



**PPGFIL**

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ  
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

**A SUSPENSÃO DA EMPIRIA  
ESTUDOS SOBRE A PSICOLOGIA DA PROPAGANDA FASCISTA NOS ANOS  
1940:**

**Filosofia, Psicanálise e Pesquisa Empírica em Theodor Adorno**

**Victor Hugo Amaro Moraes de Lima**

**Orientador: Prof. Dr. Ernani Pinheiro Chaves**

Belém

2022

**Victor Hugo Amaro Moraes de Lima**

**A SUSPENSÃO DA EMPIRIA**  
**ESTUDOS SOBRE A PSICOLOGIA DA PROPAGANDA FASCISTA NOS ANOS 1940**  
**Filosofia, Psicanálise e Pesquisa Empírica em Theodor Adorno**

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PPGFIL) da Faculdade de Filosofia da Universidade Federal do Pará para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Ernani Pinheiro Chaves.

Belém

2022

**Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP) de acordo com ISBD**  
**Sistema de Bibliotecas da Universidade Federal do Pará**  
**Gerada automaticamente pelo módulo Ficat, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)**

---

L732s LIMA, VICTOR HUGO AMARO MORAES DE.  
A SUSPENSÃO DA EMPIRIA ESTUDOS SOBRE A  
PSICOLOGIA DA PROPAGANDA FASCISTA NOS ANOS 1940  
: Filosofia, Psicanálise e Pesquisa Empírica em Theodor Adorno /  
VICTOR HUGO AMARO MORAES DE LIMA. — 2022.  
210 f.

Orientador(a): Prof. Dr. Ernani Pinheiro Chaves  
Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do Pará,  
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-  
Graduação em Filosofia, Belém, 2022.

1. Teoria Crítica. 2. Pesquisa Social Empírica. 3. Filosofia  
da Psicanálise. 4. Psicologias do Fascismo. 5. Adorno Theodor  
Wiesengrund. I. Título.

---

CDD 142

Para meus irmãos:  
Miguel, Kiko e Marco Aurélio.  
Só nós sabemos o que há de belo e autêntico  
em sermos filhos do mesmo pai.

## AGRADECIMENTOS

Essa dissertação de Mestrado foi realizado durante a pandemia de Covid-19. É extremamente assustador lembrar o que foi a jornada para realizá-la neste período. Dedico ela para todos aqueles que não tiveram o direito de estar vivos.

Agradeço inicialmente aos meus pais, Janete Maria e Marcos Moraes por darem possibilidade e incentivo para a conclusão deste mestrado. As forças de ambos são inigualáveis, e inspiram-me cada vez mais a cada dia que passa. Não existe condução de qualquer empreendimento sem inspiração, e a eles, dedico esta fonte inesgotável de ternura, honestidade e humanidade que me dão até hoje. Exemplos máximos de seres humanos.

Aos meus irmãos, Kiko, Marco Aurélio, Ana, Shirley e Miguel, onde na forja de nossa união, conseguiram acreditar na minha capacidade de realizar este empreendimento. Os conselhos recíprocos entre todos nós é evidente, o que demonstra o respeito e amor que temos um com os outros, sem hierarquia.

Aos meu orientador, Ernani Chaves, por sempre pôr os limites no momento certo aos meus devaneios particulares. Não existe forma correta de deixar um mestre e seu discípulo se desvincularem, mas unicamente no momento em que se deixa ambos marcarem o que há de particular em cada um deles. Agradeço por tudo que oferecete, e tudo que oferecerá ainda em nossas trocas e aprendizados. Aproveito também para agradecer a todo corpo Docente do curso de Filosofia na UFPA e do PPGFIL, e pela bolsa que me foi garantida para a escrita deste projeto.

Aos amigos do PPPGP – UFPA, especialmente para Raquel e Raphael. Não existe descrição para o apoio, troca e amizade que foi formada com vocês de maneira tão repentina. Desejo unicamente sucesso para todos os caminhos de nossas empreitadas acadêmicas que formos trilhar no futuro, e de preferência, que possamos estar juntos lá.

Aos meus amigos do PPGFIL – UFPA e do curso de graduação em Filosofia da mesma instituição, tanto para os que vieram antes de mim, quanto para àqueles que chegam após meu fim de ciclo nesta universidade. Dentre eles: Jonas, Renato, Léo, Brenner, Gominho, Josiel, Vitinho, Helton, Suellen, Thainá, Albert, Camila, Sanches, Felipe, Henrique, Guilherme e tantos outros, que até hoje tenho o prazer de conhecer e reconhecer. Muitos se perguntam o motivo de me manter ativo na organização estudantil-acadêmica até hoje. Minha única luta no ambiente universitário se resume em tentar tornar a Filosofia na UFPA um espaço formador, digno e delineado para os debates mais concretos e importantes no mundo contemporâneo. Devo isto a ela, pelo que ela fez por mim.

Aos *Four Horsman*. Vocês ainda são essenciais em minha trajetória. E sempre serão.

Aos membros do *Gabinete das Sombras*, Sgai e Serafim, por trocas, conselhos, conversas e pela manutenção recíproca de aspectos vitais da rotina acadêmica no momento em que ela poderia estar mais morta; no meio de uma pandemia. O que se construiu e constrói entre nós ainda é vivo em todo este trabalho.

*“Die beste Schule für Dialektik ist die Emigration.  
Die scharfsten Dialektiker sind die Flüchtlinge”.*  
*-Bertolt Brecht, Flüchtlingsgespräche*  
*(1967, 14:1462)*

[A melhor escola para a Dialética é a emigração. Os  
refugiados são os pensadores dialéticos mais  
afiados.]

## RESUMO

O objetivo desta dissertação é explorar os estudos elaborados pelo Instituto de Pesquisas Sociais sobre o antissemitismo nos anos 1940, com um enfoque nos textos de Theodor W. Adorno sobre a propaganda fascista. Busca-se por meio de três eixos os desdobramentos possíveis na temática específica da propaganda fascista, para relacioná-los de acordo com o sentido geral que elas possuem na obra de Adorno. O primeiro eixo refere-se a importância histórica da pesquisa empírica no cenário intelectual dos anos iniciais da Teoria Crítica ainda em Frankfurt, explorando as primeiras tentativas de projetos e compreensões sobre o tema, e de analisar como a experiência norte-americana de pesquisa afetou o pensamento Adorno sobre tal questão. O segundo eixo se refere a importância da teoria psicanalítica no pensamento de Adorno em suas pesquisas empíricas e teóricas, formalizando uma interpretação que demonstre a ligação entre psicanálise, filosofia e sociologia em seu pensamento, almejando entrelaçar suas principais inflexões teóricas, e como estas se organizam nestas três áreas distintas. E o terceiro eixo busca realizar uma subsequente leitura e interpretação dos textos decorrentes do financiamento da AJC ao Instituto em referência à pesquisa sobre o antissemitismo: “Antissemitismo e propaganda fascista”, “Elementos do Antissemitismo” e “Padrão de Propaganda Fascista”, discutindo como os conceitos de Adorno para o problema do ódio aos judeus se desenvolveram *ao mesmo tempo* em que uma pesquisa empírica e teórica foi realizada entre os anos 43-44, data da escrita dos *Elementos do Antissemitismo* e da sua participação no projeto empírico, buscando elaborar como a interpretação sociológica de Adorno media o problema da teoria e da empiria pelo prisma de uma teorização crítica da sociedade.

Palavras-chave: Teoria Crítica. Pesquisa Social Empírica. Filosofia da Psicanálise. Psicologia do Fascismo. Theodor Adorno.

## SUMÁRIO

### **Apresentação – P.9**

### **Capítulo I: “Tratar da coisificação da consciência com métodos coisificados”: Investigação Empírica em Theodor Adorno**

*1.1 – Filosofia e ciência empírica no ‘Institut’ dos anos 30 – P.15*

*1.2 – O ‘novo mundo’ de questões empíricas: Exílio americano e “Social Research” – P.32*

*1.3 – Antinomias empíricas e insinceridade teórica - P.48*

### **Capítulo II: ‘Interpretando o rosto do social’: Psicanálise, Filosofia e Sociologia em Adorno**

*2.1 – Vida privada e sociedade pela Mínima Moralia: configuração da experiência individual – P.61*

*2.2 – A verdade como exagero: para além da psicanálise, pela própria psicanálise – P.74*

*2.3 – Entre o céu e a terra: Mediação, primazia do objeto e totalidade – P.89*

*2.4 – ‘Intransigência contra toda e qualquer reificação’: A ideia de uma Sociologia Dialética e de uma Psicologia Social em Adorno – P.102*

### **Capítulo III: O iluminismo enlouquecido: constelações das pesquisas dos anos 40 sobre a Propaganda Fascista e o Antissemitismo**

*3.1 – “Os judeus da linguagem”: outsiders, antissemitismo e hipostasia empírica – P. 118*

*3.2 – O projeto sobre o antissemitismo: a proposta científica do Instituto para a AJC – P.129*

*3.3 – “O boato sobre os Judeus”: o antissemitismo na Dialética do Esclarecimento – P.151*

*3.4 – Para além da classificação: os estudos sobre a Propaganda Fascista – P.171*

### **Considerações finais – P.197**

### **Referências – P.203**



## Apresentação

“Nur im Abstand zum Leben spielt das des Gedankens sich ab, welches in das empirische eigentlich einschlägt.” (ADORNO, 1951, p.234)

[É só na distância em relação à vida que se efetua o pensamento capaz de propriamente penetrar no empírico]

À primeira vista, os teóricos críticos da “Escola de Frankfurt” podem ser imediatamente reconhecidos como os filósofos que vivem em um “Grande Hotel Abismo” (como diria Lukács), uma nomenclatura que serviria para indicar que os autores vinculados à este grupo de autores realizariam suas reflexões sobre a sociedade na “torre de marfim”, distante da realidade prática do mundo, “sem sujar suas mãos”. Apesar de que tal crítica de “resignação” não ser vista de nenhuma forma como *problemática* por seus acusados – pois certamente o termo já teria visto “dias melhores” (ADORNO, 2003a, p.132) – poderia ser lícito afirmar que tal presunção inicial é muitas das vezes tomada como um *dado* por muitos que se defrontam com os pensadores desta corrente de pensamento: tratar-se-iam de teóricos demasiadamente distanciados da realidade prática, com reflexões altamente especulativas e sem contato com a materialidade.

Porém, quando se pretende ir à fundo na contextualização histórica mais conhecida deste conjunto de autores, nos colocamos no contexto político emergente dos anos 60, onde o público que buscou “exigir o impossível” na prática política, eram eles mesmos frequentadores das aulas de Theodor Adorno – o teórico “resignado”. Poderíamos, portanto, tentar relembrar a visão deste filósofo sobre Teoria e Prática, onde é afirmado que não se poderia antecipar precocemente a reconciliação da teoria com a prática, ao menos não de forma tão marginal quanto a de um mero “ganho narcisista” presente na prática ativista. No final de sua vida, como se é bem conhecido, Adorno mesmo afirma que

Se aquela visão da Torre de Marfim é a “certeza sensível” que se tem diante dos frankfurtianos, quando se pretende recorrer ao gesto de procurar nos mais anômalos cantos da Teoria Crítica, na tentativa de encontrar algo maior do que uma reunião de filósofos especulativos, iremos encontrar um momento na trajetória intelectual de seus membros, que é evidentemente reconhecido, mas aparentemente, pouco evidenciado. Trata-se do que podemos chamar da ida ao “novo mundo” nos anos 40, ou o território norte-americano, onde as mentiras

são vendidas em cada loja que se visita nas manhãs californianas, de onde também, paradoxalmente, serão escritas algumas das páginas mais caras ao mundo de experiência crítica de Adorno e Horkheimer: a *Dialética do Esclarecimento* (1947).

Porém, ao mesmo tempo em que os valores da terra de Hollywood e do pesadelo Hitlerista serão justamente os principais alvos da crítica de Adorno e Horkheimer nos anos 40, de maneira quase cômica, se esquece que as mesmas mãos que realizaram a crítica de Ulisses como a imagem do “diretor geral” do mundo administrado, também são as que realizam a própria reprodução da administração no mundo intelectual: me refiro aqui aos ditos “projetos empíricos” de Adorno e Horkheimer, exaustivamente analisados por seus historiadores mais conhecidos, como Martin Jay, Wiggershaus, Wheatland, entre outros.

No que tange à antinomias, certamente soa no mínimo desconcertante a imagem do intelectual que escreve críticas à *Atualidade da Filosofia*, ao mundo reificado na imagem da estética *jazzista* e aos problemas da psicanálise e sua relação no sistema transcendental kantiano (para citar apenas algumas das façanhas de Adorno enquanto intelectual em Frankfurt), ser o mesmo que ativamente contribui com cientistas sociais americanos, na busca de compreender como a música clássica auxilia o sistema educacional fabril norte-americano, através de um pequeno aparelho que mediará o *gosto e desgosto* de ouvintes de uma estação de rádio; para antes não dizer, que tal imagem seria no mínimo uma *piada de mal gosto*. Essa piada, na realidade, seria melhor descrita como um “pesadelo”, ou, como Adorno escrevera em uma carta dentro de outro contexto<sup>1</sup>, que se tratava de um “prolongamento do Terceiro Reich” (WIGGERSHAUS, 2006, p.188). A experiência nos Estados Unidos foi marcante, de fato, sendo o próprio Adorno um dos principais colaboradores desta ideia (ADORNO, 1995b).

Contudo, o que se busca aqui, além de elucidar a relação entre pesquisa empírica e teórica em seu *amadurecimento* na história intelectual da Teoria Crítica, é demonstrar que tal relação não ocorre como um “ponto fora da curva”, mas como momento essencial do pensamento de seus autores. Visualizar isso é compreender como as pesquisas empíricas, ao invés de serem realizadas com meros interesses “financeiros” ou de “sobrevivência” em meio ao mundo estadunidense (numa tentativa historicizante de isolar tais trabalhos em relação às produções “de alto calibre” da filosofia de Adorno), ocorreram na realidade a partir da ideia de se perguntar *como seria possível sobreviver intelectualmente na vida lesada*, ou seja, que tais

---

<sup>1</sup> A carta se refere a experiência de Adorno no seu exílio inglês, na Universidade de Oxford, alguns anos antes de por seus pés nos Estados Unidos. Pode-se dizer que tal experiência inglesa não foi *tão* atormentante quanto a vida dos frankfurtianos no novo mundo, mas tais palavras podem, no mínimo, demonstrar o que significa para um alemão de formação filosófica clássica viver no pesadelo kafkiano do século XX.

pesquisas não foram efetuadas por pura “passividade” de Adorno e seus colegas, mas sim, como possibilidade efetiva de se pensar o que *era possível ao intelectual e à ciência do século XX*, vista às condições materiais que lhes foram dadas. Não se assume aqui que foram feitas concessões ao mundo acadêmico positivista meramente à força, mas sim, que a experiência norte-americana é apresentada como o *contraponto* da vida intelectual na república de Weimar, e que até tal experiência em meio à barbárie é ponto chave de reflexão, como demonstra a *Minima Moralia* (1951) e a *Dialética do Esclarecimento*. Portanto, buscaremos analisar como existe uma continuidade essencial entre os estudos de Adorno sobre a Propaganda Fascista nos anos 1940 e os trabalhos de “filosofia dura” deste filósofo no citado período, através de alguns eixos que trarão compreensão e importância a esse momento relativamente não aproveitado na produção intelectual adorniana.

Nesse sentido, é importante ressaltar a escolha do *Padrão de Propaganda Fascista*, de 1951, ser nosso foco de análise, e não o texto de 1946 sobre o tema, *Antissemitismo e propaganda fascista*. O primeiro, além de ser uma *elaboração teórica mais abrangente e detalhada* do fenômeno da propaganda fascista, é resultado também de um refinamento argumentativo sobre a teoria do fascismo e de sua psicologia. No fundo, ambos os textos *complementam um ao outro*, e decerto é importante notar que texto de 1946 certamente possui maior ligação histórica com o projeto da AJC (a instituição de fomento do projeto de pesquisa em questão), visto que o último texto se trata de um *relatório de pesquisa* apresentado em um congresso nos Estados Unidos.

Mas, acima de tudo, uma pesquisa empírica para Adorno não se *finaliza* na coleta de dados, e muito menos na exposição ou elaboração qualitativa do que foi quantificado. Ela é, acima de tudo, *uma reflexão de natureza teórica de como e porque os dados imediatos se apresentam como tal*. As reflexões de Adorno sobre o *Radio Project* ganham seu teor propício com os textos teóricos que sequer foram aproveitados pela equipe de Lazarsfeld na época – como o *Fetichismo na Música e a Regressão da Audição* (1938), que ao invés de ser um relatório pesquisa tradicional sobre a pesquisa realizada no *Radio Project*, é uma elaboração teórica posterior à coleta de dados do projeto – e aqui, se aloca que o momento onde se possui a maior quantidade de elementos teóricos elencados de forma precisa seja o próprio texto de 1951. Entretanto, não se deve descartar de forma nenhuma o *Antissemitismo e propaganda fascista* de 1946: ambos são fundamentais e serão trabalhados nesta dissertação.

O primeiro capítulo irá trazer uma recuperação do que foi a vida histórica de Adorno e Horkheimer nos anos 30, inclusive seus projetos filosóficos iniciais, até o momento de sua ida

aos Estados Unidos, e sobre as impossibilidades objetivas de continuidade intelectual que assolaram os frankfurtianos. Dentre as quais, iremos ressaltar como a pesquisa sociológica empírica, em sua versão estadunidense, se torna um verdadeiro *culture shock* para os intelectuais de Frankfurt, especialmente referenciando as pesquisas do *Radio Project*, relacionando tal momento como a primeira confrontação de Adorno com a sociologia norte-americana, e suas divergências como Paul Lazarsfeld, que será elencado como o modelo vigente de pesquisa sociológica em terreno norte-americano e a principal postura empírica que Adorno irá recusar. No que tange ao “*Projeto sobre o antissemitismo*” (1941), ressaltaremos como a continuidade do projeto se deu de forma tortuosa, extremamente conectada com a escrita da *Dialética do Esclarecimento*, momento aparentemente fortuito para compreendermos as dinâmicas de maturação sobre a ideia de pesquisa empírica para a Teoria Crítica. Após isso, comentaremos criticamente a ideia de alguns historiadores da Escola de Frankfurt, como Martin Jay, Wiggershaus e Wheatland, no que tange a relação entre teoria e empiria nestes autores e uma suposta *insinceridade teórica* neste momento específico de suas produções. Encontraremos a forma de mediar as supostas “*intenções críticas*” dos frankfurtianos com o fenômeno das “*concessões*” ao mundo científico norte-americano como uma *elaboração do sofrimento*, elemento da filosofia de Adorno que buscará *tratar o sofrimento subjetivo através da elaboração teórica da objetividade que o circunda*. Dessa forma, poderemos compreender como a ideia das concessões de Adorno à prática sociológica nos Estados Unidos está fortemente ligada à uma *crítica metodológica* e também à uma *elaboração do sofrimento*.

No segundo capítulo, buscaremos destacar como é abordado na filosofia de Adorno a questão de uma *subjetividade cindida* por uma *objetividade violenta* na obra *Minima Moralia*. Tal gesto procurará dois objetivos principais: primeiro, transformar a ideia de um *sofrimento individual* em uma *crítica do social*, buscando demonstrar na formulação de como o fracasso do conceito de indivíduo no mundo capitalista, que não alcança seu conceito em uma sociedade administrada, deve ser *elaborado* pela ideia de uma *crítica da sociedade pelos momentos fragmentários da cultura presente*; segundo, compreender como esta crítica envolve necessariamente uma relação com a teoria psicanalítica freudiana, elencada na obra como traço da sociedade repressiva e, ao mesmo tempo, uma *potência da crítica*, para fundamentar a perspectiva de Adorno sobre a teoria psicanalítica. Em seguida, iremos aprofundar na forma que o filósofo frankfurtiano fundamenta sua relação dialética com a teoria de Freud e sua organização de um pensamento *disruptivo* na ideia de indivíduo moderno, e como tal interpretação de Adorno é incorporada em seus gestos teóricos. Logo após, iremos nos debruçar brevemente sobre alguns conceitos fundamentais na teoria de Adorno, sendo estes: *totalidade*,

*primazia do objeto e mediação*, para compreender como tais elementos se incorporam fortemente em sua proposta de uma *Sociologia Dialética*. Por fim, encerramos o capítulo nas propostas de Adorno para o fortalecimento crítico da teoria sociológica através de uma leitura do curso *Introdução à Sociologia*, especialmente elencando como uma Sociologia se organiza em conjunto com a teoria psicanalítica, e como tais elementos podem fortificar a ideia de uma Teoria Crítica com auxílio de métodos empíricos.

No último capítulo, iremos nos direcionar para alguns dos principais textos e contextos históricos que fundamentam a formulação do problema do antissemitismo na Teoria Crítica dos anos 40, e como tais propostas se relacionam fortemente com as pesquisas empíricas do Instituto e de uma elaboração de uma *teoria do Fascismo*. Logo após, iremos nos direcionar para uma análise da primeira proposta de projeto empírico organizado pelo Instituto nos Estados Unidos que versava sobre o tema do antissemitismo, conhecido como *Projeto sobre o Antissemitismo*, na finalidade de entender como os teóricos emigrados elaboravam de maneira inicial o funcionamento de um projeto de pesquisa crítico ao seu próprio modo, e as próprias *concessões* necessárias de serem realizadas para esta proposta, e suas conseqüentes *revisões* para o financiamento do *Projeto sobre o antissemitismo*. Iremos também fazer uma leitura da *Dialética do Esclarecimento*, almejando compreender como os elementos de uma *teoria do Fascismo* e do *Antissemitismo* foram organizadas por Adorno e Horkheimer durante os anos 40, ressaltando que tais interpretações estavam *diretamente atreladas* ao projeto de pesquisa que estava sendo realizado sobre o mesmo tema. Iremos demonstrar como a crítica à regressão da civilização moderna irá ser um dos elementos fundantes da pesquisa sobre a Propaganda Fascista. A proposta de tais análises será de elencar também que as próprias teorias filosóficas desenvolvidas na época estavam *fortemente integradas* com a prática empírica do Instituto. Por fim, iremos explorar o *Padrão de Propaganda Fascista* e textos relacionados à este projeto de pesquisa realizada na metade dos anos 40, no intuito de compreender a forma como Adorno trabalha os elementos de sua noção de Sociologia Dialética nesta pesquisa, para podermos analisar propriamente como o material empiricamente coletado demonstra elementos da própria *sociedade reificada*, onde os discursos dos agitadores fascistas se tornam elementos latentes de uma socialização e racionalização violenta, recusando uma *hipostasia* do material empiricamente coletado através de uma *interpretação crítica* do objeto fragmentário e sua relação com a totalidade social.

O objetivo maior desta dissertação é não somente demonstrar um dos momentos *de maior importância* para a formação intelectual de Adorno no que tange a forma como *Teoria e Empíria* devem ser encaradas para o filósofo, mas também como tais intuições estão

*diretamente atreladas* ao contexto da própria experiência norte-americana de ciência sociológica, e como tal experiência se fundamenta em uma *tensão* intelectual para Adorno. Tal noção implica em interpretar os textos de Adorno em relação direta com sua concreção histórica, impossibilitando-nos de compreendê-los unicamente pela prerrogativa de uma análise exegética de seus textos. Entretanto, não podendo também unicamente reduzir as produções teóricas às meras circunstâncias históricas ou psicológicas de seus autores, buscamos compreender *dialeticamente* a relação entre produção intelectual e vida histórica da sua autoria: ao mesmo tempo que os textos filosóficos devem ser lidos e compreendidos em sua especificidade, eles trazem em si *marcas da sociedade* em que os autores se encontram inseridos.

O mais importante nesta relação, é que ela é *propriamente abarcada na teoria filosófica de Adorno*, e não rejeitada, pois seus próprios textos não devem ser analisados como “isolados” do corpo social. Seus textos devem ser lidos como textos de filosofia, de uma filosofia *crítica* da sociedade, não pretendendo ser unicamente a organização conceitual de categorias e argumentos, mas uma tentativa de formalizar como tais elementos dizem respeito ao próprio *núcleo temporal e social de sua utilização*. Não obstante, buscou-se recorrer a cartas pessoais, interpretações históricas e análises comparativas para compreender como tal *tensão intelectual* ocorreu para Adorno, na tentativa de abarcar como o *sofrimento subjetivo* que impera sob a ideia de intelectual no século XX foi *teoricamente elaborado* para uma crítica da sociedade. Tal ensejo se encontra presente em toda esta dissertação, não por mera “fidelidade” à tradição da Teoria Crítica, mas por uma necessidade de fazer jus à própria verdade destes textos. Pois, afinal, a condição de toda verdade é de *dar voz ao sofrimento*.

## **I TRATAR DA COISIFICAÇÃO DA CONSCIÊNCIA COM MÉTODOS COISIFICADOS**

“Der transzendierende Gedanke tragt seiner eigenen Unzulänglichkeit gründlicher als der durch den wissenschaftlichen Kontrollapparat gesteuerte.”  
(Adorno, 1951, p.237)

*[O pensamento transcendente comporta sua própria insuficiência de modo mais fundamental que aquela guiada por intermédio do aparato científico de controle.]*

### **1.1 - Filosofia e ciência empírica no ‘Institut’ dos anos 1930**

Pode-se afirmar com bastante precisão que no momento da fundação do *Institut für Sozialforschung* [Instituto de Pesquisa Social], que se data oficialmente em 3 de fevereiro de 1923, com a direção de Carl Grünberg e o financiamento de Felix Weil, o tema da pesquisa empírica em si já funcionava como um núcleo fundamental de suas atividades. Primeiramente, como um marxista que assumia publicamente tal posição (WIGGERSHAUS, 2006, p.58), Grünberg tinha, em seus discursos públicos na universidade, movimentações conceituais diretamente ligadas ao socialismo científico, fazendo com que uma de suas tarefas principais como diretor do Instituto de Pesquisa Social se tornar “um instituto para pesquisas sobre a história do socialismo e do movimento operário, sobre a história econômica, e sobre a história e a crítica da economia política” (WIGGERSHAUS, 2006, p.61).

Possuindo uma visão relativamente tradicional da teoria marxista, Grünberg acreditava que a missão de um instituto de pesquisa marxista – ou ao menos um que desejasse ser respeitado no meio universitário – tinha que se dar por meio da adesão a um léxico que não se pautava por pautas políticas ou partidárias de esquerda explícitas, mas sim, em “permanecer em um espírito puramente científico” (GRÜNBERG<sup>2</sup> in: WIGGERSHAUS, 2006, p.58). O objetivo com este tratamento específico dos conceitos de Marx era, certamente, “pedir, com segurança, que se concedesse a um pesquisador marxista o que era normal para os outros, isto é, que sua

---

<sup>2</sup> GRÜNBERG, C. Discurso para a inauguração do IfS associado à Universidade de Frankfurt em 22 de junho de 1924, *Frankfurter Universitätsreden XX*, Frankfurt.

concepção filosófica não fosse, logo à primeira vista, transformada em medida de sua seriedade científica.” (WIGGERSHAUS, 2006, p.60).

A revista do instituto na época, a *Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung* (Arquivo para história do Socialismo e do Movimento Operário), preocupada “quase que exclusivamente, com a ciência social empírica politicamente engajada” (RUSH, 2008, p.33), certamente tinha uma visão que abraçava muito mais o detalhamento das atividades históricas do movimento operário alemão, através de um modelo “científico-historiográfico” (no caso, academicamente aceito), buscando elucidar *como* e *quando* tais acontecimentos ocorreram, sem adesão à gestos especulativos ou demasiadamente filosóficos, através de um gesto definido por Dubiel de “materialista antifilosófico” (DUBIEL, 1985, p.121). Mesmo tendo “ocasionalmente” (JAY, 1973, p.12) uma publicação de cunho teórico, como o “*Marxismo e Filosofia*” (1923) de Karl Korsch, a revista possuía uma prioridade para a documentação do movimento operário. Grünberg abrigava dentro de si, segundo JAY (1973, p.10), uma concepção marxista “não-dialética e mecanicista”, uma herança direta do último Engels<sup>3</sup> no diretor do Instituto.

Porém, se a relação do Instituto com a pesquisa empírica sob a direção de Grünberg funcionava como uma mera “adaptação” da teoria marxista em uma versão “científica” para a máquina universitária alemã<sup>4</sup>, certamente pode-se afirmar que não foram poucas as mudanças que ocorreram com a chegada de Max Horkheimer como novo diretor do Instituto, um recém-

---

<sup>3</sup> O “último Engels”, segundo MUSSE (1999), que é encontrado em obras como *Anti-Dühring* e em *Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia alemã*, é aquele que busca a elaboração de um materialismo que consiga compatibilizar o *sistema* e o *método* de uma dialética desencarnada, uniforme, para objetos *além* dos tratados pelo marxismo tradicional (como a emancipação do proletariado e sua luta emancipatória), buscando assim elaborar uma compreensão da natureza e do ser humano através “de um conjunto de ‘leis’, ou melhor, uma certa ordenação categorial que independem das conexões próprias a um ramo específico do conhecimento, [que] possa ser aplicada e utilizada igualmente nos domínios distintamente circunscritos da natureza, da história e do mundo intelectual.” (MUSSE, 1999, p.92). Tal gesto enciclopédico de um marxismo que consegue explicar “tudo”, implica em uma “aura de cientificidade” (MUSSE, 1999, p.91) que exercerá posteriormente uma forte influência no socialismo científico de Grünberg, interpretação que é corroborada por ANTUNES (2012, p.22) e WIGGERSHAUS (2006, p.58-9).

<sup>4</sup> Certamente, não se trata de menosprezar o trabalho efetuado por Grünberg neste período. De fato, o projeto teórico elaborado em tal momento embrionário do Instituto ainda estava caminhando lentamente e é certo que o Instituto alcançou frutos maiores com a direção de Horkheimer, mas pode-se declarar (segundo palavras do próprio Horkheimer, em seu prefácio à obra *The Dialectical Imagination* (1973) de Martin Jay) que os anos iniciais do Instituto tiveram seu papel fundamental nos desdobramentos ocorridos nos anos posteriores: “O trabalho realizado pelo Instituto antes da emigração da Alemanha [...] significou algo novo em comparação ao sistema educacional oficial da época. Significou a possibilidade de realizar pesquisas que não haviam possibilidade de serem realizadas na Universidade.”. Tal crença de Horkheimer na importância destes anos iniciais se confirma ainda mais pelo fato de que o mesmo enxerga “esse grupo de homens, interessados em teoria social [...] se reuniram com a crença que a formulação do negativo na época de transição era mais significativo que carreiras acadêmicas”. (JAY, 1973, p. xi). A possibilidade de se pesquisar marxismo na universidade de Frankfurt, seja ele “cientificista” e demasiadamente focado no movimento operário alemão e menos em questões teóricas, só foi possível graças ao trabalho de Grünberg e Weil.



nomeado à cátedra de Filosofia Social na Faculdade de Filosofia de Frankfurt. Em janeiro de 1931, com a palestra “*A presente situação da Filosofia Social e as tarefas de um Instituto de Pesquisas Sociais*”, Horkheimer abre um novo patamar nas possibilidades teóricas e práticas do Instituto, especialmente sobre o papel da pesquisa empírica em si. O recém-diretor do Instituto instaura, nessa palestra inaugural, uma linha de raciocínio que mescla a debate do idealismo alemão<sup>5</sup>, com o debate da filosofia contemporânea mais recente na Alemanha<sup>6</sup>, realizando assim um gesto teórico que vai muito além do mero marxismo cientificista de Grünberg, abrindo portas para uma *compreensão filosófica da sociedade*, além dos campos limitados da sociologia particular. Horkheimer define a sua Filosofia Social nestes termos:

Seu objetivo final [da Filosofia Social] seria da interpretação filosófica do destino dos homens, enquanto não são meros indivíduos, mas também membros de uma comunidade. Portanto, a filosofia social deve ocupar-se sobretudo daqueles fenômenos que somente podem ser entendidos em conexão com a vida social dos homens: no Estado, no Direito, na Economia, na Religião, ou seja, em toda cultura material e espiritual da humanidade em geral. (HORKHEIMER, 1999, p.121)

Horkheimer elabora neste texto um diagnóstico tanto do positivismo quanto das tendências filosóficas de sua época, e “tenta dar uma resposta para a crise que se reflete tanto na ciência quanto na filosofia” (VOIROL, 2012, p.86). Assim, a Filosofia Social cria sua distância, e, ao mesmo tempo, sua proximidade com as ciências particulares tradicionais: se inaugura aqui a forte batalha do Instituto de Pesquisa Social contra o positivismo, - compreendido por Horkheimer como uma tendência que “veria apenas o singular, e, portanto, na esfera da sociedade, somente o indivíduo e as relações entre os indivíduos: tudo se reduziria a facticidades” (HORKHEIMER, 1999, p.126) - e contra as tendências filosóficas alemãs contemporâneas. A falta de menção e elaboração às ‘estruturas sociais’ no pensamento positivista, e sua limitação epistemológica aos dados positivamente provados (que assolariam a possibilidade de interpretação filosófica) soam para Horkheimer como uma solução não

---

<sup>5</sup> Horkheimer elenca em sua palestra inaugural como em Kant existe uma “unidade fechada do indivíduo racional” (HORKHEIMER, 1999, p.122) e que reside em como o filósofo de Königsberg compreende o indivíduo como a fonte dos princípios que cercam a cultura, sem apelo a estruturas externas a ele que o determinem de alguma forma. Já em Hegel, o salto empreendido com a história na construção de seu sistema idealista permite uma liberação da “autorreflexão dos grilhões da introspecção” (HORKHEIMER, 1999, p.122), onde o espírito objetivo realizaria os conteúdos culturais que permeiam e determinam o indivíduo, fazendo com que “a verdadeira essência do homem não existe na mera interioridade e no destino factual dos indivíduos finitos, mas se afirma na vida dos povos e se realiza no Estado.” (HORKHEIMER, 1999, p.124)

<sup>6</sup> Dentre os filósofos contemporâneos e os sistemas de filosofia social que Horkheimer cita, estão Hermann Cohen e Othman Spann, que são alocados por Horkheimer como sistemas que “têm em comum a intenção de abrir os olhos do indivíduo humano uma esfera suprapessoal, que é mais essencial, tem mais sentido e mais substância do que sua existência” (HORKHEIMER, 1999, p.126). Já Heidegger, que tem um lugar especial na palestra de Horkheimer, onde o autor é criticado por sua filosofia existencial de *Ser e Tempo* (1927) e sua recusa em considerar o primado social, pois pretende “descobrir o ser autêntico somente no interior da existência humana singular [...]” (HORKHEIMER, 1999, p.126).

atrativa para a compreensão da sociedade, considerando tal corrente como representante de uma *carência* teórica no atual estado da Filosofia Social. Para Horkheimer, a luta contra tais tendências deveria ser travada através de um “materialismo interdisciplinar”<sup>7</sup>, organizando

pesquisas que deveriam participar filósofos, sociólogos, economistas, historiadores, psicólogos que, numa comunidade de trabalho duradoura se unissem e fizessem em conjunto o que em outros campos um indivíduo pode fazer sozinho num laboratório e que todos os verdadeiros pesquisadores têm feito: a saber, procurar acompanhar a amplitudes das suas questões filosoficamente orientadas com a ajuda de métodos científicos mais refinados, transformando-as e precisando-as ao longo do trabalho em torno do objeto, descobrindo novos métodos, sem todavia perder de vista o universal. (HORKHEIMER, 1999, p.128)

Se em Grünberg víamos um materialismo engelsiano, onde formulações teóricas se encontram em baixa evidência na sua prática “institucionalizada” da catalogação do movimento operário, resultando em uma queda na possibilidade de relação entre a filosofia e a ciência (de tal modo que se poderia chamar tal momento inicial do Instituto como remanescente de um “espírito puramente científico”) (ANTUNES, 2017, p.21), em Horkheimer vemos uma forte vinculação dialética<sup>8</sup> entre a filosofia clássica alemã e as ciências particulares, onde o pensamento filosófico ganha seu holofote de maneira determinante na história da Teoria Crítica. Isso se deve ao fato de que a crítica às ciências particulares de tendência positivistas tem um panorama que identificará a análise científica especializada como *limitada*, não sendo ainda *conhecimento efetivo* (DUBIEL, 1985, p.36). Isso requer uma práxis conjunta de teoria e prática científica, onde tal práxis seria altamente interdisciplinar, pois somente assim se poderia ir além dos meros limites das ciências particulares e alcançar uma compreensão da totalidade social, sempre mediando tal interdisciplinaridade pela filosofia. Essa “interpenetração entre a teoria filosófica e prática da ciência particular (HORKHEIMER 1999, p.128) ocorreria da seguinte forma, segundo Horkheimer:

---

<sup>7</sup> Tema de grande importância no pensamento de Horkheimer, elaborado na intenção de ir além do sentido tradicional de metafísica *sem necessariamente* cair em afirmações positivistas. Partindo de suas interpretações sobre *O Capital* (1967) de Marx (VOIROL, 2012, p.88), o materialismo interdisciplinar pode ser compreendido através de quatro textos de Horkheimer escritos no período dos primeiros anos de trabalho no Instituto até o exílio nos Estados Unidos, seguindo aqui as intuições de ANTUNES (2017, p.46) e BONß (1993), sendo eles: *A presente situação da Filosofia Social e as tarefas de um Instituto de Pesquisas Sociais; Observações sobre ciência e crise; Materialismo e Metafísica* e o clássico *Teoria Tradicional e Teoria Crítica*. Tais textos apresentam não somente as diretrizes que levam ao caminho da compreensão do materialismo interdisciplinar de Horkheimer, mas também, ajudam a contextualizar o pensamento do instituto em algumas coordenadas básicas em sua crítica ao positivismo e as ciências particulares.

<sup>8</sup> É notável que Horkheimer quer solucionar um problema duplo com um único gesto, pois tratar de um problema filosófico e ao mesmo tempo de um problema científico precisa, necessariamente, passar por uma abordagem busque *mediar* os dois fatos: “O programa de pesquisa dialética consegue escapar tanto dos limites da filosofia especulativa quanto das ciências empíricas especializadas, buscando preencher a lacuna entre uma construção abstrata e especulativa desprovida de exploração empírica e uma descrição empírica factual, autossuficiente e detalhada desprovida de qualquer quadro teórico de síntese” (VOIROL, 2012 p.86)

Desse modo, as respostas às perguntas filosóficas nunca são respondidas com um “sim” ou um “não: os problemas filosóficos são inseridos dialeticamente no processo empírico-científico, ou seja, a resposta passa a estar ligada ao progresso do conhecimento objetivo que, assim, não deixa de influir sobre sua própria forma. (HORKHEIMER, 1999, p.128)

Horkheimer pensa desse modo uma “Pesquisa Social filosoficamente orientada” (ANTUNES, 2012, p.24), que se daria através de uma interpretação da tradição do Idealismo Alemão acoplado com a intuição teórica marxista<sup>9</sup>, almejando compreender a totalidade social através do reconhecimento do modo de produção da sociedade, que é definidora de seu todo, identificando as produções teóricas e científicas através do primado social que as determinaria. Isso irá fundamentar a crítica realizada por Horkheimer não como apenas uma “crítica do conhecimento”, mas sim, como *crítica da sociedade* através de seus *elementos constitutivos de conhecimento*.

Reconhece-se desta forma através de uma compreensão específica da noção de infraestrutura e superestrutura da teoria marxista<sup>10</sup>, que assim como no plano das relações econômicas existe uma *crise* especificamente econômica que conseqüentemente se tornará *crise social*; a crise da sociedade também irá se desvelar em uma *crise da ciência* e uma *crise da produção filosófica*. Em outras palavras, trata-se de uma *crise do espírito*<sup>11</sup>. O texto de Horkheimer *Observações sobre Ciência e Crise*, de 1932 contém diversas definições de como a compreensão marxista do modo de produção consegue se elevar para além de uma análise corrente da economia capitalista, mas também em uma análise do progresso intelectual da sociedade e seu diálogo com a forma econômica.

---

<sup>9</sup> Certamente, há uma interpretação não ortodoxa da teoria marxista nos textos de Horkheimer e em todos os membros do Instituto. Isso seria, talvez, um dos traços que permite afirmar aos autores pertencentes à Teoria Crítica como essencialmente ligados algum tipo de “familiaridade” em comum (FLECK, 2017, 101-102).

<sup>10</sup> Tais questões de reinterpretção dos textos clássicos do marxismo se dá pela própria forma com que os autores dessa tradição crítica recebem Marx, muito menos como um corpo fechado de ideias e mais como *um teórico da sociedade*: “A Teoria Crítica olhava para o Marxismo como um método ao invés de uma cosmologia, e considerava o pensamento dialético como o centro desse método – dialética como a ferramenta para análise crítica da sociedade, não para construir sistemas metafísicos.” (BUCK-MORSS, 1977, p.ix)

<sup>11</sup> A definição de espírito aqui certamente tem uma influência direta da tradição filosófica alemã. A palavra *Geist* em alemão possui sua definição precisa em momentos muito distintos em Kant e Hegel. Enquanto em Kant ela se encontra como um princípio psicológico “vivificante” do homem, sendo aquilo que “põe as faculdades em movimento[...]” (BECKENKAMP, 2012, p.226), portanto, pertencente ao jogo das faculdades do sujeito transcendental; em Hegel, o Espírito se encontra tanto como instância do sujeito (Espírito Subjetivo) quanto uma instância que se desvela nas instituições do mundo social, tais como o Estado e o Direito (Espírito Objetivo), enquanto este também ganha sua conotação como pertencente à arte, à religião e a filosofia (Espírito Absoluto), ganhando assim uma conotação além da mera subjetividade imanente do indivíduo e se torna objetividade processual, característica de seu método dialético: “O Espírito é a substância e a essência universal [...] Como substância, o espírito é a essência que dissolveu, a essência bondosa que se sacrifica. Nela cada um executa sua própria obra, despedaça o universal e toma para si sua parte. Tal dissolução e singularização da essência é precisamente o momento de agir e do Si de tons. E o movimento e a alma da substância, e a essência universal efetuada. Ora, justamente por isso – porque é o ser dissolvido no Si – não é a essência morta, mas a essência efetiva e viva.” (HEGEL, 2014, p.305).

Uma das noções fundamentais de Horkheimer, a de que a crise social se desenvolve em crise do espírito<sup>12</sup> é nivelada a partir da justaposição da ciência como uma *força produtiva humana* (HORKHEIMER, 1990b, p.7). Assim como a sociedade possui uma tendência “mecanicista” em congruência com seu atual modo de produção, pode-se dizer também que as produções do espírito (a ciência e a filosofia) também se tornam mecanicistas, tornando a própria ciência e a metafísica como manifestações *ideológicas* da era burguesa (HORKHEIMER, 1990b, p.10). Horkheimer finaliza suas conclusões sobre ciência e crise conectando a produção científica e filosófica como imaneamente conectadas com o processo histórico material em que as mesmas são desenvolvidas:

Por mais que se fale com razão de uma crise da ciência, ela não pode separar-se da crise geral. O processo histórico trouxe consigo um aprisionamento da ciência como força produtiva, que atua em suas partes, conforme seu conteúdo e forma, sua matéria e método. Além disso, a ciência como meio de produção não está sendo devidamente aplicada. A compreensão da crise da ciência depende da teoria correta sobre a situação social atual; pois a ciência como função social reflete no presente as contradições da sociedade. (HORKHEIMER, 1990b, p.12)

Porém, a crítica à ciência através de sua conexão intrínseca com o processo social se realiza de sua forma mais completa no já canonizado *Teoria Tradicional e Teoria Crítica*, apontado por muitos comentadores como um dos textos mais fundamentais e importantes para a construção do que iria se chamar “*Teoria Crítica*” (JAY, 1973, p.80; WIGGERSHAUS, 2006, p.214; DUBIEL, 1985, p.57). Aqui, Horkheimer buscará incorporar na crítica da ciência e na crítica epistemológica a noção de compreendê-las como *imanentemente ligados ao corpo social*. Porém, vale salientar que o gesto de Horkheimer em tal texto não é exatamente um gesto “programático”, mas sim um gesto de *recusa*. Ou seja, o projeto da Teoria Crítica funciona muito mais como *recusa* do que irá ser chamado Teoria Tradicional, sem critérios precisos que a descrevam<sup>13</sup>, não dando assim uma definição normativa do que seria *Teoria Crítica* (FLECK,

<sup>12</sup> Horkheimer não utiliza (e muito menos interpreta) o conceito de Espírito em Kant e Hegel através do prisma metafísico, mas sim, através de uma releitura materialista da filosofia alemã: “Mas, se o idealismo for visualizado, não pelo ângulo desta metafísica duvidosa, porém muito mais pelo esforço de realmente fazer desabrochar as potencialidades espirituais do homem, então a teoria materialista de dependência do ideal corresponde melhor a este conceito da filosofia clássica alemã do que a uma grande parcela da metafísica moderna; pois a tentativa de conhecer as causas social da atrofia e destruição da vida humana e de realmente subordinar a economia aos homens, é mais adequada àquela aspiração do que à afirmação dogmática de uma prioridade do espiritual independente do curso da história” (HORKHEIMER, 1990b, p.12). Portanto, Horkheimer compreende historicamente a metafísica alemã como uma tentativa de “crítica social” a-histórica.

<sup>13</sup> Nas palavras de Horkheimer: “Não existem critérios gerais para a teoria crítica como um todo; pois eles se baseiam sempre na repetição de ocorrências, isto é, na totalidade que se auto-reproduz. Tampouco existe uma classe social em cujo consentimento se possa basear.” (HORKHEIMER, 1975, p.62). Tal afirmação procura, certamente, se afastar da compreensão dos “marxistas” tradicionais (como aqueles que estão em total defesa de uma “classe social”): a função de Marx na Teoria Crítica é definitiva, porém, tal compreensão se afasta completamente do que se chamava na época de *Diamat*, a tendência de interpretação marxista tradicional do bloco soviético.

2017, p.101). Partindo da noção que a Teoria Crítica é “oposicionista” (HORKHEIMER, 1975, p.152), é necessário compreender o que seria Teoria Tradicional para o filósofo:

No sentido usual da pesquisa, teoria equivale a uma sinopse de proposições de um campo especializado, ligadas de tal modo entre si que se poderiam deduzir de algumas dessas teorias todas as demais. Quanto menor for o número dos princípios mais elevados, em relação às conclusões, tanto mais perfeita será a teoria. Sua validade real reside na consonância das proposições deduzidas com os fatos ocorridos. Se, ao contrário, se evidenciam contradições (*Widersprueche*) entre a experiência e a teoria, uma ou outra terá que ser revista. Ou a observação foi falha, ou há algo discrepante nos princípios teóricos. Portanto, no que concerne aos fatos, a teoria permanece sempre hipotética. Deve-se estar disposto a mudá-la sempre que se apresentem inconvenientes na utilização do material. Teoria é o saber acumulado de tal forma que permita ser este utilizado na caracterização dos fatos tão minuciosamente quanto possível. Poincaré compara a ciência com uma biblioteca que deve crescer incessantemente. A física experimental desempenha o papel do bibliotecário que realiza as aquisições, isto é, que enriquece o saber, trazendo o material. A física matemática, teoria da ciência natural em sentido mais estrito, tem a tarefa de catalogar. Sem o catálogo não se poderia fazer uso da biblioteca, apesar de toda a sua riqueza "É este, portanto, o papel da física matemática: deve dirigir a generalização de tal forma que (...) aumente a sua eficácia". (HORKHEIMER, 1975, p.12)

A figura do cientista moderno, aos olhos de Horkheimer, seria a do sujeito que pensa a teoria como este momento hipotético necessário que irá ser *apenas* utilizada com os fins pragmáticos dentro da atividade *infinita* da pesquisa científica, que deseja apenas, no fim de tudo, subsumir os fatos concretos na empiria por meio de sua teoria (HORKHEIMER, 1975, p.128). A semelhança da ciência moderna com os procedimentos mercantis e fabris da burguesia é imediata<sup>14</sup>. Não se pode ignorar mais como o processo científico está diretamente atrelado a situação social onde ele é elaborado e praticado. Entretanto, é justamente isso que a Teoria Tradicional realiza aos olhos de Horkheimer: subsumir o entendimento de que a produção da teoria é apenas mais um momento específico ligado ao mundo social, fazendo exatamente o contrário desse entendimento quando tal Teoria Tradicional percorre o “jogo da neutralidade”, sustentando que produção intelectual ocorre independentemente da sociedade, ou seja, *fora de tal processo*. A Teoria Crítica pretende, dessa forma, realizar sua práxis teórica consciente da realidade social onde ela é inserida. Já que “a teoria ela mesma faz parte do processo social do trabalho, a ciência não pode ser analiticamente separada de outras atividades sociais” (DUBIEL, 1985, p.38). Reconhecer que as atividades intelectuais fazem parte do

---

<sup>14</sup> A hierarquia da sociedade burguesa é acionada como referencial simbólico do processo hierárquico das categorias científicas: “O manejo da natureza física, como também daqueles mecanismos econômicos e sociais determinados, requer a enformação (*Formung*) do material do saber, tal como é dado em uma estruturação hierárquica (*Ordnungsgefliede*) das hipóteses. Os progressos técnicos da idade burguesa são inseparáveis deste tipo de funcionamento da ciência.” (HORKHEIMER, 1975, p.129)

processo de produção da sociedade é a chave do momento de reflexão crítica da sociedade, meta da Teoria Crítica:

As contradições das partes isoladas da teoria não são, portanto, resultantes de erros ou definições mal cuidadas, mas resultam do fato da teoria visar a um objeto que se transforma constantemente e que apesar do esfacelamento não deixa de ser um objeto único. A teoria não acumula hipóteses sobre o desenrolar de acontecimentos sociais isolados, mas constrói a imagem desenvolvida do todo, do juízo existencial englobado na história. O que era o empresário, ou melhor, o burguês em geral, e que está contido em seu caráter racionalista quanto nos traços não racionalistas dos movimentos de massa atuais das classes médias, remonta à situação econômica inicial da burguesia e está assinalado nos conceitos básicos da teoria. (HORKHEIMER, 1975, p.125)

A busca de um procedimento teórico que combine a crítica da filosofia e da ciência com a crítica da sociedade é o grande trunfo de Horkheimer em seus textos teóricos iniciais no Instituto, e talvez, o *Teoria Tradicional e Teoria Crítica* (1937) seja não somente um dos pontos de melhor execução desta ideia – que se encontra presente desde sua palestra inaugural – mas também, da articulação que envolve a noção de que *o sujeito da ciência também está conectado à totalidade social*. Agora, a noção de totalidade irá se tornar então uma das categorias centrais da Teoria Crítica (JAY, 1973, p.86), e não se deve inferir que com tal pressuposto o pensamento da Teoria Crítica pretende ser “totalizante” ou “abstrato” em algum sentido, mas sim de que esse gesto pretende compreender a universalização que o modo de produção capitalista trouxe para o curso geral do espírito do mundo (ANTUNES, 2012, p.44) como elemento chave à ser levado em consideração para pensar seus objetos.

O critério da totalidade é necessário para abarcar a sociedade do trabalho em seu ritmo de autorreprodução constante, fazendo a Teoria Crítica de Horkheimer apontar não somente para uma “descrição da ordem do mundo”, mas também, para os “elementos negativos latentes” (JAY, 1973, p.82) que não estão à disposição imediata. Assim, a compreensão de uma teoria científica ou filosófica não é medida (apenas) por seu caráter lógico e organizativo interno a ela, mas também por sua relação direta com a vida social, de como tal relação se circunscreve para além de meras precisões metodológicas internas das próprias teorias:

A totalidade do mundo perceptível, tal como existe para o membro da sociedade burguesa e tal como é interpretado em sua reciprocidade com ela, dentro da concepção tradicional do mundo, é para seu sujeito uma sinopse de facticidades; esse mundo existe e deve ser aceito. O pensamento organizador concernente a cada indivíduo pertence às reações sociais que tendem a se ajustar às necessidades de modo o mais adequado possível. Porém, entre indivíduo e sociedade, existe uma diferença essencial. O mesmo mundo que, para o indivíduo, é algo em si existente e que tem que captar e tomar em consideração é, por outro lado, na figura que existe e se mantém, produto da praxis social geral. O que percebemos no nosso meio ambiente, as cidades, povoados, campos e bosques trazem em si a marca do trabalho. Os homens não são apenas um resultado da história em sua indumentária e apresentação, em sua figura e seu modo de sentir, mas também a maneira como veem e ouvem é inseparável

do processo de vida social tal como este se desenvolveu através dos séculos. (HORKHEIMER, 1975, p.133)

Tal texto pode não ser o que traz a “precisão conceitual definitiva” de Teoria Crítica, fazendo com que este escrito traga diversos debates posteriores sobre uma definição normativa da Teoria Crítica (FREYENHAGEN, 2017), mas certamente traz uma meticulosa investida do que ela *não quer ser*, tornando este gesto de ‘negação da ordem das coisas’, o impulsionador de uma reflexão crítica sobre a ciência contemporânea e a metafísica tradicional. Tais questões são as que fazem o texto ser considerado o “fundador” da Teoria Crítica<sup>15</sup>. É extremamente necessário compreender como a utilização do termo tanto nos textos de Horkheimer (como também por outros membros da experiência intelectual da Teoria Crítica posteriormente à publicação deste texto “fundador”) é baseada na necessidade de se declararem marxistas, mas, ao mesmo tempo, de se distanciarem da “ortodoxa” de Marx elaborada pelos socialistas soviéticos<sup>16</sup>: ser marxistas, mas não aos moldes do “comunismo real”, mas através de uma leitura heterodoxa do marxismo.

Entretanto, uma pergunta permanece necessária diante de tais apontamentos: visto que a crítica da ciência e da filosofia buscava ser feita na Teoria Crítica em Horkheimer através do materialismo interdisciplinar, qual seria a *função* da pesquisa empírica para o teórico crítico em questão? Seria ela apenas mais uma faceta reificada da sociedade capitalista, inútil para os esforços intelectuais críticos buscados por esses autores? Em miúdos: como a primeira geração da Teoria Crítica *realiza e justifica* suas pesquisas empíricas?

Nesse caso, deve-se dar um pequeno passo para trás, para dar dois à frente nessa questão: Horkheimer, em sua palestra inaugural como diretor do Instituto, não irá demonstrar apenas as bases do que seria a elaboração de sua teoria crítica da sociedade e de seu “materialismo interdisciplinar”, mas também, irá trazer um pequeno esboço de como se daria uma pesquisa empírica também realizada pelo Instituto, que funcionaria como uma *versão atual de problemas tradicionais da filosofia* realizados segundo os ditames contemporâneos de pesquisa científica. Ou seja, dentro da visão que a realização da pesquisa empírica seria uma forma contemporânea de se trabalhar problemas filosóficos. Tudo isso dentro do parâmetro da “ditadura do trabalho

<sup>15</sup> Como DUBIEL (1985, p.57) demonstra, tal intuição sobre o texto ser o “fundador da Teoria Crítica” não é arbitrária: após sua publicação, os membros mais importantes da “Escola de Frankfurt” assumem o termo “Teoria Crítica” para si (como Adorno, Marcuse e Pollock).

<sup>16</sup> “Desde o ensaio de Horkheimer *“Traditionelle und kritische Theorie”*, a expressão “teoria crítica” tornou-se a designação preferida dos teóricos do círculo de Horkheimer. Era também uma espécie de camuflagem para a teoria marxista; entretanto, mais ainda, uma maneira de demonstrar que Horkheimer e seus colaboradores não se identificavam com a teoria marxista em sua forma ortodoxa, presa à crítica do capitalismo enquanto sistema econômico conduzido pela superestrutura e pela ideologia — mas com aquilo que era princípio na teoria marxista.” (WIGGERSHAUS, 2006, p.37)

planejado”, que Horkheimer visava como o desenvolvimento de “uma teoria da sociedade em que a construção filosófica não seja mais dissociada de pesquisa empírica” (HORKHEIMER, 1999, p.129). A forma como essa imbricação entre teoria e empiria iria acontecer, aos olhos de Horkheimer, se daria da seguinte forma:

Não só no interior da filosofia social no sentido estrito, mas também no âmbito da sociologia, como naquele da filosofia geral, pouco a pouco as discussões sobre a sociedade se cristalizaram sempre mais claramente em torno de uma questão que não possui apenas um mero sentido presente, mas também a versão atual de problemas filosóficos muito antigos e importantes: a saber, o problema da conexão que subsiste entre a vida econômica da sociedade, o desenvolvimento psíquico dos indivíduos e as transformações que têm lugar nas esferas culturais em sentido estrito – às quais não pertencem somente os assim chamados conteúdos espirituais da ciência, da arte e da religião, mas também o direito, os costumes, a moda, a opinião pública, o esporte, as formas de divertimento, o estilo de vida etc. – A intenção de estudar as relações entre esses três campos não é outra que uma formulação, mais adequada aos métodos disponíveis e ao estado do nosso saber, do velho problema da conexão entre a existência particular e a razão universal, entre a realidade e a ideia, entre a vida e o espírito; só que este velho tema aparece agora colocado numa nova constelação de problemas. (HORKHEIMER, 1999, p.130)

A pesquisa empírica, que à primeira vista parece ser apenas uma mera ‘abordagem equivocada’ para os problemas da sociedade (ao menos em sua versão positivista) aparecerá aqui como um método que poderá ser “adequado” para se trabalhar com essa “nova constelação de problemas” de problemas filosóficos tradicionais. De fato, Horkheimer não enxerga a pesquisa empírica como *incapaz de se aprofundar nesta nova constelação*, mas sim, como uma *chance mal trabalhada* dentro do ritmo da sociedade capitalista, pega pelo golpeio do positivismo como chance única – e, portanto, limitada – de conhecimento real da sociedade<sup>17</sup>, e não como um dos *caminhos possíveis*. Os moldes positivistas, metafísicos e marxistas dogmáticos criticados por Horkheimer, procederiam a partir de premissas e condições irregulares para um bom conhecimento da realidade social: quando a empiria é usada “dogmaticamente” (HORKHEIMER, 1999, p.130) ou se deixa levar por um marxismo dogmático que visa a economia como a explicação única dos fatos, tornando “a psique dos homens, a personalidade, o direito, a arte, a filosofia [...] derivados inteiramente da economia” (HORKHEIMER, 1999, p.130), acabam indo na contramão de uma pesquisa social empírica que atende aos critérios que seriam críticos da totalidade social.

---

<sup>17</sup> Para Horkheimer, o positivismo não estava equivocado porque buscava a verdade se confrontando com a empiria, ele estaria equivocado justamente por achar que esse era o *único e derradeiro caminho* para encontrar a verdade: “O racionalismo, que Horkheimer via principalmente no positivismo, considerava as ciências especializadas em sua forma existente como a única forma de saber legítimo e julgava que o pensamento não poderia atacar o problema da totalidade social. Ele representava, por isso, aos olhos de Horkheimer, a racionalidade incompleta, limitada e empobrecida.” (WIGGERSHAUS, 2006, P.166)



Horkheimer, entretanto, esboça quais conexões devem ser feitas por uma pesquisa empírica que contemple a própria sociedade que a circunda, e assim, realizar um efetivo exercício teórico e empírico capaz de *crítica-la*:

[...] quais conexões é possível apurar – num determinado grupo social, num período determinado, em determinados países – entre o papel desse grupo no processo econômico, a transformação ocorrida na estrutura psíquica dos seus membros singulares e os pensamentos e as instituições que agem sobre esse mesmo grupo, como totalidade menor no todo da sociedade, e que são por sua vez o seu produto? (HORKHEIMER, 1999, p.131)

Horkheimer se refere nessa passagem sobre como uma *interpretação psicológica* dos momentos de determinação dos sujeitos pode ser uma chave de uma compreensão crítica da sociedade com métodos empíricos. Tal compreensão multidisciplinar<sup>18</sup>, que simboliza um dos gestos teóricos cruciais da recusa não somente com uma visão tradicional de marxismo – que na sua versão dogmática não contém elementos psicológicos em suas elaborações conceituais – mas também com uma visão tradicional de sociologia, já que a Teoria Crítica proposta por Horkheimer entendia que “as transformações sociais não estavam contidas apenas no terreno econômico e nem podiam ser compreendidas como epifenômenos causados por fatores econômicos.” (FLECK, 2017, p.102). Aderir à uma interpretação que incorpore momentos psicológicos e filosóficos é o ato decisivo que faz com que o uso do termo proposto (“Teoria Crítica”) não implique necessariamente que a proposta de Horkheimer possuísse mais capacidade “crítica” do que outras, mas sim, que ela buscará um sentido *de crítica social* que se orienta não-ortodoxamente pelos campos teóricos diversos em que ela perpassa, tais como a psicanálise, a filosofia e a sociologia.

Ao defender sua concepção de “materialismo”, por exemplo, Horkheimer definirá a partir desta própria necessidade de contato direto com outras áreas e métodos de pesquisa:

O materialismo reclama a união da filosofia e da ciência. Na verdade, ele reconhece diferenças nas técnicas de trabalho entre tarefas da filosofia mais geral e das ciências individuais, bem como diferenças entre os métodos de pesquisa e de apresentação, mas não entre os da ciência em geral e da filosofia como tal. Isso não significa, de modo algum, que as atuais ciências individuais ou mesmo a consciência que elas têm de si mesmas, suas teorias científicas deveriam ser aceitas como o grau máximo de conhecimento no momento. Ao contrário, dadas as condições reinantes, o movimento científico atual está divorciado de conhecimentos importantes e conserva uma estrutura antiquada. A questão de saber até que ponto a estrutura total e a natureza das ciências individuais correspondem ao conhecimento realizável é um problema teórico complicado. (HORKHEIMER, 1990c, p.49)

<sup>18</sup> A defesa de uma multidisciplinariedade em Horkheimer é essencial em seu pensamento. A tradição marxista dos autores nunca é negada por completo, e o gesto para sair de uma interpretação “ortodoxa” é através de interações teóricas com disciplinas diversas, como por exemplo, a psicanálise. JAY (1973, p.254) irá centralizar que “Uma das características essenciais da Teoria Crítica desde seu começo foi a recusa de considerar o Marxismo um corpo fechado de verdades recebidas. Assim como a realidade social concreta mudou, como Horkheimer e seus colegas argumentaram, as construções teóricas geradas para dar sentido a ela também o devem”.

Assim, em contraposição à corrente cultural científica de sua época, Horkheimer não considera a empiria o último “resto da verdade” para o saber especializado – demonstrando inclusive que tal proposição estaria em um grau “antiquado” – mas sim, apenas mais um dos momentos possíveis de serem procedidos durante a compreensão do social, a partir do momento que o material empírico permitisse compreender as diversas facetas da sociedade. Buscava-se aqui que o Instituto abrigasse diversas abordagens teóricas em diversas disciplinas especializadas, fazendo com que suas análises e todos os possíveis procedimentos empíricos trabalhados por eles (como questionários, estatísticas ou relatórios, por exemplo) estivessem em contínua análise com a situação econômica, sociológica e psicológica de seu conjunto (HORKHEIMER, 1999, p.131). A necessidade dos mais diversos campos de saber, em uma constante conexão e trabalho contínuo (processo que dá nome ao “materialismo interdisciplinar”) são necessários para o teórico crítico, pois quando tais disciplinas estão isoladas, pouco elas podem falar sobre a verdade do social, mas quando estão em conjunto, mais se aproximam de sua compreensão:

Cada um desses métodos por si é absolutamente insuficiente; todos juntos podem se tornar fecundos para a formulação geral das questões, ao longo dos anos de pacientes e aprofundadas pesquisas, sob a condição que os colaboradores fixos saibam formar suas próprias ideias no trato contínuo com o material, não segundo os próprios desejos mas, antes, segundo as coisas, saibam evitar decididamente todo tipo de transfiguração (*Verklärung*), e sob a condição de que consigamos, ao mesmo tempo, preservar nossa intenção unitária de enrijecimento dogmático e sem naufragar na mera empiria técnica. (HORKHEIMER, 1999, p.132)

Em outros termos: a empiria não dá a última palavra. Eis a visão inicial que Horkheimer almejava que os teóricos críticos de Frankfurt tivessem em seu trabalho empírico, algo entre a dialética social e a ciência especializada<sup>19</sup>. Tal visão não implicou em uma imediata e necessária

---

<sup>19</sup> Em *Materialismo e Metafísica*, Horkheimer traz uma interessante comparação entre o processo dialético e o da ciência especializada: “O que caracteriza um processo dialético é que ele não se deixa conceber como efeito de fatores diversos e invariáveis; ao contrário, seus elementos mudam recíproca e continuamente dentro dele mesmo, de tal forma que não podem ser definitivamente distinguidos entre si. Assim, a evolução do caráter humano é de fato condicionada tanto pela situação econômica, como também pelas forças individuais do indivíduo determinado. Todavia, ambos os elementos determinam-se continuamente a si mesmos, de modo que nenhum deles pode ser descrito como fator atuante na evolução total, sem que outros também sejam incluídos nesta descrição. Algo semelhante é válido para a ciência como processo real. Decerto, seus conceitos são condicionados pelos objetos, mas ao mesmo tempo também pelos fatores subjetivos da pesquisa, e ainda pelos métodos e pelo rumo do interesse teórico. Apesar da necessidade que tem a ciência de definir constantemente a parte subjetiva e, assim, superar a diferença, nunca o sujeito pode separar-se com perfeita nitidez do objeto ou, o que equivale à mesma coisa, sobrepor radicalmente saber e assunto, a não ser na sensação inconceitual onde são diretamente idênticos. A atividade teórica dos homens, bem como a atividade prática, não é o conhecimento independente de um objeto fixo, mas um produto da realidade em transformação.” (HORKHEIMER, 1990c, p.44-45). Dessa forma, Horkheimer observa que própria *prática científica tradicional* sempre se permeou de questões altamente baseadas em aspectos subjetivos, sociais e até mesmo conceituais, rejeitando a visão de uma *neutralidade* na tarefa científica.

prática científica pelos membros do Instituto, mas decerto ocasionou, por motivos quase “espontâneos”<sup>20</sup>, pesquisas empíricas multidisciplinares posteriores.

Cabe aqui notar, entretanto, que a reflexão sobre o tema da ciência empírica e da filosofia teórica não é uma particularidade de Horkheimer, e que suas ideias não se maturaram em isolamento. Outro participante extremamente ativo, que exercia o papel de “estímulo e criatividade” (MÜLLER-DOOHM, 2005, p.145) no Instituto em sua época inicial em Frankfurt, tinha certas divergências com Horkheimer – ao menos nos primeiros anos de convívio. Esse seria o caso de Theodor W. Adorno, que também dissertava sobre o problema da pesquisa científica e sua possibilidade de contato com a filosofia nos anos 30 em Frankfurt, especialmente na sua palestra inaugural no Instituto, intitulada *A atualidade da Filosofia* (1931). Certamente, Adorno trazia tais questões cientes do problema do materialismo interdisciplinar de Horkheimer, mas dando seu “próprio toque”<sup>21</sup> sobre a possibilidade de diálogo entre Filosofia e Ciência. Tal ponto se estende ainda pelo fato de que as primeiras elaborações de Adorno e de Horkheimer se divergem em certos elementos, e não somente sobre o tema da empiria, mas sobre o procedimento da teoria e da dialética em si<sup>22</sup>. Em sua aula

---

<sup>20</sup> Segundo a interpretação de WIGGERSHAUS (2006), quanto aos projetos de pesquisa empírica no Instituto que aconteceram após o exílio de seus membros, pode-se dizer que estes ocorreram de forma “não programada”: “No entanto, Horkheimer não considerava nunca que as teorias expostas em seus artigos resultassem em hipóteses que poderiam ter-se tornado objeto ou, pelo menos, o fio condutor de pesquisas empíricas. O deslocamento do centro de interesse do trabalho empírico do Instituto, que ocorreu durante o exílio na Suíça, não se devia a considerações filosóficas — o que estaria de acordo com a combinação de filosofia, ciências especializadas e pesquisas empíricas que Horkheimer tinha projetado em seu discurso de posse —, mas foi um fenômeno sem dúvida totalmente espontâneo, sem que houvesse um acordo explícito entre os participantes do projeto coletivo.” (2006, p.166)

<sup>21</sup> A definição precisa desse problema das “diferenças” entre os dois autores nos primeiros anos de convívio também entra nas divergências que Adorno e Horkheimer tiveram um com o outro em seus primeiros contatos, na imagem das palestras inaugurais de ambos: “*A atualidade da Filosofia*” de Adorno e o “*A presente situação da Filosofia Social e as tarefas de um Instituto de Pesquisas Sociais*” de Horkheimer. Segundo ANTUNES (2017, p.126-27), a divergência que havia entre Adorno e Horkheimer nos períodos iniciais de Frankfurt (referente ao início da década de 30), especificamente alocados no texto “*Atualidade da Filosofia*” de Adorno, dizem respeito ao fato que este último pensava a crítica “como um modo de conhecimento definido como um processo dialético – através da ideia de constelação e da construção de modelos mentais em constante transformação, e substituindo a interdisciplinaridade de Horkheimer pelo que chamou de “imaginação exata” seguindo o termo apresentado por Goethe e Kant.” (ANTUNES, 2012, p.126).

<sup>22</sup> Mesmo podendo-se afirmar diversas semelhanças existentes entre as teorias de Adorno e Horkheimer, as diferenças entre ambos sobre o tema da “dialética” são certamente perceptíveis. WIGGERSHAUS (2006, p.217) traz com boa medida as distinções possíveis de serem realizadas na leitura de ambos: “Dialética: para Adorno, essa palavra significava essencialmente, como Hegel havia exposto em *Logik*, insinuar-se na força do adversário e transformar seu ponto de vista em movimento próprio, reforçando a diferença embotada entre o diferente e seu contrário. [...] dever-se-ia “forçar aquelas relações petrificadas a dançar, cantando-lhes sua própria melodia”. Sua afinidade com a dialética hegeliana aproximava Adorno de Horkheimer, mesmo que cada um deles privilegiasse aspectos e usos diferentes dessa dialética. Para Horkheimer, a dialética significava, principalmente, um pensamento por totalidades relativas, ela servia a teoria crítica da ciência trazendo a prova de que existia outro caminho além da estreiteza de espírito das ciências e da metafísica. Para Adorno, a dialética significava a possibilidade de desmitologizar e desencantar um vasto leque de fenômenos contemporâneos”.

inaugural em Frankfurt, de 1931, Adorno deixava claro que sua ideia de Filosofia e de Ciência são contrastantes às de Horkheimer.

A aula inaugural de Adorno começa marcadamente com a intuição da dissolução da filosofia ‘tradicional’ (aqui pensada como em sua imagem moderna: idealista, formal e totalizante) em ideologia: se antes a filosofia buscava compreender a totalidade do real através do pensamento, hoje ela se encontra vítima de uma realidade que é *irracional por si mesma*, tornando o gesto da busca pela totalidade um formalismo vazio, impossível de entrar em contato com o mundo reificado, pois não o toma em nenhum momento como essencialmente vinculado à própria razão que o tentava capturar. Dessa forma, a “crise do idealismo equivale a uma crise da pretensão filosófica à totalidade” (ADORNO, 2018, p.432), visando aqui como a própria história recente da filosofia<sup>23</sup> se torna chave para o diagnóstico da *crise filosófica do século XX* (que é, certamente, vítima da crise filosófica do século anterior). Tal crise no atual estado filosófico que Adorno acompanhara, está diretamente atrelada ao lastro do pensamento idealista remanescente nas mais diversas correntes expostas em sua palestra, que só podem ser compreendidas através da ideia de uma *liquidação do destino inicial da filosofia no mundo irracional*:

Quem hoje escolhe o trabalho filosófico como profissão deve começar renunciando à ilusão com a qual os projetos filosóficos se iniciavam outrora, a saber: que seria possível apreender, com a força do pensamento, a totalidade do real. Nenhuma razão legitimadora poderia reencontrar a si mesma em uma realidade cuja ordenação e formas anulam toda pretensão da razão; ela se oferece somente de forma polêmica ao sujeito cognoscente como realidade total, ao passo que apenas em vestígios e ruínas é que ela sustenta a esperança de alcançarmos algum dia a realidade justa e correta. A filosofia, que hoje apresenta a realidade como tal, não serve para nada mais do que encobrir a realidade e perpetuar o seu estado atual. (ADORNO, 2018, p.431)

Após um diagnóstico crítico das correntes do neokantismo, da fenomenologia de Husserl, da teoria de Heidegger no seu “*Ser e Tempo*” e do próprio pensamento da Escola de

---

<sup>23</sup> As críticas de Adorno às correntes filosóficas alemãs da época se pautam, principalmente, dentro do escopo de uma crítica ao idealismo filosófico ainda presente nestas tendências (MÜLLER-DOOHM, 2005, p.144). Dentre as correntes citadas, encontram-se: a corrente do neokantismo, representado por Georg Simmel (Escola de Marburg) e Heinrich Rickert (Escola de Baden), que aos olhos de Adorno representariam o mais alto grau da reabilitação da filosofia idealista no século XX na Alemanha, que se perdem em uma construção filosófica cientificista “cega e obscura” buscando “alcançar o conteúdo da realidade a partir de categorias lógicas”, que perdem “o vínculo com os problemas da história da filosofia” (ADORNO, 2018, p.433) e testemunham a crise filosófica de seu tempo; a Fenomenologia de Husserl, que realiza o correto gesto de “vínculo entre a razão e realidade”, mas se perde ao recusar abandonar seu momento transcendental reminescente do idealismo, se movendo assim de “erro em erro” (ADORNO, 2018, p.435); a Ontologia de Heidegger em “*Ser e Tempo*”, que reduziu em sua filosofia à uma “fenomenologia do vitalismo” reminescente de Kierkegaard, em um escopo meramente subjetivista, descredenciando a realidade material e se limitando numa totalidade de pensamento ontológico tanto na subjetividade como no próprio tempo (ADORNO, 2018, p.438); e a Escola de Viena, que anula a possibilidade de experiência concreta através de um cientificismo da própria filosofia, procurando “apenas em tautologias e enunciados analíticos todos os princípios que ultrapassam o círculo da experiência e sua relatividade” (ADORNO, 2018, p.440).

Viena, vê-se claramente que o fracasso do destino da filosofia permanece ainda diretamente ligado ao problema da não-integração da *razão com realidade* (ADORNO, 2018, p.434), perceptível na dualidade da cientificidade e do idealismo presentes na filosofia, que não conseguiram capturar tal vínculo que seria imprescindível aos olhos de Adorno para o bom fazer filosófico, o que faz levar tais correntes ao destino da “impossibilidade, por princípio, de se responder às questões filosóficas fundamentais” (ADORNO, 2018, p.439).

Busca-se aqui então a pergunta principal de Adorno: se realmente a filosofia, hoje, consegue *ser atual* em algum sentido? Em meio tanto ao seu vínculo abstrato totalizante, herança do idealismo, e da própria ideia de cientificismo presente na produção filosófica, que alimenta ainda mais o questionamento concreto de sua atualidade, haverá espaço para o pensamento filosófico no mundo contemporâneo?

Vê-se aqui, claramente, que um dos principais conflitos para os teóricos críticos se dava entre *o idealismo filosófico moderno* e da própria ideia *positivista de ciência*, dois problemas fundamentais para Adorno e para Horkheimer. Entretanto, nos primeiros anos de Frankfurt, cada um ainda estava demasiado afastado um do outro intelectualmente falando<sup>24</sup>, criando diagnósticos diversos sobre o problema. Dessa forma, Adorno resolvera tal conflito da modernidade através de um ceticismo da posição da “interdisciplinaridade” (posição esta que era defendida por Horkheimer em seu ‘materialismo interdisciplinar’) (MÜLLER-DOOHM, 2005, p.145) entre a filosofia e as ciências particulares.

Ambos concordavam que deveria haver um contato entre a filosofia e as ciências particulares, mas de formas diferentes. Enquanto Horkheimer buscava, através do processo dialético, uma síntese entre as relações “objetivas” da sociologia (marxista) e do sujeito psicológico (freudiano), onde a filosofia teria seu espaço em tal relação apenas na mediação crítica especulativa (BUCK-MORSS, 1977, p.66) – momento fundamental para suprir a carência presente tanto na sociologia quanto na psicologia de sua época – Adorno pensava que tal papel da filosofia em contato com as ciências não ocorreria por uma “mediação”, mas sim, *na filosofia ela mesma*:

A filosofia não se transformará em ciência, mas ela expulsará de si, sob a pressão do ataque empirista, todos os questionamentos que, sendo especificamente científicos, são próprios às ciências particulares, e obscurecem as problematizações filosóficas. Não quero dizer com isso que a filosofia deva novamente perder ou apenas reduzir o contato com as ciências particulares, que ela reconquistou depois de muito e que conta como um dos resultados mais felizes da história cultural recente. Ao contrário.

<sup>24</sup> “Por exemplo, Willy Strzelewicz, um assistente no Instituto de Pesquisa Social na época, afirma que, quando discutiu sobre a palestra de Adorno com Horkheimer um pouco depois, Horkheimer falou depreciativamente sobre o que tinha ouvido. ‘Suas reações para a visão de Adorno foram: qual é o ponto?’ Isso foi uma clara indicação da “discordância existente entre os dois’.” (MÜLLER-DOOHM, 2005, p.139)

Plenitude material e concreção dos problemas são algo que a filosofia só obterá do patamar alcançado pelas ciências particulares em cada época. Ela não poderá se elevar acima de cada ciência ao admitir como prontos seus “resultados” e meditar sobre eles em uma distância segura, pois, na verdade, os problemas filosóficos sempre permanecem encerrados, e em certo sentido de forma indissolúvel, nas questões científicas mais específicas. (ADORNO, 2018, p.442)

Enquanto Horkheimer acreditava que a metafísica não era mais possível de ser realizada, tendo que buscar nas ciências sociais o próprio sentido das tarefas filosóficas, Adorno certamente priorizava que a filosofia tivesse um contato mais modesto com a ciência, muito mais interpretando-a como um elemento da cultura intelectual burguesa de seu tempo do que uma via para “corrigir” as falhas da filosofia, confiando assim na lógica imanente do discurso filosófico como próprio meio de “escapar” do idealismo burguês e propor um novo método filosófico, extremamente ligado ao que ele chamará de “materialismo”. Susan Buck-Morss (1977) descreve da seguinte forma o gesto intelectual deste jovem Adorno:

Convencido que as contradições sociais apareciam dentro do material da filosofia de uma forma mediada, e que o filósofo, como o artista, tinha que ser “absolutamente moderno”, tendo que agarrar essas contradições na sua forma mais atual e (numa era de desintegração) na sua forma de manifestação mais antagonista [...]. Essa argumentação que vem de dentro, na base própria da lógica historicamente e inerentemente desenvolvida da filosofia, na tentativa de sair desde o idealismo burguês até o materialismo revolucionário, era o sentido do “criticismo imanente” de Adorno, que constitui a substância de sua ideia de “lógica da desintegração”. (BUCK-MORSS, 1977, p.66)

O elemento que irá ser proposto por Adorno para “salvar” a filosofia de seu próprio destino será a partir de uma filosofia *interpretativa*, ideia remanescente da influência de seu contato com seu mestre Siegfried Kracauer (SIEG, 2010) e de seu amigo Walter Benjamin: “O jovem Adorno via ele mesmo como um filósofo e um artista, não um cientista social, e ele estava claramente mais excitado pelo criticismo literário de Walter Benjamin do que os projetos de pesquisa social empírica do Instituto” (BUCK-MORSS, 1977, p.65). A influência de Benjamin no pensamento do jovem Adorno é fundamental<sup>25</sup> para fundar suas propostas filosóficas. Adorno pressupõe que “todas as tentativas de compreender a realidade empírica através do refinamento de nossos sistemas filosóficos está condenada” (MÜLLER-DOOHM,

---

<sup>25</sup> Pode-se inclusive acrescentar que Benjamin foi o grande referencial de Adorno em suas principais ideias expostas no início dos anos 30, fazendo até mesmo o próprio Benjamin questionar a originalidade de seus escritos iniciais, incluindo o de sua palestra inaugural (MÜLLER-DOOHM, 2005, p.148). Especialmente, cabe notar como Benjamin trouxe a ideia da especificidade fragmentária do objeto como ponto principal da sua ideia de conhecimento, a partir da sua tese de habilitação recusada, o “*Origem do drama trágico alemão*”, de onde Adorno retira suas principais ideias expressas na sua palestra inaugural. Para uma compreensão mais aprofundada na temática da influência de Benjamin em Adorno, conferir (BUCK-MORSS, 1977). Porém, há de se notar como Kracauer seria, acima de tudo, uma influência forte tanto em Benjamin quanto em Adorno. Para melhor compreensão a influência de Kracauer em ambos os filósofos, conferir o artigo de Christian Sieg (2010).

2005, p.137). Assim, a busca de Adorno se dará em mostrar como o procedimento da filosofia e a a procedimento da ciência são *fundamentalmente diferentes*:

A filosofia não se distingue da ciência, como a opinião vulgar ainda hoje supõe, por um grau maior de universalidade; tampouco pelo caráter abstrato de suas categorias, nem pela constituição de seu material. Na verdade, a diferença reside centralmente no fato de que cada ciência toma seus resultados, pelo menos os últimos e mais avançados, como sendo inabaláveis e autossustentados, enquanto a filosofia já concebe o primeiro resultado que encontra como signo do que lhe cabe decifrar. Em suma: a ideia da ciência é pesquisa, a da filosofia, interpretação. Nisto permanece o grande paradoxo, talvez perene: que a filosofia sempre deverá proceder de forma interpretativa almejando a verdade, sem nunca possuir alguma chave de interpretação; e que não lhe são dadas mais que figuras enigmáticas do ente em seus maravilhosos entrelaçamentos. (ADORNO, 2018, p.442)

A proposta de Adorno da diferença substancial da ciência e da filosofia o leva a pensar a filosofia como uma atividade de “resolução de enigmas”, gesto chamado por ele de “dialético” (ADORNO, 2018, p.448) e “materialista”<sup>26</sup> (ADORNO, 2018, p.445). Renunciar a totalidade e se defrontar diante do particular, nos “elementos singulares e diversos” (ADORNO, 2018, p.445), na busca de formar conceitualmente em tais imagens dispersas uma “ordenação cambiante, até que formem uma figura que se torne legível”. Interpretar a realidade não intencional, dispersa, é o que tornaria a filosofia atual “[...] até mesmo no mundo moderno que foi desmistificado pelo racionalismo e as ciências particulares” (MÜLLER-DOOHM, 2005, p.137). Assim, Adorno usa o “passado da filosofia contra ele mesmo”, (BUCK-MORSS, 1977, p.94), reavaliando o legado da dialética, do materialismo e até mesmo do próprio sentido de filosofia, partindo para a originalidade inventiva que sua proposta de “filosofia como interpretação” abarca.

Não é tarefa da filosofia investigar intenções da realidade ocultas e manifestas, mas sim interpretar a realidade não intencional, na medida em que, impulsionada pela construção de figuras e imagens feitas a partir de elementos isolados da realidade, supera [*aufheben*] as questões cuja formulação exata é tarefa da ciência [...]. Intepretação do não intencional e elucidação do real por força de tal interpretação: este é o programa de todo conhecimento genuinamente materialista (ADORNO, 2018, p.444-445)

Dessa forma, pode-se concluir através de ambas as abordagens do pensamento crítico desenvolvido nos primeiros anos de Frankfurt, que os autores da Teoria Crítica certamente não ignoraram a importância da ciência empírica, porém, a reconheciam mais como um fenômeno

---

<sup>26</sup> Adorno chega a reinterpretar a famosa tese 11 de Marx contra Feuerbach, indo ao mesmo tempo *contra e a favor* de Marx. A tese 11 de Marx afirma que “Os filósofos apenas *interpretaram* o mundo de diferentes maneiras; porém, o que importa é *transformá-lo*.” (MARX, 2007, p.539), entretanto, Adorno buscar iluminar que toda *práxis* política clamada por tal frase exige um procedimento coerente de interpretação filosófica, que já está presente em sua formulação: “A interpretação filosófica só me parece possível dialeticamente. Se Marx reprovou aos filósofos que eles tenham apenas interpretado o mundo de diversas formas, e se lhes contrapôs que se trataria de transformá-lo, tal frase está legitimada não meramente pela *práxis* política, mas também pela teoria filosófica. Apenas a anulação da pergunta assegura o caráter genuíno da interpretação filosófica, e o puro pensamento não consegue realiza-lo por si mesmo: por isso ela exige a *práxis*” (ADORNO, 2018, p.448).

preciso da lógica burguesa (BUCK-MORSS, 1977, p.64) sobrevivendo aos escombros da vida intelectual presente, do que um método essencial para ser reproduzido integralmente no trabalho crítico. Horkheimer encontrava nas ciências particulares uma oportunidade para a interdisciplinaridade, que apenas por meio desta poder-se-ia alcançar uma teoria correspondente com o tempo presente, uma “teoria do todo” (MÜLLER-DOOHM, 2005, p.138). Entretanto, o “todo” procurado por Horkheimer não é o mesmo almejo de Adorno, pois o último veria que “a lógica das ciências particulares era absolutamente incompatível com o conceito de uma filosofia verdadeiramente aplicável” (MÜLLER-DOOHM, 2005, p.138). Apesar de tudo, o trabalho colaborativo entre Adorno e Horkheimer cresceu fortemente com o passar do tempo, e as circunstâncias históricas vividas pelos dois fez com que o próprio trabalho de ambos chegasse a ideias mais próximas um do outro, especialmente, quando se trata de uma circunstância histórica chamada *fascismo*.

## 1.2 - O ‘novo mundo’ de questões empíricas: Exílio americano e “Social Research”

E assim, durante o exílio dos membros do Instituto em Paris fugindo de uma Alemanha sob ameaça da ascensão do Nacional-Socialismo, nasce um projeto empírico envolvendo Horkheimer, Fromm e Marcuse. O projeto começa em Paris e termina nos Estados Unidos, e foi elaborado pensando em demonstrar os dotes do Instituto com pesquisas experimentais para possíveis investidores americanos interessados em pesquisas nas ciências sociais (JAY, 1973, p.167). Tal projeto seria a realização mais próxima do ideal de Horkheimer da pesquisa empírica multidisciplinar que o mesmo almejava (WIGGERSHAUS, 2006, p.180): os *Studien über autorität und Familien* (Estudos sobre autoridade e Família) continham em seus propósitos iniciais a divisão de partes específicas de pesquisa sendo realizadas por especialistas de diferentes áreas, na busca de unir projeto filosófico com pesquisa empírica, onde seus componentes tratariam do “desenvolvimento da autoridade no mundo burguês” (WHEATLAND, 2009, p.67), tentando trabalhar em cima das diversas facetas deste mesmo objeto: históricas, econômicas, psicológicas e sociológicas.

As pesquisas do Instituto que, segundo o prefácio de Horkheimer, se destinavam a definir uma tipologia “das atitudes caracterológicas diante da autoridade no Estado e na sociedade, das formas de enfraquecimento da autoridade familiar devido à crise, das condições e consequências de uma autoridade severa ou branda no lar, das opiniões predominantes na opinião pública sobre o sentido da educação, e muitos outros pontos”, poderiam, no melhor dos casos, mostrar o declínio da autoridade patriarcal do pai e o fortalecimento de uma autoridade matriarcal da mãe. Mas elas revelaram — como, aliás, outros estudos sobre a família de que a *Zjs* fez resenhas — que se, de diversas maneiras, uma diminuição do prestígio do pai acarretava um fortalecimento da posição da mãe, por falta de base econômica de uma estrutura



matriarcal e devido à dominação crescente da autoridade do Estado, esse fenômeno não tinha consequências positivas. (WIGGERSHAUS, 2006, p.184)

Nesta primeira tentativa de projeto empírico pelo Instituto, a divisão de trabalho continha a participação de Horkheimer, que escrevera a “Sessão Geral”, dissertando sobre o sentido geral da pesquisa e as teorias necessárias para sua execução, sendo o a parte que “dá o tom da obra” nas palavras de ANTUNES (2012, p.75). A “Sessão sobre Psicologia Social”, onde Fromm ficou encarregado de demonstrar como a psicologia iria ser abordada em uma pesquisa sobre autoridade, e, principalmente, partidarizando-se com a psicanálise freudiana, especialmente com a obra “Psicologia de Massas e Análise do Eu”, sem, contudo, se filiando rápido demais como um freudiano ortodoxo, fazendo sempre que possível, críticas pontuais contra os argumentos de Freud, característica fundamental de seu pensamento (JAY, 1973, p.129). E, por fim, Marcuse trabalha na “Sessão sobre a história das ideias”, relacionando o desenvolvimento das ideias burguesas na história e como a autoridade e a família entravam em tal cenário (DUBIEL, 1985, p.166).

O que é mais interessante dentro deste contexto é que os artigos teóricos nunca de fato faziam referência direta ou explícita ao material empírico coletado pelos membros da pesquisa, o que implica numa abordagem altamente dedutiva e teórica. O tema foi escolhido não porque ele representava necessariamente um grande interesse em seus autores, mas sim porque era a temática mais plausível com os métodos que estavam à disposição (especialmente a psicanálise e o marxismo), realizadas ainda “de forma primitiva”, fazendo o uso de investigações empíricas apenas como “[...] enriquecimento, modificação e suporte (entretanto, nunca como verificação) das suas hipóteses especulativas” (JAY, 1973, p.222).

Vale acrescentar que essa pesquisa empírica servia, prioritariamente, como “mostruário” do Instituto para futuros investidores americanos (WHEATLAND, 2009, p.67; WIGGERSHAUS, 2006, p.179-80; JAY, 1973, p.125), para demonstrar não somente a possibilidade de aplicação da psicanálise em pesquisas empíricas sociais, mas também das próprias virtudes do Instituto em executá-las. Isso se deve também ao fato da peculiaridade que os dados empíricos tinham na execução desta pesquisa: tais dados não necessariamente entravam como o condicionante das teorias formuladas, mas muito mais como um momento de “reforço” da teoria: os objetos empíricos de pesquisas se inseriam dialeticamente nas formulações teóricas, para que as formulações conceituais estivessem em *constante contato* com a vida material (ANTUNES, 2012, p.80).

Os esboços teóricos não utilizavam nunca os dados fornecidos pelos relatórios do questionário, da pesquisa e da bibliografia: era uma demonstração que não poderia ser mais clara da impossibilidade em que se estava ainda de falar seriamente a respeito de

“interpretação dos métodos construtivista e empírico”. As cartas de Horkheimer e Fromm seguiram a mesma direção: a pesquisa empírica e a bibliografia especializada serviam, de certa forma, de muro de proteção para os dois teóricos essenciais do Instituto, um muro atrás do qual eles trabalhavam para desenvolver uma teoria que pretendia ser diferente da filosofia pura, mas que adotava uma atitude cética para com as ciências especializadas e a pesquisa empírica, e que não tinha muita certeza de conhecer seu próprio estatuto. (WIGGERSHAUS, 2006, p.181)

Outrossim, pode-se dizer que a mediação filosófica era o ponto essencial para a pesquisa empírica do Instituto<sup>27</sup> sobre a autoridade e a família. Não se poderia realizar uma pesquisa empírica aos moldes “tradicionais” (este tipo de “método científico” tão repudiado por Horkheimer e seus colegas por ter sido exaustivamente executado pelo positivismo), sem um momento em que tal abordagem não estivesse diretamente atrelada às inclinações teóricas que possibilitariam uma crítica ao empirismo rigoroso presente como alternativa metodológica. Considerar as forças da sociedade sob os indivíduos, as instituições e as esferas culturais que os determinariam, seriam a marca do Instituto em suas pesquisas empíricas: reconhecer o primado da sociedade em todos os passos da empiria, nunca se esquecendo da mediação filosófica. O materialismo interdisciplinar de Horkheimer ocorre, enfim, com resultados não necessariamente possíveis de serem considerados “conclusivos”, mas que geraram valiosas experiências metodológicas, especialmente no que tange a adesão da psicanálise para pesquisas sociológicas empíricas (WHEATLAND, 2006, p.67; JAY, 1973, p.131).

Se o plano de Horkheimer seria de demonstrar a capacidade do Instituto em pesquisas com métodos empíricos para futuros investidores, pode-se dizer que houve resultados de acordo com seu plano: uma proposta para a participação de uma pesquisa sobre os meios de comunicação de massa, nos Estados Unidos, foi feita à Horkheimer. Tratava-se do *Princeton Radio Research Project*, e “foi assim que, apesar de todos os preconceitos contra o Novo Mundo, os dirigentes do Instituto começaram a contemplar seriamente a possibilidade de uma emigração para os Estados Unidos” (WIGGERSHAUS, 2006, p.172-73).

No momento da finalização dos Estudos sobre Autoridade e Família, que se daria a partir da coleta de dados finais para sua pesquisa já nos Estados Unidos (parte da pesquisa que, aliás, nunca aconteceu), o Instituto efetuara uma nova colaboração com a Universidade de Columbia<sup>28</sup> para a participação em um novo projeto sobre música e os meios de comunicação de massa. Neste momento, Adorno ainda se encontrava exilado na Inglaterra, e vinha discutindo

---

<sup>27</sup> Isso é perceptível pelo fato de que as próprias ideias centrais sobre autoridade nesse primeiro estudo em grupo se basearam em uma reinterpretação das visões de família e autoridade em Hegel e Marx, realizando uma análise dialética entre família e sociedade, como é afirmado por JAY. (1973, p.124-25)

<sup>28</sup> Considerada a “hospedeira” da Escola de Frankfurt em seu exílio nos Estados Unidos, a Universidade de Columbia foi uma das principais colaboradoras do Instituto em solo americano. Para conhecer mais sobre a relação existente entre os frankfurtianos e a Universidade de Columbia, conferir (WHEATLAND, 2004).

em cartas com Horkheimer sobre a sua integração efetiva no recém-fundado *New Institute for Social Research*. Adorno chega em 1937 nos Estados Unidos, mas sua integração ocorre de fato apenas em 1938, quando ele inicia seu trabalho na proposta de emprego que Horkheimer lhe oferecera, cancelando definitivamente seus estudos sobre Husserl que estavam sendo realizados na Universidade de Oxford, e adentrando de forma precisa em um novo mundo de questões empíricas nos Estados Unidos, colaborando na dita pesquisa sobre as comunicações de massa.

Entre 1935 e 1938, foram vários (WIGGERSHAUS, 2006, p.194) os projetos de pesquisa empírica que os membros do Instituto participaram<sup>29</sup>. Talvez, dentre os quais valem a pena destacar, o *Radio Princeton Research Project* seja um dos melhores para compreender o choque cultural e teórico vivenciado pelos membros do Instituto, projeto referente a nova proposta de emprego de Adorno que motivou sua ida aos Estados Unidos. Tal projeto consistia numa pesquisa sociológica empírica sobre a rádio, coordenada pelo matemático vienense Paul Lazarsfeld, diretor do citado projeto e um colaborador relativamente importante para o Instituto no fim da década de 1930 em seu período de exílio norte-americano. Para compreender como este personagem colaborou não somente para o Instituto, mas também, para a própria sociologia norte-americana como um todo, se torna necessário compreender as bases de seus procedimentos, que também irão ser refletidos no *Radio Project*.

Lazarsfeld, que seria um “positivista aos olhos de Adorno e Horkheimer” (WIGGERSHAUS, 2006, p.276), era também visto como um contato importante, capaz de obter as garantias financeiras e os vínculos acadêmicos necessários que Adorno e Horkheimer buscavam (WIGGERSHAUS, 2006, p.264), funcionando em muitos sentidos como um “conselheiro metodológico” (WHEATLAND, 2009, p.62) para os teóricos críticos em solo americano. Isso acontecerá devido ao fato de que o matemático vienense, assim como os frankfurtianos, *também era Europeu*, e mesmo assim, compreendia *de modo muito preciso* os procedimentos vistos como necessários e importantes para a tarefa sociológica nos Estados Unidos.

Durante sua formação em Viena, o matemático se especializou na estatística e trabalhou fortemente no método de *pesquisas de opinião*, algo que mais tarde poderá ser chamado de

---

<sup>29</sup> O motivo de muitas dessas pesquisas não serem devidamente pesquisadas se devem especialmente a sua falta de dados disponíveis: além dos estudos de Wiggershaus, Wheatland, Jay e outros historiadores importantes da Teoria Crítica, não existe muito material disponível sobre tais estudos, justamente porque muitos não possuem dados precisos ou sequer foram publicados de fato. (WIGGERSHAUS, 2006, p.205).

*pesquisa de mercado*<sup>30</sup>— algo completamente novo para o meio acadêmico de sua época. O motivo de tal interesse se deu, curiosamente, no próprio engajamento político de Lazarsfeld:

Lazarsfeld, militante de esquerda, profundo conhecedor das técnicas de estatística, versado em psicologia, logo se interessa pelas pesquisas de opinião. Premido pelos baixos salários da universidade, Lazarsfeld criou um centro de investigação para fazer pesquisas de mercado, o que na época também era novidade. Em suas memórias ele lembra que a primeira pesquisa foi sobre “as razões que levam as pessoas a escolher uma determinada marca de sabão”. A realização dessa pesquisa deu-lhe a convicção da “equivalência metodológica entre o voto socialista e a compra de sabonetes”. Por essa frase, pode-se perceber que a sociologia, para ele, deve concentrar-se *nos processos de escolha* e que a decisão ocorre independentemente dos condicionamentos sociais e dos conteúdos. Tanto faz voto socialista ou compra de sabão: *o método tornou-se autônomo* e, conseqüentemente, a formulação da pesquisa torna-se independente dos conteúdos aos quais é aplicada. (FREDERICO, 2008, p.158)

Com o sucesso de suas pesquisas, o instituto Rockefeller acabou gerando interesse pelos seus trabalhos e metodologias, convidando-o para trabalhar no Estados Unidos já em 1935 (JEŘÁBEK, 2001, p.232). O motivo de tal interesse será justamente pelo próprio *método* de investigação empírica do matemático, que irá priorizar as reações *individuais* e *espontâneas* dos sujeitos. Sua interpretação sobre os dados coletados sempre será *individualizada*, focada nos sujeitos e suas visões no *ato* da escolha. Suas formulações sobre o método sociológico irá se coadunar, de forma muito precisa, com o próprio clima institucional que existia na sociologia americana, que interpretaria os atos do sujeito como “escolhas livres do cidadão-consumidor, cujos critérios passam a ser o objeto preferencial da sociologia. A sociologia, portanto, não estuda mais as *estruturas sociais* e suas formas de dominação, e sim as *ações individuais*.” (FREDERICO, 2008, p.158).

Deve-se entender exatamente que, o contexto histórico da pesquisa sociológica norte-americana que estes teóricos viveram é muito específico. Os quatro mandatos exercidos pelo presidente dos Estados Unidos na época, Franklin D. Roosevelt, ocorreu em grande medida devido à própria rádio, que apostava em uma propaganda política nas emissoras radiofônicas para se aproximar da população, já que jornal, um meio de comunicação majoritariamente controlado pelos republicanos, não poderia ser um aliado para o candidato democrata. Sua aposta deu certo, e não apenas por sua estratégia comunicativa: Roosevelt representava um

---

<sup>30</sup> Lazarsfeld teve como uma de suas principais atividades em Viena o trabalho em um centro de pesquisas formado por empreendedores e homens de negócios de sua região, chamado *Wirtschaftspsychologische Forschungsstelle* (Centro de pesquisa para a Psicologia dos Negócios). As principais atividades deste centro de pesquisa se baseavam “em algo inteiramente novo – pesquisa de mercado. Fontes de arquivo mostram que eles lidavam com pesquisas de opinião em produtos alimentícios como leite, gordura, café, chocolate e cerveja; em produtos de consumo como sapatos, roupas masculinas ou colônias; também em serviços de limpeza, a locação de desenhos americanos, e até mesmo turismo e visitas ao cinema.” (JEŘÁBEK, 2001, p.231). Dessa forma, a específica noção de sociologia empregada por Lazarsfeld em suas atividades se baseava na compreensão dos “motivos de escolhas individuais” do sujeito em suas decisões.

espírito político que se *desalinha* com o ideal de “mobilização popular” aos moldes políticos tradicionais, se assemelhando mais ao ideal do *administrador* dos meios de comunicação. Lazarsfeld conseguia sentir uma relação muito íntima de sua experiência política em Viena com a experiência política e científica vivida nos Estados Unidos:

A política americana, já a partir da década de 30, aponta uma insuspeitável semelhança que a aproximava da “estratégia dos austro-marxistas”, porém levando-a às últimas consequências, fato certamente percebido por Lazarsfeld. A substituição da mobilização popular pelo procedimento administrativo e gerencial, defendida pela esquerda na Áustria, encontrava sua completa realização no pragmatismo americano. (FREDERICO, 2008, p.159)

O *New Deal* iria progressivamente liberando verbas milionárias para pesquisas que conseguiriam ser *essencialmente práticas* para os propósitos administrativos da época, focando tais investimentos para procedimentos que envolviam coletas de dados e “*surveys*” em pesquisas empíricas que versavam sobre os meios de comunicação (FREDERICO, 2008, p.159-160), algo certamente dominado por Lazarsfeld. Uma teoria que ocupava-se das “estruturas da sociedade” seria considerada “infrutífera” em tal contexto, e o próprio trabalho no projeto sobre a rádio que os teóricos críticos iriam adentrar seria um *sintoma* radical de tal espírito científico pragmático que ocorreria nos Estados Unidos.

O *Radio Project* “representava o primeiro estudo sério de rádio como meios de comunicação de massa<sup>31</sup>” (WHEATLAND, 2009, p.62) nos Estados Unidos. Seu objetivo seria de estudar a reação dos ouvintes a determinadas músicas clássicas de uma programação semanal que ocorria na estação da NBC, o *Music Appreciation Hour* (“Momento de apreciação de música”). Uma das grandes contratações de músicos e instrumentistas para o programa da rádio foi a de Walter Johannes Damrosch, músico alemão que tocava conjuntamente com a orquestra da NBC no programa:

A rigor, o programa objetivava popularizar a música clássica e ao mesmo tempo fazer de Damrosch (que Adorno e os europeus não tinham em alta conta como músico) “o principal embaixador americano da compreensão e da apreciação musicais” para as crianças e os jovens das escolas norte-americanas. Obviamente, era dedicado ao ensino complementar da “apreciação da música” por intermédio do meio de comunicação mais abrangente, popular e ubíquo de que se tinha notícia: o rádio. Era acompanhado por quatro manuais dirigidos aos estudantes (*Student's Worksheets*) e um guia dos professores de música (*Teacher's Guide*), publicados pela editora da Universidade de Columbia em 1939. (CARONE, 2003, p.479).

---

<sup>31</sup> Certamente, o uso de “meio de comunicação de massa” neste projeto de Lazarsfeld tem um sentido mais “otimista” do que geralmente seria atribuído pelos frankfurtianos, talvez pelo fato de que se poderia trazer ganhos positivos com um meio de comunicação para um público massivo, com múltiplos ouvintes ao mesmo tempo. Obviamente, tal visão irá ser extremamente criticada por Adorno e Horkheimer, especialmente trabalhada em seus escritos sobre a Indústria Cultural.

Com tal proposta “pedagógica” do programa, certamente ele não se limitava apenas por questões meramente ligadas aos seus objetivos educacionais e otimistas, mas também aos *métodos* que o projeto buscava para alcançá-los: as únicas fontes de verificação ou não de suas hipóteses se davam a partir das *reações imediatas* dos ouvintes, como se as mesmas fossem auto evidentes e proporcionadoras da “verdade” sobre o avanço pedagógico do ensino musical. E a forma de alcançar tais “reações subjetivas reveladoras da verdade” se dava através uma máquina chamada “*Program Analyzer*”<sup>32</sup> (ADORNO, 1995b, p.144-45), um “aparelho de mensuração empírica que permitia ao ouvinte apertar um botão para registrar o que ele gostava ou não gostava a respeito de uma peça musical em particular” (MÜLLER-DOOHM, 2005, p.247). Essas aparentes limitações metodológicas, que hipostasiavam o dado particular, foram o suficiente para deixar Adorno em estado de repudia, não somente aos dogmas empiristas da sociologia norte-americana, mas também, ao próprio estado de suas inclinações filosóficas, que batiam de frente com as visões musicais e metodológicas explícitas do projeto.

No texto “*Experiências Científicas nos Estados Unidos*”, publicado em 1969 por Adorno, muitas de suas indignações com o referido projeto são trazidas, permitindo não somente compreender diversas de suas críticas da maneira que o *Radio Project* se procedeu, mas também das suas elaborações teóricas suscitadas por sua experiência de exílio nos Estados Unidos, e como elas se relacionavam diretamente com o que Martin Jay chama de “nova ênfase na Teoria Crítica” (JAY, 1973, p.256). Este novo ênfase faz referência a forma pelas quais suas inclinações teóricas se modificam quando os mesmos vão para os Estados Unidos, muito menos porque as teorias filosóficas ou científicas dominantes no território norte-americano serão absorvidas pelos autores da Escola de Frankfurt, mas muito mais porque estas mesmas teorias presentes no meio acadêmico americano e o próprio *espírito do país* serão *recusados* e *elaborados criticamente* nestes autores, se tornando os novos pontos de crítica que eles irão realizar em seus projetos.

No texto de Adorno, o *Radio Project* é criticado não apenas metodologicamente, mas é compreendido como tendo claros fins comerciais, diretamente ligadas ao que mais tarde ele e Horkheimer chamariam de Indústria Cultural (JEFFRIES, 2018), tendo basicamente nenhuma ou pouca similaridade com o que os alemães compreendem como ‘ciência social’:

---

<sup>32</sup> Considerado uma “inovação metodológica” que Lazarsfeld realizou nas pesquisas sociológicas norte-americanas (JEŘÁBEK, 2001, p.233), o aparelho era utilizada em experimentos programados pela equipe de pesquisa para captar os dados dos ouvintes. “Os ouvintes, postos numa situação experimental enquanto ouviam música pelo rádio, manifestavam, de forma «imediate», sua reação. O aparelho continha dois botões: likes e dislikes, que eram acionados durante a audição para manifestar agrado ou desagrado. Em seguida, os ouvintes eram entrevistados e convidados a verbalizar suas opiniões.” (FREDERICO, 2008, p.1643)

O 'Princeton Radio Research Project' não tinha seu centro nem em Princeton, nem em Nova York, mas sim em Newark, Nova Jersey; provisoriamente, funcionava em uma cervejaria abandonada. Quando viajei para lá, através do túnel de Hudson, senti-me um pouco como no *Naturheater* (Teatro Natural) kafkiano de Oklahoma. Sem dúvida, fiquei bastante atraído pela desenvoltura na escolha do local, inimaginável para os costumes acadêmicos europeus. Minhas primeiras impressões sobre as investigações em andamento não foram, no entanto, exatamente de muita compreensão. Estimulado por Lazarsfeld, fui de peça em peça e conversei com os colaboradores, escutando expressões como '*Likes and Dislikes Study*', '*Sucess or Failure of a Programme*' e coisas parecidas, que representavam bem pouco para mim até então. Mas entendi o suficiente para me dar conta de que se tratava de coleta de dados, dos passos da planificação no campo dos meios de comunicação de massas, em benefício, quer da indústria imediatamente, quer dos assessores culturais e agremiações semelhantes. Pela primeira vez, via diante de mim '*administrative research*' (investigação administrativa): hoje já não recordo se foi Lazarsfeld quem cunhou esse conceito, ou se fui eu em meu assombro diante de um tipo de ciência diretamente orientada para o prático, coisa para mim insólita. (Adorno, 1995b, p.142)

Pode-se ter um pouco mais de clareza do que ficou em jogo para Adorno neste momento: sua experiência enquanto teórico social na Alemanha se diferenciava completamente dos procedimentos norte-americanos de pesquisa social, que além de altamente quantitativos, eram, basicamente, internalizações certas do positivismo<sup>33</sup> tanto criticado por Horkheimer e outros membros da 1ª geração da Teoria Crítica como o símbolo mais presente do modo de produção capitalista nos espaços de produção de conhecimento.

Na mente de Adorno, a visão de pesquisa administrativa de Paul Lazarsfeld era ela mesmo uma forma perniciosa de mediação. Usando o material cru de questionários para determinar padrões de escuta e interesses subjetivos, a pesquisa positivista faziam violência à subjetividade reduzindo-a uma série de categorias objetivas. Estas categorias poderiam de alguma forma ser usadas como o material cru da indústria cultural para a sua contínua manipulação dos olhos, ouvidos e mentes da audiência. (JENEMANN, 2007, p.xxxi-xxxii)

Essencialmente, as críticas do filósofo a tal procedimento de pesquisa (que não foram recebidas com grande simpatia (JAY, 1973, p.193) pelo público americano) se dão justamente por haver uma desconsideração do que o frankfurtiano julgava essencial ao pensamento social, a saber, a consideração pelo *momento "objetivo" da sociedade*, em meio a um mar de reações subjetivas coletadas pelos métodos empíricos:

Desde minha primeira juventude, produziu-me desagrado o pensar errático [*Drauflosdenken*]. Mas, por outro lado, parecia-me - e ainda hoje estou convencido disso - que, na atividade cultural, ali onde, segundo o ponto de vista da psicologia da percepção, não há mais que estímulo, apresenta-se algo definido qualitativamente, espiritual e cognoscível em seu conteúdo objetivo. Oponho-me a constatar reações, a medi-las, sem colocá-las em relação com os estímulos, isto é, com a objetividade frente à qual reagem os consumidores da indústria cultural; neste caso, os radiouvintes. O que era axiomático, de acordo com as regras do jogo da 'social research' em sua forma ortodoxa, isto é, o ter como ponto de partida os modos de reação dos sujeitos de experimentação como se estes constituíssem o primordial, a última fonte legítima do conhecimento sociológico, parecia-me algo bastante mediato

<sup>33</sup> "A consciência coisificada não é de modo algum patrimônio dos Estados Unidos, mas promovida pela tendência geral da sociedade. Só que foi ali que eu tornei consciência dela pela primeira vez." (ADORNO, 1995b, p.148)

e derivado. Ou, dito com maior cautela: 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. Mas o simples fato de que eu partisse das conotações objetivas da arte e não das reações estatisticamente mensuráveis dos ouvintes colidiu com os hábitos mentais positivistas que imperavam, praticamente indiscutidos, na ciência norte-americana. (ADORNO, 1995b, p.143-44)

Compreender o que seria para Adorno como apenas um *momento* da sociedade (as reações e sentimentos subjetivos dos ouvintes) não poderia gerar uma compreensão correta dela por parte do *Radio Project*, mas apenas de um *fragmento* da sociedade. O que a pesquisa do Rádio considerava como “*momento subjetivo*” não era de todo acordo para Adorno, pois para ele, existe uma “dificuldade de verbalizar o efeito que a música produz subjetivamente no ouvinte” (ADORNO, 1995b, p.146), tornando os próprios dados adquiridos pelo “*program analyzer*” altamente questionáveis. Em cartas trocadas com Lazarsfeld na época, Adorno deixava claro que os métodos quantitativos do projeto eram simplistas e insuficientes:

O esforço para ‘quantificar’ resultados, de apresentá-los em uma forma numérica necessariamente levam a uma certa simplificação. Você pode muito bem conseguir medir in termos de porcentagem como os ouvintes preferem música pré-classica, quantos gostam de música clássica ou romântica e quantos preferem opera verismo, e por aí vai. Mas se você deseja incluir as razões que eles dão pelas preferências deles, isso iria provavelmente seria incapaz de quantificação. Ou seja, essas razões iriam divergir tão fortemente que seria difícil de classificar mais de dois na mesma cabeça, tornando mais ou menos impossível de formular categorias estatísticas. (Carta de Adorno para Lazarsfeld, 21 de março de 1938 in: MÜLLER-DOOHM, 2005, p.247)

O “empirismo rigoroso” norte-americano, certamente geraram grandes repulsas a Adorno, embora ele ainda continue a participar de diversos projetos nesse mesmo molde de pesquisa em seus próximos anos. Porém, o fato mais importante destas informações sobre o *Radio Project* é como elas entram em *oposição direta* aos estudos e pensamentos principais de Adorno antes de sua entrada nos Estados Unidos. Adorno, ainda em no seu exílio em Londres, já escrevia diversos textos críticos sobre o jazz e o fenômeno de cultura de massa (BUCK-MORSS, 1977, p.109), antes mesmo de pisar em solo americano. Tais escritos serviriam como demonstrações de seu pensamento sobre estética, fundamental para seus estudos posteriores sobre o rádio, a televisão e cultura, que se organizam pela noção da “liquidação da arte” na contemporaneidade, momento que não se configura apenas esteticamente, mas também diretamente ligado ao modo de produção da sociedade. Tais questões revelam também sua rejeição às formulações do “*Radio Project*”, que eram diretamente ligadas à sua visão estética:

Adorno afirmava que a música popular e a música “séria” se convergiram não apenas devido às revoluções de reprodução técnica, mas devido a transformação da relação entre a audiência como sujeito e a música como objeto, que determinaria a forma das



novas tecnologias assim como eram determinadas por elas. (BUCK-MORSS, 1977 p.154)

A compreensão de Adorno sobre o *Radio Project* gerou uma “teoria sobre a rádio” e os meios de comunicação de massa. Deve-se dar importância à crítica de Adorno aos métodos de Lazarsfeld e da pesquisa norte-americana: o frankfurtiano não irá proceder a partir unicamente de um novo “método” para a captura de dados, mas sim, *através de uma nova teoria sobre o dado imediato*. Ou seja: a solução do filósofo para os problemas metodológicos encontrados no *Radio Project* não se dará por uma nova ordem da captura dos dados, mas sim, por uma nova forma de *interpretá-los*. Agora, “a *clareza* perseguida pelo empirismo é substituída pelas *sombras* da razão especulativa” (FREDERICO, 2008, p.166). Dessa forma, não se deveria compreender os dados *imediatamente* para o autor, mas sim, compreendê-los na *mediação* que tais dados possuem com outras estruturas de determinação que os acoberta:

Não se deve, segundo Adorno, partir do indivíduo e de sua reação imediata, pois esta não é imediata e nem espontânea, mas determinada por diversos fatores, e sim rastrear os condicionamentos e as mediações que, afinal, permitem explicar as reações dos ouvintes. O dado empírico captado de forma imediata (a reação do ouvinte), não se explica sozinho – ele é mediado e mediador. Para estudá-lo, não basta registrar sua imediatez, tomando-a como um dado congelado. O comportamento do ouvinte de rádio não pode ser isolado: ele reflete *amplos esquemas de comportamento social* que, por sua vez, são condicionados pela *estrutura da sociedade*. Para captar esse comportamento do ouvinte é preciso, antes de mais nada, uma teoria geral que incorpore todas as mediações. Adorno, então, propôs uma *teoria social do rádio*, um estudo sobre a *fisionomia do rádio* e não apenas sondagens sobre a opinião dos ouvintes como pretendia Lazarsfeld. (FREDERICO, 2008, p.164)

Após sua participação no projeto, Adorno escreveu vários textos sobre música e crítica cultural em decorrência direta de seu trabalho no *Radio Project* – estes sendo: *Musik in Rundfunk* (A música no rádio) de 1938; *A Social Critique of Radio Music* de 1939; *On Popular Music* de 1941; e os póstumos “*Die gewürdigte Musik*” (A música convencional) e o *The analytical study of the NBC Music Appreciation Hour* – partindo de uma teoria geral da decadência da cultura (MÜLLER-DOOHM, 2005, p.251), embora estes nem todos foram aceitos ou sequer publicados<sup>34</sup> pela equipe de Lazarsfeld (WIGGERSHAUS, 2006, p.271). Através de um olhar histórico mais conciso, pode-se ter uma clara noção de que estes estudos, mesmo não sendo exatamente aproveitados na época, têm uma formação importante para

---

<sup>34</sup> Carone (2003) aponta alguns dos motivos dessa recusa dos trabalhos de Adorno pelo *Radio Project*, em um artigo que analisa um destes textos decorrentes do *Radio Project*, intitulado *The analytical study of the NBC Music Appreciation Hour*, que veio a ser publicado 55 anos depois. Na análise de Carone, tal texto “[...] não foi publicado pelas duas antologias do Radio Research, por razões que agora se tornaram bastante óbvias: ele não agradou a ninguém. Muito embora Adorno já fosse reconhecido como um excelente conhecedor de música clássica [...] a sua crítica musical tornou-se inaceitável na época, porque atacava um programa educativo, aparentemente sem fins comerciais e não lucrativo, promovido pela rede para pessoas em idade escolar, de várias partes do país, que não podiam ter o privilégio de frequentar as grandes salas de concertos.”. (CARONE, 2003, p.479)

Adorno, e podem nos indicar razões pela qual sua participação nas pesquisas sobre o rádio certamente não foram “improdutivas” (WIGGERSHAUS, 2006, p.270; JAY, 1973, p.191). Sua discordância aos métodos empregados geraram textos críticos fundamentais sobre o tema da estética e da sociedade *justamente* pelas suas discordâncias com Lazarsfeld (MÜLLER-DOOHM, 2005, p.253). Será exatamente em tal ponto que o matemático vienense, ao invés de destruir o gesto crítico de Adorno, será um grande *impulsionador* dele.

Após o *Radio Project*, o Instituto se direcionou basicamente para realizar pesquisas teóricas, com praticamente nenhuma outra participação em pesquisa empírica na década de 30. Mas isso não significava apenas que os seus membros poderiam pairar sob suas próprias ideias: a consequente saída de Fromm do Instituto, devido a situações financeiras<sup>35</sup> até a desentendimentos teóricos, ocasionaram não só no cancelamento dos projetos empíricos até então, mas também em uma delicada situação para seus membros: sem Fromm, praticamente só restaram filósofos e teóricos sociais como membros do Instituto, o que ocasionou um sentimento de deslocamento e insegurança para possíveis pesquisas empíricas futuras nos Estados Unidos:

Ao invés de negociar projetos de pesquisa social de larga escala, quase todos os escritos [do Instituto] se focaram em teoria social, filosofia e cultura. Com a saída de Fromm, o Instituto poderia ser visto pelo que ele realmente era – uma coleção de teóricos sociais e filósofos. A única razão que os cientistas sociais de Columbia terem confundido o *Institute for Social Research* por um grupo de pesquisadores empíricos foi devido ao trabalho de Erich Fromm. Agora que ele se fora, o Instituto tinha pouco a oferecer para a Universidade. (WHEATLAND, 2006, p.84)

Mesmo com a saída de membros e problemas financeiros, os intelectuais do Instituto ainda buscavam realizar trabalhos teóricos críticos. Esse anseio se encontrava tanto em Adorno quanto em Horkheimer, cultivado por um descontentamento com as pesquisas empíricas e seus métodos já exaustivamente criticados pelos membros do Instituto (JAY, 1985, p.254). A busca de Horkheimer pela organização de uma pesquisa interdisciplinar com seu grupo de especialistas foi deixada em segundo plano, para focar em uma “solitude acadêmica” (WHEATLAND, 2006, p.81), estritamente ligada aos estudos filosóficos da dialética, visando “recuperar a racionalidade científica de suas falhas inerentes, e desse modo estabelecer as bases para uma teoria social que funcionaria como a espinha dorsal e todo e qualquer projeto de pesquisa social do Instituto.” (WHEATLAND, 2006, p.82). Isso demonstra como que mesmo

---

<sup>35</sup> O Instituto a partir de 1939 sofreu não apenas uma pedra em seu caminho, mas um verdadeiro aglomerado de problemas que juntos formaram uma trágica conjuntura de trabalho: “Os problemas de exílio, as dificuldades financeiras – reais ou supostas –, o comportamento patriarcal e a indecisão do diretor do Instituto, e a necessidade de segurança de Horkheimer confundiram-se inextricavelmente para criar um sentimento de insegurança, que não poupou nenhum membro.” (WIGGERSHAUS, 2006, p.291).

diante de todas as dificuldades crescentes no Instituto, ainda se almejava de alguma forma, um projeto de pesquisa com capacidade crítica (JAY, 1985, p.253), mas agora, não aos moldes que Horkheimer um dia sonhou no início dos anos 30.

Um dos momentos marcantes no pensamento dos membros do Instituto ocorre quando Adorno finaliza, em 1941, seu manuscrito *Zur Philosophie der Neun Musik*, que após ser lido por Horkheimer, pôde unicamente expressar sua opinião sobre escrito do amigo da seguinte forma: “Se alguma vez na vida eu conheci o entusiasmo, foi nessa leitura” (WIGGERSHAUS, 2006, p.331). O escrito estético de Adorno foi o estopim<sup>36</sup> para a colaboração dele com Max Horkheimer, e a partir daí começariam a trabalhar em um projeto propriamente ‘filosófico’ nas terras americanas.

Inicialmente pensado como um projeto sobre lógica dialética (para logo depois haver uma grandiosa expansão a respeito dos temas que iriam ser dissertados), os escritos que foram primeiramente chamado de *Philosophische Fragmente*, se tornaria anos mais tarde a *Dialética do Esclarecimento*, escrita conjuntamente por Adorno e Horkheimer. Isso porque a Dialética do Esclarecimento é, acima de tudo, uma crítica da sociedade ocidental, especialmente sob a ótica de como a dominação alcançou estruturas supra-econômicas na era pós-burguesa (WHEATLAND, 2006, p.331), sendo irreconciliável realizar uma ideia de crítica social apenas pela teoria política e econômica da sociedade, dever-se-ia correr atrás da própria ideia de avanço social como o *mito* que foi renunciado pela modernidade. O que se tornara antes um mero projeto sobre “lógica dialética”, acaba virando um verdadeiro retrato da experiência de dois intelectuais alemães vivendo na primeira metade do século XX.

É nesse momento que a até então longínqua colaboração de Adorno e Horkheimer dá seus primeiros passos definitivamente: traçando os caminhos para o projeto propriamente filosófico, que, como a ideia inicial de Teoria Crítica de Horkheimer, está inteiramente conectado com o momento social e histórico presente, se buscou a partir de agora realizar tanto uma crítica do Totalitarismo inerente que o mundo estava vislumbrando, quanto também uma crítica da sociedade de massas, todas através do prisma da teoria dialética, contra as tendências do Esclarecimento<sup>37</sup>, do Positivismo e da evolução da técnica, um verdadeiro gesto iconoclasta

---

<sup>36</sup> “Sua crítica e suas próprias reflexões parecem-me convergir agora para um ponto: devemos realmente centrar nosso trabalho comum sobre a arte como pensávamos antes, ou, ao contrário, em nome de Deus, falar, enfim, da própria sociedade?... [...] e gostaria de dizer-lhe, desde hoje, que não só estou de acordo em deslocar o centro de gravidade para os problemas da sociedade em carne e osso, mas também, que é justamente o conhecimento da arte... que parece impor essa passagem.” (carta de Adorno a Horkheimer, Nova York, 4 de setembro de 1941 apud WIGGERSHAUS, 2006, p.331-332).

<sup>37</sup> Existe um renovado conceito de Esclarecimento [*Aufklärung* em alemão ou *Enlightenment* em inglês] que os autores tratam na sua obra *Dialética do Esclarecimento*, mas, em termos concisos, pode-se dizer que em uma carta

contra a academia e cultura americana que não conseguiu receber propriamente os intelectuais de origem alemã (JEFFRIES, 2018). No limite, os dois autores tentaram com esse projeto, acima de tudo, refazer o programa de Horkheimer em *Teoria Tradicional e Teoria Crítica* (MÜLLER-DOOHM, 2005, p.259).

Ao mesmo tempo em que o projeto sobre a Dialética dava seus primeiros passos, Adorno e os membros do Instituto começavam também a destacar planos para um novo projeto de pesquisa empírica, aderindo à um modelo metodológico muito mais refinado que o de Lazarsfeld<sup>38</sup>, porém, dessa vez, referente ao fenômeno do antissemitismo. O problema de uma renovada metodologia empírica para a pesquisa sobre o antissemitismo foi diretamente pensado conjuntamente com as reflexões filosóficas realizadas por Adorno e Horkheimer sobre o Esclarecimento e o progresso retrógrado da civilização ocidental (WHEATLAND, 2009, p.229). O projeto, intitulado “*Research Project on Anti-Semitism: Idea of the Project*”, de 1941 (que seria nada mais nada menos que o “pré-projeto” de pesquisa, publicado no *Studies in Philosophy and Social Sciences*), buscou encontrar as raízes do antissemitismo através da história da civilização europeia, perpassando pela revolução francesa, por uma análise da República de Weimar e um protótipo dos tipos de personalidade antissemita (que mais tarde seria aprofundada e reaproveitada no *The Authoritarian Personality*<sup>39</sup>). Como segue no projeto original de 1941:

De forma mais concreta, o projeto irá analisar o pensamento representativo da literatura Europeia mais recente e de eventos históricos específicos na tentativa de

---

de Horkheimer a Löwenthal se encontra as definições precisas que eles buscavam com esse termo, que estão diretamente ligadas a uma forma de se realizar uma crítica da sociedade para-além da crítica marxista tradicional: “*Enlightenment* é, aqui, um sinônimo do pensamento burguês e mesmo do pensamento em geral, pois, para falar propriamente, não há pensamento em outros lugares além das cidades.” (Carta Horkheimer a Löwenthal de 23 de maio de 1942, em: WIGGERSHAUS, 2006, p.343-44)

<sup>38</sup> Adorno direcionou seus esforços para pensar uma metodologia empírica que iria trabalhar muito mais com os efeitos provocativos dentro dos meios de comunicação de massa do que uma mera catalogação de dados empiricamente coletados: a ideia inicial no projeto sobre o antissemitismo buscava a apresentação de um filme com os sujeitos que seriam submetidos aos testes, onde os mesmos iriam esboçar reações antissemitas ou não a uma variada sequência de imagens sendo expostas, a partir de um questionário. Adorno queria se utilizar dos meios de comunicação não como formas de “emancipação” educativa como Lazarsfeld queria, mas sim, para “permitir a descoberta das tendências antissemitas mesmo latentes” (WIGGERSHAUS, 2006, p.304), a fim de encontrar as gênese do preconceito: “Após sua experiência com o projeto de rádio de Lazarsfeld, Adorno buscava elaborar uma metodologia experimental que iria trabalhar as deficiências que ele tinha detectado nas entrevistas técnicas de Lazarsfeld. Onde Lazarsfeld buscou quantificar a audiência em “gostos” e “desgostos” [“likes” and “dislikes”], Adorno reconhecia que os meios de comunicação de massa traziam um meio indireto para provocação de reações conscientes e inconscientes para com a realidade concreta, deste modo permitindo o Instituto estudar as operações de preconceito na vida cotidiana.” (WHEATLAND, 2009, p.228)

<sup>39</sup> Adorno comenta no seu texto “*Experiências Científicas nos Estados Unidos*” sobre tal projeto e o momento em que o mesmo alcança uma teoria da personalidade antissemita, e seu subsequente reaproveitamento na “Personalidade Autoritária”: “Ainda no período em que estivemos em Nova York, Horkheimer havia empreendido, em vista dos horríveis acontecimentos ocorridos na Europa, investigações sobre o problema do antissemitismo. Havíamos traçado e publicado em comum com outros membros do nosso Instituto o programa de um projeto de pesquisa, ao qual recorreríamos depois com frequência. Continha, entre outras coisas, uma tipologia de anti-semitas que, amplamente modificada, reapareceria nos trabalhos posteriores.” (ADORNO, 1995a, p.159).

revelar as raízes profundas do antissemitismo, e uma série de experimentos irá revelar as características principais do antissemitismo na tentativa de torná-lo facilmente reconhecível em países onde está fortemente latente. (ADORNO, 2002, p.182)

Certamente, um dos grandes pontos do projeto era “demonstrar que o antissemitismo é um dos perigos inerentes em toda a cultura recente” (WIGGERSHAUS, 2006, p.304), a partir de elaborações conceituais diretamente ligadas a reflexão filosófica especulativa e aos pressupostos da Teoria Crítica elaborados por Horkheimer em 1931 (JAY, 1985, p.240). Entretanto, os conceitos e intuições teóricas trazidos nesse projeto continham um pequeno “porém”: eles não possuíam correlação *com nenhuma pesquisa empírica em suas formulações* até aquele presente momento, consistindo unicamente de *revisão bibliográfica* para suas formulações, sendo praticamente “especulativos” (de forma extremamente similar aos *Studien über Autorität und Familien*), e antecipando, de certa forma, a proposta de crítica da *Dialética do Esclarecimento*:

A primeira proposta do projeto sobre o Antissemitismo se pautava em uma teoria hipotética do preconceito que reforçava as avaliações pessimistas do Instituto sobre o humanismo Europeu, da Razão esclarecida, totalitarismo e cultura de massas. Ao invés de propor uma imagem empírica verificável do antissemita moderno, a primeira examinação do Círculo de Horkheimer do fenômeno estava muito mais preocupada em localizar essa ameaça social através de uma crítica social mais abrangente da civilização Ocidental. (WHEATLAND, 2009, p.229)

Neste primeiro projeto, não houve uma tentativa de reprodução ou adaptação *radical* ao sistema metodológico norte-americano de pesquisa social para mostrar como o antissemitismo se tornava um fenômeno de fato perigoso aos olhos dos frankfurtianos, quase ecoando as inclinações dos *Studien über Autorität und Familien* realizado alguns anos antes. Diversas foram as tentativas de se procurar financiamento para o projeto, buscando inclusive apelo às organizações judaicas novaiorquinas da época. Uma delas, a *American Jewish Committee* (AJC), aceitou o projeto em 1943 com um financiamento considerável, porém, tal financiamento somente ocorreria mediante a uma reformulação do projeto para o “contexto norte-americano” (WHEATLAND, 2009, p.235). O grande motivo de tal reformulação se dava, principalmente, para que o projeto pudesse colaborar no *war effort* contra o impacto político que o nacional-socialismo exercia na época, que era certamente considerado de se expandir para os Estados-Unidos (WIGGERSHAUS, 2006, p.323), e também para que tal pesquisa pudesse ser pensada e organizada visando justamente os principais problemas americanos envolvendo o antissemitismo, e não exatamente problemas “europeus”, como destacados no projeto de 1941.

Tal reformulação do projeto, ao invés de apontar para os danos do antissemitismo existente através de conceitos sem referência direta à indução (se pautando no mesmo tom de crítica à civilização ocidental da *Dialética do Esclarecimento*), buscou destacar afinidades

existentes entre a Alemanha de Weimar e as condições reinantes nos Estados Unidos da época, para exemplificar que tais afinidades permitem relacionar os dois contextos como ambos contendo as condições para que um regime similar ao nacional-socialismo ocorra (WHEATLAND, 2009, p.237). Tomando a Alemanha nacional-socialista como modelo-protótipo do tipo de perigo possível de se obter com a presença do antissemitismo na cultura, o projeto iria procurar as formas de controle que tal projeto totalitário<sup>40</sup> usou para realizar sua manutenção:

Já que o antissemitismo alemão é mais desenvolvido que qualquer outro, o caso alemão nos fornece o melhor ponto de partida, o melhor modelo de assimilação e aceitação para estudar a base social do antissemitismo, seus métodos de propaganda e os mecanismos psicológicos que ele opera. (INSTITUTE FOR SOCIAL RESEARCH, “A Research Project on Anti-Semitism, p.2–6, in: WHEATLAND, 2009, p.236-37)

Nota-se não só estas, mas diversas outras alterações, que tinham o objetivo principal de tornar o projeto mais “palatável” para a pesquisa social norte-americana. O tema das “concessões” ganha força aqui, pois perceptivelmente o projeto se alterou tendo em vista as negociações com a instituição que o financiava na época, a AJC, que tinha objetivos específicos de realizar sua contribuição ao projeto: com a entrada dos Estados Unidos na II Guerra Mundial, a associação buscava entrar no *war effort*, para combater o antissemitismo das mais variadas formas (WIGGERSHAUS, 2006, p.383). Além disso, muito se preocupava sobre a questão do antissemitismo nos Estados Unidos (e um potencial avanço fascista no país): um país com mais de quatro milhões de judeus (correspondendo a 3,5% de sua população total), de fato tinha muitos receios diante da expansão significativa do potencial fascista. (WIGGERSHAUS, 2006, p.382)

As tentativas de negociação de Neumann com a AJC resultaram em um projeto que pudesse tanto satisfazer o sentimento de combate contra a ameaça nazista e o próprio gosto científico norte-americano, quanto nas intenções críticas do Instituto (WHEATLAND, 2006, p.237). O termo “Teoria Crítica” não aparecia em nenhum momento dos dois projetos, porém, estava necessariamente implicado na forma como a pesquisa iria se proceder. Por outro lado, vale notar aqui algumas “antinomias”: se tem noção de que a forma “colaborativa” que tal pesquisa poderia se proceder era uma completa “fabricação” (WHEATLAND, 2009, p.239), tanto pelo fato de que o Instituto não tinha as condições financeiras de realizar trabalhos da mesma forma como fora nos anos 30, como no *Studien über Autorität und Familien*, quanto

---

<sup>40</sup> É importante notar que o uso do termo “totalitarismo” estava praticamente ausente do vocabulário frankfurtiano até sua chegada no “novo mundo” americano. Tal reordenamento conceitual aconteceu, provavelmente, devido às mudanças necessárias para teoria norte-americana “aceitar” as propostas teóricas dos teóricos críticos do Instituto (WHEATLAND, 2009, p.385).

pela fato de que Adorno e Horkheimer estavam simultaneamente focados no projeto da *Dialética do Esclarecimento* (na época, ainda com o título de *Philosophische Fragmente*). Tais contradições reluzem ainda mais pelo fato de que ambos os projetos (do antissemitismo e da *Dialética*) acabarem se “embrincando”:

Desde então, na costa oeste, o trabalho referente ao projeto sobre a dialética e o projeto sobre o anti-semitismo ficaram imbricados. A ligação foi tão longe, que, afinal, não se poderia dizer se *Philosophische Fragmente* havia constituído o banco de ensaio teórico do projeto sobre o anti-semitismo ou se o projeto sobre o anti-semitismo constituía um “anexo” empírico gigante a *Philosophische Fragmente*, de uma natureza mais ou menos disparatada. Os dois projetos foram o apogeu da colaboração entre Horkheimer e Adorno. Mas o segundo foi, apenas, em parte seu filho, pois o controle escapou-lhes das mãos pouco a pouco. Quanto a saber se o projeto teria podido realizar-se simplesmente sem contribuição financeira externa, até mesmo se *Elemente des Antisemitismos* teriam podido vir à luz sem o impulso dado pelo acordo com o AJC, não havia nada certo. (WIGGERSHAUS, 2006, p.383)

O antissemitismo certamente nunca foi um tema de primeira ordem nos escritos de Adorno e Horkheimer<sup>41</sup>, e pode-se dizer que o tema ganhar forças a partir do fascismo e da experiência norte-americana (JAY, 1996, p.98-99). A ênfase no antissemitismo se intensifica ao mesmo tempo em que Adorno e Horkheimer trabalham tanto na sua *Dialética* quanto nos *Projeto sobre o antissemitismo*. É relativamente comum afirmar que tal ênfase se deve ao fato de que existia certa “pressão institucional” que fizeram ambos tomar o tema ‘a sério’, já que “nos primeiros meses de trabalho do livro sobre a dialética, ele [Horkheimer] não fez questão de se concentrar sobre o antissemitismo” (WIGGERSHAUS, 2006, p.349). Por ora, deixemos tais interpretações de lado, buscando formular tais questões mais à frente em nosso trabalho, em especial, de como a integração do tópico do antissemitismo ocorreu no núcleo de pensamento da teoria crítica. Mas certamente, a situação é mais complexa do que uma mera “pressão institucional” que operaria o interesse na temática sob os membros do Instituto.

Diante de tais contradições no trabalho empírico dos membros do Instituto, o sonho de Horkheimer seria “[...] encontrar uma possibilidade para expressar nossas ideias teóricas e, ao mesmo tempo, apresentar-nos como especialistas em problemas sociais precisos.” (WIGGERSHAUS, 2006, p.350):

Isso dava a impressão de que tinha sido necessário um impulso externo para que eles se voltassem para o tema do antissemitismo — uma missão da qual eram forçados, e aliás capazes, a tirar o melhor. Mas, sobretudo Horkheimer parecia considerar o projeto sobre a dialética e aquele sobre o antissemitismo duas coisas diferentes, que mantinham a relação de uma teoria abstrata para com sua aplicação a um tema

<sup>41</sup> Fora uma ligeira exceção nos *Dämmerung* de Horkheimer, onde se encontra diversos aforismos escritos entre 1926 e 1931, sendo um deste intitulado *Glaube und Profit*, não havia indicações que o tema era de suma importância no autor até o texto *Die Juden und Europa*, de 1939, onde trazia uma visão sobre o antissemitismo e o fascismo como continuções diretas dos danos da crise do capitalismo. Como aponta JAY (1994, p.99), foi durante a 2ª guerra mundial que a posição dele e de praticamente todos os seus colegas do Instituto sobre o antissemitismo se expressou de alguma forma.

concreto ou da lógica hegeliana para com a filosofia hegeliana da história, do direito ou da arte. Não se transformava, assim, uma divisão do trabalho durante o processo de pesquisa teórica e empírica em uma separação que atribuía, tacitamente, à teoria uma dignidade especulativa e uma independência para com o empírico abordado cientificamente, recusando ao mesmo tempo à pesquisa empírica o valor de uma experiência consciente de si mesma e rebaixando-a ao nível de meio de apresentação da teoria ao público? (WIGGERSHAUS, 2006, p.350)

Dado essas questões, e visto todas as possíveis contradições entre as concessões ao mundo norte-americano e os desejos dos intelectuais frankfurtianos de se manter realizando pesquisas críticas, como é possível avaliar tais interesses divergentes no quadro histórico e teórico específico de Adorno? Nos parece que o melhor caminho para prosseguirmos em tais questões é não somente avaliar *historicamente* o desenrolar destes fatos na vida dos intelectuais frankfurtianos, mas compreender como elas foram *teoricamente* elaboradas por estes autores. Tentaremos prosseguir nesta hipótese.

### 1.3 – Antinomias empíricas e insinceridade teórica

De certa forma, o problema das pesquisas empíricas nas produções de Adorno e Horkheimer é resolvido, para alguns comentadores, nos termos de uma “insinceridade teórica”: tais antinomias criariam a sensação paradoxal tanto de *continuidade* e *descontinuidade* entre as pesquisas empíricas e teóricas realizadas nos anos 40 de Adorno e Horkheimer, visto os pressupostos basilares elencados na fundação da Teoria Crítica nos anos 30. BAHR (1978) é um dos principais expoentes dessa proposta, afirmando que o projeto de Teoria Crítica foi totalmente abandonado (BAHR, 1978, p.129) a partir do momento em que os frankfurtianos utilizaram metodologias empíricas experimentais, também os criticando por uma ausência de “dados históricos concretos” (BAHR, 1978, p.135) em suas pesquisas. Isso implicaria em dizer, no fim das contas, que as pesquisas realizadas nos anos 40 foram meramente circunstanciais, sendo realizadas meramente por questões econômicas, sem nenhum tipo de compromisso intelectual verdadeiros da parte de seus membros:

O Instituto teve que abandonar a Teoria Crítica e empregar os métodos de psicologia e sociologia empírica antes de Theodor Adorno e Max Horkheimer estivessem prontos para lidar com o problema [do antissemitismo] através da Dialética do Esclarecimento, publicada em 1947. A mesmo assim, o capítulo final desse livro, nos “Elementos do Antissemitismo”, foi parcialmente baseado nos dados e resultados dos estudos do antissemitismo entre os trabalhadores americanos e na Personalidade Autoritária, publicada finalmente em 1950. (BAHR, 1978, p.128)



Certamente, diante de tais argumentos, pode-se simplesmente pôr à mesa não somente a ideia de JAY<sup>42</sup> (1973, p.240) de que não houve abandono algum dos pressupostos teóricos anteriores da década de 30, e que os membros do Instituto “continuaram fiéis aos dogmas da metodologia”, ou até mesmo a interpretação de WIGGERSHAUS (2006, p.383), que destaca a existência de uma antinomia profunda presente tanto na execução da *Dialética do Esclarecimento* quanto na do *Projeto sobre o antissemitismo*, impossibilitando distinguir quem foi afetado prioritariamente pelo outro. Dessa forma, o que sempre se considera válido na grande gama de comentadores é o fato de que existe uma “guinada” durante as atividades do Instituto nos Estados Unidos, variando na forma de explicação sobre tais direções que foram tomadas e suas consequências.

Entretanto, talvez WHEATLAND (2009) tenha uma das visões mais interessantes sobre a problemática da pesquisa empírica e teórica no contexto norte-americano dentro da historiografia da Teoria Crítica: o comentador afirma que independente de quaisquer interpretações, há sim a necessidade de se reconhecer que houve mudanças específicas nas coordenadas do Instituto em solo americano, mas as mesmas não devem ser levadas a cabo como se os membros do Instituto fossem “senhores ativos de seus destinos” (WHEATLAND, 2009, p.241), mas sim, como reconhecedores das condições materiais em que os mesmos se encontraram no exílio, fazendo o comentador considerar as atitudes do Instituto como um comportamento “passivo”, ao invés de sujeitos controladores de seus destinos.

Tal posição considera que a adesão às metodologias americanas está muito mais ligada à um movimento “estratégico” dos frankfurtianos, tanto economicamente<sup>43</sup> quanto de sobrevivência no meio intelectual. Horkheimer, como coordenador de um instituto recheado de emigrados com graves problemas financeiros, encontrou em Lazarsfeld um modelo de sucesso na pesquisa social norte-americano, que mostrou não somente que um emigrante europeu poderia chegar a obter sucesso academicamente nos Estados Unidos, como também o que se estava disposto a perder para conseguir tal feito:

---

<sup>42</sup> Entretanto, foi o próprio livro de Jay (“*A imaginação Dialética*”) que foi utilizado como referência no trabalho de BAHN criticando a suposta ‘incoerência frankfurtiana’.

<sup>43</sup> Horkheimer, em uma carta para Adorno de 1937, dá motivos para a vinda do mesmo para os Estados Unidos, que incluem não somente chances de oportunidades de pesquisa importantes, como também, chances de financiamento pessoal para o mesmo: “O arranjo com o *research project* de Lazarsfeld não oferece apenas certas garantias financeiras, é também um meio de pô-lo em contato com meios universitários e outros que serão importantes para você [...]. É inútil acrescentar que nós teríamos preferido tê-lo só para nós, mas, por outro lado, a base material de sua existência, que você deseja com toda razão, só poderá lhe ser garantida se você não depender exclusivamente do Instituto. Tenho razões precisas para acreditar que a América oferece possibilidades suficientes para que Gretel e você possam ter um padrão de vida verdadeiramente da alta burguesia” (carta de Horkheimer a Adorno, de 24 de dezembro de 1937).” (WIGGERSHAUS, 2006, p.264)

Apesar de sua merecida reputação como mercenário sociológico e oportunista profissional, Lazarsfeld desenvolveu uma estratégia de sucesso ao buscar realizar pesquisa social nos Estados Unidos. Ao invés de criar teoria por seu próprio bem ou combater as questões que interessavam a ele como pesquisador, Lazarsfeld encorajou aqueles ao seu redor para buscar tópicos socialmente relevantes e metodologicamente aceitáveis que sobrepõem agendas teóricas, políticas, ou de epistemológicas de quem quer que seja. Se aplicada com sucesso, essa estratégia poderia providenciar apoio de fundações sociológicas em tópicos que representariam os verdadeiros interesses dos pesquisadores. A proposta revisada do antissemitismo que foi aprovada pela AJC em Março de 1943 pode ter sido a aplicação do Círculo de Horkheimer da estratégia de Lazarsfeld. A concessão de sucesso da AJC formulou uma ameaça antisemita que era relevante para os judeus americanos e visionou uma metodologia que era consistente com as práticas sociológicas norte-americanas. (WHEATLAND, 2009, p.242)

Visto assim, as modificações metodológicas necessárias ao público norte-americano não era um desejo profundo dos frankfurtianos com suas pesquisas, mas sim, uma *necessidade material* de primeira ordem. Ela revela muito menos um desejo de abandonar os pressupostos da Teoria Crítica e mais um reconhecimento da estrutura social e científica estadunidense, alheia ao modo de pesquisa europeia, e extremamente diferente do clima intelectual da República de Weimar. Segundo o comentador, deve-se pensar as formulações teóricas deste período não como gestos “insinceros” de intelectuais alemães de formação filosófica crítica, mas sim, como uma *contradição interna do próprio clima cultural e social* que estes viveram. Porém, segundo nossa interpretação, não nos parece se tratar de uma relação passiva: resistência, tensão e especialmente *sofrimento* foram gerados com tais contradições. Nossa tentativa aqui é de mostrar que não se trata de uma avaliação entre *passividade* ou *atividade*, mas de *conflito* na experiência norte-americana dos frankfurtianos.

Torna-se válido ressaltar que, com a aprovação do projeto sobre o antissemitismo pela AJC e seu consequente sucesso com o público norte-americano (através de publicações que se basearam nestas pesquisas, tais como o *A Personalidade Autoritária*) abriu a possibilidade do grupo de Horkheimer ter não somente o suporte financeiro necessário para anos mais tarde retornar à Frankfurt, como também liberou seus membros para uma reflexão teórica propriamente dita sobre o tema, dando mais espaço através dos salários de Adorno e Horkheimer para eles “pensarem de forma mais geral sobre o tópico” (WHEATLAND, 2009, p.242).

Isto se torna perceptível em diversas cartas trocadas entre os membros na época, que demonstrava como a situação de pesquisa empírica norte-americana era quase um ‘gesto forçado’, porém, *necessário* para a situação vital do Instituto. Adorno e Horkheimer permaneciam “céticos quanto à boa opinião do AJC sobre a teoria pura e dura” (WIGGERSHAUS, 2006, p.388), e por isso, mantinham seu foco tanto no projeto de pesquisa

da *Dialética do Esclarecimento* quanto no projeto sobre o antissemitismo, este último sendo mais “modesto” nas explanações teóricas. Horkheimer queria, acima de tudo, fazer um projeto empírico que não colocasse “em perigo a expressão de nosso pensamento teórico” (WIGGERSHAUS, 2006, p.386), e por isso, os membros do Instituto sempre tentaram alocar no projeto empírico do antissemitismo, mesmo que de maneira “discreta” ou “latente”, suas próprias inclinações teóricas, como Horkheimer delineiam nesta carta direcionada à Marcuse:

Não preciso lhe dizer que não acredito na psicologia como meio de resolver um problema tão sério. Não mudei em nada meu ceticismo para com essa disciplina. Portanto, emprego, no projeto, o termo psicologia para designar a antropologia no sentido da teoria do homem tal como ele se formou no contexto de uma sociedade *antagonista*. Minha intenção é estudar a presença do esquema de dominação na pretensa vida psicológica, tanto os instintos quanto os pensamentos dos homens. As próprias tendências das pessoas que as tornam receptivas à propaganda do terror são, elas mesmas, o resultado do terror, físico ou mental, da opressão em ato ou potencial. Mas, para isso, é preciso estudar uma grande massa dessa literatura psicológica particular [...]. Mas eu posso lhe garantir que não perco a cabeça diante de todas essas hipóteses antropológicas e psicológicas que precisam ser examinadas se nós quisermos chegar a uma teoria à altura do saber atual. (WIGGERSHAUS, 2006, p.388)

Chegar a uma teoria à altura do saber atual seria para Horkheimer, de certa forma, realizar o “jogo das concessões”<sup>44</sup> na pesquisa norte-americana: visto que a metodologia científica americana prioriza a *indução* na pesquisa social, o gesto dos Frankfurtianos se dá na tentativa investigar como os momentos de captação dos dados empíricos se tornariam frutíferos para a formulação de uma crítica da sociedade, priorizando justamente um elemento desprezado pela ciência sociológica norte-americana, a saber, *a objetividade dos fatos sociais*. Isso implica em retratar, de certa forma, a ideia de “adaptação” dos membros do Instituto no contexto norte-americano: por mais que exista o “motivo de força maior” da adaptação metodológica do Instituto, a continuidade intelectual crítica dos autores permanece.

---

<sup>44</sup> Em uma carta de Horkheimer direcionada a Adorno, se descreve de forma precisa não somente o que seria tal jogo, mas também, como os próprios sentimentos de seus membros se dava: Tal jogo era a “[...]lei universal da sociedade monopolística. Em seu seio, até a ciência é controlada por pessoas de confiança. Elas formam uma elite interligada com a das instâncias econômicas... Aquela que não se submete cegamente ao monopólio — da cabeça aos pés — é uma empresa ‘selvagem’ que tem que ser afastada de uma maneira ou de outra — mesmo que ela faça concessões. O juízo de imoralidade que se faz a respeito do *newcomer* (recém-chegado) fundamenta-se nas relações sociais, pois quando uma forma de relações humanas que era até então desprezada passa a ser a característica da sociedade, suas propriedades fixam as normas morais. É com razão que nós rimos dos ideólogos que nos falam, lá, de gangue... quando se trata de ‘proteger’ países, de controlar a Europa, as indústrias ou o estado. A escala chega a modificar até a qualidade. E por que o que é justo aos olhos da indústria do rádio e dos outros fatores do espírito objetivo deveria ser ponderado em relação à ciência? — Nós queremos nos libertar dos controles, ficar independentes, determinar, nós mesmos, o conteúdo e a forma da nossa produção! Não somos imorais. Aquele que se incorpora pode, ao contrário, pelo menos de vez em quando, fazer extravagâncias, mesmo políticas... Mas, nesse caso, como em muitos outros, integrar-se significaria primeiro fazer concessões, muitas concessões, dar garantias materiais de uma submissão completa, duradoura, irrevogável. Integrar-se significa submeter-se às graças e desgraças. É por isso que nossos esforços são inúteis junto a outras fundações — sua variedade é apenas aparente, e nós deveríamos ter cuidado para não ser notados mesmo que fosse só por isso” (WIGGERSHAUS, 2006, p.307).

Portanto, após a participação do *Radio Project*, as pesquisas empíricas realizadas pelo instituto irão dissertar de forma muito precisa sobre a ideia de *determinação social* nos dados coletados pelo Instituto em métodos empíricos. A recusa do “isolamento de dados”, em uma tentativa de concebê-los como independentes do corpo social, será um dos gestos fundamentais do Instituto nas pesquisas posteriores ao *Radio Project* que irão ser elaborados pelo Instituto. Dessa maneira, uma *reelaboração do sentido da empiria* irá ocorrer no núcleo de intelectuais alemães que se encontrava nos Estados Unidos. Neste sentido, pensar, por exemplo, o papel da *Propaganda Fascista* entrará diretamente neste alinhamento: interpretar como os meios de comunicação de massa irão servir para a *alienação* dos sujeitos – ao contrário da proposta pedagógica da comunicação de massas da rádio, pensada por Lazarsfeld e sua equipe – será uma das formas que este novo ênfase da *reelaboração da empiria* irá ocorrer no núcleo do Instituto.

Este gesto irá, de forma muito precisa, ser uma *recusa* da maneira que Lazarsfeld concebeu a sociologia empírica. Portanto, o recurso à métodos empíricos não irá ser *desprezado*, mas sim, *reelaborado* nas futuras pesquisas do Instituto. Adorno também deixa claro que não se poderia meramente *ignorar* a própria ideia de empiria, sendo *necessária* a reflexão concreta sobre seus fundamentos e o significado deles na prática sociológica:

Quem sente uma responsabilidade teórica deve fazer frente, sem meios termos, às aporias da teoricidade e à insuficiência do simples empirismo; e o fato de se atirar alegremente nos braços da especulação só poderá servir para agravar a situação atual. Diante da investigação sociológica empírica, é tão necessário o conhecimento profundo do seu resultado quanto a reflexão crítica sobre os seus princípios. (ADORNO; HORKHEIMER; 1973, p.122)

Adorno ressalta claramente essa tendência na sua crítica a sociologia norte-americana em seu texto sobre as experiências científica norte-americanas (ADORNO, 1995b, 143-44), e será neste exato texto onde Adorno também deixa claro qual sua posição mais tardia no que tange a relação entre empiria e teoria na pesquisa social:

Minha própria posição na controvérsia entre sociologia empírica e teórica, com frequência totalmente falseada, sobretudo na Alemanha, pode precisar-se, de forma geral, porém breve, da seguinte maneira: As investigações empíricas parecem-me legítimas e necessárias também no âmbito dos fenômenos culturais. Mas não é lícito hipostasiá-las, nem considerá-las como chave universal. Sobretudo, elas próprias devem culminar em conhecimento teórico. A teoria não é mero veículo que se tornaria supérfluo tão pronto se possuíssem os dados. (ADORNO, 1995b, p.156)

Adorno afirma neste texto que houve uma modificação precisa no seu pensamento quando ele participou da sua primeira pesquisa empírica nos Estados Unidos (o *Radio Princeton Project*). Devemos lembrar que o filósofo, ao entrar em contato com o modo de pesquisa norte-americano, procedeu de “sua própria maneira” (ANTUNES, 2012, p.130), não

seguindo de forma convencional a metodologia americana, e produzindo textos posteriores que sequer foram bem recebidos por Lazarsfeld e sua equipe (CARONE, 2003). No limite, a “rebeldia” de Adorno se traduziria na tentativa de captar através da pesquisa empírica *o momento individual do processo de dominação social*, para assim compreender como ambos se relacionariam (MÜLLER-DOOHM, 2005, p.248-249).

Muitas vezes o que se revela empiricamente é apenas o epifenômeno: basta pensar, a este respeito, na pesquisa de opiniões. A subsumção de descobertas semelhantes em categorias abstratas leva, com frequência, a um reflexo deformado, quando não à mistificação, de aquilo que, precisamente, é o mais importante. Muitas vezes, as condições em que os homens vivem, as funções objetivas que desempenham no processo social, são substituída por seu reflexo subjetivo. Sem uma reflexão crítica sobre o caráter definitivamente mediato dos conteúdos da consciência e dos comportamentos dos indivíduos como produtos sociais, a investigação sociológica empírica acabará capitulando ante os seus próprios resultados. (ADORNO; HORKHEIMER, 1973, p.124)

O que está em jogo aqui é, portanto, a *mediação entre indivíduo e sociedade*. Acima de tudo, Adorno demonstra que o tema filosófico (e sociológico) da mediação [*Vermittlung*] ocorreu durante sua pesquisa com as entrevistas coletadas para o projeto sobre a Rádio, percebendo a necessidade de mostrar empiricamente que a objetividade social também se manifesta indiretamente nas opiniões e comportamentos subjetivos (MÜLLER-DOOHM, 2005, p.252). Afinal, não existe nada entre o céu e a terra que não seja mediado. Adorno demonstrará também que, de certa forma, as pesquisas empíricas têm seu valor para o conhecimento, porém, elas não podem *sobrepor os problemas teóricos de antemão*:

Contudo, havia ali um momento genuinamente sociológico do qual só pude dar-me conta anos mais tarde. Ao referir-me às atitudes subjetivas frente à música, defrontei-me com o problema da mediação [*Vermittlung*]. Ele era representado precisamente pelo fato de que, para mim, as reações aparentemente primárias e imediatas - como mediações em si mesmas - não subministravam uma base suficiente ao conhecimento sociológico. Poder-se-ia assinalar a respeito que a assim chamada análise da motivação, empregada pela sociologia que investiga as reações subjetivas e suas generalizações, proporciona um meio para corrigir essa imediatez aparente e para penetrar nas condições prévias dos modos de reação subjetivos, por exemplo, mediante minuciosos '*qualitative case studies*' complementares. [...] Evidentemente, nas opiniões e atitudes subjetivas, manifestam-se também indiretamente objetividades sociais. As opiniões e comportamentos dos sujeitos são também sempre algo objetivo. Revestem-se de importância com relação às tendências evolutivas da sociedade como um todo, embora não no grau suposto por um modelo sociológico que identifica, sem mais, as regras do jogo da democracia parlamentar à realidade da sociedade vivente. Por outro lado, nas reações subjetivas, cintilam objetividades sociais, inclusive detalhes concretos. Do material subjetivo, é possível inferir determinantes objetivos. Na medida em que as reações subjetivas são mais fáceis de comprovar e quantificar que as estruturas - as quais, sobretudo quando se trata das macrossociais, não se pode captar empiricamente do mesmo modo-, tem certa base a pretensão de exclusividade dos métodos empíricos. É plausível que, a partir dos dados extraídos dos sujeitos, possa alcançar-se a objetividade social da mesma maneira que quando se parte desta; concedamos também que a sociologia está mais bem fundada quando começa pela averiguação desses dados. (ADORNO, 1995b, p.145-46)

O recurso à empiria não é, de nenhuma forma, um gesto puramente forçado ou indesejado por parte de Adorno: o problema, para o filósofo, é como ela era completamente *hipostasiada* no contexto norte-americano, ou seja, como ela se procedia como algo superior à própria formulação teórica em si. E o momento em que Adorno consegue perceber que existe a possibilidade de superação dos próprios déficits sociológicos americanos é no momento objetivo da *motivação dos sujeitos*, problema esse que o mesmo busca corrigir na metodologia reformulada dos estudos sobre o antissemitismo e preconceito (ADORNO, 1995b, 162-163). Tal intuição, ao observar o específico problema do antissemitismo, irá gerar um dos textos e temas mais interessantes dessa leva de estudos, a saber, as pesquisas de Adorno e seus colegas do Instituto sobre as propagandas fascistas. Certamente, a propaganda fascista estava sendo encarada como a encarnação da estrutura que “motivaria” os sujeitos a encaminhar em determinado posicionamento, seguindo a intuição da *mediação*.

Dessa maneira, quando Adorno sustenta que os conhecimentos empíricos culminem em conhecimento teórico, se afirma que não se tente tomar o último resultado empírico coletado como dado e verdadeiro, mas sim, que se busque o anseio por meio dele para *além da mera descrição da materialidade* – ao contrário do que é feito na vertente positivista –, procedendo tal qual como na sua palestra inaugural na década de 30: derivando via *resolução de enigmas* através da *interpretação* (ADORNO, 2018, p.443). A crítica de Adorno e Horkheimer tanto à ciência positivista e ao idealismo filosófico realizada nos primeiros anos do Instituto em Frankfurt se ressignifica no contexto norte-americano, especialmente focada em como os “representantes de um empirismo rigoroso limitam a formação de teorias até o ponto de impedir a construção da sociedade global e das leis de seu movimento” (ADORNO, 1995b, p.146).

Em consequência, Adorno formula o contato da filosofia com a pesquisa social empírica: elas se relacionam a partir do momento da *mediação* entre o individual e a estrutura objetiva da sociedade. Isso seria um gesto “genuinamente sociológico” para Adorno justamente por não hipostasiar a empiria, mas sim, reconhecer nela a contradição entre conceito e sua efetivação. Assim, para a visão crítica de Adorno a respeito da pesquisa empírica norte-americana, o caráter subjetivo do indivíduo (referentes aos dados encontrados na pesquisa empírica de formulários e entrevistas) revela os fatos objetivos da sociedade (momento somente possível de ser encontrado através da formulação conceitual diretamente atrelada aos fatos e estruturas sociais)<sup>45</sup>. O grande fato aqui, entretanto, é como Adorno também se tornou alvo da

---

<sup>45</sup> Tal intuição adorniana, de certa forma, é encadeada em outras obras deste mesmo período do anos 40, tais como em *Minima Moralia*, onde o “prisma da experiência subjetiva” (ADORNO, 2008, p.13) traz à tona a própria

própria objetividade estrutural da pesquisa norte-americana, que afetou seu trabalho intelectual de forma profunda, aprofundando a experiência de sofrimento do intelectual alemão exilado:

De forma geral, rebelava-me contra o emprego indiferenciado daquele princípio, então ainda pouco criticado nas ciências sociais, segundo o qual, '*science is measurement*'. O mandamento da primazia dos métodos quantitativos de enquetes, frente aos quais a teoria, assim como os estudos monográficos qualitativos, revestiria no melhor dos casos, um caráter suplementar, implicava que era preciso operar nesse paradoxo. A tarefa de transpor minhas reflexões '*in research terms*' equivalia para mim à quadratura do círculo. Certamente não serei eu a pessoa indicada para julgar até que ponto isso ocorre por culpa de minha equação pessoal; de fato, porém, as dificuldades também são certamente de índole objetiva. Baseiam-se na falta de homogeneidade da construção científica que é a sociologia. (ADORNO, 1995b, p.149)

Adorno certamente pensava seriamente na possibilidade de contato entre a filosofia e as ciências particulares desde muito antes de entrar em solo americano, e sempre através de sua própria fórmula de pensamento, pelo exercício de suas “constelações”. Se “rebelar” contra a metodologia americana de pesquisa social gera frutos perceptíveis nas construções teóricas do *Projeto sobre o antissemitismo*, onde Adorno repensa a metodologia utilizada, ao mesmo tempo em que suas formulações teóricas realizadas junto com Horkheimer na *Dialética do Esclarecimento* se encontram em máximo vapor. As reformulações metodológicas no *Projeto sobre o antissemitismo* são certamente um ponto onde podemos perceber a *superação da crítica de Adorno em relação a metodologia empírica norte-americana*, onde o filósofo irá propor, com seus estudos sobre a propaganda fascista, o *aufhebung* do empirismo tradicional estadunidense. Martin Jay comenta sobre tal questão quando compara os sucessos tanto do *Radio Project*, no final dos anos 30, com o sucesso expressivo da *Personalidade Autoritária*, projeto do fim dos anos 40 sobre a personalidade fascista que foi extremamente comentada e discutida nos meios científicos da época:

Assim, por exemplo, seu almejo de capturar o “espírito objetivo” ao invés de mensurar reações subjetivas foi diminuída até o fim da década [de 40]. Como iremos ver, a dimensão “objetiva” do preconceito não foi de nenhuma maneira ignorada, mas nunca foi completamente integrada na análise subjetiva tanto em seus trabalhos quanto nos do Instituto que tratavam o problema do preconceito. (JAY, 1973, p.224)

Admite-se aqui que não se deve julgar a relevância das pesquisas de Adorno apenas em termos de *sucesso* ou *insucesso*, mas também, compreender nelas como existe uma

---

objetividade da vida social reificada, altamente inspirada na “Fenomenologia do Espírito” de Hegel (ADORNO, 2008, p.10). Existe, assim, uma dialética entre o subjetivo e o objetivo em Adorno, também podendo ser chamada de *mediação*: “O conhecimento só consegue ampliar horizontes onde ele persiste no singular até que na sua insistência se dissolve o isolamento. Certamente isso também pressupõe uma relação com o geral, mas não a de subsunção, antes quase o contrário. A mediação dialética não é o recurso ao abstrato, mas o processo da dissolução do concreto em si.” (ADORNO, 2008, p.69-70). Buscaremos explorar mais o conceito de mediação e sua relação com a visão adorniana da Sociologia no segundo capítulo desta dissertação.

*integridade teórica* em questão no próprio autor em seus projetos sociológicos e filosóficos. Seja quais foram as verdadeiras razões, o projeto da rádio não foi bem-sucedido, enquanto *A personalidade Autoritária* se tornou um clássico das ciências sociais imediatamente após ela ter sido publicada. A explicação para essa diferença não pode ser alocada unicamente no próprio amadurecimento de Adorno em relação ao problema da empiria – ele fora apenas um dentre muitos trabalhadores no segundo projeto mencionado acima – mas, certamente, ele de fato ganhou valiosa experiência metodológica que causou uma modificação de termos em relação à hostilidade inicial contra as técnicas americanas.

Entretanto, o objetivo deste trabalho é mostrar como há um momento *no meio* entre o *Radio Project* e a *Personalidade Autoritária* que buscou compreender as determinações sociais e sua relação com os sujeitos individuais: nossa hipótese é de que em tal momento, Adorno e seus colegas do Instituto conseguiram conceber a forma de capturar a *objetividade do espírito* nos objetos *empiricamente coletados*, esse momento aparenta ser a pesquisa sobre a propaganda fascista. Antes de adentrarmos na possibilidade de tal hipótese, devemos fazer algumas considerações sobre o sentido de “amadurecimento” na questão das técnicas empíricas para o pensamento de Adorno.

Existe, com certeza, um abismo do que se precisou “performar” para o público americano e do que se precisa compreender como “amadurecimento intelectual” nesses autores, e é dessa forma que os elementos biográficos e históricos aqui discutidos ganham força: tais aspectos demonstram, acima de tudo, *a objetividade do social que ocorre nos gestos teóricos dos frankfurtianos exilados*; tanto em como eles foram atravessados pelo pensamento norte-americano, quanto pela repulsa que os mesmos tinham diante do empirismo rigoroso em que os mesmos participaram – que não eram particularmente “desejosos”. No final, trata-se do *sofrimento* do intelectual exilado. Acima de tudo, para estes autores, precisou-se *elaborar este sofrimento*.

Sendo assim, em contexto norte-americano, o que ocorre certamente não é um “abandono” das teses centrais da Teoria Crítica, mas sim, o reconhecimento que a forma de expressão filosófica que eles conheceram na Alemanha se tornaria uma “garrafa lançada ao mar”, sem destinatário possível, mas que fomentará, não por apenas por isso, um amadurecimento progressivo: Adorno nunca abandonou a reflexão teórica sobre seus objetos, a grande questão é que o objeto agora se traduziria em um *pesadelo*. Decerto, o que se pontua aqui é que tais contradições não implicam em abandono da Teoria Crítica, mas em uma continuidade processual: assim como a *Dialética do Esclarecimento* foi um dos pontos de



partida para poder se pensar uma reordenação de coordenadas na Teoria Crítica, o que se afirma aqui é que houve algum tipo de “solidariedade com a empiria” por parte de Adorno em solo americano, entretanto, não em *termos americanos*.

Visto dessa forma, talvez seja necessário repensar o argumento de Wheatland sobre a “concessão” do Instituto nos Estados Unidos, através de outro ângulo: por mais que as mudanças metodológicas em determinados projetos de fato ocorreram por parte de seus membros, e que grande parte do motivo disso se deu também uma estratégia de sobrevivência intelectual, houve também, de alguma forma, um *amadurecimento* sobre a questão da empiria, que é elaborada de uma forma “analiticamente orientada” para os projetos de Adorno, especialmente através do tema da *mediação*. Ou seja, existem traços de uma “continuidade objetiva” em meio às “rupturas de pensamento” ocorridas em solo americano (ANTUNES, 2012, p.127). Dessa ruptura, que certamente inclui uma *Entäusserung* hegeliana, de alguma forma, infligiu-se *amadurecimento* no próprio Adorno:

Os intelectuais europeus como eu tendem a considerar o conceito de adaptação, do *'adjustment'*, somente como algo negativo, como extinção da espontaneidade, da autonomia da pessoa individual. Mas é uma ilusão, criticada com força por Goethe e Hegel, que o processo de humanização e de formação cultural se desenvolva sempre e necessariamente de dentro para fora. Realiza-se também, como dizia Hegel, precisamente mediante a alienação [*Entäusserung*]. Não nos tomamos homens livres à medida que nos realizamos a nós mesmos como indivíduos - como reza uma formulação horrível - senão na medida em que saímos para fora de nós mesmos, vamos ao encontro dos demais e, em certo sentido, nos entregamos a eles. (ADORNO, 1995b, p.175)

Portanto, a ideia de uma *bildung* [formação] de Adorno na sua experiência americana é algo complementarmente concreto: não é na prática acadêmica que entraria de *acordo* com os interesses de um cientista social que seria benéfica intelectualmente para ele, mas sim, justamente onde tal cientista é mais *alienado* de suas inclinações e interesses é que poderá haver o reconhecimento de sua própria condição, ocasionando na compreensão dos seus próprios interesses – e, portanto, de sua individualidade. Ademais, colaborando com esta argumentação, Adorno afirmará no final de seu texto sobre as experiências científicas a própria gratidão que ele teve em seu contato com o mundo reificado da ciência sociológica nos Estados Unidos:

Somente nos Estados Unidos, experimentei deveras o peso do que significa empiria, por mais que, desde cedo, me guiasse a consciência de que o conhecimento teórico fecundo só é possível em estreito contato com seus materiais [*Materialien*]. Pelo contrário, na forma do empirismo transportado à práxis científica nos Estados Unidos, eu tive de aprender que a amplitude total, não regulamentada, da experiência, vê-se reduzida pelas regras de jogo empiristas a limites mais estreitos que aqueles que impõe o próprio conceito de experiência. Depois de tudo aquilo, não seria a expressão mais falsa do que estou a imaginar a de uma espécie de restituição da experiência contra seu arranjo empirista. Tal foi, não por último, junto com a possibilidade de prosseguir na Europa as minhas próprias tarefas antes estorvadas e a de contribuir um pouco ao esclarecimento político, o motivo do meu retorno. Mas o retorno não alterou em nada

a minha gratidão, incluída a gratidão intelectual, nem tampouco creio que, como intelectual, vá descuidar em momento algum o que aprendi nos e dos Estados Unidos. (ADORNO, 1995b, p.177-178)

Portanto, Adorno não meramente se “adaptou”, rendendo-se aos procedimentos americanos, mas sim, *os elaborou*, mediou suas incongruências, e buscou torná-las parte de sua forma de pensar. A própria objetividade do mundo administrado da ciência, certamente, provocou *sofrimento* em dada medida, mas a *alienação* provocada pelo regime americano de ciência o colocou de frente para sua própria *não-liberdade*. O intelectual exilado se torna um ponto de reflexão para o próprio conceito de *autonomia*. Tal autonomia não pode ser compreendida unicamente a partir do próprio sujeito unicamente, mas sim com o *próprio confronto que determina este sujeito*, como será elaborado mais tarde na *Dialética Negativa* (1966) de Adorno:

Assim como o sujeito não é a "esfera das origens absolutas" pela qual ele se faz passar na filosofia, as determinações graças às quais ele se atribui o seu caráter soberano também não podem jamais prescindir daquilo que, segundo a sua própria autocompreensão, não pode existir sem elas. Só se pode julgar aquilo que é decisivo no eu, sua independência e sua autonomia, em relação à sua alteridade, em relação ao seu não-eu. A existência ou a não existência da autonomia depende de seu opositor e de sua contradição, do objeto que concede ou recusa autonomia ao sujeito; desvinculada disso, a autonomia é fictícia. (ADORNO, 2009, p.188)

Por fim, podemos compreender que dentro da antinomia presente entre as determinações históricas-sociais e a aparente vida individual dos intelectuais exilados de Frankfurt é perpassada em dada medida por um *conflito; por uma tensão* entre a determinação social objetiva e possibilidade de vida individual. Ao invés de se defrontar puramente sobre uma “sinceridade individual” ou não destes autores em seus estudos empíricos, deve-se possibilitar enxergar que nenhuma produção intelectual é realizada independentemente das circunstâncias históricas em que ela é produzida. Existirá, sempre, um *núcleo temporal da verdade*. Soa lícito, portanto, pensar o tema das concessões a partir dos próprios termos da filosofia de Theodor Adorno. Longe de reduzir a produção individual ao universal em que elas são determinadas, deve-se, acima de tudo, compreender como a produção individual de tais autores fez justiça ao tempo em que estes se encontravam:

O universal é sempre ao mesmo tempo particular e o particular é sempre ao mesmo tempo universal. Ao interpretar essa relação, a dialética leva em conta o campo de força social que todo individual já está socialmente pré-formado e no qual, entretanto, nada se realiza a não ser nos indivíduos e por meio deles. Não mais do que sujeito e objeto, as categorias do particular e do universal, de indivíduo e sociedade, não devem ficar paralisadas, nem o processo que as liga deve ser interpretado como um processo entre dois polos que permanecem idênticos. A participação de ambos os momentos naquilo que eles em verdade são só pode ser realizada na concreção histórica. (ADORNO, 2013, p.124)

Assim, convém compreender a tensão entre produção intelectual e contexto social nas produções empíricas de Adorno nos Estados Unidos exatamente como uma tentativa de *elaborar o sofrimento* do intelectual exilado em meio a *objetividade social* que o determina. Certamente, “o mundo amarrado objetivamente em suas bordas e transformado em uma totalidade não deixa a consciência livre” (ADORNO, 2009, p.23), e será perceptível pelo jogo das concessões que não houve plena liberdade intelectual no mundo norte-americano, gerando um sofrimento não apenas individual, mas *mediado* pela própria objetividade social:

De acordo com Adorno, sabemos o que não queremos porque isto se manifesta em forma de sofrimento, de dor. Embora não tenhamos uma norma absoluta que nos permita dizer o que seria uma situação correta, embora tampouco de um procedimento adequado que nos poderia levar a estas normas, temos uma indicação precisa do que uma situação correta não é. Um estado de coisas em que existe sofrimento desnecessário é um mal estado de coisas. Segundo Adorno, não é possível chegar à situação correta por meio de uma longa e paulatina aproximação ao ideal regulador, nem mesmo por meio de um processo adequado – que supostamente levaria em conta situação os envolvidos – mas pela negação determinada do sofrimento existente (FLECK, 2016, p.77)

Será propriamente Adorno que afirmará, alguns anos mais tarde, em sua *Dialética Negativa*, a necessidade da consciência de *atravessar* a própria objetividade, condição necessária não somente para a tarefa crítica, mas para a própria *elaboração do sofrimento*:

O poder do existente erige as fachadas contra as quais se debate a consciência. Essa deve ousar atravessá-las. Somente isso arrancaria o postulado da profundidade à ideologia. O momento especulativo sobrevive em tal resistência: aquilo que não deixa sua lei ser prescrita pelos fatos dados, transcende-os ainda no contato mais estreito com os objetos e na recusa à transcendência sacrossanta. Lá onde o pensamento se projeta para além daquilo a que, resistindo, ele está ligado, acha-se a sua liberdade. Essa segue o ímpeto expressivo do sujeito. A necessidade de dar voz ao sofrimento é condição de toda verdade. Pois sofrimento é objetividade que pesa sobre o sujeito; aquilo que ele experimenta como seu elemento mais subjetivo, sua expressão, é objetivamente mediado. (ADORNO, 2009, p.23-24)

A partir da elaboração do sofrimento, que condicionará a verdade, o autor afirma que a saída da dor subjetiva é apenas *pela própria teoria*. Esse sofrimento, portanto, não deverá ser sublimado para uma mera superação subjetiva da dor, mas para uma práxis crítica, para uma *teoria crítica da sociedade*. O sofrimento, longe de ser um mero dado autobiográfico, ou uma mera camada de aprofundamento na vida privada de alguém, é o que permite a crítica criar suas raízes *contra* a objetividade que pesa sob o sujeito:

O mais mínimo rastro de sofrimento sem sentido no mundo experimentado infringe um desmentido a toda a filosofia da identidade que gostaria de desviar a consciência da experiência [...]. O momento corporal anuncia ao conhecimento que o sofrimento não deve ser, que ele deve mudar. "A dor diz: pereça." Por isso, o especificamente materialista converge com aquilo que é crítico, com a práxis socialmente transformadora. (ADORNO, 2009, p.173)

Assim, o *sofrimento* presente na experiência da ciência social norte-americana foi um dos elementos fundantes dos gestos teóricos de Adorno e seus colegas do Instituto. A formulação de uma *superação da empiria* nos modelos metodológicos presentes na pesquisa da Propaganda Fascista serão exatamente o momento da superação do particular, sendo tanto do *sofrimento particular* quanto do *dado empiricamente particular*. A proposta da crítica de Adorno se dará, tanto em sua reelaboração da empiria, quanto em sua teoria filosófica, por uma *crítica do sofrimento*:

Por isso, ao menos em última instância, a crítica do sofrimento converge com a crítica imanente negativa. Sofrimento inútil é aquele que já poderia estar abolido no contexto atual. A justificação da crítica, assim, situa-se na discrepância entre o que é e aquilo que, dado o atual estágio da tecnologia, das forças produtivas, tornou-se possível. Cabe ainda enfatizar que a justificativa da teoria de assenta-se em um sentimento somático, não discursivo: o repúdio à dor, seja em si mesmo, seja alheia. É mesmo isto o que conduz à reflexão. As pessoas teorizam, segundo a teoria materialista do frankfurtiano, movidas por estes sentimentos de incômodo. De certa forma, ao menos para ele, o desejo é o pai do pensamento, de tal forma que sem um deliberado anseio por um mundo melhor não poderia haver teoria crítica. (FLECK, 2016, p.79)

Devemos lembrar também que, em tal forma de conceber o sofrimento como o *motor* da crítica, não nos deve levar a interpretar a teoria de Adorno como um *lamento resignado*, mas sim, como uma teoria que buscará pelas próprias *condições sociais* do sofrimento, uma crítica para poder reelaborar novas coordenadas para um estado de coisas *diferente* do atual:

a teoria de Adorno não se tornou uma espécie de lamento resignado, mas seguiu sua vocação crítica buscando não só as melhorias possíveis de serem obtidas dentro da ordem existente, como também manter viva a esperança de um mundo reconciliado. Para tanto, ela precisa ser capaz de articular a expressão do sofrimento que fica contido, reprimido, na ordem atual; e articulá-lo de tal maneira que consiga colocar em questão as suas causas sociais, mostrando que uma sociedade transformada poderia suprimir boa parte do sofrimento atualmente existente. (FLECK, 2015, p.75)

Cabe aqui pensar duas questões para serem sublinhadas no próximo capítulo desta dissertação: primeiramente, o significado da *vida particular* em Adorno, e como a reflexão de que a *determinação social objetiva* infringe no *sofrimento subjetivo* é elaborada no pensamento do autor – aos moldes da “resistência do pensamento”, na citação acima de sua *Dialética Negativa* – pois partindo desse momento, pode-se recuperar a interpretação adorniana da teoria psicanalítica, aquela que, supostamente, traria a “cura” do sofrimento para os sujeitos; e após tal recuperação, investigar como tal interpretação psicanalítica do filósofo funcionava dentro do seu conceito de Sociologia, ambos elementos fundamentais para compreender como a pesquisa da psicologia propaganda fascista pode ser analisada. Portanto, é necessário investigar o que parece ser a passagem (MÜLLER-DOOHM, 2005, p.286) para a investigação empírica particular nas pesquisas sobre a propaganda fascista e a formulação da objetividade do social inscrita nos dados empiricamente coletados: *a psicanálise freudiana*. Mas, não sem antes, nos

aprofundarmos no sentido do *intelectual emigrado* que se adentra no mundo dos fenômenos empíricos. Pois, se a experiência de emigração forçada se torna sofrimento, devemos compreender como tal sofrimento possuiria uma *configuração social* específica que o determina.

## **II. ‘INTERPRETANDO O ROSTO DO SOCIAL’: PSICANÁLISE, FILOSOFIA E SOCIOLOGIA EM ADORNO**

“Leve um homem e um boi ao matadouro; aquele que berrar mais, é o homem, mesmo que seja o boi.”  
(Torquato Neto)

### **2.1 – Vida privada e sociedade pela *Minima Moralia*: configuração da experiência**

Os trabalhos empíricos realizados nos anos 40 por Adorno, Horkheimer e outros membros da Teoria Crítica podem ser facilmente considerados à primeira vista como trabalhos de psicologia social ou de sociologia empírica, portanto, não sendo tratados como trabalhos ‘filosóficos’. Busca-se neste segundo capítulo justamente compreender a conexão presente entre três eixos – Filosofia, Psicanálise e Sociologia – no pensamento de Adorno e elaborar como o desdobramento entre esses três momentos requerem uma atenção especial, pois, de certa forma, o fazer filosófico no autor em questão se organiza na estrutura de um ‘não- apenas’ filosofia pura, mas sim, em uma teoria que por meio do próprio raciocínio filosófico se destrava para além da formalidade tradicional desta. Portanto, trazer à tona a forma como Adorno enxergara a Filosofia, a Psicanálise e a Sociologia podem se tornar uma chave de leitura para compreender não apenas o que o filósofo analisou em três áreas distintas, mas sim, encontrar como cada um destes eixos consegue clarear um pouco mais o outro.

De imediato, nota-se como a temática do exílio norte-americano é extremamente fundamental para elaborar os textos de Adorno durante o final da década de 30 e a década de 40. Longe de ser um mero conceito ou dado histórico para se avaliar a condição da vida biográfica do frankfurtiano, o problema do exílio deve ser compreendido como um elemento da própria *experiência* na trajetória intelectual adorniana: não se trata de uma mera determinação sobre o sujeito histórico ou de uma parcela da vida subjetiva de um indivíduo, mas sim de uma reciprocidade entre ambos, uma *configuração* na *particularidade* de um sujeito. Pensar o exílio de Adorno, como vimos no capítulo anterior, deve-se ater ao fato que se trata da condição histórica em que este foi perpetuado, e, ao mesmo tempo, da sua possibilidade de existência subjetiva, elementos que o filósofo irá confrontar *teoricamente*, ou seja, através de uma *elaboração do próprio sofrimento*, que, cabe-nos lembrar, é sempre *sofrimento devido à fatores objetivos* para o autor em questão.

Notou-se no capítulo anterior como a problemática da concessão nos Estados Unidos não se tratou de uma atividade passiva, mas de um elemento tensional que constituiu a formação

intelectual de Adorno. E um dos pontos de partida para se pensar os impactos não somente de tal formação, mas também sobre o que pode ser o *procedimento* de Adorno em seus trabalhos, para até mesmo se elaborar o momento da psicanálise e da pesquisa empírica no pensamento do frankfurtiano, seria justamente a partir da *Minima Moralia*, obra privilegiada para a tarefa de pensar o significado da experiência do intelectual alemão emigrado nos Estados Unidos, publicada no de 1951, mas escrita no espaço de tempo em que se exilou no continente norte-americano, entre 1944 e 1949.

Assim como diversas obras de autores vinculados a Teoria Crítica publicadas neste período – *Dialética do Esclarecimento* (1947) de Adorno & Horkheimer e *Eclipse da Razão* (1947) de Horkheimer, por exemplo – a *Minima Moralia* almeja investigar o desmantelamento da razão na sociedade e sua progressiva chegada no estado de barbárie que se afrontava na época. Obras que podem certamente ser pensadas dentro do aspecto de uma *crítica social como crítica da razão* propriamente dita, entretanto, não é lícito precipitar-se e considerar a *Minima Moralia* apenas como uma obra adjunta à consagrada *Dialética do Esclarecimento*: a primeira se destaca por investigar objetos e alcançar formulações com um estilo muito peculiar à outras obras dos frankfurtianos da época.

Pode-se dizer que a *Minima Moralia* se propõe a compreender, através dos *momentos fragmentários e particulares* da vida individual, a mais viva e presente *determinação social* que as configura: em outras palavras, trata-se de uma análise crítica da vida particular dentro do capitalismo no século XX. Partindo de uma escrita aforística, a coletânea de textos busca pensar os momentos fragmentários da vida privada, levando em conta inclusive, o próprio ponto de partida do autor, o “domínio mais estritamente privado, o do intelectual da emigração.” (ADORNO, 1993, p.10), alocando os momentos que poderiam constar apenas como aparentemente *autobiográficos*, como sendo os elementos da *compreensão das dinâmicas do capitalismo que penetram na vida individual*.

O momento subjetivo, que aparentemente não teria valor numa teoria da sociedade que articula as esferas de determinação do todo social, ganha significância aqui como sendo capaz de extrair uma análise social da própria ‘vida imediata’. A dedicatória da obra, que foi direcionada para o amigo e colega de trabalho Max Horkheimer, já nos traz muito detalhes dos objetivos e pressupostos do trabalho: Adorno diz que oferece uma “triste ciência”<sup>46</sup> (ADORNO,

---

<sup>46</sup> Esta “triste ciência”, que no original se encontra como “*Die traurige Wissenschaft*”, já faz referência à outra obra aforística de grande relevância para a filosofia ocidental, a *Gaia Ciência* (1882) de Friedrich Nietzsche, título que se encontra no original em alemão como *Die fröhliche Wissenschaft*, podendo ser traduzido como *Ciência*

1993, p.7) para seu amigo Max, a ciência da “vida certa” (ou seja, da moral). Entretanto, tal ciência ganha outro contexto no estado das coisas que o frankfurtiano presenciava nos Estados Unidos:

Aquilo que "vida" significava outrora para os filósofos passou a fazer parte da esfera privada e, mais tarde ainda, da esfera do mero consumo, que o processo de produção material arrasta consigo como um apêndice sem autonomia e sem substância própria. Quem quiser saber a verdade acerca da vida imediata tem que investigar sua configuração alienada, investigar os poderes objetivos que determinam a existência individual até o mais recôndito nela. (ADORNO, 1993, p.7)

A compreensão das configurações da vida imediata ocorrem justamente na tentativa de explorá-la em seus momentos aparentemente mais dispersos: o cotidiano na universidade, as paisagens em uma viagem de carro, o bater das portas de uma casa ou o recebimento de visitas; ou seja, o detalhe pequeno e fragmentário da vida cotidiana. Aquilo que outrora Adorno invocou na sua palestra *A atualidade da filosofia* como uma imersão nos “elementos singulares e diversos” (ADORNO, 2018, p.445) por uma renúncia de um sistema filosófico que leva a cabo a totalidade sistemática<sup>47</sup>, gerando sua proposta de uma filosofia *interpretativa*, ganhará força nos aforismos da *Minima Moralia* a partir do entendimento de que tais elementos dispersos e singulares seriam alvos de uma captura realizada pela totalidade social, elucidando assim a compreensão de Adorno de uma “vida falsa”, que seria o sinônimo da vida contemporânea que pregaria a “dissolução do sujeito” por uma totalidade exaltada pela sociedade capitalista: “Na sociedade individualista, porém, não somente o universal se efetiva através da atuação conjugada dos indivíduos, mas a sociedade é essencialmente a substância do indivíduo.” (ADORNO, 1993, p.9).

Na via de investigação da *Minima Moralia*, se encontra tanto uma *denúncia* do estado vigente quanto também um tímido e melancólico gesto da *esperança de saída deste estado*: há uma denúncia da reconciliação forçada que a sociedade realiza entre o universal e o particular, que mutila a possibilidade da existência de uma individualidade como se denominava antes do século XX; como também há uma busca que anseia de encontrar “temporariamente, até mesmo algo da força social de liberação (que) tenha-se retirado para a esfera do individual”<sup>48</sup>

---

*feliz*. Tal anúncio nas primeiras palavras da *Minima Moralia* já indica que, para Adorno, a obra que ele apresenta não se trata de uma ciência em direção à felicidade, mas justamente, uma ciência *melancólica*, que representa não necessariamente uma mera tristeza subjetiva, mas sim, uma *incapacidade objetiva de felicidade*.

<sup>47</sup> Na própria dedicatória da obra, Adorno já sugere que o tema da sistematização filosófica já é um elemento a ser criticado no próprio método da *Minima Moralia*: “Não obstante, este livro, longe de esquecer a pretensão de totalidade do sistema, que não toleraria que se saia dele, antes se insurge contra ela.” (ADORNO, 1993, p.8)

<sup>48</sup> Adorno tematiza aqui a *preservação do não-idêntico*, o elemento não-conceitual que é capturado pelo conceito. Tema fortemente trabalhado na obra *Dialética Negativa*, certamente se trata também de um tema que sempre esteve presente na obra de Adorno desde sua palestra inaugural até o fim de sua vida. A tarefa filosófica funcionaria



(ADORNO, 1993, p.10). Nesse sentido, não somente os detalhes da vida cotidiana são analisados na obra, mas as próprias forças culturais que perpassam a filosofia, sociologia e ciência da época: a crítica do conhecimento também é crítica da cultura e da própria vida individual, aos olhos do autor frankfurtiano. Podemos conferir como a própria *vida particular* é elencada para elabora-se a partir dela uma *crítica da sociedade* no aforismo de número 13, intitulado “Proteção, auxílio e conselho” (*Schutz, Hilfe und Rat*):

Todo intelectual na emigração, sem exceção, está prejudicado e faz bem em reconhecê-lo, se não quiser ser cruelmente esclarecido a este respeito por trás das bem trancadas portas de seu respeito por si próprio. Ele vive em um ambiente que lhe permanece necessariamente incompreensível, mesmo se está familiarizado com as organizações sindicais ou com o trânsito; ele está continuamente em errância. Entre a reprodução da vida própria sob o monopólio da cultura de massas e o trabalho objetivamente responsável impera uma ruptura inconciliável. Sua língua foi expropriada, e desviada dele a dimensão histórica da qual seu conhecimento extraía forças. O isolamento torna-se tanto pior quanto mais se formam grupos fixos e politicamente controlados, desconfiados em relação a seus membros, hostis em relação aos desqualificados outros. A parte do produto social que cabe aos estrangeiros insiste em não ser suficiente e impele-os para uma desesperada segunda concorrência entre si em meio à concorrência universal. Tudo isso deixa marcas em cada indivíduo. Quem está isento da ignomínia da imediata adaptação tem precisamente nesta isenção seu traço particular, uma existência ilusória e irreal dentro do processo de vida da sociedade. As relações entre os banidos estão ainda mais envenenadas do que as entre os autóctones. Todos os pesos tornam-se falsos, a óptica fica perturbada. A dimensão privada põe-se em primeiro plano de maneira indevida, febril, vampiresca, exatamente porque ela, a rigor, não existe mais e busca convulsivamente dar provas de vida. A dimensão pública resume-se ao inexpresso juramento de fidelidade à plataforma política. (ADORNO, 1993, p.26-27)

Como visto neste aforismo, Adorno elabora uma compreensão do ideal de *adaptação* como elemento próprio de uma *exclusão social* dada ao próprio emigrado. O sentimento de alienação, descontentamento e de banimento da vida social é exatamente uma *extensão da socialização forçada* ao sujeito intelectual na emigração, favorecendo, inclusive, um clima de *animosidade entre os próprios intelectuais emigrados*. Adorno encerra o aforismo afirmando que:

Se, na Europa, o gesto esotérico não passava com frequência de um pretexto para o mais cego interesse egoísta, na emigração, o conceito encostado e fazendo água da austeridade parece ser ainda o barco salva-vidas mais aceitável. É verdade, porém, que só poucos dispõem desse barco numa construção sólida. A maioria dos que nele embarcam está ameaçada de morrer de fome ou de loucura. (ADORNO, 1993, p.27)

Em *Minima Moralia*, a *concessão* no cotidiano de trabalho do estrangeiro se torna a marca de uma *socialização forçada*, que obriga o emigrado, neste caso, a aderir a práticas completamente contrárias às suas raízes culturais. Dessa forma, podemos compreender como o

---

para Adorno, dessa forma, como o esforço de expressar o *não conceitual* através de *conceitos*. “Em verdade, todos os conceitos, mesmo os filosóficos, apontam para um elemento não-conceitual porque eles são, por sua parte, momentos da realidade que impele à sua formação - primariamente com o propósito de dominação da natureza.” (ADORNO, 2009, p.18)

tema das *concessões* não somente é algo elaborado *teoricamente* por parte de Adorno, como também é algo relacionado com a própria ideia de um *deslocamento* na emigração que implicaria em uma *socialização indesejada*.

Certamente, o tema de uma socialização invasiva para a particularidade do sujeito é um dos grandes temas trabalhados na *Minima Moralia*. Pode-se inclusive elencar que, como indicado em seu prefácio, é na própria compreensão da *interpenetração da sociedade nos elementos particulares da vida social* que se encontra um dos maiores objetivos desta obra. Um dos exemplos de tal forma de investigação da obra, e da ideia de uma *socialização violenta* se encontra no aforismo número 5, intitulado “*Isso é bonito de sua parte, senhor doutor!*” (*Herr Doktor, das ist schön von Euch*):

É de bom alvitre desconfiar de tudo o que é ingênuo, descontraído, de todo descuidar-se que envolva condescendência em relação à prepotência do que existe. O maldoso sentido oculto do aconchego, que antigamente se imitava à íntima e afável ação de brindar, há muito apossou-se de impulsos mais amenos. A conversa casual com o homem no trem, com quem manifestamos acordo através de um par ele frases de modo a evitar discussão e das quais sabemos que, no fim das contas, chegam a ser um crime, já é até certo ponto traição; nenhum pensamento é imune à sua comunicação e já é suficiente dizê-lo no lugar errado e num consenso falso para minar sua verdade. De cada ida ao cinema, apesar de todo cuidado e atenção, saio mais estúpido e pior. A própria sociabilidade é participação na injustiça, na medida em que finge ser este mundo morto um mundo no qual ainda podemos conversar uns com os outros, e a palavra solta, sociável, contribui para perpetuar o silêncio, na medida em que as concessões feitas ao interlocutor o humilham de novo na pessoa que fala. O princípio mau, que sempre esteve escondido na afabilidade, desenvolve-se, no espírito igualitário, em direção à sua plena bestialidade. (ADORNO, 1993, p.19)

Adorno procura demonstrar que até mesmo os mais simples gestos da convivência social considerados “corretos” e “cuidadosos” são retratos da participação na injustiça e traição contra os próprios princípios individuais que poderiam existir no sujeito, na medida que indica *participação* e até mesmo *passividade* nos próprios princípios de sociabilidade que retrancam aquilo poderia haver de mais único no ser. Dessa forma, tratar o outro de uma forma boa, ser gentil, cortês e afável, são interpretados como signos da traição que a sociedade traz ao homem<sup>49</sup>. Assim, solidariedade se torna traição a si mesmo, tornando todo humanitarismo como

<sup>49</sup> Vale notar aqui o que foi, certamente, uma das grandes referências não só na obra e nos pressupostos da *Minima Moralia*, mas também uma das grandes referências para Adorno como um todo: a obra *O mal-estar na Cultura*, de Sigmund Freud, publicada em 1930. Tal obra busca explorar, a partir do prisma da teoria psicanalítica, o papel da cultura e da sociedade na condução do mal-estar do sujeito. Na demonstração de Freud, o princípio do prazer, que visaria a diminuição da tensão nos sujeitos e a busca e o controle da precariedade (SILVA, 2012), mas, devido a sua própria constituição, impede a satisfação completa pela impossibilidade de prazer pleno: seu funcionamento é “episódico” (FREUD, 2010c, p.63), tornando seu programa irrealizável, inclusive, pela própria repressão que a cultura realiza no indivíduo. A hostilidade que a cultura causada no ser humano se daria pelo prospecto que ela funcionaria como um elemento de “proteção” e de conservação do homem na terra (FREUD, 2010c, p.87). Devido a isso, o desenvolvimento cultural descartará a liberdade individual como um bem cultural (FREUD, 2010c, p. 98), necessariamente limitando e restringindo-a. Impondo deveres, ela necessariamente cria sacrifícios, e assim, o

“máscara para a aceitação do que é desumano”. O aforismo encerra, inclusive, indicando que, para o intelectual, a “solidão inviolável é a única forma em que ele ainda é capaz de dar provas de solidariedade” (ADORNO, 1993, p.20).

Mas, como Adorno cautelosamente gosta de advertir em muitos de seus textos, não se deve hipostasiar as afirmações elencadas com tanta pressa. A estrutura e modo de exposição da *Minima Moralia* muitas vezes indica que, ao nos lançarmos no gesto de tomar os aforismos específicos como elementares e únicos, e com isso, buscar particularizá-los e isolá-los, acabamos por perder o fio dialético que necessariamente *liga um aforismo aos outros*: a ordem em que os aforismos foram enumerados, na realidade, quase sempre nos indica que os temas de um aforismo sempre dizem respeito à algum anterior (e em alguns casos, a um posterior).

Parte dessa estrutura estilística da obra pode-se ser compreendida ao conferir o último aforismo supracitado aqui como exemplo: após o aforismo número 5 (“*Isso é bonito de sua parte, senhor doutor!*”), se encontra o aforismo de número 6, intitulado “*Antítese*” (*Antithese*). Se o primeiro dissertava sobre como a *própria participação* no cotidiano social já é, por ela mesma, um pacto não anunciado na injustiça permeada pela própria sociedade, Adorno comenta no aforismo de número 6 como a simples tentativa de *se isolar da participação na sociedade* já seria um reforço da nefária tentativa privilegiada de *privilégio social*, ou seja, de *se considerar melhor que os outros*. Símbolo da alma burguesa em decadência, a possibilidade de se distanciar da vida em sociedade é um privilégio que só é possível *devido às condições que a própria sociedade possibilita*. Em sua crítica, Adorno inclusive ressalta que o próprio crítico da sociedade que se isola da vida na civilização, acaba reforçando a determinação do social na vida individual, no simples gesto de retraimento:

Quem não é conivente corre o risco de tomar-se por melhor que os outros e de se aproveitar de sua crítica da sociedade como uma ideologia para seu interesse privado. Quando se põe a tatear, no sentido de fazer de sua própria existência uma frágil imagem de uma existência correta, deveria ter presente esta fragilidade e saber quão pouco a imagem substitui a vida correta. Tal lembrança, porém, se vê contrariada pelo peso do que nele é burguês. O distanciado permanece tão envolvido quanto o empreendedor [*der Betriebsame*]; ele não supera este último a não ser pela compreensão de seu envolvimento e pela sorte que consiste nesta minúscula liberdade que é inerente ao conhecimento enquanto tal. Seu próprio distanciamento da empresa [*Betrieb*] é um luxo que só a empresa produz. Eis por que precisamente cada impulso de retraimento conserva traços da frieza burguesa. A frieza que ele precisa desenvolver não se distingue da frieza burguesa. Mesmo onde é contestador, o princípio monadológico esconde o universal dominante. (ADORNO, 1993, p.20)

---

mal-estar, impossibilitando o programa da “busca pela felicidade” (FREUD, 2010c, p.62) realizado pelo princípio do prazer, alcançando assim, um certo “pessimismo antropológico” no pensamento do psicanalista. Porém, Freud, também de forma otimista, afirmará que mesmo o programa proporcionado pelo princípio do prazer não seja possível de ser realizado, não nos seria permitido “renunciar os esforços de realizá-lo” (FREUD, 2010c, p.75). Certamente, não seria necessário irmos muito longe para se pensar que Adorno não compartilha do mesmo otimismo freudiano com relação a cultura moderna.

Nota-se não somente que ambos os aforismos estão em conexão direta (explicitado pelo título do aforismo número 6, que propõe ser uma *antítese* do último), mas como também os próprios aforismos da obra podem ser *contraditórios consigo mesmos*. Dar cabo a essas contradições seria, aos olhos de Adorno, “fornecer modelos para um futuro esforço do conceito” (ADORNO, 1993, p.10). Trata-se, na realidade, de *modelos de pensamento*, formulações conceituais que partem do aspecto pequeno, fragmentário e individual do mundo, onde se partindo dos próprios termos destes objetos mínimos, almeja-se *emergir* o conteúdo de determinação social pelo próprio objeto fragmentário. Portanto, *não se trata de violentar o particular* na via de uma teoria ou interpretação social que se furtaria em uma análise de *cima para baixo* (ou seja, que partiria de uma teoria ou método ‘fechado’, para assim, encaixa-los nos fenômenos), mas sim, de “penetrar no conteúdo imanente dele [dos objetos]” (ADORNO, 1993, p.9), *permanecendo na própria coisa*, e gradativamente notar que *só é possível penetrar nos conceitos mais gerais a partir da compreensão do conteúdo negativo que determina a particularidade positiva*. Adorno, portanto, nos fornece uma filosofia que não se prende à imediatez e nem muito menos a desconsidera, mas sim, parte dela mesma para ir além do meramente aparente.

Se esta obra do filósofo também buscará trabalhar através do ponto de partida do *intelectual exilado*, certamente Adorno também desenvolver a ideia de como a pesquisa científica norte-americana estará fortemente vinculada à divisão de trabalho no sistema capitalista. Entretanto, assim como visto nos aforismos anteriores, não se trata aqui de um *relato*, mas de uma *elaboração teórica sobre a vida privada*, demonstrando muito mais o apelo do filósofo de demonstrar as contradições presentes na ciência moderna do que um lamento resignado. Entretanto, é essencial ler estes aforismos não somente como uma crítica da ideia de ciência presente nos Estados Unidos, mas também, como a impossibilidade de uma *vida intelectual* no terreno norte-americano. Vejamos o aforismo número 126, intitulado “*Q.P*” (“*I.Q*”):

Os modos de comportamento adequados ao estágio mais avançado do desenvolvimento técnico não se limitam aos setores nos quais são propriamente exigidos. É assim que o pensamento se submete ao controle social do desempenho, não somente onde tal controle lhe é imposto profissionalmente, mas ao assimilar toda sua complexão a ele. Porque o pensamento se converte em solução de tarefas designadas, até mesmo o que não é designado passa a ser tratado de acordo com o esquema da tarefa. O pensamento que perdeu autonomia não se arroga mais a liberdade de trazer ao conceito o real por amor dele mesmo. Isso ele deixa com uma ilusão cheia de respeito a cargo dos mais bem remunerados, fazendo de si mesmo, por isso, algo mensurável. Espontaneamente, ele já tende a comportar-se como se a todo momento tivesse que mostrar sua valia. Mesmo onde não há nada a resolver, pensar toma-se um *training* em vista de quaisquer exercícios a serem executados. Em relação

a seus objetos ele se comporta como se fossem simples barreiras, um teste permanente de que está em forma. (ADORNO, 1993, p.172)

Aqui, Adorno demonstra como o próprio ato de *pensar*, longe até mesmo das tarefas técnico-científicas, se torna absolutamente tendenciado pela prerrogativa *administrativa* que se encontrara na ciência moderna, ordenado pelo *modus operandi* do pragmatismo científico, da organização de dados e do ordenamento de técnicas de pesquisa para a *solução de tarefas*. Portanto, as tendências da própria sociedade administrada *estão presentes* não somente no *pensar* científico, mas no próprio *pensar* cotidiano. A autonomia, no sentido tradicional de sua definição, se encontra esgotada em desmazelo pelo próprio aparato da ciência organizada. Nem mesmo para o intelectual crítico, que possuiria a capacidade de reconhecer a polarização na tarefa científica administrada, escapa de tal determinação:

Assim como para os neopositivistas o conhecimento se cinde em empiria acumulada e formalismo lógico, do mesmo modo a atividade intelectual do tipo para quem a ciência unitária é feita sob medida polariza-se no inventário do que ele sabe e no teste de sua capacidade de pensar: todo pensamento transforma-se para eles num questionário lúdico seja do grau de informação, seja da aptidão. Em algum lugar as respostas certas já têm que estar registradas. O instrumentalismo, a mais recente versão do pragmatismo, há muito deixou de ser uma mera questão de aplicação do pensamento, ele *a priori* de sua própria forma. Quando intelectuais de oposição provenientes desse círculo querem modificar o conteúdo da sociedade, eles se veem paralisados pela configuração de sua própria consciência, que está modelada de antemão segundo as necessidades dessa sociedade. Tendo desaprendido de pensar-se a si mesmo, o pensamento tornou-se ao mesmo tempo a instância absoluta de prova de si mesmo. Pensar não significa mais nada senão vigiar o tempo todo a capacidade própria de pensar. (ADORNO, 1993, p.172-173)

Dessa maneira, nem mesmo para um intelectual crítico, que poderia reconhecer as discrepâncias desta formalidade do pensamento, pode almejar a deixar de trabalhar nas mesmas prerrogativas pragmáticas do modelo de ‘resolução de tarefas’. No fundo, Adorno quer demonstrar que a própria *socialização* da ciência já se efetivou: a mesma se tornou aparato da própria sociedade administrada e fecunda de tal forma que torna o potencial crítico da ciência oficial *inexistente*. Dito isto, se a ciência empírica no contexto norte-americano para Adorno era signo de *sofrimento*, e o próprio autor parte do seu próprio *ponto de vista* (a do intelectual exilado) na *Minima Moralia* para compreendê-la, o frankfurtianos também demonstra neste aforismo que a própria elaboração da experiência individual deve culminar em uma *crítica da sociedade*, ou até mesmo, em uma *crítica da configuração do individual*. A elaboração do sofrimento, para Adorno, é realizada pela busca das configurações desta particularidade infligida. Assim como o filósofo buscou demonstrar, como visto no último capítulo, que as pesquisas empíricas *devem culminar em teoria*, a própria vida individual deve ser *elaborada pela própria teoria*, senda esta, obviamente, uma teoria *crítica da sociedade*.

Portanto, não devemos conceber aqui o termo "sofrimento" como elemento do sentimento particular de um indivíduo, e muito menos, do sentimento subjetivo do próprio Adorno. Isso implicaria em tentar analisar psicologicamente este sujeito, levando inclusive possíveis categorias histórias nesta composição, que não é a tarefa de nossa investigação. A ideia de "sofrimento", portanto, deve ser encarada no sentido de compreender como o próprio *indivíduo* é tratado na teoria de Adorno. Seguindo os critérios da própria *Minima Moralia*, deve-se de antemão recusar as tentativas de analisar o indivíduo como "mônada", ou como um sujeito coberto de autodeterminação e liberdade efetiva. Na realidade, *próprio sujeito se encontra cindindo*, e no que tange a ciência da época, é na própria elaboração teórica da prática científica, que é carregada para sua compreensão enquanto *cifra* da sociedade, que devemos entender a ideia de uma *concessão* na prática científica norte americana do Instituto. Indo além da ideia de uma "sinceridade ou insinceridade teórica", devemos também compreender tais práticas científicas não somente pelos seus resultados, mas também na medida em como elas foram teoricamente elaboradas nos escritos filosóficos de Adorno.

Como se atesta no último aforismo aqui comentado, a prática científica não é apenas um critério metodologicamente equivocado, mas se torna cifra da própria socialização reificada da sociedade. É no interím da prática científica moderna, que se possibilita compreendê-la como uma *extensão da própria estratificação social* que assola o próprio indivíduo, na prerrogativa da rotina pragmática da ciência. Portanto, para além da dualidade da "sinceridade" ou "falta de sinceridade" trata-se de conceber as práticas empíricas do Instituto nos anos 40 como um retrato da violência social que impedia a própria crítica de efetivar seus parâmetros básicos. Ainda nesta dissertação, buscaremos entender como o Instituto, diante deste cenário melancólico e aparente sem escapatória para a vida intelectual, buscou elaborar sua própria noção de uma *ciência empírica crítica da sociedade*.

Ainda na *Minima Moralia*, dentro da diversidade de temas trabalhados na citada obra do autor frankfurtiano, que vão desde os malefícios da guerra, da rotina monótona no terreno norte-americano, até mesmo às conexões da filosofia com a vida subjetiva, nos interessa neste capítulo focar nos momentos em que Adorno trabalha o tema da *teoria psicanalítica*. Como já fornecido, a forma de escrita da *Minima Moralia* sempre indica uma conexão entre os aforismos elencados. Devemos notar que, a psicanálise como tratada nesta obra, quase sempre<sup>50</sup> está

---

<sup>50</sup> Uma das possíveis e mais destacadas exceções desta afirmação (que mesmo assim, não se trata necessariamente uma exceção, como iremos aqui demonstrar) seria o aforismo de número 29, "*Frutas anãs*". Neste aforismo, Adorno nos presentia com uma série de frases curtas, enigmáticas, velozes e afiadas, como se fossem o

relacionada<sup>51</sup> a dois temas de amplo interesse de Adorno: a cultura e o fenômeno do nacional-socialismo. Nesse sentido, vamos conferir o aforismo de número 36, “*Saúde para a morte*” (*Die Gesundheit zum Tode*):

Se fosse possível algo como uma psicanálise da cultura hoje prototípica; se o absoluto domínio da economia não escarnecesse de toda tentativa de explicar os estados de suas vítimas a partir da vida psíquica delas e se os próprios psicanalistas não tivessem feito há muito tempo um juramento de fidelidade àqueles estados - uma tal investigação mostraria necessariamente que a doença própria de nossa época consiste precisamente no que é normal. Os atos libidinosos que se exigem do indivíduo que tem um comportamento físico e psíquico sadio são tais que somente podem ser efetuados ao preço da mais profunda mutilação, de uma interiorização da castração nos *extroverts*, em face da qual a velha tarefa da identificação com o pai é a brincadeira infantil na qual aquela era ensaiada. (ADORNO, 1993, p.49-50)

Adorno já começa o aforismo demonstrando que a própria teoria social fornecida pelo economicismo é uma possibilidade descartada para uma psicanálise da cultura, justamente pelo seu movimento que nega a possibilidade de compreensão do momento *individual* da cultura: ao se fazer os gestos matematicamente elegantes de uma teoria econômica, priva-se ao indivíduo sua possibilidade de existência plena, e o reduz ao ideológico número coisificado. Na outra mão, a própria possibilidade dada pela psicanálise parece *concordar* com tal abordagem em alguma medida, pois abaixa a cabeça aos termos de um pensamento *reducionista* da cultura e com a própria divisão de trabalho<sup>52</sup> da sociedade capitalista: jurar “lealdade àqueles estados” significaria, aos olhos de Adorno, não possuir o impulso de criticar os próprios princípios que o economicismo realiza ao desconsiderar uma sociedade pelo primórdio da vida psíquica

---

“nascimento” de um modelo de pensamento, tal como uma fruta anã, que está preste a florescer em algo maior. Em um destes cortes rápidos de Adorno, temos uma referência explícita a teoria psicanalítica: “Na psicanálise, nada é verdadeiro a não ser seus exageros” (ADORNO, 1993, p.41). Concordando aqui com a interpretação de FREITAS (2016), que certamente é detalhada e fortificada demais para ser transcrita aqui em poucas linhas, pode-se pensar que tal aforismo chistoso busca na realidade demonstrar que ali onde a psicanálise *ultrapassou seu aparente limite* é que ela encontra seu momento de verdade. Dentre tais limites, se cita três em específico na argumentação de Freitas: seu “pessimismo antropológico”, que se encontra nas afirmações Freud a respeito da cultura em suas obras, que *ultrapassam* os prognósticos comuns de uma teoria psicológica, sendo considerado por Freitas como seu “exagero favorito” (2016, p.53); na conceituação da pulsão de morte, se apresentando como elemento do pessimismo antropológico presente *no próprio sujeito*; e finalmente, na compreensão do inconsciente como *ponto de partida* para uma metapsicologia, para algo que *ultrapassando* “os limites dos campos que a princípio se pretendia circunscrever e defrontar-se com seu extremo oposto, não apenas com o que há de social no indivíduo, mas com o que realmente o social, pois o social é social apenas no indivíduo.” (FREITAS, 2016, p.33).

<sup>51</sup> Ao menos na primeira parte da obra, escrita em 1944, que é curiosamente *o mesmo período* do projeto empírico de Adorno sobre a propaganda fascista.

<sup>52</sup> Adorno invoca a ideia de uma “divisão de trabalho no mundo intelectual” de maneira recorrente para destacar a relação entre a realidade social e a produção de conhecimento. No fundo, tal argumento busca recuperar uma intuição marxista, de que não existe *nada* para além dos confins da totalidade do capital, nem mesmo o pensamento. A ciência oficial, seria, nesse caso, “tem por função estocar factos e conexões funcionais de factos nas maiores quantidades possíveis. A ordem do armazenamento deve ser clara. Ela deve possibilitar às diversas indústrias descobrir prontamente a mercadoria intelectual desejada na especificação desejada”. Já a filosofia, entretanto, possuiria a *capacidade crítica* de recusar a divisão de trabalho, representando “o esforço de resistir à sugestão, a decisão resoluta pela liberdade intelectual e real.” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p.199-200).

individual (ou seja, que mesmo a psicanálise partindo da própria vida psíquica individual, ela ainda jura lealdade ao estado de coisas vigente).

Outrossim, o que resta para a psicanálise da cultura é compreender que o próprio estatuto normativo da sociedade é precisamente a *doença* que assola os sujeitos, tirando de mão a ideia de que os *outsiders* ou os “*anormais*” seriam os verdadeiros doentes: doença, aqui, é levando em conta não somente como o estado de enfermo de um sujeito, mas também de uma condição de enfermidade da *própria sociedade*, pois “só é possível diagnosticar a enfermidade dos sadios objetivamente, na desproporção entre seu modo de vida racional e a possível determinação racional de suas vidas.” (ADORNO, 1993, p.50).

*O regular guy, a popular girl* têm que reprimir não só seus desejos e conhecimentos, mas também todos os sintomas que na época burguesa decorrem da repressão. Assim como a velha injustiça não é alterada pelo emprego maciço e generoso de luz, ar e higiene, mas, sim, precisamente encoberta pela cintilante transparência da empresa racionalizada, do mesmo modo a saúde interior de nossa época consiste em ter bloqueado a fuga para a doença sem alterar em um mínimo sequer sua etiologia. As latrinas mal iluminadas foram eliminadas como um incômodo desperdício de espaço e transferidas para o banheiro. Confirmou-se o que a psicanálise suspeitava, antes de tornar-se ela própria uma parte da higiene. Onde tudo é mais claro, reinam em segredo os resíduos fecais. (ADORNO, 1993, p.50)

Nesse sentido, a psicanálise (ou melhor, a psicanálise do ego norte-americana<sup>53</sup>) se apresenta como auxiliar do condicionamento da normalidade social como doença. Promovendo uma clínica *intervencionista* do sujeito, que almeja tornar a subjetividade do sujeito cada vez mais linear com uma *sociabilidade normativa*, tais interpretações da clínica freudiana parecem omitir o que há de mais crítico nela, revisando conceitos e abordagens de maneira a adaptar a teoria de Freud a uma sociedade doente, que *necessita* normalizar os indivíduos. Compreender a irracionalidade dos gestos de uma “alegria alvoroçada, de fraqueza, de sociabilidade, de uma adaptação bem-sucedida ao inevitável e de um desembaraçado sentido prático” (ADORNO, 1993, p.50) como elementos de uma sociedade *já irracional em si mesma* é o ponto de Adorno nesse aforismo, mostrando que:

---

<sup>53</sup> Escola psicanalítica de origem americana que Adorno conhece ao chegar no país, tem como suas principais características o relativo descrédito do inconsciente na teoria de Freud em favor de um foco clínico no Ego, considerando este último o lado racional, consciente e capacitador de autonomia, enquanto o primeiro se adequaria em ser “desordenado, caótico, [que] causa comportamentos antissociais, figurando como fundamento dos comportamentos desajustados” (BARATTO & AGUIAR, 2007, p.310). Tal ‘escola’ afirma, portanto, que o ego funcionaria como centro “regulador” do sujeito, promovendo mediações e adaptações necessárias a ele próprio e o mundo externo. Procedendo nessa linha interpretativa os “psicólogos do ego” não somente descentralizam a importância do conceito de inconsciente na teoria freudiana, como também procuram uma prática clínica altamente focada na *repressão* dos impulsos e no controle autônomo do sujeito pelo ego centralizador. Não necessariamente devemos aqui expor como tal teoria é altamente contrária a vários conceitos e fundamentos da teoria de Freud, como afirmam, BARATTO & AGUIAR (2007) em seu artigo, como também propriamente Theodor W. Adorno irá ser fortemente contra estas interpretações, devidamente expostas em seu artigo *A psicanálise Revisada* (ADORNO, 2015a)



A sociedade assumiu, por assim dizer, a doença de todos os indivíduos, e nela, na loucura represada das campanhas fascistas e em todas as inúmeras pré-formações e mediações destas, a desgraça subjetiva profundamente enterrada no indivíduo integra-se à desgraça objetiva visível. (ADORNO, 1990, p.51)

Neste aforismo, Adorno está se referenciando aqui a obra de Sigmund Freud, *Mal-Estar na Cultura* (1930), onde o psicanalista vienense afirma que a tarefa dos homens seria buscar como finalidade de suas vidas a *felicidade*, gesto que seria traduzido na teoria de Freud como “o programa do princípio do prazer”, que trabalharia como o princípio que “comanda o funcionamento do aparelho psíquico desde o início” (FREUD, 2010c, p.62). Entretanto, tal princípio entraria em *total contradição* com a realidade exterior: Freud, nesse momento, afirma que a sociedade de fato *impede* que o programa do princípio do prazer – responsável pela dita “busca da felicidade” – ocorra normalmente na realização de seu fim, ao menos enquanto houver *vida em sociedade*: “Visto que satisfação dos impulsos equivale à felicidade, torna-se causa grave de sofrimento quando o mundo exterior nos deixa indigência, quando se recusa a saciar nossas necessidades.” (FREUD, 2010c, p.67).

Tal fato ocorre precisamente porque, para Freud, a definição de cultura em si entraria em total contradição com a satisfação de nossos impulsos, visto que ela buscaria “a proteção do homem contra a natureza e a regulação das relações dos homens entre si.” (FREUD, 2010c, p.87). Desta maneira, Freud já compreende aqui que a sociedade buscaria *cercear* o homem, inclusive, seus próprios desejos. Então, no que consistiria a diferença do posicionamento de Freud para o de Adorno, já que ambos consideram que a sociedade nos conduziria para reprimir o indivíduo? Tal diferença se daria no ponto em que, mesmo ambos compartilhando relativo ‘pessimismo antropológico’, Freud jamais lançaria mão dos ganhos culturais e tecnológicos da sociedade, pois eles representariam o lado ‘justificável’ desta última:

Se não existissem ferrovias que superassem as distâncias, então o filho nunca teria deixado a cidade natal e não se precisaria de telefone para ouvir sua voz. Se não houvesse a navegação transoceânica, o amigo não teria empreendido a viagem marítima e eu não precisaria do telégrafo para acalmar minha preocupação por ele. De que nos adianta a diminuição da mortalidade infantil, se justamente isso nos obra a uma contenção extrema na geração de filhos, de modo que, em geral, não criamos mais crianças do que nas épocas anteriores ao império da higiene, ao mesmo tempo em que colocamos nossa vida sexual no casamento em condições difíceis e provavelmente contrariamos a benéfica seleção natural? E, por fim, de que nos adianta uma vida longa se ela é penosa, pobre em alegrias e tão cheias de sofrimento que podemos dar as boas-vindas à morte, saudando-a como libertadora? (FREUD, 2010c, p.85)

Na balança, Freud considera que os ganhos sociais e científicos da sociedade podem superar o aparente sofrimento que ela mesma gera. Nesse sentido, Freud se torna o autor que de algum modo *formula* o problema de um sofrimento individual causado pela sociedade, e, ao

mesmo tempo, *rebaixa* tal descoberta ao priorizar que a mesma sociedade é benéfica em certos sentidos. Tais asserções presentes no texto de Freud é o que permitem interpretações como a de SILVA (2012), que lerá o texto *Mal-estar na cultura* como uma forma do psicanalista conceber a sociedade como uma encarnação da pulsão de vida e da pulsão de morte, sendo a própria cultura e civilização uma forma de “regular” tais conflitos presentes tanto no indivíduo quanto na sociedade ela mesma:

Freud afirma que a civilização se encontra a serviço da pulsão de vida, mas marcada por atravessamentos da pulsão de morte. A civilização expressaria, portanto, uma repetição do conflito psíquico entre pulsão de vida e pulsão de morte, exigências imperativas de satisfação que a cultura viria tentar regular. (SILVA, 2012, p.60)

Adorno conclui o último aforismo supracitado afirmando que, na realidade, a cultura não nos está direcionando para a “preservação da vida”, mas sim, *que ela nos leva a morte*. Diferentemente da visão de Freud, onde aparentemente se buscaria uma ‘negociação de termos’ entre o princípio do prazer e o princípio da realidade, trata-se, para Adorno, de uma *aniquilação do individual* por meio da sociedade, ou seja, uma *desconsideração do princípio do prazer por parte da sociedade*, e isso se perceberia aos olhos do autor frankfurtiano através da investigação dos próprios vestígios da irracionalidade do mundo:

Mas os vestígios da enfermidade acabam por se denunciar: seu aspecto é o de quem tem a pele coberta por uma erupção de desenho regular, como se estivessem empenhados num mimetismo em relação ao inorgânico. Pouco falta para que se possa considerar todos esses que se consomem em dar provas de sua vitalidade alerta e de sua força pujante como cadáveres preparados, aos quais se oculta, por considerações de política demográfica, a notícia de seu passamento não de todo bem-sucedido. Na base da saúde reinante está a morte. Todo o seu movimento assemelha-se aos movimentos reflexos de seres cujo coração parou de bater. Só ocasionalmente as desditosas rugas na testa - testemunho de tensões terríveis e há muito esquecidas -, ou um momento de estupidez pática em meio a uma lógica inalterável, ou um gesto de desamparo conservam perturbadoramente os vestígios da vida que se esvaiu. Pois o sacrifício socialmente exigido é tão universal, que ele, de fato, só se torna manifesto na sociedade como um todo e não no indivíduo. (ADORNO, 1993, p.51)

Por fim, a importância de se trazer aqui uma discussão sobre a *Minima Moralia* de Adorno se fundamenta por um motivo de *trajetória intelectual* e um motivo *conceitual*, mas que no fim, se cristalizam na mesma questão. A obra em questão é uma reunião de diversos momentos *íntimos* de sofrimento do autor mediante o exílio norte-americano: os temas da impossibilidade da vida individual, de uma análise que parte do particular para o concreto, e as críticas à ciência, filosofia e cultura são exatamente o que há de mais *fecundamente individual* para o teórico crítico, pois tais elementos é o que determinam efetivamente a vida privada do indivíduo Adorno, impossibilitando assim uma *análise do individual* que se recorre unicamente ao meramente descritivo de sua vida; ao mesmo tempo, Adorno sempre se recusou a realizar autobiografias e entrevistas que dissertem sobre sua vida privada, e tal motivo é talvez porque,

para o próprio Adorno, *a vida privada sempre está mediada pelos elementos sociais* que a cercam, *inclusive, a vida privada dele próprio*. Trabalhar conceitualmente a ideia de mediação é exatamente *dar voz ao seu sofrimento* através dos conceitos, dando cabo à insuficiência sentida pela vida científica nos Estados Unidos que não abarcou a dor que o frankfurtiano carregava. Mas o maior ensinamento da obra é justamente a ideia de que a própria melancolia individual *é social*, e a “triste ciência” oferecida ao leitor é o entendimento do autor de como expressar este descontentamento, muito também devido ao horrível pesadelo da experiência científica norte-americana, o “prolongamento do Terceiro Reich”.

Além disso, deve-se anotar aqui dois pontos importantes na leitura de Adorno sobre Freud: primeiro, que não está se pondo em desvalorização os conceitos ou elementos da teoria psicanalítica, muito pelo contrário: Adorno busca *leva-los aos seus limites não explorados* pela obra do psicanalista; segundo, que a prerrogativa encontrada no início do aforismo 36, de que a própria psicanálise estaria “jurando lealdade aos estados do primado da economia” se revela em como a própria obra de Freud não deixa de *encarnar os princípios da própria decadência burguesa que ela consegue de alguma forma denunciar, mesmo timidamente*.

Tais elementos entram no que MARIOTTI (2009) afirma como sendo um dos traços que formam a relação dos autores da teoria crítica com a psicanálise: tais autores buscariam em Freud uma compreensão da psicologia subjetiva atravessada pelas características de dominação e repressão da civilização moderna. Entretanto, Mariotti também afirma que a própria “psicanálise não cumpriu estas expectativas”, e que a teoria psicanalítica se “infectou pelo problema que ela buscou curar” (MARIOTTI, 2009, p.169-70), se tornando parte do regime da civilização moderna, perdendo o fio crítico presente na obra de Freud. Nesse sentido, se torna necessário compreender como a própria psicanálise é interpretada por Adorno, para assim, podemos compreender sua posição privilegiada nas pesquisas empíricas do teórico crítico de Frankfurt.

## **2.2 – A verdade como exagero: para além da psicanálise, pela própria psicanálise**

Pode soar de fato muito particular a ideia de um autor como Theodor Adorno, estudioso da dialética, das determinações objetivas da sociedade e da Indústria Cultural, assim como sua consequente aniquilação da expressão artística como conhecíamos, ser, além de detentor destas características, também um exímio e rigoroso leitor da obra de Sigmund Freud. De fato, é bastante anômalo à primeira vista imaginar como um estudioso da reificação social

do século XX, um teórico crítico que possui em sua bagagem as obras de Kant, Hegel, Marx e Nietzsche se desdobrar nos labirintos da teoria freudiana: se compreende, pelo menos a partir de Hegel e com Marx, que a cultura e a história social são camadas de determinação maior na vida dos homens do que a própria história individual de um sujeito.

Porém, ao realizar tais afirmações, ignora-se parcela das motivações do *Institut für Sozialforschung* se aproximar da teoria psicanalítica, desde a direção de Horkheimer, como um dos fundamentos para ampliar o conceito de uma tarefa conjunta de várias disciplinas visada pelo filósofo. Certamente, é por Erich Fromm que se deve em grande medida os méritos da integração da psicologia nas discussões e projetos realizados pelo Instituto, que buscou desde o princípio executar o projeto de “aplicar a análise de Freud da psicologia subjetiva para uma crítica social marxiana das características repressivas e dominante da civilização moderna” (MARIOTTI, 2009, p.169).

Entretanto, Fromm acaba por se tornar aquele que formula uma revisão teórica das definições freudianas de clínica e psicologia social, mesclando teoricamente os pressupostos marxistas com os da psicanálise, buscando unir conceitualmente ambas as disciplinas para torná-las mais “enriquecidas”:

A psicanálise pode enriquecer a concepção global de materialismo histórico num ponto específico. *Pode fornecer um conhecimento mais compreensivo de um dos fatores que opera no processo social: a natureza do próprio homem.* Situa o dispositivo instintivo do homem entre os fatores naturais que modificam o processo social, embora haja também limites para essa modificabilidade. O dispositivo instintivo do homem é uma das condições naturais que fazem parte da subestrutura (*Unterbau*) do processo social. [...]. O materialismo histórico requer uma psicologia – isto é, uma ciência da estrutura psíquica do homem; e a Psicanálise é a primeira disciplina a fornecer uma psicologia que o materialismo histórico pode realmente usar. (FROMM, 1977, p.154)

Aos olhos de Adorno, que possui um “debate implícito” com o antigo colega do Instituto<sup>54</sup>, a interpretação de Fromm se furtaria, segundo Adorno, na estratégia de “enriquecimento teórico máximo”, ou seja, de complementar-se teoricamente tanto no marxismo quanto na psicanálise, que tendem à *revisão conceitual* de ambas as teorias, fazendo-o conceber a psicanálise em outros termos do que seu antigo colega. Iremos, mais à frente, compreender como Adorno irá elaborar tal visão, e o que exatamente *revisão conceitual* implicaria exatamente para o frankfurtiano.

Deve-se, portanto, pensar sobre alguns procedimentos epistemológicos da psicanálise aqui, e como tais procedimentos serão absorvidos por Adorno. Uma das formas mais essenciais

---

<sup>54</sup> Para uma melhor compreensão do debate Adorno-Fromm, conferir a dissertação de mestrado de Verlaine FREITAS (2016).

de método nos textos freudianos será justamente partir de um fato ou situação aparentemente *desconectada* do que seria o problema geral que o autor irá tratar, ou até muitas das vezes partir da mera *aparência* de como um problema irá se proceder. Deve-se notar que Freud sempre se atenta à forma como o problema que irá ser tratado *se apresenta* para a sociedade ou o senso comum em geral, para logo depois, a partir deste senso comum, se realizar uma *crítica de tal noção* a pelas experiências clínicas do próprio Freud em relação à tais noções.

Um dos exemplos mais interessantes se encontra na obra *Três ensaios para uma teoria da sexualidade* (1905), texto primordial para a teoria freudiana, pois irá buscar dentro de três ensaios específicos e ao mesmo tempo interconectados<sup>55</sup> (*As aberrações sexuais; A sexualidade Infantil e As transformações da puberdade*), uma noção de sexualidade que faça compreender o funcionamento dos sintomas neuróticos e da energia pulsional presentes nos sujeitos, paulatinamente refletindo criticamente sobre o que pode ser *normal* ou *degenerado* do ponto de vista comum, até se pensar como ambas estas noções podem ser criticamente pensadas na psicanálise.

Observemos agora como Freud inicia o primeiro ensaio desta obra, atentando na forma que se *paulatinamente* irá se chegar no tema das “Aberrações Sexuais”:

A existência de necessidades sexuais no ser humano e nos animais é expressa, na biologia, com a suposição de um "instinto sexual". Nisso faz-se analogia com o instinto de nutrição, a fome. A linguagem corrente não tem uma designação correspondente à palavra "fome"; a ciência emprega "libido". A opinião popular tem ideias bastante definidas sobre a natureza e as características desse instinto sexual. Ele estaria ausente na infância, apareceria na época puberdade, ligado ao processo de maturação desta, e se revelaria nas manifestações da irresistível atração que um sexo exerce sobre o outro; e sua meta seria a união sexual, ou, pelo menos, as ações que se acham no caminho para ela. Mas temos motivos para ver nessas informações um quadro infiel da realidade; a um exame mais atento, elas se mostram plenas de erros, imprecisões e conclusões precipitadas. Vamos introduzir duas expressões técnicas: se denominarmos objeto sexual a pessoa da qual vem a atração sexual, e meta sexual a ação à qual o instinto impele, a observação, cientificamente filtrada, indica numerosos desvios no tocante aos dois, objeto sexual e meta sexual, e a relação entre eles e a norma suposta requer uma investigação aprofundada. (FREUD, 2016a, p.21-22)

Nota-se como Freud, já nos momentos iniciais do texto, procurou tentar lidar com a comum noção de sexualidade, e, ao mesmo tempo, introduzir o que a experiência psicanalítica aferiu sobre tais problemas, a partir da introdução de conceitos clínicos. Se, de início, o conceito de sexualidade parece, aos olhos do senso comum, distante da vida infantil, uma das propostas do psicanalista durante o texto é mostrar *exatamente o contrário* de tal prerrogativa. É, portanto,

---

<sup>55</sup> Segue-se aqui o indicativo de que os três ensaios não só fazem referências um ao outro, mas que os três procuram apresentar uma específica visão sobre sexualidade, especialmente de uma sexualidade *não normativa*, aquém do predicado de uma sexualidade adulta considerada ‘saudável’. Assim, todos os ensaios acabam tratando de temas especificamente ligados às marcas de sexualidade em territórios não convencionais: nos homossexuais, nas perversões, na infância e na puberdade.

através de elementos *fragmentários*, *dispersos* e aparentemente *desconectados* que se opera nos textos de Freud: parte-se necessariamente do que é dado imediatamente como verdade para, progressivamente, esclarecer sobre o que não está consciente.

Já no que tange ao método clínico da psicanálise, que Freud lapida durante sua experiência clínica e passará por consideráveis mudanças após o rompimento da técnica da hipnose<sup>56</sup> na intervenção terapêutica, a *escuta como cura* também traz elementos interessantes para pensar tais aproximações. Pode-se dizer que ela se baseará justamente em uma busca desse elemento *fragmentário* na fala do paciente: na tentativa de recriar uma “história da doença do paciente”, não se pedirá de imediato a eles que relatem em uma formalidade lógica de acontecimentos até a chegada de seu atual estado, mas sim, que eles simplesmente tragam o que vier à cabeça deles no momento da clínica.

Freud encontrou nos pensamentos espontâneos dos pacientes, isto é, nos pensamentos involuntários, geralmente vistos como inoportunos e por isso descartados em circunstâncias normais, que costumam perturbar a trama de uma exposição deliberada. A fim de apoderar-se desses pensamentos, ele solicita aos pacientes que se deixem levar nessas comunicações, "como se faz numa conversa em que se pula de um assunto a outro". Antes de lhes pedir um relato minucioso da história de sua doença, ele insiste em que falem tudo o que lhes passar pela cabeça, mesmo quando acharem que é insignificante ou não vem ao caso, ou não tem sentido; enfatiza sobretudo que não devem excluir nenhum pensamento ou associação porque relatá-lo lhes seria penoso ou vergonhoso. Ao procurar reunir esse material normalmente negligenciado, Freud fez as observações que se tornaram decisivas para toda a sua concepção. Aparecem lacunas na recordação do paciente já enquanto ele relata sua história clínica: eventos reais são esquecidos, a ordem cronológica é alterada ou nexos causais são rompidos, com resultados incompreensíveis. Não existe caso clínico neurótico sem amnésia de alguma espécie. Se instamos o narrador a preencher essas lacunas da memória com maior esforço da atenção, notamos que os pensamentos que então lhe ocorrem são rechaçados com todos os recursos da crítica, até que ele sente um franco mal-estar quando a recordação se apresenta de fato. (FREUD, 2016b, p.324-25)

Tais “pensamentos involuntários, vistos como inoportunos”, que poderiam ser erroneamente classificados como elementos fragmentários que não trariam luz ao todo do conflito psíquico do sujeito, serão justamente o ponto de partida de Freud para elaborar os casos clínicos de seus pacientes. Serão tais elementos que o analista deve *interpretar*, e, progressivamente, descobrir o que o paciente *não se recorda*. O trabalho de fazer o inconsciente se tornar consciente a partir das próprias escolhas de palavras e lembranças trazidas pelo paciente e fazer “preencher essas lacunas da memória” será mediante a tarefa de interpretação do analista sobre as próprias resistências apresentadas (que começam com estes pensamentos

---

<sup>56</sup> “Como se sabe, ser ou não hipnotizado depende da vontade do paciente, não obstante toda a habilidade do médico, e muitos indivíduos neuróticos não podem ser hipnotizados com nenhum procedimento, de maneira que o abandono da hipnose garantiu a aplicabilidade do tratamento a um número ilimitado de pacientes.” (FREUD, 2016b, p.324)

‘involuntários’) pelo paciente. Compreende-se assim o *sintoma* do paciente não como signo do diagnóstico claro e aparente que ali se apresenta, mas sim, como *formação da resistência do paciente sobre seu próprio conflito*, como pistas do trauma passado que o determina, e se encontra modificado, coberto, esquecido pelo analisando.

Como podemos ver, o exercício clínico freudiano nada se assemelha à uma pura atitude de localização e correção dos conflitos psicológicos de determinado paciente, mas sim, uma tentativa de fazê-los aparecerem por via do próprio sujeito, fazer o próprio sujeito *reconhecer* seu trauma, *lembrar* de suas amnésias, e, portanto, de *esclarecer-se* a partir de suas próprias falas, e com o auxílio do analista, elaborar sobre o seu próprio *sofrimento*. Existe, portanto, uma tentativa de esclarecimento no método freudiano. A tarefa de dar luz sobre o que foi escondido, de reconstruir os elementos parciais trazidos para a clínica, de expor o que foi cindindo pelo próprio paciente e reconectar tais fragmentos com a totalidade da vida psíquica do sujeito, é a tarefa de Freud em sua clínica.

Ressalta-se aqui a ênfase de Freud no que tange à *interpretação* do analista para o material do analisando. Tal interpretação teria o papel de “desencobrir as resistências desconhecidas do doente” (FREUD, 2010d, p.147), ou seja, *contornar a resistência*, feito que só pode ser procedido “mediante o trabalho de interpretação e a comunicação dos seus resultados ao doente” (*ibidem*). Ora, uma tal interpretação implica em necessariamente alocar elementos da formação do próprio analista. Não se trataria de identificar o sintoma do paciente em um manual, para logo depois, categorizá-lo e fortuitamente classificar o doente a partir de seu sintoma. O trabalho das categorias conceituais de Freud não somente progrediu com enormes mudanças e alteração destas durante a própria construção da teoria psicanalítica (tradicionalmente conhecida como “tópicas”), como também sempre revelaram a necessidade de sua mudança mediante a *experiência clínica*. A própria realidade prática da clínica preza por uma mudança e pela dinâmica de interpretação. A teoria de Freud se modifica em *ad hoc* não apenas porque ela encontra falhas ou acertos em determinados momentos, mas também pelo fato de seu próprio objeto ser *dinâmico*.

Interpretar, que poderia ser visto como um recurso da própria subjetividade e que valeria como crítica da falta de imparcialidade e de objetividade da teoria, se torna recurso essencial para Freud. Portanto, interpretar é compreender a dinâmica de movimento do próprio objeto da psicanálise. Deixar se levar para como o objeto se apresenta, notar sua forma e seu

conteúdo e a necessária ligação entre ambos, é o procedimento que leva em conta não apenas o próprio objeto, mas como tal sujeito necessariamente se *implica na análise*<sup>57</sup>:

Por fim se formou a técnica coerente de agora, na qual o médico renuncia a destacar um fator ou problema determinado e se contenta em estudar a superfície psíquica apresentada pelo analisando, utilizando a arte da interpretação essencialmente para reconhecer as resistências que nela surgem e torná-las conscientes para o doente (FREUD, 2010d, p.147)

Tal definição da interpretação em Freud é relacionada por FREITAS (2016, p.32) como um elemento que se apresenta em certa similitude com a noção de interpretação em Adorno: compreendendo as duas visões como um “giro para o desprezado”, ambas os autores buscariam uma *valorização do objeto particular* em toda sua densidade, ou seja, inclusive na relação possível entre as características particulares de tal objeto com a totalidade que o abrange. No caso da psicanálise, isso entraria justamente no ponto onde o próprio Freud necessita compreender a relação do sujeito individual com a moral, cultura e dogmas normativos presentes ao seu redor para precisamente compreender seus conflitos individuais. Pois, afinal de conta, os conflitos psíquicos em Freud nunca são *completamente* individuais. Eles sempre tratam da relação com um sujeito *cindindo*. A dinâmica de resistência, recalçamento, repressão e propriamente de sintoma estariam, na realidade, representando a *dimensão conflitual* de um indivíduo com o todo social que o envolve. Lembrando aqui que, para Adorno, *conflito*, mesmo em sua dimensão mais subjetiva, é sempre também signo de *sofrimento*, sempre atrelado à uma dimensão *social*, chegando a referenciar a relação entre ambos como um “indescritível sofrimento presente no conflito social de grandes dimensões” (ADORNO, 2008, p.173)

De maneira similar, tal interpretação dos escritos de Freud ecoa com a visão de um gesto filosófico como *interpretação*, presente na *Atualidade da Filosofia* de Adorno, que no limite, também entraria de acordo com pressupostos da *Minima Moralia*, no que tange a articulação do aspecto pequeno, fragmentário e individual como ponto de partida para uma

---

<sup>57</sup> O conceito de “transferência” diz respeito de como as próprias dinâmicas e repetições do modo de conduta de um sujeito em sua vida amorosa podem ser facilmente direcionados ao analista durante o progresso da análise. Ou seja, como forma de resistência ao tratamento, o analista irá se tornar um objeto libidinal onde se aloca as mesmas repetições de sua vida amorosa no objeto próximo durante a análise. Para Freud (2010b, p.104), tais dinâmicas representariam também um elemento de *resistência* do paciente à análise. Para a teoria psicanalítica, a transferência pode ser dotada de elementos *positivos* e *negativos*, podendo inclusive auxiliar no processo terapêutico: “A solução do enigma é, portanto, que a transferência para o médico prestasse para resistência na terapia somente na medida em que é transferência negativa, ou transferência positiva de impulsos eróticos reprimidos. Se “abolimos” a transferência tornando-a consciente, apenas desligamos da pessoa do médico esses dois componentes do ato afetivo; o outro componente, capaz de consciência e não repulsivo, subsiste e é o veículo do sucesso na psicanálise, exatamente como em outros métodos de tratamento.” (FREUD, 2010b, p.106)



crítica social. Em outras palavras, o tema que se encontra em todas este panorama conceitual dizem respeito sobre a possibilidade de mediação entre o *universal e o particular*, em um espaço que necessariamente se *destrincha* pelo individual através de uma determinação que violentamente interrompe (criando assim a dimensão de *conflito*) a sua própria particularidade.

Se a interpretação ocorre verdadeiramente apenas por meio do que é minúsculo, então ela não mais toma parte nos grandes problemas no sentido tradicional, ou apenas de tal forma que ela sedimente em um resultado concreto a questão total que esse resultado outrora pareceu representar em termos simbólicos. A construção abrangente de elementos pequenos e não intencionais, portanto, conta como uma das pressuposições fundamentais da interpretação filosófica; a inflexão para a “escória do mundo dos fenômenos” proclama por Freud tem validade para além do âmbito da psicanálise, tal como a inflexão do social avança em direção à economia não se deve meramente à preponderância empírica da economia, mas também à exigência imanente da interpretação filosófica. (ADORNO, 2018, p.445-446)

Desta maneira, quanto mais Freud adentra na especificidade do seu objeto (o sujeito e o inconsciente), mais se torna necessário considerar as forças externas (leia-se, para Adorno: forças sociais) que atravessam tal indivíduo e contribuem para a formação de seus sintomas. Não é à toa que os ditos “textos culturais” de Freud (*Totem e Tabu*, *Mal-estar na cultura*, *Futuro de uma Ilusão* etc.) não somente procedem diretamente pelos pressupostos teóricos da teoria freudiana da personalidade, como também revelam que tais conceitos conseguem se ampliar para além da dinâmica pulsional de um indivíduo, e que também, de alguma forma, *tocam* propriamente na dimensão do *social*. Como Adorno mesmo destaca, “a produtividade da perspectiva de Freud reside em questionar o que é geralmente aceito” (ADORNO, 2015d, p.174), e isso se refere tanto à *exposição estilística* de suas obras, quanto para os próprios movimentos de ir *além* da mera dinâmica individual para *verdadeiramente* compreender esta mesma dinâmica.

Entretanto, tal momento em que se *toca* o social na teoria psicanalítica é interpretado por Adorno como um momento não plenamente *realizado* por Freud. De fato, a teoria psicanalítica possui um *potencial crítico*, porém, este potencial não foi *propriamente liberado*, só podendo ser desbloqueado a partir de um *direcionamento outro* para seus conceitos. Isso certamente não implicaria, como se aparenta de primeira vista, em uma “revisão teórica” da teoria psicanalítica. Pelo contrário: Freud demonstrou em seus “textos culturais” que pelos próprios conceitos de inconsciente, recalque, identificação, princípio do prazer e muitos outros próprios de sua teoria, pode-se, progressivamente, compreender o social por meio de conceitos próprios à estrutura libidinal do sujeito. É como se, na própria formulação e construção dos conceitos psicanalíticos da teoria freudiana, de alguma forma, já se aloca-se a *dimensão conflitual de um indivíduo e o meio externo em que este é posto*. Será justamente esta dimensão

*confitual* dos conceitos de Freud, de um sujeito não plenamente coerente, autossuficiente e harmônico que interessa à Adorno. Tal dimensão em Freud é o que permite o filósofo frankfurtiano realizar um “equacionamento por assim dizer polarizado entre o aspecto repressivo do âmbito social (incluindo os planos econômico, político e cultural) e a dimensão desiderativa somática do indivíduo” (FREITAS, 2010, p.124).

Será assim, então, que se chega ao aforismo de Adorno na sua *Minima Moralia* onde o autor afirma que “Nada na psicanálise é verdadeiro, exceto seus exageros” (ADORNO, 1993, p.41). Os “exageros” seriam, justamente, os momentos na obra de Freud em que, partindo-se dos próprios pressupostos e conceitos da psicanálise, que deveriam inicialmente apenas abarcar o indivíduo e suas constituições mais íntimas, consegue-se tocar as determinações sociais que formam tal indivíduo. Para a psicanálise, só se consegue chegar no íntimo do sujeito pensando também sua relação com o exterior. Ou seja, para Adorno, os momentos da psicanálise onde ela poderia tocar na verdade estão onde ela mesmo ultrapassa suas pretensões iniciais.

Apesar disto e apesar da mentalidade positivista própria de Freud, ela está tão atravessada frente à ciência estabelecida quanto aquele. Desenvolvida a partir de um número relativamente pequeno de casos singulares, da primeira à última proposição lhe corresponderia segundo o sistema de regras científicas o veredito de que se trata de uma falsa generalização. Sem a sua produtividade para o entendimento de modos de comportamento social, sobretudo o do “cimento” da sociedade, não seria possível imaginar contudo o que pode ser contabilizado como progresso de fato da sociologia durante os últimos decênios. Ela, que por motivos de ordem complexa provocou o menosprezo da ciência estabelecida — costume que a psiquiatria ainda detém —, forneceu hipóteses intracientíficas praticáveis para a explicação, doutro modo inexplicável, de que a predominante maioria dos homens suporta relações de dominação, se identifica com elas e por elas se deixa induzir a atitudes irracionais, cuja contraditoriedade quanto aos mais simples interesses de sua autoconservação é evidente. Aliás, é duvidoso que pela transformação da psicanálise em hipóteses se faça justiça ao seu tipo de conhecimento. Sua utilização em processos de levantamento se dá às custas daquele aprofundamento no detalhe a que deve sua riqueza em conhecimento social novo, apesar de ela própria almejar uma conformidade a leis gerais de acordo com o esquema da teoria tradicional. (ADORNO, 1980, p.249)

Entretanto, se já se deixou claro quais seriam tais “exageros” freudianos que, para Adorno, fazem ela tocar na verdade (ou seja, os momentos em que partindo dos próprios conceitos psicanalíticos do funcionamento individual, se toca no “cimento do social”), surge aqui a necessidade de se explicitar quais os momentos em que a psicanálise é ‘falsa’ (ou seja, quando ela não está “exagerando”). Para isso, devemos voltar à *Minima Moralia*, no aforismo 37, intitulado *Aquém do princípio do prazer*. Tal aforismo, que em seu título se referêcia à obra de Freud *Além do Princípio do Prazer* (1920), buscar explorar justamente a *antinomia* fundamental que há na psicanálise, afirmando que ela possui dentro de si uma crítica aos principais elementos da ideologia burguesa do século XX, e, ao mesmo tempo, se rebaixa aos

mesmos princípios burgueses que ela consegue criticar. O aparente *conformismo* freudiano é, ao mesmo tempo, a força da crítica na psicanálise, e a sua queda:

O maçante está, antes, no fato de que ele [Freud], contra a ideologia burguesa, investigou de um ponto de vista materialista o agir consciente, descendo ao fundamento pulsional inconsciente deste último, ao mesmo tempo que, no entanto, fazia coro com o desprezo burguês pelas pulsões, que é ele mesmo um produto daquelas racionalizações que Freud desmantelou. Ele conforma-se explicitamente, segundo suas próprias palavras nas Preleções, "à avaliação geral [...] que considera os objetivos sociais mais elevados do que os sexuais, no fundo egoístas". Como especialista em psicologia, ele aceita a oposição entre social e egoísta sem exame, de maneira estática. Não reconhece nela a obra da sociedade repressiva, assim como tampouco o vestígio dos mecanismos nefastos que ele mesmo indicou. Ou antes, ele oscila, desprovido de teoria e conformando-se aos preconceitos, entre negar a renúncia às pulsões como um recalçamento contrário à realidade, ou enaltece-la como sublimação que fomenta a cultura. (ADORNO, 1993, p.51-2)

Soa extremamente incompatível a posição de um autor que, ao mesmo tempo que fundamenta e expõe os princípios contraditórios da cultura burguesa de sua época (que delineando de forma rápida, se resplandece na contradição perdurante de se afirmar uma sociedade livre, progressista e igualitária em oportunidades, mas, ao mesmo tempo, recorre a repressão, limitação e conseqüente restringência da pulsão do indivíduo), e no mesmo passo, reverencia as características desta sociedade como ganhos culturais essenciais para a articulação da vida em comunidade. O que pode ser fortuitamente encarado como um "protótipo dialético" de mal gosto em defesa da sociedade, é aos olhos do crítico frankfurtiano, um retrato de que não somente sua teoria *não se deixou ir* até os limites da crítica, mas também de que a própria teoria de Freud alcançou a dimensão do social, entretanto, apenas ligeiramente *tocando nela* pelos conceitos psicanalíticos, não atendendo às últimas conseqüências de suas inclinações.

Talvez, se poderia responder tal problema na medida em que o próprio Freud *impõe* um limite a sua teoria, que a psicanálise *não deseja alcançar* uma compreensão profunda da dimensão social, e que o seu paradigma é apenas a compreensão do inconsciente. Se assim o é, pode-se devolver a moeda da mesma forma em que ela nos é dada: pois não somente a limitação da teoria freudiana é precisamente a dimensão psíquica, mas é *justamente pelo foco em seu limitado objeto* que Freud percebeu a *necessidade* de compreender o funcionamento do social pela própria dinâmica do inconsciente e das pulsões, para assim poder plenamente penetrar no que seria tal dimensão psíquica. Pois, para Freud, não bastaria fazer um exame aprofundado de um paciente, anotar e fichar suas atitudes e gestos corporais para plenamente o compreendê-lo. É necessário recorrer à dúvida freudiana, de que *nem sempre* fazemos o que queremos porque realmente queremos; que *nem sempre* desejamos o que desejamos porque puramente o desejamos, e *nem sempre* nossos atos aparentemente intencionais são verdadeiramente tão intencionais como imaginamos.

O ponto de partida de uma contribuição psicanalítica para a compreensão da cultura se dará, essencialmente, pela captura de tais perguntas no que tange a própria construção dos povos, religiões e culturas que cercam tais indivíduos. Para Adorno, o que freia tal empreitada é justamente o fato de que, ao compreender em *O mal estar na Cultura* que a sociedade repreende e modera nosso princípio de prazer, formulando assim o nosso princípio de realidade, Freud enxerga algum *ganho cultural* em tal gesto formativo. De fato, seria um *elogio da repressão*, e nas palavras de Adorno, um *esclarecimento não-esclarecido*, resultando a desafeição da teoria psicanalítica com algo que seria muito caro a ela: a ideia de *prazer*.

Nesta contradição existe objetivamente algo do caráter bifronte da própria cultura - e nenhum elogio da sensualidade sadia seria capaz de suavizá-lo. Em Freud, todavia, decorre disso a desvalorização da norma crítica para os objetivos da análise. O esclarecimento não-esclarecido [*unaufgeklärte Aufklärung*] de Freud fez, sem se dar conta, o jogo da desilusão burguesa. Como um inimigo tardio da hipocrisia, ele situa-se ambigualmente entre a vontade de uma emancipação indisfarçada do oprimido e a apologia da opressão sem disfarces. Para ele, a razão é uma mera superestrutura, e isto não tanto - como lhe censura a filosofia oficial - por causa de seu psicologismo, que penetra profundamente na dimensão histórica da verdade, mas antes porque ele rejeita aquele fim distante de qualquer significado e desprovido de razão, que é o único no qual este meio que é a razão poderia se mostrar razoável: o prazer. A partir do momento em que este é depreciativamente situado entre os truques da conservação da espécie, sendo dissolvido ele próprio numa espécie de razão astuciosa, sem que se considere no prazer aquele aspecto que transcende o âmbito da subserviência à natureza, a *ratio* se rebaixa à racionalização. A verdade fica entregue à relatividade, e os homens, ao poder. (ADORNO, 1993, p.52)

O grande sinal do impedimento de Freud para a adesão de uma *veia crítica* (ao menos, crítica o suficiente aos olhos de Adorno) em sua teoria é o fato de que ele *não ignora* o funcionamento contraditório da cultura burguesa de sua época, mas que o mesmo, ao reconhecer tais funcionamentos, jura fidelidade a elas sem preocupações. Ocasiona-se assim, o apontamento de Adorno que Freud acaba reproduzindo “involuntariamente a dupla hostilidade ao espírito e ao prazer” (ADORNO, 1993, p.52), resultando assim na compreensão do título do aforismo presente na *Minima Moralia: Aquém do Princípio do Prazer*.

Desta forma, nota-se aqui o que Adorno queria dizer quando afirmou que a psicanálise é *falsa*: quando ela, mesmo que “involuntariamente”, acaba por reproduzir na sua teoria a própria sociedade em que ela mesma se insere e é perfeitamente capaz de alcançar, ecoando parte do *mundo falso* da burguesa contemporânea. Tal gesto de uma *crítica dialética* da psicanálise é o que acompanhará Adorno em todas as suas citações, referências e trabalhos teóricos que envolvem a teoria freudiana, incluindo seus trabalhos sobre a psicologia do fascismo: a dupla noção de uma teoria que *reproduz* a ideologia oficial, ao mesmo tempo em que é capaz de *denunciá-la*. A teoria de Freud é, duplamente, objeto de crítica e força da crítica, dialeticamente mediada.

Nesse contexto, parece lícito dizer que Adorno busca, em certo sentido, *adaptar* a teoria de Freud para os propósitos de crítica da sociedade burguesa, e que, fazendo isso, demonstrará as limitações da teoria freudiana fazendo-se de uma revisão de seus conceitos e os levando para um direcionamento crítico da sociedade. Entretanto, tais afirmações seriam o oposto da tarefa de Adorno. De fato, uma das autoras que precisamente se dedicou a uma tarefa de “atualizar” a teoria psicanalítica para os ‘nossos tempos’ (leia-se, o século XX) no período de Adorno foi Karen Horney, psicanalista alemã que trabalhou e publicou livros nos Estados Unidos como “*A personalidade neurótica de nossos tempos*” (1937), reconhecida por ser pioneira em popularizar e questionar os conceitos de sexualidade em Freud, pensando sobretudo o papel da feminilidade na teoria freudiana, podendo ser classificada como uma representante da escola ‘neofreudiana’ dos Estados Unidos.

Adorno foi um crítico<sup>58</sup> das pretensões de Karen Horney, justamente por ela realocar o foco da análise não nas raízes do sujeito e de suas contradições, mas sim, em questionar metodologicamente a própria teoria psicanalítica e sua relação com a sociedade vigente, fazendo assim, de certa forma, uma tentativa de “sociologizar diretamente a psicanálise” (ADORNO, 2015a, p.44), que aos olhos de Adorno, não significa retirar conclusões sociais do método psicanalítico, mas sim, *modificar* suas premissas e os próprios núcleos conceituais da teoria libidinal freudiana, retirando aparentes “limitações” que a teoria da libido freudiana poderia conter. Aos olhos do filósofo frankfurtiano, tais modificações na teoria de Freud realizadas por Horney trazem poucos ganhos:

Em vez de libido, Horney pretende “colocar ímpetos emocionais, impulsos, necessidades ou paixões”. Se essas categorias, introduzidas sem análise, significarem algo mais do que simplesmente outras palavras para libido ou entidades dogmaticamente postuladas, então, uma vez que elas suspostamente não retrocedam a uma derivação a partir da energia libidinal, sua origem só pode residir em um eu que não se relaciona geneticamente com a libido, mas permanece ao seu lado como uma instância da mesma ordem. Dado que somente na civilização desenvolvida, entretanto, o eu se tornou uma instância autônoma, as categorias psicológicas dos revisionistas parecem dar mais conta à dimensão histórica da psicologia do que as de Freud. O preço a se pagar por isso é: a relação imediata de tais categorias à imagem da situação contemporânea ocorre à custa de uma análise daquilo que poderíamos chamar de sua historicidade interna. (ADORNO, 2015a, p.46)

Ao “substituir a teoria dinâmica freudiana fundada no princípio do prazer”, a psicologia sociologizada de Horney acaba se tornando, portanto, “uma mera psicologia do eu” (ADORNO, 2015a, p.45). Dessa maneira, persiste na teoria da autora uma recusa do “papel central às lembranças infantis” (ADORNO, 2015a, p.47) na construção do sujeito, fazendo-a

---

<sup>58</sup> Críticas estas que foram melhor sumarizadas no artigo de Verlaine Freitas “*Theodor Adorno and the Freudian Revisionism*” (2018).

ignorar que tal decisão teórica de Freud de alocar fundamental papel na vida infantil do sujeito se motiva, aos olhos de Adorno, ao fato de que tais elementos da infância se articulam na vida adulta pelo conceito de ferida [*Beschädigung*], ferida essa que é, na realidade, uma *marca do social* na vida do sujeito. Ao recusar determinados aspectos da teoria freudiana, Horney acaba por ir *contra* o ideal de uma psicologia que “reconhece o social”:

Quem, tal como a maioria dos revisionistas, critica a sociedade atual, não pode se furtar ao fato de que ela é experienciável em choques, em golpes repentinos e abruptos, condicionados precisamente pela alienação do indivíduo em relação à sociedade, que com razão é ressaltada por alguns revisionistas quando falam de um ponto de vista sociológico. O caráter que eles hipostasiam é bem mais efeito de tais choques do que de uma experiência contínua. Sua totalidade é fictícia: poderíamos denominá-lo um sistema de cicatrizes, que somente poderiam ser integradas sob sofrimento, e nunca completamente. Perpetrar essas feridas é propriamente a forma pela qual a sociedade se impõe ao indivíduo, não aquela continuidade ilusória a favor do qual os revisionistas prescindem da estrutura formada por choques da experiência individual. Mais do que o olhar de soslaio efêmero às circunstâncias sociais destes revisionistas, Freud salvaguardou a essência da socialização ao se deter firmemente na existência atomizada do indivíduo. (ADORNO, 2015a, p.48)

O grande fato é que a maioria dos revisionistas freudianos eram críticos do regime social presente em sua época, recusando um ponto de vista conservador ou muito menos defensor do *status quo* padrão no século XX. Entretanto, na própria tentativa de criticar o presente utilizando a psicanálise, tais revisionistas acabam *retirando* o núcleo crítico mais forte presente na psicanálise, que seria a própria *dimensão conflitual* do sujeito. A teoria Freudiana teria, portanto, *uma força crítica*, justamente por ela se *ater ao objeto* que ela se propõe, que é *o próprio sujeito*, reconhecendo nele as próprias contradições que se emergem a partir dele mesmo, cisões que são frutos de seu conflito com o social. Na tentativa de retirar o conflito do âmbito do próprio interior do sujeito, e querer aloca-lo na dinâmica direta entre indivíduo e a totalidade exterior, implica-se na teoria de Horney “uma crença harmônica na unidade da pessoa, que na sociedade subsistente é impossível, talvez nem sequer desejável” (ADORNO, 2015a, p.49). Dessa forma, a crença implícita na ideia revisionista de Horney é de alocar o sujeito como uma totalidade harmônica, que apenas recebe o conflito da totalidade externa e não a internaliza de determinada maneira, retirando certa *primazia do objeto freudiana*, fazendo-os repetir em seu diagnóstico o mesmo ritmo moralizante que os mesmos revisionistas criticam na teoria de Freud:

Os revisionistas buscam escapar da contradição com uma simples inversão. Enquanto Freud aceitou as normas morais de forma tão irrefletida quanto o faria qualquer físico do século XIX, os revisionistas produzem mais uma vez as normas morais preestabelecidas como postulados dogmáticos, a partir de uma reflexão ilusoriamente livre. Eles se libertam do preconceito moral, mas, ao mesmo tempo, também da análise que havia dissolvido esse preconceito. Junto com ela, expulsaram um dos impulsos definidores do progresso psicológico e agora proclamam a necessidade de

normas morais em nome do bem-estar do indivíduo e da sociedade, sem se preocupar se elas são verdadeiras ou não. (ADORNO, 2015a, p.55)

As tentativas feitas por Horney de revisão teórica da obra de Freud acabam realizando, para Adorno, “uma espécie de terapia social para resolução sadia dos conflitos do eu, [que] resulta na ratificação da mesma sociedade patriarcal de que a secessão queria se apartar”<sup>59</sup> (ADORNO, 2015a, p.62). Tal diagnóstico do tratamento conceitual de Horney também se assemelha aos escritos de Adorno na *Minima Moralia* sobre a psicanálise: que Freud, acima de tudo, compreendeu de forma tão detalhada seu objeto (o inconsciente), onde mesmo de forma irrefletida e reprodutora da moralidade burguesa da época, conseguiu ir *além* do próprio objeto, e captou os elementos da força social que geram o *conflito* ao sujeito. Indo em ritmo com o que escreveu em seus aforismos da obra em questão, “*Nada na psicanálise é verdadeiro, exceto seus exageros*”, Adorno quase nos fornece uma explicação deste mesmo aforismo, quando realiza sua crítica à Horney no seu texto “*A Psicanálise Revisada*”:

Freud tinha razão onde ele não tinha razão. A força de sua teoria se nutre de sua cegueira perante a separação entre sociologia e psicologia, que, de fato, é o resultado daqueles processos sociais que muitos revisionistas, na linguagem da tradição filosófica alemã, denominam a autoalienação do ser humano. Se os discernimentos críticos das faces destrutivas daquela separação persuadiu os revisionistas a agir como se o antagonismo entre o ser privado e social do indivíduo fosse tratável com psicoterapia, então Freud, precisamente através de sua atomística psicológica, forneceu a expressão adequada a uma realidade em que os seres humanos são realmente atomizados e separados um do outro por um abismo intransponível. Esta é a legitimação objetiva de seu método: penetrar nas profundezas arcaicas do indivíduo e tomá-lo como um absoluto que somente se veicula à totalidade através de sofrimento e penúria da vida. É verdade que ele aceitou de forma ingênua a estrutura monadológica da sociedade, enquanto a escola neofreudiana apropriou-se da consciência crítica da sociedade. No entanto, em vez de permanecer de forma consequente nessa posição, ela quer superar o negativo, ao tratar as relações humanas como se já fossem humanas. Na constituição vigente da existência, as relações entre os seres humanos não surgem de suas vontades livres, nem de suas pulsões, mas sim de leis sociais e econômicas que se impõem sobre suas cabeças. Se nessa existência a psicologia se torna humana ou sociável, ao agir como se a sociedade fosse a dos seres humanos e determinada por seu mais íntimo, então ela empresta um brilho humano a uma realidade inumana. (ADORNO, 2015a, p.62-63)

A força crítica da teoria psicanalítica não seria um ‘motor que não se levou adiante’ por Freud devido a ‘falta de critério crítico’, mas é essencialmente um motor que encontra na sua *própria limitação* o seu gesto de criticidade, que acaba por trazer adequada expressão do mundo socialmente mediado do século XX, onde a atomização do indivíduo é não apenas uma

---

<sup>59</sup> Vale também lembrar o aforismo de número 40 da *Minima Moralia*, em que Adorno não somente comenta sobre Karen Horney diretamente, mas também fala do ganho de popularidade da psicanálise nos Estados Unidos, comparando inclusive tal popularidade com a crescente força que a indústria cultural possui sobre a subjetividade do século XX, com seus “esclarecimentos prontos”, e a consequência de tais feitos: a queda da possibilidade da experiência de si mesmo para o próprio sujeito, fadado à racionalizações prontas sobre a própria vida e ao abismo do eu (ADORNO, 1993, p.56)

categoria de análise, mas também uma expressão da realidade material em que se insere. O conceito de indivíduo que é levado a cabo na psicanálise, que é de uma herança burguesa, acaba por se tornar necessariamente *cindindo*, conflituoso e não-harmônico na teoria psicanalítica, expressando também a própria *cisão* do indivíduo burguês. Esse abarcamento do conceito de indivíduo, na mesma medida que preza fidelidade a ele, o expõe – contra sua ingênua intenção – em sua irremediável contradição: a da *impossibilidade* do indivíduo autossustentado, harmônico e racional presente na própria sociedade que o abarca.

Por conceber o indivíduo como mônada, cujos principais determinantes independem das condições sociais objetivas e do tempo histórico, Freud acabou por concordar com o ajustamento exigido pela sociedade opressiva e desigual, pois, sem explorar a relação de determinação entre indivíduo e sociedade, sua compreensão a respeito do psiquismo baseou-se na hipostasiação do homem burguês, forjado pelo processo social que, assim, é abstraído e considerado independente, sobretudo das relações materiais (CROCHÍK, J. L.; DIAS, M. A. L.; DA SILVA, P. F., 2015, p.332)

Será notoriamente por isso que Adorno é fundamentalmente contra a revisão da psicanálise no trabalho dos conceitos freudianos em seus textos. Tomar a sério a psicanálise, levando às últimas consequências seus conceitos, é a maneira adorniana de se proceder pela teoria de Freud, pois na *própria exposição das categorias psicanalíticas a verdade social da teoria* evanesce. No próprio gesto “cientificista” de Freud, nota-se a peculiaridade *dialética* de suas formações conceituais. Entretanto, para Adorno, o psicanalista *não abarca completamente* essa contradição na sua teoria, e o faz “sem dar conta” de suas formulações (CROCHÍK, J. L.; DIAS, M. A. L.; DA SILVA, P. F., 2015, p.334).

O conceito do eu é dialético, psíquico e não psíquico, um fragmento da libido e o representante do mundo. Freud não tratou dessa dialética. Por isso as determinações psicológicas imanescentes que ele atribui ao eu contradizem de forma involuntária uma à outra e rompem o fechamento do sistema pretendido por ele. De todas as contradições, a mais flagrante é a de que o eu inclui o que a consciência realiza, mas também é representado essencialmente como inconsciente. A topologia externa e simplificadora somente se adéqua a essa ideia de forma altamente insuficiente, na medida em que ela remete a consciência a camada mais externa do eu, à zona fronteira imediatamente volta à realidade. A contradição resulta no fato de eu dever ser, como consciência, o oposto do recalque, enquanto, como inconsciente, eu deve ser a instância recalcante. (ADORNO, 2015b, p.107)

A compreensão das categorias de Freud realizadas por Adorno não irão partir de uma revisão de seus conceitos: a dialética, sendo imanente, se encontra tematicamente *até mesmo* onde não houve intenção de realizá-la, como no caso da teoria freudiana. O sistema conceitual de Freud, portanto, não será “harmonizado” ou “socializado” para sua melhor aplicação na crítica social, mas sim, *reconhecida em suas insuficiências* e tomando seus conceitos no direcionamento dialético não percebido por Freud:



Não se deve reprovar Freud de ter desprezado o concretamente social, mas sim por ter se contentado de forma fácil demais com a origem social daquela abstração, com a fixidez do inconsciente, apreendido por ele com o caráter incorruptível do pesquisador da natureza. O empobrecimento através da interminável tradição do negativo fora hipostasiada por ele como uma determinação antropológica. O histórico se torna invariável, e o psíquico, por sua vez, realidade histórica. (ADORNO, 2015b, p.107)

Cabe aqui notar uma questão: não é porque Adorno é *contra* a revisão conceitual da psicanálise que ele irá tratar os conceitos *da mesma forma* que Freud o fez. É necessário levar os conceitos freudianos dialeticamente aos destinos que o frankfurtiano considera justo a eles, pois como o filósofo comenta, não é pelo fato de os conceitos freudianos terem desprezado o concretamente social que eles devem ser criticados, mas é por ele não perceber que os conceitos tocavam, mesmo em suas formulações de base individual, *indiretamente*, a dialética do social, que eles conseguem operar uma compreensão crítica da sociedade. A intenção de Adorno, portanto, é levar os conceitos de Freud para uma compreensão da dialética da própria sociedade que eles próprios já carregam:

A crítica a tais inversões indica o quanto os conceitos psicanalíticos presentes nas análises de Adorno diferem das formulações freudianas por estarem remetidos à dimensão histórico-social. A redução de objetos sociais à determinação puramente natural torna a psique alvo da ‘compulsão à repetição’; dessa forma, a contradição entre o ser e o vir-a-ser do objeto, e portanto do sujeito, é sustada, negando-se o que já seria possível existir como liberdade e felicidade no mundo atual; a história é abstraída da transformação da natureza em progresso por meio do trabalho humano. Não somente a dialética social não é percebida por Freud, mas também a que se refere à formação do eu, que não é apenas produto das forças psíquicas (CROCHÍK, J. L.; DIAS, M. A. L.; DA SILVA, P. F., 2015, p.334).

Vale notar que Freud é posto por Adorno em um hall muito específico de pensadores burgueses “sombrios”, que pensaram a natureza humana de forma pessimista – entre eles, além de Freud, estariam Hobbes, Mandeville e Sade (ADORNO, 2015a, p.63). Pensar esse aspecto dito “sombrio” que foi trabalhado no mundo intelectual burguês, é exatamente o gesto que confere traços críticos sob o próprio objeto em questão nestas teorias da natureza humana (que seria fundamentalmente a sociedade em si mesma), ao invés de falar apenas do lado “luminoso”. Dessa forma, a teoria psicanalítica, com seu caráter antagônico, acaba por revelar a própria cisão objetiva da sociedade:

A grandeza de Freud, tal como a de todos os pensadores burgueses radicais, consiste em que ele deixa tais contradições irresolvidas e recusa a pretensão a uma harmonia sistemática onde a própria coisa encontra-se cindida em si mesma. Ele torna evidente o caráter antagônico da realidade social, até onde é possível à sua teoria e à sua práxis no interior de uma divisão de trabalho predeterminada. A incerteza da própria finalidade de adaptação, a desrazão da ação racional, que a psicanálise revela, refletem algo da desrazão objetiva. Elas se tornam uma denúncia da civilização. (ADORNO, 2015a, p.62-63)

Será desta maneira que devemos compreender a psicanálise na obra adorniana: como uma crítica não somente à própria teoria, mas uma crítica da própria teoria *por ela mesma*. *Uma crítica da psicanálise através da própria psicanálise*. Isso será evidentemente visível na forma como Adorno fundamenta várias de suas pesquisas empíricas nos anos 40 através de conceitos psicanalíticos. Longe de apenas assinalar que a psicanálise foi mera “ferramenta” de análise, devemos tentar vislumbrar se houve uma tentativa de mostrar como tais pesquisas dos anos 40 sobre a propaganda fascista foram, na realidade, completamente de acordo com os pressupostos críticos de uma *crítica da psicanálise pela própria psicanálise*.

Porém, antes de ingressar em tais questões, devemos nos direcionar para como a interpretação de Adorno da psicanálise possui traços de sua *filosofia propriamente dita*. De alguma forma, devemos tentar investigar o próprio *procedimento interpretativo de Adorno*, para poder compreender como isto estará ligado diretamente às suas noções sobre sociologia e, conseqüentemente, como tais interpretações estarão ligadas às pesquisas sobre a propaganda fascista realizada nos anos 40.

### **2.3 - Entre o céu e a terra: Mediação, primazia do objeto e totalidade**

Já se considera predicativo afirmar que a Teoria Crítica de Adorno sempre dialogou com as mais diversas áreas do conhecimento, para além da própria Filosofia. Como vimos no capítulo anterior, os próprios textos fundacionais da Teoria Crítica escritos por Adorno e Horkheimer perpassam a ideia de uma análise multidisciplinar da sociedade, ou seja, uma crítica social que irá envolver elementos de diversas áreas do conhecimento, esse sendo um dos elementos principais que tornaram possível o diálogo da Teoria Crítica com a pesquisa empírica desde sua fundação.

Um dos motivos que também fundamentam a ideia de uma pesquisa multidisciplinar nesta gama de autores é de compreender algumas mudanças de comportamento da sociedade capitalista<sup>60</sup> que ocorrera no desenvolvimento do século XX, afetando como a própria forma mercadoria alcançava diversas esferas da vida social para além da própria dimensão do trabalho

---

<sup>60</sup> Alguns dos elementos que centralizam esse debate da dinâmica modificada do capitalismo do século XX podem ser encontradas em dois textos de Adorno: em “Crítica Cultural e Sociedade”, no que diz respeito às dinâmicas da ideologia capitalista mudando seu funcionamento da “[...] aparência socialmente necessária” para a “própria sociedade real” (Adorno, 1998, p.22); e na sua conferência que inaugurou o 16º Congresso dos Sociólogos Alemães, intitulada “Capitalismo Tardio ou Sociedade Industrial?”, onde Adorno debate diretamente o problema derivativo da teoria marxista contemporânea, no que diz respeito a análise do capitalismo atual e a possibilidade de pensar o século XX como ‘Sociedade Industrial’. (ADORNO, 1986b, p.62)

e da produção, visto que “as relações de produção se revelaram mais elásticas do que Marx imaginara” (ADORNO, 1986b, p.63) sendo necessária aos olhos da Teoria Crítica uma análise que se distancie de um formalismo racional pré-estabelecido para se trabalhar a crítica da sociedade (como é o caso da teoria econômica).

Assim, uma teoria dialética da sociedade, para Adorno:

volta-se para as leis estruturais que determinam os fatos, que neles se manifestam e que são por eles modificadas. Ela entende por leis estruturais tendências que decorrem de um modo mais ou menos rigoroso de elementos constitutivos históricos do sistema global. A lei do valor, a lei da acumulação, a lei do colapso do sistema constitui modelos de Marx para isso. A teoria dialética não concebe o conceito de estrutura como esquemas ordenadores, em que achados singulares sociológicos poderiam ser inseridos de um modo maximamente completo, contínuo e sem contradições, portanto, não se trata de sistematização, mas do sistema da sociedade, que pré-ordena os procedimentos e os dados do conhecimento científico. (ADORNO, 1986b, p.63-64)

Para pensar melhor estes conceitos em Adorno, deveríamos voltar para uma compreensão de como ele encara o ordenamento metodológico e epistemológico em suas obras. É certamente desafiadora a tarefa de definir o que poderia ser a organização do pensamento de um autor. Nesta tentativa, buscaremos não delimitar o que *é* a filosofia em Adorno, mas sim, demonstrar o que ela *pode* ser, ou seja, um dos caminhos possíveis pelos quais pode-se interpretar o pensamento filosófico do autor. Isto será fundamental, pois será nessa forma de interpretar o pensamento do filósofo que poderemos trazer as ligações de temas tão distintos que Adorno faz durante sua trajetória intelectual, e em específico, sobre como se relacionará *psicanálise* e *sociologia empírica* em seus escritos, pois ambas sempre serão perpassadas pela própria *filosofia*. Pois afinal, o que possibilita um autor do porte de Theodor Adorno a perpassar pelas mais diversas áreas do conhecimento, como a sociologia, a filosofia, a psicologia, a literatura, arquitetura e assim por diante? Para obter esta resposta, devemos nos indagar o que exatamente poderia ser um *método* de crítica em Adorno.

Precisamente, o debate ‘metodológico’ em Adorno, no que tange às próprias possibilidades epistemológicas de sua teoria, não são atravessadas simplesmente por perguntas como “qual metodologia é a mais adequada” ou uma “discussão epistemológica sobre a possibilidade de conhecer”. Tais temas, muito presentes nas correntes modernas da filosofia ou nas correntes positivistas, são fortemente desvinculados na teoria dialética de Adorno. Diretamente influenciado pelo Idealismo Alemão<sup>61</sup>, Adorno irá ressaltar uma abordagem crítica

---

<sup>61</sup> Pode-se também dizer que Adorno “constrói um dispositivo de crítica recíproca entre Hegel e Kant”, já que os “dois autores são criticados reciprocamente” (REUNAULT, 2020, p.288) no texto que iremos abordar aqui, que será o *Sobre sujeito e o Objeto*.

dos conceitos e definições de sujeito e objeto em diversos momentos de seus trabalhos, não apenas para mostrar que tais categorias podem ser compreendidos de outra forma, mas sim, para realizar uma tarefa crítica da própria teoria do conhecimento através de suas específicas definições conceituais. Portanto, a definição de sujeito e objeto trazem em si algo essencial para seu pensamento filosófico – que seria uma *primazia do objeto*. Isso fica claro quando Adorno procura trazer a problemática da “definição” destes dois conceitos:

É que, de certa maneira, os conceitos de sujeito e de objeto - ou melhor, aquilo a que se referem - têm prioridade sobre qualquer definição. Definir é o mesmo que capturar - objetividade, mediante o conceito fixado, algo objetivo, não importa o que isto seja em si. Daí a resistência de sujeito e objeto a se deixarem definir. Para determiná-los requer-se refletir precisamente sobre a coisa mesma, a qual é recortada pela definição com vistas a facilitar seu manejo conceptual. Por isso, convém tomar, em princípio, as palavras sujeito e objeto como as fornece a linguagem polida pela filosofia, como sedimento da história; claro que não para persistir em semelhante convencionalismo, senão para avançar a análise crítica. (ADORNO, 1995c, p.182)

Este “refletir precisamente sobre a coisa mesma”, que pode soar sorratamente como um realismo ingênuo, se mostra na verdade como um procedimento que leva a sério a mediação que o sujeito deve realizar para com a própria coisa, mediação está que se tornará, também, *mediação social*. Para os ouvidos de outrem, soa *obtusa* a ideia de que a mediação que ocorre entre sujeitos e seus objetos epistemologicamente adquiridos deva ser mediada pela própria sociedade; isto seria uma contraindicação da forma epistemológica tradicional de se conceber o conhecimento na filosofia. Esta “forma tradicional” seria, no entender de Adorno, fundamentado no seguinte critério:

Poder-se-ia partir da ideia, supostamente ingênua, mas, na realidade, já mediada, de que um sujeito, seja qual for sua natureza, um sujeito cognoscente, defronta-se com um objeto, seja qual for a sua natureza, objeto do conhecimento. A reflexão - denominada '*intentio obliqua*' na terminologia filosófica - consiste então em voltar a referir esse conceito multívoco de objeto ao não menos multívoco de sujeito. Uma segunda reflexão reflete àquela e define melhor o que ficou vago, em prol dos conteúdos de sujeito e objeto. (ADORNO, 1995c, p.182)

A “análise crítica” que Adorno propõe em seu texto *Sobre o Sujeito e o Objeto* é justamente de compreender tais categorias não somente como *historicamente formadas*, mas como também *objetivamente calcadas* em um ideal de conhecimento que dá uma sobrevalorização ao sujeito, que seria aquele que “captura”, “determina” e “objetiva” os objetos. Pois afinal, filósofos tradicionais que incorporam o “sujeito” e o “objeto” em suas teorias, como por exemplo, Immanuel Kant, encarariam estes conceitos como *necessariamente separados*, e isto já uma das primeiras principais críticas que Adorno irá realizar em seu texto, pois tal separação não pode ocorrer sem a devida *mediação* destes termos:

A separação entre sujeito e objeto é real e aparente: verdadeira, porque no domínio do conhecimento da separação real consegue sempre expressar o cindido da condição

humana, algo que surgiu pela força; falsa, porque a separação que veio a ocorrer não pode ser hipostasiada nem transformada em invariante. Esta contradição na separação entre sujeito e objeto comunica-se à teoria do conhecimento. É verdade que não se pode prescindir de pensá-los como separados; mas o *psêvdos* (a falsidade) da separação manifesta-se em que ambos encontram-se mediados reciprocamente: o objeto, mediante o sujeito, e, mais ainda e de outro modo, o sujeito, mediante o objeto. A separação torna-se ideologia, exatamente na sua forma habitual, assim que é fixada sem mediação. (ADORNO, 1995c, p.182)

É neste sentido que a mediação se torna um tema central da proposta adorniana de uma *primazia do objeto*: ela encontrará sua realização na intencionalidade subjetiva do sujeito em compreender o objeto como sendo dotado da objetivação que o próprio sujeito exercerá sob ele, objetivação esta que *só pode ser compreendida* mediante sua relação com o objeto, e não *a priori*. Tal objetivação é não somente realizada *pele próprio sujeito* em cima do objeto, mas também, nas objetivações que ocorrem *no próprio sujeito*; justamente porque este sujeito também tem um *núcleo de objeto*:

Se se quiser, entretanto, alcançar o objeto, suas determinações ou qualidades subjetivas não devem ser eliminadas: isso contradiria, precisamente, a primazia do objeto. Se o sujeito tem um núcleo de objeto, então as qualidades subjetivas do objeto constituem, com ainda maior razão, um momento do objetivo. (ADORNO, 1995c, p.188)

Por isso que, de certa maneira, “a primazia do objeto significa que o sujeito é, por sua vez, objeto em um sentido qualitativamente distinto e mais radical que o objeto (ADORNO, 1995c, p.187), pois o *próprio sujeito é extraído da objetividade*, existe algo da própria *autoconsciência* do sujeito no conteúdo do objeto que ele perpassa. E não somente num momento meramente fenomenológico, esta autoconsciência também se traz nas próprias *determinações sociais daquele sujeito*. Por isso, todo ato de conhecimento em Adorno *ressalta* as condições sociais e históricas dos objetos em que este propõe compreender, pois eles fazem parte da *determinação tanto do sujeito quanto do objeto*, que não podem ser desconsideradas em nenhuma instância desta relação. A acomodação no objeto, o *repousar* sobre ele, implica sempre em *ir além do meramente empírico do objeto*, confrontando-se sempre com as fundamentais determinações deste. Por isso, deve-se buscar a permanência no objeto *até mesmo quando não se possui ele*:

A objetividade, a verdade do pensamento depende de sua relação com a coisa. Subjetivamente considerado, o pensar filosófico é incessantemente confrontado com a exigência de conduzir-se em si mesmo de acordo com as regras da lógica e de, não obstante, receber em si aquilo que não é ele mesmo e que não se submete mais a 'piori' à sua própria legalidade. O pensar, enquanto ato subjetivo, deve primeiro entregar-se verdadeiramente à coisa, onde, como o ensinaram Kant e os idealistas, constitui ou inclusive produz a coisa. Dela depende o pensamento mesmo ali onde o conceito de uma coisa lhe é problemático e onde o pensar se propõe primeiro fundá-la ele mesmo. Mal se pode fornecer um argumento mais forte em favor da frágil primazia do objeto [*Objekt*] - compreensível somente na mútua mediação entre sujeito e objeto - que o de

que o pensar deve acomodar-se a um objeto até mesmo quando ainda não o possui, até quando meramente pretende produzi-lo. (ADORNO, 1995a, p.18)

Dessa forma, o pressuposto de Adorno na sua crítica é o da *imanência*, conjecturando desde o início de sua análise a própria totalidade, porém, de uma forma *dinâmica*. O filósofo irá rejeitar uma mera explicação analítica ou descritiva da ordem das coisas, de apenas deixar claro *como as coisas funcionam*, e irá propor que o reconhecimento do funcionamento do mundo (que se encontra reificado) como um dos momentos que direcionarão para um *estado-outro* desta mesma ordem de coisas – tal qual a formulação de “Teoria Crítica” de Horkheimer, em seu *Teoria Tradicional e Teoria Crítica*. Nesta fundamentação imanente, e na objetivação que persiste tanto no sujeito quanto no objeto, existe um processo que determinará ambos de maneira significativa, que seria precisamente a *estrutura de comoditização*, que organizaria o funcionamento do sistema capitalista, e portanto, do mundo:

Falar da modernidade como “reificada” pelo processo de racionalização geralmente provoca a justificada resposta que a modernidade oferece um ótimo negócio que é inegavelmente um avanço no que precedeu a suposta reificação. Adorno responde a este tipo de objeção de duas maneiras. Primeiramente, ele não possui dúvidas em relação aos avanços da medicina, do bem-estar social e de todos estes aspectos, entretanto, a questão decisiva é o motivo de porque, sabendo que tais benefícios poderiam ser universais, estes são negados para grande parte do mundo. Segundo, o que tornaria tais avanços possíveis está envolvido em uma ‘dialética do esclarecimento’, pois estes processos benéficos podem produzir resultados catastróficos. A chave para essa problemática concepção é a ‘relação de troca’, que evanesce a própria estrutura de comoditização [...]. (BOWIE, 2013, p.32)

Tal proposta de conceber a comoditização do mundo como determinação superior – que inclusive afeta a própria tarefa científica (BOWIE, 2013, p.33) – consistirá em contrapor a forma como o objeto *se apresenta de imediato* com a maneira que ele *é efetivado* na vida social, onde iremos encontrar uma *contradição* entre a pretensão do objeto e a forma como ele foi objetivamente determinado. Por isso, a ideia de um “erro” no ato do conhecimento do objeto, de uma “antinomia” no encontro com ele, não deverá ser um símbolo da “falta de capacidade cognitiva do sujeito” ou de uma “insuficiência do objeto”, mas um retrato das próprias *antinomias da sociedade*:

Ele [o procedimento imanente] leva a sério o princípio de que o não-verdadeiro não é a ideologia em si, mas a sua pretensão de coincidir com a realidade. Crítica imanente de formações espirituais significa entender, na análise de sua conformação e de seu sentido, a contradição entre a ideia objetiva dessas formações e aquela pretensão, nomeando aquilo que expressa, em si, a consistência e a inconsistência dessas formações, em face da constituição da existência. Uma crítica como esta não se limita ao reconhecimento geral da servidão do espírito objetivo, mas procura transformar esse reconhecimento em força de observação da própria cultura. A compreensão da negatividade da cultura só é concludente quando demonstra ser a prova certa da verdade ou inverdade de um conhecimento, da coerência ou incoerência de um pensamento, do acerto ou desacerto de uma formação, da substancialidade ou nulidade de uma figura de linguagem. Quando depara com insuficiências, não as atribuiu

precipitadamente ao indivíduo e sua psicologia, ou à mera imagem encobridora do fracasso, mas procura derivá-las da irreconciliabilidade dos momentos do objeto. Essa crítica persegue a lógica de suas aporias, a insolubilidade intrínseca à própria tarefa. Compreende nestas antinomias as antinomias do social. (ADORNO, 1998, p.23)

Para alcançar esta forma de compreender um objeto de uma maneira dinâmica, não pode-se render a concepções *dualistas e mecânicas*, onde o mundo passaria “a ser dividido em preto e branco por categorias que giram em falso” (ADORNO, 1998, p.24). Deve-se pressupor a identidade entre sujeito e objeto, almejando ir *além* da subordinação de uma mera “imersão subjetiva” no objeto, ou em uma aventura nos “confins transcendentais” do próprio sujeito. A dialética, em Adorno, não poderá ser uma categoria de fins *maquinários*, mas sim, uma que se *orienta pelos próprios termos do objeto*, compreendendo a partir dele seu direcionamento para a totalidade social que o constrange, e não pelo fim do ‘espírito absoluto’, pois “Adorno vai encontrar o cerne da dialética – sua verdade – não na suprassunção [*Aufhebung*] hegeliana, mas na resistência à identidade, ou ainda, em uma suspensão da síntese” (SILVA, 2009, p.59). Por isso, não há uma *recusa* à dialética hegeliana por completo no pensamento do autor, mas um *redirecionamento* de suas coordenadas:

Quanto menos o método dialético pode hoje pressupor a identidade hegeliana de sujeito e objeto, tanto mais ele está obrigado a levar em conta a dualidade dos momentos, a relacionar o conhecimento da sociedade enquanto totalidade, bem como o conhecimento imbricado no espírito nela, com a pretensão do objeto a ser reconhecido enquanto tal, sendo o seu conteúdo específico. Por isso a dialética não permite que nenhuma exigência de pureza lógica a impeça de passar de um gênero a outro, de fazer que a coisa fechada sobre si própria se ilumine através do olhar voltado para a sociedade, de apresentar à sociedade a conta que a coisa não é capaz de pagar. (ADORNO, 1998, p.24)

Por isso a Dialética é um elemento tão fundamental nos trabalhos de Adorno. Esta, transformando seu direcionamento para uma *preservação* do objeto, *contra* um avanço violento do sujeito sobre ele, buscará trazer ao próprio sujeito uma nova coordenação que o permita compreender as condições de conhecimento que determinam *o próprio sujeito e o próprio objeto*, mediante a tarefa epistemológica crítica. De forma análoga à sua relação com os conceitos psicanalíticos, não se propõe na tarefa epistemológica adorniana uma *revisão* de seus conceitos e categorias principais, mas sim, um *direcionamento dialético* que abarque o próprio núcleo temporal de verdade imanentemente presente neles. A crítica ao ideal do *sistema filosófico* e de uma *filosofia da identidade*, presente desde sua *Atualidade da Filosofia*, é um gesto que jamais se abandona em seu pensamento, e fundamenta seu próprio conceito de Dialética:

em primeiro lugar, a reconstrução da dialética proposta por Adorno está apoiada na já mencionada rejeição da identidade entre conceito e conceituado, portanto em uma crítica ao princípio idealista que dá forma ao sistema; em segundo lugar, tal crítica

não surge sem mais, ela está apoiada em um diagnóstico das condições de produção do próprio pensar que, segundo Adorno, transformam o modo de uma crítica possível ao sistema. (SILVA, 2009, p.59)

Neste sentido, o conceito de *mediação*, em especial, possui a característica fundamental de *reorientar* o sujeito em seu encontro com o objeto, na medida em que tenta *desarticular o sujeito da pura imediatez dele*. Não se contentando em um materialismo formal, a ideia de mediação busca suplantar a necessidade de compreender dentro do momento *particular* do objeto como este mesmo estaria *fortemente determinado* por camadas maiores de determinação. Por isso, “a mediação é a instância que ampara a interrelação entre sujeito e objeto, preservando a reciprocidade e a distinção de cada qual; conseqüentemente, a mediação é o agente estruturador da experiência, entendida enquanto experiência do conhecimento” (FRANÇA, 2022, p.61). E para além disso, a mediação é favorável para a teoria de Adorno pois descarta a própria possibilidade de conceber *imediatamente* os objetos, permitindo não somente a compreensão das relações que um objeto possa haver em si, mas também, na tentativa de *preservar os seus momentos qualitativos*.

Tal formalização da ideia de mediação é fortemente herdada por Adorno da dialética hegeliana. Em Hegel, especialmente em sua *Fenomenologia do Espírito*, a experiência de conhecimento também perpassa pela ideia de mediação, que se organizaria pelas figuras da autoconsciência do sujeito e suas camadas de determinações progressivamente maiores (a certeza sensível, a consciência, o espírito, etc.). Neste processo, em que os objetos ou figuras da consciência avançam até a compreensão *processual* para o *Espírito Absoluto*, a experiência do sujeito necessariamente *entrará em conflito com ela mesma*, onde novas afirmações são realizadas para contrapor as últimas figuras de consciência elencadas. Se de início, a certeza sensível parece ser a fonte mais confiável para o conhecimento, por exemplo, tal tese será progressivamente descartada ao compreender a *insuficiência* da própria imediatez sensível. Assim, a mediação em Hegel irá formalizar o encontro do sujeito com sua própria alienação, que necessariamente irá formar *um novo objeto* para a experiência, *descartando* o último que fora encontrado anteriormente.

Esse movimento *dialético* que a consciência exercita em si mesma, tanto em seu saber como em seu objeto, *enquanto dele surge o novo objeto verdadeiro* para a consciência, é justamente o que se chama *experiência*. [...]. A consciência sabe *algo*: esse objeto é a essência ou o *Em-si*. Mas é também o *Em-si* para a consciência; com isso entra em cena a ambigüidade desse verdadeiro. Vemos que a consciência tem agora dois objetos: um, o primeiro *Em-si*; o segundo, o *ser-para-ela desse Em-si*. Esse último parece, de início, apenas a reflexão da consciência sobre si mesma: uma representação não de um objeto, mas apenas de seu saber do primeiro objeto. Só que, como foi antes mostrado, o primeiro objeto se altera ali para a consciência; deixa de ser o *Em-si* e se toma para ela um objeto tal, que só para a consciência é o *Em-si*. Mas, sendo assim, o *ser-para-ela desse Em-si* é o verdadeiro; o que significa, porém, que ele é a *essência*



ou é seu *objeto*. Esse novo objeto contém o aniquilamento do primeiro; é a experiência feita sobre ele. (HEGEL, 2014, p.77-78)

Esta experiência que é exercitada *tanto* sob o sujeito *quanto* para o objeto, irá formalizar novas imagens que possuem o destinado propósito de compreender a *consciência do espírito absoluto*, ou seja, necessariamente se irá *ultrapassar* e até mesmo *violentar* os objetos que se irá perpassar nesta experiência da consciência, avançando-se até mesmo numa violência *contra o próprio sujeito* no processo de autoconsciência do sujeito. Desta forma, o “vir-a-ser da ciência” (HEGEL, 2014, p.38) hegeliana em sua *Fenomenologia do Espírito*, apesar de conter em si mesmo este elemento de mediação em seu âmago, focaliza suas forças na *ultrapassagem e atualização* contínua do imediato, onde “a efetividade do conceito é seu automovimento” (HEGEL, 2014, p.35).

A consciência, ao abrir caminho rumo à sua verdadeira existência, vai atingir um ponto onde se despojará de sua aparência: a de estar presa a algo estranho, que é só para ela, e que é como um outro. Aqui a aparência se torna igual à essência, de modo que sua exposição coincide exatamente com esse ponto da ciência autêntica do espírito. E, finalmente, ao apreender sua verdadeira essência, a consciência mesma designará a natureza do próprio saber absoluto (HEGEL, 2014, p.79)

Dessa forma, Hegel recusa na tarefa filosófica a busca de um *princípio* estático, pois encara a filosofia como processo, e não no encontro de uma *identidade originária*, pressupondo assim, de maneira imanente, o *todo*. As formas de conhecimento, inclusive, devem fazer parte do próprio conhecimento *ele mesmo*, ou seja, o próprio objeto revela a maneira como este *deve ser criticado*. Indo além de uma filosofia “por princípio” ou à uma filosofia “transcendental”, a imanência em Hegel se vale por uma unificação das formas de conhecimento e da própria crítica que se pode realizar a elas (HEGEL, 1995, p.108-109).

A crítica deve ser uma atividade das próprias formas do pensamento enquanto objeto constitutivo da lógica, uma atividade que seja imanente às formas e não trazida de fora. Crítica imanente significaria assim, antes de tudo, a crítica do objeto sobre si mesmo, o que foge à visão comum do ato crítico como fundamentalmente juízo do sujeito. No entanto, percebe-se também que, para Hegel, se trata de um certo desdobramento da exigência kantiana de autoexame da faculdade de conhecer, sem ter de pagar o preço de assumir uma instância de investigação separada de todo conhecimento — este o significado central do chiste sobre o escolástico que queria aprender a nadar sem entrar na água. A investigação do conhecimento tem de ser, ela também, conhecimento e nesse sentido precisa examinar-se enquanto examina. (REPA, 2019, p.272)

Se existe aqui uma filosofia que *recusa* uma estaticidade<sup>62</sup>, no que tange aos momentos epistemológicos tradicionais, Hegel irá acrescentar na tradicional definição kantiana de sujeito-

---

<sup>62</sup> Um dos maiores elogios de Adorno à Hegel é justamente sua capacidade de não se manter uma filosofia *estática*, que rejeitará a ideia de um “princípio eterno” que fundamentaria seu sistema. O único princípio possível seria, portanto, a própria dialética: “Hegel reconheceu a insuficiência de um princípio abstrato para além da dialética, a

objeto algo de "não-kantiano": justamente pelo fato de que Kant queria buscar os limites da razão e da subjetividade, para enfim definir os limites do conhecimento na sua Filosofia Transcendental, tal proposta se tornará a motivação para Hegel elaborar que *quando nós conseguimos conceituar esse obstáculo da razão*, já estamos para *além dos limites*, e que a própria razão se curva para alcançar o todo nesse processo de localização da finitude, pois "todo juízo unilateral indica o absoluto por meio de sua simples forma, e não descansa até que ele seja superado (*aufheben*) no absoluto." (ADORNO, 2013, p.76-77).

Para seu idealismo [o de Hegel] a razão se torna crítica da razão em sentido que se volta contra Kant, ou seja, como razão negativa que põe em movimento, e ao mesmo tempo preserva, os seus momentos estáticos. Os polos opostos por Kant uns aos outros, forma e conteúdo, natureza e espírito, teoria e prática, liberdade e necessidade, coisa-em-si e fenômeno, são atravessados [*durchdrungen*] em conjunto pela reflexão, de modo tal que nenhuma dessas determinações subsiste como um termo último. Para poder ser pensado e existir, cada um precisa, de maneira inerente, do outro que Kant lhe opõe. (ADORNO, 2013, p.79)

Entretanto, "há de se lembrar que o espírito experimenta o mundo como sistema" (ADORNO, 2013, p.173). Hegel desconsidera um *foco delimitado* no objeto, instaurando sua contínua superação em prol da consciência do espírito absoluto, enquanto Adorno considera como chave necessária "estancar" este processo contínuo através de um olhar atento ao objeto e suas possíveis mediações. Adorno irá criticar Hegel justamente por *acabar reproduzindo* em sua filosofia a própria *coerção real existente na sociedade*, impossibilitando o particular, mínimo e distintivo de se aperceber nos objetos. Dessa forma, a dialética em Adorno *não poderá ser hegeliana*, pois o investimento do frankfurtiano na dialética é justamente pela sua *possibilidade de se pensar o não-idêntico que é perdido no movimento hegeliano da experiência*.

Se em Hegel a totalidade é a união do disperso nos objetos por meio da superação de seus momentos instáveis, Adorno irá perceber tal composição em prol da totalidade como o elemento que formaliza como o *Espírito* hegeliano se alinha nos termos de uma "coerção poderosa" na teia do social:

Mas a razão dessa união que conduz à totalidade é ela própria não razão, a totalidade do negativo. O todo é o não verdadeiro, não apenas porque a tese da totalidade é ela própria a inverdade, o princípio de dominação extrapolado ao absoluto. A ideia de que uma positividade que acredita dar conta de tudo aquilo que lhe é oposto por meio da

---

partir do qual tudo deve seguir. Aquilo que já estava em Fichte, mas ainda não tinha sido desenvolvido, se tornará o motor do filosofar. A consequência derivada do princípio nega-o, ao mesmo tempo que destrói sua primazia absoluta. É por isso que Hegel pôde tanto partir, na *Fenomenologia*, do sujeito, aprendendo todos os conteúdos concretos através da contemplação do seu automovimento, quanto, na *Lógica*, fazer o oposto, ou seja, deixar o movimento do pensamento começar com o Ser. Bem compreendida, a escolha do ponto de partida, do eternamente primeiro, é indiferente para a filosofia hegeliana; ele não reconhece um tal princípio primeiro como um princípio seguro, que permanece inalterado em relação a si mesmo na medida em que o pensamento progride." (ADORNO, 2013, p.84)

coerção poderosa do espírito conceitual é a imagem especular da experiência da coerção poderosa, que é inerente a tudo o que existe por meio de sua união sob a dominação. Esse é o verdadeiro na não verdade de Hegel. A força do todo, que a mobiliza, não é mera imaginação do Espírito, mas aquela força real da teia de ilusão em que todo particular permanece aprisionado. (ADORNO, 2013, p.174)

Visto esses pontos, os conceitos de mediação e totalidade em Adorno se operam pela prerrogativa de salvar os próprios elementos dispersos que foram capturados na “imagem especular experiência da coerção poderosa”, não *retirando a força* desta determinação, mas demonstrando pelo foco atento nestes detalhes mínimos do objeto o caminho para se realizar uma *superação da imediatez pela própria mediação, que estará sempre em contato com a totalidade*. Pois, como o próprio Adorno ressalta em sua *Minima Moralia*, “A mediação dialética não é o recurso a algo mais abstrato, e sim o processo de dissolução do concreto no interior de si mesmo.” (ADORNO, 1993, p.64):

Assim, para Adorno, a tarefa da filosofia, através da mediação, é desapegar-se da imediatez, mostrando como no ato espontâneo ou no imediato encontra-se o mediato. As determinações endurecidas tomam a forma do cotidiano, da espontaneidade, dos gestos irrefletidos. Elas aparentemente são expressões livres do sujeito, mas na verdade representam exemplos particulares do mesmo, da totalidade. Ao fluidificar essas determinações, tomando como objeto o estranho, o diferente, o não-idêntico, a filosofia volta-se para o concreto, mostrando o quanto a totalidade social está dentro dos pequenos gestos cotidianos, automatizados, como fez em *Minima moralia*. (CORREIO, 2008, p.102)

É por isso que, de certa maneira, a tarefa filosófica em Adorno é sociológica: a mesma toma como necessária a compreensão dos momentos sociais que permeiam a compreensão dos objetos, pois são momentos próprios da *totalidade* que exerce influência nos dois atores que estão em jogo no conhecimento em Adorno, pois, já que não há “nada no céu e na terra que não seja mediado”<sup>63</sup>, o pensamento só “permanece fiel à ideia de imediatidade através do mediado, tornando-se presa da mediação assim que aborda o imediatamente imediato.” (ADORNO, 2003b, p.40).

Em Adorno, a mediação é aquilo que permite à parte, isto é, a um fragmento da realidade, conduzir e preservar em si a cifra do todo, mas conservando-se para não se diluir no todo. Sendo assim, a mediação possibilita que os momentos, elementos, atividades ou aspectos específicos da dialética se mobilizem, fazendo com que a racionalidade imanente transpareça no decorrer do movimento, cuja força motora é a

---

<sup>63</sup> Esta mesma forma de trabalhar o pensamento de que “nada existe sem mediação” é trazida – mais de uma vez, inclusive – no curso de Adorno *Introdução à Sociologia*. Quando Adorno busca introduzir sobre *qual seria* o objeto da Sociologia, o frankfurtiano lança luz sobre a mesma ideia encontrada no seu *Ensaio como forma*, para explicitar o preceito de que o próprio objeto da sociologia *não é estático*, mas sim, fortemente ligado com tudo que é mediado socialmente: “Mas gostaria de me deter um pouco na questão da temática da Sociologia, pois os senhores têm o direito de saber mais a respeito do que constitui o objeto da Sociologia. Em primeiro lugar, essa questão padece pela configuração do tema da Sociologia constituir, de acordo com Hegel, uma “má infinitude”. Ou seja, não há nada, mas nada mesmo, sob o sol que, por ser mediado pela inteligência humana pelo pensamento humano, não seja ao mesmo tempo mediado socialmente. Pois a inteligência humana não é algo dado em definitivo ao ser humano individual, mas na inteligência e no pensamento encontra-se a história de toda a espécie, e, pode-se dizer, de toda a sociedade.” (ADORNO, 2008, p.72)

negação mútua das partes envolvidas no processo. A mediação é a instância cuja maior façanha é a manutenção da tensão entre os momentos não idênticos, assegurando a posição singular das partes ou fragmentos na totalidade. Destarte, ao possibilitar a relação dos aspectos diferenciados entre si, a mediação unifica os elementos relacionados, todavia, mantendo suas diferenciações qualitativas. Nessa perspectiva, o mediado é o não idêntico, haja vista que a mediação prescinde da função de hipostasiar o objeto. (FRANÇA, 2022, p.63)

Devido a isto que a categoria de totalidade não deve ser descartada, mesmo na orientação de uma primazia do objeto. De forma imediata, imagina-se que, para preservar o objeto de uma totalidade que o constrange, dever-se-ia tratar-se menos de categorias que *subsumam* a sua particularidade, e mais de categorias que permitam a própria particularidade de ser ressaltada. Entretanto, para Adorno, isso iria contra a própria *realidade objetiva* do mundo: vivemos, de fato, em uma sociedade *totalizante*, e tal totalização não deve ser ignorada, mas sim, *levada até as últimas consequências*, para poder compreender como o não-idêntico poder-se-ia não ser diluído neste todo. Levar às últimas consequências as categorias e conceitos de uma teoria é o caminho de uma crítica que almeja reconhecer a singularidade de um objeto que se pretende resgatar. Deve-se recusar a *revisão* destes conceitos e categorias, pois tal gesto implicaria em imputar uma ordem subjetiva na tarefa do conhecimento de causas objetivas que impedem a particularidade de se efetivar. Somente através da categoria de *totalidade*, encarada por Adorno como uma categoria *crítica*, que se compreende o que há em jogo em sua violenta determinação:

A totalidade não constitui uma categoria afirmativa, mas sim crítica. A crítica dialética se propõe a ajudar a salvar ou restaurar o que não está de acordo com a totalidade, o que se lhe opõe ou o que, como potencial de uma individuação que ainda não é, está apenas em formação. A interpretação dos fatos conduz à totalidade, sem que esta seja, ela própria, um fato. Não há nada socialmente fático que não tenha seu valor específico nesta totalidade. Ela está preordenada a todos os sujeitos singulares, porque estes obedecem à sua *contrainte* por si mesmos e até mesmo por sua constituição monadológica, e inclusive, por causa desta, representam a totalidade. Neste sentido, ela constitui a mais efetiva realidade. Na medida em que é a síntese da relação social dos indivíduos entre si, a obscurecer-se em face do singular, ela, contudo, simultaneamente é também aparência, ideologia. (ADORNO, 1980, p.223)

Da mesma maneira, a totalidade não é alcançada de forma *imediata*, mas necessariamente de forma *mediada*. As categorias de *totalidade* e *mediação* se relacionam a partir do momento em que a mediação entre o dado *singular fático*, e a *totalidade* se encontram em uma relação da *manifestação do sistema global nos objetos imediatos*. Somente através de uma *fisionomia social*, podemos compreender, perante um procedimento *interpretativo*, como a totalidade se manifesta nestes fenômenos singulares. A interpretação, portanto, é a forma específica em que o sujeito garante compreender esta fisionomia, que partiria do *particular* ao

*universal*. Tal tendência se encontra tanto na tarefa de Adorno para a *Filosofia*, quanto para a *Sociologia*:

Que sem referência à totalidade, ao sistema global real porém intraduzível em imediatez tangível, nada de social pode ser pensado, que no entanto só pode ser conhecido enquanto apreendido no singular fático, constitui o que na sociologia confere peso à interpretação. Ela constitui a fisionomia social do que se manifesta. Interpretar significa, em primeiro lugar, perceber a totalidade nos traços dos dados sociais. A ideia da "aproximação antecipada" à totalidade, que eventualmente um positivismo muito liberal aprovaria, não é suficiente: à lembrança de Kant, ela visa a totalidade como algo infinitamente abandonado e adiado, porém a ser preenchido de princípio por dados, sem considerar salto qualitativo entre essência e fenômeno na sociedade. A análise fisionômica lhe faz mais justiça, já que apresenta a totalidade que "é" e não uma simples síntese de operações lógicas, fazendo-as valer em sua relação ambígua aos fatos que decifra (ADORNO, 1980, p.238)

Em seu *Ensaio como Forma*, Adorno demonstra que não somente a forma de escrita ensaística é a que possui as qualidades de compreender a determinação social<sup>64</sup> mediante a categoria de *totalidade*, mas como aquela que pode encontrar a *verdade na inverdade da totalidade*, compreendendo como a própria ideia de uma *singularidade* irá se destrinchar em sua justa definição – que ocorrerá na manifestação da totalidade neste particular:

Por isso, o ensaio é mais dialético que a dialética, quando esta discorre sobre si mesma. Ele toma a lógica hegeliana ao pé da letra: a verdade da totalidade não pode ser jogada de modo imediato contra os juízos individuais, nem a verdade pode ser limitada ao juízo individual; a pretensão da singularidade à verdade deve, antes, ser tomada literalmente, até que sua inverdade se torne evidente. (ADORNO, 2003b, p.39)

O ensaio seria a forma de exposição primordial no pensamento de Adorno, presente também em seus textos “*sociológicos*” sobre a propaganda fascista que iremos trabalhar nesta dissertação, pois ela se ampara na *recusa* do jogo sistemático tanto da filosofia quanto da própria ciência. Já que o ensaio “não segue as regras do jogo da ciência e das teorias organizadas” (ADORNO, 2003b, p.25), seu ordenamento conceitual é *antissistemático* em seu

---

<sup>64</sup> A forma ensaio, para Adorno, é justamente aquela que permite a quebra do tradicionalismo exegético que se recusaria a levar em conta as categorias sociais na reflexão filosófica. Quando vemos nos textos de Adorno, a evocação de categorias sociais e históricas ao lado de categorias tradicionais da filosofia, não estamos vendo uma *sociologização* dos conceitos, mas o manejo de compreendê-los como ligados à um *núcleo temporal de verdade*: “É por isso que o ensaio não se deixa intimidar pelo depravado pensamento profundo, que contrapõe verdade e história como opostos irreconciliáveis. Se a verdade tem, de fato, um núcleo temporal, então o conteúdo histórico torna-se, em sua plenitude, um momento integral dessa verdade; o *a posteriori* torna-se concretamente um *a priori*, e não apenas geneticamente, como Fichte e seus seguidores o exigiam. A relação com a experiência – e o ensaio confere à experiência tanta substância quanto a teoria tradicional às meras categorias – é uma relação com toda a história; a experiência meramente individual, que a consciência toma como ponto de partida por sua proximidade, é ela mesma já mediada pela experiência mais abrangente da humanidade histórica, é um mero autoengano da sociedade e da ideologia individualista conceber a experiência da humanidade histórica como sendo mediada, enquanto o medida, por sua vez, seria a experiência própria a cada um” (ADORNO, 2003b, p.26). A história e a própria sociedade são, portanto, categorias que já estão presentes nas análises do objeto *antes mesmo* do próprio ato de conhecimento, por isso, não são *mediadas*, elas são *imediatas* a partir do momento que se pretende conhecer o próprio objeto. É tarefa da dialética de Adorno mostrar o quanto essa imediatez de tais categorias se tornam o núcleo formador da objetividade que percorre tanto o sujeito, quanto o objeto.

procedimento, pois introduz “sem cerimônias e ‘imediatamente’ os conceitos, tal como eles se apresentam. Estes só se tornam mais precisos por meio das relações que engendram entre si.” (ADORNO, 2003b, p.28). Recusando a ideia de que os conceitos só se efetivam na teoria por meio de sua pré-determinação, firma-se no ensaio o juízo de que os conceitos já encontram sua autoridade na própria *apresentação* destes, levando em conta “que a exigência de definições estritas serve há muito tempo para eliminar, mediante manipulações que fixam os significados conceituais, aquele aspecto irritante e perigoso das coisas, que vive nos conceitos.” (ADORNO, 2003b, p.29). Acima de tudo, o ensaio é um *sistema não sistemático*, ressaltando o que é particular *tanto* no sujeito quanto no objeto, perpassando por uma relação espontânea e tátil com este último. Estes procedimentos só ocorrerão no pensamento mediante uma *expressão adequada* dele:

[...] para a filosofia a sua apresentação não é algo indiferente e extrínseco, mas imanente à sua ideia. Seu momento expressivo integral, mimético-aconceitual, só é objetivado por meio da apresentação - da linguagem. A liberdade da filosofia não é outra coisa senão a capacidade de dar voz à sua não-liberdade. Se o momento expressivo se arvora como mais do que isso, ele se degenera em visão de mundo; se a filosofia se abstém do momento expressivo e do compromisso com a apresentação, ela é assimilada à ciência. Para ela, expressão e acuro lógico não são possibilidades dicotômicas. Eles necessitam um do outro, nenhum dos dois é sem o outro. A expressão é liberada de sua contingência por meio do pensamento, pelo qual a expressão se empenha exatamente como o pensamento se empenha por ela. O pensamento só se torna conclusivo enquanto algo expresso, somente por meio da apresentação linguística; o que é dito de modo frouxo é mal pensado. Por intermédio da expressão, o acuro lógico é conquistado laboriosamente para o que é expresso. A expressão não é nenhum fim em si mesmo levado a termo à custa do que é expresso, mas o subtrai à inessência coisal, por sua parte objeto de crítica filosófica. (ADORNO, 2009, p.24)

Por isso que a *exposição* da teoria é fundamental para Adorno, tanto em sua filosofia quanto em seus textos “sociológicos”. Diferente da forma de exposição científica tradicional, baseado no positivismo e em uma “neutralidade” expositiva, o ensaio busca por meio do “como” se expõe os conceitos e os objetos uma *ligação* entre forma e conteúdo, buscando demonstrar a necessidade de trabalhar conjuntamente *o próprio objeto com a forma que se fala dele*, recusando duplamente tanto o rígido dogma científico, quanto o pensamento sistemático da filosofia, ambos ressaltados por Adorno em vários momentos de sua obra como filhos do *pensamento da identidade*:

A exposição é, por isso, mais importante para o ensaio do que para os procedimentos que, separando o método do objeto, são indiferentes à exposição de seus conteúdos objetivados. O “como” da expressão deve salvar a precisão sacrificada pela renúncia à delimitação do objeto, sem, todavia, abandonar a coisa ao arbítrio de significados conceituais decretados de maneira definitiva. Nisso, Benjamin foi o mestre insuperável. O ensaio exige, ainda mais que procedimento definidor, a interação recíproca de seus conceitos da experiência intelectual. Nessa experiência, os conceitos não formam um *continuum* de operações, o pensamento não avança em um sentido único; em vez disso, os vários momentos se entrelaçam como num tapete. Da

densidade dessa tessitura depende a fecundidade dos pensamentos. O pensador, na verdade, nem sequer pensa, mas sim faz de si próprio o palco da experiência intelectual, sem desemaranhá-la. Embora o pensamento tradicional também se alimente dos impulsos dessa experiência, ele acaba eliminando, em virtude de sua forma, a memória desse processo. O ensaio, contudo, elege essa experiência como modelo, sem entretanto, como forma refletida, simplesmente imitá-la; ele submete à mediação através de sua própria organização conceitual; o ensaio procede, por assim dizer, metodicamente sem método. (ADORNO, 2003b, p.29-30)

Este trecho também nos traz à tona a intuição desta dissertação de resgatar a ideia de experiência intelectual em Adorno. Reconhecer nas experiências científicas realizadas pelo Instituto nos Estados Unidos como *retratos de formação de Adorno* é a prerrogativa de compreender como seus textos baseados nestas experiências se organizam por meio dessa “interação recíproca de seus conceitos com a experiência intelectual”. Adorno não poderá, dessa forma, *recusar* a empiria, mas *elaborá-la*, interpretá-la, e no fim, media-la para além de sua aparente imediatez. O procedimento ensaístico faz parte de seus textos que se baseiam em pesquisas sociológicas, mostrando o quanto para Adorno a própria ideia de uma “pesquisa empírica” necessariamente também perpassa pelo momento da *elaboração teórica* dos materiais coletados.

Tais afirmações no *Ensaio como Forma* também trazem luz sobre um dos aspectos mais fundamentais das obras de Adorno: o fato de suas obras serem *não-sistemáticas*, relacionando-se entre as diversas produções do autor sempre na forma particular de análise dos seus objetos, o que permite Adorno escrever sobre *estética musical, sociologia, psicanálise e epistemologia* muitas das vezes no mesmo texto: o recurso ensaístico prioriza uma relação *multifacetada* do sujeito com o objeto. Em seus textos sociológicos de Adorno sobre a propaganda fascistas, os mesmos princípios válidos aparentemente apenas para sua filosofia, são seguidos “metodicamente sem método” de forma extremamente similar: Adorno não expõe as categoriais que serão utilizadas de forma fortuita no início de seus trabalhos; não formaliza sistematicamente a organização de suas ideias para se adentrar na conclusão, recusando a norma da *administrative research* imputada por Lazarsfeld; e, no final, acaba por *escrever seus trabalhos ditos “sociológicos” de uma maneira extremamente parecida com seus ensaios filosóficos*.

#### **2.4 - ‘Intransigência contra toda e qualquer reificação’: A ideia de uma Sociologia Dialética e de uma Psicologia Social em Adorno**

Na realidade, o Adorno “sociólogo” tem muito mais de “filósofo” do que se poderia conceber. A leitura de seus textos sobre a propaganda fascista, que são rigorosamente ensaios sobre *psicologia social*, sendo trabalhados com métodos empíricos em suas formulações, são altamente construídos pela via de conceber os supostos objetos empíricos não de maneira determinada pela ordem do pensamento científico tradicional, mas, literalmente, como *objetos dispostos a serem analisados nos mesmos termos tratados* em seus textos ditos “filosóficos”. Isso se dá exatamente na medida em que a definição de “objeto” em Adorno, como vimos anteriormente, não submete à uma simples categoria, mas está diretamente ligada à como este objeto é *abarcado* socialmente. Pode-se então, de certa maneira, tentar *rasgar* esse pretensão véu de separação entre Adorno “sociólogo” e “filósofo”. Ambos tentarão proceder de maneiras que abarquem essa *preservação do objeto*.

O que ocorrerá de *determinante*, entretanto, será o próprio contexto norte-americano de pesquisa, formalizando a *própria objetividade* que pesaria em Adorno durante suas práticas científicas neste país. O conflito que existe entre a postura dos cientistas norte-americanos comparadas às de Adorno sobre o procedimento sociológico serão quase *antitéticas*. Como já visto no fim do primeiro capítulo, há uma ideia de *mediação* na sociologia adorniana, onde ela sempre deveria culminar na própria elaboração de conhecimento teórico sob o material empiricamente coletado. Buscaremos explorar como se organizaria tal posicionamento, para podermos adentrar de forma concreta nos textos de Adorno sobre a Propaganda Fascista.

Então, cabe-se aqui a pergunta: se sociologia e filosofia para Adorno seriam quase “a mesma coisa” (ADORNO, 2008, p.51), por que deveríamos distinguir seus textos de acordo com os próprios critérios da divisão de trabalho que é tão denunciada na teoria do filósofo? Qual exatamente será seu conceito de sociologia?

Em seu curso intitulado *Introdução à Sociologia* (1968), poderemos ver algumas respostas para estas perguntas. Deve-se, entretanto, realizar uma pequena ressalva aqui: o curso de Adorno, na realidade, não deve ser lido como *texto escrito*, mas sim, como *uma aula falada*. Trata-se do fato de que diversas conferências e cursos ministradas por Adorno foram gravadas<sup>65</sup>

---

<sup>65</sup> No que se refere ao modo como estas gravações foram tratadas até se tornarem *texto escrito*, Michael Schwarz – importante editor destas gravações das conferências de Adorno – expõe a forma como ocorreu este processo: “No que se refere à edição das conferências, tudo aquilo que pertencia e estava a elas relacionado teve de ser primeiramente ordenado e arquivado no espólio. Tivemos que ter uma visão geral de quando, onde, e sobre o que Adorno falou. O próximo passo foi então a coleta para complementar o material do espólio. Pesquisamos arquivos de rádio para obter a coleção mais completa possível de gravações de áudio com Adorno. Desse modo, um plano detalhado para o volume da palestra pôde ser preparado. Ao produzir o texto, ative-me às gravações sonoras o máximo possível e as transcrevi. No entanto, quando havia apenas um modelo escrito, esse tinha que ser usado como base do texto. Além das conferências, o volume também contém as palavras-chave das quais Adorno estava



desde o final dos anos 50 até o seu último curso ministrado (que seria a própria *Introdução à Sociologia*), com o intuito do filósofo poder trabalhar futuramente com os elementos dessas gravações. O Professor Adorno será aquele que não irá proceder em suas aulas por um “texto escrito” que será lido para expressar suas explicações sobre o assunto, mas sim, através da expressão de seus pensamentos da forma como eles se apresentam mediante um *improviso* de suas explicações durante a aula (SCHWARZ, 2019, p.346), geralmente possuindo apenas um pequeno papel auxiliar que continham palavras-chave que ele iria desenvolver durante suas aulas.

Além disso, o contexto histórico desta aula é importantíssimo para sua compreensão. Trata-se de uma aula extremamente próxima cronologicamente da dita *Positivismusstreit*, ou a Disputa do Positivismo presente na sociologia alemã durante os anos 60. Trata-se do embate realizado entre Theodor Adorno e o filósofo Karl Popper sobre o método nas ciências sociais (WIGGERSHAUS, 2006, p.601). O debate foi divulgado na imprensa alemã como o debate do “positivismo” (representada por Popper e seus compatriotas da sociologia analítica) contra a “dialética” (defendida por Adorno e os membros da Escola de Frankfurt) nas ciências sociais (GANEM, 2012). Desta forma, em vários momentos de seu curso de Sociologia, Adorno irá considerar o próprio *contexto* específico em que ele estava inserido (que vão desde o movimento estudantil alemão até o Congresso de Sociologia Alemã), particularmente sobre as definições de Sociologia debatidas com Popper e seus defensores.

Por isso, deve-se também assinalar que o contexto de tal curso – as disputas das ciências sociais nos anos 60 e do próprio movimento estudantil alemão – é *absolutamente outro* do objeto desta dissertação, que seria a pesquisa sobre a propaganda fascista realizada nos anos 40 em solo americano. Deve-se ter em mente que tais pesquisas feitas nos Estados Unidos ocorreram com muitas *concessões e contrapelos*, não sendo definitivamente um momento de uma “autêntica” expressão da forma como Adorno consideraria correto a tarefa sociológica, como ele iria expor no seu curso do fim dos anos 60. Entretanto, tal análise do curso é extremamente válida, pois nele encontraremos *reflexões posteriores* realizadas pelo filósofo frankfurtianos, sobre as próprias práticas realizadas nos Estados Unidos.

Colocando tais questões à mesa, deve-se alocar como o ponto central de analisar tais pesquisas sobre a propaganda fascista revelam um específico momento na trajetória intelectual de Adorno, onde se pôde perceber como ele tentou mediar suas intuições intelectuais básicas

---

munido em cada caso e a partir das quais improvisava. Além disso, há também uma extensa seção de notas com explicações para passagens específicas, um posfácio editorial e um índice onomástico.” (SCHWARZ, 2019, p.345)

de prosseguimento para uma sociologia dialética *ao mesmo tempo* em que a objetividade do mundo administrativo da ciência caia sob ele. Por isso, este curso pode fornecer a diferenciação necessária do que foi a prática em um período menos “conturbado” – ou melhor, conturbado por *outras questões* – que foi o período dos anos 60 em relação ao período dos anos 40. Isso poderá esclarecer melhor como exatamente a empiria norte-americana forneceu uma *maturação* em sua relação com o empírico para a definição de sociologia dialética do autor – que como veremos mais a frente, ao menos *tentou-se* executar tal ideia parecida em solo americano.

Durante seu curso, Adorno recusará de maneira veemente a definição rígida e única do conceito de Sociologia; pelo contrário, o Professor introduzirá *diversas* definições sobre a disciplina e a tarefa sociológica durante as aulas em que irá ministrar em seu curso; direcionamento propriamente ligado à sua *recusa da imediatez* como forma de conhecimento, já que não poder-se-ia dar de antemão uma definição tão direta e imediata de conceito da Sociologia para compreender ela completamente. Afirmando que “não existe uma via régia na Sociologia, pela qual primeiro se aprenderia qual é o objeto da Sociologia, a seguir quais são suas áreas principais, e, enfim, quais são seus respectivos métodos” (ADORNO, 2008, p.49), a forma de exposição da disciplina não corre progredindo “do simples ao complexo em passos inteiramente claros” (ADORNO, 2008, p.51), recusando inclusive que o aprendizado em si funcionaria “de modo tão gradual e mediado, sem lacunas”, mas sim, “conforme certos saltos”<sup>66</sup> (ADORNO, 2008, idem). As definições rígidas, formais e imediatas culminariam, segundo Adorno, em um *empobrecimento* da relação entre a *definição da disciplina* e o *tratamento com os objetos* que ela teria que realizar:

Se insistirmos rigidamente em alguma definição singular da Sociologia, então esse empobrecimento, esse peculiar empobrecimento se torna evidente; tudo se passa como se as determinações formais cercassem os conceitos como se fossem espantalhos, de modo que não sobra praticamente nenhuma relação entre essas determinações e os questionamentos materiais, ao mesmo tempo que, por outro lado, essas definições impõem restrições ao pensamento sociológico que limitam o mesmo a ponto de impedir a realização de suas tarefas precípuas. (ADORNO, 2008, p.251)

Dado essa ausência de conceitos fixos para a disciplina, existe uma amplitude de temas aos quais a Sociologia pode se debruçar no pensamento de Adorno. Desta forma, a *Introdução à Sociologia* nos traz grandes apontamentos não somente para se pensar como a sociologia e filosofia conversam em seu pensamento, mas como também a própria articulação da teoria

---

<sup>66</sup> Tal abordagem em seus cursos inclui a ideia presente no próprio *Ensaio como Forma*, de um elogio à *retórica* (ADORNO, 2003b, p.41). Fundamentalmente, poder-se-ia articular uma noção própria à Adorno de que a *forma* da exposição em sala de aula necessita estar em compasso com o objeto em questão (e vice-versa), por isso, a forma *metodicamente não-sistemática* de sua apresentação pode parecer confusa, mas faz justiça às próprias noções conceituais e epistemológicas presentes na filosofia de Adorno.

psicanalítica ocorre em seu núcleo teórico. De maneira imediata, se imagina que diferentes disciplinas, devido aos seus métodos e objetos distintos, *não* poderiam dialogar mediante algum tipo de mescla conceitual ou algum elevado diretório de coordenadas para nivelar as disciplinas, justamente pela distância que habitaria em suas diferenças. Apesar de Adorno não ser adepto do *revisionismo conceitual* em suas articulações teóricas, ele discorda essencialmente de que a Sociologia é uma disciplina isolada, e que não poderia dialogar com outras áreas do conhecimento. Iremos, agora, adentrar na argumentação de Adorno em seu curso *Introdução à Sociologia*, para demonstrar como o autor *articula* diferentes disciplinas na tarefa sociológica.

No percorrer do curso, um dos momentos que irão demonstrar porque tais definições rígidas não fecundaria em uma designação à altura da sociologia – e porque tais definições nada contribuem para uma *quebra* da divisão de trabalho nas ciências –, é no instante em que o Professor Adorno formaliza o que se poderia chamar de uma *primazia do objeto* na Sociologia, afirmando o quanto “os posicionamentos de problemas que nada têm a ver diretamente com a sociedade encontram-se mesmo assim, como se diz, socialmente mediados” (ADORNO, 2008, p.74):

De um lado, afirma-se que o interesse da Sociologia deveria ser sobretudo o interesse pelo essencial, que a Sociologia tem a ver com o que é socialmente relevante e não com questões irrelevantes. Mas também ela encerra uma grande dificuldade. Em primeiro lugar, simplesmente a dificuldade em distinguir *a priori* o que é relevante do que não é tão relevante assim no conhecimento social. É possível que, em certas circunstâncias, ocupar-se exatamente com fenômenos supostamente secundários e opacos pode conduzir a conhecimentos sociais extraordinariamente relevantes. Isso porque justamente temas e matérias que ainda não se encontram enredados na *communis opinio* de abrangência global, que em certo sentido ainda não estão absorvidos no sistema de consciência dessa sociedade, são os mais propícios à oportunidade de obter certas perspectivas não imanentes ao sistema, mas que tocam o sistema a partir de seu exterior. (ADORNO, 2008, p.74)

Não se deve recusar, segundo Adorno, uma busca pelo “essencial” na tarefa sociológica, muito pelo contrário, deve-se buscar uma afirmação de que *o essencial se encontra no não-essencial*, no que se apresenta como inicialmente disperso, podendo ser identificado e “apreendido em fenômenos por si próprios aparentemente desprovidos de tal significado” (ADORNO, 2008, p.79). No que tange a própria Sociologia, Adorno irá alocar que é justamente esta primazia do “desprezado”<sup>67</sup> que explicaria o porquê de suas pesquisas sociológicas

---

<sup>67</sup> Adorno realiza sua crítica aos “temas primários” e “temas secundários” no aforismo de número 81 de sua *Minima Moralia*: “Ora, os grandes temas nada mais são do que os odores primitivos que incitam o animal a se deter e, sempre que possível, a reproduzi-los. Isso não quer dizer que se deva ignorar a hierarquia das importâncias. Assim como sua estreiteza reflete a do sistema, ela está saturada de toda a violência e severidade deste. Entretanto, o pensamento não deveria repetir essa hierarquia, e sim dissolvê-la no ato mesmo de compreendê-la. A divisão do mundo em coisas importantes e secundárias – que serviu sempre para neutralizar como meras exceções os fenômenos-chave da mais extrema injustiça social – deve ser obedecida na medida em que ela se convencer ele

empíricas focarem em aspectos *subjetivos* com certa recorrência, tais como as próprias pesquisas sobre o antissemitismo que abordaremos nesta dissertação:

Por isso eu diria que – e assim gostaria de me defender um pouco das objeções que muitos de vocês levantam contra mim – no âmbito de uma teoria da sociedade, certas questões subjetivas, ou, se quisermos, sociopsicológicas, em si desprovidas de maior dignidade em face dos problemas estruturais da sociedade, possuem mesmo assim uma dignidade. (ADORNO, 2008, p.76)

Dessa forma, o “essencial” na teoria sociológica adorniana será, precisamente, aquilo que *não se mostra inicialmente* como essencial, podendo ser os elementos mais aparentemente dispersos. À título de exemplo: em uma pesquisa sociológica sobre o próprio fascismo enquanto fenômeno social, é lícito dizer que as próprias falas e discursos repetidos pelos líderes do movimento fascista possam dizer *mais* sobre o próprio fascismo do que, necessariamente, um conjunto de dados históricos concretos ou de índices sociais, justamente porque tais abstrações, apesar de *aparentarem* ser os elementos mais essenciais sobre este fenômeno, não revelam com precisão a forma como *o fascismo se apresenta* para seus seguidores, e muito menos o *sentimento* que os líderes buscam passar para a eventual massa, que estrutura o que passaria a ser os fatos históricos concretos. O que se poderia concluir, após certas observações, é que os discursos dos agitadores fascistas revelam como eles *angariam seguidores*, formalizam sua prática política, e demonstra os aspectos ideológicos que sustentam os essenciais fatos históricos deste movimento, nos ajudando a compreender o fascismo como uma recorrência da própria *injustiça social*. Pela mediação, se compreende que até o mero *gesto individual* do líder, durante um discurso recheado de multidões, traz à tona a *carga social* do próprio sistema político engendrado pelo Partido Nacional-Socialista.

Contudo, vale ressaltar que neste exemplo dado aqui, não se tornaria justo afirmar que o procedimento de Adorno parte de um *desprezo pelos grandes temas* em sua essencialidade, mas sim, em um princípio que se *adentra no particular* para compreender o que os dados concretos querem explicar. O essencial continua sendo de forte importância e *deve* ser interpretado, entretanto, este poderia ser “apreendido em fenômenos por si próprios desprovidos de tal significado”, algo que não iria acontecer se “nos aproximássemos das questões essenciais de forma direta” (ADORNO, 2008, p.79).

---

sua própria inverdade. Ela, que transforma tudo em objetos, precisa tornar-se, ela própria, objeto do pensamento, ao invés de guiá-lo. Os grandes temas não deixarão de se apresentar aí, mas não mais "tematicamente" no sentido tradicional, e sim de maneira fragmentária e descentrada.” (ADORNO, 1993, p.109). Nota-se aqui que, assim como na sua *A atualidade da filosofia*, os fenômenos fragmentários serão aqueles considerados *de maior importância* para a teoria de Adorno como um todo, justamente por revelarem a própria estrutura *hierárquica* da sociedade e do conhecimento, tornando-as “fenômenos-chave” para a compreensão da injustiça social.

Neste sentido, poder-se-ia questionar o próprio conceito de “essencial” utilizado aqui. Ora, essencial implicaria em uma “*essência*”, nos movendo de imediato a criticar tal conceito, elaborando assim que esta mesma essência *seja incognoscível*, ou, até mesmo, *inexistente*. Um dos argumentos que poderia rebater essa problemática do conceito de “essência” seria o dado pela corrente positivista<sup>68</sup> da época:

Nesse sentido, o positivismo rebateria essa questão, essa exigência de que a Sociologia se ocupe do que é essencial, sustentando que não existe essência, ou conforme a famosa formulação de Schlick, recentemente destacada por alguns dos senhores, de que propriamente não existe essência, existem apenas fenômenos. Isso tem múltiplas consequências. De um lado, parece que assim naturalmente escapamos do que Nietzsche já havia denunciado na metafísica tradicional, a saber, o “por trás do mundo”, o que é relacionado à busca, atrás do mundo dos fenômenos, de um oculto algo outro, cuja crítica constituiu ao longo da história uma das interações da ilustração, apreendida esta em um sentido muito amplo. De outro lado, há nisso também uma inflexão muito peculiar da Sociologia, que foi-me confessada na América por parte de sociólogos positivistas de uma maneira levemente apologética, e que foi assumida explicitamente pelo sociólogo Scheuch, de Colônia, como muitos que estiveram presentes à reunião da Sociedade Alemã de Sociologia devem recordar. Ou seja: o trabalho da Sociologia deve orientar-se em ampla medida pelos métodos de investigação, elaborando-os, e não pela relevância dos objetos. (ADORNO, 2008, p.80-82)

Nota-se que o que está em jogo nesta específica “crítica ao essencial” dado pelos positivistas na tarefa sociológica é na realidade uma *valorização da discussão metodológica* em prol da discussão proposta na Sociologia Dialética de Adorno, que seria de uma *valorização do objeto* ou *problema*. A ideia de um “instrumento de pesquisa” presente no *superávit do método*, cuja proposta se formalizaria em uma discussão metodológica *preliminar ao encontro do objeto*, que tentaria encontrar quais os métodos de pesquisa mais fecundos que serão utilizados antes mesmo do experimento sociológico ser realizado, é uma das facetas mais canônicas da crítica do frankfurtiano à uma sociologia pensada como “pesquisa administrativa”:

Por essa via se introduz na Sociologia essa tendência de aplicação de algo previamente dado, da subordinação, de uma certa maneira administrativa, a tarefas impostas de cima para baixo. Pois se não existe propriamente uma decisão a respeito de fenômeno ou essência, se o próprio conceito de essência pertence ao âmbito de mera superstição, então as questões da Sociologia podem naturalmente ser a bel-prazer direcionadas para tarefas – usando aqui a palavra “tarefa” em seu sentido mais veemente, minhas senhoras e senhores – impostas a partir de uma determinada posição administrativa, podendo nesta medida realizar o que se costuma chamar de trabalho socialmente útil. (ADORNO, 2008, p.80-82)

---

<sup>68</sup> O conceito de positivismo em Adorno é, certamente, algo digno de explicitação. Quando Adorno fala de positivismo, o teórico crítico não se refere ao “neopositivismo de Viena, ou a chama teoria da ciência e filosofia analítica” em específico, mas sim, à uma “contraposição cientificista em relação às coisas, que são o objeto de nossas preocupações” (ADORNO, 2008, p.80). Dessa forma, o positivismo aqui será a corrente teórica que se recusa a compreender a tarefa sociológica como uma compreensão do *essencial* e rejeitando inclusive, em diversos momentos da argumentação de Adorno, a própria ideia de *essência*.

E seria por essa própria visão positivista que se imputaria uma sentença à tarefa da dialética no âmbito sociológico, censurando-a por ser demasiadamente “teórica”, afastada das tarefas concretas e pouco ligada aos fatos do mundo (ADORNO, 1980). A via de interpretar a sociologia como *direcionada aos métodos de apreender os fenômenos* negaria assim a forma de se trabalhar por princípios nesta disciplina. Entretanto, tal crítica é realizada de maneira premeditada: o conceito de “essência” e de “essencial” usado por Adorno é completamente diferente daqueles definidos na crítica positivista. Muito pelo contrário: a Teoria Crítica *concorda* mais do que se imaginaria com a recusa da essência, esta enquanto representante do “oculto por trás dos fenômenos”. Entretanto, o próprio conceito de “essência” em si mesmo não poderia ser meramente abandonado, mas sim, *dialeticamente mediado*:

A crítica dirigida ao conceito de essência ao longo dos séculos e que resultou na impossibilidade de se compreender o mundo como essencial e dotado de sentido, à maneira de um plano divino que nele se manifesta, essa crítica não pode ser revogada. Contudo – creio que já procurei expor isso aos senhores – essa essência ela própria não é dotada de sentido, não é uma positividade *sui generis*, mas antes o nexo de enredamento ou o nexo de culpa que abrange todas as partes singulares e em todas elas se manifesta. Dizer “se manifesta” implica uma exigência que impõe contenção ao pensamento apressado e amador dos lugares comuns. A proposição de Hegel segundo a qual a essência precisa se manifestar tem sentido para a Sociologia e também para seus métodos, na medida em que estes concernem à análise da essência. Ou seja, é de todo ocioso e vazio falar “da essência” ou “das leis essenciais da sociedade”, se pela sua interpretação estas leis não se tornarem visíveis elas próprias nos fenômenos; se esta essência não for revelada justamente nos fenômenos. (ADORNO, 2008, p.85-86)

Ou seja, o “essencial” na sociologia não se constrange por um interesse em “discernir essências a partir de fenômenos de modo imediato”, mas sim em “olhar para como o essencial se desenvolve ou aparece em fenômenos singulares” (ADORNO, 2008, p.86), almejando compreender como os próprios fatos da sociedade são *cifras do social* (ADORNO, 2008, *idem*). No fundo, “essenciais são as leis objetivas do movimento da sociedade referente às decisões cerca dos destinos dos homens, que constituem sua sina” (ADORNO, 2008, p.87), podendo compreender estas leis apenas na medida em que elas se expressam nos próprios fenômenos sociais particulares. Portanto, nas definições de Adorno, existiria uma “inter-relação recíproca entre essência e fenômeno” (ADORNO, 2008, p.89), onde tal relação implicaria em não recusar tais conceitos, mas compreender como estes se formalizam conjuntamente; *onde o próprio fenômeno é objetivamente determinado por uma essência*, onde esta última, para a sociologia, seria necessariamente uma *lei social*, que só poderá deixar de ser *lei negativa* a em sua *positivação* nos fenômenos.

Entretanto, se a hipostasia da discussão metodológica realizada pela corrente positivista não é fecunda para uma sociologia dialética, certamente a ideia de método não é algo

que deve ser *meramente desprezada* em seu interim. Nesse contexto, não existiria para Adorno um “método geral obrigatório da Sociologia”, pelo simples fato de que tal disciplina “não possui um método único” (ADORNO, 2008, p.176-177). No fundo, para o filósofo, a questão de métodos múltiplos na ciência sociológica se dará pela *ampla variedade de objetos e problemas* que serão defrontadas pela disciplina, e que, portanto, *o método da sociologia deve se desenvolver a partir do próprio objeto que ela se defronta*. Por isso, uma “discussão metodológica preliminar” ao encontro do objeto é infrutífera: pois é no próprio encontro do objeto que se obtém as coordenadas metodológicas de sua compreensão. Isso, inclusive, entra de maneira fundamental para se pensar como a Escola de Frankfurt formaliza sua ideia de uma *pesquisa sociológica com métodos empíricos*:

Ouve-se falar muito da disputa entre a escola positivista e a Escola de Frankfurt. Nesse contexto quero dizer que, pensando nos problemas da pesquisa social empírica de que também nos ocupamos muito na Escola de Frankfurt, então a rigor a *differentia specifica*, a diferença específica em relação ao que acontece em geral é que se procura conceber o método da Sociologia não *in abstracto*, de modo abstrato, isto é, separado de modo instrumental do objeto. Nós sempre procuramos – com êxito variado, embora ao meu ver corretamente conforme a ideia – adequar os métodos de antemão aos objetos que nos ocupamos. Portanto, quanto se ouve falar de pesquisa em comunicação, pesquisas que se referem aos efeitos da 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 contentar em meramente aplicar as técnicas de investigação vigentes aos efeitos dos meios de comunicação de massas, mas precisamente 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 concretada e dotada de sentido com o problema. (ADORNO, 2008, p.177-178)

A maneira positivista de “separar o método do assunto” (ADORNO, 2008, p.178), onde “os instrumentos ou os meios do pensamento se autonomizaram em relação aos seus objetivos e tornaram-se reificados” (ADORNO, 2008, p.194), é formalmente uma das maiores limitações que Adorno irá encontrar na concepção positivista de Sociologia, justamente por tal separação presente no ideal da “discussão metodológica preliminar” se salientar em utilizar quaisquer métodos disponíveis ao encontro do objeto, antes mesmo de compreender a forma como este se apresenta. A sociologia dialética de Adorno busca suprimir “o princípio da separação entre método e assunto” (ADORNO, 2008, p.179), almejando situar o método em “uma relação viva com seu objeto, e desenvolvê-lo tanto quanto possível a partir desse objeto”<sup>69</sup>

<sup>69</sup> Isso certamente não implica que inexistem princípios *a priori* na investigação sociológica. Deve-se ter noção, a partir destas citações de Adorno, que *a primazia do objeto não é um método*, mas sim, um *direcionamento para o pensamento*, um guia para alinhar os métodos e investigações que serão utilizados para o conhecimento dos fenômenos. Como o frankfurtiano cita durante seu curso, existem certos “pressupostos” que irão guiar o sujeito

(ADORNO, 2008, p.184), indo além do caráter tautológico-operacional das discussões metodológicas positivistas (ADORNO, 2008, p.195).

Sendo assim, se é o *próprio objeto* que determina a dimensão da metodologia que o abordará, Adorno reconhece a partir do critério da *totalidade* que, fundamentalmente, todos os fenômenos que existem na Terra possuem um *traço da sociedade* os determinando. Certamente, isso não implica na visão ingênua de que “tudo no mundo é sociedade”, mas que, de certa forma, *tudo é mediado por ela em algum sentido*.

Nessa oportunidade quero chamar a atenção a algo que pode caracterizar a Sociologia como um todo. Porque a rigor não existe nada entre o céu e a terra – ou propriamente na Terra – que não seja mediado pela sociedade – até mesmo seu contrário aparentemente externo, a natureza e o conceito de natureza, encontra-se mediada pela necessidade de domínio da natureza, e por essa via, pela necessidade vital – a mediação pela sociedade implica que a Sociologia pode abordar verdadeiramente tudo o que existe mediante pontos de vista sociais. (ADORNO, 2008, p.169)

Se a Sociologia funcionaria como essa “reflexão acerca de momentos sociais no âmbito de quaisquer campos temáticos”, indo desde a “simples constatação fisionômica de implicações sociais até a formação de teorias acerca da totalidade social” (ADORNO, 2008, p.249), o conceito de “sociedade” na Sociologia não se referente exatamente ao *objeto* desta disciplina, mas sim, a *seu campo de mediação*, fazendo esta disciplina *não ser definida pela seu objeto*, tornando impossível de defini-la como uma área do conhecimento que possui “um campo de objetos” específicos. Sociologia para Adorno é a tentativa de compreender a mediação da sociedade em campos temáticos delimitados, sendo estes campos os mais variados possíveis, sempre através dos métodos mais adequados pela forma como os problemas que se desenvolverão nos seus experimentos.

Será exatamente por isso que diferentes disciplinas possam interagir na Sociologia Dialética de Adorno: contemplando necessariamente o problema da divisão de trabalhos nas ciências (ADORNO, 2008, p.242), quando a própria disciplina sociológica busca se apresentar como “pura”, se isolando de outras disciplinas, ela acabaria por perder a sua especificidade, se convertendo, portanto, em mera estatística (ADORNO, 2008, p.278), tornando-se refém da própria divisão de trabalho do mundo contemporâneo. Por isso, a Sociologia também deve ser

---

neste curso para o encontro do método pelo seu próprio objeto: “Antes de levar em frente qualquer investigação científica, certamente é necessário que se reflita exatamente como ela deve ser conduzida para ter sentido; que haja uma posição crítica em relação aos próprios procedimentos, que estes sejam adequadamente pensados; e que não se pesquisa e não se reflita intempestivamente sem objetivo” (ADORNO, 2008, p.184-185). Dessa forma, a primazia do objeto em Adorno não pode jamais se considerada uma “reflexão em circunferência” ao objeto em si mesmo, sem objetivo e apenas por rodeios, mas sim como um direcionamento do sujeito para compreender o objeto pelos seus próprios termos, até alcançar suas camadas de determinação. Como o próprio filósofo argumenta, “em qualquer investigação sociológica é preciso esclarecer com muita precisão o que se quer conhecer.” (ADORNO, 2008, p.187), e certamente, o que se almeja conhecer são as *mediações sociais* em objetos específicos.



uma “tentativa necessariamente limitada e parcial de compensação da divisão científica do trabalho mediante a referência àquele todo que é a sociedade” (ADORNO, 2008, p.259): se a própria Sociologia reconhece as mediações sociais que acontecem em determinados eixos temáticos, ela própria deve *também* ser capaz de realizar a crítica de como tais tendências da sociedade afetam a tarefa da ciência. Ser capaz de “compensar” a divisão de trabalho, como o frankfurtiano afirma, se traduz na ideia de *criticar e atravessar* essa divisão de trabalho, e, inclusive, se propor a trabalhar com disciplinas diversas neste processo, recusando tal divisão e demonstrando a complexidade dos problemas e objetos que irão se formar.

Por isso, nota-se que o filósofo possui um bom olhar diante de tais interações entre diferentes disciplinas na tarefa sociológica, interações estas que vulgarmente podem-se chamar “interdisciplinares”. Vulgarmente porque, para Adorno, o ato de trabalhar com disciplinas diferentes na tarefa científica também pode passar por certo *fetichismo*. Segundo sua argumentação, a ideia de trabalhar com múltiplas disciplinas em uma mesma tarefa pode também ocasionar nos mesmos problemas da tendência da sociologia “pura”, se um *direcionamento adequado* para a pesquisa não for atendido. Compreender a interação de múltiplas disciplinas no primado de uma “soma ou integração metodológica”, no formalismo de tomar estas interações como um “ganho de força epistemológica” sobre o objeto, é uma inferência ao erro na perspectiva de Adorno:

Mas, mesmo após minhas afirmações acerca das relações da Sociologia com as ciências que lhe são próximas, não convém conceber-las como se fosse a soma ou a integração metodológica dos diferentes campos temáticos, conforme a palavra mágica da ciência interdisciplinar, e coisas assim que se ouve por toda parte hoje em dia, como se o fato de um eventual trabalho conjunto de disciplinas separadas conforme a divisão de trabalho pudesse solucionar por si só o problema que está por trás da divisão de trabalho. [...] O que realmente importa é que haja uma apreensão das mediações – ou melhor – que, no específico campo temático em que nos aprofundamos, haja a apreensão das interações objetivas que nele ocorrem de maneira imanente, no sentido que propriamente em cada campo temático de que a Sociologia se ocupa haja necessariamente também outros campos temáticos. (ADORNO, 2008, p.262)

Ou seja, a perspectiva da interação de múltiplas disciplinas nos campos temáticos da tarefa sociológica deve-se proceder na compreensão das “interações objetivas”, nas próprias camadas de determinação que decretam a sina do objeto em questão. Não se procederia a partir de um desvio por uma “estrutura geral, abstrata e situada por cima deles”, mas sim, pela “unidade concreta da sociedade”, almejando obter um *modo social de enxergar os fenômenos*, que seria aquele que “conduz as categorias sociais ou nexos sociais dentro dos campos temáticos trabalhados em cada caso” (ADORNO, 2008, p.263). Este *modo social de ver os fenômenos*, é precisamente a ideia de manter um ponto de vista que irá carregar o objeto até a

sua determinação social objetiva, buscando mediatizá-lo pelas suas próprias categorias até o aspecto social que o constitui, não buscando “revisar” ou “achar fora da própria disciplina” que será utilizada para torna-las mais “propícias” ao encontro da mediação social, numa tentativa de sociologizar as disciplinas diversas, mas sim, compreender o momento em que o *social evanesce nos próprios raciocínios das disciplinas particulares*.

Para exemplificar como diferentes disciplinas possuem seus “momentos sociais” em seus núcleos, Adorno irá invocar a própria psicanálise, para demonstrar como ela dialoga com temas referentes à sociologia dentro do próprio núcleo de conceitos teorizado por Freud:

Em todo caso fica claro aqui que o momento coletivo, o momento social, se impõe justamente na camada mais profunda do indivíduo, camada mais profunda da individuação, ou seja, aquela que é inacessível à dinâmica pulsional individual. Se me permitirem ainda esse excursão, aqui é possível encontrar um tema surpreendente dialético em uma teoria concebida de modo tão positivista como foi a Psicanálise de Freud, o qual certamente teria ficado horrorizado diante dessa revelação como ficaria qualquer outro sociólogo positivista de nossos dias. O tema dialético repousa no fato de Freud haver descoberto na elaboração de seu próprio material, genuinamente, que quanto mais profundamente mergulha nos fenômenos da individuação dos seres humanos, quanto irrestritamente se apreende o indivíduo em sua dinâmica e seu resguardo, tanto mais perto se chega àquilo que, no indivíduo, já não é propriamente indivíduo. Assim a focalização freudiana do indivíduo oferece um exemplo esplêndido para a minha exigência de descobrir o conteúdo social das categorias peculiares das ciências específicas aprofundando-se nestas e não a partir do que se encontra fora delas. (ADORNO, 2008, p.269)

A psicanálise irá oferecer muito para Sociologia Dialética de Adorno, justamente pelo foco que esta possui em seu objeto, podendo conceber ela própria como uma *teoria dinâmica*, em termos mais precisos. Ou seja, a própria “intenção individualista de Freud não só conduz para além do indivíduo, mas também se torna cada vez mais abstrata na análise de observações individuais” (ADORNO, 2008, p.270). É aqui que compreenderemos como a Psicanálise entrará de forma decisiva na Sociologia Dialética de Adorno, pois é justamente ela que poderá formalizar a mediação entre *indivíduo* e *sociedade* em sua articulação teórica. Pois, na realidade, os momentos sociais que podem ser encontrados na teoria psicológica de Freud – como, por exemplo, a instância do supereu – são traduções perfeitas de como a totalidade social *perpassa* o próprio indivíduo e compromete sua aparente “integridade autônoma e individual”, saltando de uma compreensão do indivíduo e sua dinâmica específica para uma compreensão *do indivíduo e sua relação com o exterior*, postulando então a necessidade das tarefas sociológicas de Adorno (e isto se tornará mais claro ao adentrarmos em profundidade na específica pesquisa de Adorno sobre a propaganda fascista) serem fortemente influenciadas e trabalhadas naquilo que poderíamos chamar de *Psicologia Social*. O filósofo demonstrará como

a psicanálise pode nos trazer o *passaporte* da compreensão dialética<sup>70</sup> do *indivíduo* e *sociedade* na tarefa sociológica:

Talvez seja bom considerar uma das tentações em que a Sociologia incorre para fazer jus a seu conceito de sociedade e sobretudo para evitar dissolver o predomínio da objetividade social em psicologia pura e simples. De maneira muito abrangente e na medida em que isso não se dá de modo racional teleológico, ou seja, não por meio de ponderações realmente racionais visando diretamente a condições sociais, trata-se de desconsiderar a forma pela qual o geral se impõe no indivíduo é mediada pela Psicologia. Eu afirmei há pouco aos senhores que o supereu ou a consciência moral foi caracterizada por Freud como instância social de controle sobre o indivíduo representada por meio de determinadas figuras simbólicas. Antes de mais nada, na forma em que participa do processo de socialização, esse supereu não é algo de exterior, mas uma instância psíquica. Portanto, a universalidade social incorporada pelo supereu, as normas e as obrigações – não roubarás, serás diligente, não serás infiel – todas essas normas efetivamente sociais são interiorizadas no indivíduo mediante mecanismos psicológicos. Julgo que a Sociologia que esquece a mediação por parte da subjetividade individual é tão equivocada e tão ruim – e dito com clareza – tão dogmática quanto seria, inversamente, uma Sociologia que acredita – como aliás Freud de fato imaginava – que a Sociologia não passa de uma Psicologia aplicada a uma maioria de pessoas. (ADORNO, 2008, p.272-273)

Portanto, o termo “Psicologia Social”, como empregado aqui por Adorno, muito se difere da formulação realizadas pelo próprio Freud em sua “*Psicologia de Massas e Análise do Eu*” ou por Fromm em seu texto “*Método e função de uma Psicologia Social Analítica*”. Através da compreensão da psicanálise como uma “teoria dinâmica”, que abarcaria um conceito de um indivíduo *cindido* e *contraditório*, busca-se numa Psicologia Social aos moldes adornianos uma compreensão deste mesmo indivíduo cerrado e suas relações com a *mediação social* que as envolve e constrange, e em especial, como estas dinâmicas deste indivíduo se floresceram em “um novo objeto surgido no fascismo desenvolvido no século passado” (CROCHÍK, 2008, p.298): para Adorno, trata-se de “entender porque os indivíduos agem contra seus interesses racionais, numa sociedade com uma administração calcada na racionalidade formal, sem com isso reduzir um fenômeno social a determinantes psíquicos.” (CROCHÍK, 2008, *idem*).

Se a psicologia social foi defendida por Adorno como parte da sociologia, e se em conjunto com a Teoria da Sociedade deve procurar entender um fenômeno como o fascismo, ela dista dos extremos indicados pelos objetos da psicologia e da sociologia, ainda que se associe a ambas. Deve estudar fenômenos de massa e não propriamente individuais; deve se preocupar com o que leva o indivíduo a aderir a massas contrárias a seus interesses mais racionais; assim, não é imediatamente sociologia. Dado que não deve atuar sem a presença de uma Teoria da Sociedade e que é distinta da psicanálise, ainda que possa ser orientada por ela, não se trata somente da articulação entre

<sup>70</sup> O próprio professor Adorno demonstrará, em seu curso de Sociologia, a interpretação de que o psicanalista Sigmund Freud abarca em sua teoria problemas tradicionais da filosofia hegeliana nas suas formulações: “Aliás, tudo isso pode ser visto ainda em uma versão mais geral ou fundamental, ou, se quisermos, filosófica e dialética, quando se assinala que a dialética do particular e do universal, sob a forma em que foi apresentada por Hegel, em que o particular é o universal é o particular, foi redescoberta por Freud, à revelia da Psicologia, em seu grandioso esboço científico. Freud efetivamente descobriu que o núcleo interior em que se baseia a psicologia do indivíduo singular é ele próprio um universal: ou seja, certas estruturas muito gerais, embora de tipo arcaico, do nexos social em que situam os seres individuais.” (ADORNO, 2008, p.272)

psicanálise e marxismo, mas de estudar um novo objeto, que escapa às categorias de saúde-doença e que se apresenta como norma de adaptação na ausência de um sujeito psíquico; trata-se de estudar comportamentos, hábitos, complexos psíquicos uniformes, padronizados, que se põem no lugar do indivíduo e, como simulacros, tentam representá-lo. (CROCHÍK, J. L.; DIAS, M. A. L.; DA SILVA, P. F., 2015, p.340)

Pelo entendimento e “necessidade de verificar o quanto a integração promovida pela sociedade hodierna enfraquece o eu e requer uma nova disciplina que estude o núcleo social da psicologia” (CROCHÍK, J. L.; DIAS, M. A. L.; DA SILVA, P. F., 2015, p.334), a Psicologia Social de Adorno busca compreender como as medidas de socialização exigidas pelo quadro contemporâneo entram em contradição com seus próprios pressupostos, através de uma investigação que busque abarcar o quanto a própria exigência de um indivíduo “forte” é contraposta por sujeitos cada vez mais aptos à se integrar em massas uniformes que vão contra os indicativos de um sujeito autossuficiente. Dessa forma, não se trata de uma repetição da Psicologia Social proposta por outros autores, mas de uma dinâmica de investigação que procura encontrar a mediação social de atores específicos dentro do quadro de uma sociedade *totalizante*, que carrega em objetivação o próprio sujeito, e impede de realizar os ideais que ela mesma propõe. A definição de Psicologia Social em Adorno, possui assim, uma carga *altamente contemporânea* à sua época:

Para Adorno, a psicologia social deve ter como objeto os comportamentos, sentimentos e pensamentos restringidos e contraditórios que expressam um ego frágil, pouco desenvolvido e facilmente cooptado por um sistema totalitário; seus métodos devem ser os mais avançados desenvolvidos pela ciência. Diferencia-se de outras concepções de Psicologia Social por destacar a importância dos indivíduos nos fenômenos de massas, tal como Freud o fez, mas distinto desse, propõe entendê-los por meio da mediação social e não como tipos de estruturas psíquicas prévias, tal como alguns sucessores de Freud ainda insistem em fazer. (CROCHÍK, 2008, p.304)

Podemos encerrar este capítulo com algumas considerações pertinentes. Como vimos no fim do primeiro capítulo, é fundamental compreender na experiência dos membros do Instituto durante o exílio nos Estados Unidos a tentativa de *ultrapassar* a barreira do positivismo norte-americano – que possuía prognósticos metodológicos exacerbados pelo prisma da hipostasia do dado empírico e da recusa da interpretação no âmbito sociológico – como elementos que não só podem, mas *foram* fundamentais para elaborar a prerrogativa de uma teoria social crítica que trabalha com métodos empíricos. Pelas afirmações dadas por Adorno em seu curso *Introdução à Sociologia*, podemos compreender que a Sociologia Dialética é uma tentativa de focalizar nos próprios elementos pequenos, fragmentários e até mesmo *desprezados* na lógica dos “grandes temas”, pela intuição de que neles se acomoda a própria *cifra do social*, as próprias leis sociais que determinam os fenômenos. Nesse sentido, a psicanálise é de grande valor para uma Sociologia Dialética, visto que suas prerrogativas permitem trabalhar no

aparente aspecto fracionário de uma investigação como sendo aquele que é *penetrado* pela totalidade do social, na medida em que uma investigação se organize por um *ponto de vista* que priorize a compreensão destas mediações, pela prerrogativa de uma Psicologia Social.

No que tange ao uso de métodos empíricos na Sociologia, deixou-se claro no nosso último capítulo que Adorno assegura sua validade na pesquisa sociológica, mas que seus achados não podem ser *hipostasiados*, devendo sempre culminar em elaboração e interpretação teórica, o que significaria que, em outras palavras, a captações quantitativas obtidas por instrumentos empíricos devem andar de mãos dadas com formulações qualitativas.

Ao contrário do que aparentemente pode se pensar sobre essa escola de pensamento, por ter dado ênfase especial à produção do ensaísmo, Adorno é claro quando tenta pensar um empirismo não despojado da construção de pressupostos teóricos objetivos. Não se trata de atribuir proeminência ao momento de teorização ou à fase da coleta de dados. Essa oposição se configura como falsa, na medida em que essas duas atividades são fundamentais para a efetivação da prática sociológica. Os momentos são interdependentes e complementares. O fundamental, portanto, é constatar que o positivismo não erra por tentar fazer uma Sociologia empírica. Eles empobrecem essa ação por não perceberem o elemento reflexivo e teórico que deve andar de mãos dadas com a coleta de dados. Uma simples pergunta de um questionário está atravessada de um conjunto de pressupostos. Esse elemento implícito precisa ser bem equacionado, sob pena de a pesquisa não trazer os resultados esperados, ou, o que pode ser ainda mais perigoso, levar a uma compreensão enviesada do objeto que está sendo analisado. (MENEZES, 2010, p.197-198)

Dessa forma, o que ocorre para o frankfurtiano é que *o próprio potencial da pesquisa empírica se formalizou em apenas um direcionamento*, impedindo dela alcançar seu potencial crítico. A tentativa de Adorno e seus colegas do Instituto sempre foi de *potencializar* o aspecto crítico destes métodos:

Aproveito isso para enfatizar que sob o predomínio da “pesquisa administrativa”, da *administrative research*, a sociologia empírica foi desenvolvida de modo muito unilateral, na medida em que se formou unicamente seu potencial de assegurar informações úteis, enquanto todos os aspectos da pesquisa empírica que têm implicações críticas e através das quais poderiam ser investigadas realmente de modo empírico, por exemplo, teses e demandas sociais como a sociedade do bem-estar, ou como a parceria social, ou como o pretenso pluralismo – para mencionar as preferidas – foram tratadas até hoje de uma maneira espantosamente precária. Uma das intenções decisivas do Instituto de Pesquisa Social é que procuramos, no quadro modesto imposto por razões financeiras, aplicar ao menos uma série de pesquisas de empírico exemplares, que mostram que os métodos empíricos podem ser reformulados – para fazer uso desse termo – no sentido de um conhecimento empírico crítico da sociedade, que, no entretanto, pressupõe teoria. (ADORNO, 2008, p.317-318)

De alguma forma, agora fica claro também como Adorno recusava a metodologia de Lazarsfeld como modelo de pesquisa a ser seguido nos trabalhos empíricos nos Estados Unidos. Não havendo em Lazarsfeld um procedimento de pesquisa que valorizasse o objeto, suas particularidades qualitativas e as mediações que o envolvem, a recusa quase que imediata dos métodos do matemático por parte de Adorno em suas futuras pesquisas, após a saída do projeto

sobre a Radio, se torna clara, ao demonstrarmos que sua própria teoria filosófica e sociológica buscam a *preservação* deste objeto, tornando a atividades da tarefa científica empírica a busca da mediação que determina tal objeto *através dele mesmo*, algo impossível de ser formalizado no empirismo rigoroso do positivismo de Lazarsfeld, e de sua prioridade nos momentos ‘quantitativos’.

Para Adorno, entretanto, o quantitativo e o qualitativo são inseparáveis. Um entendimento compreensivo de um objeto tinha que incorporar o encontro subjetivo com o objeto, a situação social que determina as condições daquele encontro, e as metodologias usadas para mensurar e compreender ele. [...] O que estava falando nos métodos expostos por Lazarsfeld – particularmente nas pesquisas focadas em grupos que generalizam conceitos sobre os desejos da audiência a partir de dados particulares – era a adequação do método para seu objeto. [...]. Em resumo, os procedimentos da pesquisa empírica devem assegurar a dignidade do objeto de estudo dando ao objeto o recuso de falar pelo próprio procedimento. (JENEMNN, 2007, p.39-40)

E nesse instante que podemos compreender não somente os ditos “textos sociológicos” ou “textos da pesquisa empírica” de Adorno como, de maneira fundamental, textos *críticos*. Compreender a determinação objetiva dada a eles e conseqüentemente, a forma *conturbada* que estas pesquisas ocasionaram é parte fundamental de compreender tais “intenções” feitas pelo Instituto durante o exílio norte-americano. E, sobretudo, que os textos “empíricos” de Adorno procedem de  *muito mais teoria* do que se concebe imediatamente – como demonstrado neste capítulo – devendo compreendê-los pela própria *mediação* que liga a filosofia com a psicanálise, a psicanálise com a sociologia, e a sociologia com a filosofia.

Nota-se também que, de maneira extremamente fortuita, o procedimento de Adorno para interpretar estes três termos é por seguimentos intimamente ligados à sua base mais consolidada de pensamento filosófico – de uma crítica imanente que busque preservar o objeto ao mesmo tempo em que o relaciona com sua determinação geral (APOSTOLIDIS, 1998, p.34-35) – que, para casa ainda haja dúvida, *também* é um procedimento sociológico, pois é a “própria insistência de Adorno na relação dialética entre sujeito e objeto, e no conhecimento do sistema social por meio do particular, [que] acabou por caracterizar a aproximação que ele fez à pesquisa empírica” (DEBORAH, 2012, p.133). Por isso, a mediação e orientação de Adorno, até mesmo onde há maior distância no assunto em que ele irá tratar, é uma orientação *filosófica*, e isto não será exceção no que tange aos seus escritos sobre a propaganda fascista.

### **III. O ILUMINISMO ENLOUQUECIDO: CONSTELAÇÕES DAS PRODUÇÕES DOS ANOS 40 SOBRE A PROPAGANDA FASCISTA**

“Klassifikation ist Bedingung von Erkenntnis, nicht sie selbst, und Erkenntnis löst die Klassifikation wiederum auf. (Adorno & Horkheimer, 1969, p.231)

[A classificação é a condição do conhecimento, não ele próprio, e o conhecimento por sua vez destrói a classificação.]

#### **3.1 – “Os judeus da linguagem”: *outsiders*, antissemitismo e hipostasia empírica**

Não é de se espantar nesse ponto de nossa discussão a relevância que as pesquisas empíricas realizadas em solo americano tiveram sob o pensamento de Adorno. Além de ser a forma de pesquisa científica mais relevante na academia da época, representando não somente uma imagem do que significa ciência no continente americano e, conseqüentemente, a objetivação do próprio *esclarecimento* que se tinha no hemisfério norte das américas (ADORNO, 1995b, p.138), pôde-se também visualizar no primeiro capítulo como a experiência do intelectual alemão emigrado munido de seu choque cultural se tornou uma elaboração do sofrimento no clima espiritual da *administrative research* dos Estados Unidos. Pois, se o próprio uso de termos linguísticos estrangeiros usado em terras norte-americanas se tornam os “judeus da linguagem” para Adorno (ADORNO, 1993, p.96), convém compreender como a experiência de *outsider intelectual* se relaciona com o problema do *antissemitismo*.

Mas longe de tais pontuações serem meros elementos “biográficos” ou “subjetivos” dos trabalhos em solo americano de Adorno, o fundamento basilar do próprio frankfurtiano ser um “*outsider*” é um dos atributos essenciais das análises do teórico crítico sobre os materiais de estudo norte-americanos, como ele mesmo chega a admitir (ADORNO, 1995b, 140-41). Não se nega com isso a preferência de Adorno aos ensaios críticos interpretativos, sendo necessário reafirmar aqui que durante seu trabalho no *Radio Project* e no *Projeto sobre o antissemitismo* nos anos 40, o frankfurtiano já estava maturando com seu parceiro Horkheimer a escrita da *Dialética do Esclarecimento*, estando ativo na produção de um projeto filosófico pessoal *ao mesmo tempo* em que se realizava tais pesquisa empíricas. A tensão do intelectual que

trabalhava em uma obra que criticava de forma radical o papel do esclarecimento na regressão objetiva da sociedade, e, ao mesmo tempo, fomentava a discussão da sociologia especializada norte-americana com o apoio econômico de empresas e associações estadunidenses, pode ser interpretado à primeira vista como uma antinomia. Mas, em nossa discussão, preferimos tomar uma outra abordagem interpretativa para examinar este aparente problema, e compreender tal fenômeno contraditório como digno da própria *crise do intelectual no século XX*.

No aforismo 41 da *Minima Moralia*, Adorno comenta sobre como a queda de possibilidade da prática filosófica em seu tempo se relaciona com a própria *tendência da especialização* no mundo acadêmico, interpretando a noção da ciência moderna como a descredibilização da *especulação em si mesma* na pesquisa científica especializada, na tentativa de abolir as formulações “subjetivas” em prol da “objetividade” e “neutralidade”. Tais diagnósticos de Adorno podem ser interpretados como momentos da própria *sociedade reificada*, sob o signo da ciência especializada e a queda do papel do intelectual tradicional na produção de conhecimento.

Por piedade, desmazelo e cálculo deixa-se a Filosofia continuar o seu trabalho enrolado no quadro acadêmico cada vez mais estreito, e mesmo aí é crescente o empenho no sentido de substituí-la por uma tautologia organizada. Quem se entrega à meditação burocratizada vê-se submetido, hoje como há cem anos, à obrigação de se mostrar a todo instante tão ingênuo quanto os colegas dos quais depende sua carreira. Mas o pensamento extra-acadêmico, que tenta se subtrair a essa obrigação e à contradição entre a grandiosidade dos temas e filisteísmo do tratamento dado a eles, está ameaçado por um perigo que não é menor: a pressão econômica do mercado, da qual pelo menos os professores universitários se encontravam protegidos na Europa. O filósofo que pretende ganhar a vida como escritor vê-se, por assim dizer, a todo instante obrigado a oferecer um produto refinado de escol, e a se afirmar pelo monopólio da originalidade contra o monopólio da instituição. (ADORNO, 1993, p.57)

O próprio contexto norte-americano de busca por investidores, lapidação de projetos de pesquisa, angariamento de fundos, adaptações teóricas e discussões de procedimentos de pesquisa são, aos olhos de Adorno, elementos que contribuem para dar o maior golpe possível não somente à filosofia, mas à própria condição que permite a possibilidade da teoria crítica: a autonomia do intelectual. Tais características da dita “meditação burocratizada” é o que sustenta o espírito de um “outsider” intransigente, que não aceita tais termos institucionais para o acadêmico moderno, fazendo-o ir na busca, de alguma forma extra-acadêmica, de burlar tais contradições e se reter à outra abordagem de pesquisar empiricamente (pode-se supor aqui que, no caso de Adorno, tentar se rebelar de tais obrigações institucionais se daria justamente pela escrita de seus textos mais ensaísticos, como a *Dialética do Esclarecimento*). Só que, mesmo a própria investida de “esquivar da determinação” por parte da intelectualidade de seu tempo, pode também acabar gerando a própria *afirmação* do sombrio clima irracional ao seu entorno:



É tão grande o poder da progressiva organização do pensamento que aqueles que desejam manter-se fora dela são impelidos para a vaidade ressentida, a verborragia de autopromoção e finalmente, no caso dos menos capazes, para a impostura intelectual. [...] A oposição veemente à pesquisa empírica, a consciência legítima de que no cientificismo o mais importante fica esquecido, favorece, em sua ingenuidade, aquela cisão sob à qual essa consciência sofre. Ao invés de compreender os fatos, atrás dos quais os outros se refugiam, ela recolhe precipitadamente aqueles que se lhe oferecem em meio à pressa, põe-se em fuga e joga com os conhecimentos apócrifos, com algumas categorias isoladas e hipostasiadas e consigo mesma, de um modo tão acrítico que a simples referência aos fatos inelutáveis basta para ficar com a razão. É precisamente o elemento crítico que falta a esse pensamento aparentemente independente. A insistência no mistério cósmico escondido debaixo de uma casca e que respeitosa e mantêm indefinida a relação desse mistério com o seu invólucro atesta-lhe muitas vezes, precisamente através de semelhante abstinência, que ele tem seu sentido, que é preciso aceitar sem fazer perguntas. Entre o prazer com o vazio e a mentira na plenitude, a situação espiritual dominante não admite alternativa. (ADORNO, 1993, p.57-58)

Nota-se neste aforismo que, para Adorno, nem mesmo o próprio intelectual que se refugia em um pensamento distanciado dos ‘fatos’ alcança plenamente o cerne do problema da queda da filosofia: não é necessariamente verdadeiro que os cientistas administrativos da academia estejam trabalhando com o “falso”, pelo contrário, eles *trabalham com os dados da realidade*, porém, o hipostasiam, transformando-os em um artifício para não compreender o que *sustenta a realidade*, se mantendo no meramente empírico, favorecendo assim a cisão do pensamento. Essencial é verificar como Adorno aloca neste aforismo que a consciência *sofre* nesta prática reificada. Entretanto, aquele que busca reconhecer a limitação de tal formalidade científica, e se furta no mais abstrato recôncavo da abstração filosófica, distante não só da burocracia científicista, mas da *realidade do mundo*, acaba por se deixar levar pelo mesmo princípio acrítico do cientista acadêmico, só que desta vez, no calcário da reflexão abstrata. O que aparentava ser uma aporia sem grandes resultados, acaba se revelando como chave para uma solução que faz valer o passo necessário para a crítica: uma recusa de um *superávit do sujeito*, e uma tentativa de elevar uma *primazia do objeto*, como Adorno comenta no fim deste aforismo:

Apesar disso, é no olhar para o desviante, no ódio à banalidade, na busca do que ainda não está gasto, do que ainda não foi capturado pelo esquema conceitual geral, que reside a derradeira chance do pensamento. Em uma hierarquia intelectual que incessantemente exige de todos prestação de contas, só a irresponsabilidade é capaz de chamar imediatamente tal hierarquia por seu nome. (ADORNO, 1993, p.58)

A reflexão focada no particular é o gesto de salvaguarda para uma teoria filosófica que não se deixar capturar pelo “esquema conceitual geral” e busca *criticar* a própria captura, sendo ela não apenas um artifício da epistemologia, mas de uma captura da própria *sociedade*. Esta primazia do objeto não seria uma forma de “esquivar” do mundo de pesquisas empíricas, pois tal tarefa já se mostrou infrutífera, mas sim, levar a *empíria a sério*, mostrar que somente no

olhar atento ao objeto se alcança detalhadamente suas próprias contradições e determinações. Por isso que, neste aforismo, Adorno elabora que a posição do intelectual do século XX não é daquele que *recusa* a ciência tradicional, mas sim daquele que procura elevar a metodologia empírica para um outro caminho de possibilidade. Esta foi a sua tarefa fundamental nos projetos empíricos realizados conjuntamente com o Instituto.

A “irresponsabilidade” de tal empreitada se refere tanto ao fato de que a proposta de Adorno está, de certa maneira, recusando o positivismo purista norte-americano e buscando, de maneira crítica, que o elemento particular coletado na pesquisa científica nunca se encontra *isolado no vácuo*, e que ele pertence sempre ao esquema da própria reificação social; assim como também o filósofo se refere à uma intransigência com a *teoria filosófica abstrata enquanto tal* – pois Adorno não reconhece no trabalho puramente especulativo, que estaria distante dos fatos sociais, uma chance de salvaguardar o trabalho crítico – pois o fundamento da queda da filosofia se coaduna com o mesmo fundamento de uma teoria empírica positivista: de uma hierarquia que esquematiza *a própria opressão social*.

Podemos ir além de explicitar a crítica da especialização acadêmica presente na obra de Adorno e reencontrar ela com a discussão presente no nosso primeiro capítulo: como vimos, Adorno de fato não recusa os métodos empíricos por completo, mas recusa sua *hipostasia*, elemento fundamental que ele encontrara em suas primeiras experiências científicas nos Estados Unidos. Entretanto, ao entrar no *Projeto sobre o antissemitismo* (cuja tarefa era demasiadamente diferente, pois trata-se de um *plano de trabalho próprio* elaborado pelos colegas do Instituto, e não de uma participação na pesquisa de outrem, como no *Radio Project*), podemos observar como este projeto já pretendia de certa forma *reconhecer as limitações do ambiente acadêmico da época*. Isso se torna visível ao lançarmos o olhar para certos aspectos das negociações do Instituto com a AJC, a agência de financiamento do projeto sobre a propaganda fascista, mostrando curiosas dinâmicas da burocracia das pesquisas empíricas sobre o antissemitismo nos anos 40 (fazendo-as diferenciar em certo grau com a dinâmica do *Radio Project*), até mesmo no aspecto mais polêmico das experiências científicas do Instituto nos Estados Unidos: o da *adaptação*, ou como Wiggershaus aloca, da “autocensura”:

A prática tradicional do Instituto, a autocensura com um objetivo estratégico, continuou cada vez mais forte. Foi assim que Horkheimer e Adorno propuseram que expressões como “marxismo”, “socialização”, e “meios de produção” fossem substituídas por “socialismo”, “nacionalização” e “aparelho industrial” na versão de um artigo destinado ao AJC. Mas isso já era uma atenuação das medidas propostas pelo escritório de Nova York: a supressão pura e simples de um parágrafo inteiro que visava mostrar que a propaganda fascista não atacava jamais, de fato, a verdadeira teoria marxista, mas apenas um fantasma totalmente imaginado. Adorno concluía, assim, suas propostas de modificação numa carta dirigida à secretária do escritório de

Nova York: “Mas se aqueles senhores continuarem inquietos depois de feitas essas modificações, eles que suprimam o trecho: não queremos assumir a responsabilidade disso” (carta de Adorno a Mendelssohn, de 18 de dezembro de 1943). (WIGGERSHAUS, 2006, p.399)

Enquanto no *Radio Project*, se podia perceber não somente *descontentamento* por parte de Adorno com os métodos empregados, gerando inclusive aflitos com Lazarsfeld, e até mesmo o “irresponsável” gesto de Adorno de gerar “relatórios de pesquisa” como o “*Fetichismo da música e a regressão da audição*” – que relacionava os dados da pesquisa com teses teóricas sobre o funcionamento da relação indivíduo-sociedade –, a dinâmica presente no *Projeto sobre o antissemitismo* exalta também a própria consciência dos membros do Instituto com as limitações específicas da pesquisa empírica norte-americana, se antecipando numa possível recusa de um projeto, fazendo-os se *autocensurar*, acarretando no processo de *adaptação* das intenções do projeto de pesquisa, buscando um futuro “sim” da parte da AJC<sup>71</sup>. Isso implicaria em, inclusive, ir contra as próprias inclinações teóricas dos autores frankfurtianos? Sim, e não.

Ao mesmo tempo em que se buscava “tomar cuidado” com os termos empregados no projeto para conquistar os futuros investidores da AJC, em cada momento da empreitada do projeto sobre o antissemitismo se pode observar que se preserva uma veia crítica, tanto em métodos empíricos empregados, quanto em resultados da pesquisa. De forma muito similar à sua participação no *Radio Project*, Adorno buscou trabalhar com *métodos não tradicionais* com o contexto norte-americano, sem, contudo, deixar de se trabalhar com os elementos empíricos necessários para a pesquisa que se propunha. Um de seus fundamentos será justamente o da *interpretação teórica sobre o dado empiricamente coletado*, recusando a hipostasia do imediato, e buscando interpretar e relacionar o fragmento aparentemente “não-essencial” com o seu “essencial”, que seria a própria estrutura geral da sociedade.

Desta forma, devemos nos deter mais atentamente ao próprio *Projeto sobre o antissemitismo* em si e seus resultados, focando especialmente na participação de Adorno neste, participação esta que se destaca em especial com uma pesquisa *psicológica* sobre o preconceito nos Estados Unidos, que se destilará em suas análises sobre a propaganda fascista. Analisaremos alguns detalhes históricos que permeiam essa pesquisa sobre a propaganda

---

<sup>71</sup> “Estou um pouco preocupado com o relatório destinado ao AJC. Se o texto não for redigido com certo virtuosismo e entusiasmo, o leitor terá, mais uma vez, a impressão de que nosso grupo não passa de um punhado de eruditos europeus desmoralizando com o peso de seu saber universitário, tentando aterrorizar o público americano o bastante para fazê-lo engolir uma teoria secreta e ainda incompleta, como se fosse um artigo particularmente útil e eficaz” (carta de Horkheimer a Pollock, de 25 de março de 1944 in: WIGGERSHAUS, 2006, p.394)

fascista realizada por Adorno, para assim, compreender também o sutil conceito de *sociologia* inscrito neles. Se torna lícito interpretá-lo aqui, pois este projeto será o que mais para a frente irá ocasionar na produção dos textos sobre a propaganda fascista que iremos discutir nessa dissertação. Também soa plausível retornar ao debate discutido no primeiro capítulo desta dissertação, sobre como o antissemitismo se torna um *tema de trabalho* nos autores da Teoria Crítica, e especialmente em Adorno, para compreender como ele se tornará posteriormente investigado no *Projeto sobre o antissemitismo*.

Precisamente, o tema do antissemitismo dentro do escopo teórico de Adorno (e em Horkheimer) surgem não necessariamente da ligação direta dos membros do Instituto com o exílio norte-americano, mas sim, da reflexão de ambos com os eventos presentes na Europa entre o fim dos anos 30 e no começo dos anos 40 (JACOBS, 2014, p.44). O fechamento do *Institut für Sozialforschung* em 1933 pelo Partido Nazista, o conseqüente exílio paulatino dos membros da Alemanha, a perda de antigos colegas, e a sensibilização perante o assassinato em massa esquemático do partido nazista sob o povo judaico, se tornam impulsionadores para uma reflexão ampla de tais acontecimentos para a Teoria Crítica. Um dos primeiros resultados que temos destas reflexões se encontra em um artigo de Horkheimer publicado em solo americano (porém, não direcionado para leitores americanos, como iremos explorar) intitulado *Os Judeus e a Europa*. Apesar de indicar pelo título que se poderia falar sobre ‘os judeus’ em seu artigo, na realidade, Horkheimer também muito se interessava sobre a maneira que o funcionamento da sociedade capitalista se ligava essencialmente com a instauração do controle direto do Estado sob a economia, elemento presente nos regimes totalitários do Século XX (JACOBS, 2014, p.45).

De todas as formulações encontradas neste artigo de Horkheimer, uma das mais marcantes para a visão dos frankfurtianos sobre o fascismo se dá justamente na interpretação de que o Fascismo não seria um elemento “fora da curva” da própria história da sociedade Europeia. De fato, a discussão sobre o fascismo neste texto entra na linha de um debate sobre *as próprias condições que geraram o fascismo* (e em muitos casos, um debate sobre como o próprio fascismo é uma consequência do próprio capitalismo), pois aos olhos do autor, seria somente assim que se alcançaria uma interpretação sobre o fascismo<sup>72</sup> (e conseqüentemente, do próprio antissemitismo moderno):

---

<sup>72</sup> Certamente, pode-se pensar que neste texto Horkheimer cai em um certo “marxismo ortodoxo” em suas formulações, devido a tese de que o fascismo é resultado direto do capitalismo. Para além destas afirmações imediatas, deve-se lembrar que o próprio Adorno, em sua *Minima Moralia*, recorre à um gesto parecido em seu

Quem quer explicar o antissemitismo deve falar do nacional socialismo. Sem uma concepção do que aconteceu na Alemanha, falar sobre o antissemitismo em Sião ou na África permanece sem sentido. O novo antissemitismo é o emissário da ordem totalitária, que foi desenvolvida da própria ordem liberal. Se deve assim voltar a considerar as tendências do próprio capitalismo. Mas é como se os intelectuais refugiados fossem roubados não somente de sua própria cidadania, mas também de suas mentes. Pensar, o único modo de comportamento apropriado para eles, já caiu em descredito. [...] Se diz que a solidariedade internacional já falhou. Já que a revolução mundial não aconteceu, as concepções teóricas em que ela pareceu ser a salvação da barbárie, agora são consideradas inúteis. (HORKHEIMER, 1989, p.77)

O radicalismo crítico de Horkheimer, que neste artigo, chega a comentar que não se deve realizar “nenhum revisionismo econômico” (HORKHEIMER, 1989, p.78) para explicar o fascismo, não deve ser isolado e abstraído como mera retórica marxista radical, mas sim, pensada conjuntamente com seu contexto de escrita: Horkheimer escreve este texto e suas formulações se direcionando *especificamente* para os exilados europeus nos Estados Unidos. O recurso a teses que parecem convergir com a teoria marxista mais radical da época, revela menos uma verdade das intenções “marxistas ocultas” de Horkheimer, e mais um recurso para *chocar* seus leitores. ‘Uma análise do capitalismo’, neste texto, implica muito mais em *refletir sobre as condições que possibilitaram o fascismo* do que um “chamado para a revolução”. Como Wiggershaus aponta:

Tais ideias [do artigo de Horkheimer] deveriam chocar os democratas ligados ao capitalismo, os marxistas ligados à União Soviética, ao centralismo e à economia planificada, em suma, a todos os emigrados e antifascistas, receosos de que predizer um destino favorável para o fascismo apenas pudesse reforçar as correntes isolacionistas nos Estados Unidos. Em abril de 1940, Olga Lang, a segunda esposa de Wittfogel, colaboradora esporádica do Instituto, cujo livro *Chínese Family and Society* foi publicado em 1946 com a ajuda do Instituto, escrevia a Horkheimer: “Espero que muitas pessoas o (o artigo de Horkheimer) compreendam, principalmente porque a polêmica não é apenas contra os judeus, mas contra toda a ala de emigração que se mantém no campo do capitalismo e espera a volta do liberalismo... Por outro lado, espero que o artigo não seja compreendido por todos e o pessoal da Columbia se contente com a comunicação” (carta de Lang a Horkheimer, de 13 de abril de 1940). (WIGGERSHAUS, 2006, p.286)

---

aforismo de número 35, *Retorno à cultura*, onde reflete que a tese básica de que “Hitler perverteu/destruiu a cultura alemã” esconde uma fúnebre verdade: que a cultura alemã, antes mesmo do próprio Hitler, já continha elementos fascistas em sua composição, inclusive na própria época da República de Weimar: “Em toda a sua extensão, a cultura alemã, precisamente onde era mais liberal, estava ávida por um Hitler, e é uma injustiça que se faz aos redatores das empresas de Mosse e de Ullstein, bem como aos reorganizadores do *Frankfurter Zeitung*, acusá-los de fascismo. Eles sempre foram assim mesmo e sua linha de mínima resistência diante das mercadorias espirituais por eles produzidas encontrou um prolongamento direto na linha de mínima resistência diante da dominação política que, conforme a declaração do próprio Führer, situa em primeiro lugar entre seus métodos ideológicos o ser compreensível para os mais estúpidos.” (ADORNO, 1993, p.49). Adorno, neste caso, não se furta em uma “análise marxista ortodoxa” para compreender o fascismo neste aforismo, mas sim, recorre à uma compreensão dos *próprios fenômenos culturais* da Alemanha, e como eles apontam para o fato de que o próprio clima cultural alemão já continha traços fascistas. Vale notar, isso não implica em uma postura acrítica do capitalismo (muito pelo contrário), mas sim, de que a crítica não se pauta em um comunismo ortodoxo, mas em uma análise crítica da sociedade, *inclusive* onde ela é mais liberal. De maneira similar, não devemos apressar a conceituação sobre o artigo de Horkheimer: o mesmo deve ser compreendido mediante a *sútil perspectiva* do emigrado perante a barbárie fascista.

Pode-se perceber que, na realidade, o tema do antissemitismo tanto no pensamento de Horkheimer como no próprio escopo de seus colegas do Instituto não tinha sido *devidamente trabalhado* antes da ascensão de Hitler. Na interpretação de Jay (1994), tal ausência temática parece se alinhar na herança marxiana de compreender o antissemitismo como um problema subordinado ao próprio capitalismo. Parece que, ao menos de forma aparente, o antissemitismo estava de fato *começando* a se tornar um problema teórico para os membros da Escola de Frankfurt, fazendo-nos interpretar este artigo de Horkheimer como o início de um longo trabalho que iria ser continuado com as pesquisas empíricas posteriores que o Instituto realizaria (que, inclusive, irão revisar e avançar em muitas proposições e hipóteses alocadas em *Os Judeus e a Europa*). Entretanto, tal forma de compreender as intenções de Horkheimer neste ensaio não impediram a interpretação de que ele parecia não dar tanta importância à *particularidade do problema do antissemitismo*.

Quando Horkheimer finalmente redigiu um ensaio intitulado “*Die Juden unde Europa*” (Os Judeus e a Europa) em 1939, continuou a subordinar o antissemitismo à rubrica mais geral da crise do capitalismo. A difícil situação dos judeus, dizia ele, refletia a liquidação da esfera de circulação econômica no qual haviam sido particularmente ativos. Além do mais, prosseguia, a propaganda antissemita nazista era dirigida mais ao público externo do que o interno; o povo alemão não era, ele próprio, seu alvo principal. Não é de se surpreender que outros judeus alemães, mais sensíveis às complexidades e perigos da situação, tais como Gerschom Scholem, se sentiram chocados com o ensaio que parecia pouco mais do que um eco das controversas observações de Marx em seu tratado sobre a questão judaica, um século antes. (JAY, 1994, p.98)

Deve-se, acima de qualquer controversa sobre o artigo “Os Judeus e a Europa” de Horkheimer, compreender que ele instaura um *ponto de guinada* nas temáticas abordadas pelo Instituto no tenso período de exílio norte-americano, justamente por tratar de um problema que raramente foi abordado explicitamente pelos frankfurtianos. Em uma carta de Adorno para Benjamin, datada de 15 de junho de 1939, se encontra uma citação sobre o artigo de Horkheimer e sua publicação na revista do Instituto: “[...] esse número conterá um ensaio extremamente importante de Max, no qual eu próprio colaborei intensamente – o título provisório é ‘A Europa e os judeus’, mas se trata na verdade de um primeiro esboço de uma teoria do fascismo [...]” (ADORNO, 2012, p.441). Este trecho nesta carta revela não somente que o próprio texto de Horkheimer já era um esboço de uma *teoria do fascismo*, mas que foi escrito junto com seu colega Adorno. E de fato, nos próximos meses, cada vez mais se instaurava o clima para o antissemitismo como tema teórico em no Instituto.

Em 1939, Horkheimer já estava em busca de adquirir fundos para projetos de pesquisa nos Estados Unidos (WIGGERSHAUS, 2006, p.309), e o projeto de pesquisa sobre o antissemitismo começava a se tornar uma das primeiros propostas do Instituto para atender tal

demanda financeira. Podemos assim compreender o supracitado artigo de Horkheimer como um dos *primeiros esforços da Teoria Crítica para compreender o problema do Antissemitismo e do Fascismo*. Em uma carta para Horkheimer, Adorno afirmará:

Pouco a pouco, em parte sob a influência dos últimos anos da Alemanha, eu estou chegando a ponto de não poder, absolutamente, tirar da cabeça a preocupação com o destino dos judeus. Muitas vezes tenho a impressão de que tudo aquilo que nós nos habituamos a constatar a respeito do proletariado veio concentrar-se, de forma espantosa, sobre os judeus. Eu me pergunto se nós não devemos dizer as coisas que queremos realmente dizer em relação aos judeus, que constituem a antítese da concentração do poder, qualquer que seja o destino do [nosso] projeto. (carta de Adorno a Horkheimer, de 5 de agosto de 1940) (WIGGERSHAUS, 2006, p.304)

Estas reflexões de Adorno já estavam sendo realizadas “sem a ajuda de fundações” (WIGGERSHAUS, 2006, p.304) de investimento para seu prosseguimento. Logo, não se deve supor que o trabalho sobre o projeto do antissemitismo “começa” quando as agências financiadoras alocam seu investimento para as pesquisas empíricas: interpretar objeto do antissemitismo se tornava cada vez mais um problema teórico de alta prioridade para Adorno e Horkheimer no decorrer dos anos 40. Isso entra precisamente no ponto de como Adorno buscou refletir sobre os principais problemas de época vividos no século XX – particularmente devido a forma de como sua teoria crítica funcionava, no pressuposto de que o problema social do presente precisava ser teoricamente elaborado, como visto no aprofundamento da *Minima Moralia* no segundo capítulo – e neste momento da vida dos intelectuais frankfurtianos, o nazismo e o antissemitismo se tornaram, não apenas por questões institucionais e financeiras, um tema a ser *teoricamente elaborado* por eles.

No final de 1939, já se tinha em mãos o *Projeto de Pesquisa sobre o antissemitismo* em uma versão preliminar, que posteriormente foi revisada<sup>73</sup> e trabalhada por Adorno e Horkheimer em uma versão final na metade de 1940, que seria mais tarde entregue para futuros investidores que bancariam tal projeto, tendo também o apoio de *conselheiros* para adaptar o projeto para o público americano. Um destes conselheiros seria o Prof. Charles E. Merriam da Universidade de Chicago, que já prometera contribuir com as atuações do Instituto em solo americano. Em uma interpretação de Jacobs (2014) sobre uma carta de Adorno que seria

---

<sup>73</sup> O motivo da revisão do projeto deve ser aqui citado: em 1940, já se tratava da *segunda* tentativa de angariar fundos para o projeto com a *American Jewish Comitee*, sendo que a motivação da primeira recusa seria de que o comitê científico da associação recusava investir em projeto de teor alto teor teórico, preferindo projetos mais “práticos”, como revelado em uma carta de Horkheimer para Neumann de 10 de julho de 1940: “Já que o American Jewish Committee havia recusado o projeto sobre o antissemitismo dando como motivo o fato de que só subvencionava o estudo e a ação imediatos, ele havia encarregado Adorno de traçar um projeto que tivesse, como objetivo, a política antijudaica do nacional-socialismo e seus efeitos dentro e fora da Alemanha. ‘Contrariamente a nossos outros projetos, esse deve ser realmente preparado com o maior cuidado... Acho que não se deve deixar esse período de férias — é claro que muitas coisas já estão em gestação — sem envidar todos os esforços concebíveis para contribuir para um sucesso financeiro no outono.’” (WIGGERSHAUS, 2006, p.302).

endereçada para o Prof. Charles Merriam, é revelado que os rascunhos preliminares do projeto sobre o antissemitismo continham inclinações teóricas altamente especulativas:

Em um rascunho desta carta, Adorno tinha comentado que o ensaio de Horkheimer “Os Judeus e a Europa” iria fornecer a fundação teórica para o citado projeto [sobre o antissemitismo]. O fato de que tal passagem não parece na carta que foi finalmente enviada [para o Prof. Charles] pode sugerir que Adorno e Horkheimer tinham movido para além de “Os Judeus e a Europa pelo verão de 1940 (ou que eles não gostariam de revelar os conteúdos deste trabalho para um importante contato Americano). (JACOBS, 2014, p.58)

Nota-se que o artigo *Os judeus e a Europa* tinha forte influência para uma teoria do antissemitismo, que sustentaria a pesquisa empírica do projeto. Pode-se então considerar que o artigo de Horkheimer começaria agora a ser tratado como um momento de *transição* dos autores da Teoria Crítica para uma *outra forma* de compreensão do fascismo. Tal momento, na realidade, se caracteriza por mostrar que o procedimento de pesquisa “europeu” do Instituto não podia ocorrer da mesma forma se houvesse o desejo de se trabalhar academicamente nos Estados Unidos. Quaisquer que sejam essas novas de forma de interpretar o antissemitismo, ela agora estará certamente relacionada às *pesquisas empíricas* que o Instituto irá realizar.

Antes de imergimos em como a interpretação do antissemitismo irá ocorrer no *Projeto*, podemos encontrar em algumas cartas dos membros do Instituto esboços de teorizações preliminares à participação do projeto de pesquisa em si. De forma inicial, se compreendia que com a ascensão do nacional-socialismo, os judeus estavam se tornando a “antítese” da concentração de poder no século XX (substituindo ideologicamente o papel do proletário), Adorno e Horkheimer irão então realizar a constatação teórica de que *a origem* do desprezo ao judeu convém de sua própria história como povo, que se converteria no *descontentamento com o ideal de felicidade e modo de viver do capitalismo*. Tal formulação consegue matar dois coelhos em uma tacada só: realiza-se a conceituação do nacional socialismo como ideologicamente atrelado ao capitalismo, mostrando a totalidade sistemática do modo de produção até mesmo no preconceito ao povo judaico; e ao mesmo tempo, fortalece a ideia de que o ódio ao judeu, mesmo sendo uma crença arcaica e que ‘não nasceu nos dias de hoje’, é resultado direto de elementos do passado que *estão vivos* pela própria constelação ideológica do sistema capitalista, pois afinal, não são *todas as crenças arcaicas que sobrevivem*<sup>74</sup>, se as

---

<sup>74</sup> Adorno compreende o problema de uma “crença do passado que ainda sobrevive no tempo presente” não somente como a capacidade de maleabilidade ideológica do sistema capitalista, mas de um signo da própria *inversão* dialética existente no mundo social, onde *o irracional se racionaliza e o racional se irracionaliza*, temática amplamente presente na *Dialética do Esclarecimento*, mas que pode ser observada também em uma pesquisa empírica de Adorno, na obra *As estrelas descem à terra* (1953), onde se analisa a coluna de astrologia do New York Times. A hipótese de Adorno é de que a própria crença em algo ‘ultrapassado’ e ‘não científico’



mesmas continuem presentes no dia de hoje, há um traço nelas que se coagula com o sistema de dominação vigente.

Em um rascunho de Adorno que fora enviado à Horkheimer durante a escrita do trabalho sobre o antissemitismo, datado do dia 5 de Agosto de 1940 (ou seja, antes de qualquer tipo de financiamento por órgãos de pesquisa americanos) o filósofo frankfurtiano demonstra algumas de suas primeiras teorizações no problema do antissemitismo:

Numa fase muito antiga da história da humanidade, os judeus ou depreciaram a passagem do nomadismo à vida sedentária e mantiveram a vida nômade, ou realizaram essa passagem de forma incompleta e ilusória, numa espécie de pseudomorfose. Seria necessário analisar com precisão a Bíblia a esse respeito. Ela me parece cheia de indicações quanto a isso; as mais importantes são a saída do Egito e sua pré-história com a promessa de um país em que correm o leite e o mel, a curta duração do reino judeu e sua fraqueza imanente... A persistência do nomadismo entre os judeus deveria, no entanto, fornecer a explicação não tanto da natureza dos próprios judeus como da natureza do antissemitismo. O abandono do nomadismo foi, evidentemente, um dos maiores sacrifícios que a humanidade teve que fazer. O conceito ocidental de trabalho e toda a renúncia às pulsões, que é seu corolário, deveriam coincidir exatamente com a sedentarização. A imagem dos judeus corresponde à de um estado da humanidade que não conheceu o trabalho; todos os ataques posteriores contra o caráter parasitário e cívico dos judeus não passam de racionalizações. Os judeus são os que não consentiram em 'civilizar-se' e se submeter à primazia do trabalho. Isso não lhes é perdoado, e é por isso que são um embaraço na sociedade de classes. Poderíamos dizer que eles não se deixaram expulsar do Paraíso ou, então, apenas a contragosto. Mesmo a descrição que Moisés faz da terra em que correm o leite e o mel é a do Paraíso. Essa fidelidade à imagem mais antiga da felicidade constitui a utopia judaica. Nessa questão, pouco importa que o nomadismo seja ou não o estado da felicidade, na realidade. Sem dúvida, ele não o era. Mas quanto mais o mundo dos sedentários, o mundo do trabalho, chegava a reproduzir a repressão, tanto mais o estado antigo deveria assumir a aparência de uma felicidade que não se pode autorizar, cuja ideia deve ser proibida. Essa proibição é a origem do antissemitismo, as perseguições dos judeus são tentativas ou de completar, ou de imitar a expulsão para fora do paraíso. (carta de Adorno à Horkheimer de 05 de Agosto de 1940, in: WIGGERSHAUS, 2006, p.305)

Pensar que o judeu poderia obter felicidade longe dos ditames da definição ocidental de trabalho, se torna aqui não só uma das raízes do ódio antissemita, como também se notará que esta mesma linha de interpretação irá reaparecer alguns anos depois dentro do *Elementos do Antissemitismo* da *Dialética do Esclarecimento*. Isso irá marcar, na perspectiva de JACOBS

---

seguindo os dogmas racionalistas do tempo presente, como a astrologia, só tem capacidade de sobreviver no capitalismo não apenas por mero acaso, mas por uma reordenação das diretrizes desta crença em compasso com a administração da razão em curso: a astrologia (tal qual o antissemitismo) só pode sobreviver porque ela *se justifica pela contradição da racionalidade social*. Além disso, as próprias *Teses sobre o Ocultismo* presentes na *Mínima Moralia*, também criam uma relação entre o *Ocultismo* e o *Antissemitismo*, em sua tese V: “A violência do ocultismo como a do fascismo, ao qual está ligado por esquemas de pensamento do tipo do antissemitismo, não é apenas a violência pática. Ela reside muito mais no fato de que, nas menores panaceias, a consciência faminta por verdade crê poder apreender um conhecimento que lhe está obscuramente presente e que lhe é deliberadamente negado pelo progresso oficial em todas as suas formas. [...] A ameaça que se decifra a partir das constelações assemelha-se à ameaça histórica, que continua a propagar precisamente na inconsciência, na ausência de subjetividade. O fato de que todos sejam vítimas prospectivas de uma totalidade que eles foram os únicos a formar só é suportável na medida em que transferem para longe deles mesmo aquela totalidade, para algo a ela semelhante, exterior.” (ADORNO, 1993, p. 210)

(2014, p.60) um reorientação no pensamento teórico<sup>75</sup> de Adorno, que seria justamente coagulada pelo seu interesse no problema do antissemitismo: uma perspectiva que irá seguir outra via em relação ao pensamento que outrora foi adotado por Horkheimer nos anos 30, a do ‘o ponto de visto do proletariado’ (de um mundo sendo pensando pela ótica da luta de classes, a intuição básica do marxismo ocidental naquela época), para interpretar como o mundo se encaminha para uma *racionalização sistemática da dominação*, um sistema engendrado na manipulação total do sujeito, tornando-o *objeto de controle*, distanciando a civilização das suas pretensões “esclarecidas” e “emancipatórias”. Aos olhos de Jacobs, aqui se iniciam os debates que irão fomentar as temáticas da *Dialética do Esclarecimento*.

O que acontece nestas linhas, em seu interim, além de demonstrar que já havia formulações teóricas sobre problema do antissemitismo antes de qualquer pesquisa empírica, também coloca em vista a *forma* como Adorno gostaria de trabalhar este tema no seu futuro projeto de pesquisa sobre o antissemitismo. Entretanto, tais abordagens altamente teóricas foram cautelosamente retiradas em uma futura versão do projeto de pesquisa, adentrando na dita prática de *autocensura* do Instituto na época. De fato, poucos seriam os americanos dispostos a investir em um projeto de uma especificidade teórica tão grande na época, e o Instituto tinha conhecimento disso, em decorrência da experiência no *Radio Project*, pois “Adorno havia evitado apresentar conceitos sobre a teoria do antissemitismo levando em consideração o *American Jewish Committee* e o interesse numa aplicação prática do projeto, que ele suspeitava existir nas organizações judaicas em geral” (WIGGERSHAUS, 2006, p.304).

### **3.2 – O projeto sobre o antissemitismo: a proposta científica do Instituto para a AJC**

De fato, o projeto buscava se enquadrar nos propósitos da AJC de alguma maneira, pois sua prioridade era o investimento em pesquisas que contribuíssem com o *war effort* da

---

<sup>75</sup> Vale considerar que JACOBS (2014, p.61) discorda da intuição apontada por Anson Rabinbach e Wiggershaus de que o interesse de Adorno pelo problema do antissemitismo ocorre *somente* após a morte de seu amigo Walter Benjamin e da recepção de suas “Teses sobre a história”. Pressupõe-se que Adorno, ao ler o texto de seu amigo em Junho de 1941, e que devido ao impacto tanto de sua perda, quanto pelo fato dos escritos de Benjamin serem fortemente inspirados pela mística judaica, Adorno irá trabalhar no tema do antissemitismo com mais “ênfase” após tais acontecimentos. Entretanto, Jacobs irá apontar que esta carta de Adorno para Horkheimer de 1940 já demonstra não somente o interesse de Adorno sobre o tema do antissemitismo, como se tornará parte de seu núcleo teórico a interpretação de que o judeu se tornou o *ponto central de injustiça* da contemporaneidade (JACOBS, 2014 p.61), demonstrando seu interesse para este tópico, *antes mesmo* da morte de Benjamin. Certamente, sensibilização pela desumanidade do Terceiro Reich, a perda de seu amigo e os próprios interesses financeiros do Instituto contribuíram para seus trabalhos sobre o antissemitismo, mas é inegável o interesse teórico de Adorno neste assunto antes mesmo de tais eventos acontecerem de fato.

Segunda Guerra Mundial. Assim, os membros do Instituto acreditavam que o próprio *Projeto sobre o antissemitismo* poderia adentrar em tal pretensão, seja criticando as raízes do antissemitismo nazista, seja contribuindo para uma teoria que explique/ajude de maneira prática a diminuir o preconceito contra judeus na sociedade. Após algumas negociações sem sucesso, Neumann e Pollock conseguiram definir com precisão o funcionamento e financiamento da pesquisa, em 1943. Busquemos agora analisar com mais cuidado o último texto<sup>76</sup> que fora encaminhado para a associação, que certamente pode contribuir com pontos interessantes sobre como se *planejava* trabalhar o tema do fascismo com métodos empíricos. Vejamos como o projeto se apresenta em suas primeiras linhas:

O proposito deste projeto é de mostrar que o antissemitismo é um dos perigos inerentes da cultura recente. O projeto irá combinar pesquisas históricas, psicológicas e econômicas com estudos experimentais. Diversas novas hipóteses irão ser apresentadas, que são resultados dos estudos formais do Instituto, como a de que o progresso do pensamento moderno tem uma atitude ambivalente em relação ao conceito de direitos humanos, que a perseguição de aristocratas na revolução francesa revela semelhanças com o antissemitismo na Alemanha contemporânea, que os estrangeiros são os verdadeiros espectadores do massacre na Alemanha ao invés do próprio povo alemão, e assim por diante. De forma mais concreta, o projeto irá analisar o pensamento representativo da literatura Europeia mais recente e de eventos históricos específicos na tentativa de revelar as raízes profundas do antissemitismo, e uma série de experimentos irão revelar as principais características do antissemitismo na tentativa de torná-lo mais reconhecível em países onde ele está latente. (ADORNO, 2002, p.182)

Diferente de qualquer outro ensaio crítico escrito por um membro do Instituto da época, a forma de escrita do *Projeto* é necessariamente mais explicativa e fundamentalmente mais direta no que tange aos seus objetivos e metodologias empregadas. Ligada ao “*american way*” de se fazer ciência, ser *claro e distinto* neste texto é não somente uma premissa para se afastar a imagem de um texto demasiadamente filosófico e abstrato para o público americano, mas também de demarcar que os membros do Instituto *sabiam* que tinham que se ater à uma escrita mais ligada ao rigor formal da literatura científica comum a época.

O projeto aqui analisado é aquele já se encontra *reformulado* para a realização dessas concessões, tentativa de entrar em maior acordo com as afirmações e desejos de uma “pesquisa prática” pela AJC. As afirmações de como o “novo antissemitismo” do mundo contemporâneo era “totalitário”, e buscava “não somente eliminar os judeus, mas de também aniquilar a liberdade e a democracia [...]” (JACOBS, 2014, p.67), e que perpassava compreender o problema antissemitico como uma manifestação antidemocrática (sem as noções

---

<sup>76</sup> Usamos aqui a versão final, posteriormente revisada e que contém menções à termos como “democracia” e “totalitarismo”. Certamente, as versões anteriores do projeto contém menos conceitos “polidos”, tornando essa versão uma demonstração das próprias intencionalidades de “autocensura” com sentidos estratégicos do Instituto.

“especulativas”, de que ele seria em si um traço regressivo da civilização ocidental) são certamente estranhas às elaborações conceituais dos intelectuais de Frankfurt, elementos julgados necessários para a consequente aprovação do projeto:

Sendo preciso, a proposta revisada do Instituto repetiu um número enorme dos mesmos argumentos que foram feitos em seu predecessor, como a contestação de que muitas tendências antissemitas se baseavam em impulsos psicológicas, e que a forma mais apropriada de estudar o antissemitismo seria atravessando por disciplinas e fazendo uso de entendimentos históricos, sociológicos, psicológicos e de outros campos. Por outro lado, a proposta revisada era mais atraente que sua predecessora – evidenciada pelo fato que ela concluiu sua tarefa de atrair fundos. (JACOBS, 2014, p.68)

Trata-se, na realidade, de um texto redigido em seções, divididas esquematicamente para cada momento e parte do pretense projeto. Nota-se diversas formulações que estão em relativo *desencontro* com a forma “especulativa” e “ensaística” de conceber o problema do antissemitismo que Adorno tinha mostrado em suas cartas pessoais trocadas com Horkheimer, e, ao mesmo tempo, um tom que muitas das vezes parece estar em sintonia com afirmações de uma *Dialética do Esclarecimento* reescrita para abarcar o problema de uma “compreensão do fascismo por métodos empíricos”. Assim como o tema chave para compreender este momento histórico de exílio norte-americano na vida dos personagens da Escola de Frankfurt seria o da *ambivalência*, uma *tensão* entre a sobrevivência do intelectual regado ao mundo científico administrado, devemos conceber uma análise de tal projeto que abarque estes termos.

Decerto, o projeto abriga em si uma hipótese metodológica de ‘interdisciplinaridade’, como é tradicional de prática científica do Instituto desde sua fundação. Tal análise interdisciplinar busca alcançar uma teoria que não privilegie apenas *um* aspecto do problema do antissemitismo. Encontra-se um exemplo disso na primeira seção, intitulada “*Teorias atuais sobre o antissemitismo*” onde se pauta uma discussão sobre as teorias correntes sobre o problema, dividindo-as em teses “racionais” e teses “irracionais”. Dentre estas teorias, o projeto discute uma em particular que afirmaria que o antissemitismo “não existe” em si mesmo, e que tal forma de preconceito seria uma mera “construção artificial” nas massas com propósitos políticos secundários. Segundo o projeto:

(1) “Não existe, de fato, antissemitismo nenhum”. Isso é, não existem reações psicológicas reais que poderiam ser enquadradas como sendo primariamente antissemitas. Todo antissemitismo é artificialmente feito e propagado como uma manobra de traição das massas, ou por simples distração ou roubo. As reações antissemitas das massas são meramente inventadas. De fato, essa teoria é mais parecida com a ideia defendida por muito iluministas que denunciaram a religião como um mero “boato do clero”. Em nossa visão, ela é muito superficial. Ela desconsidera o fato que as autênticas reações antissemitas cumprem uma função social e psicológica muito concreta. Na luta contra o antissemitismo, nós não podemos nos contentar apenas em desmascará-la como mera ideologia, mas devemos ir até as raízes

de seus elementos que são genuínos. Entre eles, os aparentemente irracionais, as idiossincrasias, são proeminentes. (ADORNO, 2002, p.183-84)

Entre outras teorias citadas na seção, se destaca aqui a “Teoria da inveja”, uma que pode ser classificada como uma “teoria racionalista de vertente psicológica” para explicar o antissemitismo:

(4) A teoria da inveja afirma que o antissemitismo está enraizado na inteligência superior e eficiência dos judeus. Por causa de suas qualidades extraordinárias, os judeus alcançam altas posições em todos os campos, assim provocando os ressentimentos dos materialmente e psicologicamente incapacitados. Tal tese é muito racionalista, psicologicamente falando. Ela assume que o antissemitismo é causado inteiramente por experiências e considerações conscientes, onde tais considerações na realidade possuem uma participação relativamente pequena. O elemento da inveja possui alguma importância, de uma maneira distorcida [...] ao invés de uma maneira direta. (ADORNO, 2002, p.184-85)

Como se pode observar, o projeto quer abrigar uma tese interdisciplinar bem precisa: não devemos nos contentar com as afirmações unicamente psicológicas ou unicamente sociológicas para pensar o problema do antissemitismo, pois ambas abrigam um grau da verdade do objeto específico que se pretende trabalhar. No sentido das possíveis ‘qualidades extraordinárias’ do povo judeu, o projeto deixa bem claro que é “necessário analisar as alegadas qualidades do Judeu que provoca o antissemitismo na tentativa de descobrir quais delas possuem uma base na realidade e quais são inventadas” (ADORNO, 2002, p.184). Também segundo o projeto, a tentativa de conceber o povo judeu como “inferior” seria, na realidade, profundamente conectada com a intuição básica de suas qualidades extraordinárias (ADORNO, 2002, p.184), ou seja: perceber o povo judeu como *inferior* está intimamente ligado com a intuição que eles efetivamente possuem *qualidades* notáveis. Tal formulação dialética, certamente vislumbra notáveis semelhanças com teses elencadas posteriormente nos *Elementos do Antissemitismo* de Adorno e Horkheimer<sup>77</sup>, mas aqui, encontram-se em uma diferença fundamental: a busca pelo ideal metodológico esquemático, na via de uma exibição de princípios e hipóteses que se encontra no *Projeto*, se afasta de maneira drástica das formulações especulativas da *Dialética do Esclarecimento*.

---

<sup>77</sup> Tais relações são melhor desenvolvidas por Adorno e Horkheimer na tese VI do *Elementos do Antissemitismo*, onde o mecanismo da falsa projeção é detalhado com mais precisão, consistindo “na transferência para o objeto dos impulsos socialmente condenados do sujeito” (ADORNO & HORKHEIMER, 2006, p.158), e se caracteriza por um impulso de origem homossexual do antissemita sob o próprio judeu (ou seja, um desejo que levará à frustração e infelicidade do próprio antissemita), fazendo o doente projetar sobre o judeu seus próprios sentimentos recalcados: “O eu que projeta compulsivamente não pode projetar senão a própria infelicidade, cujos motivos se encontram dentro dele mesmo, mas dos quais se encontra separado em sua falta de reflexão. Por isso os produtos da falsa projeção, os esquemas estereotipados de pensamento e da realidade, são os mesmos da desgraça” (ADORNO & HORKHEIMER, 2006, p.158).

Na segunda seção do *Projeto*, encontra-se uma proposta de pesquisas sobre os momentos do antissemitismo em pontos chaves da história do Ocidente, perpassando as cruzadas, a reforma protestante e as guerras da Independência da Alemanha. O objetivo principal não seria de realizar uma “história do antissemitismo”, mas sim de demonstrar um conjunto de tendências psicológicas e sociais que fazem parte das características do antissemitismo como um todo (ADORNO, 2002, p.186), a partir da análise de momentos chave da história europeia. Se fundamenta nesta seção a ideia de que, apesar das particularidades do antissemitismo, certos comportamentos e premissas são extremamente similares a outros momentos da história da humanidade, (que inclusive, não foram trabalhados apenas contra os judeus, mas outros grupos “alvo” de determinados períodos) e que o comportamento *destrutivo* do antissemita pode-se encontrar basicamente em *qualquer cultura ou sociedade* que se possa analisar – isso muito mais fruto do fato de que tais comportamentos são *latentes* à própria civilização, do que particularmente ao antissemitismo em si, mas obviamente, não se encontra presente no projeto uma *crítica da civilização*.

Cita-se aqui o momento em que os autores trazem uma curiosa comparação do Nacional Socialismo com a Revolução Francesa:

Tendência sociológicas podem ser encontradas na Revolução Francesa que são similares em levantes populares que tem algumas características antissemitas. Antissemitismo é levado ao plano de fundo pela específica ideologia equalitária deste momento. Os objetos do terror são aristocratas que, de forma significativa, são taxados como uma raça. Medidas legislativas, agitação e levantes populares contra a aristocracia carregam comparação com revoltas raciais do nosso tempo. Existe um número de acusações contra os aristocratas que correspondem com os ataques contra os Judeus – esquiva de trabalho, personalidade parasita, luxo, vício, conexões internacionais, se alegam ser escolhidos, etc. Técnicas similares podem ser encontradas nos encontros de massa da Revolução Francesa e do tempo presente – discursos de líderes, o poder dos vice-líderes nas províncias, medo de espíões e traidores, escândalos de corrupção, prática da denúncia, ação das massas alegadamente espontânea, ódio do banco capital, ódio aos estrangeiros e novos cultos pagãos. Apesar de estarem de lados diametricamente opostos, o Nacional Socialismo tem mais em comum com a Revolução Francesa do que geralmente é assumido. (ADORNO, 2002, p.190)

Tal momento certamente pode ser relacionado com a drástica e importante noção presente na *Dialética do Esclarecimento* de como a racionalização exaltada pelos movimentos modernos não se distancia tanto da crueldade barbárica do tempo presente, de que a própria *irracionalidade do presente* carrega traços da *racionalidade almejada no passado*. Mesmo podendo ser uma interpretação um pouco “esticada”, nota-se aqui a noção fundamental de que o nazismo não estava sendo interpretado como um momento “fora do padrão” na história da civilização, mas sim, como um elemento culminante das próprias raízes que foram formadas sob este curioso e importante elemento de “esclarecimento” na civilização ocidental.

A interpretação do antissemitismo como um resultado direto não de uma psicologia individual desvirtuada de um indivíduo ou um grupo de indivíduos (trata-se aqui da tese de que que o fascismo seria um movimento político irracional devido aos próprios sujeitos psicologicamente danificados que o administram), mas sim de que o antissemitismo é resultado de uma *irracionalidade na própria civilização*, é não somente um dos momentos chaves da forma que Adorno e Horkheimer concebem sua teoria do fascismo, como também é um princípio do *Projeto*. Esta maneira de conceber o fascismo também pode ser compreendida ao analisar a terceira seção do *Projeto*, intitulada *Antissemitismo no humanismo moderno*.

Durante a chamada era esclarecida dos últimos 200 anos, nem um estrato da população se viu livre do antissemitismo. Algumas declarações de natureza antissemitica podem ser encontradas até mesmo em trabalhos exaltando a tolerância e o humanismo. É importante investigar se tais passagens que lidam com os Judeus revelam uma ambivalência com respeito ao próprio conceito de amor universal aos homens, não obstante o fato que os autores apresentam tal conceito de forma sincera. É importante investigar a relevância das porções pouco expostas dos trabalhos de escritores que “levantaram a bandeira” pelos Judeus. Nós devemos finalmente compreender se em algum momento desprotegido eles traíram o fato de seu pró-semitismo não superou um enorme sentimento de alienação. (ADORNO, 2002, p.191-92)

Deve-se ter em mente que o objetivo dos autores nesta seção não se resumiria em fazer um “perfil psicológico” dos ditos “autores esclarecidos” citados, para assim mostrar uma contradição entre seus escritos teóricos e seus posicionamentos pessoais. Tal gesto tratar-se-ia de um mero reducionismo psicológico das vidas dos sujeitos-autores (ADORNO, 2002, p.198). O objetivo é muito mais de demonstrar que *mesmo onde há o maior grau de progressismo e de esclarecimento* na civilização ocidental, podem-se encontrar traços de um pacto não declarado com os sentimentos mais retrógrados na sociedade. Isso é muito menos um *erro individual*, e mais um ordenamento de como funciona o status da *tendência racional contemporânea* e sua ambivalência com relação a *crenças irracionais*. Ou seja, de que é possível ser *antisemita* mesmo sendo relativamente *progressista*, e que o último termo não nos isenta de reproduzir a irracionalidade social, especialmente quando tal progressismo se funda em um *universalismo fraternal*<sup>78</sup>.

---

<sup>78</sup> Nota-se aqui outra semelhança com argumentos presentes na própria *Dialética do Esclarecimento*, especialmente no que dosa a relação entre o mito e o esclarecimento, onde existirá uma dialética entre as crenças irracionais e *crenças racionais* no processo da civilização: “Mas os mitos que caem vítimas do esclarecimento já eram o produto do próprio esclarecimento. No cálculo científico dos acontecimentos anula-se a conta que outrora o pensamento dera, nos mitos, dos acontecimentos. O mito queria relatar, denominar, dizer a origem, mas também expor, fixar, explicar. Com o registro e a coleção dos mitos, essa tendência reforçou-se. Muito cedo deixaram de ser um relato, para se tornarem uma doutrina [...]. Os mitos, como os encontraram os poetas trágicos, já se encontram sob o signo daquela disciplina e poder que Bacon enaltece como o objetivo a se alcançar.” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p.20).

Tais declarações tornam-se relevantes pela recusa do argumento de que o antissemitismo só ocorreria nas parcelas mais pobres e não educadas da sociedade. O engano se daria por alocar o antissemitismo como um mero “movimento de massas”, e que ele não poderia se encontrar na ala “racional” e “esclarecida” da sociedade. Tomar os autores citados nesta seção (tais como Voltaire, Kant, Hegel, e até mesmo Goethe) como passíveis de antissemitismo, é menos uma acusação *individual* para tais autores, e mais uma forma de compreender os escritos teóricos como também possuindo traços da sociedade em que eles existiram. Se trata, de forma sorrateira, de uma *crítica filosófica da formação dos sujeitos*, composição fundamental da Teoria Crítica<sup>79</sup> de Adorno e Horkheimer, que não busca se reduzir em uma análise sociológica dos sujeitos, buscando levar em conta os conceitos formados por eles em suas teorias. Fundamentalmente: levar a teoria à sério, sem desconsiderar como ela mesma também é *socialmente formada*. Após analisar momentos específicos do pensamento de Voltaire, Kant, Hegel e Goethe, o *Projeto* conclui com uma reflexão entre a contradição *particular* entre os enunciados e os conceitos de fraternidade universal com a própria *contradição da sociedade moderna*:

Tais inconsistências que podem existir entre os enunciados concretos sobre os Judeus e os ideais humanitários entre indivíduos só poderia ser parte da contradição universal entre a realidade terrível da sociedade moderna e o sonho de harmonia entre toda a humanidade. Esta última foi conscientemente proclamada por todos os pensadores aqui citados. Eles dedicaram todos os poderes espirituais em sua disposição para isso. Eles estavam, entretanto, enclausurados na realidade de seu meio; de seus impulsos, suas simpatias íntimas e as aversões derivadas de tais formas. (ADORNO, 2002, p.197-98)

A 4ª seção do projeto, chamada “Tipos de antissemitismo nos dias atuais”, tinha o propósito de estudar e catalogar as principais manifestações correntes de antissemitismo. A prática da “tipologia” dos tipos de antissemita foi constantemente repetida nos diversos estudos realizados pelo Instituto sobre o problema do antissemitismo, sendo um dos mais abrangentes

---

<sup>79</sup> Este problema, demasiadamente abordado na *Dialética do Esclarecimento*, se dão no tom de uma racionalidade que se expande socialmente para os confins das formas de pensamento pela totalidade do social, na mesma dinâmica de uma coletividade que subjuga o indivíduo. Reconhece-se, assim, um ‘momento social do conceito’, argumento que é trabalhado por Adorno e Horkheimer na filosofia de Platão e Aristóteles: “A dominação defronta o indivíduo como o universal, como a razão na realidade efetiva. O poder de todos os membros da sociedade, que enquanto tais não têm outra saída, acaba sempre, pela divisão do trabalho a eles imposta, por se agregar no sentido justamente da realização do todo, cuja racionalidade é assim mais uma vez multiplicada. Aquilo que acontece a todos por obra e graça de poucos realiza-se sempre com a subjugação dos indivíduos por muitos: a opressão da sociedade tem sempre o caráter da opressão por uma coletividade. É essa unidade de coletividade e dominação e não a universalidade social imediata, a solidariedade, que se sedimenta nas formas do pensamento. Os conceitos filosóficos nos quais Platão e Aristóteles expõem o mundo, exigiram, com sua pretensão de validade universal, as relações por eles fundamentadas como a verdadeira e efetiva realidade. Esses conceitos provêm, como diz Vico, da praça do mercado de Atenas. Eles refletiam com a mesma pureza de leis da física a igualdade dos cidadãos plenos e a inferioridade das mulheres, crianças e dos escravos.” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p.30-31).



na utilização deste recurso a própria pesquisa presente na obra *A personalidade autoritária* (1950). Sem a complexidade deste último grande projeto, temos aqui um modelo tipológico ainda em amadurecimento. Como o propósito do *Projeto* não era de divulgar uma pesquisa *já realizada*, e sim, de demonstrar uma *proposta de pesquisa que poderia se realizar*, elencando mais um planejamento do que se desejaria fazer a partir da literatura arrecadada e expondo os pontos de vista metodológicos que iriam ser empregados, não temos uma abordagem complexa sobre o problema das tipologias presentes nesta seção. Entretanto, o *Projeto* consegue demonstrar o *porquê* de se pensar tipologicamente o problema das variadas manifestações do antissemitismo. Como afirma Antunes (2012):

Eles [os tipos de antissemitismo] haviam sido derivadas das tipologias criadas a partir dos trabalhos empíricos anteriores do Instituto, e buscavam um conhecimento da gênese psicológica e social dos vários modos de antissemitismo, frequentemente indiscerníveis no cotidiano. Segundo os autores, os tipos foram considerados tanto do ponto de vista histórico, quanto do ponto de vista psicológico. Desse modo, o objetivo da tipologia não era classificar grupos de pessoas, mas “formular com precisão teórica um número de extrema possibilidade de atitudes antissemitas” [ADORNO, 2002, p.199]. Tratava-se de “possibilidades ideais” de manifestações que poderiam aparecer, inclusive, de forma combinada nos comportamentos de uma mesma pessoa, ou, ainda, em pessoas que não poderiam ser consideradas antissemitas. (ANTUNES, 2012, p.100)

O diagnóstico de “tipologias ideais” descritas por Antunes é muito mais a forma como não somente todo o projeto se apresenta em seu texto (com exposição de princípios que idealmente norteariam as futuras pesquisas experimentais), como também abriga a intuição de que tais tipologias não são “dados concretos” da realidade, mas que se trata de possibilidades teóricas que irão efetivamente ser verificadas em sua plausibilidade pelo próprio andamento da futura pesquisa em seus métodos empíricos. Os tipos que foram descritos nesta seção – antissemita “de nascença”; antissemita filosófico religioso; antissemita sectário; o competidor vencido; antissemita “*Condottiere*”; o “provocador de Judeu”; antissemita político-fascista; amante do judeu - são, fundamentalmente, variações contemporâneas possíveis baseadas na própria forma que preconceitos podem se diversificar nos tipos de personalidade.

Dentre as principais características a serem levadas em conta pelos autores do *Projeto*, nota-se que todos os tipos possuem um forte elemento sádico dentro de si (ADORNO, 2002, p.203). Alguns, como o antissemita de “nascença”, teriam uma repulsa quase instantânea e sem grandes racionalizações por traços judaicos estereotipados (como o nariz avantajado, sotaques, cheiro e gesticulação), repulsa esta que seria encarada pelos frankfurtianos como uma “compensação por desejos suprimidos ou inibidos” (ADORNO, 2002, p.199) do antissemita; enquanto outros, como o antissemita político-fascista, se encaixam em uma organização mais racional de seus preconceitos, procurando resolver o “problema judaico” por vias legais,

burocráticas e institucionais. Este último busca um planejamento sórdido e racional de seus planos, pois o antissemitismo para ele é algo *funcional*, tendo como o grande representante deste tipo ninguém menos que Joseph Goebbels (ADORNO, 2002, p.203-04).

Dentre as tipologias mencionadas, sem dúvida, uma das mais curiosas seria a última a ser mencionada, referente ao “amante do judeu”. Trata-se do antissemita que possui uma “discriminação oculta” em frente ao judeu, procurando compensar seu núcleo preconceituoso de personalidade com uma atitude “amigável” e “respeitosa” com elementos estereotipados do judaísmo, “compensando seu ódio por algum tipo de adoração exagerada e completamente não confiável” (ADORNO, 2002, p.204). Este elemento *ambivalente* na manifestação preconceituosa será teoricamente trabalhado no *Elementos do Antissemitismo*.

Já na quinta seção do projeto, buscou-se realizar uma análise da vida econômica dos judeus e suas funções na sociedade, entretanto, é necessário compreender como tais funções foram internalizadas no espírito da sociedade para, de alguma forma, se tornarem *fundamentos* para o antissemitismo. De nenhuma maneira se buscou realizar uma espécie de “justificação” para os preconceitos e estereótipos alocados no povo judaico, muito pelo contrário: a ideia é demonstrar como pelas próprias características históricas do povo judeu na sociedade, pode-se mostrar como a base da vida real do judeu foi *interpretada* socialmente, motivando a eficácia do antissemitismo como elemento psicológico e até mesmo político na sociedade, mostrando as raízes profundamente históricas do fenômeno do ódio ao judeu.

Por exemplo, no que tange à taxativa ligação do povo judaico com as atividades de comércio e de administração, se encontra a formação histórica de como este povo foi sistematicamente excluído de outras funções produtivas da sociedade (ADORNO, 2002, p.205). O “trabalho sujo” do judeu, sendo interpretado aqui como uma consequência histórica de sua exclusão, acaba se tornando o símbolo de uma sociedade que *necessariamente* causa exclusão e antagonismos, tornando-o “alvo” de condenação social, tanto por parte das classes mais baixas, que se encontram em desigualdade material, e destilam seu ódio derivado do sistema para o próprio judeu; quanto sendo encontrada nas próprias classes mais altas, que fundamentam seu ódio ao povo semita por sua função como banqueiros e prestadores de crédito, que sendo funções necessárias ao sistema, fazem o próprio sujeito de classe alta fundamentar o ódio oriundo das limitações do sistema em uma imagem distorcida do judeu.

Tal estereótipo do judeu como um “parasita social”, aquele que possui um função “improdutiva” na esfera de circulação da sociedade, seria oriunda de uma estratégia política pertinente após o Tratado de Versalhes, que alocaria ao povo judaico (na sua imagem como

banqueiro) como o responsável pela miséria pós guerra (ADORNO, 2002, p.206), sendo verificável até mesmo no mundo imaginário de Richard Wagner, que alocaria Siegfried como o “herói produtivo”, em contraste com os anões, liderados por Alberich, que carregaria a imagem do “guardião dos tesouros do reino”, e ao mesmo tempo, de “sanguessuga” daqueles que verdadeiramente produzem. Tal imagem distorcida do mundo econômico serviria justamente para *centralizar o ressentimento social* à determinado setor da esfera econômica, para assim neutralizar de forma imediata os problemas econômicos complexos do sistema que acarretariam a população.

Parte-se então para uma análise que busca compreender como o judeu se tornou encarregado da “lei racional” e da “mentalidade abstrata e matemática”, que fundamentaria os piores lados do sistema econômico da nossa sociedade. Cria-se diversas imagens distorcidas do judeu tanto como um “planejador capitalista” quanto um “revolucionário calculista”, mostrando como que o judeu se tornou adjudicado de *simbolizar a contradição da própria sociedade*, e sofrer acusações antagônicas consigo mesmas, submetido ao fardo da própria civilização em suas costas, por elementos que foram causadas pela esfera de produção da sociedade (ADORNO, 2002, p.208).

Na sexta seção, buscava-se realizar um entendimento das bases do antissemitismo presente no fenômeno Nacional-Socialista na Alemanha. Uma tentativa de compreender os eventos que permitiram o surgimento do espírito fascista em solo alemão serão buscados no próprio fim da República de Weimar, e nas motivações políticas que selaram o fim da república. Considerando que os poderes democráticos da República de Weimar já eram extremamente danificados desde seu início (ADORNO, 2002, p.211), as atividades fragilizadas de cooperação dos setores democráticos com os setores da nobreza prussiana e da indústria alemã ocasionaram numa cisão, a partir do momento que o altos setores deixaram de lado a aliança com os democratas e se renderam ao estado de emergência antidemocrático sem sequer a passagem de um referendo pelo parlamento, escolhendo a ditadura “sem ter ideia clara do que iria por vir” (ADORNO, 2002, p.212). Nota-se que na realidade, a interpretação presente no *Projeto* era de que a própria República de Weimar já continha elementos antidemocráticos e de altíssima fragilidade institucional em seu âmago. As alterações da função social e simbólica do dinheiro, que substituiria a noção liberal de um “tribunal democrático invisível”, por um controle estatal do curso da economia, tornaram possíveis uma política contra o povo judaico, segundo os autores frankfurtianos (ADORNO, 2002, p.212-13).

De fato, dentro as discussões elencadas na citada seção do projeto, talvez nenhuma delas seja tão surpreendentemente menor quanto a discussão sobre o valor da propaganda no antissemitismo. Descrita de forma curta e sem muitas extensões conceituais, tal parte se demonstra ainda em desenvolvimento, necessariamente incompleta, podendo-se até espantar que a propaganda fascista se tornou um tema de pesquisa amplamente maior alguns anos depois.

Entretanto, poder-se-ia argumentar que todos os conteúdos discutidos nas seções anteriores do projeto poderiam ser compreendidos em ligação com tal parte do projeto. De forma muito precisa, a propaganda nacional-socialista articulava *tanto* os estereótipos aplicados ao judeu, quanto as justificativas racionais e não racionais para o preconceito, e as próprias tipologias de antissemita para *direcionar* tais formas de preconceito em fenômeno de massas, tornando possível a política ideológica Nazista. Para além disso, o texto cita fortemente que tais estudos sobre a propaganda não se afirmam enquanto tais apenas no sentido de *compreender o conteúdo ideológico* do próprio Nacional Socialista, mas também para compreender como o antissemitismo *se alastra* pelo globo:

E qual seria o efeito da propaganda antissemita em certos estratos sociais de outros países? Enquanto a franca repulsa do antissemitismo do governo é revelada entre as massas alemães, as promessas do antissemitismo são ansiosamente tragadas onde governos fascistas nunca sequer foram tentados. Até mesmo onde a simpatia ao antissemitismo das massas não é tolerado, ou até mesmo não seria consciente para eles devido a tradição cultural democrática, as tendências sociais e psicológicas que desviam nessa direção são efetivas e podem ser ativadas de um dia para o outro. O governo alemão é altamente sensível para tais circunstâncias. Atrás dos discursos pró semíticos dos educados, pode-se sentir a oportunidade para uma orientação psicológica das pessoas na direção antissemita. O governo alemão é mestre em vincular suas políticas para tensões existentes ou potenciais aos países estrangeiros. Assim como a religião se alastrou pelo solo estrangeiro através da civilização e da indústria doméstica, hoje os missionários do antissemitismo conquistam o mundo em prol da barbárie e das exportações alemãs. (ADORNO, 2002, p.197-98)

Deve-se deixar claro que, certamente, a escrita sobre a propaganda fascista não é seção mais completa e extensa do projeto, consistindo em menos de uma página de dedicação. Entretanto, a abordagem do projeto sobre a propaganda resplandece não somente como o antissemitismo e as tendências nacionais socialistas se tornaram um movimento de forte apelo popular *até mesmo em países distantes da Alemanha*, como também demonstram que as próprias características do fascismo e antissemitismo são intercambiáveis, não necessariamente tendo que se manter em raízes diretas com os acontecimentos alemães que ocasionaram o surgimento de Hitler. O peso da civilização recai justamente na ordem do irracionalismo aplicado da constelação fascista, sendo as técnicas de propaganda sua arma mais fundamental de crescimento e exportação, especialmente no que tange na *incitação* e no *estímulo* que a propaganda fascista oferece, permitindo-nos não só compreender como o fascismo “angaria”

seguidores, mas como sua própria máquina política funciona. Tais elementos serão mais bem trabalhados e desenvolvidos em futuras pesquisas dos membros do Instituto, e em especial, nas pesquisas sobre a Propaganda Fascista.

O *Projeto* finaliza sua última seção com as abordagens empíricas experimentais que seriam realizadas para aproximar os problemas discutidos em métodos que buscariam educar os sujeitos em situações de ódio antissemita, “armando” a população com estratégias pedagógicas para livrar as técnicas totalitárias de se alastrarem, especialmente, em solo americano (clara tentativa dos frankfurtianos de demonstrar o lado “prático” e de “*war effort*” de seu projeto de pesquisa). Dentre elas, se desejava realizar a produção de um livro na tentativa de “aproximar da maneira mais próxima possível às condições concretas da vida presente” (ADORNO, 2002, p.214) as afirmações antissemitas com situações cotidianas, buscando diminuir o preconceito e expor as suas inconsistências, buscando inclusive incluir as próprias tipologias antissemitas que estavam sendo desenvolvidas e até mesmo diferenças regionais e locais da manifestação antissemita.

Além disso, se propunha também propor a produção de um filme que buscava expor afirmações antissemitas, onde as reações dos espectadores seriam anotadas e analisadas, para logo após realizar um questionário aos espectadores, buscando compreender o grau de preconceito dos mesmos e de algumas forma “medir” o preconceito em regiões norte-americanas, buscando compreender a amplitude das práticas antissemitas em determinadas regiões, confrontando as próprias afirmações pessoais dos sujeitos com suas reações e diante de práticas exibidas no filme (que iriam envolver cenas de agressão, ódio, chauvinismo, antissemitismo entre outras). Buscava-se nesta metodologia empírica não apenas procurar uma afirmação “fria” de um sujeito para se saber se o mesmo se “considerava” antissemita, mas sim, saber até que ponto o sujeito internalizava preconceitos de forma inconsciente, e como existe uma maneira ambivalente entre o que é enunciado e o que é sentido, procurando inclusive encontrar os “desejos secretos” dos espectadores (ADORNO, 2002, p.215-16).

Pensando o *Projeto* de forma concreta, tanto nas motivações de sua escrita quanto em seus resultados gerados, pode-se dizer que estamos diante de um dos primeiros projetos empíricos *planejados e elaborados* pelo Instituto que buscava *frutos práticos mais concretos* em solo americano. Enquanto os *Estudos sobre autoridade e família* certamente teve suas *pretensões* relativamente alcançadas, não se pode dar a mesma proporção para as consequências do *Projeto*, devido ao tom de *discussão preliminar* deste último, que buscou os mais variados pontos de contato possíveis para investigar a ideia do preconceito antissemita. Neste ponto, o

projeto acabou gerando muito mais pesquisas que versam sobre a propaganda e a estrutura de personalidade autoritária do que outros aspectos presentes nele, como de uma análise histórica comparativa ou de uma análise social de teóricos humanistas esclarecidos. Metodologicamente falando, o projeto buscava demonstrar alguns princípios norteadores e pequenas hipóteses, através de pesquisas bibliográficas específicas, mas afirmando que o conteúdo do projeto deveria ainda ser comprovado por meio de pesquisas posteriores. Portanto, trata-se de um estágio altamente preliminar do que pretendia-se realizar.

De qualquer forma, um dos pontos mais essenciais do *Projeto sobre o antissemitismo* é de que o mesmo já continha em sua concepção a demonstração de entendimento dos próprios membros do Instituto das *limitações teóricas* impostas no mundo acadêmico americano, e que devia-se contornar tal situação de alguma forma, manejando determinadas *concessões* para as pesquisas se efetivarem com *grants*. (WIGERSHAUS, 2006, p.304). Isso implica em *revisar* teses centrais que os membros do Instituto acreditam, além de se *adaptar* a certos parâmetros conceituais.

Porém, as concessões não devem ser encaradas como reformulações drásticas nas intenções críticas do Instituto. Especialmente, buscou-se implantar no projeto uma certa recusa dos termos da *Administrative Research* – sendo aquela que se portaria pelo prognóstico metodológico de *isolamento de dados* e de questionários que *não abrangem os elementos sociais que circunscrevem os entrevistados* –, pois o *Projeto sobre o antissemitismo* buscou compreender o objeto em questão como multifacetado, intensamente ligado à vida social, e presente em uma variedade de manifestações possíveis. Tal entendimento, de que a pesquisa social empírica não deveria tomar seus objetos como “isolados” do corpo social, está na veia da fundação da Teoria Crítica:

Além de continuar a constatar o objetivo do conhecimento puro, que formava a teoria tradicional, Horkheimer também rejeitava o ideal de princípios gerais e de exemplos verificadores e falsificadores. As verdades gerais que a Teoria Crítica lidava não poderiam ser verificadas ou falseadas pela referência da ordem presente, simplesmente porque elas implicam na possibilidade de uma ordem diferente da presente. Deve sempre existir um momento dinâmico na verificação, um que apontava para os elementos “negativos” latentes da realidade atual. A pesquisa social deve sempre conter um componente histórico, não no sentido rígido de julgar eventos no contexto de forças históricas “objetivas”, mas ao invés disso ver elas nas luzes de possibilidades históricas possíveis. A pesquisa social dialética era receptiva à entendimentos gerados pela experiência pré-científica do homem; como mencionado antes, ela reconhece a validade da imaginação estética, da fantasia, como o repositório das aspirações humanas mais genuínas. Toda experiência válida para o cientista social, não deverá ser reduzida pela observação controlada do laboratório. (JAY, 1973, p.82)

Dessa forma, pensar uma pesquisa empírica crítica não poderia passar pela ótica de um pensamento da identidade, ou seja, pelo prisma de uma “Teoria Tradicional”, como

Horkheimer já afirmara anos atrás. Pelo contrário, existiu sempre um processo “dinâmico” nas pesquisas empíricas do Instituto, inclusive no próprio *Projeto* e de suas concessões, altamente voltadas para os elementos negativos de seus objetos, intuição crítica-especulativa que nunca foi retirada por inteiro<sup>80</sup>, mesmo nas concessões feitas pelo Instituto. Compreender os variados tipos de antissemita; as teorias vigentes sobre o significado do antissemitismo (inclusive em sua dinâmica contraditória); enumerar possibilidades históricas do preconceito acontecer *até mesmo* onde a cultura e a teoria poderiam ser *mais liberais e esclarecidas possíveis*, são todos elementos presentes no *Projeto* que fortalecem a ideia de que não se buscava compreender o fenômeno do preconceito apenas como uma mera *catalogação do preconceituoso individual*; mas sim, seguindo uma intuição crítica de concebe-lo como um elemento latente da civilização, estando mais arraigado na sociedade do que se imagina imediatamente.

Dessa forma, com a aprovação definitiva do projeto pela AJC, na segunda quinzena de fevereiro de 1943, se chega à um plano de trabalho para os membros do Instituto, elaborado em reunião com Rosenblum (diretor científico da AJC) junto com Pollock e Lowenthal, que se organizaria da seguinte forma:

- as duas partes deveriam investir, cada uma, 10.000 dólares no projeto previsto, primeiro, para durar um ano — de abril de 1943 a março de 1944;
- os acontecimentos europeus deveriam ser levados em consideração;
- a pesquisa propriamente dita deveria tratar de duas áreas privilegiadas:
  - *the totalitarian type and its political function* (o tipo totalitário e a sua função política): essa parte deveria ser redigida em Nova York, sob a direção de Pollock, com Maclver como co-diretor (em lugar de Robert Lynd, que havia desistido porque estava com muito trabalho), e Leo Löwenthal, Paul Massing, Arkadij Gurland e outros como assistentes;
  - *psychological research* (pesquisa psicológica): essas pesquisas deveriam ser feitas na costa oeste sob a direção de Horkheimer assistido por Adorno e outros;
- a experiência com um filme, que constituía o cerne da parte experimental do projeto exposto em SPSS e representava, ali, uma amostra dos novos métodos para registrar o anti-semitismo dos sujeitos, sem que eles soubessem, ficou provisoriamente excluída por razões financeiras (WIGGERSHAUS, 2006, p.387)

A pesquisa psicológica realizada na costa oeste tinha como base gravações em fita de determinados agitadores estadunidenses caracterizados com tendências fascistas, onde Leo Lowenthal analisou os discursos de George Alisson Phelps, Massing analisou os de Joseph E.

---

<sup>80</sup> Tanto que se pode observar no tom de várias cartas trocadas durante o período de negociação com a AJC que os membros do Instituto estavam preocupados com a integridade teórica do projeto. Nota-se isso nesta carta endereçada à Pollock, solicitando seu apoio na realização das “lapidações” do projeto, que deveriam ser feitas sem comprometer a expressão dos frankfurtianos: “Já que você é economista, pode orientar o Instituto para uma problemática mais empírica e mais promissora no plano prático, sem colocar em perigo a expressão de nosso pensamento teórico” (carta de Horkheimer a Pollock, de 9 de novembro de 1942 in: WIGGERSHAUS, 2006, p.386). Nota-se que a temática de uma “mediação” entre uma intervenção pragmática de pesquisa e um pensamento teórico autêntico estava presente neste momento da história do Instituto.

McWilliams, e finalmente, Adorno fez as análises dos discursos de Martin Luther Thomas<sup>81</sup> (WIGGERSHAUS, 2006, p.389), entretanto, Norbert Guterman e Lowenthal realizaram também estudos de materiais panfletários com tendências fascistas de mais de quatorze autores diferentes (CARONE, 2002, p.195).

O método por trás da prática de pesquisa será agora *fundamentalmente* diferente da proposta do “*Projeto sobre o antissemitismo*”, não somente porque agora trata-se de uma pesquisa que busca realizar uma coleta empírica de dados que irá ser posteriormente interpretada, mas também se destacará pelo papel teórico da psicanálise e da própria fundamentação da “primazia do objeto” adorniana presente nos desenvolvimentos destas pesquisas. E isto estará perceptível, especificamente falando, quando encontramos o referencial à Sigmund Freud neste projeto, que como falamos anteriormente, é um dos elementos que ligam a pesquisa empírica com o seu potencial crítico.

De imediato, parece ao mesmo tempo *compreensível e questionável* o interesse dos frankfurtianos sobre a teoria psicanalítica para se pensar o problema do fascismo. De um lado, compreender como um fenômeno político *aparentemente* irracional e deslocado da formação histórica do ocidente, mas que ao mesmo tempo, se tornou bem sucedido e popular na “progressista” Europa, parece urgir por uma via de investigação que priorize o aspecto *inconsciente* que faz emergir tal movimento político, justamente pelos seus aspectos *não-rationais* (extermínio em massa; dinâmica de grupos exacerbada; ausência de princípios democráticos; exagerada demonstração de força bélica e militar, etc.). Do outro lado, corre-se o tenebroso perigo de reduzir em um *psicologismo* as complexas motivações políticas e econômicas que fizeram o movimento ganhar força na Alemanha (tais como a crise econômica no país após a primeira guerra; o desespero social vivido pela população e a consequente demonstração de interesse desta em uma nova esperança política para seu país) que tornaram a própria eleição de Hitler sequer possível, não compreendendo o fato de como momentos objetivos tornam explícita a *racionalidade* do fascismo. Por mais que se tente questionar, parece haver tantos motivos *rationais e irracionais* para o sucesso do Terceiro Reich. Os membros do

---

<sup>81</sup> Este último estudo, que foi classificado por Horkheimer como “feito de um modo estritamente tradicional na América”, defendendo o estudo pois achava mais recomendável “tentar realizar as coisas com métodos que permitem fazê-las o melhor possível em vez de nos prender numa camisa-de-força”. (carta de Horkheimer a Pollock, de 26 de outubro de 1943 in: WIGGERSHAUS, 2006, p.389), foi redigido em inglês, e publicado posteriormente nas obras completas de Adorno de 1975 e publicado em livro em 2000, e contém uma série de dispositivos, características e fundamentações de análise que Adorno expõe especificamente para este agitador. Entretanto, tais conteúdos podem ser encontrados facilmente em dois textos que iremos discutir aqui: *Antissemitismo e propaganda fascista* (1947) e *Padrão de Propaganda Fascista* (1951)



Instituto estavam cientes de tais contradições. Tentar explicar o fascismo não era tarefa fácil, especialmente durante o próprio clima fervoroso da Segunda Guerra.

Dito isto, essa também não seria a primeira tentativa na história do pensamento de utilizar conceitos clínicos da teoria freudiana para se pensar o específico fenômeno do fascismo. Erich Fromm, ex-membro do Instituto, seria um destes, mas que teria seu vínculo com os frankfurtianos rompido a partir de sua abordagem da relação entre o marxismo e a psicanálise, no momento em que Fromm prescreve que a mediação entre a psicologia e sociedade seria a *família*: Adorno parte de Benjamin para alocar que a verdadeira mediação entre os dois seria o "fetichismo", que seria o "correlato da reificação" (GENEL, 2017, p.264). As próprias revisões teóricas que Fromm toma parte, acabam por criar esse abismo em relação à abordagem de Adorno na interação entre as duas disciplinas, visto a necessidade fundamental de *não-revisão* dos conceitos de Freud na interpretação adorniana da relação entre marxismo e psicanálise:

Paralelamente, Fromm se afasta progressivamente em relação à concepção freudiana das pulsões, de sua sublimação e de sua repressão como fonte das neuroses. *Escape from freedom* (1941), é um questionamento sobre o sentimento de angústia suscitado pela liberdade, suas causas sociais nas sociedades contemporâneas de concorrência e de liberdade, e suas respostas individuais e coletivas, psíquicas e sociais. A tese é que a liberdade conquistada pelo homem moderno “o afetou igualmente com um sentimento de isolamento, que criou nele um sentimento de insegurança e impotência”. Fromm recusa a ideia de um antagonismo que colocaria o indivíduo diante de uma sociedade essencializada. Ele se interroga sobretudo sobre a estrutura do caráter do homem moderno, dito de outro modo, sobre o papel que desempenham os fatores psicológicos, econômicos e ideológicos no processo social, com intuito de explicar as razões pelas quais o homem se volta contra a sua liberdade, atribui autoridade a seu inimigo, e, por fim, sobre como é possível “a atração do fascismo”, esse “sistema político que, por essência, não se volta às forças racionais do interesse pessoal, mas às “forças diabólicas do homem”. (GENEL, 2017, p.271)

Wilhelm Reich, que também tenta analisar a própria relação que existe entre a estrutura libidinal do sujeito e a política extremista fascista, publicou em 1933 o *Psicologia de massa do fascismo*. Para Reich, entretanto, o caminho de investigação para tal problema se daria nos termos da tradição *Freudo-Marxista*, que tinha como prognóstico básico compreender os motivos psicológicos que fundamentariam a alienação social ideológica que afrouxam a possibilidade de revolução social acontecerem. Em outras palavras, como a estrutura libidinal do sujeito revolucionário pode ser controlada para atrasar a chegada da consciência de classe.

Em termos simples, a intuição básica da tradição *Freudo-Marxista* buscou “equilibrar” as teorias de Marx e Freud suplantando uma com a outra, buscando ‘corrigir’ as ausências presentes em ambas – para Marx, faltaria uma compreensão do “individual”, enquanto para Freud, é necessário uma maior compreensão do aspecto “social”. Buscou-se tentar “equilibrar”

ambas as teorias de diferentes maneiras, mas, para Reich, sua proposta era algo *completamente novo*, fruto da *simbiose* das duas teorias, e não de uma *harmonização conceitual*, gerando uma “Sociologia baseada na economia sexual”. Segundo o autor:

A sociologia baseada na economia sexual nasceu das tentativas para harmonizar a psicologia profunda de Freud com a teoria econômica de Marx. A existência humana é determinada tanto pelos processos instintivos como pelos processos socioeconômicos. Mas as tentativas ecléticas de reunir, arbitrariamente, "instinto" e "economia" devem ser rejeitadas. A sociologia baseada na economia sexual resolve a contradição que levou a psicanálise a esquecer o fator social e o marxismo a esquecer a origem animal do homem. Como já disse em outra ocasião, a psicanálise é a mãe da economia sexual e a sociologia é o pai. Mas um filho é mais do que a soma dos seus pais. É uma criatura viva, nova e independente; é a semente do futuro. (REICH, p.19, 1988)

Nota-se que para Reich, a psicanálise e a teoria marxista combinadas devem resultar necessariamente em uma teoria *nova e autônoma* de ambas. Em outras palavras, a sua interpretação do fascismo irá ocasionar necessariamente em uma outra vertente, que irá revisar teoricamente tanto a teoria freudiana quanto a teoria social de Marx.

A linha de questionamento da sociologia da economia sexual que se baseou nessas descobertas não é uma das típicas tentativas de completar, substituir ou misturar Marx com Freud ou Freud com Marx; já indicamos em que ponto do materialismo histórico a psicanálise tem uma função científica a cumprir, a qual não pode ser desempenhada pela economia social: a compreensão da estrutura e da dinâmica da ideologia, e não da sua base histórica. Ao incorporar os insights da psicanálise, a sociologia atinge um nível superior e consegue compreender muito melhor a realidade porque, finalmente, compreende a natureza da estrutura do homem. O fato de a psicologia estrutural da análise do caráter não estar em condições de dar conselhos práticos imediatos pode constituir um motivo de censura apenas para um político tacanho. E só um agitador político poderá desprezá-la totalmente pelo fato de ela se voltar para as distorções da visão conservadora da vida. E só o verdadeiro sociólogo considerará a compreensão psicanalítica da sexualidade infantil como sendo um ato revolucionário altamente significativo. Disto se conclui que a sociologia da economia sexual é uma ciência construída sobre a base sociológica de Marx e psicológica de Freud, sendo, na sua essência, uma ciência da psicologia de massas e da sociologia sexual. Tendo rejeitado a filosofia da civilização, de Freud, ela começa exatamente onde termina o campo clínico-psicológico da psicanálise. (REICH, 1988, p.44.)

Para Reich, o fascismo necessariamente será uma experiência de *repressão libidinal*. Ela não seria uma invenção bem elaborada de Hitler ou Mussolini, e muito menos um resultado direto de conflitos econômicos, políticos ou de raça, mas a consequência de uma *estrutura libidinal recalcada*, sintoma histórico da repressão exercida pela sociedade. Isso explicaria o porquê do fenômeno fascista acontecer em várias regiões do mundo, como Japão, Itália e Alemanha: pois a *história da civilização*, para Reich, acaba sendo resultado da *história da repressão das pulsões*, elemento do progresso civilizacional que não foi denunciado propriamente nem por Freud nem por Marx. Desta forma, o impulso revolucionário de Reich surge na necessidade de se pensar um *outro caminho* para a sociedade, uma sociedade que não adere à repressão.

O materialismo de Reich tem uma espécie de base energética fundada em uma noção que eleva a sexualidade à condição de fundamento material do humano. Reich desenvolverá uma compreensão naturalista da energia sexual, uma bioenergética da libido (compreendida como urgência psíquica em direção à gratificação sexual) que é fruto de uma perspectiva materialista bastante explícita, definindo a prática clínica como um processo de liberação, pela via do contato físico (vegetoterapia), da referida energia sexual de sua couraça caracterial e muscular repressora. As disposições corporais, os traços de caráter funcionam como uma armadura cuja análise deve saber como desconstituir. Uma desconstituição que tem não apenas função clínica, mas fundamentalmente política. Tal repressão vinculada de forma estrutural aos processos de socialização não é, no entanto, a condição para a civilização. Ou seja, é possível para Reich pensar formas de sociedade não-repressiva. Trata-se, e isto não se encontrará em Freud, de estabelecer as coordenadas históricas da repressão, e não suas coordenadas antropológicas. Não é o processo civilizatório que produziria uma sociedade repressiva, baseada na culpabilidade e na agressividade. Há coordenadas históricas bastante precisas que podem e devem ser superadas. O trabalho analítico deve ser um setor de tal superação. Daí a necessidade de sublinhar como a repressão é o resultado direto da reprodução material de certa forma bastante específica de forma de vida. (SAFATLE, 2019, p.64)

Tais implicações teóricas geram considerações completamente conflitantes com as noções que Adorno terá do fascismo. Como já vimos anteriormente, as intenções teóricas de Adorno nunca se delineiam na via de uma revisão teórica da psicanálise, e muito menos sua teoria social se consagra na ideia de que a relação entre sociologia e psicologia resultaria na criação de uma ‘nova’ articulação teórica. Acima de tudo, para Adorno, os processos sociais determinam a *divisão das ciências*, pelo critério da *divisão de trabalho* na sociedade capitalista. Tal diagnóstico é fundamental para compreender como disciplinas diversas podem e devem se relacionar, pois a própria sociedade está *acima* da forma como o cientista decide ou não abordar metodologicamente suas teorias. Para Adorno, o sociólogo não deve fazer o *antagonismo social* se tornar um problema da *organização científica* (ADORNO, 2015b, p.74), mesclando abordagens para assim poder alcançar o potencial crítico das ciências: isso é atestar cada vez mais o estado determinante que o mundo social traz ao mundo do conhecimento, mascarado de alternativa metodológica “crítica” o que na realidade é mera reprodução da divisão de trabalho na esfera científica. Relembrando a advertência Adorno durante seu curso de Sociologia:

Mas, mesmo após minhas afirmações acerca das relações da Sociologia com as ciências que lhe são próximas, não convém concebê-la como se fosse a soma ou a integração metodológica dos diferentes campos temáticos, conforme a palavra mágica da ciência interdisciplinar, e coisas que se ouve por toda a parte hoje em dia, como se o fato de um eventual trabalho conjunto de ciências separadas conforme a divisão de trabalho pudesse solucionar por si só o problema que está por trás da divisão de trabalho. [...] O que realmente importa é que haja uma apreensão das mediações – ou melhor – que, no específico campo temático em que nos aprofundamos, haja a apreensão das interações objetivas que nelas ocorre de maneira imanente, no sentido em que propriamente em cada campo temático de que a Sociologia se ocupa haja necessariamente também outros campos temáticos. (ADORNO, 2008, p.262)

A importância da *mediação* para formalizar a possibilidade de relação entre sociologia e psicologia é notável: *é impossível* não ser determinado pela sociedade na esfera do

conhecimento, mesmo na teoria mais crítica que possa ser concebida. A forma de trabalhar cientificamente diferentes abordagens não deve ser feita através de mesclas conceituais, mas na *determinação da diferença*, no ato de respeitar as teorias específicas, não buscando *modificá-las* ou *sintetizá-las* para alcançar com mais precisão o “todo”, mas demarcar suas diferenças específicas e deixar claro *qual o momento em que o social penetra nas próprias formações conceituais que erguem suas posições teóricas*:

O ideal de unificação conceitual extraído das ciências naturais é aplicado, sem mais, a uma sociedade que possui sua unidade no fato de não ser unitária. As ciências da sociedade e da psique, na medida em que transcorrem lado a lado desconectadas, sucumbem igualmente à tentação de projetar em seu substrato a divisão do trabalho do conhecimento. A separação entre sociedade e psique é falsa consciência; ela eterniza categorialmente a clivagem entre sujeito vivo e a objetividade que impera sobre os sujeitos mas que provém deles. Não se pode, entretanto, retirar a base dessa falsa consciência através de um decreto metodológico. Os seres humanos não conseguem reconhecer-se na sociedade, e esta não se reconhece em si mesma, porque eles são alienados entre si e em relação ao todo. Suas relações sociais objetificadas se lhe apresentam necessariamente como um ser em si. O que a ciência separada pela divisão do trabalho projeta no mundo apenas reflete o que nele ocorre. A falsa consciência é ao mesmo tempo correta: vida interna e vida externa estão cindidas uma da outra. Somente através da determinação da diferença, e não através de conceitos ampliados, sua relação será expressa de forma adequada. A verdade do todo reside na unilateralidade, não na síntese pluralista: uma psicologia que nada quer saber da sociedade e que insiste idiossincraticamente no indivíduo e em sua herança arcaica exprime mais da fatalidade social do que uma que se integra à não mais existente *universitas literarum*, através da consideração de “fatores” sociais ou através de uma “*wholistic approach*”. (ADORNO, 2015b, p.74-75)

As elaborações conceituais de Adorno sobre a psicologia da propaganda fascista buscarão de forma determinante seguir a inflexão de uma *busca das mediações sociais no material empiricamente coletado*. E certamente, essas questões se tornam ainda mais claras ao lembrarmos que em uma carta de Horkheimer de 1943, se deixava absolutamente perceptível o quanto era necessário elaborar as hipóteses do projeto conjuntamente com a literatura psicológica freudiana. Adorno e Horkheimer estavam cientes de sua posição teórica mais básica – que será demonstrada propriamente na *Dialética do Esclarecimento* – de que a barbárie nazista era resultado direto das próprias condições de racionalização da sociedade, e de como que a própria fundamentação do pensamento antissemita é resultado direto da própria civilização. Mas, não podendo alocar tais inclinações teóricas de forma tão explícita em um projeto financiado pela AJC, os frankfurtianos tiveram que se submeter a tratamentos específicos de seus elementos conceituais, sem, entretanto, trair a si mesmos nesse processo:

Desde que decidimos que a parte psicológica do projeto seria tratada aqui em Los Angeles, eu esquadrinhei a literatura a esse respeito. Não preciso lhe dizer que não acredito na psicologia como meio de resolver um problema tão sério. Não mudei em nada meu ceticismo para com essa disciplina. Portanto, emprego, no projeto, o termo psicologia para designar a antropologia, e antropologia no sentido da teoria do homem tal como ele se formou no contexto de uma sociedade antagonista. Minha intenção é

estudar a presença do esquema de dominação na pretensa vida psicológica, tanto os instintos quanto os pensamentos dos homens. As próprias tendências das pessoas que as tornam receptivas à propaganda do terror são, elas mesmas, o resultado do terror, físico ou mental, da opressão em ato ou potencial. Se nós conseguirmos descrever os processos pelos quais a dominação exerce sua influência até nos domínios mais afastados do espírito, teremos feito um belo trabalho. Mas, para isso, é preciso estudar uma grande massa dessa literatura psicológica particular, e, se você pudesse ver minhas anotações ou mesmo as que eu mandei a Pollock sobre o progresso de nossos estudos aqui, você, com certeza, iria achar que eu fiquei louco. Mas eu posso lhe garantir que não perco a cabeça diante de todas essas hipóteses antropológicas e psicológicas que precisam ser examinadas se nós quisermos chegar a uma teoria à altura do saber atual (carta de Horkheimer a Marcuse, de 17 de julho de 1943 in: WIGGERSHAUS, 2006, p. 388)

Torna-se claro que uma teoria psicológica “pura” do antissemitismo nunca foi a aposta teórica de Adorno e Horkheimer, mas sim, almejava-se uma teoria social que abarque o *momento* psicológico que o fascismo tem em si. Entretanto, tal abordagem não implicaria em uma tese semelhante à sociologia baseada na economia sexual de Reich, almejando uma superação da teoria da sociedade marxiana e da teoria psicológica freudiana. Muito pelo contrário: ela se organizaria a partir de uma compreensão da própria civilização ocidental (ou seja, dos termos da *sociedade*) e seus esquemas de dominação/racionalização como elementos fundamentais do próprio fascismo, buscando compreender como a própria psique particular de um sujeito é diretamente afetada pela *racionalidade repressiva do social*.

Analisar como o esquema da dominação afeta a “pretensa vida psicológica dos homens” é a via de compreender como os próprios sintomas de uma sociedade antagonista não afetam unicamente só as questões do espírito objetivo, mas sim, que a dominação alcança até o mais recôncavo reino do privado, permitindo não somente o antissemitismo e o preconceito ocorrer em sua versão fascista, mas mostrando como tais condições psicológicas estão *altamente relacionadas* com o clima espiritual vivido pelos sujeitos, que em outras palavras, quer partir do raciocínio dialético de que *o particular também está conectado com a vicissitudes da vida social*: “A irracionalidade do sistema racional transparece na psicologia do sujeito sujeito. A doutrina do comportamento racional leva a contradições.” (ADORNO, 2015b, p.79)

Certamente, os argumentos que Horkheimer traz na carta acima muito se assemelham aos argumentos que estavam sendo elaborados no *Philosophische Fragmente* (o título provisório do que seria mais tarde a *Dialética do Esclarecimento*) que escrevera com Adorno na época. De fato, as teses básicas da Dialética do Esclarecimento estavam sendo escritas *ao mesmo tempo* em que Adorno e Horkheimer elaboravam sua pesquisa sobre a psicologia da propaganda fascista. E tais formulações teóricas não estavam distantes do projeto financiado pela AJC: os frankfurtianos “colocavam explicitamente como ponto de partida de sua pesquisa a discussão

das hipóteses que a ciência moderna havia formulado sobre as tendências destrutivas que fundamentavam o antissemitismo” (WIGGERSHAUS, 2006, p.389). Tal ligação histórica não é meramente um acaso, pois, deve-se *necessariamente* ler as pesquisas empíricas realizadas neste período *conjuntamente* com os problemas da obra escrita à quatro mãos por Adorno e Horkheimer, para captar a dimensão de seus argumentos.

Tal relação não é necessariamente nova, e é apontado majoritariamente como o juízo de que a teoria da propaganda e personalidade fascista de Adorno e Horkheimer *muito se colabora com a as ideias desenvolvidas na Dialética do Esclarecimento*. Segundo JAY (1973, p.230), o capítulo *Elementos do Antissemitismo* funcionou para o Instituto como o momento em que se realizou a análise do “espírito objetivo” do antissemitismo, enquanto as pesquisas empíricas realizadas sobre a temática nos anos 40 se portavam como a análise do “espírito subjetivo” do problema, analisando a particularidade psicológica do preconceito através de métodos experimentais. Entretanto, a análise de Jay em seu livro *A imaginação dialética* privilegia três momentos da pesquisa empírica do Instituto em solo americano: *O antissemitismo entre trabalhadores americanos*; os *Studies in prejudice* e o trabalho relativo à *Personalidade Autoritária*. Jay não desenvolve muito sobre o trabalho relativo às pesquisas feitas junto à AJC e aos textos da Propaganda Fascista<sup>82</sup>. O argumento que aqui empregamos, entretanto, é que estes trabalhos não apenas merecem uma abordagem mais específica, como também refletem com precisão a hipótese de que os *elementos objetivos da sociedade jamais são desconsiderados nas pesquisas empíricas* que Adorno e Horkheimer propõem após o *Radio Project*: é justamente nos trabalhos relativos à propaganda fascista que é revelado a penetração

---

<sup>82</sup> O maior motivo deste gesto de Jay trata-se das diferentes interpretações históricas referente à Escola de Frankfurt: alguns, como Jacobs (2014, p.72) e Wiggershaus (2006, p. 339) partem da ideia de que os *Studies in Prejudice* começaram em uma segunda leva de pesquisas após um ano de trabalho junto ao financiamento da AJC e após um relatório apresentando nos últimos meses de 1944; Jay (1972, p.221) também argumenta que os *Studies in Prejudice* começam particularmente em 1944, mas acaba ignorando que o trabalho junto com a AJC já começara em 1943, com os estudos dos agitadores e da propaganda fascista. Independente da maneira histórica que cada autor aborda sobre esse detalhe das pesquisas do Instituto, aloca-se aqui que o específico trabalho com os agitadores se deu nesse curto período de tempo entre 1943 e 1944, tratando-se do texto *Antissemitismo e propaganda fascista* e da análise de Adorno e outros membros sobre os agitadores fascistas; já o texto *Padrão de propaganda fascista*, de 1951, reunia diversos estudos e anotações feitas em períodos diferentes, e revela o desejo de Adorno e Horkheimer de realizar a teorização mais abrangente que não foi possível realizar no período de 43-44 sobre a propaganda fascista. No interim das disputas de análise histórica da Teoria Crítica, o mais importante a ser trazido é que *de cada texto e pesquisa elaborado pelo Instituto é determinado e formado por momentos históricos específicos*, a compreensão destas pesquisas devem privilegiar como tais determinações ocorrerem no núcleo de suas produções, pois quanto mais o tempo se passava em solo americano, houveram diferenças nas concessões ocorrendo entre o Instituto e o meio científico norte-americano. Nossa hipótese é de que, talvez, os estudos sobre a propaganda fascista revelem um particular momento da vida empírica de Adorno, que explicita seu ideal metodológico de forma precisa em seu histórico de diferentes projetos que ele participou nos anos 40.

do espírito objetivo na vida particular, seguindo os ideais adornianos de uma pesquisa sociológica empírica.

Muitos são os autores que fomentam a ideia de que os projetos empíricos do Instituto estão em forte relação com a escrita da *Dialética do Esclarecimento*. Wiggershaus, por exemplo, destaca fortemente o aspecto de *imbricação* dos *Fragmentos Filosóficos* e da pesquisa realizada com o financiamento da AJC, ressaltando inclusive que não somente ambos os projetos foram o apogeu da colaboração de Adorno e Horkheimer (enquanto um foi o apogeu “teórico”, o outro seria o apogeu “empírico”), como também advogaria pela problemática tese de “repulsa” pelo tema do antissemitismo nos teóricos de Frankfurt:

Desde então, na costa oeste, o trabalho referente ao projeto sobre a dialética e o projeto sobre o antissemitismo ficaram imbricados. A ligação foi tão longe, que, afinal, não se poderia dizer se *Philosophische Fragmente* havia constituído o banco de ensaio teórico do projeto sobre o antissemitismo ou se o projeto sobre o antissemitismo constituía um “anexo” empírico gigante a *Philosophische Fragmente*, de uma natureza mais ou menos disparatada. Os dois projetos foram o apogeu da colaboração entre Horkheimer e Adorno. Mas o segundo foi, apenas, em parte seu filho, pois o controle escapou-lhes das mãos pouco a pouco. Quanto a saber se o projeto teria podido realizar-se simplesmente sem contribuição financeira externa, até mesmo se *Elemente des Antisemitismos* teriam podido vir à luz sem o impulso dado pelo acordo com o AJC, não havia nada certo. Ela deveria dar lugar a outra autodefinição mais próxima da realidade: o reconhecimento de que pertenciam à minoria judaica que sofria por lhe imporem, do exterior, sua identidade judaica sem que houvesse preocupação com suas diferenças internas ou com os diferentes graus de assimilação ou a vontade de assimilação. Foi, talvez, a decisão final do AJC de endossar o pedido de um projeto de pesquisa que fez com que o antissemitismo se tornasse realmente um objeto explícito da pesquisa. A partir desse momento, as reflexões teóricas a esse respeito tornavam-se um elemento tanto de *Philosophische Fragmente* quanto do projeto sobre o antissemitismo, e as partes empíricas deste último despertaram tanto o desprezo dos filósofos quanto o entusiasmo dos outsiders. (WIGGERSHAUS, 2006, p.387-88)

De fato, já foi trazido aqui que o tema se tornara um interesse claro de Adorno antes mesmo da adesão ao projeto sobre o antissemitismo. Não se trata, portanto, de um tema que traga mera “repulsa”: o Judeu estava cada vez mais sendo identificado como o novo “proletário” no momento social em que os autores viveram – ou seja, como o novo centro de dominação do século XX. A repulsa existe, verdadeiramente, na *forma* como o problema do antissemitismo tinha que ser trabalhado no contexto empírico norte-americano. De qualquer modo, a interessante argumentação de Wiggershaus também nos permite analisar sobre *qual é tipo de relação existente* entre os trabalhos teóricos duros de Adorno e Horkheimer e os projetos empíricos sobre o antissemitismo realizados naquele período. Torna-se claro que o historiador da Escola de Frankfurt não arrisca afirmar qual dos dois tipos de projetos – teóricos ou empíricos – seria mais essencial que o outro. Mas, se o tema do antissemitismo já ganhava ares de teorização antes mesmo do trabalho realizado com a AJC (JACOBS, 2014 p.61), então,

talvez não seja correto delinear que seria o financiamento do projeto que impulsionou o tema. Na realidade, é possível afirmar que, o contato com o material propagandístico dos antissemitas norte-americanos *contribuiu de forma somática para os delineamentos teóricos que estavam em articulação*<sup>83</sup>.

Já Jacobs traz também certa referência à essa relação entre o projeto financiado pela AJC e o próprio *Elementos do Antissemitismo*, ao resgatar o momento preciso em que o rascunho do primeiro relatório de pesquisas à AJC, em 1944, foi feito. Vale notar que neste rascunho, Adorno também sublinha de forma clara que a psicologia do antissemitismo ocorre *dentro* de um espaço social determinante, e não em “espaços vazios”:

De maneira tardia, o Instituto apresentou para a AJC o relatório final a respeito de seu financiamento. Em comentários de um rascunho deste relatório, Adorno estabeleceu numerosas ideias básicas em traços largos. Adorno escreve, por exemplo, “Nós devemos enfatizar que a chamada psicologia do antissemitismo não opera em um espaço vazio, mas que é essencialmente e intrinsecamente relacionada a situações sociais, não, que é parte integrante desta psicologia conduzir para diferentes comportamentos em diferentes situações...”. Significativamente, neste mesmo comentário, Adorno também tentativamente sugere que seria apropriado “ao menos sugerir em alguns dos pontos fáceis do *Elemente des Antisemitismus*.” Adorno, em outras palavras, explicitamente sublinhou o fato que o trabalho feito pelos membros do Instituto com o apoio de financiamento da AJC está entrelaçado com o trabalho teórico que estava sendo conduzido pelo círculo íntimo do Instituto neste mesmo período. (JACOBS, 2014, p.73)

Claramente, o *Elementos do Antissemitismo* pode ser apontado como um texto que revela uma base teórica fundamental para o trabalho empírico realizado sobre os agitadores fascistas e a psicologia do antissemitismo. Antes de irmos à fundo nos textos sobre os agitadores fascistas que se propõe trabalhar nesta dissertação, torna-se necessário trazer alguns argumentos elencados nestes *Elementos*, além de uma própria introdução à obra em que este encontra-se inserido, a *Dialética do Esclarecimento*.

### 3.3 – “O boato sobre os Judeus”: o antissemitismo na *Dialética do Esclarecimento*

A importância desta obra não é necessária de ser explicitada, mas é lícito relembrar que nela se encontra o preceito de conceber uma análise social que trabalha conjuntamente com conceitos da teoria psicanalítica (FREITAS, 2010), disciplina que funcionará tanto como *objeto de crítica* quanto *motor da crítica* tanto nos textos teóricos quanto nos textos empíricos de Adorno:

---

<sup>83</sup> Isso se torna evidente na forma como os autores afirmam no prefácio da *Dialética do Esclarecimento* a importância das pesquisas empíricas para a escrita dos *Elementos do Antissemitismo* (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p.16).



A Dialética do esclarecimento inaugura um novo uso da psicanálise como princípio crítico do quadro materialista e de sua antropologia. Ela [a psicanálise] certamente continua sendo objeto de uma forte crítica que aponta seus limites, notadamente sua “crença” em uma transformação da sociedade pela transformação do indivíduo. Longe de um olhar crítico da sociedade liberal, ela tende muito mais a refleti-la – não estamos muito longe da crítica da dimensão conformista ou adaptativa da cura. Mas ela se torna, considerando-a a partir de seu próprio ângulo, a fonte teórica por excelência, suscetível de esclarecer a perda da individualidade diagnosticada por Horkheimer e Adorno (o fato de que as funções do indivíduo se reduzem às funções especializadas), e a “nova antropologia”, que permite melhor compreender a dominação. O saber psicanalítico esclarece então paradoxalmente a constituição “impedida” da individualidade, e, assim, os fenômenos de regressão narcísica característicos do “eu fraco”, que são a princípio patologias sociais como o nacionalismo, o racismo e o antissemitismo – explicadas por Adorno e Horkheimer como maneiras pelas quais a individualidade fraca supera sua impotência em uma pertença à massa, na qual o interesse pessoal coincide com a destruição do outro. É, então, através dos próprios limites da psicanálise que é descoberto o potencial crítico “daquilo que resiste” à socialização na dialética irreduzível do mal-estar na cultura, cuja face negativa ela ilumina – a “revolta da natureza” que se mostra no fascismo. (GENEL, 2017, p.276-77)

Nossa intenção será, agora, mostrar como a *Dialética do Esclarecimento* inaugura esse novo sentido de crítica, e como tal sentido se expande em seu significado ao pensar ela *conjuntamente* com o projeto da AJC. Pôde-se compreender, através da leitura de seu prefácio, que a investida de uma obra como a *Dialética do Esclarecimento* é precisamente mostrar como o atual estado do saber e do conhecimento estão se tornando não apenas *insuficientes* para elaborar sobre o estado civilizatório que se encontrava na época, mas acabam por também se tornar *reprodutores* de uma lógica de dominação que se encontrava neste período. Os autores do livro deixam claro suas intenções iniciais de pensar a barbárie contemporânea:

O que nos propuséramos era, de fato, nada menos do que descobrir por que a humanidade, em vez de entrar em um estado verdadeiramente humano, está se afundando em uma nova espécie de barbárie. Subestimamos as dificuldades da exposição porque ainda tínhamos uma excessiva confiança na consciência do momento presente. Embora tivéssemos observado há muitos anos que, na atividade científica moderna, o preço das grandes invenções é a ruína progressiva da cultura teórica, acreditávamos de qualquer modo que podíamos nos dedicar a ela na medida em que fosse possível limitar nosso desempenho à crítica ou ao desenvolvimento de temáticas especializadas. Nosso desempenho devia restringir-se, pelo menos tematicamente, às disciplinas tradicionais: à sociologia, à psicologia e à teoria do conhecimento. (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p.11)

Claramente, Adorno e Horkheimer se referem aqui sobre a possibilidade de um *trabalho crítico* dentro dos reinos da *pesquisa científica especializada*, podendo até mesmo estar se fazendo referência aqui ao hostil clima cultural da ciência norte-americana. Os obstáculos enfrentados pelos membros do Instituto para se formalizar uma pesquisa sociológica crítica, como vimos em todos os capítulos anteriores, foi torturante em diversos sentidos, mas este parágrafo da obra revela as intenções esperançosas dos membros ao adentrar no mundo científico administrado. Entretanto, tais esperanças tiveram que ser abandonadas:

Os fragmentos que aqui reunimos, mostram, contudo, que tivemos de abandonar aquela confiança. Se uma parte do conhecimento consiste no cultivo e no exame atentos da tradição científica (especialmente onde ela se vê entregue ao esquecimento como um lastro inútil pelas expurgadores positivistas), em compensação, no colapso atual da civilização burguesa, o que se torna problemático é não apenas a atividade, mas o sentido da ciência [...]. Se a opinião pública atingiu um estado em que o pensamento inevitavelmente se converte em mercadoria e a linguagem, em seu encarecimento, então a tentativa de pôr a nu semelhante depravação tem de recusar lealdade às convenções linguísticas e conceituais em vigor, antes que suas consequências para a história universal frustrem completamente essa tentativa. (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p.11-12)

O alto tom crítico do livro com relação a queda das possibilidades críticas da ciência tradicional e o conseqüente desalento linguístico na filosofia, convém com a ideia de que a própria tentativa de realizar o questionamento da barbárie contemporânea pela via do conhecimento especializado se tornaram infrutíferas, e não apenas pela sua cooptação positivista, mas também porque a própria ciência oficial faz parte do processo global de produção (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p.12): “Se ela sai voluntariamente de seu elemento crítico como um mero instrumento de serviço da ordem existente, ela tende, contra sua própria vontade, a transformar aquilo que escolheu como positivo em algo negativo, destrutivo” (ibidem). De forma indireta e até mesmo irônica em algum sentido, a própria ideia de ciência, que os membros do Instituto estavam ativamente colaborando nos Estados Unidos, era exatamente um dos alvos da crítica que estava sendo realizada na *Dialética do Esclarecimento*.

Dessa forma, o argumento central da obra se segmenta na noção de que *os ideais emancipatórios do passado* (tais como o ideal de ciência, de conhecimento, de liberdade etc.) *agora fazem parte da máquina regressiva do presente*. O fomento de uma emancipação, que antes servia para lutar contra o regresso social, agora estão arduamente entrando em conflito com sua *dialética* interna. Tal linha de raciocínio é belamente demonstrado na fundamentação do ideal de *esclarecimento*, presente no título da obra e tendo como tema central o seu primeiro ensaio, “*O conceito de Esclarecimento*”. Nele, os autores buscam compreender (para além do ideal básico de relacionar o conceito de esclarecimento unicamente com o movimento iluminista europeu), que o conceito de *Aufklärung*, tão caro para a tradição filosófica<sup>84</sup>, é

---

<sup>84</sup> Talvez, o mais marcante filósofo da tradição a recorrer ao uso do conceito tenha sido Immanuel Kant (1729-1786), que com a publicação do texto “*Resposta à pergunta: O que é Esclarecimento?*”, publicado no jornal *Berlinische Monatsschrift* em 1783, nos faz compreender como o autor buscou abordar o tema deste conceito em uma publicação voltado para um público mais amplo e diversificado do cenário acadêmico alemão da época. Na realidade, o ponto central de Kant é que o *Esclarecimento* estava fortemente ligado com a ideia de *menoridade*, conceito designando alguém que *ainda não se tornou sujeito de si mesmo*, ainda preso às submissões e tutelas de terceiros. Nota-se aqui o alto grau *político* e *social* desta definição. A concepção de Esclarecimento em Kant quer designar como este alguém, ainda preso às dependências de outros, pode *sair de sua menoridade* e fazer o *uso*

literalmente tratado como o programa do “desencantamento do mundo” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p.17), ou seja, um programa que buscaria retirar o véu mítico e supersticioso que cobre o homem de verdadeiramente alcançar a sua própria emancipação, acionando a alforria de torná-los sujeitos de si mesmos através do conhecimento, pela prerrogativa de um *saber* que dá *poder* aos sujeitos. Entretanto, a ideia de um *sujeito* que se emancipa com o poder do conhecimento tem, aos olhos de Adorno e Horkheimer, consequências drásticas:

O casamento feliz entre o entendimento humano e a natureza das coisas que ele tem mente é patriarcal: o entendimento que vence a superstição deve imperar sobre a natureza desencantada. O saber que é poder não conhece barreira alguma, nem na escravização da criatura, nem na complacência em face dos senhores do mundo. Do mesmo que está a serviço de todos os fins da economia burguesa na fábrica e no campo de batalha, assim também está a disposição dos empresários, não importa sua origem [...]. A técnica é a essência desse saber, que não visa conceitos nem imagens, nem o prazer do discernimento, mas o método, a utilização do trabalho dos outros, o capital. (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p.18)

Verifica-se que a ideia de *método* aqui empregada não se diz unicamente para o terreno da filosofia ou da ciência, mas do método da própria *dominação social*: a crítica presente na obra *Dialética do Esclarecimento* penetra um potencial multidisciplinar em sentidos que fogem a mera divisão de trabalho das disciplinas tradicionais. Se o prefácio buscou demonstrar como o próprio ideal de ciência tradicional acaba *reproduzindo* os ditames da sociedade burguesa, a estratégia usada por Adorno e Horkheimer é repensar linguisticamente a teoria: a palavra *método* descrita aqui é tanto *método de conhecimento*, quanto *método de controle*. Ambos não se diferenciam em grau de relação com o que ambos desejariam *metodologizar*; a relação de ambos é o poder, o controle, seja da natureza, seja dos homens, pois “o que os homens querem aprender da natureza é como empregá-la para dominar completamente ela e os homens.” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p.18).

Tal tentativa de compreender o fio que une a racionalidade e a realidade social (ADORNO, HORKHEIMER, 2006, p.15) é o traço marcante da teoria crítica de Adorno e Horkheimer: a crítica da filosofia não é mera crítica dos conceitos, pois os conceitos adquirem realidade positiva na efetivação de seus delineamentos. Além disso, o conflito entre os elementos negativos e positivos dos objetos é duramente marcado pelo ideal dialético de *inversão e regressão* de suas coordenadas. Se antes se entendia o mito como elemento de

---

*público da razão*, onde através da *coragem* do próprio sujeito, o faz sair do uso *privado* da razão e intricá-lo do seu próprio entendimento para alcançar a maioria (KANT, 2005, p.65-66). Nota-se, portanto, o ideal de uma *emancipação do sujeito* desde Kant com o uso do conceito de *Esclarecimento*.

*cegueira* do sujeito, ele mesmo agora será compreendido como fundamentador de *esclarecimento* nas fases iniciais da história da civilização:

Mas os mitos que caem vítimas do esclarecimento já eram o produto do próprio esclarecimento. No cálculo científico dos acontecimentos anula-se a conta que outrora o pensamento dera, nos mitos, dos acontecimentos. O mito queria relatar, denominar, dizer a origem, mas também expor, fixar, explicar. Com o registro e a coleção dos mitos, essa tendência reforçou-se. Muito cedo deixaram de ser um relato, para se tornarem uma doutrina. (ADORNO; HORKHEIMER; 2006; p.20)

Acima de tudo, compreender como o próprio elemento de *cognição* e *captura do objeto* presente na ciência moderna possuiria não apenas traços regressivos, acarretando na transição entre ideal emancipatório do esclarecimento para a esfera mítica, mas também mostra que o próprio esclarecimento *jamais* conseguiu se libertar da lógica abstrata e universal que sempre fez parte, presente tanto no mito quanto na ciência moderna. De fato, ambos destes momentos dão claros sinais de que além de se fundamentarem nos mesmos princípios, também estariam presentes na mais avançada máquina científica “moderna” e “progressista” presente na civilização.

Outrossim, os princípios da ciência moderna para Adorno e Horkheimer, estão diretamente ligados aos princípios da lógica formal e do reducionismo do objeto a seu momento enquanto *dado*, ou seja, seu momento como *instante*. Esse pensamento fixo, necessariamente reducionista e ligado ao completo desentrelaçamento do *imediato* com seu momento *mediado*, é um dos traços essenciais da ciência do tempo presente, segundo o pensamento dos frankfurtianos – a mesma ciência que ambos trabalhavam de maneira árdua enquanto escreviam a crítica do conceito de esclarecimento. Desta forma, não se pode *separar* a experiência científica norte-americana que os membros do Instituto realizaram com as reflexões trazidas aqui nesta obra: são sinais claro de descontentamento, crítica metodológica e do entendimento de que a *ciência produzida nos Estados Unidos estava completamente atrelada ao modo de produção daquele país* (que necessariamente, também significa estar atrelada aos dogmas filosóficos imperativos do próprio capitalismo; a lógica formal, o universalismo e a captura da natureza):

O eu abstrato, o título que dá o direito a protocolar e sistematizar, não tem diante de outra coisa senão o material abstrato, que nenhuma outra propriedade possui além da de ser um substrato para semelhante posse. A equação do espírito e do mundo acaba por se resolver, mas apenas com a mútua redução de dois lados. Na redução do pensamento a uma aparelhagem matemática está implícita a ratificação do mundo como sua própria medida. O que aparece como triunfo da racionalidade objetiva, a submissão de todo ente ao formalismo lógico, tem por preço a subordinação do mundo como sua própria medida. Compreender o dado enquanto tal, descobrir nos dados não apenas suas relações espaços-temporais abstratas, como as quais se possa então agarrá-las, mas ao contrário pensá-las como a superfície, como aspectos mediatizados do conceito, que só se realizam no desdobramento de seu sentido social, histórico,

humano – toda a pretensão do conhecimento é abandonada. Ela não consiste no mero perceber, classificar e calcular, mais precisamente na negação determinante de cada momento imediato [...]. Quanto mais a maquinaria do pensamento subjuga o que existe, tanto mais cegamente ela se contenta com essa reprodução. Desse modo, o esclarecimento regride a mitologia da qual jamais soube escapar [...]. Na pregnância da imagem mítica, bem como na clareza da forma científica, a eternidade do factual se vê confirmada e a mera existência expressa como o sentido que ela obstrui. (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 34)

Nota-se que a obra de Adorno e Horkheimer declina não somente sobre estatutos filosóficos, sociais ou antropológicos: é justamente a recusa da *divisão* de disciplinas que move conceitualmente a obra, a necessidade de entender que uma crítica *dialética* da civilização se fundamenta em como os mesmos princípios desta se organizam na ideia unitária que acarreta a vida social, a vida do conhecimento e a civilização como um todo. Não obstante, a reflexão sobre o fenômeno do nacional-socialismo tem lugar privilegiado na obra, especialmente elencando que o próprio fascismo se torna um *ponto máximo* do esclarecimento – ou nas palavras de ROUANET (1983, p.130), o “iluminismo enlouquecido” – fundamentalmente demarcando a posição que o movimento fascista não é necessariamente um *poço de irracionalidade* ou de *loucura patológica*, muito pelo contrário: é resultado preciso das coordenadas contraditórias e regressivas da racionalidade mítica que impera sob os homens e o social. Em termos simples: o fascismo não é um *acidente*, muito menos um ponto *fora da curva* na história. O aspecto regressivo do fascismo e do esclarecimento são, na verdade, um só:

O mito converte-se em esclarecimento, e a natureza em mera objetividade. O preço que os homens pagam pelo aumento de seu poder é a alienação daquilo sobre o que exercem o poder. O esclarecimento comporta-se com as coisas como o ditador se comporta com os homens. Este os conhece na medida em que pode manipulá-los. O homem de ciência conhece as coisas na medida em que pode fazê-las. É assim que o *em-si torna para-ele*. Nessa metamorfose, a essência das coisas revela-se como sempre a mesma, como substrato da dominação. (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p.21)

É por isso que o título e subtítulo do último ensaio que compõe a *Dialética do Esclarecimento* se intitula justamente *Elementos do Antissemitismo – Limites do esclarecimento*: trata-se de uma investigação que busca alocar o entendimento da ideia de esclarecimento trabalhada ao longo da obra como o conceito fundamental para diagnosticar o fenômeno do antissemitismo contemporâneo, e por consequência, do próprio fascismo. Já que o “antissemitismo moderno se explica e é explicado pela história da civilização” (JACOBS, 2014, p.74), compreender como esta mesma civilização se prontifica a ratificar o seu *progresso* pelo critério de um *regresso* nas suas bases racionais e míticas significa compreender como o próprio fascismo se coaduna com a própria barbárie moderna da civilização. Pode-se também compreender esta parte da obra, tal como ALVES (1998, p.58) e BUCK-MORSS (1981, p.349), como uma “teoria geral do antissemitismo”.

Os “elementos” do antissemitismo são, na realidade, sete teses elencadas para serem lidas e trabalhadas *conjuntamente*, e não de forma separada e espaçada. Escritas provavelmente no ano 1943 (JACOBS, 2014, p.74) bem depois de muito do que ficou conhecido como a *Dialética do Esclarecimento* já tinha sido escrita (tornando estas teses, na verdade, um dos últimos temas/textos redigidos à serem incluídos na obra), e que de acordo com Adorno, foi escrita com Horkheimer “verdadeiramente em comum, isto é, nós o ditamos juntos [...]” (ADORNO, 1995b, p.159), são uma tentativa de compreensão das diversas facetas do fenômeno do antissemitismo, utilizando abordagens históricas, econômicas, sociais e psicológicas. Além disso, também pode ser pensada como *um modelo de procedimento* da *Dialética do Esclarecimento*, de como se pode pensar determinados objetos a partir das considerações alocadas em todos os textos anteriores da obra.

Além disso, um ponto importante a ser alocado aqui é de como as pesquisas realizadas com o apoio financeiro da AJC estão em direta relação com as teses alocadas na *Dialética do Esclarecimento*. O próprio prefácio de 1944 já fundamenta que se trata de um conjunto de teses *diretamente ligadas* às pesquisas sobre o antissemitismo que ocorriam na mesma época da escrita dos *Fragments*:

Os “Elementos” estão diretamente ligados a pesquisas empíricas do Instituto para Pesquisa Social, a fundação instituída e mantida por Felix Weil, sem a qual não teriam sido possíveis, não apenas nossos estudos, mas uma boa parte do trabalho teórico dos emigrantes alemães, que teve prosseguimento apesar de Hitler. (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p.16)

A primeira tese já é provocativa em sua apresentação, pois a mesma quer compreender o fenômeno do antissemitismo *da forma como ele se apresenta*, ou seja, em sua versão contemporânea no século XX, e quer demonstrar duas formas muito precisas de se pensá-lo: a alternativa *fascista* de conceber o antissemitismo (ou seja, como os próprios antissemitas fundamentam seu preconceito); e a alternativa *liberal*, de como o antissemitismo é essencialmente arraigado como o traço regressivo fundamental que quebra os parâmetros contemporâneos de igualdade, justiça e progresso da sociedade “livre”<sup>85</sup>, alocando na imagem do judeu como representante de um grupo religioso que possui suas tradições e opiniões dignas

---

<sup>85</sup> Nos parece muito tentador relacionar que a versão “liberal” de compreender o antissemitismo se assemelha demais com alguns termos usados na proposta já revisada do *Projeto sobre o antissemitismo*. Isso deve ao fato de que, nas diversas “revisões” realizadas sob o projeto, a inclusão de termos como “democracia” e “igualdade” foram incluídos (na interpretação de alguns comentaristas que trabalhamos anteriormente, como Jacobs e Wiggershaus) na prerrogativa de aceitação da parte da AJC do projeto empírico. Isso soa extremamente palpável com a ideia de que *a própria AJC via o antissemitismo de uma maneira liberal*, e que as revisões alocadas no projeto foram feitas para tornar o projeto *viável* para financiamento.

de serem “respeitadas”. Entretanto, os autores logo afirmam que “ambas as doutrinas são verdadeiras e falsas ao mesmo tempo” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p.139).

A primeira [a tese fascista] é verdadeira no sentido em que o fascismo a tornou verdadeira. Os judeus hoje são o grupo que, tanto prática quanto teoricamente, atraem sobre a vontade de destruição que uma falsa ordem social gerou dentro de si mesma. Eles são estigmatizados pelo mal absoluto como o mal absoluto. Assim, eles são de fato o povo eleito. Ao mesmo tempo que se afirma que, economicamente, a dominação não seria mais necessária, os judeus são designados como o objeto absoluto de uma dominação pura e simples. Aos trabalhadores, que afinal são os visados, ninguém o diz na cara (e com razão); os negros, é preciso conservá-los em seu lugar, mas, quanto aos judeus, a terra precisa ser purificada deles, e o grito que conclama exterminá-los como insetos encontra eco no coração de todos os fascistas em potencial de todos os países. (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p.139)

Nota-se aqui uma argumentação fundamentalmente pautada na relação dialética entre dominação e esclarecimento, afirmando que o ideal do fascista, que busca alocar as “mazelas da humanidade” no judeu, acaba tornando-o fadado ao princípio judaico do “povo eleito”, em uma terrível inversão: os judeus foram sistematicamente selecionados como o novo objeto de concentração de dominação social, mostrando que o fascismo é não somente *insincero*, como também efetivou seus ideais de “antirraça” para o judeu. Além disso, não importa se o judeu de fato o é como o fascista descreve, o que importa é que tal movimento totalitário *positivou* seus diagnósticos defeituosos no mundo real. A inversão se torna calcada na interpretação de que os próprios racistas (*Völkischen*) “exprimem sua própria essência na imagem que projetam dos judeus. Sua ânsia é a posse exclusiva, a apropriação, o podem sem limites, a qualquer preço.” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p.139-40). O próprio princípio de dominação do esclarecimento se torna, agora, princípio da ordem fascista sob o judeu.

Quanto a tese liberal, ela se mostra a verdadeira imagem da sociedade ocidental perante o ódio ao judeus: enquanto se acredita que a ideia de “raça” é particular, e que o antissemitismo nazista era repreensível por desarticular a “unidade democrática” entre os homens, tais teses se mostram uma verdadeira reprodução ideológica de que *a própria sociedade liberal* ajudou a fundar, pois, deve-se lembrar que Adorno e Horkheimer concordam com a ideia de que o Fascismo é *resultado direto* não somente do esclarecimento, mas da sociedade burguesa como um todo. Na tentativa de articular a raça judaica à uma particularidade, e de que o antissemitismo é um racismo que geraria a *desordem* da sociedade democrática, a tese liberal esquece que fundamenta a própria definição de raça e de repressão na sociedade pelos ditames de uma *ordem capitalista* e de uma *singularidade de raça* - fundamentos fortemente executados na política fascista:

A raça não é imediatamente, como querem os racistas, uma característica natural particular. Ela é, antes, a redução ao natural, à pura violência, a particularidade obstinada que, no existente, é justamente o universal. A raça, hoje, é a autoafirmação

do indivíduo burguês integrado à coletividade bárbara. Os judeus liberais, que professoram a harmonia da sociedade, acabaram tendo que sofrê-la em sua própria carne como a harmonia da comunidade étnica. Eles achavam que era o antissemitismo que vinha desfigurar a ordem, quando, na verdade, é a ordem que não pode viver sem a desfiguração dos homens. A perseguição dos judeus, como a perseguição em geral, não se pode separar de semelhante ordem. Sua essência, por mais que se esconda às vezes, é a violência que hoje se manifesta. (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 140)

Em termos simples, tanto as alternativas fascistas e liberais para compreender o antissemitismo são perfeitamente *falsas*, mas em sua falsidade, reside um grau da verdade do fenômeno em sua expressão efetiva, se *tornando falsas e verdadeiras* ao mesmo tempo pelo seu grau de *insuficiência* ao problema, e de serem provedoras da *reverberação do social* em suas tentativas de explicar racionalmente o antissemitismo. Este será um traço fundamental que entra tanto na teoria de Adorno e Horkheimer sobre o fascismo, quanto nas pesquisas empíricas do Instituto sobre a propaganda: que a forma como o racista pensa suas formulações não é a verdade, mas é um *momento da verdade* que compõe a estrutura do preconceito; suas considerações preconceituosas, entretanto, dizem menos verdades sobre o objeto de seus desafetos (no caso, o judeu), e mais sobre *eles mesmos*, ou seja, da própria *estrutura psicológica irracional do preconceito*.

E será está a relação fundamental trabalhada na segunda tese dos *Elementos*: não há possibilidade de compreender o antissemitismo *apenas* com argumentos racionais (JACOBS, 2014, p.75). Tal designação se dá justamente pela própria história da racionalidade, que sucumbe tal alternativa ao fracasso no instante em que ela pretende ser a guia de compreensão do fascismo. A racionalidade revela muito mais *a falha da própria civilização* em compreender a si mesma, do que uma alternativa para criticar seu mal-estar. Será pela via da própria história da civilização, inclusive, que os argumentos serão alocados nesta tese em específico: se afirma aqui que a utilidade do antissemitismo para a dominação dos sujeitos é patente:

Ele [o antissemitismo] é usado de diversão, como meio barato de corrupção, como exemplo terrorista. Os bandidos respeitáveis o subvencionam e os não respeitáveis o praticam. Mas, a figura do espírito social e individual que se manifesta no antissemitismo, isto é, o enredamento pré-histórico e histórico ao qual fica preso enquanto tentativa desesperada de evasão, permanece em total obscuridade. Se um mal tão profundamente arraigado na civilização não encontra justificação no conhecimento, o indivíduo também não conseguirá aplacá-lo, ainda que seja tão bem-intencionado quanto a própria vítima. Por mais correta que sejam, as explicações e os contra-argumentos racionais, de natureza econômica ou política, não conseguem fazê-lo, porque a racionalidade ligada à dominação está ela própria na base do sofrimento. (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p.141)

Já que o antissemitismo não seria uma “*invenção fascista*”, mas sim, um “esquema profundamente arraigado, um ritual da civilização, e os *pogroms* são os verdadeiros assassinatos rituais” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p.141), não se pode compreender a especificidade



de tal fenômeno aparentemente “irracional” sem recorrer as estruturas específicas que penetram nas próprias definições de racionalidade, ordem e política. A íntima conexão do mais arcaico antissemitismo até a atualidade já ocorria desde antes se haver conta da existência de um Hitler (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p.142). Isso implica, inclusive, na tentativa de compreender as imagens conspiratórias do antissemitismo, como a do “banqueiro judeu” e do “intelectual” como diretamente ligados ao expoente da circulação monetária implantado na imagem do judeu. O que se infere, entretanto, é que tais imagens são “os sonhos renegados daqueles que a dominação mutilou e de que ela se serve para sua própria perpetuação” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p.143). De certa forma, a imagem que o antissemita cria do judeu é o próprio *desejo* que ele tanto buscou combater; assim como foi teorizado na primeira tese, o ‘mal absoluto’ combatido pelo antissemita acaba criando o ‘mal absoluto’ do fascismo. Aqui, o jogo do antissemitismo se converge para o mesmo esquema regressivo do esclarecimento, onde o próprio desejo de dominação do antissemita para o judeu *reflete* que, para além de dominar, o preconceituoso quer *obter, ser o a imagem do judeu*.

Há de se notar, nestas teses iniciais, fortes ressonâncias com as discussões que estavam sendo trabalhadas no *Projeto sobre o antissemitismo*, visto alguns momentos anteriores de nossa discussão. Os problemas sobre a abordagem psicológica e interdisciplinar do antissemitismo, os estereótipos no jogo do preconceito e a função política do antissemitismo ganham ressonância aqui com a conceituação de regressão do esclarecimento trazida na obra de Adorno e Horkheimer. Se encontra, na realidade, um verdadeiro aprofundamento e discussão dos argumentos alocados no projeto entregue à AJC. Se de fato Adorno e Horkheimer foram mais “sinceros” na sua obra conjunta do que nos projetos empíricos, certamente não haverá grande surpresa em descobrir que o ambiente para melhor exposição de suas ideias seja o ensaio de uma obra como a *Dialética do Esclarecimento*.

Se foi possível encontrar ressonâncias fortes ao *Projeto* nas duas primeiras teses, pode-se algo similar dizer sobre a terceira, mas com um aprofundamento maior nos problemas elencados por Horkheimer em *Os Judeus e a Europa*, ou seja, dos motivos “objetivos” do antissemitismo (JACOBS, 2014, p.77). Tais conexões são possíveis de serem realizadas não somente porque alguns argumentos bases de Horkheimer reaparecem aqui de forma modificada, mas também porque o tema central desta tese é compreender as raízes econômicas, ideológicas e políticas do antissemitismo, ou seja, as raízes objetivas de tal preconceito. Porém, a tese se inicia argumentando sobre a própria “imagem” do judeu como o “materialista”, “traficante”, se referenciando ao mercantilismo judaico como elemento protocolar de destilamento de ódio da

sociedade. Tal imagem é peculiar de ser evocada no exato momento onde a sociedade capitalista se encontra no ideológico estado de transformar a própria vida em um negócio, onde “tudo se encontra à venda” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p.143).

Tal peculiaridade se designa pela curiosa definição do sentimento denominado de *antisemitismo burguês* como uma *estratégia ideológica de mascaramento da dominação econômica* que se vive na sociedade capitalista. A argumentação “econômica” desta tese também é aqui combinada com uma análise *ideológica e histórica* de como o judeu virou o “alvo perfeito” também para a *sociedade capitalista* alocar suas insustentáveis contradições: ele se tornou o “bode expiatório” da sociedade contemporânea, (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p.144), que acabou recalçando a formação histórica do judeu, que na realidade só entrou *tardamente* na circulação de capital, acarretando na necessidade de serem “batizados” ao serem admitidos em tal entrada na esfera capitalista: sempre foram “economicamente adiantados” por todos os lugares que tiveram que ir.

Em resumo, a errônea imagem mercantil do Judeu é atrelada por um viés de *estereótipo mesquinho e acumulador*, quando na realidade é uma imagem de *sobrevivência e dependência* em uma sociedade que nunca pudera ser efetivamente sentido como possuidor de um lar. De fato, “o comércio nunca foi sua profissão, mas seu destino” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p.145).

A quarta tese busca elencar os motivos religiosos presentes no antisemitismo. A justificativa fascista para o preconceito antisemita ocorre, segundo os autores, em algo que se trataria apenas “da pureza da raça e da nação” (ADORNO; HORKHEIMER, p.145). Entretanto, a argumentação se segue nesta tese é de que há um nível latente de ligações religiosas nas idiosincrasias nazistas:

Mas é muito improvável que a hostilidade religiosa que, durante dois milênios, impeliu à perseguição dos judeus tenha se extinguido inteiramente. Muito ao contrário, o zelo com que o antisemitismo renega sua tradição religiosa mostra que ela está, ainda que em segredo, tão profundamente arraigada nele, como outrora a idiosincrasia profana no zelo religioso. A religião foi integrada como patrimônio cultural, mas não foi abolida. A aliança entre esclarecimento e dominação impediu que sua parte de verdade tivesse acesso à consciência e conservou suas formas reificadas. (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p.146)

A reificação da religião na sociedade mostra que os elementos mais primordiais do antisemitismo – que são religiosos – trazem o sentimento *parricida* do cristianismo, que se desmonta na afirmação de que “os adeptos da religião do Pai são odiados pelos adeptos da religião do Filho porque acham que sabem tudo” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p.148). Tal tese já começa a abrir ainda mais a utilização de noções e conceitos psicanalíticos nos

*Elementos*, visto a ligação do Complexo de Édipo com o sentimento de assassinato do pai encontrado no cristianismo contra a religião judaica. Entretanto, será especificamente nos próximos capítulos que se adentrará definitivamente no momento *psicológico* e *mimético* do antissemitismo.

O conceito de mimese será fortemente trabalhado nas próximas teses. Como bem enfatiza Barbosa, este conceito é empregado com outra finalidade do que geralmente é atribuído a ele em filósofos gregos, como Platão e Aristóteles:

É importante desde já evitar um possível mal-entendido: quando se fala de *mimese*, não se pensa no velho conceito de *imitatio* ou cópia. Embora o termo, às vezes, apareça denotando imitação e assimilação, ele significa, em sentido enfático, comportamentos afetivos, expressivos, comunicativos e receptivos. Adorno caracterizou-os como impulsos contrários à razão, uma vez que eles seriam inapreensíveis pela relação cognitivo-instrumental entre sujeito e objeto. (BARBOSA, 1996, p.25)

Dessa forma, o conceito acaba servindo como a explicação antropológica do próprio processo arcaico do sujeito e sua relação com a natureza, momento em que o sujeito se relacionava mimeticamente – ou seja, de uma forma *não-racional* – com ela. A mimese será justamente o processo que descreve a possibilidade do sujeito realizar não somente uma cópia da natureza, mas de tentar *ser* a própria natureza, demonstrando duplamente uma relação de *afinidade* e de *dominação* com ela. (JACOBS, 2014, p.77). Tal relação será compreendida como o pilar da ligação dos impulsos arcaicos do sujeito em relação ao objeto que representaria de forma contemporânea essa “natureza”, o próprio judeu. Assim, a tese em questão introduz a noção de *idiosincrasia* como o traço fundamental dos impulsos arcaicos do preconceito antissemita:

A velha resposta de todos os antissemitas é o apelo à idiosincrasia. A emancipação da sociedade relativamente ao antissemitismo depende da possibilidade de elevar ao conceito o conteúdo da idiosincrasia e de tomar consciência de seu absurdo. O que se considera como natural é o universal, o que se encaixa no contexto funcional da sociedade. Mas a natureza que não se purificou nos canais da ordem conceitual para se tornar algo dotado de finalidade; o som estridente do lápis riscando a lousa e penetrando até a medula dos ossos; o *haut goût* que lembra a sujeira e putrefação; o suor que poreja a testa da pessoa atarefada; tudo o que não se ajustou inteiramente ou que fira os interditos em que se sedimentou o progresso secular tem um efeito irritante e provoca uma repugnância compulsiva. Os motivos a que responde a idiosincrasia remete às origens. Elas reproduzem momentos da proto-história biológica: sinais de perigo cujo ruído fazia os cabelos se eriçarem e o coração bater. Na idiosincrasia, determinados órgãos escapam de novo ao domínio do sujeito; independentes, obedecem a estímulos biológicos fundamentais [...]. Essas reações de contração no homem são esquemas arcaicos de autoconservação: a vida paga tributo da sua sobrevivência assimilando-se ao que é morto. (ADORNO; HORKHEIMER, p.149-50)

Esse momento expressivo da mimese revela uma *inautenticidade no sujeito*, composta não unicamente de uma fonte psicológica, mas também de uma raiz fortemente concreta: pois

“toda expressão é o eco doloroso de um poder superior, a violência que se exprime na lamentação.” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p.150). Se de fato tais gestos expressivos parecem retraduzir a reificação das relações humanas, pode-se dizer que hoje em dia, a inautenticidade da vida se dá pelo próprio conteúdo social presente nesta mimese: ao invés da ‘careta’ ou do ‘riso’ representar o sentimento íntimo do sujeito, ela confessa a própria manipulação da vida cotidiana, da própria natureza reprimida do sujeito. A utilização de uma mimese controlada, de uma *mimese racionalizada*, é o gesto fascista por excelência: o controle da natureza reprimida em prol da dominação. Assim, se passa da “mimese refletora para a reflexão controlada” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p.149).

A voz uivante dos demagogos e chefes do campo de concentração fascistas mostra o reverso da mesma situação social. Os uivos são tão frios quanto os negócios. Seus urros são para o *pogrom* o que o dispositivo de alarme é para a bomba voadora alemã: aciona-se o grito de terror que traz o terror. É pelo gemido da vítima que, pela primeira vez, chamou a violência por seu nome, e até mesmo pela simples palavra que visa as vítimas: francês, negro, judeu, que eles se deixam intencionalmente transportar para o desespero dos perseguidos obrigados a reagir com violência. Eles são o falso retrato da mimese assustadora. Eles reproduzem em si a insaciabilidade da potência de que têm medo. Tudo deve ser usado, tudo deve lhes pertencer. A mera existência do outro é motivo de irritação. Todos os outros são “muito espaçosos” e devem ser realocados em seus limites, que são os limites do terror sem limites. (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 151)

Esse comportamento *regressivo*, que funciona como uma “adaptação forçada e violenta que, ao afirmar a superioridade do sujeito racional e distante, ao mesmo tempo o nega na sua integridade” (GAGNEBIN, 1993, p.74), é o que será mobilizado pelo antissemitismo político contemporâneo. A mimese, no processo de racionalização da sociedade, é não somente reificada (até mesmo pela ciência mais sistemática) como também é *reprimida*: os impulsos de rebeldia da natureza contra a socialização forçada agora serão usados pela própria socialização como estratégia de manutenção do terror fascista. O que o fascismo realiza de diferenciado é pôr a postos esta rebeldia da natureza para uma reprodução racionalizada, cautelosa e necessariamente *ambígua*. Não é à toa que o antissemitismo se tornará *o boato* sobre os judeus (ADORNO, 1993, p.96): não se sabe de forma *precisa* a natureza deste ódio. O antissemitismo quer utilizar o próprio princípio arcaico da natureza para convertê-lo engenhosamente na idiosincrasia do fenômeno fascista, que agora realiza uma *mimese racionalizada*<sup>86</sup>. Tal processo é exemplificado por Adorno e Horkheimer no ato de *cheirar*:

---

<sup>86</sup> Tal processo transformativo da mimese é definida nesses termos por ALVES: “Adorno e Horkheimer descrevem a gênese da “mimese racionalizada” como resultado de um processo que se confunde com o esclarecimento, no qual distinguem três fases: a primeira corresponde à mimese originária, o puro adaptar-se do organismo a outro organismo; a segunda sendo correspondente a uma manipulação organizada dessa mimese pelo rito mágico e, por último, a mimese substituída pelo trabalho, como práxis racional.” (ALVES, 2003, p.42)

A energia psíquica mobilizada pelo antissemitismo político é essa idiossincrasia racionalizada. Todos os pretextos combinados pelos chefes e seus seguidores servem para ceder à sedução mimética sem violar abertamente o princípio de realidade – por assim dizer, com todas as honras. Eles não suportam o judeu e imitam-no continuamente. Não há antissemita que não seja levado instintivamente a imitar o que ele considera judeu. O que se considera judeu, aliás, são sempre cifras miméticas: o gesto da mão que argumenta; a entonação cantante com que descreve, independentemente do sentido do juízo proferido, uma imagem animada das coisas e dos sentimentos; o nariz, *principium individuationis* fisionômico é, por assim dizer, um caractere que inscreve no próprio rosto do indivíduo seu carácter particular. Nas ambíguas inclinações dos prazeres do olfato sobrevive ainda a antiga nostalgia pelas formas inferiores da vida, pela união imediata com a natureza ambiente, com a terra e o barro. De todos os sentidos, o ato de cheirar – que se deixa atrair sem objetualizar – é o testemunho mais evidente da ânsia de se perder no outro e com ele se identificar. Por isso o cheiro, tanto como percepção quanto como percebido (ambos se identificam no ato), é mais expressivo do que os outros sentidos. Ao ver, a gente permanece quem a gente é, ao cheirar, a gente se deixa absorver. É por isso que a civilização considera o cheiro como uma ignomínia, como sinal das camadas sociais mais baixas, das raças inferiores e dos animais abjectos. Ao civilizado só se permite o abandono a semelhante prazer quando o interdito é suspenso por uma racionalização a serviço de fins real ou aparentemente práticos. (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p.151-52)

Assim, os próprios trejeitos dos líderes fascistas, como a gesticulação circense de Hitler, os cânticos de Mussolini e demais gestos miméticos típicos da propaganda fascista são alocados como estratégias cíclicas da própria estrutura reificada do fascismo com o fim único de *derramamento de sangue* (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p.152). A ideia do preconceito antissemita é uma assimilação pura do desejo da comunidade racial a serviço de uma mimese racionalizada, com o propósito puro de chegar no degradante momento da natureza desencantada do *pogrom*. Esse aparente “ciclo” da vitória sob a natureza para se chegar a um triunfante retorna nela mesma, é, na realidade, o símbolo da reificação e da mimese fascista. O desejo sublimado do preconceituoso em se assimilar ao judeu é o tardio resgate da natureza que tanto quis se imperar, e, ao mesmo tempo, se tornar igual a ela. O regresso do esclarecimento é o próprio avanço da marcha de tambor fascista, o ritual engenhosamente arquitetado que mostra a própria contradição do atual estado da ‘avançada’ humanidade se assujeitar na barbárie do tempo presente.

A sexta tese nos apresenta formalmente o importante conceito de *falsa projeção*, que anda de mãos dadas com a mimese racionalizada. Se a mimese “se torna semelhante ao mundo ambiente, a falsa projeção torna o mundo ambiente semelhante a ela” (ADORNO; HORKHEIMER, 2005, p.155). O conceito freudiano de *paranoia*<sup>87</sup> é necessariamente trazido

---

<sup>87</sup> Conceito fortemente trabalhado no *Caso Schreber*, onde Freud analisa um caso específico de paranoia, encontrado no livro *Memórias de um Doente dos Nervos* (1903), de Daniel Paul, onde o Schreber, sujeito com o alto cargo de presidente do tribunal de recursos, registra dois distúrbios nervosos que o fizeram ter excessiva tensão mental, resultando em insônias, delírios e histerias. Seus delírios foram trazidos como representantes de uma verdadeira missão para se tornar *a mulher do próprios Deus*. Na interpretação de Freud, o delírio paranoico de

como o aspecto fundamental desta projeção: quando o fascista almeja se *tornar* o objeto (o próprio judeu) e se frustra na tentativa de se assemelhar a ele, há uma prontificação em alocar seus próprios conflitos internos no objeto que almejava possuir. O conflito psicológico do fascista se cristaliza em um sintoma *na política de destruição do fascismo em si mesmo*, e o palco da racionalidade, que aos olhos de outrem poderia ser a própria política, se torna o palco de um *sistema paranoico*:

Se o exterior se torna para a primeira [a mimese] o modelo ao qual o interior se ajusta, o estranho tornando-se o familiar, a segunda [a projeção] transpõe o interior prestes a saltar para o exterior e caracteriza o mais familiar como algo de hostil. Os impulsos que o sujeito não admite como seus e que, no entanto, lhe pertencem são atribuídos ao objeto: a vítima em potencial. Para o paranoico usual, sua escolha não é livre, mas obedece às leis de sua doença. No fascismo, esse comportamento é adotado pela política, o objeto da doença é determinado realisticamente; o sistema alucinatório torna-se a norma racional no mundo, e o desvio a neurose. O mecanismo que a ordem totalitária põe a seu serviço é tão antigo quanto a civilização. Os mesmos impulsos sexuais que a raça humana reprimiu souberam se conservar e se impor num sistema diabólico, tanto dentro dos indivíduos, quanto dos povos, na metamorfose imaginária do mundo ambiente. (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p.155)

Já que o fascista não pode confessar seu desejo, o impulso condenado se transforma em agressão irrefletida (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p.158), e é justamente esta *ausência de reflexão* que torna esta *falsa projeção* (ou projeção pática) um aspecto irracional do fascismo: impossibilitado de devolver ao objeto refletido o que ele recebeu, ele “perde a reflexão nas duas direções: como não reflete mais o objeto, ele não reflete mais sobre si e perde assim a capacidade de diferenciação”. (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p.156). Adotando ao mundo exterior tudo que há em si próprio, o momento paranoico se reflete no escutar de vozes em sua cabeça, em histeria, gritos e surtos (tal qual Sr. Schreber). A diferença é que agora os sintomas psicológicos de um indivíduo têm como palco a *própria destruição em massa do fascismo*.

Definida pelo ódio, a projeção pática no antissemitismo não pode suportar a imagem do judeu que ela mesma constrói, para poder melhor destruí-la com a consciência pacificada [...]. O ódio, como antípoda do conceito mais elevado do judaísmo, o da reconciliação, transforma toda aspiração do paranoico em algo de odioso. Sua união com o objeto carrega, necessariamente, o selo da destruição. (CHAVES, 2003, p.32)

E neste ponto, o esclarecimento se torna parte do Fascismo em si mesmo: a própria tendência objetivadora, que busca fixar, obter, e conquistar em prol da emancipação, trai seu ideal e retorna contra ela mesma. O selo da destruição é não somente a morte de si mesmo, mas a morte de todo o mundo que o cerca, se nutrindo do elemento imaginário e o utilizando sem

---

Schreber e sua rebeldia contra Deus foi identificado como homossexualidade recalcada e uma forte identificação com a figura paterna, que será trazida pelo paranoico na própria ideia de Deus. O sintoma (no caso, o próprio delírio) é uma tentativa de *curar o próprio conflito* com sua homossexualidade recalcada, onde o próprio paranoico é uma forma de lidar com um conflito não lidado. (FREUD, 2010a)

escrúpulos. A paranoia será, então, “a sombra do conhecimento” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p.161), pois tal processo se confunde com o próprio esclarecimento e o pensamento objetivador:

Como o pensamento patológico, o pensamento objetivador contém a arbitrariedade do fim subjetivo que é estranho à coisa; ele esquece a coisa e, por isso mesmo, aflige-lhe a violência a que depois é, mais uma vez, submetida na prática. O realismo incondicional da humanidade, que culmina no fascismo, é um caso especial do delírio paranoico, que despovo a natureza e, ao fim e ao cabo, os próprios povos. É nesse abismo de incerteza, que todo ato objetivador tem que atravessar, que se aninha a paranoia. (ADORNO; HORKHEIMER, 2005, p.159)

O que é fortemente ressaltado neste momento dos *Elementos* é exatamente um dos problemas principais discutidos no hipertexto dentro do círculo dos frankfurtianos: como exatamente *abordar* psicologicamente o fascismo? De fato, a abordagem não pode rescindir numa patologização do fenômeno que também é social, e muito menos numa sociologização do impulso individual presente na barbárie nazista. Pois é lícito afirmar que a psicanálise não seria a forma ideal de combater um problema tão grave, e muito menos a própria sociologia daria cabo compreender a interseção complexa que há na barbárie antissemita, e seria pouco útil compreender que a interdisciplinaridade só seria mais proveitosa porque há mais “força epistemológica” em múltiplas teorias sendo assessoradas (interpretação que falha por identificar que “quanto mais teorias, melhor”, se rendendo a tese de que conhecimento é poder).

O que se pretende mostrar nesta tese (assim como nos ensaios sobre a psicologia da propaganda fascista) é justamente o tênue momento em que a psicologia do fascismo retrata a própria socialização regressiva da sociedade esclarecida: a abordagem do conceito de *paranoia* no texto, longe de se resumir no maçante caminho de retratar a *irracionalidade* da hipótese fascista por meio de conceitos psicanalíticos, é demonstrar que o próprio gesto projetivo do racista é mediado pelas forças antropológicas e sociais, que *negam* a possibilidade de particularidade para alguém. O fascismo *destrói* a própria ideia de uma psicologia individual.

A destruição da particularidade será exatamente um dos principais argumentos da sétima e última tese dos *Elementos*. Inicia-se a tese com o verbete: “Não há mais antissemitas”. A contraditória afirmação busca, na realidade, reforçar que não *há mais escolha* por parte do sujeito de aderir ou não às práticas fascistas, sendo unicamente possível “a escolha entre *totalidades*”. Se antes, na Alemanha do século XIX, os judeus eram discriminados pelo paradigma liberal de uma “escolha de convicção”, agora, não há mais possibilidade de se aderir a outro caminho que não seja as coordenadas dadas pelo próprio fascismo, adentrando-se agora na mentalidade do “*ticket*”.

A psicologia antissemita foi, em grande parte, substituída por um simples “sim” dado ao *ticket* fascista, ao inventário de slogans da grande indústria militante. Do mesmo modo que a máquina do partido de massas impõe aos eleitores, com as listas de candidatos, os nomes de pessoas de quem não têm o menor conhecimento e que só podem eleger em bloco, assim também os pontos ideológicos centrais estão codificados em poucas listas. É preciso optar em bloco por uma delas, se não se quiser ter a impressão de que a opinião pessoal é tão inócua como os votos dispersos em comparação com as enormes cifras estatísticas. O antissemitismo praticamente deixou de ser um impulso independente, ele não é mais do que uma simples prancha da plataforma eleitoral: quem dá uma chance qualquer ao fascismo subscreve automaticamente, juntamente com a destruição dos sindicatos e a cruzada antibolchevista, a eliminação dos judeus. A convicção – por mais mentirosa que seja – do antissemita foi substituída pelos reflexos predeterminados dos expoentes despersonalizados de suas posições. Quando as massas aceitam o *ticket* reacionário contendo o elemento antissemita, elas obedecem a mecanismos sociais nos quais as experiências de cada um com os judeus não têm a menor importância. (ADORNO; HORKHEIMER, 2005, p.165)

Portanto, “não importa mais tanto a convicção ideológica daquele que adere ao antissemitismo, sua adesão se faz agora por um mecanismo de submissão às tendências sociais dominantes. A experiência não conta para o antissemita “moderno”.” (ALVES, 1998, p.52). Neste compasso, o fascismo, como totalidade, se torna o signo da perda da *particularidade*. A partir de uma compreensão de como o progresso técnico da humanidade transformou o *juízo* dos sujeitos em um *pensamento por estereótipos* pré-ordenados, seguindo os ditames da produção em série e da repetição maquinária, se tornou impossível realizar um juízo categorial. “Na era do vocabulário básico de trezentas palavras, a capacidade de julgar e, com ela, a distinção do verdadeiro e do falso estão desaparecendo.” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p.166). Dado isto, se tornou impossível pensar o *particular, o diferente, o não-idêntico* à ordem de coordenadas dadas pelo exterior:

Eis aí o segredo do embrutecimento que favorece o antissemitismo. Se, no interior da própria lógica, o conceito cai sobre o particular como algo de puramente exterior, com muito mais razão, na sociedade, tudo o que representa a diferença tem que tremer. As etiquetas são coladas: ou se é amigo, ou inimigo. A falta de consideração pelo sujeito torna as coisas fáceis para a administração. Transferem-se grupos étnicos para outras latitudes, enviam-se indivíduos rotulados de judeus para as câmaras de gás. A indiferença pelo indivíduo que se exprime na lógica não é senão uma conclusão tirada do processo económico. O indivíduo tornou-se um obstáculo à produção. (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p.166)

Ou seja, a *desintegração do sujeito* é um atestado da própria *sociedade administrada* em que se vive: “A orientação economicamente determinada da sociedade em seu todo (que sempre prevaleceu na constituição física e espiritual dos homens) provoca a atrofia dos órgãos do indivíduo que atuavam no sentido de uma organização autónoma de sua existência.” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p.168). A organização do social, pelo seu ritmo que segue a *totalidade*, acaba por desenfrear o próprio *aparato psicológico individual*, impossibilitando uma autonomia do sujeito, e a própria *inexistência de um ser psicológico como tal*.



A psicanálise apresentou a pequena empresa interior que assim se constituiu como uma dinâmica complicada do inconsciente e do consciente, do id, ego e superego. No conflito com o superego, a instância de controle social no indivíduo, o ego mantém as pulsões dentro dos limites da autoconservação. As zonas de atrito são grandes e as neuroses, os *faux fraix*, dessa economia pulsional, são inevitáveis. Não obstante, a complicada aparelhagem psíquica possibilitou a cooperação relativamente livre dos sujeitos em que se apoiava a economia de mercado. Mas, na era das grandes corporações e das guerras mundiais, a mediação do processo social através das inúmeras mônadas mostra-se retrógrada. Os sujeitos da economia pulsional são expropriados psicologicamente e essa economia é gerida mais racionalmente pela própria sociedade. A decisão que o indivíduo deve tomar em cada situação não precisa mais resultar de uma dolorosa dialética interna da consciência moral, da autoconservação e das pulsões. Para as pessoas na esfera profissional, as decisões são tomadas pela hierarquia que vai das associações até a administração nacional; na esfera privada, pelo esquema da cultura de massa, que desapropria seus consumidores forçados de seus últimos impulsos internos. As associações e as celebridades assumem as funções do ego e do superego, e as massas, despojadas até mesmo da aparência da personalidade, deixam-se modelar muito mais docilmente segundo os modelos e palavras de ordem dadas, do que os instintos pela censura interna. (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p.167)

Tal prosseguimento da sociedade racional acabou por dar *fim* ao próprio homem racional. Suas decisões, agora completamente reificadas e predelineadas pela sociedade administrada, fazem a própria *loucura* ser o signo da racionalização do social. Nem no mais recôncavo momento da aparente decisão do sujeito, se encontra algo distante dessa predeterminação presente na vida individual. A humanidade agora se encontra dividida em *blocos*, grades de decisão que põem fim na ideia de se escolher entre o lado *certo* ou *errado* nas grandes decisões políticas, como o bloco *comunista* e o bloco *fascista*. Estas decisões, que se confluem na *mentalidade do ticket*, são o momento de aparente *decisão* do sujeito por um destes blocos resulta em uma escolha *petrificada*. O *ticket* funcionaria como uma “escolha aparente”, e a escolha para determinado *ticket* implica em “adaptar-se a uma aparência petrificada como uma realidade e que se prolonga a perder de vista graças a essa adaptação” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p.169).

A incompatibilidade das ideologias, trombeteada pelos políticos dos dois blocos, não passa ela própria da ideologia de uma cega constelação de poder. A mentalidade do ticket, produto da industrialização e de sua propaganda, adapta-se às relações internacionais. A escolha do ticket comunista ou do ticket fascista depende da impressão que o Exército Vermelho ou os laboratórios do Ocidente deixam no indivíduo. A reificação, graças à qual a estrutura de poder, possibilitada unicamente pela passividade das massas, aparece às próprias massas como uma realidade indestrutível, tornou-se tão densa que toda espontaneidade e, mesmo, a simples ideia da verdadeira situação tornou-se necessariamente uma utopia extravagante, um desvio sectarista. (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p.168-169)

O aparato psicológico do sujeito é o objeto de administração da sociedade reificada. Portanto, o “fim do indivíduo” neste texto implica no *fim da autonomia* e da efetivação do *controle do aparato psicológico* do sujeito – seja pela propaganda da indústria cultural ou pelas agitações fascistas –, que sinaliza a *mentalidade do ticket* com a escolha ilusória do sujeito

dentro das relações sociais. A evolução da sociedade capitalista, através da forma-mercadoria, seria a responsável pela mentalidade do *ticket* – inclusive a do *ticket* fascista: “A base da evolução que conduz à mentalidade do *ticket* é, de qualquer modo, a relação universal de toda energia específica a uma única forma de trabalho, igual e abstrata, do campo de batalha ao estúdio cinematográfico” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p.170).

A mentalidade do *ticket* torna os sujeitos “inimigos da diferença” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p.170-171). O antissemitismo, em seu *ticket*, teria que “inventar seu próprio objeto”. Trata-se na verdade de *tickets intercambiáveis*, fazendo o *inimigo* do *ticket* se tornar qualquer outro; pois, na verdade, a mentalidade do *ticket* implica numa *rejeição da diferença*. Isso que torna o próprio *ticket* antissemita em si mesmo, até mesmo onde ele aparenta ser mais *progressista*. A grande diferença entre o *ticket* fascista e o *ticket* progressista se dará pela ideia de que sua versão fascista é *vazia*, e absolutamente direcionada para a violência. (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p.171). E será nesta constatação que se encerra os *Elementos do Antissemitismo*:

Mas, se o *ticket* progressista tende para algo pior do que seu conteúdo, o conteúdo do *ticket* fascista é tão vazio, que ele só pode ser mantido de pé como um sucedâneo do melhor – graças aos esforços desesperados dos logrados. O que ele contém de horrível é a mentira manifesta e, no entanto, persistente. Ao mesmo tempo que não admite nenhuma verdade com a qual possa ser confrontado, a verdade aparece negativamente, mas de maneira tangível, em toda a extensão das contradições desse *ticket*; dessa verdade, os destituídos do poder de julgar só podem ser separados pela perda total do pensamento. O próprio esclarecimento, em plena posse de si mesmo e transformando-se em violência, conseguiria romper os limites de esclarecimento. (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p.171)

Por fim, pode-se afirmar que um elemento essencial desta obra de Adorno e Horkheimer é de que a própria interferência dos traços da sociedade no uso da razão é o que impede seu pleno funcionamento na sua forma tradicional. Na relação dos *Elementos do antissemitismo* com a psicanálise, compreende-se que não há forma de compreender a psicologia do antissemitismo sem compreender que o uso dos conceitos freudianos implica numa prioridade individual do objeto, e que tal prioridade está socialmente mediada com a concepção dinâmica da teoria de Freud. É justamente pela psicanálise conseguir penetrar na contradição psicológica do sujeito, que se evanesce a própria socialização que ele se torna vítima: é a partir da compreensão do fascismo como um sistema paranoico que se *avança da psicanálise pela própria psicanálise*, onde se priorizando e se aproximando no próprio conceito psicológico, se alcança a distância necessária para fundamentar como tal momento psicológico é *socialmente mediado*. A intenção de Adorno e de Horkheimer não é de construir o diagnóstico específico de um fascista em particular (nem mesmo nas próprias pesquisas empíricas sobre a

propaganda fascista se almejava tal objetivo): mas sim, mostrar que o momento da análise individual é o momento de erupção da reificação social; já agora, a partir da leitura do *Padrão de Propaganda Fascista*, o que Adorno desejará mostrar é justamente que o momento da psicologia social e da análise social do fascismo é o momento de reconhecer *que o aparato psicológico do indivíduo foi completamente instrumentalizado pela sociedade*.

De modo absurdo, nos regimes fascistas da primeira metade do século XX, estabilizou-se a forma econômica obsoleta, multiplicando a crueldade da qual necessita para sustentar, agora que se tornou manifesta a sua carência de sentido. Disso também a vida privada traz a marca. Junto com o poder de disposição firmaram-se novamente no caráter a sufocante ordenação do privado, o particularismo dos interesses, a de há muito superada forma de família, o direito de propriedade e sua reflexão. Com a má consciência, todavia, com mal disfarçada consciência da mentira. Tudo aquilo que chegou a ser bom e decente—a independência, a persistência, a previsão, a prudência—está corrompido até a medula. (Adorno, 1993, p.28)

No fundo, os principais argumentos evocados por Adorno e Horkheimer nestes *Elementos*, e também nos estudos sobre a propaganda fascista, vão na contramão de uma ideia própria de ‘dominação clássica’, onde o sujeito, inapto, é forçado a aderir a ideias que são contrárias à sua vontade: no jogo fascista, na realidade, existe um enorme *ganho narcísico* nos sujeitos que irão se identificar com os movimentos políticos em questão, onde ao invés de se sentirem *impotentes*, inscrevem-se em um grupo com um líder forte, perspicaz e absoluto, *almejando* tais características para si. Porém, acima de tudo, esse narcisismo não é algo puro do próprio sujeito: a camada de determinação presente na racionalidade social se faz presente na dinâmica psíquica do sujeito, que tem dentro de si o próprio elemento arcaico da mimese em seu aparato. Portanto, nesta desconsideração pelo particular na modernidade, há uma “susceptibilidade do indivíduo moderno ao esquema da indústria cultural e da propaganda política reacionária” (ALVES, 1998, p.64)

Deve-se lembrar que a própria seção dos *Elementos* da Dialética do Esclarecimento é, acima de tudo, essa investigação da “pré-história filosófica do antissemitismo”, alocando o antissemitismo como “um fenômeno em que desempenham papel crucial aspectos *arcaicos* da modernidade, refletidos pela relação entre o mito e o esclarecimento” (ALVES, 1998, p.59) não se contentando em ser apenas uma investigação psicológica ou gramaticalmente operante com certa antropologia filosófica: o recurso à elementos multidisciplinares é importante para o projeto da *Dialética do Esclarecimento*, pois um dos pontos de denúncia da obra é essencialmente a *divisão de trabalho no mundo intelectual*. Estar desconectado de tal princípio é um atestado de inocência que já fora descartado pelos próprios autores no prefácio da obra. Portanto, a fórmula de uma *psicologia do fascismo* nos *Elementos do Antissemitismo* é menos uma compreensão dos motivos “irracionais do fascismo”, e mais um atestado do próprio

declínio de uma *individualidade psicológica* do sujeito na sociedade contemporânea, ocasionando na *mentalidade do ticket*, e inscrevendo a *dominação sob o particular* como elemento fundamental da prática dominadora do Fascismo.

### 3.4 – Para além da classificação: os estudos sobre a Propaganda Fascista

Partindo agora para pesquisas sobre a propaganda fascista realizadas com o investimento da AJC, nas tarefas que cabiam à Adorno, coube ao filósofo se debruçar sobre os discursos e textos de propaganda de Martin Luther Thomas. De fato, como Horkheimer já tinha argumentado, os estudos de Adorno possuem uma particular diferença em relação aos estudos que seus colegas estavam realizando com agitadores norte-americanos; vejamos, a título de comparação, a análise de Lowenthal e Gunterman, os autores de “*Prophets of Deceit*” (“Profetas do Engano”), um estudo que buscou sintetizar a pesquisa do Instituto sobre os agitadores fascistas em solo americano.

O método de *exposição* de Lowenthal e Gunterman foi extremamente pautado no estilo de pesquisas empíricas americanas clássicas daquele período: a obra inicia seu primeiro capítulo a partir de uma descrição de uma propaganda fascista em específico para, após sua exposição, partir para uma análise do conteúdo desta, buscando destrinchar seus traços ideológicos e partindo para um particular direcionamento de como se deveria esquivar das técnicas discursivas dos agitadores (LOWENTHAL; GUNTERMAN, 1949, p.1-5). De fato, o prosseguir do livro no segundo capítulo se pauta numa *catalogação* das diferentes estratégias e técnicas utilizadas pelos agitadores fascistas encontradas em suas pesquisas, mostrando suas queixas, substratos emocionais, e os mal-estares dos agitadores em um “catálogo de ideias” (LOWENTHAL; GUNTERMAN, 1949, p.11-19). O livro continuará subsequentemente alocando os capítulos em “temas” dos discursos, chegando em seu último capítulo a mostrar um *dicionário* para guiar o leitor, buscando em um tom de *denúncia*, fazê-los criticar possíveis propagandas fascistas com tons semelhantes no futuro.

Em Adorno, o processo de análise dos agitadores poderia ser considerado *completamente inversa* ao de Lowenthal e Gunterman:

Duas distinções cruciais diferenciam o procedimento de Adorno para aquele de Lowenthal e Gunterman. Primeiro, como o seu engajamento imediato e crítico com o material de agitação sugere, Adorno não estrutura seu estudo como o desdobramento linear de um esquema causal, unificado e dedutivamente construído, como fazem Lowenthal e Gunterman. Ao invés de construir sua análise como a confirmação de uma hipótese abstrata através da avaliação de fenômenos concretos como evidência

exemplificativa, Adorno compõe seu estudo como uma série de intervenções discretas que analisam elementos distintos do discurso de Thomas uma por uma, de acordo com a estrutura única de cada um deles. Segundo, dentro de cada uma dessas intervenções, Adorno não começa no nível da teoria para logo após se mover na contemplação das características do objeto, ao invés disso, procede de maneira inversa. Tanto na forma geral quanto nos procedimentos específicos do estudo de Thomas, então, Adorno prioriza sua própria relação espontânea com o objeto, uma posição que seus colegas críticos da ideologia recusam por priorizar uma teoria da sociedade. (APOSTOLIDIS, 1998, 61-62)

Seguindo o direcionamento próprio que o filósofo frankfurtiano dá para a tarefa sociológica e de sua “primazia do objeto”, a análise de Adorno sobre os discursos de Thomas (e esticando um pouco seu argumento, tal método<sup>88</sup> está *também* na própria elaboração do *Padrão de Propaganda Fascista*) não se baseia em uma descrição analítica das declarações antissemitas dos agitadores, para uma posterior análise das mesmas como viés confirmativo: a análise da propaganda fascista deve ser compreendida em termos de *uma tentativa de crítica* da divisão de trabalho presente na convicção de pesquisa empírica no contexto norte-americano. Para Adorno, a própria captação de dados em uma pesquisa empírica já implica em sua análise qualitativa, e se reconhece que a captação e catalogação isolada do material individual sempre se relaciona com a totalidade social (que na análise da propaganda fascista, esta totalidade será identificada no “sistema psicológico” que organiza e determina o material particular de uma propaganda):

Até agora, somente a natureza destacada e de certa forma isolada de cada dispositivo recebeu atenção científica; as conotações psicanalíticas dos dispositivos foram

---

<sup>88</sup> A ideia de uma relação espontânea com o objeto, e como está não será mera *retórica subjetiva*, mas sim como reveladora de elementos do mundo objetivo, é descrita por Adorno em seu *Ensaio como Forma* a partir da obra de Marcel Proust: “A mais simples reflexão sobre o mundo da consciência poderia indicar o quanto alguns conhecimentos, que não se confundem com impressões arbitrárias, dificilmente podem ser capturados pela rede da ciência. A obra de Marcel Proust, tão permeada de elementos científicos positivistas quanto a de Bergson, é uma tentativa única de expressar conhecimentos necessários e conclusivos sobre os homens e as relações sociais, conhecimento que não poderiam sem mais nem menos ser acolhidos pela ciência, embora sua pretensão à objetividade não seja diminuída nem reduzida a uma vaga plausibilidade. O parâmetro da objetividade desses conhecimentos não é a verificação de teses já comprovadas por sucessivos testes, mas a experiência humana individual, que se mantém coesa na esperança e na desilusão. Essa experiência confere relevo às observações proustianas, confirmando-as ou refutando-as pela rememoração. Mas a sua unidade, fechada individualmente em si mesma, na qual entretanto se manifesta o todo, não poderia ser tralhada e reorganizada, por exemplo, sob as diversas personalidades e aparatos da psicologia ou da sociologia. Sob a pressão do espírito científico e seus postulados, onipresente até mesmo no artista, ainda que de modo latente, Proust se serviu de uma técnica que copiava o modelo das ciências, para uma realizar uma espécie de reordenação experimental, com o objetivo de salvar ou restabelecer aquilo que, nos dias do individualismo burguês, quando a consciência individual ainda confiava em si mesma e não se intimidava diante da censura rigidamente classificatória, era valorizada como os conhecimentos de um homem experiente, conforme o tipo do extinto *homme de lettres*, que Proust invocou novamente como a mais alta forma do diletante. [...] Mas aquela parte de seus achados que escorrega por entre as malhas do saber científico escapa com certeza à própria ciência. Enquanto ciência do espírito, a ciência deixa de cumprir aquilo que promete ao espírito: iluminar suas obras desde dentro.” (ADORNO, 2003b, p. 23-24). Compreender como a relação espontânea com o objeto em Adorno pode gerar conhecimento de *dados da objetividade* perpassa justamente pela ideia de resgatar não somente o que poderia ser uma *experiência individual pela lógica do ensaio*, mas como se obtêm conhecimento do que é objetivamente determinante na experiência individual *pela própria* experiência individual, fazendo iluminar o mundo social “desde dentro” do próprio sujeito.

ênfatizadas e elaboradas. Agora que os elementos foram suficientemente esclarecidos, chegou a hora de focalizar a atenção no sistema psicológico como tal – e pode não ser totalmente acidental que o termo invoque a associação com a paranoia – que abrange e gera tais elementos. Isso parece ser mais apropriado, uma vez que, caso contrário, a interpretação psicanalítica dos dispositivos individuais permanecerá de certa forma fortuita e arbitrária [...]. Na medida em que os dispositivos individuais demandam quase irresistivelmente interpretação psicanalítica, não é senão lógico postular que este quadro de referência deve consistir na aplicação de uma teoria psicanalítica mais abrangente, básica, à abordagem geral do agitador. (ADORNO, 2015d, p.155-56)

O *Padrão de Propaganda Fascista* se estrutura em sua forma como uma tentativa de compreender como os próprios *dispositivos* de propaganda, exaustivamente trabalhado no *Prophets of Deceit*, estão ligados com uma sistematização de dominação muito mais abrangente. Durante o texto, se elucidará a própria teoria de Freud sobre as Massas, e *como* ela descreve o funcionamento psicológico da propaganda fascista como tal, para mais à frente, destrinchar alguns de seus elementos principais e montar o quadro geral do funcionamento deste *sistema*. De uma forma não-sistemática, o texto parte da própria imagem da *propaganda fascista*, seu próprio quadro referencial (que é encontrado na psicanálise), para paulatinamente montar sua imagem de dominação<sup>89</sup>.

De forma concreta, o método empírico de Adorno neste texto recusava a premissa básica de que as “hipóteses preliminares” se tornariam “verificáveis” pelo recurso à empiria. De maneira análoga, deve-se lembrar aqui também que a interdisciplinaridade da Teoria Crítica não buscava “fortificar” uma das abordagens em particular que estava sendo trabalhada (como se a psicologia estivesse presente para “fortificar” a base sociológica, ou se a antropologia estivesse lá para “apoiar” a teoria histórica), mas se fundamenta na prerrogativa de alcançar as *múltiplas camadas determinantes neste mesmo objeto*, na empreitada de reconhecer a inerente *complexidade* que este último possui.

Similarmente, o recurso dos métodos experimentais em uma teoria crítica da sociedade tinha como busca muito menos “fortificar” hipóteses que posteriormente seriam verificadas

---

<sup>89</sup> Deve-se lembrar aqui que, para Adorno, propaganda é sinônimo de uma *manipulação*, de uma *mentira*. É papel do propagandista fazer o uso pragmático da linguagem para elevar um ideal que deve ser massificado e incorporado para o maior número de pessoas possíveis. Comunicar não se torna mais, pelos ditames da propaganda e da sociedade burguesa, um uso “inteligente” da linguagem, mas a materialização da dominação na própria linguagem: “A propaganda faz da linguagem um instrumento, uma alavanca, uma máquina. A propaganda fixa o modo de ser dos homens tais como eles se tornaram sob a injustiça social, na medida em que ela os coloca em movimento. Ela conta com o fato de que se pode contar com eles. No íntimo, cada um sabe que ele próprio será transformado pelo meio num outro meio, como na fábrica. A fúria que sentem quando se deixam levar por ela é a velha fúria dirigida contra o jugo, reforçada pelo pressentimento de que a saída indicada pela propaganda é uma falsa saída. A propaganda manipula os homens; onde ela grita liberdade, ela se contradiz a si mesma. A falsidade é inseparável dela. É na comunidade da mentira que os líderes (*Führer*) e seus liderados se reúnem graças à propaganda, mesmo quando os conteúdos enquanto tais são corretos. A própria verdade torna-se para ela um simples meio de conquistar adeptos para sua causa, ela já a falsifica quando a coloca em sua boca.” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p.209)

empiricamente, e muito mais nos direcionar para uma ideia de como o objeto não pode ser *isolado* do todo social que o determina. O dado empiricamente coletado será então compreendido como um *fragmento do social*, e não como um *dado particular* isolado, necessariamente posto a ser compreendido na gama de relações sociais que se encontram presente nele. Os métodos experimentais – como os formulários, análises de peças de propaganda política, discursos e entrevistas – serão criticamente encarados como *não espontâneos* e, portanto, *diretamente conectados* com a totalidade social.

Assim, a empiria entrará para demonstrar como os próprios fenômenos particulares do antissemitismo em si não se reduzem meramente à preconceitos subjetivos, e muitos menos apenas à uma justificativa ideológica para práticas políticas nefastas: o antissemitismo é, ao mesmo tempo, uma formação particular da psique do sujeito e uma construção histórica e social, que é politicamente apropriada na fórmula política nazista. Os métodos empíricos críticos de Adorno conseguem demonstrar, através de um “modo social de enxergar”, que o dado particular pode ser interpretado para alcançar os elementos estruturantes da sociedade que o compõe.

Assim como na *Minima Moralia*, o procedimento dos estudos sobre os agitadores recupera a ideia de *preservar o objeto* em sua integridade, reconhecendo que ele estará sempre apto a se dissolver na objetividade social que o cobre. Partir do próprio fenômeno, reconhecer suas características psicológicas, as circunstâncias socioeconômicas que tornam tais elementos psicológicos possíveis, para posteriormente identificar como tal fenômeno se encontra mediado com outros fenômenos, é precisamente a forma como se compreende *dialeticamente* que o objeto em si deve ser preservado, sem perder de vista sua relação com a totalidade.

Parte disso também se deve pelo caráter *psicológico* de seus escritos sobre os agitadores. O componente psicológico em pesquisas sociais, como já falado anteriormente, traz à tona a necessidade de compreender como a própria estrutura privada do sujeito se relaciona com o ambiente em que ele se encontra, devido ao próprio *véu social* que cobre a psicologia de um sujeito: “Que as tendências sociais se imponham sobre a cabeça dos seres humanos, que eles não conheçam tais tendências como suas próprias, isso constitui o véu social.” (ADORNO, 2015b, p.86).

Ou seja, a psicologia social de Adorno funciona como um “aparador de raios” das categorias sociológicas totalizantes – que impedem de penetrar propriamente no particular – e, ao mesmo tempo, o fundamento que permite compreender tais categorias totalizantes em seu pleno funcionamento: na mesma medida que a psicologia de um sujeito revela sobre o *véu social que o determina* (e não como um mero delineador das características psicológicas

particulares do ser), ela também demonstra a força de totalização da sociedade em seu funcionamento nos seres particulares, realizando a mediação entre o *particular* e o *universal* do social. Neste caminho que vai do *conflito individual* para o *conflito social*, os próprios conflitos psicológicos dos sujeitos são instrumentalizados na sociedade:

A técnica de análise de conteúdo ou a análise qualitativa dos discursos e escritos desses agitadores fascistas, de antes e durante a Segunda Grande Guerra, foi feita com a ajuda da psicanálise, pois os autores se puseram a descobrir os rastros de conteúdos latentes nos conteúdos manifestos das elocuições. Essa é a razão pela qual na análise são frequentemente utilizados conceitos como projeção, racionalização, paranóia, masoquismo, sadismo, desejo de destruição ou destrutividade, idealização. A busca por elementos inconscientes nos discursos e escritos dos agitadores partiu do suposto básico da existência de conflitos recalcados que os levavam a se sentir ameaçados externamente pelas minorias étnicas, políticas e culturais (judeus, negros, comunistas, intelectuais radicais, etc.), de modo que as características do objeto da discriminação eram, de fato, menos importantes que as características subjetivas dos próprios agitadores. Tal como na sintomatologia da paranoia, a ameaça externa sentida pelos sujeitos poderia estar vinculada a uma ameaça interna resultante de conflitos inconscientes projetados para fora. Em outras palavras: a discriminação enquanto comportamento político fascista estaria muito mais na dependência da psicologia do discriminador do que das características dos alvos da discriminação. (CARONE, 2002, p.196)

O elemento fundamental destacado por Carone na pesquisa dos frankfurtianos está diretamente ligado a um *deslocamento* de aparente foco no que tange o problema do fascismo: ao invés de lançar os olhos imediatamente no oprimido, o judeu (o objeto da discriminação), busca-se lançar foco no fascista (o sujeito da discriminação, que agora, se tornará *objeto* da análise do preconceito) para melhor compreender como o *próprio judeu é interpretado pelo agitador*. Tal deslocamento vai muito além de uma mera classificação dos traços psíquicos presentes nos discursos dos agitadores, mas sim, compreender como há nelas *elementos inconscientes*, e destrinchar como tais conflitos vão muito além de meros significantes individuais da vida privada do fascista, mas dizem respeito a *como tais conflitos do inconsciente podem ser politicamente coordenados*.

Além disso, o estudo sobre os agitadores exigiu a apreensão das técnicas psicológicas por eles utilizadas para a manipulação das massas, que Adorno denominou “psicanálise às avessas”. A propaganda das ideias fascistas era (e ainda é) um apelo ao inconsciente por meio de técnicas capazes de promover tanto a idealização dos seus líderes como a suspeita paranóica sobre os *out-groups* por parte dos destinatários. Essas técnicas eram artifícios retóricos (*tricks* ou *devices*) empregados de modo repetitivo e padronizado nos discursos e escritos dos agitadores, dotados de alto poder persuasivo para a sua audiência, embora fossem, de fato, meros disparates discursivos e mentiras evidentes. No entanto, funcionavam: estabeleciam aquilo que se poderia chamar de comunicação entre inconscientes. Eram comuns, nesses discursos e elocuições, as representações do líder como “pequeno grande homem”, “mártir pela causa do povo norte-americano”, “lobo solitário”, “inocente perseguido”, “homem carismático”, etc. Os alvos discriminatórios, por sua vez, eram representados como “inimigos do povo norte-americano”, “parasitas da economia”, “homens sem pátria e sem patriotismo”, “conspiradores”, etc. (CARONE, 2002, p.196)



A funcionalidade da propaganda para os autores é, inclusive, destacada na *Dialética do Esclarecimento*, no ensaio sobre a Indústria Cultural. Elemento fundamental tanto da indústria hollywoodiana quanto dos regimes fascistas, a *propaganda* se caracteriza por uma “rigidez mecânica e óbvia” (ADORNO, 2015d, p.155), se organizando no parâmetro da *finalidade* que se deseja alcançar. Nada na propaganda é verdadeiramente *honesto*, seu funcionamento mecânico e fetichista da própria comunicação e da palavra se pauta no *fim que pretende atingir*. Tanto na Indústria Cultural, quanto na comunicação de Hitler, a vagueza na propaganda existe para estruturar a *dominação*:

Mesmo os ideais abstratos da harmonia e da bondade da sociedade são demasiado concretos na era da propaganda universal. Pois as abstrações são justamente o que aprendemos a identificar como propaganda. A linguagem que apela apenas à verdade desperta tão-somente a impaciência de chegar logo ao objetivo comercial que ela na realidade persegue. A palavra que não é simples meio para algum fim parece destituída de sentido, e as outras parecem simples ficção, inverdade. Os juízos de valor são percebidos ou como publicidade ou como conversa fiada. A ideologia assim reduzida a um discurso vago e descompromissado nem por isso se torna mais transparente e, tampouco, mais fraca. Justamente sua vagueza, a aversão quase científica a fixar-se em qualquer coisa que não se deixe verificar, funciona como instrumento da dominação. Ela se converte na proclamação enfática e sistemática do existente. (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p.121-22)

Entretanto, a especificidade da propaganda fascista clama por uma análise particular: se assim como na Indústria Cultural, a dominação é seu fim maior, a “comunicação” fascista se distingue pela grande gama de *liberação pulsional direcionada para a violência* e por ser *sistemizada em seu âmagô para tal fim destrutivo*. Já que o “material de propaganda de tipo fascista forma uma unidade estrutural com uma concepção comum total” (ADORNO, 2015d, p.155), e o mesmo material está concebido “em termos mais psicológicos do que objetivos” (ADORNO, 2015c, p.138), urge-se a necessidade de concebê-los pela via da *psicanálise*, não porque o procedimento da pesquisa seria de partir “da teoria para os objetos”, mas porque o próprio objeto revela *ter um conteúdo especificamente psicológico como tal*.<sup>90</sup>

O texto de Adorno e Horkheimer faz referência direta à *Psicologia de Massas e Análise do Eu* de Sigmund Freud. Os autores tecem importantes comentários que relembram não somente sua leitura da teoria psicanalítica, mas também a interpretação específica sobre o

---

<sup>90</sup> Uma descrição das técnicas fascistas já fora feita antes na obra *Prophets of Deceit* e pelo próprio Adorno no *Antisemitismo e Propaganda Fascista*. O objetivo do *Padrão de Propaganda de Fascista* é mostrar como Adorno e Horkheimer abordam um *sistema de controle*, que seria o sistema da propaganda fascista: sua abordagem não-sistemática é contemplada pela própria apresentação do objeto: “[A propaganda] almeja convencer as pessoas *manipulando seus mecanismos inconscientes*, e não apresentando ideias ou argumentos. Não apenas a técnica oratória dos demagogos fascistas é de uma natureza astuciosamente ilógica e pseudoemocional; mais do que isso: programas políticos positivos, postulados, ou quaisquer ideias políticas concretas desempenham um papel menor quando comparados aos estímulos psicológicos direcionados à audiência. É através desses estímulos e de outras informações, e menos das plataformas confusas e vagas dos discursos, que podemos identificá-los como fascistas” (ADORNO; 2015c, p.138)

fenômeno de massas em Freud. Se o psicanalista vienense de fato tinha “pouco interesse pela dimensão política do problema”, ele “claramente antecipou o surgimento e a natureza dos movimentos de massa fascistas em categorias puramente psicológicas” (ADORNO, 2015d, p.156-57). Isso não se dá precisamente por um gesto “visionário” da psicanálise, mas sim devido ao fato de que *o fascismo, sendo essencialmente psicológico, pode ser compreendido em categorias de dominação do aparato psicológico do sujeito*, que já se encontram presentes nas formulações teóricas na obra freudiana. Isso não quer dizer que, para Adorno, o fascismo se *reduza* nestas categorias, visto que mesmo que o “nacional-socialismo tenha podido utilizar a pulsão de morte de seus partidários”, certamente tal movimento “surgiu na concreta vontade de vida de grupos mais poderosos” (ADORNO, 2015c, p.92), fazendo-nos lembrar que o fascismo persiste na necessidade de ser compreendido, social, política e economicamente, mas que a psicanálise nos ajuda a entender como ele é este “*avanço regressivo*” da sociedade, em sintonia ao esclarecimento.

Desde o princípio da *Psicologia de Massas e Análise do Eu* de Freud, se reconhece que existe uma *falsa oposição* entre a Psicologia Individual e Psicologia Social:

Na vida psíquica individual, o Outro é via de regra considerado enquanto modelo, objeto, auxiliador e adversário e, portanto, a psicologia individual é também, desde o início, psicologia social, num sentido ampliado, mas inteiramente justificável. (FREUD, 2011, p.14)

Não se pode "abstrair" um sujeito, segundo Freud, e separá-lo das relações que ele tem com outros indivíduos ao seu redor em uma análise de psicologia individual: é necessário avaliar sempre os outros indivíduos (tais como pais, irmãos, professores, amantes etc.) que compõe a vida do sujeito em questão, para verdadeiramente compreendê-lo em sua individualidade. Entretanto, uma análise de Psicologia Social, para Freud não é, necessariamente, *sempre* Individual, e vice-versa: uma das distinções a respeito da psicologia individual pode ser observado no espectro de atos *psíquicos narcísicos* (atos que escapam à pressão exterior do Outro) e atos *psíquicos sociais* (aqueles que sofrem tais pressões ou influências). Tal distinção é tão específica da psicologia *individual*, (que sempre trata as influências externas de forma reduzida a um mínimo de pessoas), que ela assim não serviria para um trabalho em psicologia de massas, pois seu objeto e forma de análise se dá em outros parâmetros:

Portanto, a psicologia de massas trata o ser individual como membro de uma tribo, um povo, uma casta, uma classe, uma instituição ou como parte de uma aglomeração que se organiza como massa em determinado momento, para um certo fim. Após essa ruptura de um laço natural, o passo seguinte é considerar os fenômenos que surgem nessas condições especiais como manifestações de um instinto especial irreduzível a

outra coisa, o instinto social [...] que não chega a se manifestar em outras situações. (FREUD, 2011, p.15)

Compreender as mudanças específicas que ocorrem nos sujeitos a partir do momento em que este se submerge em uma dinâmica de grupos específica, seria a tarefa da psicologia de massas. Não se deve, portanto, imaginar que a psicologia social, na definição de Freud, lide com o momento em que um indivíduo possa vir a ser afetado por *um* outro indivíduo qualquer: trata-se de processos que envolvam “um grande número de pessoas” (FREUD, 2011, p.15). Então, se a psicologia de massas surge com o questionamento de que, dentro da vida psíquica individual, há inúmeros momentos em que se percebe uma *flutuação específica do comportamento esperado* de um sujeito, momentos estes determinados quando o mesmo está em um alinhamento com uma multidão, gerando uma modificação psíquica significativa (FREUD, 2011, p.17) em tal indivíduo, quais seriam os motivos de tal modificação?

Le Bon seria um dos autores que traria uma resposta para tal questão, com o seu conceito de “Alma Coletiva”, que funcionaria como um "ser provisório, composto por elementos heterogêneos que por um instante se soldaram [...]" que faz tais elementos (que são os diferentes indivíduos presentes em tal massa) "sentir, pensar e agir de uma forma bem diferente da que cada um sentiria, pensaria e agira isoladamente." (FREUD, 2011, p.15-16). Portanto, a "Alma Coletiva" ocorre quando um aglomerado de diferentes indivíduos se une, e toma atitudes diferentes das de suas psicológicas individuais, fazendo-os *esquecer* da experiência psicológica individual e se render à vida psicológica coletiva (FREUD, 2011, p.19-20).

Um dos principais apontamentos que Freud irá criticar na definição de Le Bon se diz respeito às "novas características psicológicas que surgem nas massas": para Freud, o que de fato acontece é um livramento das "repressões de seus impulsos instintivos inconscientes" (FREUD, 2011, p.21). Ou seja, não é que pelo simples fato das massas estarem "reunidas em grande número" que ocorre um sentimento de onipotência, fazendo-os aderir a novas características psíquicas, mas sim, de que as *inibições cotidianas do inconsciente* (para Adorno: as *inibições sociais*) simplesmente se manifestam em decorrência da própria ausência do "medo social" quando se está presente nas massas, medo este que cria as inibições presentes na consciência moral cotidiana.

Além disso, Le Bon, assim como McDougall (outro autor da psicologia de massas que é alvo da crítica de Freud) alinha que o comportamento dentro de grandes grupos, que é altamente “irracional e destrutivo”, (FREUD, 2011, p.26-28), ocorre devido à um decréscimo intelectual das massas. A justificativa de Le Bon para a ocorrência de tais

características se dá por um “hipnotizador das massas”, que mantém o grupo coeso e unificado, persistente nos indivíduos dela através de um “Instinto Gregário”. Le Bon, na realidade, “unifica” os problemas do *contágio das massas* e da *sugestionabilidade* das mesmas, enquanto Freud separa os dois processos como sendo diferentes um dos outros, pois para o psicanalista o contágio se dá pelos indivíduos “um com os outros”, enquanto a sugestão é realizada por outra fonte, a qual Le Bon não identificaria – enquanto Freud aloca que é o próprio *líder* das massas que realiza essa *sugestão*. (FREUD, 2011, p.29)

Adorno irá reconhecer nesta crítica de Freud para Le Bon um momento de superação na ideia preconceituosa de “massas”: enquanto o segundo possuía um tradicional *desprezo* pelas massas (ADORNO, 2015d, p.158), o primeiro possuía um espírito digno do esclarecimento, de questionar “o que faz as massas serem massas?”. Rejeitando a ideia de Instinto Gregário de Le Bon e Trotter<sup>91</sup>, já que tais comparações biológicas não levam em conta o traço essencial na rejeição de Freud para os conceitos da psicologia social de Le Bon, que nas palavras de Adorno, estaria ligada justamente na *dessintonia entre o que é esperado racionalmente ao sujeito e o comportamento “regressivo” das massas*:

A comparação direta das formações de massa moderna com fenômenos biológicos dificilmente pode ser considerada válida, uma vez que os membros das massas contemporâneas são, pelo menos *prima facie*, indivíduos, os filhos de uma sociedade liberal, competitiva e individualista, e condicionados a se manterem como unidades independentes e autossustentadas; eles são continuamente advertidos para serem “robustos” e prevenir contra a rendição. Mesmo se fosse necessário assumir que sobrevivem pulsões arcaicas e pré-individuais, não se poderia simplesmente apontar para essa herança, mas se deveria explicar por que os seres humanos modernos retornam a padrões de comportamento que contradizem flagrantemente seu próprio nível racional e o presente estágio da civilização tecnológica esclarecida. (ADORNO, 2015d, p.159)

A rejeição de Freud dos conceitos de Le Bon é acompanhada de uma sutil proposta psicanalítica para uma psicologia de massas: o psicanalista concorda que o indivíduo sofre uma mudança considerável quando está imerso numa massa. Existe, de fato, uma intensificação dos

---

<sup>91</sup> A objeção de Freud ao conceito de Instinto Gregário ocorre, principalmente, pelo fato dela não explicar com precisão o papel do Líder nas massas: “O instinto gregário não deixe lugar para o líder; este se acrescenta casualmente ao rebanho, e ligado isso temos que nenhum caminho leva desse instinto à necessidade de um deus; falta o pasto para o rebanho.” (FREUD, 2011, p.80). O papel do líder na teoria das massas de Freud é *fundamental*, pois ele que irá “guiar” os sentimentos múltiplos dos sujeitos envolvidos no grupo (tal qual Hitler “sugestionava” os sentimentos de seus ouvintes). O sentimento social, e inclusive, o sentimento de *justiça social* ocorre na inversão de um sentimento hostil do sujeito para se tornar um laço *positivo*, através da identificação com o líder (elemento que iremos abordar mais a frente), que tornará a massa unida não por instinto, mas por incentivar a ideia de que *todas podem ser amadas pelo líder*: “Até onde podemos enxergar hoje esse curso de eventos, tal inversão parece ocorrer sob influência de um laço afetivo comum a uma pessoa que está fora das massas. [...] Os indivíduos todos devem ser iguais entre si, mas todos querem ser dominados por um só. Muitos iguais, que podem identificar-se uns com os outros, e um único, superior a todos eles – essa é a situação que se acha realizada numa massa capaz de subsistir.” (FREUD, 2011, p.83)

afetos e uma inibição intelectual (FREUD, 2011, p.40) na imersão em grandes grupos. Entretanto, o autor quer achar uma explicação psicanalítica para tal fenômeno, e não uma *biológica*. E para isto, se encontra a proposta de compreender que as massas se mantêm unidas através de um *vínculo libidinal*, e de que há uma “relação amorosa” entre as massas e o líder, especialmente na ideia psicanalítica de *sugestão*. Se em Le Bon, o que salta aos olhos nos fenômenos das massas se reduziria em um “prestígio ao líder” e a “mútua sugestão das massas”, para Freud, considera-se que o vínculo libidinal possa ser a chave que realizaria a integração dos indivíduos na massa com o líder.

Então experimentaremos a hipótese de que as relações de amor (ou, expresso de modo mais neutro, as relações de sentimento) constituem também a essência da alma coletiva. Recordemos que os autores não fazem menção destes laços. O que corresponderia a eles está evidentemente oculto por trás da tela, do biombo da sugestão. Para começar, apoiaremos nossa expectativa em duas reflexões sumárias. Primeiro, que evidentemente a massa se mantém unida graças a algum poder. Mas que poder deveríamos atribuir este feito senão a Eros, que mantém unido tudo o que há no mundo? Segundo, que temos a impressão, se o indivíduo abandona sua peculiaridade na massa e permite que os outros sugestionem, que ele o faz porque existe nele uma necessidade de estar de acordo e não em oposição a eles, então, “por amor a eles”. (FREUD, 2011, p.45)

Adorno comentará que o psicanalítico de alocar a Libido como o elemento unificador das massas traz a consequência de compreender as mesmas não como “antiquadas” ou “primitivas”, mas traz à tona a ideia de que *as massas trazem a recorrência do que é considerado arcaico pelo prisma da sociedade contemporânea*:

A consequência mais importante da introdução por Freud da libido na psicologia de grupo é que os traços geralmente atribuídos às massas perdem seu caráter ilusoriamente primordial e irreduzível, refletido pela construção arbitrária de instintos de massas ou de grupos específicos. Estes são mais efeitos do que causas. O que é peculiar às massas, de acordo com Freud, não é tanto uma qualidade nova, mas sim a manifestação de antiga, usualmente ocultas [...]. Isso não apenas dispensa hipóteses auxiliares *ad hoc*, mas também faz justiça ao simples fato de que aqueles que submergem nas massas não são seres primitivos, mas apresentam atitudes primitivas contraditórias a seu comportamento racional *normal*. (ADORNO, 2015d, p.161)

A dimensão *conflitual* dos escritos de Freud é justamente o aspecto que traz ressonâncias fundamentais para compreender o fenômeno do fascismo. Enquanto movimento político, o fascismo se apresenta como a *antítese* da ideia racional de política da contemporaneidade, pelo seu autoritarismo e demagogia, *mas*, ao mesmo tempo, ela se apresenta como um movimento político *altamente sistemático e pensado*, signo da racionalidade moderna. Desta forma, a reorganização sistemática dos traços arcaicos presentes nas massas incorporada no discurso fascista é uma maneira de elaborar o próprio traço conflituoso da racionalidade moderna. Nesta dimensão *conflituosa*, a *rebelião* violenta e

sistemática do fascista será interpretada por Adorno como uma *rebelião contra a própria civilização*, com os ecos pertinentes da obra de Freud *O mal-estar na civilização*:

Em termos de teoria dinâmica, o renascimento desses traços precisa ser compreendido como o resultado de um *conflito*. Isso pode ajudar também a explicar algumas das manifestações da mentalidade fascista que dificilmente poderiam ser assimiladas sem a hipótese de um antagonismo entre diversas forças psicológicas. Deve-se pensar aqui, em primeiro lugar, na categoria psicológica de destrutividade, abordada por Freud em seu *O mal-estar na civilização*. Como uma rebelião contra a civilização, o fascismo não é simplesmente a recorrência do arcaico, mas sua reprodução na e pela própria civilização. É pouco adequado definir as forças da rebelião fascista simplesmente como poderosas energias do tipo que escapam da pressão da ordem social. Em vez disso, essa rebelião toma de empréstimo suas energias parcialmente de outras instâncias psicológicas que são pressionadas a serviço do inconsciente. (ADORNO, 2015d, p.161-62)

A dimensão da “sugestão” em Freud é justamente um dos traços essenciais que fornecem este empréstimo de instâncias inconscientes para a rebelião fascista, através do encobrimento da *relação amorosa* que há entre as massas e o líder. Já que é essencial que tal relação permaneça “inconsciente” (ADORNO, 2015d, p.162), e que as próprias massas em si mesmas ocultam tal relação amorosa entre elas, o fascismo *redireciona* esse amor para a própria pátria, a nação alemã, mantendo a “energia libidinal primária em um nível inconsciente, para desviar suas manifestações de uma forma adequada a fins políticos” (ADORNO, 2015d, p.163). Nos discursos fascistas, não se menciona o amor ao líder, mas o amor à abstrata “nação”. Esta falta de objetividade característica dos discursos fascistas funciona como o artifício organizativo da libido entre seus membros, que indica justamente a *personalização* da propaganda fascista: a mesma acontece não apenas pela busca de *maior nível de impacto* no máximo de audiência possíveis; mas pela própria manutenção da relação de vínculo *paterno* no fascismo, permitindo o trato *psicológico e inconsciente* de suas agitações:

Ela [a propaganda fascista] é psicológica por causa de seus objetivos irracionais e autoritários, que não podem ser alcançados por meio de convicções racionais, mas somente através do despertar habilidoso de “uma parte da herança arcaica do sujeito”. A agitação fascista está centrada na ideia de líder, não importando se ele realmente lidera ou é apenas mandatário de interesses de grupos, porque somente a imagem psicológica do líder é apta a reanimar a ideia do pai primitivo onipotente e ameaçador. Essa é a raiz última da, de outro modo enigmática, *personalização* da propaganda fascista, sua incessante reiteração de nome e de supostos grandes nomes, em vez da discussão racional de causas objetivas. (ADORNO, 2015d, p.165)

O “desconhecimento de limites”, inerente à ordem autoritária do fascismo, é auxiliar convicto na personalização fundamentada na ligação com o ‘novo pai’: a natureza não-teórica e completamente “intimista” dos discursos fascistas, tendo “um caloroso interesse humano nas pequenas preocupações diárias de seus ouvintes, apresentados por eles como cristãos nativos, pobres mas honestas, de bom senso mas não intelectuais” (ADORNO, 2015c, p.138), intensifica a relação amorosa que se pretende criar com o líder. Numa ausência de nomenclatura específica

para classificar o amor ao líder, a permanência no grupo e os próprios objetivos do fascismo, os limites são *desconsiderados* por um complemento de seu desejo de dominação absoluta:

Totalitarismo significa desconhecer limites, não permitir nenhuma pausa para fôlego, conquistar impondo dominação absoluta, exterminar completamente o inimigo escolhido. Diante desse significado do “dinamismo” fascista, qualquer programa claramente delineado funcionaria como uma limitação, uma espécie de garantia dada até mesmo ao adversário. É essencial à regra totalitária que nada seja garantido, nenhum limite seja imposto à arbitrariedade impiedosa. (ADORNO, 2015c, p.141)

A irracionalidade das convicções fascistas só poderá ser sustentada por um vínculo que transcende a ideia de pai individual (ADORNO, 2015d, p.165), que geraria a “atitude passivamente masoquista a que alguém deverá se render” (ADORNO, 2015d, p.165). O vínculo erótico<sup>92</sup> do fascismo fundamenta assim qualquer irracionalidade desperta pelo próprio líder, incluindo as irremediáveis noções totalitárias. Já que a “integração fascista dos indivíduos nas massas satisfaz somente de forma vicária, seu ressentimento contra a civilização sobrevive, mas é canalizado para se tornar compatível com os objetivos do líder.” (ADORNO, 2015c, p.166), se tornando vítima veemente da ordem totalitária do fascismo. Observa-se nesse caso que toda e qualquer satisfação em potencial na rebelião contra a civilização que o fascismo incentiva é necessariamente *canalizada* para os próprios propósitos políticos. Como Adorno falou em outro momento, a pulsão de morte incentivada pelo fascismo é a pulsão de vida dos administradores políticos do mesmo movimento (ADORNO, 2015c, p.92).

O mecanismo da *identificação*, analisado na sétima seção do *Psicologia de Massas e Análise do Eu*, é abordado como a “mais antiga manifestação de uma ligação afetiva a uma outra pessoa” (FREUD, 2011, p.60). Ela está intimamente ligada ao Complexo de Édipo e grande parte desta seção é dedicada a análise desta relação específica. Inicialmente, o Freud descreve o processo de um filho se relacionando com o pai, e como o papel da identificação do filho com o pai (que gera o ideal do eu) e da mãe como objeto de investimento se realizam (FREUD, 2011, p.61-63). Freud também analisa como a dinâmica da identificação opera com o procedimento de troca do *objeto* e do *objetivo* do pai e da mãe, que faz com que os papéis de ambos se *invertam*:

---

<sup>92</sup> Freud ressalta que o aspecto fundamental do vínculo afetivo nas massas é que o mesmo seria de natureza “sublimadamente homossexual” (FREUD, 2011, p.59). Isso ocorre porque nas massas o amor narcísico é necessariamente restringindo. “Estamos lidando com instintos amorosos que se acham desviados de suas metas originais. sem por isso atuarem com menos energia. Já notamos, no quadro do habitual investimento sexual de objeto, fenômenos que correspondem a um *desvio de instinto* em relação a seus fins sexuais. Nós os reconhecemos como graus de enamoramento, e reconhecemos que envolvem certa *diminuição do Eu*.” (FREUD, 2011, p.59-60). Este desvio na meta sexual é considerado por Adorno como majoritariamente homossexual *também* no fascismo: “Hitler, aliás, estava bem consciente da fonte libidinal da formação de massa por rendição quando atribuiu características especificamente femininas, passivas, aos participantes de seus encontros, e assim também apontou para o papel da homossexualidade inconsciente na psicologia de massa” (ADORNO, 2015d, p.160).

Simultaneamente a essa identificação com o pai, talvez até antes, o menino começou a empreender um verdadeiro investimento objetal na mãe, do tipo “por apoio”. Ele mostra, então, duas ligações psicologicamente diferenciadas: com a mãe, um investimento objetal direto; com o pai, uma identificação que o toma por modelo. [...] Depois se perde facilmente de vista o destino dessa identificação com o pai. Pode então ocorrer que o complexo de Édipo sofra uma inversão, que o pai, numa postura feminina, seja tomado como objeto, do qual os instintos diretamente sexuais esperam sua satisfação, e assim a identificação com o pai se torna precursora da ligação objetal ao pai. O mesmo vale, com as substituições pertinentes, para a filha pequena. (FREUD, 2011, p.61-62)

Não demora muito para Freud considerar que a identificação seria o recurso essencial para poder explicar as ligações dos diferentes indivíduos entre si na gestão das massas, visto que o Eu adota características do objeto amado: “Já suspeitamos que a ligação recíproca dos indivíduos da massa é da natureza dessa identificação, através de algo afetivo importante em comum, e podemos conjecturar que esse algo em comum no tipo de ligação com o líder.” (FREUD, 2011, p.65)

O componente edípiano também diz respeito à uma “pré-história” do sujeito, e tal pré-história se dá através da ideia freudiana da *Horda Primeva*. Freud retorna na décima seção de seu livro à esta hipótese, usada em *Totem e Tabu* (1913), conjecturada inicialmente por Charles Darwin, onde a forma inicial do desenvolvimento da sociedade humana era governada de forma irrestrita por um pai forte, que irá ser devorado pelos seus filhos, transformando consequentemente a horda paterna em uma “comunidade de irmãos” (FREUD, 2011, p.84) após a morte deste líder. A ideia do pai primitivo é invocada por Freud na sua psicologia das massas, pois se assimila a estrutura das massas em si mesmas, onde ocorre uma *revivência* deste evento pré-histórico na formação das massas. O líder todo-poderoso, enquanto possuído de liberdade e do amor-próprio, não precisa do amor que as massas tanto carecem, que só pode ser dado pelo próprio líder. O refreio do narcisismo (ou seja, do amor) se tornou então o fator principal para a criação da cultura, tornando a psicologia de massas a “mais

velha da história humana” (FREUD, 2011, p.85):

O caráter inquietante e compulsivo da formação da massa, evidenciado em seus fenômenos de sugestão, pode então ser remontado, com justiça, à sua origem a partir da ordem primeva. O líder da massa continua a ser o temido pai primordial, a massa quer ainda ser dominada com força irrestrita, tem ânsia extrema de autoridade, ou, nas palavras de Le Bon, sede de submissão. O pai primevo é o ideal da massa, que domina o Eu no lugar do ideal do Eu. (FREUD, 2011, p.91)

Adorno considera que a ligação dos súditos com o líder fascista deve ter as devidas “condições históricas objetivas” (ADORNO, 2015d, 167) sendo elaboradas a partir das análises de Freud sobre as massas e sua relação com os processos edípiacos e com a horda primeva.



Pensando na propaganda fascista, estes elementos se *interacionam*, especialmente pela forma como o líder será interpretado pelas massas através da dinâmica de identificação, visto a mesma ser a expressão mais *antiga* de vínculo com outra pessoa:

É bem possível que este componente pré-edipiano de identificação auxilie na separação da imagem do líder, como do pai primitivo todo-poderoso, da imagem paterna atual. Uma vez que a identificação da criança com seu pai como uma resposta ao complexo de Édipo é um fenômeno apenas secundário, a regressão infantil pode ir além dessa imagem paterna e, através de um processo “anaclítico”, alcançar outra mais arcaica. Além disso, o aspecto primitivamente narcísico da identificação com o ato de *devorar*, de tornar o objeto amado uma parte de si mesmo, pode nos fornecer uma pista para o fato da imagem moderna de líder algumas parecer ser o engrandecimento da personalidade do próprio sujeito, uma projeção coletiva de si mesmo, em vez da imagem do pai, cujo papel durante as últimas fases da infância do sujeito bem pode ter declinado na sociedade atual. (ADORNO, 2015d, p.168)

A identificação interpretada como este ato de “devorar” o outro, torná-lo parte de si mesmo, além de manter os ecos necessários que ligam tal momento psíquico com a conjectura da horda primeva, também funcionam para compreender o conceito da *Idealização do Eu*. No processo de *enamoramento* do objeto, observa-se que muitas vezes o objeto é tratado como *o próprio Eu*, e toda libido inicialmente narcísica irá ser porventura canalizada para o objeto enamorado. Se a busca inicial do enamoramento era a satisfação sexual direta no objeto, agora, elas invertem de forma a *decair* a libido narcísica direta no próprio Eu:

As tendências que impelem à satisfação sexual direta podem ser inteiramente empurradas para segundo plano, como sucede regularmente, por exemplo, no entusiasmo amoroso de um jovem; o Eu se torna cada vez menos exigente, mais modesto, e o objeto, cada vez mais sublime, mais precioso; chega enfim a tomar posse do inteiro amor-próprio do Eu; de modo que o autossacrifício deste é uma consequência natural. O objeto consumiu o Eu, por assim dizer. Traços de humildade, restrição do narcisismo e *self-injury* estão presentes em todo caso de enamoramento; em caso extrema são apenas aumentados e, devido ao recuo das reivindicações sexuais, predominam exclusivamente. (FREUD, 2011, p.72)

Dada as respectivas diferenças<sup>93</sup> entre a identificação e o enamoramento (momento da substituição do ideal de Eu para o objeto), Freud conclui que ambas se relacionam na compreensão de que, nas massas, há a ocorrência de “uma quantidade de indivíduos que puseram um único objeto no lugar de seu ideal do Eu e, em consequência, identificam-se uns com os outros em seu Eu.” (FREUD, 2011, p.76).

Para Adorno, esta dinâmica da relação entre massa e o líder na psicologia de massas freudiana é a que explica a forma que o líder fascista procura exercer uma tentativa de

<sup>93</sup> “Agora é fácil descrever a diferença entre a identificação e o enamoramento em suas mais desenvolvidas formas, chamadas de “fascínio” e “servidão enamorada”. No primeiro caso, o Eu se enriqueceu com os atributos do objeto, “introjetou-o”, na expressão de Ferenczi; no segundo ele está empobrecido, entregou-se ao objeto, colocou-o no lugar de seu mais importante componente. [...] No caso da identificação o objeto foi perdido ou renunciou-se a ele; então é novamente instaurado no Eu, e este se altera parcialmente conforme o modelo do objeto perdido. No outro caso o objeto foi conservado, e como tal é sobreinvestido por parte e à custo do Eu.” (FREUD, 2011, p.73)

*engrandecimento do sujeito*, engrandecimento este que só pode ser alcançado pela massa através do *vínculo afetivo* pelo próprio *Führer*, fundamentando em uma identificação com o líder, resultando no solene ato de *desejar ser o ditador*. Afinal, “As pessoas que obedecem aos ditadores também percebem que estes são supérfluos. Eles reconciliam essa contradição ao assumirem que elas mesmas são o opressor brutal.” (ADORNO, 2015d, p.172). Entretanto, o que há de “novo” na propaganda fascista é fazer valer do *conflito moderno* persistente no clima cultural ocidental do século XX, que almeja prontificar os sujeitos em seres *fortes, livres, independentes e autocentrados*, em contraste com a *incapacidade* de responder a tais expectativas. Tal conflito típico da ideologia capitalista é fortemente aproveitado no fascismo para tornar o sujeito apto a alocar seus impulsos narcísicos em reordenamento pelo líder na dinâmica de massas fascista:

É precisamente essa idealização de si mesmo que o líder fascista tenta promover em seus seguidores, e que é auxiliada pela ideologia do *Führer*. As pessoas com quem ele tem de contar padecem geralmente do conflito moderno característico entre uma instância do eu racional, fortemente desenvolvida e autoconservadora, e o contínuo fracasso em satisfazer as demandas do próprio eu. Esse conflito resulta em impulsos narcísicos fortes, que podem ser absorvidos e satisfeitos apenas através da idealização, como a transferência parcial da libido narcísica ao objeto. Isso, mais uma vez, corresponde à semelhança da imagem do líder com um engrandecimento do sujeito: ao fazer do líder seu ideal, ele ama a si mesmo, por assim dizer, mas se livra das manchas de frustração e mal-estar que desfiguram a imagem de seu próprio eu empírico. Este padrão de identificação através de idealização, caricatura da solidariedade verdadeira e consciente, é, entretanto, coletiva. (ADORNO, 2015d, p.169)

No mesmo ponto em que a propaganda fascista é “moderna” ao tomar nota da estrutura ideológica correspondente ao capitalismo contemporâneo, ela também mantém os traços do pai *primitivo* na estrutura libidinal do líder com as massas, remanescente da horda primeva, líder do tempo pré-histórico da civilização que possuía a fundamental característica de ser (ou muitas das vezes apenas *aparentar ser*) um narcisista sórdido, que possuía amor apenas para *si próprio*. Se “o líder somente pode ser amado se ele mesmo não amar” (ADORNO, 2015d, p.171), o mesmo precisa demonstrar possuir uma natureza dominadora, segura de si e autônoma, *independente* do mesmo ter ou não tais características:

o indivíduo renuncia ao seu ideal do Eu e o troca pelo ideal da massa corporificado no líder. [...] Em muitos indivíduos a separação entre Eu e ideal do Eu não progrediu bastante, os dois ainda coincidem facilmente, o Eu conserva amiúde a anterior autocomplacência narcísica. A escolha do líder é bem facilitada por esta circunstância. Com frequência ele necessita apenas possuir de modo particularmente puro e marcante os atributos típicos desses indivíduos e dar a impressão de enorme força e liberdade libidinal; então vai ao seu encontro a necessidade de um forte chefe supremo, dotando-o de um poder tal que ele normalmente não poderia reivindicar. Os outros, cujo ideal de Eu, de outro modo, não se teria corporificado sem correções na sua pessoa, veem-se então arrebatados “sugestivamente”, isto é, por identificação. (FREUD, 2011, p.93)

Este mesmo trecho foi citado por Adorno em seu *Padrão de Propaganda Fascista*, com o objetivo de demonstrar não somente que *o princípio da aparência nos discursos é não só essencial na psicologia de massas, como também o é na psicologia do fascismo*. Já que o fascismo “nada garante”, e não opera pela lógica da exposição clara de seus programas e objetivos políticos, a ideia de ambivalência gera sentido na própria forma que o líder se apresenta: “Embora o líder apareça como super-homem, a líder precisa, ao mesmo tempo, operar o milagre de parecer uma pessoa mediana, tal como Hitler posava como uma união de King Kong e barbeiro suburbano” (ADORNO, 2015d, p.171)<sup>94</sup>. A *performance* dos líderes é pensada aqui, como o conceito que explicaria a “insinceridade” fascista pertinente à contradição operante entre suas práticas políticas frias e cruéis e seus discursos entusiastas, pulsionais e (pretensamente) humorísticos:

Hitler foi aceito, não apesar de suas bizarrices baratas, mas precisamente por causa delas, de sua entoação falsa e suas palhaçadas. Tudo isso foi apreciado como tal e apreciado. [...] Encontramos frequentemente manifestações semelhantes em bêbados que perderam suas inibições. A sentimentalidade das pessoas comuns não é de forma alguma uma emoção primitiva e irrefletida. Pelo contrário, constitui um fingimento, frequentemente autoconsciente e com certa autocomplacência. Esse caráter fictício é o elemento vital das *performances* da propaganda fascista. (ADORNO, 2015c, p.147)

A conceito do “pequeno grande homem”, o dispositivo da propaganda fascista que funciona operando tal contradição performática entre o discurso do fascista e a sua prática política, é alocado nas propagandas quando os agitadores procuram demonstrar “particular ênfase em serem simultaneamente tanto homens pequenos e modestos quanto líderes de alto calibre” (ADORNO, 2015c, p.138-139). Partindo do pressuposto que a identificação com o líder precisa não apenas fazer uma ligação libidinal do seguidor com as imagens do líder, mas

---

<sup>94</sup> Nas *Notas e esboços* da Dialética do Esclarecimento, Adorno ressalta no aforismo *Sociedade de Massas* a tênue relação que existe entre a ideia de *líder* e a *atuação* necessária para cumprir tal papel. O objetivo desta relação no aforismo parte da ideia de compreender o líder como um fenômeno *essencialmente ligado* ao papel dos atores na e astros de cinema na indústria cultural: “Os senhores fascistas de hoje em dia são menos super-homens do que funções de seu próprio aparelho de publicidade, pontos de intersecção das reações idênticas de inúmeros indivíduos. Se, na psicologia das massas hodiernas, o líder representa menos o pai do que a projeção coletiva e desmesuradamente aumentada do ego impotente de cada indivíduo, então as figuras dos líderes correspondem a ele efetivamente. Não é à toa que se parecem com cabeleireiros, atores de província e jornalistas chantagistas. [...] Não é que eles constituam uma exceção ao processo de *desintegração da individualidade*, mas se trata antes do facto que a *individualidade desintegrada neles triunfa* e, de certo modo, se vê recompensada por sua desintegração. Os líderes tornaram-se totalmente o que sempre foram um pouco durante toda a era burguesa: atores representando o papel de líderes. A distância entre a individualidade de Bismarck e a de Hitler é praticamente a mesma que existe entre a prosa dos *Pensamentos e Recordações* e a algaravia de *Mein Kampf*. Os que lutam contra o fascismo não têm o menor interesse em reduzir as *imagens* inflacionadas do Führer à real medida de sua nulidade. O filme de Chaplin tocou pelo menos um ponto essencial, mostrando a semelhança entre o barbeiro do gueto e o ditador.” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p.194-195) Ou seja: não existe uma relação entre uma *super individualidade* do líder fascista e seu poder, o que existe é a relação social que se aproveitará da *desintegração da individualidade efetiva* na sociedade contemporânea, que imputará nos frágeis sujeitos (inclusive nos próprios líderes, nos atores da indústria cultural e nas massas dominadas) seu sintoma fundamental: a necessidade brutal de buscar, seja na identificação com a publicidade ou na dominação dos homens, ter uma coisa que não se tem mais.

*manter o próprio sujeito investido nele mesmo*, é necessária determinada dose de *ampliação*, o líder “super-homem” precisa refletir o seguidor e parecer como sua ampliação (ADORNO, 2015d, p.172): “A ambivalência psicológica auxilia a operar o milagre social. A imagem do líder satisfaz o duplo desejo do seguidor em se submeter à autoridade e ser ele mesmo a autoridade” (ADORNO, 2015d, *idem*).

Deste momento em diante do texto, um outro foco será dado para o tratamento do objeto específico da propaganda fascista: ao invés de lançar o olhar para como a teoria freudiana reflete nos estratagemas fascistas, se propõe compreender exemplares da “estrutura básica da demagogia fascista”, visto que duas de suas características elementares, a técnica de personalização<sup>95</sup> e o dispositivo de pequeno grande homem foram introduzidos. Tais exemplos foram “colhidos aleatoriamente” (ADORNO, 2015d, *idem*), entretanto, o que mais se aparenta é que os exemplos utilizados no texto foram elaborados *no mesmo sentido da primazia do objeto adorniana*, que se encontra tanto na *Minima Moralia* quanto nos estudos sobre Martin Luther Thomas. O que salta os olhos na metodologia deste texto é sua constante atenção *ao objeto em si da propaganda fascista*, demonstrando que *o método de interpretação sob o dado empiricamente coletado* que Adorno enfatiza – como visto no segundo capítulo – *não somente se encontra presente no texto*, como também este mesmo método se orienta por um olhar atento a como o objeto *se apresenta*: de início, como mera psicologia fascista da dominação, para logo depois, um desdobramento nos conteúdos expressivos *para além* da sua psicologia e dos dispositivos empregados na sua propaganda. Adorno, neste texto, demonstra como pensar com a psicanálise, para ir *além* da psicanálise.

O filósofo ressalta o aspecto da teoria freudiana que diz respeito sobre a psicologia de grupo presente no Exército, um exemplo de massa artificial, ou seja, de uma massa que necessita de “coação externa para evitar sua dissolução e impedir mudanças na sua estrutura”

---

<sup>95</sup> Uma curiosa nota de rodapé é alocada no texto para se pensar o sentido desta personalização: citando a formulação freudiana de “líderes secundários” presentes na sexta seção da *Psicologia de Massas* de Freud: pensando a ideia das diversas formações de massas que poderiam existir (inclusive, de massas *sem líderes*), o psicanalista reflete sobre a ideia de uma massa que tenha uma “tendência em comum, um desejo partilhável por um grande número de pessoas” (FREUD, 2011, p.55), não pudesse ser “tão primordial ou tão completa” como uma massa com líderes claros e empíricos. Essa possível abstração “espontânea” em uma massa adquiriu uma nomenclatura de “líder secundário”, que encarnaria tal ideal irracional operante nas massas. Adorno considera que “em uma civilização tecnológica, não é possível uma transferência *imediata* ao líder, desconhecido e distante como o é na realidade” (ADORNO, 2015d, p.172), recorrendo assim à ideia de “líderes secundários” como uma ocorrência de “repersonalização regressiva de poderes sociais destacados”, que significaria que *as próprias estruturas de massa fascista podem se reproduzir na sociedade*, internalizando as ambíguas declarações do líder para serem reelaboradas em várias instâncias e setores da sociedade, indicando assim, a personalização da propaganda fascista *para além* do mero líder, mas de *todos os pretensos “pequenos-hitlers”* que irão surgir.

(FREUD, 2011 p.46). Esta que se caracteriza pela presença do líder físico presente na mesma, que se articulará pela estrutura de uma *hierarquia*:

o general é o pai, que ama igualmente todos os seus soldados, e por isso eles são camaradas entre si. O Exército se diferencia estruturalmente da Igreja pelo fato de consistir num escalonamento desse tipo. Cada capitão é como que o general e o pai de sua companhia, cada suboficial, de sua unidade. (FREUD, 2011, p.48)

Adorno relacionará não somente como o próprio fascismo se organiza pela ideia de hierarquia em seu seio, como também destaca o *crescimento fundamental* das hierarquias artificiais na sociedade a partir do momento em que a tal ideia é posta como “natural” na sociedade industrial contemporânea, se formalizando no desejo *sadomasoquista* da massa pela subjugação por um superior:

Quanto menos se legitima a hierarquia na constituição de uma sociedade industrial altamente racionalizada e quantificada, tanto mais hierarquias artificiais sem nenhuma *raison d'être* (razão de ser) objetiva são construídas e impostas rigidamente pelos fascistas por razões puramente psicotécnicas. Assim, as estruturas hierárquicas se coadunam com desejos de caráter sadomasoquista. (ADORNO, 2015d, p.173)

Acima de tudo, a estrutura hierárquica é aceita pela massa através da própria dinâmica de *in-group* amado e *out-group* rejeitado nas massas fascistas. A reflexão destes conceitos se baseia na formulação freudiana das massas artificiais das Igrejas, que fundamentalmente sempre irão pregar, mesmo nas maiores religiões que atestam o “amor universal”, o prognóstico de serem “duras e sem amor para com aqueles que não pertencem a ela. No fundo, toda religião é uma religião de amor para aqueles que a abraçam, e tende à crueldade e à intolerância para com os não seguidores” (FREUD, 2011, p.53-54). Adorno irá ressaltar que tal intuição no texto de Freud já dispensa a “ilusão liberal de que o progresso da civilização iria produzir automaticamente um aumento de tolerância e uma diminuição da violência contra os *out-group*” (ADORNO, 2015d, p.174), pois a própria ideia de *progresso* já iria recusar qualquer forma de *regressão* presente no mundo contemporâneo: o fascismo seria a *prova viva* de que os sujeitos pretensamente racionais são os mais capazes de alcançar o ideal de um *regressão psicologicamente coordenada*.

E outra forma desta *coordenação psicológica* que existe no fascismo é trazida pelo dispositivo do “joio e trigo”<sup>96</sup>. Ele fundamenta necessariamente a busca do *in-group* realizar

<sup>96</sup> Em outro momento de sua obra, Adorno versa sobre o problema de uma lógica do “amigo” e do “inimigo”. Na *Minima Moralia*, aforismo de número 85, chamado de “*Exame*”, o filósofo se dispõe a pensar a lógica do administrador da empresa como a lógica do *Führer*, ambos conectados pelo princípio esclarecido do “utilitarismo” e da dominação: “O olhar fixo que examina, fascina e fascinado, e que é próprio de todos os líderes [*Führer*] do terror, tem seu modelo no olhar avaliador do *manager* que diz ao candidato para sentar-se e ilumina seu rosto de tal modo que ele se divide implacavelmente num lado claro, cio que é utilizável, e noutro sombrio, suspeito, do que é desqualificado. A última etapa é o exame médico, segundo a alternativa: trabalho ou liquidação. As palavras

uma *destilação de ódio* para grupos e pessoas específicas fora das massas internas. Geralmente atribuídas no critério de “raça”, ele funcionaria como uma “força integradora negativa” (ADORNO, 2015d, p.176), que permitirá ao grupo permanecer *unido* porque possuem um “*inimigo em comum*”. Tal construção de “raça”, certamente, é completamente artificial, pois os próprios inimigos precisam ser *manufaturados* de tal forma para parecerem, de alguma maneira, *inferiores*: “A propaganda fascista ataca fantasmas [*boogies*], e não oponentes reais, ou seja, ela constrói um *imaginário* do judeu ou do comunista, separa-o em pedaços sem presta muita atenção como este imaginário se relaciona com a realidade.” (ADORNO, 2015c, p.143)

Isso necessariamente é atrelado à uma *manutenção do narcisismo* nas massas. Muito se espanta aquele que imagina que os presentes nas massas são seres racionais, autoconscientes e não meros fantoches: na realidade, existe um *ganho narcísico* fortíssimo para cada membro presente nas massas, algo que fundamenta um amor *ainda maior* dos sujeitos para eles mesmos dentro delas. O narcisismo seria administrado, entretanto, não ressaltando as qualidades individuais de seus membros, mas sim, através da *participação* do *in-group* amado:

O *ganho* narcísico fornecido pela propaganda fascista é óbvio. Ela sugere continuamente, e algumas vezes de forma maliciosa, que o seguidor, simplesmente por pertencer ao *in-group*, é melhor, superior e mais puro que aqueles que são excluídos. Ao mesmo tempo, qualquer tipo de crítica ou de autoconsciência é ressentida como uma perda narcísica e inicia fúria. Isso explica a violenta reação de todos os fascistas contra o que eles julgam *zersetzend* [destrutivo], aquilo que desmascara seus valores mantidos obstinadamente, e também explica a hostilidade de pessoas preconceituosas contra qualquer tipo de introspecção. (ADORNO, 2015d, p.177)

Para manter a “unidade” deste *in-group*, deve-se constantemente enfatizar que “todos estão no mesmo barco”, que ninguém deverá ser melhor que ninguém, mantendo assim um *Igualitarismo Repressivo* no próprio grupo, que ao invés de buscar a “realização de verdadeira igualdade através da abolição da repressão” (ADORNO, 2015d, p.178), busca mantê-los através da constante manutenção do prazer individual, de uma “fraternidade de humilhação geral”. O dispositivo da “horda fraterna” é enfatizado por Adorno como um outro achado de Freud em seu texto sobre as massas, que instaura a ideia de “justiça social” como a “raiz da consciência social e da ideia de dever”, onde “ninguém deve querer sobressair, cada um deve ser e ter o

---

do Novo Testamento, ‘Quem não está comigo, está contra mim’, são palavras que sempre vieram do fundo do coração do antissemitismo. Um dos elementos básicos da dominação é remeter ao campo dos inimigos por causa da simples diferença todo aquele que não se identifica com ela: não é por acaso que catolicismo é apenas o termo grego para a palavra latina totalidade, que os nacional-socialistas realizaram. Ela significa a equiparação do diferente, seja um “desviante”, seja alguém de uma outra raça, com o adversário. O nacional-socialismo atingiu aí também a consciência histórica de si mesmo: Carl Schmitt definia a essência cio que é político diretamente pelas categorias de amigo e inimigo.” (ADORNO, 1989, p.115)

mesmo” (FREUD, 2011, p.82), já que todos devem ser iguais entre si, mas amados apenas por um só líder. (FREUD, 2011, p.83)

Diante de tão inescrupulosos dispositivos, uma pergunta fica clara: deve-se verdadeiramente chamar o fascismo de um movimento “irracional”? Adorno coloca a todo instante que o fascismo em si e seus discursos não são exatamente “irracionais”: eles são uma *irracionalidade aplicada*, ela é altamente calculada e pensada para a dominação dos sujeitos. Por isso, que de certa forma, “A estupidez de Hitler foi uma astúcia da razão.” (ADORNO, 1993, p.92). O agitador fascista, que utiliza diversas técnicas almejando convencer seu público, é ele mesmo afetado pela barbárie social, já que possui diversos defeitos psicológicos que são “sublimados” para alcançar os fins específicos que almeja com sua propaganda:

Ainda que seja verdade, entretanto, que a mentalidade do agitador fascista reflita em alguma medida a confusão mental de seus possíveis seguidores, e também que seus líderes sejam eles próprios “do tipo histérico ou mesmo paranoico”, eles aprenderam, a partir da vasta experiência e do exemplo enfático de Hitler, como utilizar suas próprias disposições neuróticas ou psicóticas para fins totalmente adaptados ao princípio de realidade. As condições prevaletentes em nossa sociedade tendem a transformar a neurose e até mesmo a loucura moderada em uma mercadoria, que o doente pode facilmente vender, bastando que ele descubra que muitos outros têm uma afinidade com sua própria doença. O agitador fascista é usualmente um exímio vendedor de seus defeitos psicológicos. (ADORNO, 2015c, p.144)

Já que o termo “irracionalidade” seria “vago demais para descrever suficientemente um fenômeno psicológico tão complexo” (ADORNO, 2015c, p.143), a irracionalidade aplicada do fascismo não implica *necessariamente* em um conhecimento técnico e bibliográfico da teoria de Freud. Mesmo os demagogos fascistas norte-americanos que Adorno tivera pesquisado *de fato* possuíam contato com o *Mein Kampf* de Hitler, parece “impossível que o conhecimento teórico de Hitler sobre a psicologia de grupo fosse além das observações mais triviais derivadas de um Le Bon popularizado” (ADORNO, 2015d, p.180). Se a pesquisa de Adorno sobre a propaganda fascista nos Estados Unidos mostrou alguma *homologia* em relação à propaganda fascista europeia, a mesma acontece por motivos muito além da erudição.

O argumento a seguir, que tentaria responder a tais perguntas, talvez sejam um dos momentos mais importantes do texto, pois se realizará uma das mais fortes conexões do estudo sobre o fascismo que ligará o *momento psicológico dos sujeitos* com *condições sociais que permitem a reprodução dos aspectos psicológicos que o permeiam*, pois, no fundo, mesmo o fascismo sendo um grande esquema de controle paranoico realizado pelo líder, tal esquema só pode existir mediante uma *possibilidade de mercantilização desta loucura*, como destacado na última citação acima. E a chave desta noção estará presente no conceito de *identificação*:

A fonte [do domínio e expansão do fascismo] mais importante parece ser a já mencionada identidade básica entre líder e seguidor, que circunscreve um dos

aspectos da identificação. O líder pode adivinhar as demandas e necessidades psicológicas daqueles suscetíveis à sua propaganda, porque os reflete psicologicamente e deles se distingue por uma capacidade de exprimir, sem inibições, o que é latente neles, e não por qualquer superioridade intrínseca. Os líderes são geralmente de caráter oral, com uma compulsão para falar incessantemente e enganar os outros. O famoso encantamento que eles exercem sobre seus seguidores parece depender, em larga medida, de sua oralidade: a própria linguagem, desprovida de seu significado racional, funciona de uma forma mágica e favorece aquelas regressões arcaicas que reduzem indivíduos a membros de multidões. [...] A fim de conseguir corresponder às disposições inconscientes de sua audiência, o agitador, por assim dizer, simplesmente volta seu inconsciente para fora. Sua síndrome caraterial particular torna-lhe necessário fazer exatamente isso, e a experiência o ensinou a explorar conscientemente sua faculdade, a fazer uso racional de sua irracionalidade, de forma semelhante ao ator ou a certo tipo de jornalista, que sabe como vender suas instabilidades nervosas e sensibilidades. Sem saber disso, ele é assim capaz de falar e agir de acordo com a teoria psicológica pela simples razão de que a teoria psicológica é verdadeira. Tudo que ele precisa fazer para a psicologia de sua audiência funcionar é explorar astuciosamente sua própria psicologia. (ADORNO, 2015d, p.181-182)

No fundo, a própria “psicologia dos consumidores” se torna um ponto de reflexão para o mundo da propaganda fascista: o sucesso da segunda é comparado com o próprio sucesso do mundo propagandístico comercial, mostrando que as próprias técnicas presentes na esfera consumista são momentos culturais que permitem o funcionamento de slogans “estereotipados” presentes no fascismo (ADORNO, 2015d, p.182). Talvez, esta seja o maior franco avanço do argumento desenvolvido por Horkheimer da necessidade de “*se falar sobre o capitalismo para se pensar o fascismo*” no seu artigo *O Judeu e a Europa*: não apenas por condições históricas ou sociais, mas a própria mentalidade cultural do presente capitalista *forja* a possibilidade de um movimento como o fascismo existir.

Pode muito bem ser o segredo da propaganda fascista que ela simplesmente tome os homens pelo que eles são: verdadeiros filhos da cultura de massa padronizada de hoje, em grande parte subtraídos de sua autonomia e espontaneidade, em vez de se colocar metas cuja realização transcenderia o *status quo* psicológico não menos que o social. A propaganda fascista precisa apenas *reproduzir* a mentalidade existente para seus próprios propósitos – ela não precisa induzir uma mudança -, e a repetição compulsiva, que é uma de suas características mais importantes, irá se coordenar com a necessidade por sua reprodução contínua. Ela se apoia absolutamente na estrutura total, bem como em cada traço particular do caráter autoritário, que é ele mesmo produto de uma internalização dos aspectos irracionais da sociedade moderna. (ADORNO, 2015d, p.184)

Visto a própria engenhosa estratégia fascista dos dispositivos psicológicos pensados para a dominação, via de regra através da própria *utilização racional de sua irracionalidade*, perpassando no específico momento cultural da *vida padronizada na era moderna*, poderíamos então conceber o fascismo como um “*problema psicológico*” em estrito senso, um problema *que cabe a psicologia resolver?*

A resposta da Teoria Crítica certamente seria ‘não’. Mas então o que justificaria, para o fenômeno do fascismo, uma análise tão extensa, organizada e trabalhada para pensar os



dispositivos empregados na propaganda fascista para o controle psicológico dos sujeitos? É devido ao simples fato de que, na tentativa de recorrer *unicamente* à psicologia para explicar o fascismo, recairíamos no próprio *nível ideológico* (ADORNO, 2015d, p.185) que o objeto em questão age ao pôr em prática suas estratégias discursivas. A teoria freudiana das massas certamente é trazida no *Padrão de Propaganda Fascista* pois ela detalha com exatidão, através da conceitualização da *sugestão* nas massas, o verdadeiro *potencial atualizado que o fascismo realiza* na administração dos sujeitos e de sua perda de autonomia, momento que também ocorre nas massas descritas por Freud. Entretanto, tais atualizações que o fascismo gere em sua prática só poderiam ser perfeitamente explicados ao percebermos que este controle psicológico ocorre através do “mandatário de poderosos interesses econômicos e políticos” (ADORNO, 2015d, p.185-186). Em suma, o que ocorre verdadeiramente na propaganda fascista não é exatamente um *fenômeno psicológico*, mas sim, o avanço da *apropriação da psicologia* pelos agitadores fascistas.

O que acontece quando as massas são subjugadas pela propaganda fascista não é uma expressão primária e espontânea de pulsões e demandas, mas uma revitalização *quasi-científica* de sua psicologia – a regressão artificial descrita por Freud em sua discussão de grupos organizados. A psicologia das massas foi apropriada por seus líderes e transformada em meio para dominação. [...] Longe de ser a fonte do fascismo, a psicologia se tornou um elemento entre outros no interior de um sistema superposto cuja totalidade é demandada contra o potencial de resistência das massas – a própria racionalidade das massas. O conteúdo da teoria de Freud, a substituição do narcisismo individual pela identificação com as imagens do líder, aponta na direção do que poderia ser chamado de apropriação da psicologia de massas pelos opressores. (ADORNO, 2015d, p.186)

Na verdade, no que tange ao fascismo, se considerarmos a estratégia de que se deveria haver uma *exigência* de maior “lupa psicológica” para se compreender suas características, entraríamos no irremediável fato de que *o fascismo abole a possibilidade da própria psicologia existir*. Isso ocorre mediante ao reconhecimento da própria dimensão psicológica que o fascismo possui, que também implicaria em reconhecer que *o fascismo se apropria* da psicologia e dos conflitos inconscientes e sociais de seus sujeitos. Isto por si só põe a fim a possibilidade de o conceito de “psicologia” alcançar plena realização, lendo tal conceito como aquele que “pressupõe liberdade no sentido de certa autossuficiência e autonomia do indivíduo” (ADORNO, 2015d, p.187), já que prática do fascismo se efetiva “por meio da perpetuação da dependência em vez da realização do potencial liberdade, através da expropriação do inconsciente pelo controle social, em vez de tornar os sujeitos conscientes de seus inconscientes.” (ADORNO, 2015d, p.187).

Outrossim, se é equivalente a abolição da própria psicologia no fascismo, ela não pode ser a área que poderia compreender com exatidão as particularidades deste fenômeno.

Entretanto, o motivo que faz tornar *necessária* pensar o fascismo conjuntamente com uma teoria psicológica, e especialmente, a teoria de Freud sobre as massas, é pela razão de que o psicanalista austríaco alcança justamente o “ponto de viragem onde a psicologia renuncia”, que seria, *compreender não somente o indivíduo, mas também como o mesmo se forma em sociedade*. A teoria freudiana não é “*apenas*” individual, ela abarca também o momento em que o *social perpassa a vida particular sujeito*, e especificamente no fascismo, o próprio *empobrecimento psicológico* do sujeito que se deixou abandonar ao objeto enamorado em prol de si mesmo (FREUD, 2011, p.72), sendo isto uma observação que diz respeito também ao próprio estado cultural contemporâneo, que *permite e se organiza* pela própria perda de autonomia do sujeito em si mesmo. Mesmo não sendo a meta de Freud, sua teoria traz à tona *momentos sociais*, e neste caso, traz com relativa facticidade o funcionamento da irracionalidade de massas no século XX.

A própria interpretação de Adorno sobre a psicologia da propaganda fascista pode ser compreendida na básica ideia de como pode-se pensar a *irracionalidade* fascista *sem se render* em um “psicologismo”. Como vimos anteriormente, Adorno é fundamentalmente contra a revisão da teoria Freudiana e acredita que a sociologização de conceitos psicológicos pouco agrega para a interpretação da sociedade, entretanto, o autor demonstra no *Padrão de Propaganda Fascista* (assim como também no próprio *Elementos do Antissemitismo*) que através de uma *interpretação* de dados empíricos particulares, e de sua consequente teorização, dando conta de um direcionamento *focado no objeto*, levando em conta suas determinações sociais, é possível pensar como a psicologia é mais um fator que é *instrumentalizado* pela política e pela sociedade do que um recurso *explicativo* destas.

Dessa forma, a psicologia social auxilia na interpretação da sociedade na mesma medida em ela é um *instrumento de controle* da própria sociedade; ela demonstra em seus pressupostos que a perda de autonomia e da impossibilidade de existência individual de liberdade estão sempre acompanhadas de um ganho narcísico e de uma passividade surpreendente do próprio sujeito. De fato, o sujeito é *menos autônomo do que ele mesmo espera*, e a psicanálise permite alcançar este desencantamento, mas não a explicá-lo por *completo*, pois tal perda da autonomia é muito mais um *reflexo de uma sociedade sem autonomia* do que uma mera *pulsão individual sadomasoquista do sujeito*. A psicologia é empregada aqui como o elemento que é *arrancado* do próprio sujeito.

E de um texto de Adorno dedicado à criticar a proposta de Arthur Koestler, que proporrá uma utilização de conceitos psicanalíticos mesclados com conceitos da ciência política para

refletir sobre uma suposta “irracionalidade política” no mundo contemporâneo, que nos mostrará a defesa de Adorno sobre como não só deveríamos ir *contra* a tal proposta de utilizar de conceitos psicanalíticos em mescla com conceitos sociais, como também ressalta que a relação entre psicologia e sociologia se ordena através da compreensão das próprias *tendências objetivas da sociedade*, a saber, de uma tendência que impele os indivíduos aos movimentos heterônomos de um grupo pelo princípio da própria “racionalidade” social (argumento extremamente similar aos compassos da *Dialética do Esclarecimento*):

A impiedosa dominação dos interesses do eu, ampliados em um sistema totalitário, liberta uma espécie de racionalidade muito superior aos seus oponentes na escolha dos meios, e cega apenas para os fins. A psicologia totalitária reflete o primado de uma realidade social que produz seres humanos tão insanos quanto ela própria. A insanidade, entretanto, consiste em que os seres humanos aprisionados funcionam apenas como agentes de uma realidade todo poderosa; em que sua psicologia configura tão somente estações de parada dessa tendência da realidade. O fato de que possa surgir um sistema delirante [*Wahnsystem*] a partir da doutrina das próprias leis sociais objetivas não deve seduzir ninguém a recair em um psicologismo, que se contenta com a fachada social e, além disso, nem sequer é satisfatório psicologicamente. Não há nenhuma “neurose política”, embora deformações psíquicas influenciem o comportamento político, mas não explicam totalmente as deformações deste último. (ADORNO, 2015e, p.196)

Podemos então concluir que a adesão de Adorno à psicologia na sua análise da Propaganda Fascista convém *diretamente* de suas análises sobre o antissemitismo presentes na *Dialética do Esclarecimento*, e se converge nas intenções do Instituto dos anos 40 de propor uma *pesquisa crítica com métodos empíricos*, onde a tensão positivista no clima estadunidense da pesquisa sociológica parte para um investida de *ir além do empírico pela própria empiria*, onde a primazia do objeto de Adorno se fortificará em uma pesquisa com métodos empíricos, aderindo à ideia de conceber o material empiricamente coletado como *cifra da sociedade que o constrange*, almejando *preservá-lo* no mesmo instante em que *se reconhece* as determinações sociais que o circundam.

No caso particular da propaganda fascista, buscou-se elencar o discurso do fascista como um elemento não apenas proveniente da particularidade de um sujeito, mas como cifra da própria *instrumentação da palavra* na propaganda política, recusando-se à adesão de critérios tradicionais da política – como a racionalidade argumentativa, o convencimento, e explicação clara de propostas – pela tática de *controle afetivo dos sujeitos*. A coleta de dados dos discursos fascistas é, nesse caso, posteriormente interpretada como signo de uma *realidade social de dominação*, e não como a expressão autônoma de um indivíduo. O recurso à psicanálise, neste caso, funcionaria como a teoria que subjaz o conteúdo latente dos discursos, demonstrando não somente como as intenções dos agitadores se encontra *escondida*, mas

também de que ela pode ser revelada nas intenções de *dominação de grupo*, presentes no referencial teórico da *Psicologia das Massas e Análise do Eu*, elementos que serão, agora, lidos como partes da própria *teia social* da sociedade capitalista administrada.

No fim das contas, a sabedoria dos psicanalistas torna-se efetivamente aquilo que o inconsciente fascista das revistas sensacionalistas acha que ela é: uma técnica entre outras de um *racket* especial para manter irrevogavelmente aprisionados a ela homens sofrendores e desamparados, de modo a comandá-los e explorá-los. Na psicologia, na ilusão abismal da pura interioridade - que não por acaso tem a ver com as *properties* das pessoas - reflete-se aquilo que a sociedade burguesa sempre perpetrou com a propriedade exterior. Ela desenvolveu essa propriedade como um resultado da troca social, porém ao mesmo tempo com uma cláusula objetiva de reserva, da qual qualquer cidadão tem uma noção. Desse modo, o indivíduo encontra-se, por assim dizer, apenas investido de um feudo por sua classe, e aqueles que dispõem realmente das coisas estão prontos a retorná-la a partir do momento em que a propriedade geral possa se tornar perigosa para o próprio princípio da propriedade, que reside precisamente na privação. A psicologia repete no plano das propriedades individuais [*Eigenschaften*] o que sucedeu à propriedade [*Eigentum*]. Ela expropria o indivíduo ao conceder-lhe a felicidade dela. (ADORNO, 1993, p.55)

Dessa forma, a Psicologia Social de Adorno nesta pesquisa funciona como aquela que delinea uma articulação em desencontro com a definição Freudiana, de que “toda psicologia individual também é social” – não porque Adorno discorda da afirmação, mas porque a Psicologia Social possuiria *outra tarefa* na sua teoria sociológica – buscando ao invés disso, encontrar a *mediação social* presente na dinâmica do sujeito psicológico, através do direcionamento de descobrir *porque o sujeito se inclina para decisões contrárias à sua autoconservação*. Portanto, Adorno concordo com Freud ao afirmar a importância do indivíduo na compreensão das massas, mas busca entender elas não por meio de suas estruturas psíquicas prévias, mas sim pela *mediação social* em que eles estão envolvidos (CROCHÍK, 2008, 304.).

O que Adorno propõe, desta forma, é uma superação da ideia de uma psicologia arraigada ao particular do sujeito. A justificativa desta proposta se dá pela própria noção da *desintegração da particularidade na totalidade do social* presente no século XX. A destruição da *diferença*, prática fundamental do fascismo e da sociedade esclarecida, impossibilita a ideia de compreender os sujeitos como indivíduos particulares, pois *a própria sociedade não os trata dessa forma*. A intenção de Adorno, de “manter irreconciliado no pensamento o que se encontra irreconciliado na realidade” (ALVES, 1998, p.68) é elencado nas suas propostas de pesquisas empíricas sobre a propaganda fascista, quando ele recusa hipostasiar o material empírico como “dado”, formalizando uma *interpretação teórica* do material coletado.

Se o objeto em questão na sociologia, tal qual como a própria sociedade, é *essencialmente contraditório*, não há espaço para as “elegantes fórmulas matemáticas” da sociologia americana em uma pesquisa crítica que sobre a propaganda fascista e suas relações

com a sociedade reificada. A forma de escrita ensaística de Adorno, e o próprio método micrológico de pensar a propaganda fascista, é um reconhecimento de que os objetos estão presentemente fadados às suas próprias contradições, e a única forma de conhecimento compatível com esse desígnio é uma que *recuse* o ideal metodológico positivista, em troca de um método que *abarque* as contradições através de uma *interpretação* do material empiricamente coletado:

O ideal de conhecimento de uma explicação unívoca, simplificada ao máximo, matematicamente elegante, fracassa quando o próprio objeto, a sociedade, não é unívoca nem simples, nem tampouco se sujeita de modo neutro ao arbítrio da formação categorial, pois difere daquilo que o sistema de categorias da lógica discursiva antecipadamente espera. A sociedade é contraditória e mesmo assim determinável; a um só tempo racional e irracional, sistemática e caótica, natureza cega e mediada pela consciência. Os procedimentos da sociologia devem curvar-se ante isso. Caso contrário, ela estará fadada, por ânsia puritana contra à contradição, a envolver-se na mais fatal: aquela entre a sua estrutura e a do seu objeto. Por menos que a sociedade se furte ao conhecimento racional, por mais evidentes que sejam suas contradições e as condições delas, tanto menos essas contradições poderão der escamoteadas por postulados do pensamento derivados de um material tratado como indiferente perante um conhecimento, que não opõe resistência aos hábitos científicos; estes, por sua vez, facilmente acomodam à consciência conhecedora. O empreendimento das ciências sociais corre permanentemente o risco de, por amor à clareza e à exatidão, passar ao largo daquilo que quer conhecer. (ADORNO, 1986a, p.47)

Visto isso, podemos também alocar as pesquisas realizadas conjuntamente com a AJC sobre a propaganda fascista como o marco inicial de uma *sociologia crítica* realizada em solo norte-americano pelo Instituto. A quebra da divisão de trabalho na própria prática científica nos Estados Unidos foi, desta forma, *sutilmente* elencada por Adorno em seus trabalhos, fazendo-nos conceber a psicologia em seus escritos como *a penetração de uma socialização violenta no próprio sujeito psicológico*. É tarefa da Psicologia Social adorniana, portanto, encontrar as marcas dessa *socialização*, e na sua teoria da propaganda fascista, elaborar sobre o próprio *Sistema Psicológico* que existe na prática engendrada de dominação das agitações.

### Considerações finais

É de extrema sutileza teórica o gesto de Adorno incluir, em sua interpretação sobre o papel da pesquisa empírica na tarefa sociológica, noções e preceitos diretamente ligados à sua definição de tarefa filosófica. Isso se dá devido ao fato de que, para Adorno, é *impossível* trabalhar com conceitos sem ligá-los à sua estrutura social que os abarcam, e ao mesmo tempo, também seria impossível interpretar com os dados da sociedade sem de alguma forma trabalhar teoricamente com ela. A ideia de uma *crítica imanente*, que procura compreender como tais contradições se operam não unicamente em uma destas esferas, mas na *relação* entre elas, é a tarefa de Adorno na sua filosofia, e inclusive, é também para ele a tarefa de uma *ciência sociológica*:

Nunca a crítica imanente é apenas puramente lógica, mas sempre também de conteúdo, confrontação de conceito e coisa. Cabe-lhe perseguir a verdade que os conceitos, juízos e teoremas querem expressar por si mesmos; e ela não se esgota na harmonia hermética das formações do pensamento. Em uma sociedade amplamente irracional está em discussão precisamente o primado cientificamente estipulado da lógica. O ater-se aos fatos do qual nenhum conhecimento, inclusive o procedimento puramente lógico, pode se libertar sem vestígios, exige que a crítica imanente, enquanto aplicada ao referido em proposições científicas e não a "proposições em si", não proceda apenas de modo argumentativo, mas examine se as coisas efetivamente se passam assim. (ADORNO, 1980, p.231)

É neste mesmo sentido que não podemos compreender um “método geral” de sociologia para Adorno. Não encontramos, em nenhuma de suas pesquisas empíricas, procedimentos parecidos com um “passo-a-passo”, ou alguma espécie de “manual” que ajudaria o cientista a percorrer em suas tarefas de pesquisa. O que sempre existe nelas, é um *modo social de enxergar*, uma forma específica de abarcar o que há de mais fundamental na premissa de uma pesquisa empírica: o dado imediatamente coletado. Em Adorno, que poderia ser julgado de forma precoce como um filósofo da *especulação*, não se admite trabalhar o negativo *sem* recorrer ao imediato. Entretanto, no que tange às tarefas de uma pesquisa sociológica com métodos empíricos, para propriamente compreender o que há de mais fecundo no imediato, devemos recusar a premissa de que *o próprio dado particular é a própria verdade*, mas sim, reconhecer que este frágil dado imediato pode *revelar* um caminho para a compreensão de alguma verdade maior que ele mesmo. O papel de compreensão destas *mediações sociais* na tarefa sociológica, tanto discutido nesta dissertação, é o caminho que garantiria a objetividade da pesquisa social empírica:

É certo que tanto logicamente, como no interior da ciência, não se pode proceder sem imediatez; caso contrário, a categoria de mediação por sua vez não teria sentido razoável. Mesmo categorias tão distantes da imediatez como a da sociedade, se desprovidas de um imediato, não poderiam ser pensadas; quem não percebe primariamente a referência à sociedade expressa nos fenômenos sociais não pode

ascender a um autêntico conceito de sociedade. Contudo, o momento de imediatez haverá que ser superado (*aufheben*) durante o prosseguimento do conhecimento. [...] O que poderia ser explicitado com base em muitos questionários de levantamentos da sociologia política. Certamente as respostas, como material inicial, são "verdadeiras", apesar de sua referência a opiniões subjetivas, elas próprias são uma parte da objetividade social a que pertencem inclusive as opiniões. Os questionados afirmaram ou assinalaram isto e não aquilo. Mas por outro lado, no contexto dos questionários, as respostas são muitas vezes contraditórias e não concordantes, por exemplo, pró-democráticas a um nível abstrato, mas antidemocráticas face a itens mais concretos. Nesta medida a sociologia não pode se restringir aos dados, mas precisa procurar desviar as contradições; a pesquisa empírica procede de acordo. Que a teoria da ciência despreze *ab ovo* tais considerações habituais à ciência, constitui, encarado subjetivamente, o ponto de apoio da crítica dialética (ADORNO, 1980, p.254)

Por isso, a teoria dialética de Adorno não é unicamente presente em seus raciocínios dignos de natureza teórica, pois trata-se de uma teoria *imane*nte; ademais, a própria empiria é digna de uma reflexão desta natureza: as pesquisas empíricas servem também como uma demonstração precisa do que *pode ser* uma compreensão da violência do universal sob o particular. Elaborar a empiria na pesquisa sociológica, para Adorno, é menos um mero gesto de repetição da tendência da sociedade e do movimento regressivo da ciência, mas a possibilidade de mostrar que ela alcança fecundamente as próprias instâncias que não permitem a sociologia alcançar seu próprio conceito. Compreender a própria ciência como um momento da própria *força produtiva da sociedade* é não somente um gesto digno de uma teoria crítica da sociedade, mas de uma que também busca compreender como a ciência possui seu papel fundamental na imagem da sociedade presente:

A teoria dialética se recusa a simplesmente contrastar o conhecimento histórico e social como de algo individual, o conhecimento de leis, porque o pretensamente apenas individual — a individuação é uma categoria social — encerra em si mesmo um particular e um universal: a necessária distinção de ambos já tem o caráter de falsa abstração. Modelos do processo do universal e do particular são tendências de desenvolvimento da sociedade, tais como a tendência para a concentração, a superacumulação e a crise. De há muito a sociologia empírica percebeu o que perde em conteúdo específico devido à generalização estatística. Frequentemente aparece no detalhe algo decisivo acerca do universal, que escapa à simples generalização. Donde a fundamental complementação de levantamentos estatísticos mediante os *case studies*. O objetivo, inclusive de métodos sociais quantitativos, seria o discernimento qualitativo; a quantificação não constitui um fim em si mesmo, mas um meio para tanto. (ADORNO, 1980, p.244)

Se a “forma dedutiva da ciência reflete ainda a hierarquia e a coerção” (ADORNO; HOKHEIMER, 2006, p.), a própria ciência em si mesma é parte fundamental desta divisão de trabalho. A tarefa de uma Sociologia Dialética é reconhecer esta divisão no próprio ato da ciência. Se o gesto de pensar a própria coisificação da consciência com métodos *também* coisificados pode soar como uma reconciliação antecipada, sua prática nas pesquisas em que ele irá participar se mostra como um momento de *suspensão* da empiria, de corte brusco na maneira premeditada que a tendência científica positivista costuma operar. É pelo simples

manejo de compreender *teoricamente*, de maneira *interpretativa*, a própria mediação social que o dado empiricamente coletado possui, que chegamos no momento trabalhar *a própria pesquisa empírica como crítica do social*. Na realidade, a própria prática empírica de Adorno encarna de forma veemente a tese da impossibilidade de relação entre *conceito* e *conceituado*. A relação com o dado imediato na prática empírica, que sempre perpassa uma *distância* entre o sujeito e o objeto, é semblante de uma *tensão* para o frankfurtiano, e tal tensão é, necessariamente, um caminho para a crítica ao estado atual da sociedade, na ideia de encontrar *desarmonia* na pretensa *harmonia*:

A distância não é nenhuma zona de segurança, e sim um campo de tensões. Ela não se manifesta tanto no relaxamento da pretensão de verdade dos conceitos, quanto na delicadeza e na fragilidade com que se pensa. Diante do positivismo não convém nem a caturrice nem o ar senhoril, mas antes a comprovação, pela crítica do conhecimento, da impossibilidade de uma coincidência entre o conceito e aquilo que o preenche. A busca encarnizada da conversão recíproca do não-homólogo não é o empenho e esforço constantes que um dia conduzirão à redenção, e sim ingenuidade e inexperiência. O que o positivismo objeta ao pensamento, mil vezes o pensamento o soube e esqueceu, e foi somente nesse saber e esquecer que ele se tornou pensamento. Essa distância entre o pensamento e a realidade nada mais é ela própria senão aquilo que a história depositou nos conceitos. Operar sem distanciamento com estes é, a despeito de toda resignação ou talvez precisamente por causa dela, coisa de crianças. Pois o pensamento necessita mirar para além de seu objeto, precisamente porque não o atinge de todo, e o positivismo não é nada crítico na medida em que se presume capaz ele atingi-lo e imagina que só hesita por escrúpulo. O pensamento transcendente leva em conta sua insuficiência ele um modo mais rigoroso do que aquele que se deixa conduzir pelos mecanismos de controle da ciência. (ADORNO, 1993, p.111)

À maneira de Adorno, uma prática científica empírica que almeje ser crítica da sociedade reconhece as limitações presentes em suas próprias abordagens metodológicas; mas eis o grande ponto fundamental deste debate: existe, no filósofo alemão, uma *suspensão* da empiria em seus projetos de pesquisa. Ao invés de hipostasiar o dado imediato, busca-se cada vez mais, com a ajuda de métodos quantitativos, reconhecer como este pretense imediato se encontraria coberto de determinações sociais específicas. Na recusa ao procedimento de trabalho de Lazarsfeld, Adorno encontrará mais tarde, pela própria abordagem empírica da Propaganda Fascista, uma forma detectar momentos essenciais da dominação social na barbárie fascista, que não se encerram em meros elementos de controle de um grupo político, mas como uma *exploração das próprias tendências sociedade contra ela mesma*, não à toa, o próprio filósofo encerra seu *Padrão de Propaganda Fascista* anunciando que o objeto de prática do fascismo não é psicológico, mas a própria *ausência de um conceito efetivo de psicologia na sociedade*, ou seja, de um próprio *déficit do sujeito* na vida social.

Isso implica na compreensão atenta de Adorno sobre a queda do indivíduo na sociedade contemporânea. Suas reflexões presentes na *Minima Moralia*, que tanto exaltam o



frágil aspecto da *experiência particular* perante uma *configuração*, são também reflexões que cabem para pensar no que tange a experiência empírica no século XX: a relação com o objeto particular, coleta na experiência científica, também se encontra *reificada*, modificada pela socialização. Por isso, não devemos alocar aqui as reflexões de Adorno nesta obra unicamente para a limitação da subjetividade na sociedade administrada, mas *também* para a experiência científica: a própria ciência oficial que Adorno encara nos Estados Unidos também se encontra *lesada*, impossibilitada de alcançar seu próprio conceito.

Para o filósofo, a única via de alcançar a ideia de uma vida subjetiva autêntica é apontando para a configuração alienante desta, denunciando suas próprias impossibilidades *pelos próprios termos* da vida subjetiva. Da mesma forma, seu gesto para pensar uma experiência científica com métodos empíricos também irá se guiar pela compreensão de uma *experiência empírica que vá além da empiria*, que supere o momento empírico perante a configuração alienante do objeto empiricamente coletado. Por isso, suas pesquisas nunca se encerram na coleta de dados em si mesma: a reflexão sobre as entrevistas, peças de propaganda, e de técnicas discursivas no fascismo, por exemplo, sempre irão resultar em uma *teoria do próprio fascismo*, avançando do elemento psicológico de uma propaganda, para poder elaborar sobre uma teoria do próprio *fim* do psicológico no fascismo em si mesmo.

Deve-se ainda notar que tais elementos ainda foram fortemente avançados para outros estágios de desenvolvimento, no que diz respeito à própria pesquisa da *Personalidade Autoritária*. Esta última tinha o propósito de elaborar sobre quais seriam as principais tendências de personalidade na sociedade, a fim de averiguar dentre elas, aquelas que teriam maior suscetibilidade para serem cooptadas nas propagandas e técnicas de controle fascistas. Como o fascismo em si mesmo acaba por anunciar o fim do psicológico forte e desenvolvido na sociedade administrada. A própria ideia de uma *tendência de personalidade* não só indica como a frágil noção de indivíduo se encontra cada vez mais atrofiada, e delineada por “blocos de personalidade” predefinidos, como também atesta que as propagandas fascistas alcançam sempre determinados grupos que possuem *tendência de personalidade relativamente parecidas*:

Uma questão importante: não se trata apenas de manipulação das pessoas sem instrução. Embora isso também ocorra, esse argumento sozinho seria errôneo e de cunho elitista. A propaganda fascista mobiliza forças inconscientes - que estão presentes em todos nós, instruídos e não instruídos. É por essa razão que os estudos sobre a personalidade autoritária foram feitos conjuntamente com os estudos sobre a propaganda fascista, com o fito de compreender quais forças essa propaganda visa mobilizar. (TORRE, 2020, p. 106)

Pode-se então concluir que, além das propostas de pesquisas empíricas de Adorno e do Instituto representarem não somente uma *insatisfação* com a metodologia de pesquisa representada por Lazarsfeld para uma possibilidade de ciência sociológica efetiva, também abrigam em si reflexões e elementos teóricos diretamente ligados às reflexões filosóficas de Adorno nos anos 40. Deve-se, inclusive, ressaltar como a *Dialética do Esclarecimento* possui momentos fundamentais para elaborar a *teoria do fascismo* que seria trabalhada por Adorno nas suas pesquisas empíricas. Elementos ligados à queda da individualidade e da psicologia dos sujeitos, dos elementos de *ticket* intercambiáveis no fascismo, a *projeção pática* que se encontra presente na mentalidade fascista e a noção de *mimese* são elementos que estão indiretamente presentes nos estudos de Adorno sobre a propaganda fascista. Isso também deixa claro a forma de como as pesquisas empíricas do Instituto estavam intimamente ligadas à uma dimensão teórica, e que estas próprias elaborações *advém* da prática de coleta e interpretação de dados empíricos.

Em algum sentido, o que Adorno aprendeu em seu encontro com mídia de massas Americana e as pesquisas empíricas sociais forneceram a ele as ferramentas para uma versão mais rica, teoricamente direcionada e matizada da pesquisa em ciência social. Para Adorno, Teoria não é meramente uma ferramenta para descrever os objetos coletados na pesquisa, de alguma forma distinta destes objetos. Na verdade, teoria é o que torna a conexão e desconexão entre estes objetos possível. Teoria é o que dá vida aos objetos, um quarto para eles respirarem, e, mais importante, a possibilidade de demonstrar como fatos individuais e opiniões podem ser ambas partes de um sistema social totalizante e ainda algo a parte deste sistema. (JENEMANN, 2007, p.40)

Por mais que os métodos de Adorno possam ser obviamente contestados e certamente devem ser criticados, eles apresentam um avanço considerável para a prática científica da época, que era extremamente focada nos aspectos quantitativos dos estudos, ignorando os momentos qualitativos, que eram essenciais e presentes em todas as etapas de uma pesquisa deste porte, no olhar do filósofo. Acima de tudo, Adorno nos traz uma *outra forma* de enxergar o que pode ser uma pesquisa empírica, especialmente *reavaliando* o sentido desta empiria, criticando a divisão apressada entre “estudos teóricos” e “estudos empíricos”, demonstrando muito mais como *ambos estão mais próximos do que se imagina* em termos de uma pesquisa sociológica concreta.

Ao invés de meramente *suspender* a empiria como o momento mais elevado do conhecimento sociológico da época, Adorno nos convida a pensar tal elevação através do reconhecimento das *configurações* desse superávit, ou seja, o que *tornou possível* este momento científico se tornar possível na sociedade. Pensar a ciência menos como uma *prática instrumental*, e mais como um momento diretamente ligado às *forças produtivas* da sociedade, e demonstrar como os próprios métodos de uma pesquisa empírica devem estar fortemente

ligados à tais inflexões, interpretando os dados empiricamente coletados *também* como cifras desta sociedade aparentemente esclarecida, é a forma que o filósofo nos ensina a não meramente reproduzir os dados da sociedade na ciência, mas de *superar* o prognóstico do empirismo radical *pela própria* empiria (APOSTOLIDIS, 2000, p.34). Tal qual como o filósofo fez com a psicanálise, a filosofia alemã e o próprio marxismo, Adorno almeja fazer *uma superação da empiria pelos seus próprios termos*.

## **REFERÊNCIAS**

ABROMEIT, J. **Max Horkheimer and the foundations of the Frankfurt School**. Cambridge ; New York: Cambridge University Press, 2011.

ADORNO, Theodor & HORKHEIMER, Max. **Dialektik der Aufklärung Philosophische Fragmente**. Frankfurt am Main: Fischer Verlag, 1969; **Dialética do Esclarecimento**. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.

\_\_\_\_ & \_\_\_\_ (org.). Sociologia e Investigação Social Empírica, p.120-131. In: **Temas básicos de sociologia**, São Paulo, ed.: Cultrix, 1973.

ADORNO, T. W. Research Project on Anti-Semitism: Idea of the Project. p.181-218. In: **Adorno: the stars down to earth and other essays on the irrational in culture**. London; New York: Routledge, 2002.

\_\_\_\_. A filosofia muda o mundo ao manter-se como teoria. **Lua Nova: Revista de Cultura e Política**, p. 131–139, 2003a.

\_\_\_\_; BENJAMIN, W. **Correspondência, 1928-1940/Adorno-Benjamin**. São Paulo: Editora UNESP, 2012.

\_\_\_\_. **Dialética Negativa**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2009.

\_\_\_\_. A psicanálise revisada, p.43-69. In: **Ensaio sobre psicologia social e psicanálise**. São Paulo: Editora Unesp, 2015a.

\_\_\_\_. Sobre a relação entre sociologia e psicologia, p.71-135. In: **Ensaio sobre psicologia social e psicanálise**. São Paulo: Editora Unesp, 2015b.

\_\_\_\_. Antissemitismo e propaganda fascista, p.153-190. Sobre a relação entre sociologia e psicologia, p.71-135. In: **Ensaio sobre psicologia social e psicanálise**. São Paulo: Editora Unesp, 2015c.

\_\_\_\_. Teoria freudiana e o padrão de propaganda fascista, p.153-190. In: **Ensaio sobre psicologia social e psicanálise**. São Paulo: Editora Unesp, 2015d.

\_\_\_\_. Observações sobre política e neurose, p.191-198. In: **Ensaio sobre psicologia social e psicanálise**. São Paulo: Editora Unesp, 2015e.

\_\_\_\_. **Introdução à Sociologia: 1968**. São Paulo: Ed. UNESP, 2008.

\_\_\_\_. **Minima moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben**. 1951, Frankfurt, Suhrkamp Verlag; **Minima Moralia. Reflexões a partir da vida danificada**. tradução de Luiz Eduardo Bicca, São Paulo, ed. Ática, 1993; **Minima Moralia. Reflexões a partir da vida lesada**, tradução de Gabriel Cohn, Rio de Janeiro, ed. Beco do Azogue, 2008.

\_\_\_\_. O ensaio como forma, p.15-46. In: **Notas de Literatura I**. Organização da edição alemã Rolf Tiedemann. Tradução e apresentação Jorge de Almeida. São Paulo: Livraria Duas Cidades. Editora 34, 2003b.

\_\_\_\_\_. Introdução à Controvérsia do Positivismo na Sociologia Alemã. In: **Os Pensadores XLV VIII**. São Paulo: Abril Cultural, 1980a. p. 209-257.

\_\_\_\_\_. Observações sobre o pensamento filosófico, p.15-26. In: **Palavras e sinais modelos críticos 2**. Petrópolis: Vozes, 1995a.

\_\_\_\_\_. Experiências Científicas nos Estados Unidos, p.137-178. In: **Palavras e sinais modelos críticos 2**. Petrópolis: Vozes, 1995b.

\_\_\_\_\_. Sobre Sujeito e Objeto, p.181-201. In: **Palavras e sinais modelos críticos 2**. Petrópolis: Vozes, 1995c.

\_\_\_\_\_. Crítica cultural e sociedade. In: **Prismas**. São Paulo: Ática, 1998. p. 7-26.

\_\_\_\_\_. Atualidade da Filosofia. In: **Primeiros escritos filosóficos**. São Paulo: Editora Unesp, 2018. P. 431-457.

\_\_\_\_\_. “Sobre a lógica das Ciências Sociais”, p.46-61. In: Gabriel Cohn (org.). **Theodor W. Adorno: Sociologia**. São Paulo: Ática, 1986a

\_\_\_\_\_. “Capitalismo tardio ou sociedade industrial?”, p.62-75. In: Gabriel Cohn (org.). **Theodor W. Adorno: Sociologia**. São Paulo: Ática, 1986b

\_\_\_\_\_. **Três estudos sobre Hegel: Aspectos, Conteúdo da experiência, Skoteinos ou Como ler**. São Paulo: Editora Unesp, 2013.

\_\_\_\_\_. Freud in the Present. **World Picture**, v. 12, p. 4, 2017. Disponível em: <[http://www.worldpicturejournal.com/WP\\_12/pdfs/Adorno\\_WP\\_12.pdf](http://www.worldpicturejournal.com/WP_12/pdfs/Adorno_WP_12.pdf)>. Acesso em: 14 ago. 2021. Traduzido por: Nan-Nan-Lee.

ALVES, D. G. **Depois de Auschwitz: a questão do anti-semitismo em Theodor Adorno**. Dissertação (Mestrado em Filosofia), Universidade Federal de Minas Gerais, 27 mar. 1998.

\_\_\_\_\_. **“A personalidade autoritária” hoje: por que o fascismo volta a fascinar?**. 2018. Disponível em: <<https://revistacult.uol.com.br/home/a-personalidade-autoritaria-adorno/>>. Acesso em: 3 nov. 2019.

ANTUNES, D. C. **Por um conhecimento sincero no mundo falso : Teoria Crítica, pesquisa social empírica e The Authoritarian Personality**. Tese (Doutorado em Filosofia), Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2012.

APOSTOLIDIS, P. Culture industry or social physiognomy?: Adorno’s critique of Christian right radio. **Philosophy & Social Criticism**, v. 24, n. 5, p. 53–84, set. 1998.

\_\_\_\_\_. **Stations of the Cross: Adorno and Christian right radio**. Durham: Duke University Press, 2000.

BAHR, E. The Anti-Semitism Studies of the Frankfurt School: The Failure of Critical Theory. **German Studies Review**, v. 1, n. 2, p. 125, maio 1978.

BARATTO, G.; AGUIAR, F. A “PSICOLOGIA DO EGO” E A PSICANÁLISE FREUDIANA: das diferenças teóricas fundamentais. **Revista de Filosofia Aurora**, v. 19, n. 25, p. 307–331, 8 maio 2007.

BARBOSA, R. **Dialética da reconciliação**. Rio de Janeiro: UAPÊ, 1996.

BECKENKAMP, J. Tinha Kant um conceito de espírito? **O que nos faz pensar**, v. 21, n. 32, p. 205–224, 1 dez. 2012.

BOWIE, A. **Adorno and the ends of philosophy**. Cambridge, UK ; Malden, MA, USA: Polity Press, 2013.

BUCK-MORSS, S. **The Origin of Negative Dialectics: Theodor W. Adorno, Walter Benjamin, and the Frankfurt Institute**. New York: Macmillan Free Press, 1977; London: Harvester Press, 1978; **Origen de la dialéctica negativa: Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt**. México: Siglo Veintiuno, 1981.

BONß, W. The program of interdisciplinary research and the beginnings of Critical Theory. In: BENHABIB, S; BONß, W; MCCOLLE, J. (ed.). **On Max Horkheimer**. Cambridge/ London: MIT Press, 1993, p.99- 125.

CARONE, I. Adorno e a educação musical pelo rádio. **Educação & Sociedade**, v. 24, n. 83, p. 477–493, 2003.

\_\_\_\_\_. Fascismo on the air. **Lua Nova: Revista de Cultura e Política**, p. 195–217, 2002.

CHAVES, E. O Fascismo como um sistema paranoico: a psicanálise do anti-semitismo na Dialética do Esclarecimento. **Pulsional. Revista de Psicanálise (São Paulo)**, v. 176, p. 25–33, 2003.

CORREIO, A. M. V. S. SOBRE A CATEGORIA DA MEDIAÇÃO EM ADORNO. **Via Atlântica**, 1(13), 99-112, 2008.

DUBIEL, H. **Theory and politics: studies in the development of critical theory**. Cambridge, Mass: MIT Press, 1985.

CROCHICK, J. L. T.W. Adorno e a psicologia social. **Psicologia & Sociedade**, v. 20, p. 297–305, ago. 2008.

CROCHICK, J. L. et al. NOTAS SOBRE CONTRADIÇÕES E CRÍTICAS À PSICOLOGIA SOCIAL DE T. W. ADORNO. **Psicologia & Sociedade**, v. 33, 25 jun. 2021.

CROCHÍK, J. L.; DIAS, M. A. L.; SILVA, P. F. DA. Crítica à psicanálise como fundamento da psicologia social da Adorno. **Constelaciones. Revista de Teoría Crítica**, n. 7, p. 322–342, 2015.

DAHMER, H. Adorno’s view of psychoanalysis. **Thesis Eleven**, v. 111, n. 1, p. 97–109, ago. 2012.

FLECK, A. Afinal de contas, o que é teoria crítica? [After all, what is critical theory?]. **Princípios: Revista de Filosofia (UFRN)**, v. 24, n. 44, p. 97–127, 21 ago. 2017.

\_\_\_\_\_. Da crítica imanente à crítica do sofrimento: sobre o problema da fundamentação normativa da teoria crítica de Theodor W. Adorno. **ethic@ - An international Journal for Moral Philosophy**, v. 15, n. 1, p. 65–84, 2 set. 2016.

\_\_\_\_\_. O anticapitalismo de Adorno. Entre o marxismo e as novas leituras de Marx. **Dissonância: Revista de Teoria Crítica**, v. 3, n. 2, p. 151–179, 2019.

\_\_\_\_\_. **Theodor W. Adorno: um crítico na era dourada do capitalismo**. Tese (Doutorado em Filosofia) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis. 2015.

FRANÇA, F. L. Da experiência à mediação: uma transição mínima em Theodor Adorno. **Griot : Revista de Filosofia**, v. 22, n. 2, p. 59–73, 19 jun. 2022.

FREITAS, Bruno Carvalho Rodrigues de. **Psicanálise e crítica social em Adorno**. 2016. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.

FREITAS, Verlaine. Adorno e Horkheimer leitores de Freud. **Remate de Males**, v. 30, n. 1, p. 123–146, 2010.

\_\_\_\_\_. Theodor Adorno and the Freudian Revisionism. **Veritas (Porto Alegre)**, v. 63, n. 2, p. 780–800, 5 out. 2018.

FREDERICO, C. Recepção: divergências metodológicas entre Adorno e Lazarsfeld. **MATRIZES**, v. 1, n. 2, p. 157–172, 15 abr. 2008.

FREUD, S. “O caso Schreber”. **Obras Completas**: Observações psicanalíticas sobre um caso de paranoia relatado em autobiografia (“O caso Schreber”): artigos sobre técnica e outros textos (1911-1913). (Vol.10) São Paulo: Companhia das Letras., 2010a. p. 13-107.

\_\_\_\_\_. A dinâmica da transferência. In: “O caso Schreber”. **Obras Completas**: Observações psicanalíticas sobre um caso de paranoia relatado em autobiografia (“O caso Schreber”): artigos sobre técnica e outros textos (1911-1913). (Vol.10) São Paulo: Companhia das Letras., 2010b. p. 100-110.

\_\_\_\_\_. O mal-estar na cultura, p. 305-411. Tradução: Renato Zwick. Porto Alegre: L&PM, 2010c; **O mal-estar na cultura**. Cultura, sociedade, religião: O mal-estar na cultura e outros escritos. Tradução: Maria Rita Salzano Moraes; Tradução: Pedro Heliodoro Tavares. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

\_\_\_\_\_. Recordar, Repetir, Elaborar, p. 146-158. In: “O caso Schreber”. **Obras Completas**: Observações psicanalíticas sobre um caso de paranoia relatado em autobiografia (“O caso Schreber”): artigos sobre técnica e outros textos (1911-1913). (Vol.10) São Paulo: Companhia das Letras., 2010d.

\_\_\_\_\_. *Psicologia das Massas e Análise do eu*, p. 13-114. In: **Obras Completas: Psicologia das Massas e Análise do Eu e outros textos (1920-1923)**. (Vol.15) São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

\_\_\_\_\_. *Três Ensaio sobre uma teoria da sexualidade*, p.13-173. In: **Obras completas: três ensaios sobre a teoria da sexualidade, análise fragmentária de uma histeria ("O caso Dora") e outros textos (1901-1905) (Vol.6)** ; tradução Paulo César de Souza. -11 ed.-São Paulo: Companhia das Letras, 2016a.

\_\_\_\_\_. *O método psicanalítico de Freud*, p.321-330. In: **Obras completas: três ensaios sobre a teoria da sexualidade, análise fragmentária de uma histeria ("O caso Dora") e outros textos (1901-1905) (Vol.6)** ; tradução Paulo César de Souza. -11 ed.-São Paulo: Companhia das Letras, 2016b.

FREYENHAGEN, F. What is Orthodox Critical Theory? **DEUTSCHE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE**, v. 65, n. 3, p. 456–469, jun. 2017.

FROMM, E. Método e função de uma psicologia social analítica, In: \_\_\_\_\_. **A crise da Psicanálise: Freud, Marx e a psicologia social**. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1977, p.134-161.

GAGNEBIN, Jeanne-Marie. Do conceito de mimesis no pensamento de Adorno e Benjamin. **Perspectivas: Revista de Ciências Sociais**, v. 16, n. 1, 1993. Disponível em: <<https://periodicos.fclar.unesp.br/perspectivas/article/view/771>>. Acesso em: 11 nov. 2019.

GANEM, A. Karl Popper versus Theodor Adorno: lições de um confronto histórico. **Brazilian Journal of Political Economy**, v. 32, p. 87–108, mar. 2012.

GENEL, K. Escola de Frankfurt e freudo-marxismo: sobre a pluralidade das articulações entre psicanálise e teoria da sociedade. **Dissonância: Revista de Teoria Crítica**, v. 1, n. 1, 27 jun. 2017.

GOMIDE, A. P. DE Á. *Psicanálise e Teoria Social à luz da teoria crítica de Theodor W. Adorno*. **Psicologia: Ciência e Profissão**, v. 31, n. 1, p. 120–133, 2011.

GONÇALVEZ, Angela. Para além do Princípio do Prazer e a Dialética do Esclarecimento. In: SOUZA, Ricardo Timm de; SANTOS, Marcelo Leandro dos; SAVI NETO, Pedro; GUADAGNIN, Renata (Orgs.). **Adorno e Freud: encontros contemporâneos**. [recurso eletrônico] (p.11-28). Ricardo Timm de Souza; Marcelo Leandro dos Santos; Pedro Savi Neto; Renata Guadagnin (Orgs.) -- Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2017.

HORKHEIMER, Max. A Presente Situação Da Filosofia Social e as Tarefas de Um Instituto de Pesquisas Sociais (1931). **Revista Praga**, v. 7, p. 121–132, 1999.

\_\_\_\_\_. *The Jews and Europa*, p. 77-94. In: BRONNER, S. E.; KELLNER, D. (EDS.). **Critical theory and society: a reader**. New York: Routledge, 1989.

\_\_\_\_\_. *Teoria Tradicional e Teoria Crítica*. In: BENJAMIN, Walter; ADORNO, Theodor W.; WALTER, Benjamin; *et al.* **Textos escolhidos / Walter Benjamin, Max Horkheimer,**



**Theodor W. Adorno, Jürgen Habermas (Os Pensadores)**. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1975. p. 125-162

\_\_\_\_\_. Prefácio para a reedição. In: \_\_\_\_\_. **Teoria Crítica: uma documentação**. Tradução de Hilde Cohn. São Paulo: Perspectiva, 1990a, p.01-05

\_\_\_\_\_. Observações sobre ciência e crise. In: \_\_\_\_\_. **Teoria Crítica: uma documentação**. Tradução de Hilde Cohn. São Paulo: Perspectiva, 1990b, p.07-12

\_\_\_\_\_. Materialismo e Metafísica. In: \_\_\_\_\_. **Teoria Crítica: uma documentação**. Tradução de Hilde Cohn. São Paulo: Perspectiva, 1990c, p.31-58

HEGEL, G. W. F. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio: 1830. Vol. 1: A Ciência da Lógica / G.W.F. Hegel. Trad. Paulo Meneses**. 1a. ed ed. Sao Paulo: Loyola, 1995.

\_\_\_\_\_. **Fenomenologia do espírito**. Tradução: Paulo Meneses; Tradução: Karl-Heinz Efen; Tradução: José Nogueira Machado. Petrópolis: Vozes, 2014.

JACOBS, J. **The Frankfurt School, Jewish Lives, and Antisemitism**. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

JAY, M. Adorno in America. **New German Critique**, n. 31, p. 157, 1984.

\_\_\_\_\_. **The dialectical imagination: a history of the Frankfurt School and the Institute of Social Research, 1923-1950**. Londres: Heinemann, 1973.

\_\_\_\_\_. Os judeus e a Escola de Frankfurt: Teoria Crítica e sua análise do antissemitismo. p.93-119. In: VIEIRA, Nelson Harry; LISSOVSKY, Alexandre. **Construindo a imagem do judeu: algumas abordagens teóricas**. Rio de Janeiro: Imago, 1994.

JEFFRIES, S. **Grande Hotel Abismo: a Escola de Frankfurt e seus personagens**. Tradução: Paulo Geiger. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

JENEMANN, D. **Adorno in America**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2007.

JEŘÁBEK, H. Paul Lazarsfeld—The Founder of Modern Empirical Sociology: A Research Biography. **International Journal of Public Opinion Research**, v. 13, n. 3, p. 229–244, 1 set. 2001.

KANT, I. Resposta à pergunta: Que é “Esclarecimento”? (Aufklärung), p.100-117. In: **Textos seletos**. Trad. Floriano de Sousa Fernandes. 3ª ed. Petrópolis: Rio de Janeiro, Vozes, 2005.

LAZARSFELD, P. F. Some Remarks on the Typological Procedures in Social Research: **Zeitschrift für Sozialforschung**, v. 6, n. 1, p. 119–139, 1937.

LEO LOWENTHAL; NORBERT GUTERMAN. **Prophets of deceit: a study of the techniques of the American agitator**. Nova Iorque: Harper & Brothers, 1949.

MAAR, W. L. Materialismo e primado do objeto em Adorno. **Trans/Form/Ação**, v. 29, p. 133–154, 2006.

MARIOTTI, S. Damaged Life as Exuberant Vitality in America: Adorno, Alienation, and the Psychic Economy. **Telos**, v. 2009, n. 149, p. 169–190, 1 dez. 2009.

MARX, K. Marx sobre Feuerbach. p.537-540. In: **A ideologia alemã crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas**. São Paulo: Boitempo, 2007.

MENEZES, D. G. DE. Introdução à Sociologia, de Theodor W. Adorno. **Plural**, v. 17, n. 1, p. 197–203, 1 jun. 2010.

MIRA, Lutti. Adorno e a pesquisa empírica no contexto norte-americano. **Primeiros Escritos**, n. 9, p. 189–219, 2018.

MÜLLER-DOOHM, S. **Adorno: a biography**. Cambridge, UK ; Malden, MA: Polity Press, 2005.

MUSSE, R. Sistema e Método no Último Engels. **Discurso**, n. 30, p. 87–100, 9 ago. 1999.

REPA, L. (2019). A essência da crítica: sobre o limiar da crítica imanente em Hegel. *Discurso*, 49(2), 269–285.

REICH, W. **Psicologia de Massas do Fascismo**. Martins Fontes, São Paulo. 1988.

RENAULT, E. Sujeito-objeto: o dispositivo Hegel-Kant. **Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade**, v. 25, n. 4, p. 287–308, 26 dez. 2020.

ROUANET, S. P. **Teoria Crítica e Psicanálise**. [s.l.]: Tempo Brasileiro, 1983.

RUSH, Fred; KATINSKY, Beatriz; REBOLLO, Regina Andrés. **Teoria crítica**. Aparecida: Ideias & Letras, 2008.

SAFATLE, V. **Cinismo e falência da crítica**. São Paulo: Boitempo, 2008.

\_\_\_\_\_. **Curso “Psicologias do Fascismo”**. 2019. Disponível em: <[https://www.academia.edu/39801006/Psicologias do fascismo curso completo 2019](https://www.academia.edu/39801006/Psicologias_do_fascismo_curso_completo_2019)>.

\_\_\_\_\_. **Dar corpo ao impossível: O sentido da dialética a partir de Theodor Adorno**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.

SCHWARZ, M. “Weiterdenken: Theodor W. Adorno e as conferências de 1949-1968”. Entrevistadores: Bruna Della Torre e Fernando Bee. **Dissonância: Revista de Teoria Crítica**, v. 3 n. 2, Dossiê Theodor W. Adorno, Campinas, 2º Semestre de 2019, p.342-351.

SIEG, C. Beyond Realism: Siegfried Kracauer and the Ornaments of the Ordinary. **New German Critique**, n. 109, p. 99–118, 2010.

SILVA, M. Freud e a atualidade de O mal-estar na cultura. **Analytica: Revista de Psicanálise**, v. 1, n. 1, p. 45–72, dez. 2012.

SILVA, E. S. N. Coerência em suspensão: Adorno e os modelos de pensamento. **Artefilosofia**, v. 4, n. 7, p. 55–72, 2009.

TORRE, B. D. Com quantos paus se faz uma canoa? Notas sobre a personalidade autoritária. **Crítica Marxista**, n. 50, 103-109, 2020.

VOIROL, O. Teoria Crítica e pesquisa social: da dialética à reconstrução. **Novos Estudos - CEBRAP**, n. 93, p. 81–99, jul. 2012.

WIGGERSHAUS, R. **A Escola de Frankfurt: história, desenvolvimento teórico, significação política**. Rio de Janeiro (RJ): DIFEL, 2006.

WHEATLAND, T. The Frankfurt School's Invitation from Columbia University: How the Horkheimer Circle Settled on Morningside Heights. **German Politics & Society**, v. 22, n. 3 (72), p. 1–32, 2004.