa noção, Adorno opõe uma outra, segundo a qual o real deve ser considerado a partir de uma dimensão mais profunda, mesmo que seja algo não factual, no sentido tradicional do termo, e que não possa ser "diretamente convertido em sua dimensão sensorial (ADORNO, 2008a: 140).

Este sentido mais profundo de realidade indicado por Adorno se conecta, mais uma vez, a seu conceito de sociedade pois, mesmo que ele possua uma dimensão não factual, pois não é apreensível diretamente, a partir dele é possível indicar aquilo que "determina a vida das pessoas mais do que os chamados *concreta*, com que nos deparamos de imediato" (ADORNO, 2008a: 140). Isso ocorre em virtude justamente da atenção dada à interligação do que se observa de imediato com o todo social, conforme indica o conceito de sociedade adorniano. Conceito que, acusado de metafísico pelos empiristas, é crucial, segundo Adorno, para que a sociologia não sucumba à ininteligibilidade dos momentos individuais que coloca sob análise.

Tendo em vista a exposição de elementos da sociologia de Adorno colocados até o momento, Adorno coloca uma advertência. Tal advertência diz respeito a dois polos igualmente perigosos nos quais podem incidir as investigações sociais. Um desses polos consiste na insistência dogmática em conceitos essenciais, referentes às mencionadas leis objetivas, aos grandes processos internos à sociedade, quando tal conceituação já não encontram respaldo na empiria:

tais leis objetivas do movimento são válidas apenas enquanto efetivamente se expressam em fenômenos sociais, e não quando se esgotam no sentido de uma mera derivação dedutiva de conceitos puros - por mais profundamente enraizadas no conhecimento social que esses conceitos sejam (ADORNO, 2008a: 87).

Assim, segundo Adorno, só existe valor na pergunta pela essência caso a essência continue se manifestando no fenômeno investigado. Abandonado tal critério, a Sociologia corre o risco de se converter em um exercício vazio de mera repetição de conceitos que já perderam sua validade, de ideias que já não guardam nenhuma relação com a realidade objetiva. Algo que está no extremo oposto, e que representa o outro polo mencionado, daquelas posições meramente descritivas da realidade, que se limitam à mera constatação da faticidade, procedimentos estes que caracterizam a posição positivista. Ambos os polos são problemáticos para a sociologia. Nesse sentido, Adorno declara que o “risco mais grave para essa disciplina hoje, está em que ela de algum modo se polariza: de um lado, a mera constatação de fatos; de outro, a declamação irresponsável de visões essenciais, verdadeiras ou alegadas” (ADORNO, 2008a: 86).

Tendo em vista esses polos problemáticos, o sociólogo fiel ao modelo dialético deve procurar uma mediação entre conceito e empiria, sem cair em um ou em outro. A questão é que não há fórmula definitiva para isso, e em cada caso é preciso avaliar a melhor forma de abordar o objeto, a fim de desvelar a essência oculta das leis de movimento da sociedade. Por isso, a rejeição de Adorno à postura positivista de impor indiscriminadamente aos objetos um método já pré-definido, desenvolvido sem qualquer consideração a respeito do que se quer investigar. Deve ser observada, portanto, a inter-relação entre teórico e empírico, cuja correlação ideal muda em cada caso. Em relação a essa questão, Gabriel Cohn observa que “não é que haja teórico demais e empírico de menos, nem empírico demais e teórico de menos. O que há é teórico de menos e empírico de menos” (COHN, 2008: 27).

Para exemplificar essa posição, remeteremos na próxima seção à posição de Adorno a respeito do conceito de classe social e seu uso na sociedade do capitalismo tardio.

1.4.1 O conceito de classe social e o fenômeno da invisibilidade das classes

Dos dois polos mencionados por Adorno na seção anterior, de um lado a "declamação irresponsável de visões essenciais" e, de outro, a "mera constatação de fatos", o exemplo do

conceito de classe social serve para ilustrar o primeiro. Para Adorno, o conceito de classe social, em sua formulação original realizada por Marx, perdeu sua validade tendo em vista um conjunto de transformações na realidade que levaram ao que ele chama de fenômeno da invisibilidade das classes sociais. A questão se refere ao que já foi levantado no início deste capítulo quando discutimos a ausência de uma teoria da ação na obra de Theodor Adorno. Convém enfatizar que Adorno não acreditava no desaparecimento efetivo das classes sociais, mas defendia que a inconsciência do proletariado a respeito de sua própria condição de classe, e também a inconsciência a respeito da própria existência da divisão de classes na sociedade capitalista moderna, dava ao conceito de classe social, o qual implica na elevação do proletariado como sujeito histórico revolucionário, um momento ideológico. Tais reflexões empreendidas por Adorno estão contidas em seu ensaio *Reflections on class theory*, cujos pontos fundamentais exporemos a seguir. Reflexões que servirão para discutir a indicação de Adorno segundo a qual a teoria deve continuamente revisar seus conceitos tendo em vista as transformações da realidade.

Primeiramente, nessa exposição, é preciso dizer que Adorno considera Karl Marx o primeiro autor a formular o conceito de classe social "objetivamente em todo seu rigor" (ADORNO, 2008a: 87). Quando o formulou, Marx tinha diante de si uma realidade na qual avaliava que o proletário, a partir de sua própria práxis produtiva, ao se defrontar com as contradições das relações sociais de produção burguesas, tinha como tendência, incrementar sua consciência de classe. Além disso, as lutas sociais empreendidas no sentido do enfrentamento dessas contradições o conduzia pelo mesmo caminho, ou seja, a um incremento de sua consciência de classe e, conseqüentemente, ao estabelecimento de uma consciência verdadeira em relação à realidade. Marx vislumbrava também o acirramento da luta de classes, advindo do agravamento das contradições capitalistas e daquilo que ele identificou como processo de pauperização crescente do proletariado.

No entanto, conforme Adorno avalia, muitas das tendências identificadas por Marx não se confirmaram na realidade. No capitalismo do século XX, o que se observou foi uma melhoria significativa no nível de vida da classe trabalhadora, que se viu integrada, segundo avalia Adorno, a um sistema do qual anteriormente se encontrava excluída. Isso se deve, segundo ele, à tendência à integração da sociedade, identificada pela primeira vez pelo

sociólogo Herbert Spencer, e que se refere ao fato de que a rede de socialização passou a ser tecida em malhas cada vez mais densas, incorporando por essa via, progressivamente, mesmo aqueles que se situavam exteriormente à sociedade burguesa, ou melhor, se situavam meio fora dessa sociedade, tal como o proletariado industrial das décadas de trinta e quarenta do século XIX. Para Adorno, há que se considerar também que a simples quantidade de bens produzida pelos progressos da técnica é tão extraordinária, que acabava por "beneficiar até mesmo aqueles que alegadamente nada teriam a perder e agora, devido ao crescimento da quantidade de bens, possuem algo que pode ser posto a perder" (ADORNO, 2008a: 90).

Adorno destaca esse "algo que pode ser posto a perder" como uma consequência dos ganhos materiais conquistados pela classe trabalhadora dos países capitalistas centrais, particularmente após a Segunda Guerra Mundial. Nesse período houve a consolidação do Estado do Bem-Estar social na Europa, quando a classe trabalhadora teve importantes ganhos salariais, direitos sociais como educação e saúde de qualidade garantidos pelo Estado, baixas taxas de desemprego, etc. Essa melhora das condições de vida do proletariado contribuiu decisivamente para que o proletário, agora integrado ao sistema, não mais se visse como proletário. Ou seja, teve efeitos deletérios sobre sua consciência de classe. Assim, segundo Adorno,

justamente o que a Sociologia acadêmica dominante descreve como fenômenos de integração, e que não podem ser negados simplesmente porque contrariam a religião sagrada, a consciência de classe tem a tendência a diminuir, ao contrário do prognóstico de Marx e da situação existente em meados do século XIX" (ADORNO, 2008a: 88).

Para Adorno, a integração tem como consequência direta a fragmentação da união que reuniu os proletários em uma classe no século XIX, e estes, uma vez fragmentados, foram absorvidos para o interior "da unidade do sistema que os oprime" (ADORNO, 2003b: 97).

Adorno já identificava a melhoria significativa nas condições de vida do proletariado, e as suas consequências no âmbito da consciência de classe, mesmo antes da implementação das políticas de Bem-Estar social a partir do pós-guerra. Já em 1942, quando escreveu o ensaio *Reflections on class theory* (ADORNO, 2003b), ele apontava que, em comparação com a

situação da classe operária inglesa do século XIX, com a qual Marx teve contato, a classe operária melhorou suas condições de existência e, assim, passou a ter mais a perder do que seus grilhões. Ele então enumerava:

menos horas de trabalho; alimentação, moradia e vestuário melhores; proteção à família e a trabalhadores em idade avançada; um razoável aumento da expectativa de vida – todas essas coisas vieram para os trabalhadores com o desenvolvimento das forças técnicas de produção (ADORNO, 2003b: 103).

É preciso ressaltar que Adorno considerava que a divisão de classes sociais da sociedade capitalista (bem como todas as contradições dela advindas) não só continuava em plena vigência, como já mencionado, como havia recrudescido ao longo do século XX. A questão para ele é que, a despeito desse fato, a classe operária havia se "esquecido" "da existência efetiva de classes hostis" (ADORNO, 2003b: 96), e esse era um fato que a teoria não poderia ignorar. Adorno lembra também, que o simples fato de o proletário não mais se reconhecer como tal não faz com que ele, objetivamente, deixe de pertencer à classe proletária. A questão da consciência trata-se, portanto, de um epifenômeno que não contradiz a definição de Marx que aponta o pertencimento de um indivíduo a uma classe social a partir de sua posição no processo produtivo. Ou seja, para Marx, conforme reforçado por Adorno, "é preciso orientar esse conceito de classe conforme o processo produtivo, e não apenas conforme a consciência dos homens individuais" (ADORNO, 2008a: 87-88). No entanto, mesmo que o decisivo continue sendo a posição efetiva do indivíduo no processo produtivo, a consciência de classe, uma vez enfraquecida a tal ponto que o proletário não se vê mais como proletário, aponta para questões essenciais no que se refere à análise da sociedade vigente. Adorno afirma:

Ora, no sentido de uma teoria concernente a leis essenciais, e, portanto, ao desenvolvimento antagônico da sociedade burguesa, é possível de início tratar-se de meros epifenômenos. O decisivo continua sendo a posição dos homens individuais no processo produtivo, portanto, se dispõem dos meios de produção ou se estão separados destes. Diante disto, é inteiramente indiferente se eles consideram a si próprios proletários ou não; isso, por assim dizer, faz parte do lado da mera ideologia e não pertence ao lado do

meramente essencial. Bem, até aqui é o que se encontra escrito na Bíblia. Mas desse modo o problema que gostaria de lhes apontar encontra-se muito mais caracterizado do que resolvido. Se realmente ocorre que, conforme um valor limite, os que objetivamente são definidos como proletários já não possuem uma tal consciência e até mesmo a rejeitam com ênfase, de modo que por fim – como tendência - nenhum proletário se sabe proletário, então apesar dessa objetividade a utilização do conceito tradicional de classe adquire com muita facilidade um elemento dogmático ou fetichista. Aqui cabe registrar o ponto – e creio que este é essencial para destacar com muita ênfase o momento empírico na Sociologia – em que um tal conceito de classe há que ser confrontado com a realidade da consciência individual. Seguramente as classes não são definidas mediante a consciência de classe; mas quando os proletários, que alegadamente têm tudo a ganhar e nada a perder a não ser seus grilhões, já não sabem que são proletários, então o apelo prático dirigido a eles adquire, de sua parte, um elemento ideológico a ser apreendido a fundo pelo conhecimento sociológico, que dele precisa prestar contas (ADORNO, 2008a: 88-89).

Mas a melhoria do nível de vida da classe trabalhadora não representa a única causa do fenômeno descrito acima, ou seja, o da invisibilidade das classes sociais. Adorno aponta também como causa a própria configuração tomada pelo capitalismo ao longo do século XX. Uma configuração caracterizada fundamentalmente pela emergência da dominação de grandes monopólios, o que dava forma a um sistema que, conforme avaliação de Adorno, tendia ao fascismo. Como característica fundamental desse modelo de sociedade estava o controle centralizado do processo econômico, o que o colocava em oposição ao capitalismo liberal, vigente no século XIX. O domínio dos monopólios, segundo Adorno, colocava em oposição direta, de um lado, o poder extremo, representado pelos monopólios e, do outro, a impotência extrema, representada pelo indivíduo nessa sociedade. Uma configuração que "faz com que os indivíduos se esqueçam da real existência de classes hostis" (ADORNO, 2013: 96). Ele afirma:

A organização total da sociedade pelos grandes negócios e sua onipresente tecnologia tomaram posse do mundo e da imaginação de forma tão absoluta que até mesmo conceber a ideia de que as coisas poderiam ser diferentes remete a um esforço quase sem esperanças. A imagem diabólica da harmonia, a invisibilidade das classes causada pela forma petrificada na qual elas são fixadas, ganham tal poder sobre a mente dos indivíduos porque a ideia de que os oprimidos, os trabalhadores do mundo, devem se unir como uma classe e pôr um fim ao horror parece condenada sob a luz da presente distribuição de poder e impotência (ADORNO, 2003b: 96).

Ao comparar o capitalismo liberal com o capitalismo monopolista³, Adorno afirma que este último deixava visível o aspecto não verdadeiro do conceito de classe, e invisível seu aspecto verdadeiro. O aspecto não verdadeiro se refere à unidade da classe burguesa. Conforme é colocado por Adorno, se esta possui uma aparência unitária em virtude dos interesses coincidentes de seus membros, a economia política se encarregou de pôr a nu a falsidade dessa aparência. Adorno afirma: "A livre competição entre capitalistas implica na mesma injustiça que eles, tomados coletivamente, comentem contra os trabalhadores assalariados" (ADORNO, 2003b: 98). E acrescenta:

A igualdade de interesses [da classe burguesa] se reduz à partilha do saque praticado pelos grandes proprietários, garantido quando todos os proprietários concedem aos maiores o princípio da posse soberana que garante a eles seu poder no âmbito da produção expandida: a classe como um todo deve se preparar para a rendição absoluta ao princípio da propriedade, que significa, em primeira instância, a posse dos grandes proprietários (ADORNO, 2003b: 98).

Assim, afirmar que o capitalismo monopolista deixa visível o aspecto não verdadeiro do conceito de classe significa dizer que a aparente unidade da classe burguesa é tomada como verdadeira a despeito de sua inverdade. Cabe ressaltar que, mesmo sendo falsa essa unidade, é perfeitamente real a capacidade que ela tem de levar adiante os interesses burgueses na sociedade capitalista.

Já o aspecto verdadeiro do conceito de classe social, e que se tornou invisível, se refere à "sobrevivência das classes" (ADORNO, 2003b: 99). Ou seja, continua em pleno vigor a divisão de classes na sociedade capitalista. Assim, enquanto no capitalismo liberal o aspecto não verdadeiro do conceito de classe estava latente e o verdadeiro, visível, no capitalismo monopolista, essa relação se inverteu, uma vez que, como já mencionado, seu aspecto não verdadeiro se tornou visível, e seu aspecto verdadeiro foi escamoteado. Ou seja, tornou-se invisível a existência efetiva das classes sociais. O resultado é que se tornou bastante fácil

³ O termo "capitalismo monopolista" aqui utilizado é uma tradução de "*monopoly capitalism*", termo utilizado na tradução inglesa do ensaio *Reflections on class theory* (ADORNO, 2003b).

para a burguesia negar seu próprio caráter de classe para o proletariado, porque, de fato, sua organização descartou a forma consensual de interesses comuns que a uniu em uma classe nos séculos XVIII e XIX. Essa forma foi substituída pelo comando econômico e político direto dos grandes capitalistas, que usaram do mesmo tipo de ameaça utilizada pela polícia tanto contra seus apoiadores quanto contra os trabalhadores. Isso impõe em ambas as seções da população a mesma função e a mesma necessidade, e isso é o que torna quase impossível para os trabalhadores verem as relações de classe em funcionamento (ADORNO, 2003b: 99).

Assim, em sua análise do capitalismo monopolista, Adorno destaca que o poder dos grandes capitalistas, e a concentração do capital, aumentou de tal maneira que este último se apresenta como uma instituição, "como a expressão da sociedade como um todo" (ADORNO, 2003b: 99). Uma situação que confirma o prognóstico de Marx a respeito da divisão da sociedade entre poucos proprietários de um lado e uma massa expropriada de outro, mas que, no entanto, ao contrário desse mesmo prognóstico, tal divisão não se coloca como evidente, visível.

Nesse contexto, os despossuídos, prisioneiros do sistema, movidos por ilusões liberais, levam a cabo o nivelamento da sociedade de massa, que corresponde à "eliminação desesperada da diferença (ADORNO, 2003b: 96), por meio do esforço direcionado à imitação de seus "comandantes atrofiados, na esperança de receber mixarias na velhice, se eles somente puderem se provar úteis" (ADORNO, 2003b: 96). Um cenário que impactava diretamente o poder transformador da classe operária e a possibilidade do rompimento com as estruturas vigentes na sociedade. Ou seja, ruía "crença de que eles serão capazes de formar uma classe organizada e conduzir uma guerra de classes " (ADORNO, 2003b: 96), uma vez que haviam se tornado incapazes de "experenciar a si mesmos enquanto classe" (ADORNO, 2003b: 97). Uma situação que os conduz à impotência e à conformidade.

O proletariado, ao não reconhecer a divisão de classes vigente, e sua condição como pertencente a uma classe social oprimida pelas relações sociais capitalistas, se torna totalmente vulnerável à dominação de classe, sem ter elementos mínimos para voltar-se contra ela, uma vez que nem ao menos a enxerga. Diante da situação dada, os oprimidos teriam na solidariedade – solidariedade aqui entendida como solidariedade de classe – o elemento fundamental para fazer frente à opressão. No entanto, uma vez que a oposição entre

exploradores e explorados não aparece para eles com clareza, “a conformidade lhes parece mais racional” (ADORNO, 2003b: 97).

A questão que vem à tona neste momento é que a invisibilidade das classes culmina necessariamente também na invisibilidade da injustiça. Esta que, segundo Adorno, caracterizou todas as sociedades humanas até os nossos dias. Desse modo, o proletário, ao não se enxergar como tal, e não reconhecer a existência das classes, também não vê a injustiça à qual está submetido pelas relações de produção capitalistas. Nesse sentido, Adorno afirma: "A onipotência da repressão e sua invisibilidade são a mesma coisa" (ADORNO, 2003b: 97). Ou seja, uma vez invisível, o poder da repressão permanece inatingível e, por isso, inabalável.

Para discutir o tema da injustiça, Adorno recorre a Karl Marx e Friedrich Engels e lembra da afirmação presente logo no início Manifesto Comunista segundo a qual a “história de todas as sociedades até hoje existentes é a história da luta de classes” (MARX; ENGELS, 2007: 40). Adorno acolhe integralmente essa afirmação. Para ele, essa frase reflete a essência do significado da história da sociedade humana como uma sucessão de diferentes configurações sociais que, a despeito de suas diferenças, apresentam em seu centro o mesmo elemento: a injustiça. Desse modo, a sociedade capitalista, a despeito de todas as transformações que empreendeu, tem, essencialmente, um significado de permanência. Isso porque, ao contrário de abolir a injustiça, essa ordem social representa tão somente sua mais nova forma, a qual é expressa pela “injustiça latente contida na troca justa” (ADORNO, 2003b: 94). Em sua crítica dialética da sociedade capitalista, Adorno enfatiza, portanto, o caráter estático do processo histórico e, assim, afirma que o capitalismo traz consigo não o novo como genuinamente novo, mas o novo como a mais nova forma da velha injustiça. Portanto, permanece imutável esse elemento que caracteriza aquilo que Marx chamou de pré-história da humanidade (que consiste em toda a história humana até que ela alcance finalmente a emancipação, algo que permanece um projeto pendente), a qual continua em plena vigência. Desse modo, Adorno - em consonância com as considerações de Marx e Engels no Manifesto Comunista - conclui que “toda a história é a história da luta de classes porque ela sempre foi a mesma coisa, a saber, pré-história” (ADORNO, 2003b: 94).

Segundo Adorno, Marx morreu antes de poder desenvolver sua teoria de classe. E os expoentes da teoria que vieram depois dele também não o fizeram, em virtude de uma atitude

defensiva frente à negação hipócrita da existência das classes provinda da crítica burguesa. Assim, esses expoentes aferraram-se à formulação original do conceito de classe a fim de defendê-lo, transformando-o em uma espécie de tipo ideal que não necessariamente correspondia à realidade vigente. Desse modo, relegaram ao terreno da abstração – uma vez que o conceito é utilizado em qualquer espaço e tempo a despeito das condições específicas –, aquilo que deveria estar fincado no terreno da concretude, ou seja: "o conceito de sua relação com o presente estado da exploração, a qual está contida em todo o material factual e o determina" (ADORNO, 2003b: 101).

Assim, a partir do exposto, Adorno defende que o conceito de classe social deve ser tanto mantido quanto revisto. Mantido em virtude do fato de que continua de pé, mais vigorosamente do que nunca, “a divisão da sociedade entre exploradores e explorados” (ADORNO, 2003b: 97); e também revisto, porque os oprimidos, que continuam sendo a maioria esmagadora da sociedade, tornaram-se “incapazes de se experenciar como uma classe” (ADORNO, 2003b: 97).

1.5 Comentários

A discussão apresentada neste capítulo tinha como objetivo buscar compreender – por meio da exposição de elementos fundamentais da abordagem sociológica adorniana – a afirmação feita pelo próprio Adorno de que a concepção de sociologia apresentada por ele leva o empírico mais a sério do que a concepção positivista.

O trajeto percorrido na exposição nos levou a verificar a centralidade atribuída por Adorno ao conceito de sociedade na sociologia e seu papel decisivo na distinção entre uma abordagem positivista empiricista e uma abordagem dialética na qual o dado não é reduzido a sua dimensão imediata, diretamente apreensível. Segundo Adorno, sua abordagem permite uma apreensão mais "real" da realidade, uma apreensão, além disso, marcadamente crítica. Tendo em vista os dois polos problemáticos que, segundo Adorno, põem em risco a sociologia, de um lado a declamação de conceitos que não mais encontram correspondentes na realidade objetiva e, de outro a mera constatação de fatos, buscamos nas considerações feitas por Adorno a respeito do conceito de classe social, as quais se encontram expostas em

seu ensaio *Reflections on class theory*, uma ilustração a respeito daquele primeiro polo. Assim, é possível dizer que Adorno buscava uma abordagem sociológica mais interessada pelo empírico tanto em comparação com o positivismo quanto em comparação com um materialismo dogmático.

Tendo em vista os objetivos perseguidos nesta dissertação, sem dúvida, é possível dizer, dado o que foi exposto até aqui, que uma sociologia que procura se elevar a seu conceito não se entrega nem por um lado, à mera constatação de fatos imediatamente dados e nem, por outro, à declamação de conceitos que não mais encontram respaldo na empiria. No entanto, quando buscamos compreender como Adorno, em sua abordagem sociológica, procura elevar a sociologia a seu conceito, é preciso ir além. É preciso ter em conta suas considerações a respeito da adequada forma de aproximação da ciência da sociedade em relação a seu objeto. Dito de outro modo, é preciso buscar compreender como se dá efetivamente, na sua proposta de sociologia crítica, a relação entre a metodologia investigativa e aquilo que é colocado sob investigação. Ou seja, devemos buscar compreender como ele via a adequada relação entre, de um lado, a ciência e seus métodos e, de outro os fenômenos colocados sob investigação; a relação entre pensamento e realidade, entre sujeito e objeto.

Capítulo II – O sujeito, o objeto e a experiência

2.1 Sujeito e objeto

Tendo em vista a discussão a respeito da relação entre sujeito e objeto na sociologia de Adorno, nos deparamos com sua tese do primado, ou da primazia, do objeto, a qual ele opõe ao primado, ou primazia, do sujeito. É possível adiantar, logo de início, que tal discussão conduzirá aos aspectos normativos da teoria social de Adorno, mais especificamente a seu conceito de experiência. Desse modo, dada a importância desse conceito, caberá conceder a ele uma especial atenção, o que justifica o fato de dedicarmos a ele uma exposição contida na segunda parte deste capítulo.

A importância decisiva do primado do objeto na teoria adorniana é indicada, por exemplo, por Gillian Rose quando, ao resumir didaticamente o escopo da dialética negativa ela diz que Adorno "pretendia providenciar uma base filosófica e sociológica para o estabelecimento do primado do objeto e a mediação entre sujeito e objeto, sem incidir numa posição que dava suporte à prioridade do sujeito" (ROSE, 1978: 61).

Com a tese do primado do objeto, Adorno investe contra o que ele chama de primado do sujeito, ao qual ele vê submetido o pensamento moderno. Para Adorno, modernamente, a figura do sujeito, da dimensão subjetiva – que, no caso da ciência, corresponde ao aparato metodológico por meio do qual investiga os objetos colocados sob análise – hipostasiou-se numa dimensão absoluta em detrimento da dimensão objetiva, relegada a uma condição subalterna e, além disso, dominada e reificada. É preciso enfatizar que a crítica ao primado do sujeito não se encontra em um terreno isolado daquele da "crítica racional da razão" empreendida por Adorno, em conjunto com Max Horkheimer. Uma crítica dirigida à razão tal como ela aparece no contexto da sociedade capitalista moderna, ou seja, "uma crítica à razão instrumental 'no âmbito interno à racionalidade'" (MAAR, 2006: 134) e que aparece na tese do primado do objeto na crítica das "relações entre conceito e coisa" (MAAR, 2006: 134), uma vez que modernamente, tal relação, em todos os níveis em que ela aparece, apresenta como tendência sua determinação justamente segundo a razão instrumental. Desse modo, sua

crítica ao primado do sujeito tem ampla abrangência e se opõe às suas mais diversas manifestações, seja ela no idealismo, no materialismo dogmático ou no positivismo. Martin Jay explica:

Em termos filosóficos, a dominação do objeto pelo sujeito está expressa tanto no positivismo quanto no idealismo. No primeiro, a subjetividade se coloca friamente apartada de seu objeto, com vistas a manipulá-lo; embora presumivelmente passivo, o sujeito positivista possui efetivamente uma relação instrumental com o mundo, um mundo no qual ele, irrefletidamente projeta as características cientificamente determináveis que ela meramente declara descobrir. No último, uma subjetividade constitutiva assume que o mundo é produto de uma consciência que se reconhece em suas criações objetivas" (JAY, 1984: 62- 63).

Nessa passagem, Jay descreve a manifestação do subjetivismo tanto no positivismo quanto no idealismo. No positivismo, o sujeito é apenas presumivelmente passivo. Isso porque, apesar de alegadamente não acrescentar nada de seu ao objeto investigado, o sujeito positivista projeta nele as características do próprio método científico tradicional. Desse modo, configura-se a dominação do objeto pelo sujeito, ou o primado do sujeito em sua versão positivista. No idealismo, por sua vez, o primado do sujeito, ou a dominação do objeto pelo sujeito, ocorre a partir da "elevação" da dimensão subjetiva ao status de uma subjetividade constitutiva, ou seja, constituidora da objetividade. Tais elementos serão trazidos de volta à discussão ao longo deste capítulo

O primado do sujeito pode ser descrito como um subjetivismo pois este termo abarca tanto a hipostasia do sujeito, por um lado, quanto seu esvaziamento, por outro. Tais considerações não estão divorciadas da análise de Adorno a respeito da condição do sujeito no processo social real. Pelo contrário, Adorno vê no subjetivismo uma reprodução, na esfera do conhecimento, da condição do sujeito na realidade vigente. Ou seja, Adorno via no sujeito tornado absoluto na ciência uma espécie de espelhamento de uma realidade que impunha ao sujeito uma condição frontalmente oposta, ou seja, lhe impunha seu enfraquecimento. Conforme discutido no capítulo anterior, no diagnóstico de Adorno, a sociedade vigente corresponde a um nexos de enredamento tão intenso que os indivíduos são reduzidos a funções do todo, desempenhando as tarefas que lhes cabe em uma gigantesca maquinaria, sem

qualquer possibilidade de uma atuação verdadeiramente autônoma. Essa é a fonte primária do esvaziamento do sujeito no processo social. Uma condição de degradação do sujeito que se torna cada vez mais uma parte indiferenciada nesse enredamento total, como elemento facilmente cambiável e limitado ao desempenho de alguma função cada vez mais específica. Ou seja:

Quanto mais os homens individuais são reduzidos a funções da totalidade social por sua vinculação com o sistema, tanto mais o espírito, consoladoramente, eleva o homem, como princípio, a um ser dotado do atributo da criatividade e da dominação absoluta (ADORNO, 1995: 185).

Ou seja, para Adorno, é justamente o esvaziamento do sujeito na sociedade moderna, em seu processo social real, que o transforma, no campo do pensamento, em um sujeito constitutivo, todo poderoso frente à realidade objetiva, soberano em relação ao objeto. O que indica, evidentemente, o caráter ideológico desse sujeito.

É preciso observar, no entanto, que com sua tese do primado do objeto, Adorno não quer simplesmente inverter o estado de coisas verificado no subjetivismo, produzindo assim uma espécie de objetivismo. Ou seja, a "primazia do objeto não culmina na liquidação do sujeito" (JAY, 1984: 71), mas se trata de superar a condição que lhe foi reservada pelo subjetivismo. Isso porque, para Adorno, se o sujeito "fosse liquidado em vez de superado numa forma mais elevada, isso operaria não somente a regressão da consciência, mas sim a recaída em uma real barbárie" (ADORNO, 1995: 183-84). Desse modo, a questão não é colocar o objeto na posição ocupada pelo sujeito no subjetivismo – posição que Adorno descreve poeticamente como o "órfão trono real", em referência ao isolamento e ao falso empoderamento que lhe são reservados. Assim, Adorno enfatiza que "não é a proposta do pensamento crítico colocar o objeto no órfão trono real uma vez ocupado pelo sujeito. Naquele trono o objeto não seria nada além de um ídolo. A proposta do pensamento crítico é abolir a hierarquia, portanto, "não se trata de um anti-subjetivismo, mas de uma subjetividade contra o subjetivismo, a correção do primado do sujeito conforme Kant" (MAAR, 2006: 140). Para Adorno, trata-se de um sujeito fortalecido pela consciência e autorreflexão a respeito do momento objetivo que ele carrega. Assim, conforme indica Adorno, "o que está em causa não

é menos sujeito, mas mais sujeito” (MAAR, 2006: 140). Um sujeito capaz de romper, mediante suas próprias forças, “o engodo da constituição da subjetividade que aprisiona. Somente o sujeito enquanto objeto – e não sujeito transcendental constituinte – estaria apto a desenvolver uma 'experiência filosófica' apta a apreender a objetividade para além de ela ser objeto para um sujeito cognoscente” (MAAR, 2006: 141).

Para melhor compreender as questões colocadas até aqui, é preciso ter em vista a posição de Adorno a respeito da adequada relação entre sujeito e objeto, a qual se diferencia decisivamente daquela verificada na ciência moderna. Se, por um lado, nesta última, é imposta uma separação radical entre sujeito e objeto, Adorno propõe, por outro, uma assimetria nessa relação, na qual o sujeito não é puramente sujeito, e o objeto não é puramente objeto. Isso se explica da seguinte forma: para Adorno, o sujeito possui um momento objetivo pois ele é produto da sociedade e, desse modo, incorpora em si, características do todo social ao qual deve sua origem. Assim, nessa consideração, Adorno procura tomar os fenômenos sociais como objetos vivos e dinâmicos, e não como peças reificadas, abstraídas de suas reais características, como ocorre no positivismo. Por outro lado, segundo Adorno, o objeto também possui um momento subjetivo, pois ele é determinado pelo sujeito. Conforme Adorno declara: “Se faltasse o sujeito como momento do objeto mesmo, a objetividade deste tornar-se-ia um 'nonsens'” (ADORNO, 1995: 198).

Cabe lembrar que Adorno não defendia uma posição segundo a qual se poderia prescindir de se pensar sujeito e objeto como dimensões separadas. O que ele apontava é a falsidade da separação na qual está ausente a mediação entre a dimensão subjetiva e a objetiva. Ou seja, para Adorno, ambos, sujeito e objeto "encontram-se mediados reciprocamente: objeto, mediante o sujeito, e, mais ainda, de outro modo, o sujeito, mediante o objeto. A separação torna-se ideológica, exatamente sua forma atual, assim que é fixada sem mediação" (ADORNO, 1995: 183).

Wolfgang Leo Maar, em seu artigo *Materialismo e primado do objeto em Adorno* (MAAR, 2006), tendo em vista a apreciação adorniana a respeito do nexos sujeito-objeto, coloca a questão a partir da verificação de um duplo significado nesta relação, conforme veremos.

O primeiro significado atribuído por Leo Maar à tese do primado do objeto se refere ao fato de que "no âmbito do nexos sujeito-objeto ambos se encontram reciprocamente determinados e 'abertos um para o outro'" (GUZZONI, 2003: 31, *apud* MAAR, 2006: 140). No caso do sujeito, isso repercute duplamente. Por um lado, as "determinações objetivas" que incidem sobre o sujeito "o condicionam face ao existente" (MAAR, 2006: 140). Um condicionamento do qual ele pode estar ou não consciente. No caso de inconsciência, ela gerará conformismo (ou conformidade) e, no caso de consciência, ela pode ensejar um momento crítico. Sobre essa possibilidade crítica ele afirma:

O sujeito mantém capacidade de interferir no contexto da construção social, pela autonomia vinculada à consciência das determinações objetivas que o condicionam, potencial de intervenção em nexos com a possibilidade como algo qualitativamente novo no objeto e, portanto, crítico em relação ao contexto vigente (MAAR, 2006: 140).

O subjetivismo contra o qual Adorno investe tem suas raízes fincadas justamente na inconsciência, ou desconsideração, das mencionadas determinações objetivas que incidem sobre o sujeito. Inconsciência que, como colocado por Leo Maar, é a fonte da conformidade. Pelo contrário, na consciência em relação às determinações objetivas está a fonte da emersão do mencionado sujeito que investe contra o subjetivismo, que o supera. Ou seja, uma subjetividade na qual "'os sujeitos são propriamente sujeitos'" (MÜLLER-DOHM, 1996: 216, *apud* MAAR, 2006: 140). São essas, portanto, as implicações do momento objetivo no sujeito.

O momento subjetivo no objeto também possui um impacto duplo. Isso porque, por um lado, o objeto, nesses termos, é determinação do sujeito e, por outro, ele é existência real, independente. Ou seja, o objeto é tanto "o que é determinado pelo sujeito, objeto que é pensado, objeto intencional, o que é apreendido conceitualmente, subordinado ao pensamento constituinte da objetividade" (MAAR, 2006: 140), como também é "independente frente ao sujeito, existente em si próprio, existência real" (MAAR, 2006: 140).

Tais considerações conduzem ao segundo significado da tese do primado do objeto segundo Leo Maar, resultante da assimetria do nexos entre sujeito e objeto conforme

observado por Adorno, a qual incide nas considerações a respeito da própria objetividade social e a relação do pensamento com ela. O que ocorre é que o primado do objeto "se refere não apenas ao nexos sujeito-objeto, mas ao próprio estatuto real de sujeito e objeto na relação entre pensamento e mundo" (MAAR, 2006: 141). Isso significa que, a partir da tese do primado do objeto, o próprio objeto "não se encontra fora da história, mas resulta de um processo produtivo efetivo no trajeto da própria objetividade histórica do sujeito. Aqui a tese do primado do objeto significa nervura, o ponto onde 'a dialética se torna materialista' (ADORNO, 1989, v.6: 193, *apud* MAAR, 26: 141).

Evidentemente, como já mencionado, os positivistas não reconheciam sua posição como subjetivista. Pelo contrário, afirmavam conceder ao objeto plena dignidade. Essa alegada dignidade seria fruto de um tipo de metodologia que pretende estabelecer um processo investigativo no qual o sujeito nada acrescenta de seu (no sentido de pré-noções subjetivas) ao objeto que investiga, permitindo assim que ele seja apreendido conforme aquilo que realmente é. Um processo que expressa justamente a mencionada separação entre sujeito e objeto.

Conforme explica Durkheim em seu livro *As regras do método sociológico* (DURKHEIM, 1999), o método positivista de investigação opera uma separação entre o reino psicológico e o reino social, por meio da qual o espírito, "por via de observações e de experimentações" (DURKHEIM, 1999: 16), sai de si próprio, eliminando, desse modo, qualquer impressão pessoal do investigador sobre o objeto colocado sob análise. Em outras palavras, se estabeleceria um processo de investigação livre de qualquer pré-noção do investigador acerca do objeto investigado.

Conforme explica Durkheim, se os fenômenos sociais são exteriores aos indivíduos, a observação interior, introspectiva, evidentemente, é insuficiente para compreendê-los. Durkheim se surpreendia com a facilidade com que, em poucas páginas ou frases, se atingia, nas obras sociológicas, a própria essência dos fenômenos mais complexos. Para ele, "isso equivale a dizer que tais teorias exprimem, não os fatos, que não poderiam esgotar-se com essa rapidez, mas a noção prévia que deles tinha o autor antes da pesquisa" (DURKHEIM, 1999: 19). Assim, pela via da rejeição a pré-noções subjetivas, os positivistas pretendiam conceder ao objeto plena dignidade e, assim, alcançar a plena objetividade. No entanto,

segundo a crítica de Adorno, o subjetivismo latente de Durkheim está inscrito na “espiritualização da objetividade” da qual “se vingam o subjetivismo, que Durkheim negava e no qual sua abordagem inevitavelmente consiste” (ADORNO, 1980b: 247).

Com sua tese do primado do objeto, Adorno também propõe uma abordagem na qual o objeto deve ser apreendido sem acréscimos subjetivos, mas segundo uma concepção completamente distinta daquela apresentada por Durkheim. Em Adorno, tal exigência se expressa como a busca pela interrupção do processo de dominação e violência impingidas pelo sujeito ao objeto, algo que está presente no processo social, com a dominação da totalidade sobre os indivíduos, e que aparece na ciência sob a forma da dominação do método (dimensão subjetiva) sobre os objetos investigados. Mas como exatamente se configurava essa dominação e violência que Adorno via no âmbito da ciência? Como veremos, ela está intrinsecamente relacionada com a generalização da forma mercadoria no processo social vigente.

Conforme discutido no capítulo anterior desta dissertação, Adorno caracterizava a sociedade capitalista moderna como umnexo funcional mediante a troca. Foi dito também que, para ele, o que faz dessa sociedade uma sociedade, o que a agrega, é justamente um elemento desagregador, a troca mercantil. Essa é a contradição fundamental da sociedade capitalista moderna. Nesse espírito, Adorno afirma que a totalidade social, em sua configuração vigente, é uma sociedade antagônica que “não é uma sociedade com contradições, ou apesar das contradições, mas *em virtude de suas contradições* (grifo meu)” (ADORNO, 2008c: 9). Contradições em cujo núcleo está, como já mencionado, a relação de troca mercantil, a motivação para o lucro. Ou seja, “a motivação para o lucro que divide a sociedade e potencialmente a despedaça, também é o fator por meio do qual a sociedade reproduz sua própria existência” (ADORNO, 2008c: 9). Aí está, segundo Adorno, o núcleo da injustiça e da dominação vigentes no processo social.

Mas a questão não para por aí. Como também discutido no capítulo anterior, a troca se efetiva por meio da abstração das qualidades particulares dos objetos submetidos à troca mercantil. Tais objetos são reduzidos ao denominador comum representado pelo tempo de trabalho abstrato empregados em sua produção. Desse modo, são trocados como iguais, objetos que, de fato, não o são. Daí a abstração presente no próprio processo social e que é a

fonte da reificação na sociedade capitalista. Isso porque, para Adorno, reificação "significava a supressão da heterogeneidade em nome da identidade" (JAY, 1984: 68). Assim, a abstração promovida pelo princípio da troca é o que determina a reprodução do sempre-idêntico no processo social e a consequente eliminação do não-idêntico. Desse modo, para Adorno, "a tirania da identidade, o princípio da troca, e a dominação do sujeito constitutivo tanto sobre o sujeito contingente quanto sobre o objeto, eram todas essencialmente sinônimos" (JAY, 1984: 70).

Tais processos não permanecem restritos aos domínios do mercado propriamente dito. O que ocorre é que as determinações da troca mercantil se espalham por todos os domínios da sociedade, inclusive na ciência. Dito de outro modo, o pensamento abstrato que, para Adorno, "era uma função da abstração do mercado" (JAY, 1984: 67), se reproduzia por todos os domínios da sociedade. Assim, a abstração à qual o método tradicional da ciência submete seus objetos, e que fundamenta seu impulso quantificador, não é casual, mas aparece como uma reprodução, pela ciência, da abstração dirigida aos objetos submetidos à troca de equivalentes no processo de troca de mercadorias. Ou seja, a ciência reproduz em sua própria lógica as "determinações objetivas" presentes no todo, algo que segue, portanto, uma das conclusões contidas na *Dialética do Esclarecimento*, conforme pontua Leo Maar, segundo a qual se indica a "correspondência entre a sociedade alienada e administrada e a racionalidade sistematizadora, classificatória, calculista, identificadora" (MAAR, 2006: 136). Assim, a racionalidade instrumental que está impressa no todo, em todos os momentos particulares que o compõe, aparece também na ciência.

Assim, a dominação que se dirige aos indivíduos em uma totalidade fundada na relação de troca, se reproduz como uma dominação do método sobre seu objeto na investigação científica quando ele reproduz a abstração presente no processo social (determinada pela troca mercantil) em direção aos objetos que investiga. Inconsciente – pois carente de autorreflexão crítica - das determinações objetivas impostas pelo todo (determinado pelo princípio da troca mercantil), a ciência tradicional (no caso discutido, o positivismo) coloca-se numa posição de conformidade diante do todo e, assim, passa a reproduzir em seus próprios métodos as determinações fundamentais desse todo, ou seja, passa a reproduzir o sempre-idêntico determinado pela totalidade. Assim, como consequência

do exposto, o impulso quantificador característico do método tradicional da ciência pode ser compreendido como a imposição sobre o objeto das configurações do próprio método, as quais se formam, conforme descrito, a partir das determinações objetivas da totalidade social. E é aí que se expressa a mencionada dominação, uma dominação que se materializa na "violência contra o objeto" (ADORNO, 1995: 198), que é a desconsideração de seu conteúdo qualitativo. A posição de Adorno a esse respeito está expressa na seguinte passagem:

O esforço do conhecimento é, preponderantemente, a destruição de seu esforço habitual, a violência contra o objeto. O ato aproxima-se de seu conhecimento quando o sujeito rasga o véu que tece ao redor do objeto. Ele só é capaz disso quando, com passividade isenta de angústia, se confia à sua própria experiência. Nos pontos em que a razão subjetiva fareja a primazia do objeto: naquilo que neste não é acréscimo subjetivo (ADORNO, 1995a: 194).

O ato de rasgar o véu imposto pelas determinações objetivas de uma totalidade antagonica é justamente o que possibilita cessar o processo de reprodução da dominação vigente na totalidade no campo da ciência. Ato este que consiste na consciência crítica do sujeito em relação às suas determinações objetivas. Conforme exposto por Leo Maar, é daí que emerge o sujeito não subjetivista capaz de operar criticamente sobre a realidade, sujeito capaz de "interferir no contexto da construção social". Do mesmo modo, é também o que possibilita a liberação da experiência, ou seja, "a experiência das possibilidades do objeto que não estão expressas na sua aparência no âmbito da consciência [...] e que ao se efetivarem, negariam a realidade vigente existente" (MAAR, 2006: 142).

É importante ressaltar que tais processos operam de maneira similar no caso dos indivíduos, dos seres humanos viventes, e também no âmbito da ciência. Trazendo a questão para o âmbito científico, que mais nos interessa nesta dissertação, tal discussão deve ser compreendida no âmbito do processo de autorreflexão do conhecimento, a qual é possível a partir da consciência, da própria ciência, do momento objetivo que ela carrega. Um exercício de autorreflexão da consciência objetificada. Trata-se da consciência das determinações objetivas que permitem o exercício crítico tanto do indivíduo quanto, no caso aqui tratado, da ciência. Justamente a "autorreflexão crítica do entendimento, que o coloca diante de um conhecimento mais profundo de suas próprias limitações e de sua autocorreção" (ADORNO,

1973a: 15) da qual fala Adorno quando se refere à especulação em seu sentido verdadeiro, e não aquele distorcido pelo positivismo, conforme discutido no primeiro capítulo desta dissertação. Ou seja, "especulação não regressiva, mas prospectiva, para a frente conforme uma consciência do possível" (MAAR, 2006: 139). Uma autorreflexão necessária pois, segundo Adorno, a inconsciência da ciência em relação a seu momento objetivo culmina na reprodução irrestrita das determinações do todo, na reprodução incessante do sempre-idêntico determinado pela totalidade. Em outras palavras, como levantado por Leo Maar, na conformidade da parte em relação ao todo. E é nesse sentido que a autorreflexão da ciência é também a crítica da sociedade, ideia que está expressa célebre afirmação de Adorno segundo a qual: "crítica da sociedade é crítica do conhecimento e vice-versa" (ADORNO, 1995a: 197).

Tendo em vista o exposto, fica evidente que a abordagem sociológica adorniana, a qual pretende se colocar como uma "epistemologia mais emancipatória" (JAY, 1984: 73), "se aproximaria de seu objeto de um modo diferente" (JAY, 1984: 73), ou seja, uma aproximação que não inclui a mencionada abstração das qualidades particulares dos objetos e a consequente dominação e violência envolvidas no processo. Portanto, uma abordagem que não toma o "mundo natural (e humano) como um reino de exterioridades mortas aberto à manipulação instrumental" (JAY, 1984: 73), tal como ocorre na abordagem positivista.

Para compreender a abordagem de Adorno no que se refere à aproximação em relação a seu objeto, é preciso trazer à discussão a categoria totalidade. Primeiramente, é preciso considerar que, na crítica de Adorno à sociologia positivista, ele vê nesta concepção científica tanto um momento de verdade, quanto um momento falso. O momento de verdade dos métodos positivistas diz respeito ao fato de que eles consistem no "espelhamento da situação fetichizada do homem na sociedade moderna" (JAY, 1984: 98). Ou seja, são como um retrato da fetichização real presente na realidade objetiva. Já o momento falso reside na incapacidade positivista de "negar e transcender esta condição, que apenas uma teoria social não empírica poderia ajudar a fazer" (JAY, 1984: 98)⁴. Tal tarefa de negação e transcendência implicava em "conceitualizar a sociedade como uma totalidade contraditória" (JAY, 1984: 98). Desse modo, caberia ir além do empiricismo imposto pela posição positivista de mero processamento de

⁴ Não restrita ao empírico poderia ser uma definição mais precisa.

dados da realidade segundo uma abordagem restrita à quantificação. Ou seja, cabia a tarefa de "passar de tais dados para a teoria necessária para apreender o todo" (JAY, 1984: 98).

Assim a categoria totalidade entra na teoria adorniana como um "corretivo do empiricismo ingênuo" (JAY, 1984: 100). Uma ferramenta conceitual necessária mas, no entanto, é preciso enfatizar, não eterna. Ou seja, para Adorno, "ser crítico significava até mesmo anular a validade eterna de tais categorias dialéticas como a totalidade" (JAY, 1984: 99). Isso significa dizer que o programa teórico de Adorno não visa o estabelecimento de uma totalidade, mesmo que pretensamente emancipada. Pelo contrário, visa a negação de toda e qualquer totalidade.

Isso ocorre porque o pensamento de Adorno é radicalmente avesso à formação de totalidades devido ao caráter intrinsecamente dominador e impositivo que ele via nessas formações. Para ele, totalidades implicam sempre na submissão de seus momentos particulares a uma relação hierarquizada, dominada e, portanto, não livre. No limite, toda totalidade se convertia, em algum nível, em uma "perseguição do desvio, da visão não-identica" (BUCK-MORSS, 1981: 177). Portanto, Adorno se volta contra a totalidade vigente representada pelo capitalismo em sua forma tardia sem com isso afirmar o estabelecimento de alguma outra. Assim, ele não colocava, ao contrário de "Lukács e outros marxistas ocidentais" (JAY, 1984: 66), a categoria totalidade como um objetivo normativo. É nesse sentido que a categoria totalidade para Adorno "não é uma categoria afirmativa, mas uma categoria crítica" (JAY, 1984: 66). Ou seja, para Adorno, "uma humanidade liberada não seria, de forma alguma, uma totalidade" (ADORNO, 1973a: 12). O impulso normativo em Adorno se dá, portanto, de maneira distinta. Ele incorporaria "aquele fluido e delicado equilíbrio entre racionalidade substantiva e as necessidades materiais do indivíduo concreto que permitiria o florescimento de um pluralismo não antagônico e não hierárquico" (JAY, 1984: 100).

Tal racionalidade substantiva se coloca como uma exigência à dimensão subjetiva que, longe de atuar como uma instância hipostasiada frente ao objeto, impondo-lhe suas próprias determinações, atua por meio de uma mediação consciente, informada pela autorreflexão a respeito de suas próprias determinações objetivas, e das contradições advindas disso, e também das contradições do objeto que investiga. Somente assim é possível estabelecer o "pluralismo não-antagônico e não-hierárquico" mencionado por Jay. E somente assim é

possível à ciência, conforme a orientação de Adorno, se confiar "à sua própria experiência", que pressupõe a ausência de acréscimos subjetivos no objeto investigado. Ausência que permite uma relação não-dominada e não-impositiva.

Como forma de aprofundar o conhecimento a respeito de tais questões, é preciso trazer de volta à discussão as considerações a respeito da visão de Adorno sobre a consciência de classe. Tal questão, em seu sentido revolucionário, é colocada como a possibilidade do sujeito coletivo, sujeito e objeto da história, o proletariado, desenvolver a consciência de sua própria posição no processo produtivo, e daí avançar na transformação do todo segundo seus próprios interesses de emancipação em relação à dominação à qual está submetido. Uma vez que tais interesses coincidem com os da humanidade como um todo, sua realização, ou seja, a liberação do proletariado como classe, coincide com a liberação da humanidade em geral. Daí a emergência de uma totalidade emancipada. Portanto, em tal programa, a consciência de classe do proletariado é o que se contrapõe à reificação vigente no processo social, reificação que se reproduz nos mais diferentes níveis.

No entanto, Adorno, como já discutido nesta dissertação, rejeitava tanto a ideia do sujeito coletivo, representado pelo proletariado, quanto a ideia de afirmação de alguma totalidade, mesmo que pretensamente emancipada. Seu impulso normativo, assim, não se direciona, desse modo, a um sujeito coletivo, mas ao sujeito individual. Aquele sujeito individual consciente das determinações objetivas que incidem sobre ele e que, portanto, é capaz de se investir de uma atitude crítica frente à realidade e suas contradições. Precisamente o sujeito capaz de "interferir no contexto da construção social, pela autonomia vinculada à consciência das determinações objetivas que o condicionam" (MAAR, 2006: 146) do qual fala Leo Maar em passagem citada anteriormente.

Desse modo, é preciso ter em vista o seguinte: "Para Lukács, o contra-conceito de reificação era a consciência de classe. Para Adorno é o de experiência" (GRENZ, 1974: 44, *apud* BUCK-MORSS, 1981: 177). Tal conceito, que contém o núcleo do impulso normativo da teoria adorniana, não está relacionado à vivência de uma classe específica, mas com "experiências individuais que revelam sobretudo o sofrimento humano" (CAMARGO, 2010a: 109). Já presente em Hegel, o conceito de experiência, na filosofia deste último, "se refere a algo que ocorre na relação entre os sujeitos e entre estes e o mundo. Assim, a experiência

significa o sujeito deparando-se com contradições impostas pela própria realidade, e não apenas pelo pensamento" (CAMARGO, 2010a: 109). Tal noção apresentada por Hegel é incorporada por Adorno e, dessa forma, não implica, como já mencionado, na experiência de uma classe específica. Assim, seu conceito de experiência se relaciona diretamente com a questão da conformidade e da não-identidade, tendo em vista as vivências individuais no processo social, conforme veremos.

Como explica Susan Buck-Morss, o conceito de conformidade (mesmo conceito referido por Leo Maar quando fala da inconsciência do sujeito sobre as determinações objetivas) tem em Adorno um significado de adequação do indivíduo ao todo social do qual faz parte, proveniente do não reconhecimento de sua não-identidade com a totalidade. O que ocorre é que devido às condições históricas da sociedade moderna capitalista, a experiência encontra-se bloqueada nos mais diversos níveis, tornando muito difícil, ou quase impossível, a possibilidade de se atingir uma experiência genuína, ou seja, a experiência de algo genuinamente novo, do não-idêntico. A já mencionada "eliminação desesperada da diferença" (ADORNO, 2003b: 96) promovida pela universalização da forma mercadoria está no centro do não reconhecimento do indivíduo de sua não-identidade com o todo. O indivíduo, desse modo, a partir do bloqueio da experiência, só é capaz de reconhecer aquilo que é idêntico à totalidade vigente, tornando-se assim incapaz de reconhecer as contradições da realidade e as injustiças intrínsecas a ela. Ou seja, torna-se incapaz de agir como sujeito autorreflexivo diante das determinações do todo e de suas contradições.

Assim, a experiência, segundo Susan Buck-Morss, significa "a capacidade do indivíduo para recusar a identificação com o status quo, reconhecendo dialeticamente, ao mesmo tempo, sua própria dependência em relação ao presente e suas condições determinantes" (BUCK-MORSS, 1981: 181). Ou seja, trata-se da consciência da não-identidade entre o sujeito individual e o mundo, "objeto de sua reflexão, em sua forma dada presente" (BUCK-MORSS, 1981: 181). Assim, na crítica adorniana, a experiência cognitiva é "sinônimo de inconformidade intelectual" (BUCK-MORSS, 1981: 181). Portanto, Adorno se refere à "desintegração da capacidade de experiência" (BUCK-MORSS, 1981: 316) por parte do indivíduo, ou seja, à perda da "capacidade de conhecimento subjetivo da realidade

objetiva" (BUCK-MORSS, 1981: 316), fonte da conformidade entre indivíduo e realidade, entre indivíduo e uma totalidade reprodutora da heteronomia e da dominação.

Dada a enorme importância do conceito de experiência na teoria adorniana, será conveniente dedicar algumas palavras a respeito de sua origem, incorporação por Adorno e as implicações em sua teoria.

2.2 O conceito de experiência

Mesmo que o conceito de experiência apareça de forma fragmentada na obra de Adorno, ele é de fundamental importância em sua teoria da sociedade; a ponto de, em um dos últimos cursos que ministrou na Universidade de Frankfurt, ter declarado a seus alunos que o conceito de experiência

adquire hoje tão inominável importância normativa unicamente porque, de um lado, no mundo em que vivemos raramente se atinge uma experiência genuína, ou seja, uma experiência de algo novo, não previamente existente, e, de outro lado, porque mediante o sistema de regras que impõe ao conhecimento, a ciência no fundo não permite tal experiência. Eu não titubearia em definir uma teoria da sociedade como o restabelecimento, ou, dito de modo mais modesto, a tentativa de restabelecer a experiência obstruída, seja pelo próprio sistema social, seja pelas regras da ciência. Pode-se dizer que, para ser incisivo, o que procuro apresentar aos senhores é uma espécie de fundamento de uma rebelião da experiência contra o empirismo, para usar uma formulação mais aguda (ADORNO, 2008a: 142).

Nesta passagem, é possível ter ideia da centralidade do conceito de experiência na teoria de Adorno. Nela, ele tanto diagnostica o bloqueio da experiência na sociedade atual, um estado de coisas do qual a ciência participa e para o qual contribui, quanto define sua própria proposta teórica como uma rebelião contra esse estado de coisas, o que denota a centralidade que ele dá ao problema. Desse modo, o conceito de experiência está diretamente relacionado, na teoria de Adorno, com a questão da normatividade e da emancipação, bem como à questão da não-identidade, como veremos nesta seção.

Adorno herda o conceito de experiência, assim como tantos outros, de Walter Benjamin, em cuja obra ela aparece a partir de dois ensaios: *Experiência e Pobreza* e *O Narrador*. Neles, Benjamin descreve o fenômeno da perda da capacidade narrativa dos combatentes da Primeira Guerra Mundial, que, após o fim do conflito, voltavam para suas casas silenciosos, incapazes de relatar suas próprias experiências. Segundo avaliava Benjamin, a continuidade interna do mundo havia se desintegrado com o dano causado pela guerra, culminando assim na impossibilidade daqueles que dela participaram, de relatarem o que viveram da mesma forma que as histórias eram contadas anteriormente. Assim, para Benjamin, "a continuidade narrativa, e com ela uma certa noção de experiência, foi despedaçada pelos choques traumáticos e pela inteligibilidade geral da guerra moderna" (JAY, 130). Desse modo, ele atribui à guerra, à Primeira Guerra Mundial especificamente, o desencadeamento do processo de enfraquecimento da experiência. No caso, o enfraquecimento do que ele denomina segundo o termo alemão *Erfahrung*, e não do termo também alemão *Erlebnis*, como veremos a seguir.

O termo *Erfahrung* designa uma noção de experiência que tem como uma de suas expressões genuínas, a transmissão de narrativas passadas de geração em geração, a arte de contar, uma narrativa espontânea que, segundo apreciação de Benjamin, foi perdida na modernidade. Esse significado de experiência se opõe àquele da *Erlebnis*, pois este último tem um sentido mais restrito à experiência individual e no qual a noção de autonomia presente no termo *Erfahrung* é perdida. Ou seja, "a mera existência (*Erlebnis*) substituíra a experiência reflexiva ativa (*Erfahrung*, no sentido kantiano da unidade da percepção)" (BUCK-MORSS, 1981: 317). Segundo Sílvio Camargo, "a *Erlebnis* se mostra como a experiência do indivíduo solitário, refletindo uma experiência vivida restrita à sua individualidade" (CAMARGO, 2010a: 108). Assim, a *Erfahrung*, como "integração de eventos na memória coletiva e em tradições pessoais" (JAY, 1984: 74), perde espaço para a *Erlebnis*, compreendida como o "isolamento de eventos de qualquer contexto significativo, comunal ou individual" (JAY, 1984: 74). Ou seja:

Exemplificado pela erosão da habilidade do contador de histórias de tecer uma narrativa coerente devido à substituição da narrativa pela informação desconexa de nossas vidas diárias, a *Erfahrung* foi suplantada pela

incoerência sem sentido da *Erlebnis* no culturalmente empobrecido mundo do capitalismo tardio (JAY, 1984: 74).

Em Benjamin, a *Erfahrung* "é caracterizada, a partir dos escritos da década de 1930, como um discurso vivo que é compartilhado por uma coletividade e pode ser retomado e transformado de geração em geração" (LIMA, 2017: 141). Ou seja, a experiência, no sentido dado a ela por Benjamin "se inscreve numa temporalidade comum a várias gerações - ela se supõe, portanto, uma tradição compartilhada e retomada na continuidade de uma palavra transmitida de pai pra filho" (GAGNEBIN, 1999: 66, *apud* LIMA, 2017: 141). Assim, temporalidade e continuidade estão no núcleo da concepção benjaminiana de *Erfahrung*.

É preciso ressaltar que o sentido que Benjamin dá ao declínio da *Erfahrung* não está restrito a um evento histórico específico, no caso, a Primeira Guerra Mundial. Em sua noção desse conceito, ele possui um significado bem mais geral, conforme explica Camila Teixeira Lima em seu texto *No girar do caleidoscópio: Walter Benjamin e a Erfahrung perdida*:

Embora tanto no texto de 1933 quanto no de 1936 Benjamin anuncie a Primeira Guerra Mundial (1914-1918) como exemplo extremo do declínio da *Erfahrung*, já que nela as energias da tecnologia foram colocadas a serviço da destruição em escala até hoje sem precedentes, o declínio da experiência para o autor é histórico: tal perda não sucedeu abruptamente por causa da guerra. O empobrecimento da experiência se deu com o surgimento da burguesia e das sociedades industrializadas (LIMA, 2017: 142).

Assim, mesmo que Benjamin tome a Primeira Guerra Mundial como um fator de grande importância no processo de enfraquecimento da experiência, ele o relaciona a um processo mais geral de transformação da sociedade, ou seja, ao processo de industrialização e o surgimento da burguesia, responsáveis diretos pelo declínio da experiência genuína e o surgimento, em seu lugar, de um tipo de experiência falsa, a *Erlebnis*, experiência vivida, na qual se ausentam aqueles elementos essenciais da *Erfahrung*, quais sejam, a temporalidade e a continuidade.

Adorno se referiu à questão da *Erfahrung* perdida em termos bastante similares aos de Benjamin, por exemplo, em passagens de *Minima Moralia*, em que associa o

enfraquecimento da experiência à catástrofe da guerra – agora não mais a Primeira, mas a Segunda:

[A guerra é] tão remota para a experiência quanto o funcionamento de uma máquina em relação aos movimentos do corpo, que só se assemelham a ela em condições mórbidas...A vida se converteu em uma sucessão ininterrupta de choques, entre os quais se abrem lacunas e espaços paralisados...A completa cobertura da guerra pela informação, pela propaganda e pelo comentário, os operadores de cinema nos primeiros tanques e a morte heróica dos repórteres de guerra, a mescla de opinião pública manipulada-esclarecida e ação inconsciente – tudo isso é outra expressão para a experiência ressecada, o vácuo entre os homens e seu destino no qual, a bem dizer, consiste o destino (ADORNO, 2008b: 50-51).

Na passagem reproduzida, Adorno fala da perda da experiência remetendo, assim como Benjamin, a um fato histórico determinado, a Segunda Guerra Mundial. No entanto, do mesmo modo que em Benjamin, o conceito de experiência para Adorno possui um sentido histórico mais geral e se associa também ao surgimento e consolidação da sociedade capitalista burguesa. Conforme explica Martin Jay em seu ensaio *Is experience still in crisis?* (JAY, 2004), Adorno, a partir da versão benjaminiana do conceito de experiência, realiza uma "reciclagem", na qual ele ganha o "sentido de índice geral da vida moderna" (JAY, 2004: 131).

Conforme exposto na seção anterior deste capítulo, Adorno contrapõe à reificação presente na sociedade moderna a experiência, e não a consciência de classe, como Lukács. Assim, como também já exposto, o impulso normativo da teoria de Adorno não se dirige a um sujeito coletivo, mas ao sujeito individual. Foi dito também que a experiência, portanto, na acepção adorniana, ocorre segundo a relação do indivíduo com o mundo. Mas essa relação, esse contato com o mundo, ocorre, cabe acrescentar – dada a exposição realizada nesta seção –, com uma realidade fragmentada, composta por uma sucessão de choques, conforme declara Adorno na passagem de *Minima Moralia* reproduzida acima. Assim, a experiência só poderá ocorrer de forma fragmentada, como um entrever através das fissuras na composição do todo. Camargo descreve esse aspecto do conceito de experiência na seguinte passagem:

Os indivíduos podem manifestar impulsos quase inconscientes perante a dominação do universal. Tais impulsos encontram-se no cotidiano, em

experiências fragmentadas e múltiplas, e manifestam a concretização do momento dialético do não idêntico" (CAMARGO, 2010a: 109).

Assim, é por meio de impulsos que pode se manifestar a experiência, uma vez que somente de relance a estrutura do todo contido nas partes deixa se mostrar em seu verdadeiro conteúdo. Isso pode ser melhor compreendido quando falamos de "modelos de experiência", os quais se referem à preservação da experiência perdida na sociedade vigente e que pode ser acessada de diferentes maneiras. Tal preservação está associada à noção de "memória da felicidade", à qual Adorno frequentemente, mesmo que não só a ela, relaciona às memórias de infância, na "esperança de que algo do que foi perdido ainda estivesse escondido nos destroços, ou mesmo trazido ao mundo, renovado pelo frescor do olhar de toda a criança" (JAY, 2004: 139). Jay é bastante feliz ao mencionar a ideia de algo preservado sob os destroços, pois mesmo que não imediatamente acessível ou visível, está ali preservado e o acesso a ela pode ser despertado a partir da própria realidade. A partir de algo que possa remover, mesmo que por um breve momento, os destroços que bloqueiam seu acesso. Como mostra dessa preservação, uma referência possível são as vilas preferidas da infância, algo a que Adorno se refere na seguinte passagem:

À criança, é evidente que o que a deleita em sua vila favorita somente é encontrado lá, apenas lá e em nenhum outro lugar. Ela está enganada, mas esse erro cria o modelo de experiência, de um conceito que culminará no conceito da própria coisa, em si, não como uma projeção pobre a partir das coisas (ADORNO, 1973: 373, *apud* JAY, 2004: 140).

Assim, a felicidade não está na vila, mas a felicidade ali vivida e sua memória são genuínas e, portanto, na memória, o modelo de experiência pode ser buscado. No caso de Adorno, essa vila se chama Amorbach, onde passava as férias com a família na infância. Curiosamente, Amorbach foi um dos primeiros lugares que Adorno visitou quando retornou à Alemanha, após o fim do exílio nos EUA, o que dá um significado bastante pessoal à passagem reproduzida acima. Assim, não é possível, para Adorno, reencontrar em Amorbach a felicidade ali vivida, mas tal felicidade genuína está em sua memória. Felicidade que é "precisamente o que o mundo vigente nega" (JAY, 2004: 141). A mesma felicidade que devia

experimentalizar quando, na sala-de-estar de sua casa em Frankfurt, quando criança, sentava-se ao piano para tocar duetos a quatro mãos. Lembranças que relata em um pequeno ensaio intitulado *Four hands once again* (ADORNO, 2005).

Neste ensaio, Adorno descreve que em casa, ainda muito jovem, ainda antes de saber ler as notas das partituras, ele se sentava ao piano e, guiado apenas pelo ouvido e pela memória, tocava trechos de diferentes peças musicais, a maioria extraídos de duetos, arranjos que consistiam em adaptações para quatro mãos de obras sinfônicas e de câmara. Tais peças, que podiam abranger desde sonatas para violino de Beethoven até a Sinfonia em Sol Menor de Mozart, tiveram presença marcante nos primeiros anos de sua formação musical. Um formato de música que, segundo Adorno, mais do que qualquer outro, era perfeitamente adaptável ao ambiente doméstico. Além disso, segundo Adorno, particularmente as peças que abrangem o período de quase um século que vai de Haydn até Brahms, adaptavam-se excepcionalmente bem aos arranjos a quatro mãos, como se fossem predestinadas a isso.

Herança do século XIX, a execução a quatro mãos era para Adorno um presente "colocado em seu berço no início do século XX" (ADORNO, 2005: 1). Tocar duetos ao piano tinha para Adorno o sabor da espontaneidade, da brincadeira, o que proporcionava momentos nos quais ele podia passear pelas notas sem preocupações excessivas com aspectos técnicos da execução ou até mesmo com eventuais erros. Segundo relata Adorno, aqueles que se dirigiam ao piano sem medo de cometer erros, já eram "parte da família" (ADORNO, 2005: 1). Para ele, tais duetos eram um tipo de música "com a qual se podia interagir e viver" (ADORNO, 2005:1). Tais lembranças da espontaneidade e da felicidade proporcionada por aqueles momentos, poderiam muito bem servir a Adorno como um modelo de experiência, o qual se poderia contrapor a um estado de coisas vigente no qual, no contexto da sociedade administrada, a espontaneidade e a felicidade eram progressivamente anuladas. Algo que remete à vida danificada, ou lesada (*beschädigte*), na sociedade capitalista moderna, tema tão ricamente explorado em sua obra *Minima Moralia*.

Modelos de experiência estão também presentes nas imagens proustianas de rememorações da infância, na "preservação proustiana da felicidade infantil através da memória" (JAY, 2004: 141). Proust, segundo Adorno, era capaz de oferecer um modelo quase hegeliano daquela preservação, uma vez que em sua obra,

a experiência não danificada é produzida apenas na memória, muito além da imediatidade, e por meio da memória, o envelhecimento e a morte parecem ser superados na imagem estética. Mas essa felicidade alcançada por meio do resgate da experiência, uma felicidade que não deixará nada ser retirado dela, representa uma renúncia incondicional à consolação" (JAY, 2004: 140).

Impossível não se recordar da célebre passagem de *Em busca do tempo perdido* (PROUST, 2016), na qual o narrador, ao provar um pedaço de *madeleine* (um tipo de biscoito) molhado no chá tem acesso a um mundo de felicidade preservado em sua memória. Cena que serve de exemplo perfeito de algo que pode remover os destroços que cobrem a memória da felicidade. Na cena, o narrador, personagem principal da obra, descreve quando, já adulto, em casa, sua mãe lhe ofereceu uma xícara de chá e trouxe com ele um "desses biscoitos curtos e rechonchudos chamados *madeleines*, que parecem ter sido moldados na valva estriada de uma concha de São Tiago" (PROUST, 2016: 54). Acabrunhado e vindo de um dia triste e pela perspectiva de um dia seguinte igualmente sombrio, ele leva à boca uma colher de chá onde deixara amolecer um pedaço de *madeleine*. Aquele gesto simples foi acompanhado de um estremecimento, pois imediatamente ele sentiu-se tomado por um "prazer delicioso, isolado, sem a noção de sua causa" (PROUST, 2016: 54). Uma sensação tão poderosa que, rapidamente, para ele, "tornaram-se indiferentes as vicissitudes" da vida, "inofensivos os seus desastres, ilusória a sua brevidade" (PROUST, 2016: 55). Perguntava-se de onde poderia ter surgido aquela alegria poderosa, mas não conseguia encontrar resposta. Assim, ele descreve:

De onde vinha? Que significaria? Onde apreendê-la? Bebi um segundo gole do qual não achei nada além do que no primeiro, um terceiro que me trouxe um tanto menos que o segundo. É tempo de parar, o dom da bebida parece diminuir. É claro que a verdade que busco não está nela, mas em mim (PROUST, 2016: 55).

Assim, convencido que aquela sensação não estava no chá, depôs a xícara e dirigiu-se ao próprio espírito. Ainda tentando recuperar a sensação, se perguntava: "será que vai chegar até a superfície de minha clara consciência essa lembrança, o instante antigo que a atração de um instante idêntico veio de tão longe solicitar, comover, erguer do fundo de mim?" (PROUST: 2016: 56). Então, de súbito, a lembrança reapareceu:

Aquele gosto era do pedacinho de *madeleine* que minha tia Léonie me dava aos domingos pela manhã em Combray (...) quando eu ia dar-lhe bom dia no seu quarto, depois de mergulhá-lo em sua infusão de chá ou de tília".(...) logo a velha casa cinzenta que dava para a rua, onde estava o quarto dela, veio como um cenário de teatro se colar ao pequeno pavilhão, que dava para o jardim (...) e com a casa, a cidade, de manhã à noite e em todos os tempos, a praça para onde me mandavam antes do almoço, as ruas aonde eu ia correr, os caminhos se passeava quando fazia bom tempo. É como nesse jogo em que os japoneses se divertem mergulhando numa bacia de porcelana cheia de água pequeninos pedaços de papel até então indistintos que, mal são mergulhados, se estiram, se contorcem, se colorem, se diferenciam, tornando-se flores, casas, pessoas consistentes e reconhecíveis, assim agora todas as flores do nosso jardim e as do parque do Sr. Swann, e as ninfeias do Vivonne, e a boa gente da aldeia e suas pequenas residências, e a igreja, e toda Combray e suas redondezas, tudo isso que toma forma e solidez, saiu, cidade e jardins, de minha xícara de chá (PROUST, 2016: 56-57)

Nessa cena de *Em Busca do Tempo Perdido*, Proust apresenta o que podemos considerar um exemplo do que Adorno chama de modelo de experiência. Nela, o narrador consegue descrever como essa memória da felicidade é despertada a partir de um elemento da realidade que não contém em si tal felicidade, mas que desencatilha o acesso a ela, uma vez que ela está preservada em sua memória. Assim, a felicidade não está na vila da infância, assim como não está na colher de chá onde o narrador molha um pedaço de *madeleine*, mas ela é genuína e se opõe ao estado de coisas vigente. A criança, é possível inferir, possui tal capacidade de vivenciar plenamente a felicidade tendo em vista não estar ainda completamente pré-formada pela heteronomias do todo e, portanto, ao vivenciar essa felicidade, a preserva na memória.

Além disso, a respeito da experiência, da preservação e do acesso à experiência perdida, é preciso acrescentar que Adorno via também na obra de arte verdadeira a possibilidade de um acesso à experiência. É interessante observar que, para Adorno, mesmo a obra de arte mais elevada não estava imune aos "horrores da vida moderna" (JAY, 2004: 139). Assim, mesmo no contexto de tais obras, a experiência estética é necessariamente impura em função dos danos causados por fatores externos à arte, entre eles "a guerra moderna, a substituição da narrativa pela informação, a tecnologia alienante, e a industrialização capitalista (JAY, 2004: 139). Uma observação que distancia Adorno da imagem de um

"mandarim elitista" à qual é frequentemente associado (JAY, 2004: 139). Mas mesmo que a experiência estética não pudesse "trazer de volta ao mundo o contador de histórias benjaminiano" (JAY, 2004: 139), ela podia, mesmo que aleijada, "preservar um certo traço do que existia antes e que, de alguma forma não havia sido completamente eliminado" (JAY, 2004: 139).

Para além das possibilidades de acesso à experiência em uma realidade na qual ela está submetida a um implacável bloqueio, é preciso lembrar que, segundo o conceito de experiência adorniano, ela está sempre relacionada com a alteridade, em uma acepção bastante ampla do termo. Sílvio Camargo destaca a questão da alteridade quando fala a respeito das experiências individuais:

O fato de serem individuais não significa, entretanto, que a experiência não seja social; como tal, ela se reporta ao outro, mas também à perda deste, quando não o reconhecemos como outro ser humano (CAMARGO, 2010a: 109).

Assim, a questão da experiência traz consigo a questão do outro e a relação com ele, a forma de encontro com a alteridade. Jay, a respeito da alteridade, declara:

Experiência, como vários comentadores usaram o termo, vem apenas com o encontro com a alteridade, no qual o 'eu' não mais permanece o mesmo. Adorno acrescentaria que, para ser não danificada, a experiência precisa tratar o outro de uma maneira não dominadora, não subsumidora, e não homogeneizadora" (JAY, 2004: 140).

Nesse ponto, Martin Jay nos traz de volta à discussão sobre sujeito e objeto, tema principal deste capítulo. Isso porque entre sujeito e objeto, conforme uma relação de não-dominação, está intrínseca a ideia da alteridade como o encontro com o outro, de acolhimento do novo e do não-idêntico. Um tipo diferenciado de tratar a alteridade que se expande nas mais diversas manifestações. Sobre isso, ou seja, sobre essa qualidade de encontro na relação entre sujeito e objeto, Jay é ainda mais claro quando conclui seu argumento no ensaio *Is Experience still in crisis?*, conforme reproduzimos:

Em suma, a experiência redimida, não danificada, a experiência autêntica, se caso tal condição puder ser em algum momento atingida, ela não significaria uma harmoniosa reconciliação em um futuro utópico, mas, pelo contrário, uma relação de não-dominação entre sujeito e objeto (JAY, 2004: 144).

Desse modo, ao colocar a questão da possibilidade da experiência a partir do estabelecimento de uma relação de não-dominação entre sujeito e objeto, ele consegue dar a ela uma abrangência que faz jus àquela pretendida por Adorno. Ora, mesmo que o conceito de experiência tenha surgido, assim como em Benjamin, no campo da experiência estética, ele não está restrito a esse campo (CAMARGO; 2010a), pois tem um poder de alcance que abrange as mais diversas manifestações da sociedade vigente. Demonstração disso é a declaração de Adorno que reproduzimos no início desta seção, na qual ele afirma que a teoria da sociedade deve ser a tentativa de reestabelecer a experiência obstruída. Tendo em vista a clareza com que Adorno coloca a questão, é possível afirmar com segurança que suas considerações a respeito do conceito de experiência atingem em cheio suas reflexões a respeito da ciência. Ou, dito de outro modo, trazendo a questão para o tema aqui discutido: atingem em cheio as considerações a respeito de uma adequada abordagem sociológica nos termos defendidos por ele. Vale dizer que aquilo que foi colocado por Jay quando se refere à relação de não-dominação entre sujeito e objeto encontra acolhida na relação entre sujeito, ou métodos investigativos, na sociologia e os objetos que ela investiga. Assim, trata-se, como já mencionado, de interromper a dominação e a violência do sujeito em relação ao objeto no âmbito da ciência. Violência que está na raiz da obstrução da experiência, conforme colocado por Adorno.

Tal relação pode ser ilustrada por aquilo que Adorno chama de conceito de paz, que indica uma relação entre sujeito e objeto na qual a subjetividade não assume a forma constitutiva do idealismo e do positivismo – com sua "raiva contra a alteridade do mundo natural, o qual a mente alegadamente soberana tenta devorar" (JAY, 1984: 63) –, mas uma atitude não impositiva, capaz de realizar as mediações necessárias para uma apreensão do objeto dentro de um contexto não hierárquico, não impositivo e de não-dominação. Nesse espírito Adorno fala, conforme passagem citada neste capítulo, de uma subjetividade dotada de uma "passividade isenta de angústia", uma subjetividade que, ao se colocar diante do

objeto, não imponha a ele sua própria configuração, e assim, se torne capaz de "farejar a primazia do objeto", ou seja, naquilo que, no objeto, "não é acréscimo subjetivo" (ADORNO, 1995: 194). Assim, o conceito de paz significa "a restauração da diferença e da não-identidade a seus lugares adequados na constelação não hierárquica de forças entre sujeito e objeto" (JAY, 1984: 68).

Na passagem reproduzida, Jay cita o conceito de constelação que, juntamente com o conceito de campo-de-forças, é utilizado por Adorno em sua abordagem em relação aos fenômenos da realidade social, cuja complexidade impede uma abordagem adequada segundo o pensamento de identidade que afirma: conceito = coisa. Ou seja, um tipo de pensamento que procura tornar iguais elementos que, na realidade, não o são. Assim, o conceito de constelação pode ser caracterizado como "um conjunto justaposto, e não integrado, de elementos cambiantes que resistem à redução a um denominador comum, a um núcleo essencial, ou a um princípio primitivo gerador" (JAY, 1984: 14-15). O conceito de campo-de-forças, por sua vez, diz respeito a uma "interação relacional de atrações e aversões que constituem a dinâmica estrutura transmutacional de um fenômeno complexo" (JAY, 1984: 14). Assim, esses dois conceitos devem atuar conjuntamente no desvelamento de fenômenos que não se revelam, não são apreensíveis, conforme uma lógica meramente formal, da identidade. Ou seja,

Ao examinar fenômenos culturais e sociais, Adorno frequentemente utilizava as duas metáforas para capturar as relações sutis entre e dentre suas dimensões subjetivas e objetivas, particulares e universais, históricas e naturais. A frequentemente destacada qualidade paratática de seu estilo, com sua recusa a subordinar argumentos e observações a uma hierarquia, surgiu de sua relutância em privilegiar um elemento do campo-de-forças e detrimento dos outros. O resultado não era um caos relativista de fatores desvinculados, mas um modelo dialético de negações que simultaneamente constrói e desconstrói padrões de uma realidade fluida (JAY, 1984: 15).

Assim, quando fala em conceito de paz – o qual serve para indicar uma adequada relação entre sujeito e objeto também na ciência, de forma a permitir a desobstrução da experiência, tarefa da teoria da sociedade segundo Adorno – ele se refere a uma constelação de três estrelas, composta pela "subjetividade coletiva, pela subjetividade individual e o mundo objetivo" (JAY, 1984: 1985). Trata-se, portanto, de contemplar uma relação de não-

dominação cujo alcance é extremamente amplo, pois é capaz de abranger as relações dos indivíduos entre si, entre eles e a natureza e a relação com o todo. Adorno se refere a este conceito em seu texto *Sobre sujeito e objeto* (ADORNO, 1995) justamente no momento em que procura, mesmo que cautelosamente, indicar uma reconciliação (não uma identidade) possível entre sujeito e objeto. Ele afirma:

Se fosse permitido especular sobre o estado de reconciliação, não caberia imaginá-lo nem sob a forma de indiferenciada unidade de sujeito e objeto nem sob a de sua hostil antítese; antes, *a comunicação do diferenciado* (grifo meu). Somente então o conceito de comunicação encontraria seu lugar de direito como algo objetivo. O atual é tão vergonhoso porque trai o melhor, o potencial de um entendimento entre homens e coisas, para entregá-lo à comunicação entre sujeitos, conforme os requerimentos da razão subjetiva. Em seu lugar de direito estaria, também do ponto de vista da teoria do conhecimento, a relação entre sujeito e objeto na paz realizada, tanto entre os homens como eles, e o outro que não eles. Paz é um estado de diferenciação sem dominação, no qual o diferente é compartilhado" (ADORNO, 1995: 184).

A *comunicação do diferenciado* aludida por Adorno se refere, portanto, a uma relação ao mesmo tempo não-hierarquizada entre sujeito e objeto, e capaz de acolher a diferença, o não-idêntico, ao contrário de sua eliminação conforme a "hostil antítese" entre sujeito e objeto observada no pensamento de identidade operado pela ciência tradicional. Conforme indicado por Adorno na passagem reproduzida, a "comunicação" estabelecida no contexto da separação radical entre sujeito e objeto, da "hostil antítese", não é verdadeiramente uma comunicação entre sujeito e objeto, mas uma comunicação entre sujeitos: entre o sujeito hipostasiado e aquilo que esse sujeito acrescenta de seu ao objeto, ou seja, sua própria configuração linear e contínua. A comunicação verdadeira com o objeto implica na capacidade de acolher o diferente. Por isso, a paz é um "estado de diferenciação sem dominação".

É possível concluir, portanto, que aquilo que Adorno define como teoria social, ou seja, a "tentativa de restabelecer a experiência obstruída", implica necessariamente em estabelecer esse estado de paz entre sujeito e objeto. Ou seja, somente assim a sociologia pode contribuir para o desbloqueio da experiência obstruída e, ao mesmo tempo, conhecer o objeto que investiga, segundo as verdadeiras características deste último. Aí está, portanto, o que consideramos o elemento chave para o que chamamos de elevação da sociologia a seu

conceito. Uma sociologia que somente será capaz de apreender efetivamente seu objeto caso rejeite a relação de dominação e hierarquização presente na sociologia tradicional. Uma sociologia crítica que procura reproduzir em seus métodos a imagem de uma sociedade emancipada (mesmo que não pretenda necessariamente dar forma a ela), no que se refere à relação entre os indivíduos entre si e destes com a natureza. Uma sociologia que, ao não se fixar como imposição de métodos, não se estabelece como uma totalidade impositiva e dominadora. Uma sociologia, enfim, que de alguma forma reproduza a não totalidade social emancipada de uma sociedade liberada, conforme indica o impulso normativo adorniano.

No próximo capítulo, procuraremos ilustrar alguns dos elementos discutidos até aqui nesta dissertação, por meio da exposição de algumas experiências de Adorno em seu exílio nos EUA com a chamada *administrative research* e também de sua sociologia da música.

Capítulo III – A *administrative research* e a sociologia da música

3.1 Preâmbulo

Neste terceiro e último capítulo buscaremos ilustrar alguns dos elementos discutidos até aqui nesta dissertação. Para tanto, primeiramente, falaremos de algumas experiências intelectuais vividas por Adorno durante seu exílio nos EUA, particularmente as que se referem a seu contato com a chamada *administrative research*, um tipo de pesquisa "focada diretamente na práxis"(ADORNO, 1998a: 219) e que pode ser colocada no extremo oposto da abordagem sociológica defendida por Adorno. No contexto da exposição a respeito da *administrative research*, traremos ao debate o conceito de indústria cultural, cuja gênese está no livro escrito por Adorno em conjunto com Max Horkheimer durante o exílio nos EUA intitulado *Dialética do Esclarecimento*. Acreditamos que o contraste advindo do encontro de extremos representado por uma abordagem teórica como a de Adorno de um lado, e a *administrative research* de outro, pode oferecer um interessante campo de discussão de temas fundamentais da sociologia adorniana. Além disso, ainda nesse esforço de ilustração, traremos à discussão alguns elementos da sociologia da música de Adorno, a qual, acreditamos, poderá também fornecer bases ricas para a discussão de temas trazidos até o momento nesta dissertação.

3.2 A *administrative research*

É um fato bastante conhecido que Theodor Adorno, assim como outros teóricos da chamada Escola de Frankfurt, deixaram a Alemanha após a ascensão do regime nazista de Adolf Hitler naquele país. Adorno, particularmente, deixou a Alemanha relativamente tarde, algo que, evidentemente, o expôs a riscos terríveis – afinal, ele era um intelectual de esquerda de origem judaica –, a respeito dos quais não tinha plena consciência na época. É possível considerar que sua insistência em permanecer no país revela certa ingenuidade em relação aos

reais perigos que corria e também em relação à real natureza do regime nazista. Sua insistência exasperava seus amigos mais próximos e era fonte de grande preocupação entre eles. Walter Benjamin chegou a escrever para a namorada de Adorno na época, e que mais tarde se tornaria esposa, Gretel Karplus, relatando a preocupação de Max Horkheimer, então diretor do Instituto de Pesquisas Sociais de Frankfurt, com a segurança de Adorno.

O fato é que Adorno avaliava que o nazismo seria um fenômeno passageiro pois, para ele, a burguesia alemã não toleraria o regime de Adolf Hitler por muito tempo. Assim, ele defendia que o importante naquele momento era fomentar a resistência ao regime dentro da própria Alemanha. Adorno não se convenceu a deixar o país nem mesmo quando teve sua *venia legendi* (permissão para lecionar) oficialmente cassada no dia 11 de setembro de 1933, data que coincidiu com seu trigésimo aniversário. Cassação que ocorreu não devido a sua "teoria materialista dialética, mas por causa de seu sobrenome" (BUCK-MORSS, 1981: 274). Somente após o fechamento do *Vossische Zeitung*, jornal no qual Adorno pretendia ocupar a posição de crítico musical, somada à impossibilidade de conseguir um emprego, mesmo o mais modesto, e a proibição de ensinar música a pessoas "não arianas", ele se convenceu a desistir de seu propósito de "permanecer na Alemanha a todo custo" (BUCK-MORSS, 1981: 275). Assim, na primavera de 1934, Adorno partiu para a Inglaterra, rumo a Oxford, ou seja, mais de um ano após a subida de Hitler ao poder, fato ocorrido em 30 de janeiro de 1933. Cabe lembrar que tanto Benjamin quanto "Kracauer, Bloch e Brecht abandonaram Berlim antes de abril de 1933" (BUCK-MORSS, 1981: 276). Conforme descreve Susan Buck-Morss:

A refinada atmosfera acadêmica de Oxford satisfazia os caprichos culturais de Adorno; no entanto, ele parece ter permanecido durante um longo tempo isolado da comunidade universitária e tinha dificuldades para comunicar suas ideias a seus colegas (BUCK-MORSS, 1981: 278).

Na Inglaterra, Adorno, mesmo já sendo um intelectual bastante experiente e gabaritado, voltou, na prática, à condição de estudante de doutorado. Ele relatou a Ernest Krenek:

O Merton College, o mais antigo e mais exclusivo de Oxford, me aceitou como membro e estudante avançado, e vivo aqui em meio a uma indescritível paz e sob condições de trabalho muito agradáveis; em relação ao material, sem dúvida existem dificuldades. Fazer compreensíveis para os ingleses os meus pensamentos filosóficos é quase uma impossibilidade; em certo sentido, tenho que fazer com que o meu trabalho retroceda a um nível infantil para ser inteligível – o que supõe uma fissura, em todo o meu trabalho, entre o acadêmico e as coisas reais, situação para a qual me considero demasiadamente velho -, porém, tenho simplesmente que fazê-lo e me dar por satisfeito em poder trabalhar sem ser incomodado (BUCKMORSS, 1981: 278).

Mesmo que já estivesse fora da Alemanha, a segurança de Adorno ainda era fonte de preocupação para os membros do Instituto, daí o esforço para viabilizar sua transferência da Europa em guerra. Além disso, é possível inferir que, a essa preocupação, se somava o interesse em trazê-lo definitivamente para os quadros do Instituto, cuja sede havia sido transferida para Nova York na época. Adorno, mesmo que já tivesse colaborado para a revista do Instituto (a *Zeitschrift für Sozialforschung*) em duas ocasiões – a primeira em 1932 com o ensaio *Sobre a situação social da música*, e em 1936 com o ensaio *Sobre o Jazz* –, não podia ser considerado ainda um membro permanente. Adorno e Horkheimer se conheciam desde 1921, quando Adorno, recém ingresso como estudante na Universidade de Frankfurt, após um seminário apresentado pelo psicanalista Adhémar Gelb, tomou a iniciativa de se apresentar a Horkheimer. E, daí em diante, “se esforçou para se associar a ele” (CLAUSSEN, 2008: 81).

Em 1937, Adorno recebeu um telegrama de Max Horkheimer dizendo que, caso aceitasse a posição de diretor musical em uma pesquisa sobre o Rádio em Nova York, sua imigração para os EUA poderia ser facilitada. Sem dispor de maiores detalhes sobre a pesquisa, Adorno aceitou a oferta prontamente e, em 1938, desembarcou nos EUA, onde passou a fazer uma dupla jornada: de manhã trabalhava no *Princeton Radio Project*, pesquisa capitaneada por Paul Lazarsfeld, emigrado austríaco, e à tarde no Instituto de Pesquisas Sociais, então instalado nas dependências da Universidade de Princeton.

Os trabalhos do *Princeton Radio Project* eram realizados na cidade de Newark, Nova Jersey, nas imediações da cidade de Nova York. Quando Adorno cruzou pela primeira vez o

túnel sob o rio Hudson para chegar ao local das pesquisas, encontrou um cenário que ele considerou bastante pitoresco, muito diferente do que ele poderia imaginar. Os trabalhos eram realizados nas instalações de uma cervejaria desativada. Para ele, foi bastante agradável se deparar com essa falta de inibição na escolha do local das pesquisas, uma escolha que dificilmente poderia ser imaginada “no âmbito das práticas acadêmicas europeias” (ADORNO, 1998a: 219).

Assim, em seu primeiro dia no *Princeton Radio Project*, Adorno se apresentou a Lazarsfeld, que o aconselhou a percorrer as instalações a fim de conhecer seus novos colegas. Seguindo essa recomendação, Adorno, naquele primeiro contato, ouviu nas rápidas conversas que teve com os demais pesquisadores expressões como "*likes and dislikes studies*", "*success or failure of a Programe*", etc. Foi o suficiente para que ele compreendesse que as pesquisas ali desenvolvidas envolviam a "coleta de dados em benefício de departamentos de planejamento no campo da mídia de massa" (ADORNO, 1998a: 219). Assim, Adorno soube, logo de início, que haveria pouco espaço para a pesquisa social crítica naquele ambiente. Sobre suas primeiras impressões Adorno relata: "pela primeira vez eu via a *administrative research* diante de mim; hoje eu já não sei se foi Lazarsfeld quem cunhou esse termo ou se fui eu, em meu assombro diante desse tipo de ciência focada diretamente na práxis e totalmente estranha para mim" (ADORNO, 1998a: 219).

A questão é que Adorno, ao chegar nos EUA, encontrou um clima intelectual e uma mentalidade científica completamente diferentes do que estava habituado na Europa. Ali vigorava o lema segundo o qual "*science is measurement*", ou "ciência é mensuração". Não por acaso, repetidamente, Adorno era confrontado com a seguinte questão: "*Where is the evidence?*" (ADORNO, 1998a: 217), ou "Onde está a evidência?".

Em uma conversa com uma jovem pesquisadora, Adorno tomou contato direto com aquilo que ele chamava de consciência reificada. Um tipo de consciência, segundo sua descrição, "quase incapaz de experiência espontânea, mas em si mesma manipulável" (ADORNO, 1998a: 222). Adorno relata que, depois de alguns dias trabalhando juntos, quando a mencionada pesquisadora já havia desenvolvido suficiente confiança nele, ela lhe perguntou: "Dr. Adorno, o senhor se importaria se eu lhe fizesse uma pergunta pessoal?" (ADORNO, 1998a: 222). Ao que Adorno respondeu: "Depende da pergunta, mas vá em

frente" (ADORNO, 1998a: 222). Assim, ela pergunta: "Por favor me diga, o senhor é um extrovertido ou um introvertido?" (ADORNO, 1998a: 222). Adorno, em retrospectiva, comentou:

Era como se ela, um ser humano vivo, estivesse pensando de acordo com o modelo de perguntas de questionário [*cafeteria-style questions*]. Ela talvez fosse capaz de se subsumir a si mesma sob tais categorias rígidas e apriorísticas, de modo semelhante a como se observa também na Alemanha, por exemplo, quando as pessoas se classificam pelos signos zodiacais em que nasceram: mulher de Sagitário, marido de Áries. A consciência reificada não é de modo algum patrimônio dos Estados Unidos, mas promovida pela tendência geral da sociedade. Mas foi ali que tomei consciência dela pela primeira vez (ADORNO, 1998a: 222).

Sobre o escopo das pesquisas realizadas no *Princeton Radio Project*, caso houvesse para Adorno (e não havia) qualquer dúvida a respeito do real direcionamento das pesquisas ali desenvolvidas, elas teriam se dissipado totalmente no momento em que ele leu o contrato firmado com a Fundação Rockefeller, financiadora do projeto, que "estipulava expressamente que as pesquisas deveriam cumprir-se no marco do sistema comercial estabelecido nos Estados Unidos. Isso implicava que esse próprio sistema não podia ser objeto de análise" (ADORNO, 1998a: 219).

O pertencimento ao Instituto foi decisivo para que Adorno, apesar de tudo, pudesse desfrutar de uma relativa autonomia intelectual. Adorno descreve da seguinte maneira sua situação:

Pelo fato de pertencer ao Instituto de Pesquisas Sociais, eu não estava tão exposto, como costuma ocorrer em tais circunstâncias, à concorrência direta e à pressão de exigências externas; tinha pois a possibilidade de perseguir intenções próprias. Procurei resolver o problema da dupla atividade mediante certa combinação de minhas tarefas científicas em ambos os campos: nos textos teóricos que escrevia então para o Instituto, formulava os pontos de vista e as experiências que queria aproveitar no 'Radio Project' (ADORNO, 1998a: 218).

Adorno estava ávido por realizar observações desde que chegara aos EUA pois, se por um lado o país possuía um ambiente intelectual que não era particularmente receptivo a sua

abordagem científica, os EUA eram também, em certo sentido, “um índice perfeitamente puro do capitalismo, livre de resíduos pré-capitalistas”, e, portanto, “seu posto mais avançado de observação” (CLAUSSEN, 2008: 136). Para os estudos sócio-culturais que ele queria realizar no âmbito da sociedade capitalista, tratava-se do ambiente ideal. Tais observações se materializaram em quatro ensaios publicados no *Music Study*, do *Princeton Radio Research Project: A Social Critique of Radio Music, On Popular Music, Studies in Philosophy and Social Science* e o *NBC Music Appreciation Hour*, sobre um programa musical apresentado na NBC.

3.2.1 O *Program Analyser*

Não era só nas conversas com seus colegas do *Princeton Radio Project* que Adorno percebia a “presença” da consciência reificada em seu novo ambiente de trabalho. Também (e primordialmente) nos métodos de pesquisa utilizados nas investigações, tal tipo de consciência era uma presença constante. As expressões *likes and dislikes*, ouvidas por Adorno em seus primeiros contatos com os outros pesquisadores do projeto, referiam-se a uma máquina chamada *Program Analyser*, que era, sem dúvida, representante da reificação mencionada por Adorno. Por meio dessa máquina, os ouvintes participantes da pesquisa poderiam, durante a audição de algumas canções selecionadas, por meio do acionamento de botões, indicar, entre outras coisas, o que haviam ou não gostado ao longo da execução. O procedimento, e o que ele significava, chegou a despertar até mesmo a irritação de Adorno, como ele relata na seguinte passagem:

Irritava-me, em particular, um círculo metodológico que, para captar de acordo com as normas imperantes da sociologia empírica, o fenômeno da reificação cultural, devêssemos servir-nos de métodos também reificados, como os que se me oferecia ameaçadoramente sob a forma daquele 'program analyser' (ADORNO, 1998a: 223).

Assim, no espírito do mencionado lema "ciência é mensuração", tratava-se de se valer de métodos que pudessem "medir a cultura", "como se dizia literalmente" (ADORNO, 1998a:

223), conforme relato de Adorno. Métodos reificados como aqueles representados pela *Program Analyser* pareciam a ele "extremamente inadequados em relação à complexidade do que precisava ser descoberto, apesar da aparente objetividade dos dados fornecidos pela máquina" (ADORNO, 1998a: 220).

Para Adorno, os procedimentos da *Program Analyser*, além de pressuporem uma audição "atomística e reificada" (ADORNO, 1980a: 263) da música, tomavam, indevidamente, os dados fornecidos pela máquina, ou seja, as opiniões dos ouvintes, como fonte absoluta do conhecimento social, portanto, "como material científico último e evidente" (ADORNO, 1980a: 263), quando, na verdade, dadas as condições sociais sob as quais estão submetidas a produção, a distribuição e o consumo de música, se tratavam de "funções da produção" (ADORNO, 1980a: 263). Vale dizer que caberia investigar as determinações objetivas envolvidas nesse processo, ou seja, os momentos objetivos presentes nas reações supostamente espontâneas dos ouvintes. E é nesse espírito que Adorno fala da discrepância entre o que era efetivamente extraído daquela pesquisa e a "complexidade do que precisava ser descoberto" (ADORNO, 1998a: 220); complexidade esta que a *administrative research* falhava em fazer justiça. Ou seja, o *Princeton Radio Project*, com seu método de recolhimento de 'likes' e 'dislikes' dos ouvintes a respeito da programação radiofônica era capaz apenas de captar a ponta final de um processo extremamente complexo de formação de gostos e de manipulação de demandas. Limitar-se a ela correspondia a ratificar a afirmação ideológica e tautológica da indústria radiofônica segundo a qual ela "dava ao público 'aquilo que este queria'", o que "excluía a possibilidade de questionar a origem social dessas demandas e, portanto, de sua validade em última instância (BUCK-MORSS, 1981: 347).

Como funções da produção que eram, já que submetidos à enorme pressão da indústria cultural e sua manipulação dos gostos musicais, as reações dos ouvintes somente poderiam ser apreendidas em seu conteúdo de verdade caso fossem colocadas em relação com o todo e os processos estruturais que atuam em sua formação. Assim, segundo Adorno, somente a investigação da pré-formação dos dados fornecidos pela *Program Analyser* poderia conduzir a um conhecimento realmente frutífero, ou seja, indicar a submissão do caráter artístico da música à sua função como mercadoria. Isso porque, sem dúvida, tais opiniões, ou reações, quando se leva em conta a questão da formação do gosto musical em nossa sociedade, são

fortemente influenciadas pelas canções às quais os ouvintes estão predominantemente expostos. Dessa maneira, a demanda é previamente manipulada, pois a repetição maciça de certas canções, determinada pelo modelo industrial que "ocupou o campo inteiro do consumo musical" (ADORNO, 1980a: 263), certamente exerce influência sobre os gostos, o que influenciará o que os indivíduos irão consumir posteriormente em termos de música. Ignorar a pré- formação dos gostos neste contexto, portanto, significa tanto condenar a pesquisa à irrelevância, quanto contribuir para reforçar véu que encobre tais processos.

Assim, o caráter espontâneo e imediato das reações dos ouvintes é meramente aparente, conforme declara Adorno:

seria conveniente que a investigação elucidasse, em primeiro lugar, até que ponto tais reações subjetivas dos indivíduos são, na realidade, tão espontâneas e imediatas como dão a entender os sujeitos; até que ponto, por trás daquelas, escondem-se não só os mecanismos de propaganda e a força de sugestão do aparato, senão também as conotações objetivas dos meios e o material com que são confrontados os ouvintes e, por fim, as estruturas sociais mais amplas, até chegar à sociedade como um todo (ADORNO, 1998a: 220).

Desse modo, aquilo que era tido como portador de um caráter primário e espontâneo, e que, portanto, era tomado como a "legítima e definitiva fonte do conhecimento sociológico" (ADORNO, 1998a: 220), era insuficiente, segundo Adorno, para dar base ao conhecimento sobre a sociedade, tendo em vista seu caráter "completamente mediado e derivado" (ADORNO, 1998a: 220). Adorno colocava a questão nos termos de reações e estímulos:

Na atividade cultural, o que a psicologia da percepção considera meros estímulos é, em si, qualitativamente determinado, pertencente ao espírito, e reconhecível nos termos de seu conteúdo objetivo. Oponho-me a registrar e a medir efeitos sem colocá-los em relação com aqueles 'stimuli', a saber, a objetividade daquilo a que reagem os consumidores da indústria cultural, aqui, os ouvintes de rádio (ADORNO: 1998a: 219).

Nesta passagem, Adorno fala, em última análise, da atenção à interligação entre a parte e o todo, que é, como discutido no primeiro capítulo desta dissertação, aquilo que confere aos objetos da sociedade seu conteúdo qualitativo. Isso porque, no caso, a reação dos ouvintes

são, em grande medida determinadas por estruturas de dominação que se manifestam nas esferas da produção e do consumo de música. Desse modo, quando fala de reações e estímulos, ou mais propriamente, de se tomar ou não as reações como dado último do conhecimento social, Adorno está, no fundo, opondo a uma sociologia de orientação meramente metodológica, subjetivista, uma abordagem sociológica orientada pela estrutura objetiva. Ou seja, esta última como uma sociologia que

não se ocupa simplesmente com as reações dos sujeitos experimentais, dos que são submetidos a teste, como ocorre no positivismo usual, mas que, porque os modos de comportamento, enquanto são ideológicos, têm um sentido (Sinn), ou uma ausência de sentido (Unsinn), conectado por sua vez ao sentido ou à ausência de sentido da sociedade. [...] Isso significa, portanto, que as reações aparentemente subjetivas a questionários são postas em relação com uma análise dos estímulos exercidos pela sociedade sobre os homens (ADORNO, 2008a: 215).

Assim, em uma abordagem sociológica que tenha em vista os processos de pré-formação social dos objetos que investiga, essa questão se dirige, no caso aqui abordado, a quais são os processos sociais responsáveis pela formação do gosto dos ouvintes. Tomar esse gosto como espontâneo, como se não sofresse qualquer influência social em sua formação, é, segundo Adorno, uma abordagem ideológica, que, como mencionado, corresponde a tomar como imediato, ou espontâneo, algo pré-formado socialmente. Gabriel Cohn explica a questão da seguinte maneira:

A ideologia aparece, neste ponto, como a expressão mais acabada, e socialmente mais eficaz, da afirmação sem mais do dado, da simples reiteração do que está presente na experiência social sem questionar-se a natureza e os condicionantes dessa experiência mesma. Na ideologia, aquilo que é produto, resultado mediado por um processo, apresenta-se como dado sem mais, imediato. Na linguagem de Adorno a ideologia dá como garantido aquilo que não tem como cumprir, a efetivação plena do seu conceito pela coisa (COHN, 1998: 17).

Desse modo, ao tomar um produto, ou o resultado de um processo (no caso, os gostos e as preferências dos ouvintes), como algo primário, imediato, espontâneo, a pesquisa sociológica recai na ideologia, o que traz diversas implicações para o conhecimento. Ao se excluir

da análise de um objeto os condicionantes que atuam sobre ele, se exclui também a possibilidade de criticá-los. Ou seja, se as tendências do todo apontam para a determinação das subjetividades em geral – aqui no âmbito da cultura – segundo os interesses da troca mercantil a partir da realização dos bens culturais como mercadorias, permanecer de costas à análise desses condicionantes significa, para a ciência, permanecer acrítica a eles e às contradições deles advindos. Desse modo, cabe fazer a crítica – conforme passagem de Gabriel Cohn acima reproduzida – da discrepância entre aquilo que a coisa é e aquilo que ela reivindica ser, ou seja, a não efetivação do conceito pela coisa, tendo em vista que é possível afirmar que o conceito de gosto evoca a expressão plenamente espontânea de determinada preferência subjetiva.

Em suma, trata-se de investigar a influência, ou a presença, da objetividade social e de suas determinações na subjetividade do ouvinte, em suas reações, que longe de serem espontâneas, são, como já mencionado, tendo em vista as tendências inscritas no todo, em altíssimo grau, condicionadas. Para Adorno, as objetividades sociais se “manifestam indiretamente em opiniões e comportamentos subjetivos. As opiniões e comportamentos dos sujeitos são também sempre algo objetivo” (ADORNO, 1998a: 221), ou seja, a questão é que sobre eles incidem determinações dadas pela objetividade social. Daí a referência à questão da mediação, a qual deve ser analisada pela pesquisa sociológica. Para ele, “nas opiniões subjetivas, cintilam objetividades sociais, até chegar a detalhes concretos” (ADORNO, 1998a: 221). Detalhes concretos que, em última análise, apontam para as estruturas sociais e suas leis de movimento, as quais cabe à sociologia desvelar.

Temos aí delineadas, portanto, duas abordagens sociológicas distintas, que partem de diferentes concepções a respeito do que é o fenômeno social. Segundo Adorno, tais distinções se colocam da seguinte forma:

Se partimos de uma teoria da sociedade e interpretamos os fenômenos observados supostamente comprováveis como epifenômenos da teoria, ou, por outro lado, se consideramos esses fenômenos o conteúdo da ciência, e a teoria da sociedade meramente como uma abstração resultante da classificação (ADORNO, 1998a: 222).

Trata-se de distintas apreciações do que é o fenômeno social que, por sua vez, apontam para distintas “conceituações de sociedade” (ADORNO, 1998a: 222). Assim, a questão que emerge é: se a sociedade, de acordo com o esses diferentes “quadros de referência” colocados, é concebida – como indica o conceito de sociedade adorniano – como “a realidade da qual todo indivíduo depende”, ou se ela é considerada na tradição do nominalismo”, como “mera *flatus vocis*, uma palavra vazia” (ADORNO, 1998a: 222).

Assim, em uma pesquisa empírica voltada à averiguação de opiniões ou do modo de pensar de determinado grupo de sujeitos, é preciso que nela esteja presente a consideração a respeito da objetividade envolvida na formação dessas opiniões. Desse modo, “as análises subjetivamente orientadas possuem validade apenas dentro de uma teoria objetiva” (ADORNO, 1998a: 231). Essa articulação entre momento subjetivo e objetivo foi o que se procurou fazer nas pesquisas a respeito da *Personalidade Autoritária*. Pesquisa de grande porte realizada ainda durante o exílio de Adorno nos EUA e na qual ele foi um dos diretores. Sobre os objetivos da pesquisa, Adorno afirma que nela “interessava-nos o potencial fascista. Por esse motivo, e para poder combatê-lo, introduzimos na pesquisa, na medida de nossas possibilidades, também a dimensão genética, isso é, o processo de formação do caráter autoritário” (ADORNO, 1998a: 235).

Adorno afirma que o maior equívoco cometido pelos críticos àquela pesquisa é considerar que nela se tentou explicar “o anti-semitismo, e até mesmo o fascismo em geral, exclusivamente sob bases subjetivas, incorrendo no erro de sugerir que este fenômeno político-econômico é, primeiramente, de índole psicológica” (ADORNO, 1998a: 230). Adorno enfatiza que os autores da pesquisa, mesmo que não fossem, por um lado, “ariscos à psicologia” (ADORNO, 1998a: 231) (pelo contrário), por outro, não deixavam de conceder a primazia aos fatores objetivos sobre os psicológicos. Assim, a análise dos fatores psicológicos correspondiam a um “momento da explicação” (ADORNO, 1998a: 230).

A concessão de tal primazia advém do fato, conforme diagnóstico adorniano da sociedade capitalista tardia, de que na “presente sociedade, as instituições objetivas e as tendências de desenvolvimento tal poder esmagador sobre os indivíduos que as pessoas vêm se tornando, e evidentemente de maneira crescente, fatores das tendências predominantes que operam sobre suas cabeças” (ADORNO, 1998a: 230).

Para Adorno, a hipostasia dos fatores psicológicos, ou à ação individual, encontradas em diversas investigações psicológicas, segue um processo similar àquele observado na questão da primazia do sujeito na ciência da sociedade, conforme discutido no segundo capítulo desta dissertação. A questão é que isso ocorre em decorrência da fraqueza do sujeito na realidade objetiva, conforme explica Adorno:

Quanto mais dependentes são as pessoas do sistema social total e quanto menos elas podem fazer algo sobre isso, mais elas são intencionalmente e não intencionalmente levadas a acreditar que tudo dependeria deles (ADORNO, 1998a: 231).

Daí o momento ideológico da explicação psicológica dos fenômenos sociais presente em muitas pesquisas. No caso dos procedimentos adotadas na pesquisa sobre a *Personalidade Autoritária*, por outro lado, buscou-se uma metodologia na qual a investigação “em sentido subjetivo” aparece como um “corretivo” de um pensamento que, ao hipostasiar o momento objetivo da sociedade, poderia incorrer em uma abordagem “de cima para baixo” (ADORNO, 1998a: 231), considerando o particular como simples função do todo quando, na verdade, o que ocorre é uma tensão dialética entre esses dois extremos.

Uma postura que se contrapõe àquilo que Adorno chama de “fascínio do método” e que é bastante presente nos Estados Unidos. Lá, segundo Adorno, “esse fascínio corresponde à tradição positivista e constitui, por assim dizer, o clima científico natural” (ADORNO, 2008a: 193). Sobre isso Adorno declara:

Contrariamente ao número avassalador sobretudo das investigações empíricas muito exigentes como as que existem de modo exemplar nos Estados Unidos, não é o método e a 'pureza' metodológica como tal, separada do conteúdo a que se refere, que deve ser idolatrado ou erigido como divindade. Ao contrário, eu diria que o mandamento fundamental de qualquer investigação sociológica sensata reside em tentar tanto quanto possível desenvolver os métodos a partir dos assuntos e do interesse subjetivo que tenha. Ou ao menos aplicar os métodos de modo tal que adquiram suas ênfases a partir da relevância e da importância do assunto e que não se imponham como independentes diante do objeto (ADORNO, 2008a: 188).

A situação descrita revela, portanto, uma espécie de insegurança subjetiva que, segundo Adorno, deve ser explicada a partir da própria realidade objetiva. Ou seja, sem tirar os olhos da sociedade vigente ele afirma que, nela, “praticamente nenhum indivíduo pode ousar ou ouse determinar e reproduzir sua vida por si próprio” (ADORNO, 2008a: 193-94) e, assim, tal “insegurança intelectual”, na avaliação de Adorno, leva a uma atitude segundo a qual as pessoas, em nome da certeza de disporem de “algo absolutamente seguro, esquecem de pensar na relevância, no conteúdo, na substância daquilo a que essa segurança se refere” (ADORNO, 2008a: 194). Adorno acrescenta ainda que essa inclinação em direção à metodologia coincide “com a prevalência do que Horkheimer chamou de 'razão instrumental'” (ADORNO, 2008a: 194).

Assim, tal “fascínio do método” está na raiz da elaboração de métodos reificados como aqueles que Adorno encontrou no *Princeton Radio Project*. Uma reificação dos métodos que é participante do processo mais geral da sociedade moderna; processo ao qual ele faz menção ao falar do livro de Max Horkheimer chamado *O eclipse da razão*, quando afirma: “mediante os motivos ali explicitados, os instrumentos ou os meios do pensamento se autonomizaram em relação aos seus objetivos e tornaram-se reificados” (ADORNO, 2008a: 194).

Novamente, trata-se de aludir à particularidade do objeto da sociologia, a sociedade. É justamente devido às particularidades de seu objeto que, segundo Adorno, “não existe aquela espécie de antítese objetiva do material, tal como esta precisa ser suposta como dadas nas ciências naturais” (ADORNO, 2008a: 184). Ou seja, em virtude das características imanentes do objeto da sociologia, torna-se nociva ao conhecimento a separação radical entre sujeito e objeto nesta ciência. Por isso, a hipostasia do método contraria a própria possibilidade da apreensão efetiva do objeto investigado nesse âmbito. A ameaça aí se direciona à “fecundidade” da pesquisa, sua relevância, sua capacidade ou não de atingir e revelar questões essenciais.

Não se trata, no entanto, como enfatizado por Adorno, de encaminhar reflexões e pesquisas “irrefletidamente sem objetivo” (ADORNO, 2008a: 185). Nesse sentido, afirma que, em geral, “em qualquer investigação sociológica é preciso esclarecer com muita precisão o que se quer conhecer” (ADORNO, 2008a: 187). Vale dizer que, para Adorno, não está ausen-

te, no sentido de traçar os objetivos da pesquisa, “uma espécie de racionalidade orientada a fins” (ADORNO, 2008a: 187). No entanto, esse tipo de racionalidade não domina a pesquisa em todas as suas dimensões e, portanto, não leva ao resultado comum encontrado em investigações positivistas, ou seja, investigações nas quais os ditames de um “empirismo rigoroso” imperam de tal maneira a obstruir “a formação de teorias até o ponto de impedir a construção da sociedade global e das leis de seu movimento” (ADORNO, 1998a: 221).

Nesse espírito, ao falar a respeito da pesquisa sobre a *Personalidade Autoritária*, Adorno declara que, “sem que lhe tenha sido jamais negada a familiaridade com o material americano e os procedimentos imperantes nesse país, foi produzida de uma maneira que nada tinha a ver com a imagem habitual do positivismo das ciências sociais” (ADORNO, 1998a: 235). E caso aquela pesquisa tenha algum mérito, ele não consiste, segundo Adorno, “na absoluta precisão das análises positivas, não nos índices quantitativos, senão, antes de mais nada, em sua problemática, a qual está perpassada por um interesse social essencial” (ADORNO, 1998a: 235).

No caso da investigação sociológica na esfera da cultura, ou da pesquisa em comunicação, como era o caso das investigações realizadas no âmbito do *Princeton Radio Project*, a “fecundidade” da investigação só poderia advir da observação dos momentos estruturais do todo social que atuam decisivamente sobre os objetos ali colocados sob análise. Uma observância que, no contexto de uma teoria crítica da sociedade “frankfurtiana” aponta diretamente para o conceito de indústria cultural, desenvolvido por Adorno em conjunto com Max Horkheimer. Isso pode ser verificado no seguinte comentário feito pelo próprio Adorno:

Quando se ouve falar da pesquisa em comunicação, pesquisas que se referem aos efeitos dos meios de comunicação de massa, questões hoje particularmente atuais devido ao problema da indústria da consciência e da menoridade artificialmente construída, do analfabetismo sintético de hoje em dia, então não podemos nos contentar em meramente aplicar as técnicas de investigação vigentes aos efeitos dos meios de comunicação de massa, mas precisamos tentar analisar os materiais transmitidos pelos meios de comunicação de massa e, principalmente, a forma sob a qual atingem as pessoas. A partir disso tentaríamos destilar questões relevantes e, por fim, mesmo itens bem embasados, perguntas bem fundamentadas para questionários, procurando posicionar desde o início o método em uma relação concreta e dotada de sentido com o próprio problema. Creio que os trabalhos sobre indústria cultural que saíram do nosso círculo, variados e

com muitas ramificações, representam uma contribuição nessa direção (ADORNO, 2008a: 178).

Desse modo, tendo em vista uma “sociologia das mídias de massa”, há que se ir além da mera classificação de dados imediatamente disponíveis e, assim, encaminhar questões a respeito da “standardização, a transformação de criações artísticas em bens de consumo, a pseudo-individualização calculada, e manifestações similares do que na filosofia alemã é chamado de 'reificação” (ADORNO, 1998a: 222). Questões fartamente contempladas pelo conceito de indústria cultural em sua versão “frankfurtiana”.

3.3 A indústria cultural

Como já mencionado, os dados trabalhados no *Princeton Radio Project* tocam questões que, no caso de uma investigação sociológica conduzida de forma a contemplar princípios dialéticos como a distinção entre essência e aparência, a observação da totalidade social, etc., conduziriam necessariamente ao questionamento a respeito da chamada indústria cultural. Quando falamos de indústria cultural, nos referimos a todo o aparato industrial ao qual está submetida a produção e distribuição dos bens culturais na sociedade capitalista moderna que os converte em bens de consumo como outros quaisquer, em mercadorias. Esse aparato é analisado pelo próprio Adorno, em parceria com Max Horkheimer, que desenvolveram um conceito por meio do qual procuram dar conta da lógica da indústria e da troca mercantil que passa a dar o tom do processo de reprodução da cultura. O conceito ao qual nos referimos é justamente o conceito de indústria cultura, exposto em um dos capítulos de um dos livros resultantes da parceria entre Adorno e Horkheimer: *Dialética do Esclarecimento*⁵.

A obra foi escrita entre os anos de 1942 a 1944, mas só foi publicada em 1947. Sua redação se deu, portanto, durante a Segunda Guerra Mundial e publicada ainda sob o impacto

⁵ Em algumas traduções o termo “esclarecimento” aparece como “iluminismo”, mas ambos provêm do termo alemão *Aufklärung*, conforme título original da obra: *Dialektik der Aufklärung*.

dela, quando o público em geral passava a ter conhecimento da dimensão da barbárie ocorrida, cuja face mais hedionda foi revelada pelos campos de extermínio nazistas. Deste mundo estilhaçado emerge uma obra organizada em fragmentos. Um caráter fragmentário que está exposto já em seu subtítulo, no qual se lê: "fragmentos filosóficos". Um destes fragmentos é justamente o capítulo sobre a indústria cultural, intitulado *Indústria Cultural: o Esclarecimento como Mistificação das Massas*. Nele está a gênese de um conceito que, assim como o próprio livro *Dialética do Esclarecimento*, só veio a produzir impactos significativos, no que diz respeito a sua recepção, anos após seu lançamento (COHN, 1998).

Nos rascunhos para o livro, o termo usado para nomear o conceito era "cultura popular", alterado na publicação para evitar o risco de que ele fosse interpretado como uma versão contemporânea de arte popular; esta última caracterizada por sua manifestação espontânea. Ora, quando falam do conceito de indústria cultural, os autores querem expressar justamente o contrário, ou seja, o caráter não espontâneo adquirido pela cultura em sua face contemporânea, no contexto da sociedade capitalista moderna. Nesta, a cultura, capturada pela reprodução da forma mercadoria, expressava em todas as suas manifestações a standardização que a tudo procura igualar, segundo os critérios da realização de seus produtos como valores mercantis.

Logo no início do capítulo, os autores afirmam que "a cultura contemporânea confere a tudo um ar de semelhança". (ADORNO; HORKHEIMER, 1985: 99). Assim, segundo eles, as diferenças entre os itens da indústria cultural são apenas aparentes. Tal ar de semelhança advém da já mencionada lógica da mercadoria, com seu impulso para a abstração das qualidades particulares dos objetos, cujo resultado é a subordinação dessas qualidades, ou seja, das "marcas da diferença que distingue e especifica" (COHN, 1998: 17), às marcas do que é comum e que estão inscritas no todo.

O conceito de indústria cultural fala daquilo que pode ser descrito como uma inversão de significado da cultura que, pela ação da lógica interna que comanda os grandes conglomerados de mídia, típicos do capitalismo monopolista, se converte em seu oposto. Assim, enquanto a cultura, em seu sentido verdadeiro, "levanta um grito de protesto contra as condições petrificadas" (ADORNO, 1975: 12) nas quais vivem os seres humanos, no contexto

da indústria cultural, ela transforma-se "em mero instrumento de lucro na esfera econômica e de controle na esfera social e política" (COHN, 1998: 16).

Os autores destacam o caráter de sistema adquirido pela produção de bens culturais na sociedade capitalista moderna. Nela, ao invés do caos cultural defendidos por muitos, o que há é um sistema extremamente bem ordenado e que abrange todos os ramos desde a produção até o consumo daqueles bens. Eles afirmam:

a cultura contemporânea confere a tudo um ar de semelhança. O cinema, o rádio e as revistas constituem um sistema. Cada setor é coerente em si mesmo e todos o são em conjunto. Até mesmo as manifestações estéticas de tendências políticas opostas entoam o mesmo louvor do ritmo do aço (ADORNO; HORKHEIMER, 1985: 99).

Fenômeno onipresente, a indústria cultural expressa o poderio dos grandes oligopólios de mídia em um contexto no qual o capital se encontra cada vez mais concentrado, o que promove um poder de controle que submete tudo à lógica da administração. Ou seja,

os ramos individuais são similares em estrutura ou, ao menos, se encaixam um ao outro, se ordenando conforme um sistema quase sem lacunas. Isso é tornado possível pelas capacidades técnicas contemporâneas, bem como pela concentração econômica e administrativa (ADORNO, 1975: 12).

Assim, como um sistema integrado, a indústria cultural é capaz de, intencionalmente, integrar "seus consumidores pelo alto" (ADORNO, 1975: 12), operando assim tanto a massificação dos gostos dos consumidores (mediante a veiculação massificada de determinados tipos de música), quanto uma estandardização que se impõe à produção dos chamados bens culturais. Portanto, tudo é estandardizado, submetido a um determinado padrão e tudo pode ser reduzido a ele. Ou seja, tudo se reduz, tendencialmente, à reprodução do sempre-idêntico, cuja tradução social "está no cerne mesmo da sociedade burguesa em condições históricas capitalistas: a equivalência, que reduz tudo ao denominador comum da permutabilidade, da mercadoria portanto" (COHN, 1998: 17).

Ao analisar o conceito de indústria cultural em seu ensaio *A Atualidade do conceito de indústria cultural*, Gabriel Cohn aponta uma perspectiva que não se deve negligenciar quando nos deparamos com os diagnósticos produzidos pela teoria crítica. Segundo ele lembra, há que se levar em consideração que tais diagnósticos não se "materializam" como construções estáticas, mas se expressam na forma de tendências. Assim, segundo indica Gabriel Cohn, a "especificidade cultural" dos produtos da indústria cultural não é anulada completamente em proveito da "especificidade industrial", o que existe é uma tendência nesse sentido. Desenvolve-se assim, uma tensão entre dois polos que, segundo Cohn,

não têm como realizar-se plenamente: o da pura comensurabilidade mercantil, enredado na própria ideologia que difunde, do caráter inefável da cultura; e o da plena individualização do produto cultural como resultado de um trabalho que respeita a lógica da forma particularizada mais do que a da equivalência dos "bens produzidos" (COHN, 1998: 18).

Assim, o que a crítica deve analisar é a tensão entre esses dois polos conflitantes. Nesse sentido, na formulação deste conceito, Adorno não estaria imbuído de uma visão

'apocalíptica', na qual meramente se estariam afirmando, e lamentando, supostos horrores provocados pela existência da indústria cultural. Na realidade, o que nele se faz é projetar como um cenário possível as consequências que adviriam do desenvolvimento linear de tendências realmente presentes na sociedade. Mas isto não para fazer afirmações catastrofistas e sim para abrir caminho para o que realmente importa: a negação do caráter inelutável da linearidade dos processos sociais e históricos (COHN, 1998: 18).

Além disso, Cohn, em sua análise do conceito de indústria cultural, aponta duas teses decisivas em sua formulação. A primeira dessas teses se refere ao já mencionado caráter sistêmico da indústria cultural, e a segunda, é sua multidimensionalidade. Sobre a primeira delas, segundo a qual a indústria cultural constitui um sistema, Cohn afirma que isso ocorre porque a indústria cultural é composta de vários ramos e "nenhum pode ser considerado isoladamente, fora da rede de referências cruzadas que se constrói entre eles" (COHN, 1998: 20). A segunda tese, que se refere ao caráter multidimensional da indústria cultural, ocorre

porque a indústria cultural "atua em múltiplos níveis da percepção e da consciência dos consumidores de seus produtos" (COHN, 1998: 20).

Aprofundando-se na questão do caráter sistêmico da indústria cultural, Cohn traz a ideia de uma

articulação crescente entre todos os ramos de um empreendimento produtor e difusor de mercadorias simbólicas sob o rótulo de cultura, de tal modo que o consumidor se encontre cercado de maneira cada vez mais cerrada por uma rede ideológica com crescente consistência interna" (COHN, 1998: 20).

Assim, a indústria cultural se coloca no sentido da construção de uma totalidade sistêmica, fechada (ideia essa que Adorno tanto abominava), na qual tudo é encadeado conforme uma "lógica inexorável", movida pela ânsia de "encerrar tudo em totalidades internamente consistentes" (COHN, 1998: 20). Tendo em vista, portanto, aquilo que toca de perto as pesquisas do *Princeton Radio Project* e ao chamado *Program Analyser*, as reações dos ouvintes às canções estão necessariamente informadas por aquilo que Adorno chama de estímulos, que, por sua vez, respondem a todo esse aparato que forma a chamada indústria cultural. Ou seja, "até atingir as massas, a distribuição está sujeita a inúmeros processos sociais de seleção e controle por meio de poderes tais como, por exemplo, indústrias, agências de concerto, direções de festivais e diversos tipos de grêmios" (ADORNO, 2011: 369). Assim, tais processos atuam decisivamente sobre a vontade dos consumidores de música, "vontade naturalmente já manipulada e reproduzida, que converge com a tendência da administração" (ADORNO, 1980a: 268).

Desse modo, tendo em vista o exposto, cabe dizer que simplesmente registrar as reações dos ouvintes e daí disponibilizá-las como dados às grandes corporações de mídia, como dito expressamente no contrato com a Fundação Rockefeller, serve para confirmar e reproduzir um estado de coisas no qual "a manifestação do particular encontra-se sob o império do geral" (COHN, 1998: 17). Isso porque serve para alimentar e reproduzir a mesma lógica, qual seja, a da manipulação das preferências, tendo em vista a realização dos bens culturais como mercadorias.

Mas se falamos em manipulação, devemos enfatizar que o que está em jogo não é simplesmente a maior exposição dessas ou daquelas canções. Isso está presente, evidentemente, mas é preciso considerar também, que a própria constituição interna das canções da chamada música de entretenimento é determinada também pela lógica da mercadoria. Isso é discutido por Cohn na segunda tese da formulação do conceito de indústria cultural, o da multidimensionalidade, por meio da qual ele opõe, tendo em vista a seus componentes internos, as obras de arte de alta qualidade e os produtos da indústria cultural, voltados para o entretenimento. Conforme aponta Gabriel Cohn:

A obra artística de alta qualidade contém múltiplos níveis de significado, que requerem um esforço específico para captá-la como totalidade significativa. A ideia envolvida é a de que, ao contrário do mero entretenimento, o contato com a obra de arte é uma atividade produtiva ao seu modo, que requer um investimento, consciente e portanto potencialmente racional, de esforço em todas as dimensões da percepção, incluindo a cognitiva. Na realidade, está em jogo a ideia de uma experiência de contato ativo com a obra de arte (COHN, 1998: 21).

Como contraste em relação às características da obra de arte de alta qualidade, Cohn afirma que os produtos da indústria cultural são elaborados segundo os parâmetros de bens consumíveis, e assim ensejam uma fruição passiva, própria do entretenimento. Desse modo,

o componente crítico básico consiste aqui na ideia de que nos produtos da indústria cultural os múltiplos níveis não são constituídos por significados intrínsecos aos requisitos formais da construção da obra, mas por níveis de efeitos, ou seja, de relações calculáveis entre determinados estímulos emitidos e as percepções ou condutas dos receptores (COHN, 1998: 21).

Assim, a própria canção de entretenimento traz em seus componentes constitutivos elementos que remetem à sua concepção como mercadoria. Isso porque tais relações calculáveis às quais se refere Cohn são definidas no mercado. Dito de outro modo, os elementos que são selecionados não a partir de critérios propriamente estéticos, mas a partir de sua aceitação no mercado. Ou seja, trata-se da “introdução da estrutura mercantil na própria forma e no conteúdo da obra de arte em si” (Jameson, 1995: 12). Conforme explica Adorno quando se refere ao jazz:

A concorrência do mercado cultural provou o sucesso de um certo número de técnicas como a síncopa, sons meio vocais e meio instrumentais, harmonia impressionista imprecisa e instrumentação opulenta de acordo com a regra do "não economizamos em nada". Essas técnicas foram em seguida selecionadas e rearranjadas caleidoscopicamente em combinações sempre novas, sem que houvesse a menor relação recíproca entre o esquema do todo e os não menos esquemáticos detalhes. Tudo o que restou é resultado da concorrência, ela mesma talvez não muito livre, e o procedimento foi nivelado como um todo, sobretudo através do rádio (ADORNO, 1998a: 122).

Desse modo, os componentes internos das canções acabam por derivar de esquemas extremamente rígidos, pois seguem a receita das determinações indicadas pelo mercado e não podem se desviar delas. Rigidez que é a característica mais marcante dos produtos da indústria cultural e que bloqueia a espontaneidade e submete a obra a uma linguagem inflexível determinada pelo mercado. Uma rigidez que pode ser observada com bastante clareza, segundo Adorno, no jazz. A questão é que, por exemplo, o purismo com que no jazz se atinge uma determinada "dissonância inesperada e não resolvida" (ADORNO; HORKHEIMER, 1985: 106) se direciona à eliminação de tudo aquilo que não esteja de acordo com seu rigoroso e enrijecido idioma, ou seja, tudo o que "não se ajuste perfeitamente a seu jargão" (ADORNO; HORKHEIMER, 1985: 105). Assim, quando um jazzista adapta uma melodia de Mozart (conforme exemplo oferecido por Adorno e Horkheimer no capítulo sobre a indústria cultural), o processo que traz Mozart ao jazz é justamente a eliminação do que há na música deste último e que não se adapta aos rigorosos preceitos impostos pelo jazz – os quais estão em consonância com a lógica do mercado. Assim, "é com as proibições que a indústria cultural fixa positivamente sua própria linguagem com sua sintaxe e seu vocabulário" (ADORNO; HORKHEIMER, 1985: 106). Trata-se, portanto, de uma "tradução estereotipada de tudo" (ADORNO; HORKHEIMER, 1985: 105). Desse modo, se traz à tona a discussão da reprodução do sempre-idêntico pelos produtos da indústria cultural.

O exemplo do jazz buscado pelos autores para caracterizar os preceitos da indústria cultural conforme apresentado aqui não é casual. Para Adorno, nenhum estilo musical representa tão bem as características fundamentais da indústria cultural quanto o jazz, estilo

ao qual opôs uma crítica enfática ao longo de sua produção intelectual. Surgido antes da consolidação completa da indústria cultural, esse estilo musical, segundo ele, se adaptou perfeitamente a ela, tornando-se seu mais perfeito representante. A rejeição de Adorno ao jazz ocorreu antes mesmo de ele escutar qualquer canção desse gênero musical. De maneira similar ao que ocorreu quando Adorno ouviu a palavra sociologia, ou reagiu negativamente ao conceito hegeliano de identidade, Adorno rejeitou instintivamente o jazz desde o momento em que esse autor que pensava com os ouvidos ouviu pela primeira vez a palavra que dá nome a esse gênero musical. Ele associou imediatamente o termo jazz à palavra alemã *Hatz*, que significa caçada. Ele afirma:

Eu me lembro claramente do choque que senti quando ouvi pela primeira vez a palavra 'jazz'. Parecia plausível que ela tivesse vindo da palavra alemã *Hatz* [caçada], que remete à perseguição de uma presa mais lenta por cães de caça" (ADORNO, 1937, v.17: 102 *apud* CLAUSSEN, 2008: 255).

Desse modo, Adorno rejeitou o jazz de forma instintiva e automática, e sua avaliação sobre ele não melhorou posteriormente. Para Adorno, o jazz apresentava, como aparência, características opostas a seu real significado. Assim, apesar de possuir uma aparência de rebeldia e inovação frente às formas musicais tradicionais, o jazz, segundo Adorno, se caracteriza fundamentalmente pela repetição, pela monotonia e pela rígida obediência a padrões. Para ele, havia a tendência, principalmente na Europa, de compreender o jazz erroneamente como a "irrupção da natureza original e indomada, como um triunfo sobre os bens culturais museificados" (ADORNO, 1998c: 118) quando é, na verdade, segundo Adorno, um autêntico representante da reprodução do sempre-idêntico, elemento contra o qual ele volta sua artilharia crítica em todas as suas manifestações. Reprodução esta que obstrui a emergência do genuinamente novo - aqui, no caso, na esfera dos bens culturais - e que sufoca a espontaneidade na criação artística.

Para Adorno, mesmo que o jazz tenha sofrido transformações ao longo do tempo – como os pequenos conjuntos de sopro que superaram a predominância do "piano monocromático" do ragtime, ou a amenização dos "aspectos selvagens das práticas das primeiras jazzbands de Chicago e do Sul do país, especialmente de New Orleans" (ADORNO, 1998c: 117), etc. – essas transformações foram apenas superficiais, ou seja, não alteraram as

características básicas desse gênero de música. Permaneceu intacta, portanto, aquilo que Adorno chama de "mesmice do jazz" (ADORNO, 1998c: 118). Uma situação que o leva a se perguntar "como é possível que milhares de pessoas ainda não tenham se cansado desse estímulo monótono" (ADORNO, 1998a: 118). Para Adorno,

O jazz é uma música que combina a mais simples estrutura formal, melódica, harmônica e métrica com um decurso musical constituído basicamente por síncopas de certo modo perturbadoras, sem que isso afete jamais a obstinada uniformidade do ritmo quaternário básico, que se mantém sempre idêntico (ADORNO, 1998c: 117).

Segundo avalia Adorno, mesmo as síncopas – que consistem no deslocamento da acentuação rítmica normal, e que deveriam, portanto, causar um tipo de estranhamento no ouvinte –, de tão presentes e submetidas à repetição, sedimentaram-se de tal modo, que as novas gerações deixaram de perceber "o conflito original entre estas e a métrica fundamental" (ADORNO, 1998c: 118). Assim, Adorno endossa integralmente as considerações a respeito do jazz feitas por Winthrop Sargeant, antigo redator da revista *Life*, as quais cita em seu ensaio *Moda intemporal* (ADORNO, 1998c), onde se lê que "o jazz não seria de forma alguma um novo idioma musical, mas 'mesmo em suas manifestações mais complexas, um caso muito simples de fórmulas incessantemente repetidas'" (ADORNO, 1998c: 118).

Para Adorno, toda a espontaneidade do jazz, advinda fundamentalmente de seus elementos africanos, foi acomodada em virtude de sua disposição à obediência cega. Assim, criou-se uma associação entre, de um lado, o gesto de rebeldia e, de outro, a obediência. Uma associação que ele vincula ao tipo sadomasoquista da psicologia analítica. Diz Adorno que "o tipo sadomasoquista se rebela contra a figura do pai, mas mesmo assim o admira secretamente, deseja igualar-se a ele, mas aprecia a odiosa submissão. É justamente esta tendência que favorece a standardização, a exploração comercial e o enrijecimento do meio" (ADORNO, 1998c: 118). Assim, fica claro que, mesmo destacando a existência de dois elementos opostos operando simultaneamente, a espontaneidade e a rebeldia por um lado, e a submissão, por outro, a ênfase de Adorno, em sua análise do jazz, recai sobre este último. Ele associa a espontaneidade do jazz a seus elementos africanos, mas ainda assim os relativiza, pois considera bastante difícil isolar esses elementos, uma vez que a pré-história do jazz não é

exclusivamente africana, mas conta com a participação do lumpemproletariado branco. Assim, nessa constelação conceitual de espontaneidade e submissão, não é possível traçar uma trajetória de pré-história espontânea que posteriormente é sufocada por seu elemento de submissão que a sufoca, mas sim a de uma não espontaneidade, em diferentes níveis, sempre presente. Em suma, a espontaneidade do jazz, para Adorno, nunca foi plena.

Para Adorno, “o jazz é uma mercadoria em sentido estrito” (ADORNO, 2002b: 473). Mesmo aquele que poderia ser considerado seu elemento espontâneo por excelência, a improvisação, corresponde, no jazz, exatamente ao seu oposto, ou seja, ao cálculo e à repetição incessante de padrões. Por isso, no jazz, a improvisação é, segundo Adorno, apenas aparente. Para ele,

os elementos no jazz em que a imediatidade parece estar presente, nos aparentes momentos de improvisação - nos quais a síncopa é designada como sua forma elementar - são acrescentados a sua nua externalidade ao caráter de mercadoria estandardizada, de modo a mascará-lo - sem, contudo, ganhar poder sobre ele nem por um segundo (ADORNO, 2002b: 473).

Desse modo, a improvisação, ao invés de subverter o caráter de mercadoria do jazz, dotando-lhe de verdadeira espontaneidade, serve para mascarar esse caráter que lhe é intrínseco. Assim, o jazz não deixa de ser uma “rotina musical” que reproduz a rotina na sociedade capitalista avançada, na qual a espontaneidade está bloqueada. Por isso, no jazz, segundo Adorno, a “improvisação é mero embuste” (ADORNO, 1998c: 119), pois, para ele,

Qualquer adolescente precoce hoje nos Estados Unidos sabe que a rotina hoje em dia não deixa mais espaço para a improvisação e o que aparece como sendo espontâneo foi estudado cuidadosamente, com precisão maquinal. E mesmo onde há realmente improvisações, nos conjuntos heterodoxos que talvez ainda hoje improvisam pro prazer, as canções de sucesso são o único material. Por isso as chamadas improvisações nada mais são que paráfrases de fórmulas básicas, sob as quais o esquema, embora encoberto, aparece a todo instante (ADORNO, 1998c: 119).

Para Adorno, portanto, o jazz representa um esquema rígido, articulado a partir de “truques, fórmulas e clichês bem definidos, que excluem todo o resto” (ADORNO, 1998c:

119). Um “procedimento estandardizado até mesmo em seus desvios” (ADORNO, 1998c: 120). Assim, o que é permitido no jazz é tão restrito que ele se torna impermeável às “enormes possibilidades de invenção e tratamento do material musical” (ADORNO, 1998c: 119).

3.4 A sociedade está na música

Quando Adorno se refere ao exemplo da máquina *Program Analyser* em textos de crítica músico-sociológica como, por exemplo, o *Idéias para a sociologia da música* (ADORNO, 1980a), ele o agrupa dentre aqueles procedimentos típicos de sociologias da música realizadas segundo os hábitos científicos estabelecidos. Segundo Adorno, tais abordagens, ao invés de tratarem da música em si, tratam de seus efeitos sociais. Na esfera desses efeitos, têm à disposição “as opiniões dos ouvintes sobre música e sobre sua relação com ela” (ADORNO, 1980a: 263). Com isso em mãos, os partidários desse modelo de investigação passam a realizar as operações típicas encontradas em outros campos de investigação sociológica, ou seja, passa a imperar o impulso quantificador que abstrai dos objetos seu conteúdo qualitativo. Por essa via, assim como a sociologia positivista de um modo geral (conforme discutido no primeiro capítulo desta dissertação), a sociologia da música realizada nesses moldes passa ao largo de seu objeto, daquilo que quer conhecer. Esse tipo de sociologia da música, do mesmo modo, não apreende verdadeiramente aquilo que deveria se dedicar a conhecer: a música. Por isso, por passar ao largo de seu objeto, Adorno chama esse tipo de sociologia da música de sociologia da música sem música.

Dito isso, é possível afirmar que os fundamentos de sua crítica à sociologia, tomada de uma forma geral, aparecem por inteiro em sua crítica à sociologia da música realizada segundo os hábitos científicos estabelecidos. Assim, é possível dizer que sua crítica à sociologia da música de matriz positivista irmana-se à sua crítica à sociologia positivista como um todo.

Segundo descreve Adorno, limitada ao mero registro de fatos da realidade e à ordenação do já constituído, tal orientação promove um ambiente seguro para a investigação

no que diz respeito à comprovação dos resultados obtidos e à possibilidade de reprodução de procedimentos. No entanto, ela não conduz, segundo Adorno, a resultados relevantes no que se refere ao conhecimento social. O que ocorre, segundo ele, é que a prioridade é concedida à capacidade de demonstrar resultados, os quais, ao invés de serem um meio para atingir aquilo que é estudado, tornam-se fins em si mesmos. Trata-se, portanto, segundo ele, de um tipo de orientação que apresenta como "objetividade incorruptível" (ADORNO, 1980a: 259) o que consiste, na verdade, em "falta de iluminações" (ADORNO, 1980a: 259). Assim, são comuns investigações pouco férteis que limitam-se, por exemplo, a pesquisar hábitos dos consumidores ou a conceber obviedades do tipo *research*, tais como: "o jazz é preferencialmente mais escutado nos grandes centros metropolitanos que no campo ou o interesse dos jovens pela dança é maior do que o das pessoas mais velhas" (ADORNO, 2011: 361).

Oposta a essa orientação, a proposta de sociologia da música de Adorno busca seu material de análise social no próprio conteúdo das obras musicais que investiga. Assim, o conteúdo formal das obras, os recursos composicionais utilizados pelo autor, entram na análise a partir da decifração da substância social que eles possuem. Mais do que considerações circunscritas a uma análise exclusivamente musical, esses elementos são abordados de forma a permitir análises críticas da sociedade. Essa substância social presente nas obras musicais advém do fato de que, segundo a abordagem adorniana, elas são produtos da sociedade, e, assim como outros objetos da realidade social, têm sua substância social advinda de sua interligação com o todo. Assim, a substância social é justamente esse conteúdo qualitativo que cabe à investigação social decifrar.

Sem dúvida, tal concepção apresentada por Adorno incorpora integralmente suas considerações a respeito do conceito de sociedade, discutido no primeiro capítulo desta dissertação. Não por acaso, tal conceito tem presença constante em seus textos de sociologia da música e está no núcleo da explicação do porquê, para Adorno, a música é produto da sociedade, e não pura e simplesmente produto da subjetividade individual do compositor.

Para Adorno, as obras musicais são produto da sociedade na medida em que, ao contrário do que prega o mito romântico do gênio, não são fruto simplesmente da pura abstração de seus compositores. Os compositores se valem de recursos musicais cuja

substância é social pois estes se desenvolvem socialmente, como produtos do processo histórico-social. Além disso, evidentemente, os próprios compositores, que trazem tais obras ao mundo, são também, por sua vez, produtos da sociedade. Como todo e qualquer indivíduo, ele não constitui uma individualidade abstrata, nem mesmo quando executa sua arte, mas é também produto da sociedade. Desse modo, Adorno ressalta que em seus escritos sobre música, a parte da obra que efetivamente pertence ao compositor é "incomparavelmente menor do que supõe a opinião vulgar, orientada ainda pela noção do gênio" (ADORNO, 1980a: 264). Desse modo, Adorno pretende "resgatar a esfera da produção de música de noções falaciosas tais como a do gênio soberano do compositor ou a de sua dominação total das forças exteriores" (JAY, 1984: 137).

Prosseguindo com as considerações a respeito da relação entre música e sociedade, cabe dizer que compositor e obra, portanto, participam desse nexo de enredamento que configura a sociedade, como momentos parciais desta última, e são produzidos, em grande medida, por ela. Não estão apartadas do processo social como um todo. Por isso, segundo Adorno, eles trazem consigo, até seu conteúdo mais íntimo, as marcas da sociedade. Possuem, portanto, uma natureza social da qual a sociologia da música precisa dar conta. Segundo tal concepção, o todo se expressa por inteiro em seus momentos parciais e, desse modo, no caso da música, é possível afirmar que "a sociedade está na música e vice-versa" (Iraizoz, 2013: 130). Assim, Adorno afirma:

As forças produtivas, e, em última análise, as forças dos seres humanos como um todo, são idênticas em todos os domínios. Os sujeitos historicamente concretos, formados uma vez mais pela sociedade de seu tempo, de cujas capacidades depende respectivamente a figura material da produção, não são absolutamente diferentes daqueles que produzem as obras de arte. [...] Seu trabalho, até mesmo aquele mais individual empreendido pelo artista de acordo com sua própria consciência, constitui sempre um "trabalho social" (ADORNO, 2011: 373).

Assim, tanto o compositor, que produz a obra, quanto os materiais que utiliza, ou seja, aquilo que, afinal, se concretiza nos constituintes formais da obra são, por natureza, sociais. Desse modo, dando sequência a seu argumento, Adorno afirma:

O compositor não só está preso às condições sociais objetivas da produção, como a sua façanha mais pessoal, uma espécie de síntese lógica de natureza particular, é nela mesma social. O sujeito da composição não é individual, mas coletivo. Toda a música, que seja a mais individualista pelo estilo, tem uma substância irredutivelmente social: qualquer tom diz "nós" (ADORNO, 1980a: 265).

A natureza social da música, expressa de forma enfática por Adorno na frase "qualquer tom diz 'nós'" – a qual mostra quão taxativo ele era a respeito da relação entre arte e sociedade mesmo quando a primeira parecia acima de tudo autônoma –, culmina na tarefa fundamental da sociologia musical tendo em vista o cumprimento daquilo que ela "promete às mentes mais abertas" (ADORNO, 2011: 361-362) e constituir-se, desse modo, como uma "Sociologia da Música plenamente executada" (ADORNO, 2011: 399). Tal tarefa é sintetizada por Adorno da seguinte forma: ela deve buscar a "decifração social dos próprios fenômenos musicais, a compreensão de sua relação essencial com a sociedade real, seu conteúdo social interno e sua função" (ADORNO, 2011:362), ou seja, a decifração da "significação social que habita a música ela mesma" (ADORNO, 1980a: 259). Uma decifração que exige do sociólogo que tenha a música como objeto de estudo, um conhecimento aprofundado a respeito da linguagem musical. Afinal, para cumprir a tarefa de decifrar a substância social que sedimentou-se na música, "em seu sentido e em suas categorias [...], exige-se do sociólogo um conhecimento entranhado da música, que vá até as mínimas células técnicas" (ADORNO, 1980a: 260).

Em sua abordagem analítica da obra musical, Adorno coloca o foco nos recursos composicionais utilizados por seu autor, de forma a determinar se o conteúdo em questão, em sua relação com a realidade social, é verdadeiro ou falso. Daniel Hernández Iraizoz utiliza a metáfora pictórica para explicar a importância dada por Adorno à "paleta de cores" empregada pelo artista.

Empregando a metáfora pictórica, a problemática não residiria tanto no quadro já terminado, mas na paleta de cores empregada. É por isso que Adorno sempre concedeu uma importância capital à 'paleta' de cores da qual os compositores se serviam, e que no final das contas, pode entender-se

como o conjunto de estruturas musicais, métodos compositivos, combinações orquestrais, equilíbrio entre consonância e dissonância, possibilidades harmônicas, etc (Iraizoz, 2013: 131).

Para Adorno, nas obras relevantes, tal "paleta de cores" deve estar sempre a par do desenvolvimento técnico-musical alcançado pela sociedade em dado período, a fim de não culminar na falsidade de seu conteúdo. Tal desenvolvimento é resultado da forma pela qual se buscou, historicamente, lidar com problemas composicionais, os quais são legados de uma geração a outra de compositores. Além disso, tal desenvolvimento corresponde também à forma com que processos sociais alheios ou não à música penetram em seu conteúdo.

Iraizoz, para tratar desse assunto, utiliza como exemplos o sistema tonal e a forma sonata, que, para Adorno, consistem em recursos ultrapassados, e, portanto, falsos. Para Adorno, o sistema tonal já não correspondia às circunstâncias da sociedade do século XX e, portanto, segundo ele, não era legítimo escrever música tonal após o fim do século XIX. Do mesmo modo, também não era legítimo escrever sonatas no século XX, pois essa forma musical (caracterizada por uma estrutura dividida em três partes: exposição, desenvolvimento e reexposição) não correspondia ao tempo histórico da sociedade capitalista moderna. Dessa forma:

Segundo Adorno, ambos padrões compositivos (tonalidade e forma sonata) correspondiam às circunstâncias de boa parte do século XIX, porém, não do século XX, como assim ele o indica na *Filosofia da Nova Música*: “Não se trata meramente de que esses sons tenham envelhecido ou sejam intempestivos. São falsos. Já não cumprem sua função. O estágio mais progressivo dos procedimentos técnicos delineia tarefas frente às quais os sons tradicionais resultam em clichês imponentes” (ADORNO, 2003: 39, *apud* Iraizoz, 2013: 131). E quais eram essas tarefas? Nem mais nem menos que a negação de uma sociedade que se dirigia à barbárie. Deste modo, a música, a partir de sua autonomia, devia constituir-se numa força transformadora ou, pelo menos, reveladora (Iraizoz, 2013: 131).

Nesta passagem, além de aludir à questão da falsidade do conteúdo musical, dada sua não correspondência com as circunstâncias históricas vigentes no momento de sua criação, Iraizoz faz referência também a outros elementos decisivos da sociologia da Música de Adorno. São eles a autonomia da música, por um lado, e a negação ou legitimação da

sociedade, por outro. A respeito do primeiro deles, é importante ressaltar que segundo a compreensão adorniana da relação entre música e sociedade, a primeira não representa um mero reflexo da segunda. Para ele, mesmo que a música reflita em certa medida o processo social, ela possui também um potencial de autonomia em relação a ele. Segundo Adorno:

A sociedade não se estende, como a enrijecida doutrina do materialismo dialético insiste em apregoar aos súditos, direta e tangivelmente, ou, para utilizar o jargão de tal doutrina, de maneira realista nas obras de arte, e tampouco se torna diretamente perceptível nelas. Se assim fosse, não haveria qualquer diferença entre a arte e a existência empírica. [...] Com efeito, as qualidades estéticas mais sublimes ainda possuem importância [Stellenwert] social; sua natureza histórica é, ao mesmo tempo, uma natureza social. Mas a sociedade nelas se adentram apenas de modo mediado, e, em geral, somente por meio de constituintes formais muito bem disfarçados. Estes possuem sua própria dialética, na qual decerto se reflete a dialética real. (ADORNO, 2011: 376).

A mesmo tempo, tal autonomia não significa, evidentemente, uma independência absoluta da música em relação ao processo social. Ora, se a música, como já exposto, contém, por sua própria configuração, um conteúdo social, atribuir a ela autonomia absoluta em relação à sociedade seria, segundo Adorno, negar essa característica e dar a ela um grau de abstração inexistente na realidade. Ou seja, na concepção adorniana, a música, assim como qualquer outro fenômeno artístico, não é nem “plenamente um reflexo nem plenamente autônoma” (JAY, 1996: 182).

Jay se refere a um processo similar àquele descrito em citação de Gabriel Cohn anteriormente neste capítulo quando, ao discorrer a respeito dos produtos da indústria cultural, fala da tensão desenvolvida entre dois polos: um representado por sua "especificidade cultural", e outro por sua "especificidade industrial", dois polos que não se realizam plenamente.

Assim, quando Jay fala da tensão entre autonomia e abstração, está se referindo também a uma tensão entre dois polos, na qual, do mesmo modo, nenhum deles se realiza plenamente. O que ocorre é que, dadas as pressões externas, seja da forma mercadoria, seja do sistema composicional (ou do sistema composicional que reproduz a forma mercadoria), o

polo da abstração, e que, nesse caso, representa a "lógica da forma particularizada", tende a perder espaço nesse jogo de tensões. Assim, as composições musicais podem reproduzir em maior ou menor grau, as citadas determinações objetivas e, assim, reproduzir, também em maior ou menor grau, as determinações do todo no próprio material musical das obras.

Na próxima seção trataremos alguns elementos presentes no livro *In search of Wagner*, no qual Adorno realiza uma análise da vida e da obra do compositor alemão Richard Wagner na qual ele procurou combinar análise sociológica, técnico-musical e estética. Nossa intenção aqui não é trazer os argumentos da análise músico-sociológica de Adorno até sua tessitura mais profunda. Tal ambição seria desmedida tendo em vista o grau de apuro técnico (em seu sentido musical) com o qual ele traz à luz o que ele chama de substância social presente na estrutura das peças musicais. Pretendemos, de qualquer forma, abordar alguns elementos trazidos por ele em sua crítica músico-sociológica que julgamos suficientes para ilustrar os procedimentos de uma sociologia da música que não exclui de seu campo de ação a análise propriamente musical como meio de alcançar, a partir daí, o conhecimento sobre a sociedade. Assim, o estudo sobre Wagner é um exemplo da "habilidade de Adorno para tornar visível a realidade social no interior dos próprios fenômenos" (BUCK-MORSS, 1981: 306). Para o que nos interessa nesta dissertação, a questão é jogar luz sobre uma abordagem sociológica na qual não se pretende impor ao objeto investigado as características de um método elaborado segundo um determinado ideal de conhecimento sem considerar as características específicas daquilo que se investiga. Além disso, uma abordagem que não tome os objetos investigados como entidades descoladas do processo social do qual fazem parte, a fim de, assim, verdadeiramente conhecê-los.

3.4.1 Em busca de Wagner

In Search of Wagner foi publicado na forma de livro em 1952. No entanto, sua redação foi iniciada em 1937, quando Adorno ainda estava em Londres, e alguns de seus capítulos foram publicados em 1939, na *Zeitschrift für Sozialforschung*, a revista do Instituto de Pesquisas Sociais de Frankfurt. Sobre a obra, Adorno declara:

In Search of Wagner esforçou-se em combinar análise sociológica, técnico-musical, e estética de tal maneira que, por um lado, a análise do caráter social de Wagner e a função de sua obra poderia jogar luz sobre o interior de sua composição. Por outro lado – e o que me pareceu mais essencial – as descobertas técnicas internas em questão devem ser trazidas à expressão social e serem lidas como cifras de condições sociais (ADORNO, 1998a: 218).

É possível dizer, logo de saída, que Adorno considera que a obra wagneriana antecipava diversos elementos que viriam a se consolidar apenas no século seguinte à morte do compositor, no chamado capitalismo tardio. Wagner viveu de 1813 a 1883, e as controvérsias em torno de sua personalidade são bastante conhecidas, as quais Adorno não deixa de explorar. Seu antissemitismo, sua crueldade em relação àqueles que considerava mais fracos, seu humor perturbador, sua relação submissa e legitimadora frente ao poder estabelecido, etc., são trabalhados de forma a compreender sua atitude legitimador frente ao poder estabelecido, algo que pode ser verificado, inclusive, no desenvolvimento do enredo de suas óperas, das quais era o autor tanto da parte musical quanto do texto, do *libretto*. Os aspectos antecipadores de sua música estão presentes no autoritarismo presente em vários níveis, na estrutura baseada na repetição, a qual remete à forma mercadoria, no distanciamento (alienação) do ouvinte, entre outros elementos que constituem um diagnóstico no qual Wagner aparece como uma espécie de protótipo de um porvir sinistro, que se manifestaria em sua plenitude no capitalismo tardio do século XX. Desse modo, é enfatizada a relação entre "a música de Wagner, seu 'caráter social' e as forças regressivas na sociedade burguesa que, no limite, alimentaram o fascismo (JAY, 1984: 147).

Uma das análises presentes no livro é a do discurso presente na primeira ópera de Wagner, a *Liebesverbot* (primeira a ser encenada e segunda a ser composta). Trata-se de uma obra inspirada na peça de William Shakespeare *Measure for measure* e que conta a história de uma paixão proibida de um regente por uma noviça. Se a intenção do compositor era produzir um manifesto contra a hipocrisia puritana e em favor da livre sensualidade, na opinião de Adorno, não há nada nesta obra além de um “rígido e moralmente austero regente incendiado pela paixão por uma bela noviça” (ADORNO, 1991: 13). Seria, segundo Adorno, uma obra de

conteúdo moralista e nada mais. Um de vários exemplos em que, segundo Adorno, uma obra de Wagner expressa justamente o oposto da intenção declarada do compositor.

A ópera seguinte de Wagner, *Rienzi, o último dos tribunos*, conta a história de um tribuno romano que lidera uma revolta contra a nobreza. No entanto, onde Wagner queria dar expressão a uma genuína revolta contra o poder instituído, Adorno via apenas um movimento que, liderado por Rienzi, não visava causar danos reais à estrutura social estabelecida. A revolta retratada na ópera é conduzida a partir da exaltação do modelo das “melhores famílias romanas”, pertencentes à “comunidade nacional” (ADORNO, 1991: 13). Uma crítica moralista esvaziada de conteúdo político: “em resumo, a insurreição romana é direcionada contra o estilo de vida libertino, e não contra o inimigo de classe” (ADORNO, 1991: 13).

Adorno afirma: “A revolução de Rienzi visa a integração: quando ele ouve slogans dos partidários conflitantes – 'por Colona!', 'por Orsini!' - o lema que ele, como profeta de uma ideologia totalitária, devolve é: 'por Roma!'” (ADORNO, 1991: 13). O sentido totalitário do discurso é bastante evidente, uma vez que ele antecipa o que viria a ser ouvido, um século mais tarde, dos partidários do nazi-fascismo. Além disso, é clara a relação que Adorno estabelece entre a trajetória de Rienzi, personagem principal da ópera, e o ideário do próprio compositor.

Wagner é conhecido por ter se aproximado de figuras poderosas de sua época e deles ter tirado proveito, valendo-se de sua personalidade que causava fascínio em muitos, uma longa lista que chega até Ludwig II, rei da Baviera entre os anos 1864 e 1886. Para Adorno, essa busca pela simpatia dos poderosos implicava em uma atitude legitimadora em relação à dominação. Assim, o crime de Wagner “não é ser um embusteiro mas, ao reivindicar simpatia, confere reconhecimento às classes dirigentes e identifica-se com elas” (ADORNO, 1991: 16). Desse modo, em *In Search of Wagner* fatores não musicais ligados a Wagner entram, sem dúvida, na avaliação geral de Adorno sobre sua obra. Assim, "Adorno insistia na continuidade essencial entre as crenças antissemitas e racistas de Wagner, sua personalidade sadomasoquista e autoritária e sua música" (JAY, 1984: 147). Nesse sentido, Adorno faz um paralelo entre a atitude pessoal de Wagner e o processo mais geral da sociedade capitalista em que identifica uma “enganosa resolução do conflito de interesses levando a vítima a identificar-se com a causa de seu opressor” (ADORNO, 1991: 17), ou seja,

ele é um exemplo precoce da mudança de função da categoria burguesa do indivíduo. Em sua desesperançada luta contra o poder da sociedade, o indivíduo busca evitar sua destruição identificando-se com esse poder e então racionaliza a mudança de direção como uma autêntica realização pessoal (ADORNO, 1991: 17).

Desse modo, ao mostrar uma conciliação inexistente na realidade entre os interesses dominantes e o das vítimas desses interesses, contribui para o encobrimento das verdadeiras contradições da sociedade, reforçando assim o véu que se coloca diante delas.

Além disso, Adorno via na música de Wagner elementos que remetiam à forma mercadoria que, como vimos, ocupa lugar central na reprodução da sociedade capitalista moderna e de suas contradições. No centro deste diagnóstico está o *leitmotiv*, elemento bastante característico da obra wagneriana. O *leitmotiv* é um tema musical associado a um personagem, a uma situação, a um objeto ou a um sentimento e que se repete várias vezes durante as óperas de Wagner. Desse modo, segundo análise de Adorno, o *leitmotiv* funciona como um procedimento de quebra da música em seus menores componentes possíveis, que podem então ser repetidos ao longo da obra. Algo que refletia, para Adorno, a "decadência da totalização orgânica em sua música" (JAY, 1984: 147). Além disso, para ele, "é difícil evitar o paralelo com a quantificação do processo de trabalho industrial, sua fragmentação nas menores unidades possíveis" (ADORNO, 1991: 49). Além disso, o *leitmotiv*, com sua característica de repetição e persistente rememoração, traz consigo a função de mercadoria uma vez que se aproxima da propaganda, "antecipando a prática universal da cultura de massas mais tarde, a música é projetada para ser lembrada" (ADORNO, 1991: 31). A estrutura da música é pensada como se o ouvinte não fosse capaz de se concentrar, algo que, para Adorno, "não está desconectado da fadiga do cidadão em suas horas de lazer" (ADORNO, 1991: 32). Assim, ao invés de uma audição estruturada, a música de Wagner suscita uma audição marcada pela distração, tal como as canções produzidas no âmbito da indústria cultural que surgiram mais tarde.

O *leitmotiv*, desse modo, corrobora uma fruição menos elaborada da música, bem como um desenvolvimento de temas menos genuíno. Ou seja, o *leitmotiv* "determina a ausência da genuína construção de motivos em favor de um tipo de procedimento associativo"

(ADORNO, 1991: 31). Desse modo, ainda associando a música de Wagner aos produtos da indústria cultural, Adorno ressalta que, em sua música, o compositor alemão procura extrair do público determinadas reações, causar impactos, e assim, se move através de efeitos, os quais prescrevem reações à audiência. Para ele, o *leitmotiv* representa o "equivalente da fraqueza do ego que levará às personalidades autoritárias" (JAY, 1984: 147) anos mais tarde. Representava assim, a carência "de qualquer princípio de desenvolvimento ou de subjetividade genuína" (JAY, 1984: 147).

Além disso, Adorno ressalta que na música de Wagner estão presentes características autoritárias também no que diz respeito ao papel desempenhado pelo maestro em sua música. Segundo Adorno, nas obras de Wagner, mais do que em outros compositores, o maestro exerce um papel preponderante. Isso porque a pulsação, a batida (*beat*), possui um aspecto dominante, uma vez que a própria obra é pensada em função da pulsação. Assim, a música de Wagner "é concebida do ponto de vista do maestro" (ADORNO, 1991: 32), característica que Adorno associa ao autoritarismo. Em Wagner, o maestro, "ao mesmo tempo representa e suprime a demanda individual burguesa por ser ouvido. Ele é porta-voz de todos e encoraja então uma atitude de obediência muda em todos" (ADORNO, 1991: 35). Tal como o *Führer* fascista, na música de Wagner, o maestro ao mesmo tempo quer representar a voz das massas e impor-lhe obediência.

Assim, Adorno apontava na música de Wagner o reforço da figura do maestro, à qual ele destina, de uma forma geral, um julgamento não muito favorável. Isso porque ele identificava na figura do maestro aspectos de autoritarismo e de indevida supervalorização em relação aos membros orquestra. Algo que, naturalmente, ele relacionava com o processo social. Conforme ele observa:

As ponderações sobre o regente, a orquestra e a relação entre os dois justificam-se, não apenas em função da relevância social de seu papel na vida musical, mas, sobretudo, porque elas formam em si algo semelhante a um microcosmo no qual as tensões da sociedade ressurgem e deixam-se estudar concretamente; de modo comparável, por assim dizer, à *community*, à comunidade citadina, um objeto de pesquisa sociológico que permite extrapolações para a sociedade que, como tal, jamais seria imediatamente assimilável à primeira (ADORNO, 2009: 217).

A indevida valorização do maestro implicava, evidentemente, na desvalorização dos músicos regidos por ele, como se estes últimos fossem incapazes de executar as obras caso se ausentasse a autoritária figura do regente. Algo que reproduzia a imagem das massas conduzidas pelo líder autoritário, as quais, supostamente, não poderiam se conduzir sem ele. Ou seja, "à medida que age como domador da orquestra, o regente visa também o público, conforme um mecanismo de transferência que não é isento de demagogia política" (ADORNO, 1991: 220).

Segundo Adorno, "difícilmente se questiona, entre músicos, o fato de o prestígio público do regente superar, de longe, a habilidade de reprodução musical da maioria. No mínimo há um descompasso entre o prestígio público e o efetivo trabalho artístico" (ADORNO, 2009: 218). Adorno cita um experimento realizado por psicólogos sociais dos Estados Unidos no qual eram tocados discos com etiquetas trocadas de regentes conhecidos, como Arturo Toscanini, e algum regente de província. O resultado é que os indivíduos colocados à prova reagiram predominantemente em relação aos nomes e ao prestígio que carregavam do que em relação às qualidades da interpretação das obras, "seja porque os ouvintes não conseguiam distinguir as qualidades, seja porque as diferenças eram incomparavelmente menores que a ideologia da vida musical oficial" (ADORNO, 2009: 220).

Sobre a obra de arte total (*Gesamtkunstwerk*) wagneriana, Adorno avaliava que, com sua celebração de uma totalidade com sentido, de unidade entre a parte e o todo, sujeito e objeto, celebrava uma harmonia inexistente na realidade e, assim, mascarava as fraturas existentes na sociedade, anunciando desse modo uma reconciliação prematura e, portanto, falsa. Adorno afirma:

No *quid pro quo* dos elementos gestuais, expressivos e estruturais dos quais se alimenta a forma wagneriana, o que deveria emergir é algo como uma totalidade épica, um todo completo de interioridade e exterioridade. A música de Wagner estimula essa unidade entre interno e externo, de sujeito e objeto, ao invés de dar forma à ruptura entre eles. Desse modo, o processo de composição se torna o agente da ideologia antes mesmo que esta última fosse importada para a música no interior de dramas musicais via literatura (ADORNO, 2009: 38).

Mas a despeito de toda a hostilidade de Adorno frente a Wagner, ele identificava um elemento redentor em sua música, que era o uso que ele fazia do cromatismo. Com ele, "Adorno admitia, a emancipação da dissonância estava preparada" (JAY, 1984: 148). No entanto, isso não era suficiente para mudar o diagnóstico geral de Adorno sobre a música de Wagner, conforme ele declara:

Não há sequer um elemento decadente na obra de Wagner do qual uma mente produtiva não poderia extrair as forças do futuro. [...] Consequentemente, Wagner não é somente o disposto profeta e o diligente laçao do terrorismo burguês tardio. Ele também possui a neurótica habilidade de contemplar sua própria decadência e transcendê-la em uma imagem que pode resistir ao olhar que a tudo consome (ADORNO, 2009: 187).

Mas se Adorno via componentes de autoritarismo expressos na música de Richard Wagner, na música de outro compositor, Arnold Schoenberg, via, pelo contrário, aspectos progressistas e libertários.

3.4.2 Arnold Schoenberg

Em carta escrita a seu amigo Ernest Krenek, Adorno afirma que a música de Arnold Schoenberg "proporcionava a 'imagem de uma música liberada'" (BUCK-MORSS, 1981: 265), e assim, afirmava ver "nesta imagem a visão utópica da sociedade" (BUCK-MORSS, 1981: 265). E acrescentava: "Não há nesta música [de Schoenberg] algo (quero expressar-me cuidadosamente) do que em Marx se chama 'associação de homens livres?'" (BUCK-MORSS, 1981: 265). Ao falar de tal imagem de liberdade, Adorno se referia à série de doze tons, desenvolvida por Schoenberg, e que é a base do sistema dodecafônico. Segundo essa técnica de composição, nenhum dos doze tons da escala cromática deveria ter prioridade sobre os outros. Assim, cada um deles deveria soar antes que qualquer outro fosse repetido, o que retirava o centro tonal da composição, característica da tonalidade. Tal ausência de prioridade entusiasmava Adorno pois, para ele, representava a imagem do indivíduo em uma sociedade emancipada na qual estariam ausentes as relação hierarquizadas e de dominação entre seus

membros constituintes. Assim, na série de doze tons desenvolvida por Schoenberg “cada nota tinha um papel igualmente significativo, embora único, na tonalidade musical, análogo aos cidadãos iguais, embora não-idênticos, na ansiada sociedade sem classes” (BUCK-MORSS, 1981: 264).

O dodecafonismo trazia a ideia de liberdade tanto no que se refere ao mencionado tratamento não hierárquico dado aos doze tons da escala cromática quanto ao fato de que ele, em si, representava uma superação do sistema tonal. Tal superação, para Adorno, significava liberdade porque, para ele, o sistema tonal havia se cristalizado em um sistema de regras impostas ao compositor, nos moldes de uma verdadeira e implacável determinação objetiva, minando a possibilidade de uma criação espontânea e, portanto, bloqueando a emersão, no âmbito da música, de algo genuinamente novo, ou seja, do não-idêntico. Em outras palavras, o sistema tonal havia se fetichizado. Nesses termos, não é difícil inferir que o sistema tonal atuava como participante do processo mais geral de obstrução da possibilidade da experiência, cumprindo tal papel na esfera da música.

Portanto, é possível afirmar que Adorno dirige ao sistema tonal a mesma crítica que dirigia ao pensamento fetichizado como um todo. Para ele, esse tipo de pensamento “faz absolutas as coisas que ele próprio criou” (ADORNO, 2008c: 24), tratando-as como “algo fixo, dado e inquestionável, no qual alguém pode confortavelmente confiar” (ADORNO, 2008c: 25). Desse modo, o sistema tonal, criado em última instância pelo pensamento, havia se convertido em algo absoluto e inquestionável e, assim, se convertera em um aprisionamento das possibilidades de desenvolvimento da música.

É preciso destacar, de qualquer modo, que o dodecafonismo não surge como uma rejeição unilateral do sistema tonal. Em vez disso, o dodecafonismo consistia na tonalidade levada a seus extremos, o que “resultava na atonalidade, que desmistificava a música, demonstrando que as 'leis' tonais não eram naturais nem eternas” (BUCK-MORSS, 1981: 263). Assim, Schoenberg expunha as “reivindicações de naturalidade” do “princípio burguês de tonalidade” (JAY, 1984: 27) de forma similar à qual “o pensamento dialético solapou o pseudo-naturalismo” (JAY, 1984: 27). Assim, o dodecafonismo, conforme análise de Adorno, advinha da superação do sistema tonal mediante um processo de desenvolvimento do material

musical, o que culminava na superação dialética da tonalidade e de seus princípios. Um processo de superação no qual Adorno via grande similaridade com a filosofia de Hegel.

É preciso ter em mente que o próprio Schoenberg não considerava sua música atonal, algo com que Adorno concordava. Para Schoenberg, sua música continuava sendo tonal, embora de um modo bastante diferente do tradicional. Sobre isso, Paul Collaer explica:

Quando Schoenberg afirma que sua música é tonal, ele quer dizer que cada acorde tem seu próprio fundamento, independente do contexto. Cada acorde está numa determinada clave. Porém, segundo Schoenberg, quatro acordes sucessivos, por exemplo, estarão em quatro claves diferentes. A rapidez com que se passa de uma clave a outra e a complexidade dos acordes não dão tempo para que o ouvido note as diferentes claves e suas relações. Como não existe continuidade de uma clave determinada, o resultado é uma aparente atonalidade (COLLAER, 1969: 68-69, *apud* BUCK-MORSS, 1981: 47).

Assim, o método composicional de Schoenberg superava o sistema tonal de forma imanente, e não mediante uma simples rejeição a seus ditames. Desse modo, na interpretação de Adorno, a atonalidade resultava do desenvolvimento da própria linguagem musical e, portanto, estava embebida de conteúdo histórico. Para Adorno, a música é “histórica” e não tão somente um “fenômeno natural” (JAY, 1981: 134); é “reformulação do ‘sedimento do espírito’, e não apenas a manipulação de regularidades matemáticas em eventos acústicos” (JAY, 1981: 134). A Nova Música que Schoenberg inaugura não é, portanto, fundada fora da história, mas dentro dela, a partir da necessidade de levar adiante o desenvolvimento histórico-musical. Assim, a tonalidade tradicional “representava apenas um estágio particular no desenvolvimento da música que era agora superado por outro” (JAY, 1984: 134).

Para Schoenberg, o compositor demonstrava seu gênio criativo ao desenvolver "as potencialidades objetivas do material" (BUCK-MORSS, 1981: 46). Para Adorno, o que ocorria era que o desenvolvimento de tais potencialidades passaram a ser limitadas pela linguagem musical representada pelo sistema tonal. Assim, a superação de tal sistema significava também a liberação do bloqueio ao qual estavam submetidas as “potencialidades objetivas do material”, conforme indicado por Schoenberg⁶. Portanto, a demolição da

⁶ Ao mesmo tempo em que Adorno se entusiasmava com a maneira pela qual Schoenberg fizera a “reversão do velho” (ADORNO, 1935: 119, *apud* BUCK-MORSS 1981: 289) em relação ao sistema tonal, ele se mostrava bastante cético em

tonalidade, característica da era burguesa, resultava, segundo Adorno, também na "reversão da função externa, social da música, a transformando de uma função ideológica em uma função crítica" (BUCK-MORSS, 1981: 264). É nesse sentido que Martin Jay afirma que o "desenvolvimento das possibilidades da atonalidade por Schoenberg [...], expressa a recusa a fazer concessões às dissonâncias não resolvidas da sociedade contemporânea" (JAY, 1996: 183). Daí a "prática de não resolver as dissonâncias" (ADORNO, 2002a: 116) presente na música de Schoenberg. Para Adorno, resolver tais dissonâncias na música serviria para trazer a imagem – uma vez que na realidade objetiva as "dissonâncias" ali presentes continuam carentes de resolução – de uma harmonização prematura, e portanto ideológica, porque estaria de costas para a realidade vivida pelos seres humanos vivos.

Em relação ao ouvinte, os diferentes métodos composicionais, tonal de um lado, e dodecafônico de outro, impunham exigências completamente distintas. Adorno entendia que a tonalidade fazia a "mediação entre uma linguagem musical mais ou menos espontânea dos homens, uma linguagem, por assim dizer, falada, e normas que haviam se cristalizado dentro dessa linguagem" (ADORNO, 1994e: 150). Ou seja, o que ocorre é que Adorno via similaridades entre a linguagem falada e a linguagem musical característica do sistema tonal. O resultado disso é que a música constituída a partir desse sistema promovia, em sua própria estrutura, um tipo de familiaridade que dispensava o ouvinte da necessidade de apreendê-la segundo uma audição estruturada, capaz de compreender o desenvolvimento interno da peça musical, ou seja, o sentido interno da música. Assim, Adorno afirma que

Os ouvintes não se dão conta, pois, de sua própria incompreensão. Compreendem apenas alguns retalhos da trama de sentido. Assim é, por

relação à contraposição entre o arcaico e o moderno realizada por Benjamin por meio do conceito de imagens dialéticas. Para Adorno, Benjamin se limitava a justapor extremos, sem realizar uma verdadeira reversão dialética do "velho". O conceito de imagens dialéticas foi central no debate entre Adorno e Benjamin nos anos 1930, o qual atingiu seu ponto culminante nas discussões a respeito do ensaio de Benjamin sobre Baudelaire. Além de julgar que as imagens dialéticas apenas refletiam "as contradições, em vez de desenvolvê-las na argumentação crítica" (BUCK-MORSS, 1981: 289), Adorno rejeitava a ideia de utopia coletiva e o gesto de solidariedade com o proletariado que o conceito trazia consigo. Benjamin, ao transformar "mercadorias culturais do passado e do presente em imagens dialéticas" (QUERIDO, 2013: 231), buscava "resgatar a concreção na abordagem da história, reabilitando os aspectos do passado que ainda estão presentes nos pequenos objetos e que (...) escapam ao domínio fantasmagórico do sonho coletivo" (QUERIDO, 2013: 231). Esse sonho coletivo se ancora, segundo Benjamin, nas ideologias modernas do progresso, e somente poderia ser rompido por obra das classes oprimidas. Isso porque, para Benjamin, assim como para Lukács, a burguesia "não pode senão contemplar este sonho do qual ela necessita para se reproduzir" (QUERIDO, 2013: 226-227). Adorno, por sua vez, defendia que o método dialético, materialista, "devia ser validado imanentemente" (BUCK-MORSS, 1981: 291), sem a dependência de um sujeito coletivo revolucionário.

exemplo, que o idioma da tonalidade, o qual transcreve o estoque tradicional da atual música consumida, é idêntico à linguagem musical universal dos consumidores. Se estes já não conseguem discernir o que foi dito em tal linguagem, quer dizer, o conteúdo específico das obras musicais, as relações de superfície lhes são familiares, isso na medida em que o idioma original as produz automaticamente; o flutuar na corrente idiomática substitui a realização da própria coisa (ADORNO, 1981: 114).

Desse modo, o ouvinte tem a sensação de compreender a música, mesmo sem compreendê-la de fato. Isso em virtude das “muletas” fornecidas pelo sistema tonal. No caso da Nova Música, por outro lado, todas as “muletas” são retiradas, e é nesse sentido que ela exige práxis do ouvinte, pois não dispensa o esforço envolvido na decifração do conteúdo musical das obras, o qual se revela somente mediante uma audição estruturada, capaz de compreender auditivamente as relações estabelecidas entre os elementos presentes na obra. Assim, a Nova Música é hostil a uma audição meramente contemplativa ou distraída, típica, como já mencionado, dos produtos da indústria cultural. Conforme explica Adorno:

A razão da difícil inteligibilidade da música moderna não é a demasiadamente invocada, mas, pelo contrário, que ela mesma, para não fazer o jogo do rebanho geral, se volta contra o ouvinte, contestando as costumeiras concepções de imediatez e naturalidade (ADORNO, 1994e: 152).

Adorno, como é comum em sua teoria, não dissociava o protesto contra a tonalidade do protesto social. Assim, colocava a demolição da tonalidade nos termos de um protesto com repercussões não só musicais, como também sociais. Ele afirma:

Aquilo que, em nome da liberdade de expressão, parecia individualista no protesto contra a dominação da tonalidade é, na verdade, em si mesmo, um protesto social, voltada contra a mera venda da linguagem musical, em função do lucro, contra a sua degradação em ideologia (ADORNO, 1994e: 152).

Além disso, do ponto de vista do compositor, a liberação do "jugo" da tonalidade trazia repercussões no que se refere ao papel do sujeito na elaboração e no desenvolvimento das obras. Isso porque a fetichização do sistema tonal culminava na existência de um sujeito,

no caso, o compositor, similar àquele do subjetivismo, ou seja, um sujeito esvaziado e incapaz de realizar a autorreflexão a respeito do momento objetivo que carrega. Portanto, um sujeito que, tendencialmente, age como um mero reproduzidor das determinações da totalidade, representada aqui pelo sistema tonal.

Por outro lado, na Nova Música, o compositor, como sujeito, era capaz de exercer um papel completamente distinto. Na música de Schoenberg, por exemplo, o compositor não era somente um meio entre sistema composicional e a obra em si, mas atuava como um “mediador ativo em um processo dialético entre o artista e seu material” (BUCK-MORSS, 1981: 262). No lugar do sujeito esvaziado, submetido às determinações objetivas impostas pelo sistema tonal, emerge o sujeito autoconsciente, “em um sentido hegeliano” (BUCK-MORSS, 1981: 262) do termo. Desse modo, no caso de Schoenberg, a composição emergia

da contradição irresoluta entre a liberdade subjetiva do compositor e as demandas objetivas do material, ‘para expressá-lo em vocabulário filosófico, entre sujeito e objeto - a intenção composicional e o material composicional’. Utilizando a terminologia benjaminiana de sua conferência inaugural de 1931, descrevia este procedimento como ‘fantasia exata’ (BUCK-MORSS, 1981: 262).

Assim, se dava a emersão de um sujeito constituído à imagem e semelhança daquele sujeito do qual Adorno fala em sua tese do primado do objeto, discutida no segundo capítulo desta dissertação. Um sujeito autoconsciente, autorreflexivo e capaz de estabelecer com seu objeto - no caso, o material musical - uma relação não-hierarquizada e de não-dominação. Assim, o dodecafonismo permitia o desenvolvimento genuíno dos temas musicais das obras, proporcionado por um sujeito, representado aqui pelo compositor, que não sobrepuja suas “intenções subjetivas sobre o material heterogêneo de maneira autoritária e irrefletida” (JAY, 1984: 151). Desse modo, Schoenberg, com o dodecafonismo, abre o caminho para a emersão do genuinamente novo, para o não-idêntico, ou seja, para a possibilidade da experiência.

Além disso, o sujeito presente na música de Schoenberg possui a propriedade de “registrar” a dor advinda do sacrifício do sujeito na realidade objetiva e, além disso, “resistir” a ela (JAY, 1984: 134). Um sacrifício frente ao qual outro compositor, que Adorno colocava em frontal oposição a Schoenberg, tomava de modo completamente distinto: Igor Stravinsky.

Segundo Adorno, Stravinsky possuía uma profunda identificação, mesmo que latente, “com o autoritarismo da sociedade burguesa tardia, que superava até mesmo aquela de Wagner” (BUCK-MORSS, 1981: 31). Para Adorno, Stravinsky “se deleitava no sacrifício da subjetividade” (JAY, 1984: 41). Além disso, Adorno via em sua música, “a despeito de todas as suas intenções modernistas” (JAY, 1984: 41), afinidades com o “*volkisch* e até mesmo tendências neofascistas” (JAY, 1984: 41).

Um dos exemplos mais marcantes de tais características se encontra na obra de Stravinsky chamada *A Sagração da Primavera*, a obra mais famosa do compositor russo e considerada por Adorno a “mais avançada (...) em relação ao material” (ADORNO, 2002a, 116). A obra, que teve sua estreia em 29 de maio de 1913 no célebre *Theatre des Champs-Élysées*, na capital francesa, foi concebida originalmente como um *ballet*, “apesar de hoje em dia ser executada quase que somente como peça de concerto” (WAIZBORT, 1990: 147). Dividida em duas partes, a peça traz em seu enredo o sacrifício de uma jovem ao deus da primavera no contexto de um rito pagão executado por velhos sábios a fim de obterem favores. Mais precisamente, conforme descrito por Jean Cocteau em *Le Coq et l'Arlequin*, no enredo da *Sagração* “se imagina que o sacrifício de uma jovem, eleita entre todas as outras, é necessário para que a primavera recomece” (COCTEAU, s.d.: 65 *apud* ADORNO, 2002a: 116).

Adorno estabelece - tal como no procedimento adotado em sua crítica a Wagner - uma crítica tanto aos aspectos propriamente musicais quanto ao argumento da obra. Adorno interpreta *A Sagração da Primavera* - com todas as implicações sociais advindas desse diagnóstico - uma representação do “sacrifício humano ao coletivo” (ADORNO, 2002a: 116). Algo presente tanto na composição musical quanto em seu argumento. As mencionadas implicações sociais se revelam em sua plenitude a partir daquele que é “o nó da análise e da crítica de Adorno” (WAIZBORT, 1990: 148) à obra. Ou seja, o “nó” da crítica é que o sacrifício ali representado é um “sacrifício sem sofrimento” (WAIZBORT, 1990: 148), desse modo, “não é um sacrifício trágico, a ser lamentado, evitado, que aparece como uma perda, mas antes um sacrifício automático, corriqueiro, despido de sua tensão” (WAIZBORT, 1990: 148). Do mesmo modo, o sacrifício do sujeito na realidade social vigente também está despido de seu caráter trágico, pois traz consigo o caráter do irrefletidamente corriqueiro, da

simples reprodução da vida. O sacrifício tem aí um caráter de renúncia, elemento “fundamental em toda a obra de Stravinsky e constitui até a unidade de todas as fases” (ADORNO, 2002a: 118). Trata-se, portanto, do elemento a partir do qual Adorno, mais uma vez, relaciona a obra e o estado de coisas vigente na realidade objetiva no âmbito do capitalismo tardio: a primeira confirmando e reforçando o segundo. Ou seja, conforme a crítica adorniana, do mesmo modo que “a vítima renuncia à vida, [...] a sociedade renuncia a uma existência livre do sacrifício, da coação e da injustiça” (WAIZBORT, 1990: 151). Assim, a liquidação da jovem por meio de um assassinato ritualístico na *Sagração* representa a liquidação do sujeito na realidade social.

Em sua crítica à *Sagração*, e à música de Stravinsky de uma forma geral, Adorno estabelece diversos paralelos entre os elementos ali apresentados e a realidade objetiva e suas contradições imanentes. Assim, Adorno vê, por exemplo, no rito representado pelo sacrifício da jovem a representação da reprodução do sempre-idêntico na realidade do capitalismo tardio. Sempre-idêntico este que se apresenta, a cada vez, falsamente, como o genuinamente novo; ele que é, na verdade, justamente o contrário, ou seja, é o “novo” que traz em si o essencialmente velho, a reprodução incessante do já existente. Assim, o sacrifício ritualístico, o rito, “que se repete às vésperas de cada primavera, é na verdade o antigo que se afirma cada vez como novo, como se fosse a primeira vez” (WAIZBORT, 1990: 150). Além disso, no rito representado na *Sagração*, o caráter de permutabilidade da jovem eleita traz consigo a ideia da permutabilidade que é o fundamento do princípio da troca mercantil, da equalização impositiva do que é qualitativamente distinto. Algo que também representa o esvaziamento subjetivo do indivíduo na realidade, sua perda de autonomia e sua entrega indiscriminada ao todo. Conforme declara Adorno, “o sacrifício humano, em que se anuncia a crescente potência do coletivo, é determinado pela insuficiência da própria condição individual” (ADORNO, 2002a: 117).

O sacrifício do sujeito está presente na *Sagração* como elemento estrutural e, portanto, está presente “a cada compasso, de modo central no material musical da *Sagração* e no procedimento composicional de Stravinsky” (WAIZBORT, 1990: 148). Desse modo, a liquidação do sujeito, representada por esse sacrifício, possui repercussões, por exemplo, na figura do ouvinte. Ou seja, na relação do ouvinte com a música. Adorno aponta que a música

de Stravinsky pressupõe um ouvinte carente de autonomia, ou seja, “o ouvinte de suas obras é passivo, ele aceita o desenvolvimento musical dado, imposto pelo compositor a força na obra” (WAIZBORT, 1990: 155). Trata-se de um ouvinte relegado a um comportamento reativo frente às imposições presentes na peça musical, um tipo de obra na qual “não se tolera nenhuma espécie de introspecção nem de reflexão” (ADORNO 2002a: 130). Assim, “desde o momento em que essa música não põe tenso quem a ouve, a consciência de Stravinski a denuncia como impotente e contingente” (ADORNO, 2002a: 110). Uma relação completamente distinta daquela que pressupõe, por exemplo, a música de um compositor como Schoenberg, a qual, como já mencionado, exige *práxis* do ouvinte. Assim, sua música exige que o ouvinte seja capaz, a partir da audição da obra, de desvendar as relações existentes entre seus elementos constituintes, relações que conferem a ela seu sentido. Uma espécie de construção da obra operada pelo próprio ouvinte e que é fundamental para sua compreensão. Ele “pretende que o ouvinte seja ativo na tarefa de realizar a integração e não a viva somente de maneira reativa” (ADORNO, 2002a: 110). Dito de outro modo, no lugar da ideia do sujeito heterônomo trazida pelo ouvinte que a música de Stravinsky pressupõe, na música de Schoenberg se apresenta a ideia do sujeito autônomo, como pressuposto de uma audição capaz de desvendar o sentido da obra.

Adorno destaca também, ainda estabelecendo uma comparação entre a música de Schoenberg e de Stravinsky, a questão da organização dos elementos da composição. Em Stravinsky Adorno vê a hipostasia do ritmo, que adquire um aspecto tirânico, autoritário frente aos outros elementos da composição. Assim, em vez de estabelecer uma relação de comunicação com esses elementos, como, por exemplo, com “seu conteúdo melódico, harmônico e contrapontístico” (WAIZBORT, 1990: 160), ele os anula. Algo que, segundo avaliação de Adorno, mais uma vez, expressa a liquidação do sujeito presente não só na *Sagração*, mas em toda a obra de Stravinsky. Assim, a “não-comunicação dos elementos musicais na composição corre lado a lado com a impossibilidade da comunicação em um sujeito liquidado (WAIZBORT, 1990: 160).

Schoenberg, por outro lado, expressa uma abordagem segundo a qual “todos os elementos musicais são postos em pé de igualdade, sem o privilégio injustificado de nenhum deles, a serviço da composição como um todo: a serviço da expressão” (WAIZBORT, 1990:

160). Assim, não é somente entre os doze tons da escala cromática que era estabelecida, na música de Schoenberg, uma relação não-hierarquizada e de não-dominação. Esse tipo de relação era também estabelecida entre todos os diferentes elementos da composição. Algo que reforçava o caráter democrático e libertário que Adorno via na música de Schoenberg.

Tem-se aí, portanto, a oposição entre, de um lado, uma música (a de Schoenberg) na qual se realiza tanto a organização integral dos elementos musicais presentes na obra, como o desenvolvimento genuíno da composição e, de outro, uma música (a de Stravinsky) que não realiza nem uma coisa, nem outra (WAIZBORT, 1990: 161).

Conforme explica Leopoldo Waizbort em seu artigo intitulado *Sacrifício e liquidação do sujeito* (WAIZBORT, 1990), a de Schoenberg de um lado, e a de Stravinsky de outro, podem ter suas diferenças explicitadas a partir das formas distintas segundo as quais esses compositores estabelecem a relação com a tradição, com a história da música. Conforme exposto anteriormente nesta dissertação, a superação do sistema tonal operada por Schoenberg se deu a partir da própria imanência desse sistema. Vale dizer, portanto, que seu atonalismo e dodecafonismo são “respostas históricas às dificuldades e necessidades da composição musical, e nesse sentido são um diálogo com a história da música” (WAIZBORT, 1990: 162). Assim, mesmo que o tenha superado, de algum modo, “Schoenberg coloca-se na tradição do sistema tonal” (WAIZBORT, 1990: 162), pois é esse sistema que confere, em sua música, “o quadro geral organizatório do material musical” (WAIZBORT, 1990: 162). Desse modo, Schoenberg está situado dentro de uma tradição histórica, pois coloca-se como herdeiro de uma tradição musical desenvolvida a partir do sistema tonal, com representantes como Bach, Beethoven, Brahms e Wagner. É justamente essa inserção de Schoenberg dentro do sistema tonal que permitiu a ele privilegiar “a obra musical que se organizava como um todo” (WAIZBORT, 1990: 162) e, além disso, não se colocar de maneira a-histórica frente ao legado da tradição musical.

Stravinsky, por outro lado, conforme exposto por Waizbort, realizou uma fuga inconsequente do sistema tonal, pois não o questiona de fato. Assim,

Na medida em que a música de Stravinsky não opera a organização dos elementos e o desenvolvimento, ela recusa toda a tradição da música

ocidental desde Bach. Mas essa recusa é falsa, pois Stravinsky permanece tonal, mais que isso, não leva essa recusa às últimas consequências, negando o sistema temperado. Mais ainda, a música de Stravinsky padece de uma tentativa restaurativa que busca raízes na música anterior ao sistema temperado, mas no entanto utiliza o material musical dado pelo temperamento igual, e nesse *quid pro quo* ela permanece duvidosa. Stravinsky utiliza-se daquilo que lhe vem às mãos, e desconsidera a história (WAIZBORT, 1990: 162).

De volta ao “nó” da crítica de Adorno à Sagração, é possível relacioná-lo à citação de Jay reproduzida anteriormente (JAY, 1984: 134), na qual ele afirma que, na música de Schoenberg, o sacrifício do sujeito, representado por seu esvaziamento na realidade objetiva, aparece sob a forma de registro da dor e do sofrimento advindos desse sacrifício e, simultaneamente, sob a forma de imposição de resistência a ele. Pode-se dizer, desse modo, que está presente, na música de Schoenberg o protesto contra o sacrifício. Por outro lado, na crítica de Adorno, em Stravinsky o sacrifício, como já mencionado, aparece sem o elemento do sofrimento. Desse modo, o sujeito que, em seu sacrifício em relação ao todo, renuncia à vida e à felicidade, pois o sacrifício aparece como uma reprodução mecanizada dos ditames da totalidade. O sujeito aparece, portanto, como um elemento subordinado ao mecanismo do todo e cujo sacrifício não traz consigo o horror do assassinato, pelo contrário, aparece como sacrifício necessário à reprodução da totalidade, como fundamento da autoconservação do todo. Na Sagração, não se toma nenhuma posição (ADORNO, 2002a:116) em relação ao assassinio. Na obra, “o horror é observado com certa complacência; não é transfigurado, mas representado sem paliativos” (ADORNO, 2002a: 116). Além disso, a ausência do sofrimento é também a impossibilidade da felicidade pois, conforme indicam Adorno e Horkheimer na *Dialética do Esclarecimento*, a felicidade “é essencialmente um resultado. Ela desenvolve-se no sofrimento superado e retido (*aufgehoben*)” (ADORNO; HORKHEIMER, 1988: 70, *apud* WAIZBORT, 1990: 152). Assim, se o sofrimento está ausente do sacrifício (ou o registro e a resistência a ele, conforme indicado por Jay), sua superação está bloqueada.

Além disso, para Adorno, a “negação do sofrimento na Sagração é a própria negação do sujeito” (WAIZBORT, 1990: 156). Para ele, na Sagração, o sujeito “aceita ser vítima” (WAIZBORT, 1990: 155). Como ele afirma, “em Stravinsky, a subjetividade assume o aspecto da vítima” (ADORNO, 2002a: 114) e, além disso, “a música não se identifica com ela

[vítima], mas com a instância destrutora” (ADORNO, 2002a: 114). Desse modo, a música de Stravinsky “concorda com o sacrifício, ao invés de protestar contra ele” (WAIZBORT, 1990: 155). É possível afirmar, portanto, que a música de Stravinsky reproduz e reafirma, no âmbito da criação artística, as antinomias vigentes no processo social e, assim, contribui para sua eternização.

Dados os elementos da crítica musical de Adorno, é possível dizer que, assim como, para ele, a crítica da ciência é também crítica da sociedade, a crítica musical é, em Adorno, também, e indissociavelmente, crítica social.

Nota final

Na introdução desta dissertação anunciamos o seguinte objetivo a ser aqui perseguido: compreender de que maneira Theodor Adorno buscava, com sua abordagem sociológica, elevar a sociologia a seu conceito. O significado de tal elevação é revelado pela própria terminologia adorniana, segundo a qual se eleva, ou realiza seu conceito, aquilo que, como existência efetiva, corresponde a sua manifestação ideal. Uma sociologia que realiza seu conceito é, portanto, aquela efetivamente capaz de conhecer seu objeto. Em sua crítica à sociologia tradicional, positivista, fica claro que Adorno considera que tal abordagem é incapaz de realizar seu conceito. Portanto, sua crítica às sociologias não dialéticas pode ser compreendida justamente como a tentativa de elevar a sociologia a seu conceito.

Adorno não constrói sua sociologia como um sistema de regras a serem utilizadas indistintamente na análise de diferentes fenômenos sociais. Tal abordagem significaria dar forma a uma totalidade impositiva e dominadora, contrária à buscada relação não-hierarquizada entre sujeito e objeto⁷ e que, conseqüentemente, impediria a sociologia ser a “tentativa de restabelecer a experiência obstruída” (ADORNO, 2008a: 142). É interessante observar que esse impulso não sistematizador abre espaço para que a análise social possa se voltar sem reservas para a análise de fenômenos mínimos da realidade, para a minúcia, de onde Adorno era capaz de extrair significados profundos. Conforme indica Gabriel Cohn, a sociologia crítica de Adorno “não cessa seu empenho em encontrar, tanto em escala global quanto nos mínimos recessos da sociedade, as grandes leis que regem as tendências do conjunto” (COHN, 2008: 28). E é justamente no olhar para esses “mínimos recessos” que “Adorno demonstrava sua capacidade única para a análise, assim como a intensidade da influência de Benjamin” (BUCK-MORSS, 1981: 211). Assim, Adorno interpretava os menores fenômenos “extraindo fragmentos reconhecíveis da estrutura social burguesa a partir de seus componentes mais específicos” (BUCK-MORSS, 1981: 211). Desse modo, mesmo que ele tenha se engajado sem reservas em projetos de pesquisa de grande porte, “o que o fascinava era uma espécie de sociologia ensaística – não no sentido do 'achismo', mas na

⁷ Conforme indica Martin Jay em exposição realizada no segundo capítulo desta dissertação.

tentativa sempre renovada de captar os aspectos mais finos da vida social mediante a percepção mais plástica e sensível da conformação e do ritmo de suas manifestações” (COHN, 2008: 26).

É em seu livro *Minima Moralia* – escrito entre 1944 e 1947, mesmo período em que Adorno trabalhava em conjunto com Max Horkheimer na *Dialética do Esclarecimento* – que seu olhar peculiar para a realidade se revela com maior plenitude. Um olhar que se voltava para “fenômenos singulares, aparentemente insignificantes, localizados nos limites extremos da sociedade, mais que em seu centro” (BUCK-MORSS, 1981: 346). Composto por 153 aforismos, o livro é considerado por muitos sua obra-prima, aquela que expressa “precisamente seu estilo e modo de pensar” (COHN, 2008b: 247). Nessa obra, “o ensaio se condensa na forma do aforismo” (COHN, 2008b: 247), que se furta a uma leitura linear e a conclusões literais.

Em *Minima Moralia* Adorno anuncia já em seu subtítulo, “Reflexões a partir da vida lesada”, que, na obra, ele buscava analisar criticamente a vida falsa da sociedade capitalista moderna. Na dedicatória a seu amigo Max Horkheimer, a quem dedica o livro, ele diz que nele ele oferece algo do que já foi específico da filosofia antes desta ser transformada em método: a “doutrina da vida certa” (ADORNO, 2008b: 9). Vida certa, ou “vida boa” (como Cohn prefere verter do alemão para o português a expressão *richtiges Leben*), é a vida que implica felicidade, decorrente de paz e liberação do prazer interno, individual e social. É aquela realizada numa sociedade verdadeira; um fluxo espontâneo de vivências realizadas na felicidade. Ainda na dedicatória Adorno diz:

Aquilo que outrora o filósofo entendia por vida, reduzido à esfera privada e depois só à do consumo, vê-se arrastado, sem autonomia e sem substância própria, como apêndice do processo de produção material, só a pesquisa da sua configuração alienada, das potências objetivas que determinam até no mais recôndito a existência individual, permite conhecer a verdade sobre a vida como é dada. Quem fala sem mais no dado imediato assemelha-se àqueles escrevinhadores de romances que adornam suas marionetes com imitações baratas da paixão de tempos idos e põem em ação pessoas que não passam de acessórios da maquinaria como se eles ainda pudessem agir como sujeitos, e como se algo dependesse da sua ação. O olhar sobre a vida transferiu-se para a ideologia, a qual esconde que não há mais vida (ADORNO, 2008b: 9).

Assim, Adorno busca o desvelamento dessa configuração alienada nos mínimos gestos e manifestações cotidianas. Como no aforismo 19, intitulado *Entre sem bater*, em que um bater de porta pode expressar, segundo sua análise, o embrutecimento das relações na sociedade capitalista moderna via tecnificação da vida. Trata-se de um “fino exemplo de como Adorno extrai amplos significados dos menores gestos corriqueiros” (COHN, 2008b: 249) – conforme destaca Gabriel Cohn nos comentários sobre a tradução que fez do livro para o português. A tecnificação da vida, questão decisiva no diagnóstico de Adorno da sociedade capitalista moderna, se expressa, desse modo, em manifestações tão mínimas quanto uma porta batida com força desmedida, ou em vidraças que, em substituição a janelas que se deixavam abrir sob gestos doces, se erguem apenas se acionadas rudemente, ou em botões giratórios que tomam o lugar das maçanetas, de acionamento mais gentil. Desse modo, Adorno é capaz de extrair de tais minúcias aquilo que considera essencial à sociologia descobrir: as grandes leis e tendências que regem o todo. Aquelas que transformam os indivíduos em apêndices da maquinaria, meras funções do processo de produção material. Assim, é como se afirmasse que não perceber tais tendências nos pequenos gestos “é também não as perceber no todo, e que isso significaria tornar-se cúmplice no dano” (COHN, 2008b: 248). Na obra, Adorno

não trata diretamente da vida boa, verdadeira, certa, mas faz a crítica da vida falsa, mediante a decifração das condições que, na constituição do mundo presente (que ele nomeia: capitalista, submetido ao império da valorização do valor de troca) a tornam assim (COHN, 2008b, 255).

Essa vida falsa é justamente a vida lesada referida no subtítulo da obra. Aquela contra a qual o conhecimento deve investir, como única forma de se colocar como conhecimento verdadeiro, e não como momento particular da maquinaria geral. No último aforismo de *Minima Moralia*, Adorno escreve:

Não tem luz o conhecimento senão aquela que se irradia sobre o mundo a partir da redenção: tudo mais se esgota na reprodução e se limita a peça da técnica. Caberia construir perspectivas nas quais o mundo se ponha alheado, com suas fendas e fissuras à mostra tal como alguma vez se exporá indigente

e desfigurado à luz messiânica. É na capacidade de obter essas perspectivas sem arbítrio e violência, inteiramente a partir do sentimento dos objetos, que, só nela, consiste a tarefa do pensamento" (ADORNO, 2008b: 245).

Desse modo, uma sociologia que realiza seu conceito é aquela que atua no desvelamento e desconstrução das estruturas que determinam a constituição da vida como uma vida lesada. Estruturas que bloqueiam a possibilidade de seu florescimento como uma “vida que realiza efetivamente seu conceito” (COHN, 2008b: 252). Daí o conteúdo profundamente crítico e normativo da sociologia crítica de Adorno, algo anunciado em citação reproduzida na introdução desta dissertação quando Adorno diz a seus alunos o que, em sua visão, a sociologia deveria ser. Ali ele afirma que a sociologia “deve ser a compreensão da sociedade”, “do que é essencial na sociedade”, e acrescenta que “tal compreensão é crítica” (ADORNO, 2008a: 71), delineando assim uma abordagem capaz de investir contra os processos que pré-formam o todo e seus momentos individuais, inclusive a própria ciência, segundo os ditames da dominação e da heteronomia. Assim, é “a sociedade que está em jogo, na sua incapacidade historicamente determinada de escapar ao império das forças que a regem e, por conseguinte, de engendrar sujeitos autônomos no lugar de indivíduos dóceis à heteronomia” (COHN, 2008b: 256).

Foi também discutido nesta dissertação que Adorno, tendo em vista sua rejeição à construção de totalidades, não queria converter sua teoria em um sistema totalizante fechado e impositivo. Vale dizer que sua teoria não queria se estabelecer como um sistema. Quando Adorno fala a respeito de sistemas filosóficos no sentido forte do termo, ele se refere a

um desenvolvimento, um movimento que atrai tudo para dentro de si, que a tudo captura e que é, em si, uma totalidade; que reivindica validade objetiva de tal modo que, como Hegel colocaria, nada entre o céu e a terra pode ser concebido estando fora de tal sistema (ADORNO, 2008c: 36).

Adorno acreditava ser impossível, ou ao menos indevida, a construção de sistemas desse tipo em uma totalidade marcada pela irracionalidade, pois a ideia desse tipo de sistema implica na “ideia de um mundo coerente e dotado de significado” (ADORNO, 2008c: 38). No entanto, Adorno enfatiza que, mesmo que rejeite a construção de uma teoria como um

sistema, ela não deixa de apresentar, mesmo assim, uma unidade. Ou seja, uma teoria assim formulada possui também uma força unificadora. Tal unidade é estabelecida no próprio contato do pensamento com a realidade material em seus momentos individuais. Conforme ele explica:

Talvez possamos dizer que tal pensamento é guiado pela configuração da realidade positiva, que o confronta, embora essa realidade seja aberta a questionamentos. A estrutura de um modelo de pensamento não é mais imposto sobre ela segundo a autoridade e a soberania que cria e gera seus objetos a partir de si mesma, mas pelo estado daquilo com o que ela se confronta. (...) Podemos dizer que, nesse sentido, a unidade do pensamento deve sempre ser encontrada naquilo que é negado em seu contexto histórico, em sua situação específica (ADORNO, 2008c: 39).

Conforme explica Adorno, o pensamento que “aspira a ser confiável sem sistema deixa-se ser guiado pela resistência que encontra; em outras palavras, a unidade surge da coerção que a realidade material exerce sobre o pensamento” (ADORNO, 2008c: 39). Ao que ele acrescenta: “Meu postulado seria então de que o poder do sistema – o que uma vez foi o poder unificador da estrutura de pensamento como um todo – teve que ser transformado na crítica do detalhe individual, dos fenômenos individuais” (ADORNO, 2008c: 40).

Susan Buck-Morss chama a atenção para o risco de que a teoria de Adorno pudesse experimentar um processo parecido com aquele que ele próprio identificou na música de Arnold Schoenberg. Se o dodecafonismo, por um lado, serviu para “liberar o material musical das tirânicas leis da 'segunda natureza' do sistema tonal burguês” (BUCK-MORSS, 1981: 363), por outro, a certa altura, se converteu, ele próprio, em um sistema de regras. Ou seja, os princípios da composição dodecafônica haviam se transformado em um “novo dogma musical” (BUCK-MORSS, 1981: 363). Tal observação crítica era endossada pelo próprio Schoenberg “que se expressou criticamente ante a tendência a dogmatizar a atonalidade, patente nas composições serialistas produzidas depois da guerra” (BUCK-MORSS, 1981: 363). Assim, o risco apontado por Buck-Morss é o princípio de anti-sistema de Adorno se converter, ele próprio, em um sistema.

Ora, isso colocaria a perder o poder de crítica da teoria adorniana, uma vez que, ao fixar-se como um sistema, a teoria se exporia ao risco de reproduzir, em seus próprios métodos, a realidade que cabia a ela criticar. Conforme explica Buck-Morss:

Todo o conteúdo de sua incessante insistência na negatividade consistia em resistir a repetir no pensamento as estruturas de dominação e reificação que existiam na sociedade, de modo que, em vez de reproduzir a realidade, a consciência pudesse ser crítica, de modo que a razão reconhecia sua própria não-identidade com a realidade social por um lado, e a não-identidade da natureza material com a consciência categorizadora que se fazia passar por racionalidade, por outra” (BUCK-MORSS, 1981: 364).

Longe de pretender fechar questão a respeito das colocações feitas por Buck-Morss, trazemos tais reflexões à discussão aqui empreendida a fim de ressaltar esse traço tão característico da teoria social adorniana, qual seja, a de ser um esforço crítico incessante, e cuja validade crítica implica necessariamente em sua não-fixação como um sistema de regras, como uma totalidade.

Desse modo, se conforme argumentamos, é possível tomar a crítica de Adorno à sociologia tradicional como a crítica direcionada a um objeto, a sociologia, que não corresponde a seu conceito, é preciso acrescentar que essa crítica não culmina na construção de um novo sistema de regras. Essa crítica se afirma justamente como um incessante esforço crítico que se coloca tanto como autorreflexão quanto como negação determinada do dado advindo de uma realidade material que não é o que reivindica ser, dadas as antinomias da realidade objetiva que, em seu conjunto, dão forma a uma sociedade falsa que, por sua vez, também não corresponde a seu conceito. Negação que é justamente o que dá unidade a seu pensamento de Adorno, conforme ele mesmo esclarece.

Esse impulso de não se fixar como um sistema de regras que caracteriza a concepção sociológica de Adorno poderia muito bem ser comparado com aquele que é, segundo ele, o elemento fundamental da música de Alban Berg – que foi seu professor de composição em Viena e que foi também uma das figuras mais destacadas da Escola de Schoenberg – e que explica em grande medida a proximidade que Adorno sentia em relação à obra desse compositor. Trata-se daquilo que Adorno chama de "impulso para o desaparecimento", o qual,

segundo ele, é "idêntico ao impulso de escapar da mera vida" (ADORNO, 2010: 45). Um impulso que, conforme indica o próprio Adorno, é similar àquele presente na *Sinfonia do Adeus*, nº 45 em Fá sustenido menor, de Joseph Haydn, na qual, em seu último movimento, os músicos da orquestra vão sucessivamente parando de tocar seus instrumentos para em seguida, pouco a pouco, deixarem o palco. No final, restam apenas dois violinistas que, antes de também se retirarem, entoam as notas finais.

Para além do efeito humorístico do procedimento, Adorno chama a atenção para a intenção de Haydn de dar forma composicional ao adeus, ao desaparecimento da música. Uma intenção que, em Berg, não se restringe a uma peça específica, mas está presente em toda sua obra. Há nela, segundo Adorno, uma espécie de cumplicidade com a morte, a partir da qual sua música deve ser apreendida. Uma cumplicidade que, no entanto, não se converte em desalento, mas em uma vontade de não se fixar, algo que expressa uma espécie de cansaço em relação a "todas as formas acabadas" (ADORNO, 2010: 34). Um impulso para o desaparecimento que dá forma a uma música que sacrifica a si mesma "na esperança calada de que apenas aquilo que não se conserva a si mesmo é que não se perde" (ADORNO, 2010: 40). Um impulso para o desaparecimento e uma vontade de não se fixar que descrevem bem a sociologia conforme a concepção de Adorno.

Bibliografia

ADORNO, Theodor W. (1973a). "Introducción". In: *La disputa del positivismo en la sociología alemana*. Barcelona: Ediciones Grijalbo, S.A., pp. 11-80.

_____ (1973b). "Sociología y investigación empírica". In: *La disputa del positivismo en la sociología alemana*. Barcelona: Ediciones Grijalbo, S.A., pp. 81-99.

_____ (1975). "Culture industry reconsidered". *New German Critique*. Duke University Press, n. 6, pp. 12-19.

_____ (1980a). "Idéias para a sociologia da música". In: *Textos Escolhidos: Walter Benjamin, Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, Jürgen Habermas*. São Paulo: Abril Cultural. pp. 259-268.

_____ (1980b). "Einleitung zu Emile Durheim, 'Sozologie und Philosophie'". In: *Soziologische Schriften I*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, pp. 245-279.

_____ (1980c). "O fetichismo na música e a regressão da audição". In: *Textos Escolhidos: Walter Benjamin, Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, Jürgen Habermas*. São Paulo: Abril Cultural, pp. 259-268.

_____ (1989). "Society". In: *Critical theory and society: a reader*. New York: Routledge.

_____ (1991). *In search of Wagner*. London: Verso.

_____ (1994a). "Sobre a lógica das ciências sociais". In: COHN, Gabriel (org.). *Theodor W. Adorno. Sociologia*. São Paulo: Editora Ática, pp. 46-61.

_____ (1994b). "Capitalismo tardio ou sociedade industrial?" In: COHN, Gabriel (org.) *Theodor W. Adorno. Sociologia*. São Paulo: Editora Ática, pp. 62-75.

_____ (1994c). "Crítica cultural e sociedade" In: COHN, Gabriel (org.) *Theodor W. Adorno*. São Paulo: Editora Ática, pp. 76-91.

_____ (1994d). "Sobre música popular". In: COHN, Gabriel (Org.). *Theodor W. Adorno: sociologia*. São Paulo: Ática, pp. 115-146.

_____ (1994e). "Por que é difícil a nova música". In: COHN, Gabriel (Org.). *Theodor W. Adorno: sociologia*. São Paulo: Ática, pp. 147-161.

_____ (1995). "Sobre sujeito e objeto". In: *Palavras e sinais*. Petrópolis: Vozes, pp. 181-201.

_____ (1998a). "Scientific experiences of a European scholar in America". In: *Critical models: interventions and catchwords*. New York: Columbia University Press, pp. 215-242.

_____ (1998b). "Resignation". In: *Critical models: interventions and catchwords*. New York: Columbia University Press, pp. 289-293.

_____ (1998c). "Moda Intemporal - sobre o jazz". In: *Prismas: Crítica cultural e sociedade*. São Paulo: Editora Ática, pp. 117-130.

_____ (2002a). *Filosofia da nova música*. São Paulo: Editora Perspectivas S.A.

_____ (2002b). "On Jazz". In: *Essays on music*. Los Angeles: University of California Press, pp. 470-495.

_____ (2003a). "Ensaio como forma". In: *Notas de Literatura I*. São Paulo: Editora 34, pp. 15-45.

_____ (2003b). "Reflections on class theory". In: *Can one live after Auschwitz?*. Ed. Rolf Tiedmann. Stanford: Stanford University Press, pp. 93-110.

_____ (2005). "Four hands, once again". In: *Cultural Critique*, n. 60, Minneapolis: University of Minnesota Press, pp. 1-4.

_____ (2008a). *Introdução à Sociologia*. São Paulo: Editora Unesp.

_____ (2008b). *Minima Moralia: reflexões a partir da vida lesada*. Rio de Janeiro: Azougue Editorial.

_____ (2008c). *Lectures on negative dialectics: Fragments of a lecture course 1965/1966*. Cambridge: Polity Press.

_____ (2008d). "Fragmento sobre música e linguagem". *Trans/Form/Ação*, São Paulo, 31(2), pp. 167-171.

_____ (2009). *Dialética Negativa*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

_____ (2010). *Berg: o mestre da transição mínima*. São Paulo: Editora Unesp.

_____ (2011a). "Mediação". In: *Introdução à sociologia da música: doze preleções teóricas*. São Paulo: Editora Unesp, pp. 361-398.

_____ (2011b). "Epílogo - Sociologia da Música" In: *Introdução à sociologia da música: doze preleções teóricas*. São Paulo: Editora Unesp, pp. 399 - 414.

ADORNO, Theodor; BRUMM, Dieter; ELITZ, Ernst (05.05.1969). "Keine Angst vor dem Elfenbeinturm". In: *Der Spiegel*, Hamburgo/Alemanha, n. 18, pp. 204-209.

ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max (1969). *La Sociedad*. Buenos Aires: Proteo.

_____ (1985). *Dialética do esclarecimento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor Ltda.

BUCK-MORSS, Susan (1981). *Las origenes de la dialectica negativa*. México: Siglo veintiuno editores, sa.

CAMARGO, Sílvio César (2006). *Modernidade e dominação: Theodor Adorno e a teoria social contemporânea*. São Paulo: Annablume/Fapesp.

_____ (2010a). "Experiência social e crítica em André Gorz e Axel Honneth". In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 25, n. 74, outubro/2010, pp. 107-120.

_____ (2010b). "Experiência e utopia em Theodor W. Adorno, André Gorz e François Dubet". In: *Revista Brasileira de Estudos Jurídicos*, v. 5, n. 1, jan./jun. 2010, pp. 153-166.

CLAUSSEN, Detlev (2008). *One last genius*. Copyright: Rodney Livingstone.

COHN, Gabriel (1994). "Adorno e a Teoria Crítica da Sociedade". In: Cohn, Gabriel (org.) *Theodor W. Adorno. Sociologia*. São Paulo: Editora Ática.

_____ (1998). "A atualidade do conceito de indústria cultural". In: *Sociedade global, cultura e religião*. Petrópolis: Editora Vozes, pp. 11-26.

_____ (2008a). "A sociologia como ciência impura". In: Adorno, Theodor. *Introdução à sociologia (1968)*. São Paulo: Editora Unesp, pp. 19-34.

_____ (2008a). "Alguns problemas de leitura e tradução de *Mínima Moralia*". In: *Mínima Moralia: reflexões a partir da vida lesada*. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, pp. 247-256.

DER SPIEGEL (22.04.1968). "So finster". In: *Der Spiegel*, Hamburgo/Alemanha, n. 17, p. 84.

DURKHEIM, Émile (1999). *As regras do método sociológico*. São Paulo: Martins Fontes.

HORKHEIMER, Max (1980). "Teoria tradicional e teoria crítica". In: *Textos escolhidos*. São Paulo: Abril Cultural.

IRAIZOZ, Daniel H. (2013). "Theodor Adorno: elementos para una sociología de la música". *Sociológica*, n. 80, pp. 123-154.

JAMESON, Frederic (1995). *Marcas do visível*. Rio de Janeiro: Edições Graal Ltda.

JAY, Martin (1984). *Adorno*. Cambridge: Harvard University Press.

_____ (1996). *Dialectical Imagination: a history of the Frankfurt School and the Institute of Social Research, 1923-1950*. Berkeley e Los Angeles: University of California Press.

_____ (2004). "Is Experience still in crisis?". In: *The Cambridge Companion to Adorno*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 129-147.

MAAR, Wolfgang Leo (2006). "Materialismo e primado do objeto em Adorno". In: *Trans/Form/Ação*, São Paulo, n. 29 (2), pp. 133-154.

LIMA, Camila Teixeira (2017). "No girar do caleidoscópio: Walter Benjamin e a Erfahrung perdida". In: *A teoria crítica na multiplicidade de suas vozes*. São Paulo: Annablume, pp. 137-162.

MARX, Karl. (1985). *O capital*. Volume 1, tomo 1. São Paulo: Nova Cultural. Coleção Os Economistas.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich (1998). *Manifesto comunista*. São Paulo: Boitempo editorial.

MUNIZ, Autran Alves (2017). "Música e sociedade na sociologia da música de Theodor Adorno". In: *A teoria crítica na multiplicidade de suas vozes*. São Paulo: Annablume, pp. 65-85.

PROUST, Marcel (2016). *Em busca do tempo perdido: No caminho de Swann*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.

QUERIDO, Fabio Mascaro (2013). "Fetichismo e fantasmagoria da modernidade capitalista: Walter Benjamin leitor de Marx". In: *Outubro*, n. 21, pp. 219-240.

ROSE, Gillian (1978). *The melancholy science. An introduction to the thought of Theodor W. Adorno*. (Edited by Jay Bernstein). London: The Macmillan Press.

_____ (1994). "How is Critical Theory Possible? Theodor W. Adorno and the concept formation in Sociology". In: *The Frankfurt School: Critical Assessments*. Volume III. London and New York: Routledge, pp. 154-172.

SILVA, Josué Pereira da (2007). "Teoria crítica e sua recepção no Brasil: notas para uma pesquisa". In: *Idéias*, Campinas/SP, n. 14 (1-2), pp. 137-147.

_____ (2017). "O que é crítico na sociologia crítica?". In: *Revista brasileira de ciências sociais*. São Paulo, vol. 32, n. 93. pp. 1-18.

VASCONCELLOS, Caio Eduardo (2009). *O Moloch do presente: Adorno e a crítica à sociologia*. Dissertação de Mestrado. São Paulo: FFLCH/USP.

VERMEERSCH, Paula Ferreira (2001). *O escudo de Perseu: sobre os textos de Theodor W. Adorno em The Authoritarian Personality*. Dissertação de mestrado. Campinas: IFCH/Unicamp.

WAIZBORT, Leopoldo (1990). "Sacrifício e liquidação do sujeito: notas sobre a sociologia da música de Adorno". *Tempo Social*, n. 2, pp. 145-164.

_____ (1998). "Glosa sobre ideologia e dialética em Adorno". *Plural*, n. 5, pp. 1-20.

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