



Dissonância

revista de teoria crítica

ISSN: 2594-5025

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Universidade Estadual de Campinas

www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/teoriacritica

Título	A crítica do tempo livre em Adorno
Autor/a	André Campos Rocha
Fonte	<i>Dissonância: Revista de Teoria Crítica</i> , v. 5, Campinas, 2021
Link	https://www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/teoriacritica/workflow/index/4110

Formato de citação sugerido:

ROCHA, André Campos. “A crítica do tempo livre em Adorno”.
Dissonância: Revista de Teoria Crítica, v. 5, Campinas, 2021, p. 641-678.

A CRÍTICA DO TEMPO LIVRE EM ADORNO

André Campos Rocha*

RESUMO

O presente artigo tem como objetivo analisar a conferência-ensaio *Freizeit* (tempo livre) de Theodor W. Adorno à luz das problemáticas sociológicas trazidas pelo processo de consolidação do capitalismo como formação social hegemônica nas décadas que se seguiram ao fim da Segunda Guerra. Pretende-se demonstrar as tensões dialéticas inscritas na constelação de conceitos que gravitam em torno da crítica do tempo livre, relacionando-as não só às preocupações teóricas mais amplas de Adorno, como também ao contexto específico em que a conferência-ensaio foi concebida.

PALAVRAS-CHAVE

Indústria Cultural; Lazer; Theodor W. Adorno; Tempo livre; Teoria Crítica

*Bacharel em Ciências Sociais pela UFMG, mestre em Sociologia pela USP e doutorando em Ciências Sociais pela PUC-MG com bolsa de pesquisa da CAPES. camposrochaandre@gmail.com. Este trabalho é uma versão modificada de um capítulo de minha dissertação de mestrado (Rocha 2019). Agradeço particularmente a Ricardo Musse, que me orientou na pesquisa desenvolvida no mestrado. Sou grato também aos comentários feitos pelos membros da comissão julgadora: Eduardo Soares, Rúrion Melo e Ricardo Pagliuso; e aos pareceristas da revista.

THE CRITIQUE OF FREE TIME IN ADORNO

ABSTRACT

The present article aims to analyze the conference-essay *Freizeit* (free time) of Theodor W. Adorno in the light of sociological problems brought about by the consolidation process of capitalism as a hegemonic social formation in the decades following the end of World War II. The aim is to demonstrate the dialectical tensions inscribed in the constellation of concepts that gravitate around the critique of free time, relating them not only to Adorno's broader theoretical concerns, but also to the specific context in which the conference-essay was conceived.

KEYWORDS

Culture Industry; Leisure; Theodor W. Adorno; Free time; Critical Theory

Introdução

Em maio de 1969, quando as revoltas estudantis varriam o mundo ocidental, colocando em questão as possibilidades de superação das estruturas coercitivas do capitalismo, Theodor W. Adorno proferiu a conferência-ensaio *Freizeit* – transmitida pelo rádio e posteriormente publicada na coletânea de ensaios *Stichworte*.¹ Não se tratava apenas de reflexões de um Adorno no auge de sua maturidade intelectual, em um de seus últimos pro-

1 Traduzida no Brasil como *Palavras e Sinais: modelos críticos 2*.

nunciamentos públicos, prestes a falecer meses depois; mas sobretudo de um ensaio gestado em um ambiente especialmente sensível ao pensador dialético, que refletia as fissuras da realidade que, naquele momento, vinham à tona. Por um lado, Adorno mostrava o caráter de sistema da sociedade capitalista, que afetava os trabalhadores mesmo nos períodos de tempo em que eles pensavam estar livres das tarefas laborais. Neste contexto, tratava-se de uma avaliação crítica do otimismo de alguns setores da esquerda que enxergavam nas realizações do capitalismo de bem-estar social uma marcha irresistível do progresso. Mas, para além disso, conforme sua ideia de que os conceitos têm um componente substancial, carregando consigo uma “promessa” de que se realizem (e não são meros recursos auxiliares na pesquisa) falar de tempo livre significava refletir sobre a questão da liberdade no seio de uma sociedade cujas contradições, como ele mesmo admitira, na medida em que perdurassem, não poderiam ser totalmente integradas na consciência de seus membros.

Tendo isso em vista, no presente trabalho proponho que a conferência-ensaio *Freizeit* (doravante FR) pode servir como uma chave de leitura muito interessante para debatermos várias das preocupações teóricas de Adorno no pós-guerra, período que marcou sua consolidação como um intelectual público na Alemanha Ocidental. Dentre estas questões, destacam-se: a relação de tempo livre e trabalho; a dinâmica psíquica dos indivíduos na cultura de massas; o caráter ideológico da indústria cultural e seus limites; os conceitos de semiformação e pseudoatividade; a discussão de Adorno com Veblen sobre o esporte; e, por fim, a questão da utopia. Ao percorrer este trajeto, tentarei desvelar as

nuances dialéticas presentes nessa constelação de problemas que circundam o conceito de *Freizeit*, de tal modo que ele emerja como um campo de forças – aquilo que, segundo Adorno (2003), seria a tarefa mesma da forma ensaio.

Tempo livre e trabalho

A Era de Ouro do capitalismo, referente aos anos posteriores à Segunda Guerra, foi uma fase excepcional de sua história. Mais internacionalizada, a economia mundial crescia a taxas explosivas e as grandes depressões do passado não passavam agora de simples flutuações (Hobsbawm 1995). Ao menos no centro do capitalismo, sob um regime social baseado no pleno emprego, estruturado em torno da negociação entre capital e trabalho, a classe trabalhadora, contando com a proteção e auxílio de um Estado pródigo e beneficiando-se da diminuição da jornada de trabalho, dispunha agora de tempo livre para desenvolver suas potencialidades. A expectativa de que isso apontava para o surgimento de um estado de emancipação foi alvo da FR. Como Adorno (1995a: 71) tentou demonstrar, mesmo que “graças às invenções, ainda não totalmente utilizadas – em termos econômicos – nos campos da energia atômica e da automação, [o tempo livre] poderá aumentar cada vez mais”, em uma sociedade baseada no fetichismo da mercadoria esse período de tempo permaneceria acorrentado a seu oposto, o mundo do trabalho, absorvendo suas formas de organização e administração.

Considerando esta pujança econômica e social do mundo capitalista desenvolvido, a questão que se colocava para a teoria

crítica era uma possível “mudança nas estruturas até então assentadas como próprias do mundo moderno” (Musse 2016: 108). Essa questão havia sido abordada por Adorno (1986a) um ano antes, em abril de 1968, na conferência inaugural do 16º congresso da Sociedade Alemã de Sociologia. Como indica o título da conferência, “Capitalismo tardio ou sociedade industrial?”, escolhido em homenagem aos 150 anos do nascimento de Marx, o assunto a ser debatido era se o conceito de capitalismo e as implicações dele decorrentes ainda seriam válidos para explicar o mundo de fins dos anos 60.

Conforme as conjecturas de Marx, a miséria comum partilhada por todos os proletários conduziria a uma situação insustentável, cujo desfecho seria a revolução social e conseqüentemente a superação do modo de produção capitalista. Porém, como Adorno admitiu em seu pronunciamento, os prognósticos da pauperização e do colapso, referentes à teoria das classes, não ocorreram como esperado, pois o capitalismo descobriu recursos que lhe deram sobrevida. Com o aumento da produção de bens de consumo mediante o incremento do potencial técnico da sociedade, possibilitou-se uma elevação substancial do padrão de vida do proletariado, de modo que ele tinha algo mais a perder que seus grilhões. Além disso, a tese da pauperização pressupunha o funcionamento autônomo do jogo de forças do mercado, cuja dinâmica destrutiva imanente foi, ao menos provisoriamente, sustada pela intervenção extraeconômica do poder político do Estado (Pollock 1978). Mesmo que o conceito objetivo de classe, definido pela posição no processo de produção, continuasse válido, isso não implicava necessariamente que os traba-

lhadores tivessem consciência de sua real situação. Por isso, o preço que se pagou pelo desfrute das benesses materiais do sistema foi a integração no mesmo, levando à impotência social e política:

Se a teoria da miséria crescente não foi demonstrada *à la lettre*, ela se confirmou, porém, no sentido não menos assustador de que a falta de liberdade, a dependência em relação a um instrumental que escapa à consciência daqueles que dele se utilizam, estende-se universalmente sobre os homens (Adorno 1986a: 67).

Tratava-se de lidar com um novo desafio colocado para a teoria marxista. Desde Marx, havia a expectativa de que o desenvolvimento das forças produtivas fosse acompanhado de um amadurecimento político da classe trabalhadora e das condições sociais capazes de livrá-la da sujeição às necessidades materiais. Contudo, observou Adorno, parecia ocorrer o inverso: um mundo recheado de inovações técnicas, no qual o domínio do homem sobre a natureza havia atingido um grau nunca antes visto, escravizava as pessoas de forma mais intensa ao mecanismo de dominação.² Assim, não só a forma da organização industrial – limitada, no século XIX, ao âmbito da produção material – havia atingido a cultura, como também as relações de produção afetaram até “o mais íntimo das emoções”, fazendo com que as pessoas aderissem ao mecanismo social como “porta-

2 Segundo Adorno (2008b), não se poderia equalizar irreflexivamente dominação e técnica. O problema da técnica residiria em seu entrelaçamento com as relações sociais que a cercam. Historicamente, orientada pelos imperativos econômicos do lucro, a utilização destrutiva da técnica se sobrepôs a suas potencialidades humanas. Por isso, a crítica de Adorno à modernidade não apela a um escapismo romântico. O domínio da natureza, embora não possa ser fetichizado, contém um momento de verdade: a liberação do ser humano das forças cegas da mesma.

dores de papéis” e se modelassem segundo esse mecanismo, cujo objetivo primordial continuaria sendo a maximização do lucro por meio da venda de mercadorias. No início da FR, Adorno diz que a pergunta fundamental a se fazer sobre o fenômeno do tempo livre seria a seguinte:

que ocorre com ele com o aumento da produtividade no trabalho, mas persistindo as condições de não-liberdade, isto é, sob as relações de produção em que as pessoas nascem inseridas e que, hoje como antes, lhes prescrevem as regras de sua existência? (1995a: 71).

Em uma ordem social em que a esfera econômica continuaria a exercer sua dominação, mesmo que o aumento da produtividade tenha possibilitado a diminuição da jornada de trabalho a liberdade continuaria sendo ilusória. Quando Adorno se refere à sociedade enquanto um sistema, ele pretende justamente enfatizar este caráter inescapável que esta ordem impõe aos sujeitos, afetando todo seu modo de vida. Se a totalidade do sistema social imprime suas marcas em todos os seus momentos particulares, a questão do tempo livre não poderia ser investigada em “generalidade abstrata”, pois ele “é acorrentado a seu oposto” e esta oposição, “a relação em que ela se apresenta, imprime-lhe traços essenciais” (Adorno 1995a: 70). A oposição de trabalho e tempo livre é aparente. No fundo, ela constitui uma unidade sob um aparato de domínio: uma vez que a vida dos indivíduos é determinada por relações de produção heterônomas, em que eles nascem inseridos e às quais, ao preço de sua exclusão da sociedade, eles devem se adaptar, as formas de aproveitamento do tempo

fora do trabalho trarão, negativamente, a marca daquilo que eles desejam se ver livres.

Ressalte-se ainda que o conceito de tempo livre é produto de uma dinâmica histórica. Adorno distingue-o do ócio, modo de vida peculiar aos cidadãos da Grécia Antiga, dispensados que estavam de qualquer atividade diretamente vinculada à sobrevivência material, seja do labor do escravo, seja das atividades dos artesãos livres, ou mesmo dos negócios aquisitivos do mercador. A palavra grega *skhole*, tal como a latina *otium*, de onde deriva o termo português “ócio”, indica não só isenção da atividade política, mas também dispensa do labor e das necessidades da vida. De todo modo, refere-se sempre a uma condição livre de preocupações e cuidados (Arendt 1989). Por isso, o ócio é qualitativamente distinto do tempo livre, já que esse, na medida em que está funcionalmente atrelado ao trabalho, não representa a superação de uma vida de preocupações e cuidados, mas tão somente seu esquecimento temporário.

Não por acaso, o modo de vida das sociedades industriais modernas é caracterizado por uma organização puritana da experiência: qualquer rebeldia do espírito, qualquer insistência no prazer, é suspeita aos olhos do espírito dominante. No trabalho, que deve ser levado a sério, os indivíduos despendem suas energias físicas e intelectuais na consecução de uma atividade produtiva. Nos períodos de descanso, que não devem lembrar em nada o trabalho, a atividade dos sujeitos toma a forma de um alívio, de um esquecimento das tensões produzidas pela vida acachapante do cotidiano. Elas são dotadas de algo supérfluo, cumprindo o impe-

rativo funcional de preparar os sujeitos para que sejam reinseridos, com energias renovadas, no processo de trabalho:

Nenhuma satisfação pode ser inerente ao mundo do trabalho que, aliás, perde a sua modéstia funcional na totalidade dos fins, nenhuma faísca de reflexão pode irromper durante o tempo livre, porque poderia saltar para o mundo do trabalho e pô-lo em chamas (Adorno 2001: 122).

Se do ponto de vista da racionalidade econômica esta divisão oferece vantagens, seu mérito intrínseco é dúbio. Pois, o trabalho, despido de qualquer elemento lúdico, é insípido e monótono; no capitalismo, ele se converte em mercadoria, mero meio de subsistência, consumando um processo de exteriorização e negação da própria vida (Marx 1978). Por seu turno, a diversão enquanto mero entretenimento distancia-se do verdadeiro conteúdo da atividade não utilitária: a maneira como ela encara e sublima os problemas da realidade, conforme o mote de Sêneca: “a verdadeira alegria é uma coisa séria” (Adorno 2008).

Cultura de massas e a psique na vida cotidiana

A separação dos âmbitos da produção e do consumo, dicotomia básica do processo da vida econômica, projeta-se no indivíduo; de um lado ele funciona como produtor, de outro, como consumidor. A estrutura objetiva da sociedade condiciona a dinâmica pulsional de seus membros, moldando um tipo de conduta afim a essa estrutura, pressuposto subjetivo de sua reprodução objetiva continuada. Em um mundo desencantado, como lembra Weber (1987), quando a luta pela existência se acirra, um

ethos de vida metódico e racional, antes circunscrito às seitas protestantes, espalha-se para todo o corpo social. Na medida em que este *ethos* condena todo caráter eudaimonista e hedonista da vida – o gozo, o ócio e a contemplação –, o modo como o tempo livre se apresenta dependeria não só do fator objetivo de como se dá a organização do trabalho, mas também da “situação geral da sociedade”, referente à constituição subjetiva das pessoas.

Na FR, a referência de Adorno a termos como “máscara” e “papéis sociais” remete à sua polêmica com a mais ambiciosa tentativa de unificação teórica na sociologia no contexto do pós-guerra: a “grande teoria” de Talcott Parsons. Visando integrar, em um mesmo sistema conceitual, as explicações objetivo-sociais às psíquico-individuais, Parsons acreditava que qualquer contradição que porventura surgisse entre a sociologia e a psicologia poderia ser resolvida pelo progresso da organização científica. Se para o sociólogo estadunidense tratava-se de um problema de raiz conceitual, para Adorno, porém, estas dificuldades aludiam à natureza do objeto, isto é, à sociedade mesma. O conceito de integração, tão caro às correntes sociológicas de índole positivista, supunha harmonia ali onde, na verdade, prevalecia uma relação de cisão e não-identidade. Por baixo da superfície de uma sociedade “hiperrintegrada”, corriam diversos antagonismos e conflitos psíquicos (Wrong 1961).

Para Parsons, caberia à estrutura institucional a fixação dos objetivos socialmente aceitos, que deveriam ter primazia sobre as tendências subjetivas. A adaptação à ordem social dependeria de uma conduta estratégica dos indivíduos, fundada em uma “racionalidade em relação a fins”, centrada na eficiência

dos meios. Contudo, na medida em que Parsons concebeu estas normas sociais enquanto esquemas sedimentados de adaptação, faltou-lhe captar o essencial: que a racionalidade econômica deriva não tanto de uma “motivação ao lucro”, mas de sentimentos ancestrais como o medo e a angústia. Longe de ser um dado natural da espécie humana, esta racionalidade está ligada ao temor de não se inserir na ordem social: “quem não se comporta segundo as regras econômicas, hoje em dia raramente naufraga imediatamente. Mas no horizonte delineia-se o rebaixamento socioeconômico” (Adorno 2015a: 77).

Na esteira da dialética do esclarecimento, quando as relações reificadas dos indivíduos se tornaram independentes deles, ocorre uma cisão *no indivíduo*. Desgarrado da energia pulsional originária, a motivação puramente psicológica do ego cede em favor de sua função lógico-objetivante. A psicologia do indivíduo aparece como perturbação: “as metas do eu não são mais idênticas às metas pulsionais primárias, não se deixam mais retraduzir nelas, e as contradizem frequentemente” (Adorno 2015a: 85-86). Esta instância do ego será o *locus* psíquico relacionado ao papel social do indivíduo.

No início dos anos 50, Adorno realizou um importante estudo que conectava a questão das condicionantes sociais da psique à administração do tempo na cultura de massas.³ Tratava-

3 O termo “cultura de massas” pode confundir, fazendo esquecer sua natureza heterônoma, produzida “desde fora”. Como advertem Adorno e Horkheimer (1985), o fenômeno não se refere a algo que emerge espontaneamente da subjetividade das pessoas, tampouco a uma forma contemporânea de arte popular. O modo de vida das sociedades industriais está indissoluvelmente ligado aos ditames dos grandes monopólios da indústria do entretenimento, que hoje, na era digital, contrastando com a época de Adorno, incrementaram em muito seu poder, sendo um dos setores protagonistas

se de uma análise de conteúdo da coluna astrológica de Carrol Righter, da seção de horóscopos do *Los Angeles Times*. Seu interesse por esse tema aparentemente banal remontava à pesquisa conjunta da “Personalidade autoritária”, cujo objetivo era investigar a suscetibilidade de amplas camadas da população norte-americana a tendências políticas fascistas. A crença na astrologia figurou como um dos itens especialmente adequados aos objetivos da *escala-F* (instrumento metodológico da pesquisa), pois captava tendências irracionais por meios indiretos, o mais longe possível da superfície aberta do preconceito.⁴

Segundo Adorno, a ampla aceitação cultural da astrologia estaria relacionada a tendências mais profundas da cultura de massas, sendo lícito denominá-la de fenômeno de “superstição secundária”: o oculto se converteu em uma instituição, coisificando-se. Quem se dirige aos estímulos astrológicos encontra-se alheio à fonte última de conhecimento que toma por base para orientar suas ações. A astrologia espelha a irracionalidade da sociedade pautada no fetichismo da mercadoria, na qual as trocas abstratas se sobrepõem à imediatez das relações entre os

no desenvolvimento capitalista.

4 O estudo foi resultado de um curto período de trabalho na *Hacker Psychiatry Foundation*, em Beverly Hills, Califórnia. A hipótese por trás da elaboração da escala-F da “Personalidade autoritária” era que o antissemitismo e o etnocentrismo estavam enraizados na estrutura de personalidade. Tratava-se de alcançar essas forças inconscientes, em vez de confiar na opinião explícita das pessoas. A astrologia era um dos itens que compunham a variável “superstição e estereotipia”, indicando “a crença nos determinantes místicos da experiência individual; a disposição para pensar em categorias rígidas”. Na medida em que ela retratava uma tendência subjetiva de transferir a responsabilidade do destino pessoal para forças externas, era especialmente afim ao conceito de “fraqueza do ego”, concebendo-o de modo não realista, portanto mais provável que se relacionasse com a personalidade do indivíduo como um todo (Adorno, Frenkel-Brunswik, Levinson, Sanford 1950).

sujeitos, aparecendo a eles como algo inescrutável. Ironicamente, observa Adorno, na coluna o veredito das estrelas é talhado conforme os princípios de uma vida normal, moldada segundo as instituições e valores socialmente aceitos, cujas contradições mostram-se demasiado resistentes à penetração intelectual. Aqui, o “racional” é vendido como mera adaptação e o sistema social como destino é projetado nas estrelas, obtendo seu quinhão de justificação.

De modo a lidar com o conflito entre as exigências sociais e a economia psíquica, a coluna oferece ao leitor uma técnica de administração do tempo, designada por Adorno de “padrão de organização bifásico”. Os postulados contraditórios encontrados no plano da vida cotidiana são arbitrados pelo meio específico do tempo e distribuídos em períodos diversos do dia. Molda-se um ritmo de vida cósmico, através do qual padrões sociologicamente condicionados são apresentados como se fossem dados invariáveis da vida humana, e cuja transgressão é desencorajada pelo horóscopo. No período da manhã, atinente ao princípio da realidade, situam-se os afazeres laborais: “dedique-se ao trabalho”. A tarde e a noite, por sua vez, simbolizam formas toleradas e socializadas do princípio do prazer. Aqui, recomenda-se que os homens se sintam “livres para divertir-se”, que desfrutem dos prazeres simples da vida; isto é, as diversões fornecidas pela indústria cultural.

Adorno recorre à psicanálise para ilustrar como o conflito entre os impulsos instintuais e as pressões sociais é apaziguado por um dispositivo psicológico internalizado pelos sujeitos, que transforma relações eminentemente excludentes em relações de

precedência. Isso se traduz em um mecanismo de recompensa, uma pseudossolução das dificuldades, na qual “o prazer transforma-se na recompensa pelo trabalho e o trabalho expiação do prazer”. Institucionaliza-se, assim, uma tendência obsessiva de expiação e anulação (Fenichel 1981).

Vale ressaltar que nesta separação puritana das esferas de vida, elas não têm um peso equivalente. O êxito prático sempre é algo prioritário, de modo que o “indulgente” é subordinado ao “racional”. Com isso, só é possível entregar-se ao prazer uma vez que o indivíduo tenha trabalhado, o que lhe asseguraria uma espécie de atestado de segurança: “estou no sistema”. Isso explica não só a sensação de culpa que aflige a consciência burguesa diante de uma diversão desregulamentada, como também que a diversão pode servir a uma finalidade diretamente econômica. Algo que se supõe espontâneo é posto sob o jugo da dominação, surgindo assim uma paradoxal “moralidade da diversão” (*jun morality*): o sujeito deve se divertir, tornar-se um ajustado, pois as pessoas ajustadas são consideradas normais e têm mais possibilidade de sucesso. Deste modo, a diversão e o entretenimento – constantemente recomendados pelos veículos de publicidade – adquirem um caráter compulsivo, contribuindo para o aparecimento de um tipo de ideologia especificamente moderna, isto é, a ideologia do *hobby*, que cristaliza a ideia de reificação das práticas de lazer e seu caráter de mercadoria:

Na naturalidade da pergunta sobre qual *hobby* se tem está subentendido que se deve ter um, porventura, também já escolhido de acordo com a oferta do negócio do tempo livre. Liberdade organizada é coercitiva. Ai de ti

se não tens um *hobby*, se não tens ocupação para o tempo livre! (Adorno 1995a: 74).

Tédio, pseudoatividade e semiformação

Na sociedade burguesa, o desfrute do tempo livre recai frequentemente naquilo de que se pretende, a princípio, escapar: apatia e tédio. A tese metafísica de Schopenhauer, segundo a qual o tédio, produto inexorável do nunca satisfeito apetite da cega vontade, seria inescapável, uma espécie de condição original da espécie humana, não deveria ser hipostasiada. Posto que reflexo de uma vida coagida por uma rígida divisão do trabalho, se as pessoas pudessem determinar suas vidas de maneira autônoma, o tédio simplesmente não se instalaria. Nas condições atuais, o tempo livre não cumpre o que promete e o domingo nos é penoso porque o vislumbre de emancipação se mescla com sua imediata negação:

o domingo deixa insatisfeito, não porque nele se festeje, mas porque a sua promessa não se apresenta ao mesmo tempo como imediatamente cumprida [...] Aquele para quem o tempo penosamente se alonga, espera em vão, frustrado de que o domingo persista, que amanhã seja outra vez como ontem (Adorno 2001: 166).

Contudo, Adorno acrescenta, mesmo com a possibilidade, inscrita no horizonte histórico em virtude do desenvolvimento das forças produtivas, de maior tempo disponível para o aprimoramento de suas capacidades, caberia o questionamento de se as pessoas seriam realmente capazes de fazê-lo. Ou seja, se por um lado o tédio é sintoma da impotência humana diante da coerção das con-

dições sociais objetivas, por outro ele é resultado de uma deformação que a constituição global da sociedade produz nas pessoas.

No contexto histórico da FR, o conceito de pseudoatividade refere-se, por um lado, aos conflitos de Adorno com as alas mais radicais do movimento estudantil alemão. Acusado de um imobilismo que supostamente ia contra suas ideias revolucionárias, Adorno (2010) defendeu-se, refutando que seus escritos tivessem alguma vez pretendido oferecer um modelo para qualquer ação política e afirmando que nunca havia imaginado que as pessoas pudessem explorar suas ideias usando coquetéis molotov. Para ele, o ativismo estudantil era um “gesto pseudorrevolucionário”, autoritário, impotente diante das estruturas de poder da sociedade, que fazia esquecer que “o agir imediato, que sempre lembra o bater com estrondo (*zuschlagen*) está incomparavelmente mais próximo da repressão que o pensamento, o qual ajuda a respirar” (Adorno 1995: 223).

Para além disso, pseudoatividade assinalava um estado de impotência generalizada – produto de uma detração da fantasia e de um embotamento da imaginação –, que impedia as pessoas de se libertarem das condições de opressão em que viviam. Figura espelhada da apatia, tal estado se expressava em atividades ilusórias, meras paródias do surgimento de algo realmente novo, sobejamente aproveitadas pelos negócios do tempo livre (*Freizeitgeschäfte*), que abrangiam desde a indústria do turismo até às indústrias de bugigangas de uso doméstico – tais como a *polishop*, cujas propagandas televisivas são bem conhecidas de qualquer cidadão médio dos países capitalistas desenvolvidos.

Por isso, “a crise da cultura” teria raízes profundas, não podendo ser objeto de uma disciplina isolada – seja da pedagogia, seja da chamada sociologia da cultura – mas compreensível somente a partir do ponto de vista do todo, das malhas de poder da sociedade e de suas leis dinâmicas (Adorno 1996). Como sugere Maar (2003), a articulação entre a “Teoria da semicultura” (*Halbbildung*) e a pseudoatividade se faz através do fato de que o modo de produção impõe formas determinadas ao social objetivado, de sorte que, enquanto consciência sujeitada, a semiformação reproduziria a sujeição, ao mesmo tempo que geraria experiências substitutivas pelas quais se simularia a constituição de sujeitos livres.⁵ Quando defrontado com os fenômenos his-

5 Na tradição intelectual alemã o conceito de *Bildung* (formação cultural ou cultura) desempenhou um importante papel, designando o processo de formação da alma por meio de um ambiente cultural pleno. Enquanto processo, vinculou-se à ideia de educação, tomada em uma acepção ampla, abarcando normas éticas e um sentido do todo. Aqui, não se trataria somente de adquirir informação sobre algum assunto. Os exemplos morais e estéticos das fontes clássicas deveriam afetar toda a personalidade, que se encontraria envolvida por inteiro, empaticamente, no ato da cognição. Como tal, *Bildung* relacionava-se ao conceito de *Kultur*, sendo que ambos se mantiveram entrelaçados até o final do século XVIII. *Kultur* tinha, primeiro, o significado de cultivo pessoal; depois passou a ser usado, nos círculos alemães cultos, no sentido de síntese das realizações espirituais do homem civilizado. Devido à rivalidade histórica entre as nações, no fim do século XIX *Kultur* se opôs ao termo anglo-francês *Zivilisation*, que se referia tanto a questões de polidez social quanto aos ganhos materiais e técnicos do mundo moderno em oposição a suas conquistas espirituais (Ringer 2000). Elias (1990) situa a sociogênese da separação de *Kultur* e *Zivilisation* no conflitivo processo de formação nacional do povo alemão: a distinção refletiu um contraste interno entre a classe média ascendente, letrada e culta, porém subordinada politicamente, e a nobreza cortesã governante, falante do francês, cuja autoimagem dependia sobretudo de seu amor à honra e aos bons modos. Incapaz de uma ação política concreta e alheia ao domínio do comércio, a classe média – composta sobretudo por administradores e servidores civis – concentrou todo seu orgulho na esfera do “puramente espiritual” (*das reine Geistige*), ou seja, em trabalhos de erudição e na formação intelectual do indivíduo. Com a ascensão da burguesia alemã a posições dominantes de poder, a antítese, que era local, passou a caracterizar a diferença entre as nações. Consequentemente, o con-

tóricos da primeira metade do século XX, Adorno estava lidando com uma situação nova, na qual o que antes era quase que exclusivo das classes privilegiadas – a fruição dos bens culturais – estava também agora potencialmente à disposição da classe trabalhadora. Em suas reflexões sobre o tema, nas quais o ensaio *Freizeit* figura como um dos momentos culminantes, ele nega persistentemente que essa pretensa democratização da cultura tenha significado um enriquecimento cultural.

Isso não quer dizer que Adorno acreditasse que bastaria que as pessoas ouvissem Schönberg ou assistissem a uma peça de Beckett para que o mundo fosse redimido. Trata-se de um mal-entendido, que desconsidera o caráter dialético do conceito de cultura. Como lembra Lima (2017), Adorno é um crítico dialético da cultura, não um crítico cultural. Para ele, a própria ideia de cultura carregaria consigo, constitutivamente, o momento da negação, impedindo sua própria fetichização. Por um lado, na medida em que assinala um momento de autonomia do espírito em relação à práxis, a cultura tem um caráter progressista, que faz vislumbrar a felicidade terrena. As grandes obras de arte só seriam possíveis nessa condição. Contudo, se o conceito de cultura é fetichizado, colocado em uma esfera à parte e autônoma, torna-se impotente, ratificando o contexto de ofuscamento da sociedade, baseado na exploração e na injustiça social. Celebrar a cultura por sua trans-

ceito inglês e francês de “civilização” passou a designar fatos morais, sociais e políticos; o alemão *Kultur*, fatos intelectuais e artísticos. Elias acrescenta que civilização descreve um processo, trazendo a ideia de progresso, de algo que está indo incessantemente para frente. *Kultur*, por seu turno, tem uma relação diferente com o movimento, mais contemplativa, assemelhando-se às “flores do campo”, aos produtos vivos de um povo, de um grupo ou de uma individualidade.

condição em relação aos interesses materiais seria minar o potencial crítico do conceito. Falando com Adorno:

Max Frisch observou que havia pessoas que se dedicavam, com paixão e compreensão aos chamados bens culturais e que, no entanto, puderam se encarregar tranquilamente da práxis assassina do nacional-socialismo. Tal fato indica não apenas uma consciência progressivamente dissociada, mas sobretudo dá um desmentido objetivo ao conteúdo daqueles bens culturais [...] enquanto sejam apenas bens, com sentido isolado, dissociado da implantação das coisas humanas (Adorno 1996: 389).

Na totalidade do mundo administrado, uma contradição inescapável permeia o conceito de cultura, produto de um antagonismo social não conciliado: a separação de trabalho manual e trabalho intelectual. Nas condições vigentes, o crítico dialético da cultura estaria irrevogavelmente atado a esta tensão, devendo insistir, sem solução de continuidade, na dimensão crítica bem como na dimensão ideológica do conceito.

Adorno, Veblen e o esporte

Vamos nos deter agora na análise de Adorno sobre o esporte, ao qual ele dedica um pequeno trecho da FR. Esta referência é especialmente frutífera, não só porque o esporte é uma ocupação de tempo livre que tem um papel central na vida moderna, como, mais fundamentalmente, porque explicita como esse elemento dialético do conceito de cultura se faz presente nas reflexões de Adorno sobre as atividades culturais.

A atenção de Adorno ao tema não era nova, aparecendo, de modo geral, no registro de sua crítica à indústria cultural. Na maioria de suas menções, o esporte é tratado como uma figura da pseudoatividade, inserido em uma ordem social marcada pela administração e pelo controle. O esporte carregaria traços de masoquismo, sendo caracterizado por um espírito de animosidade afim ao imperativo de concorrência do mercado. Os espectadores esportivos são associados a multidões bárbaras, familiarizadas com o princípio da violência, constituindo o substrato essencial para que os senhores da cultura de massas exerçam sua ditadura. As manifestações de massas dos estados autoritários extrairiam seu modelo das organizações esportivas (Adorno 1991).

Além disso, vale lembrar que os esportes modernos, sobretudo os de alto rendimento – para os quais “o céu é o limite” e o sofrimento e a dor física meros obstáculos à maximização da performance – retratam uma relação reificada com o corpo, para cuja história subterrânea, de recalçamento e negação, Adorno e Horkheimer (1985) chamam a atenção. No bojo do processo de dominação da natureza, o corpo converte-se em *corpus*, objeto manipulável e mecanizado, submetido, através do olhar clínico do cientista, a relações de causa e efeito, ecoando a cisão histórica de sujeito e objeto.

Esse viés interpretativo é obviamente correto, mas não esgota o problema. Pois, do contrário, se aceitarmos essa leitura de modo unívoco, não estaríamos fazendo jus ao espírito crítico de Adorno, para quem, afinal de contas, admitir que as coisas coincidem com sua aparência, tomando-as pelo modo como se apresentam, é um selo de rendição ao *status quo*.

Por isso, tecerei breves comentários acerca da discussão de Adorno com as teses do livro do sociólogo norte-americano Thorstein Veblen, *A Teoria da classe ociosa*, obra que se tornou um importante marco na formação do discurso sobre o lazer nas sociedades industriais modernas. Por meio dela, pretende-se ilustrar o modo como se desvela, através da confrontação imanente com seu conceito, o núcleo emancipatório de práticas culturais como o esporte, que forja sua tensão em relação à sociedade regida pela lógica da razão instrumental.

Durante as grandes transformações sociais e econômicas da sociedade norte-americana pós-guerra civil (1861-1865), Veblen (1983) notou uma flagrante contradição entre o mito do empreendedor médio protestante, ascético e poupador, típico da era pregressa de Benjamin Franklin, com o estilo de vida exibicionista de uma classe abastada, beneficiária de uma era de pujança econômica. Traçando suas origens e linhas de derivação, Veblen observou que, para esta classe ociosa, a posse e o consumo de bens luxuosos serviam não só como meio de satisfação e conforto, mas sobretudo como meio de emulação, isto é, como fator indispensável de distinção e autoafirmação social. Mesmo atividades aparentemente desprovidas de qualquer utilidade imediata – as regras de etiqueta ou o cultivo de talentos eruditos e artísticos –, na medida em que simbolizavam o distanciamento de práticas do mundo laboral consideradas vis e indignas, eram maneiras de obter respeito dos outros.

Assim, diz Adorno, o impulso objetivo da obra de Veblen, a crítica à *barbarian culture*, denuncia o que há de bárbaro naquilo que reivindica enfaticamente o título de cultura. A pre-

tensa emancipação da utilidade nua e crua reivindicada pela cultura da modernidade seria falsa, visto que a cobiça e a busca de vantagens estariam presentes no conceito de “consumo conspícuo”, servindo à escalada na hierarquia social: “Sob o olhar sombrio de Veblen, a bengala de passeio e a relva, os árbitros esportivos e os animais domésticos, tornam-se alegorias que traem o aspecto bárbaro da cultura” (Adorno 1998).

Segundo Veblen, o temperamento da natureza humana na fase arcaica expressa-se na propensão para a luta, que, nas comunidades modernas, recebe o nome de “proeza”, manifestação irrefletida de uma ferocidade emulativa. Em sua época, junto à instituição do duelo, comum em círculos aristocráticos, Veblen identificou tal propensão, notadamente, nos esportes. Brutas ou delicadas, práticas esportivas diversas – desde as atividades infantis, passando pela ginástica das universidades, até o pugilismo, as touradas ou a pesca – nada mais eram do que signo da violência e do espírito predatório.

Em primeiro lugar, Adorno complementa essa análise, afirmando que Veblen, com seu espírito tecnocrático, é incapaz de ver que o esporte não só deriva de um impulso à violência, mas também que uma de suas finalidades secretas é o adestramento para o trabalho, “seguindo-lhe como uma sombra”. O pensador frankfurtiano ressalta o caráter masoquista dos esportes, o “comprazer-se” no sofrimento que treina e prepara os homens para a adaptação às novas formas de ameaça da sociedade tecnológica-industrial, educando-os com o fito de colocá-los a serviço da máquina:

parece evidente a hipótese, entre outras, de que, mediante os esforços requeridos pelo esporte, mediante a funcionalização do corpo no *team*, que se realiza precisamente nos esportes prediletos, as pessoas adestram-se sem sabê-lo para as formas de comportamento mais ou menos sublimadas que delas se espera no processo de trabalho (Adorno 1995a: 79).

Em segundo lugar, diz Adorno, Veblen, um puritano *malgré-lui-meme*, concebe a imagem da sociedade baseado no trabalho, não na felicidade: seu ideal é a satisfação do “instinto do trabalho”, sua categoria antropológica suprema. Deste modo, sua principal crítica à classe ociosa é que, em virtude da ausência das pressões econômicas ligadas às necessidades da vida, ela não tenha se submetido à ética puritana do trabalho, persistindo um elemento arcaico em seus hábitos mentais.

Ora, Veblen identifica o útil e o econômico com o lucrativo; neste particular, seu discurso coincide com o do homem de negócios, que trata como antieconômica toda despesa inútil. Com isso, ele mostra, contra suas próprias intenções, por meio do repúdio ao modo de vida desregrado da classe ociosa, que a sociedade age, conforme seus próprios critérios, de maneira antieconômica, revelando: primeiro, a irracionalidade da razão de autoconservação, que fetichiza os meios em detrimento dos fins; e, segundo, ao vincular “não conformidade às leis da adaptação” e arcaísmo, ele associa este arcaísmo de forma fetichista à razão instrumental, não se detendo na constelação de conceitos do “útil” e do “inútil”. Deixa, então, de apreender o nexos racional e apropriado entre vida material e cultura. O *telos* da utilidade, da razão de autoconservação ligada ao domínio da natureza, seria, pela supressão da

carência e da miséria, sua consumação em uma razão substantiva.⁶ Produto de uma condição social em que estão ausentes as coerções econômicas que forcem os homens à adaptação, o luxo da classe ociosa faz lembrar um estado de coisas afeito à ideia de liberdade, em que as coisas são por si só, conforme o mote da estética kantiana “finalidade sem fim” (Kant 1993).

Não por acaso, Veblen interpreta o elemento de “faz de conta” presente, de uma forma ou de outra, em todo esporte, de modo essencialmente negativo. Conforme o modelo de seu homem econômico, “a propensão ao jogo” e a “crença na sorte” representariam tão somente uma regressão a estágios bárbaros do desenvolvimento moral do homem. Ignora-se que neste seu caráter lúdico, que transcende a seriedade estéril da vida, viceja uma fagulha emancipatória, que se configura como uma crítica a uma sociedade dominada pelo princípio da troca e da equivalência:

A irrealdade dos jogos denuncia que o real ainda não o é. São exercícios inconscientes da vida justa. A comparação das crianças com os animais assenta inteiramente em que a utopia palpita embuçada naqueles a quem Marx nem sequer concede que possam, como trabalhadores, gerar mais-valia (Adorno 2001: 221-222).

6 Segundo Adorno (2008a: 344), os conceitos de “útil” e “inútil” têm sua própria dialética na sociedade burguesa. Por um lado, o útil seria o bem mais supremo, representando uma reconciliação com os objetos. Algo deste estado de emancipação, que não passou despercebido às utopias sociais do século XIX, guarda a experiência das crianças com as coisas técnicas, percebidas, através da inocência característica da infância, como imagens de algo próximo e ajudante. Mas, na sociedade do capital, todo útil, coberto com um manto de frieza, organizado segundo os interesses do lucro, é desfigurado: “a razão de ser de toda arte autônoma desde o início da era burguesa é que só o inútil faz as vezes do que seria o útil, o uso feliz, o contato com as coisas mais além da antítese utilidade/inutilidade”.

Na sociedade racionalizada, a técnica se torna um fetiche, depurando os objetos de seu conteúdo racional. A respeito do ato de viajar, Adorno diz:

O comboio rápido, que atravessa o continente em três dias e três noites, é um milagre, mas a viagem nele nada tem do extinto esplendor do *train bleu*. O que constituía o prazer de viajar, começando pelos sinais de despedida através da janela, a atenta solicitude dos que recebiam a gorjeta, a sensação constante de gozar de um privilégio de que nada tira a ninguém, tudo desapareceu (Adorno 2001: 111).

A meu ver, com uma certa liberdade interpretativa, podemos aplicar essa intuição a práticas culturais como o esporte. Na medida em que as modernas organizações esportivas atribuem um peso desmesurado a seus componentes funcionais, “de tal modo que nenhum membro tenha dúvidas sobre seu papel e para cada um haja um suplente a postos” (Adorno e Horkheimer 1985: 87), o conteúdo racional do esporte, que o torna uma atividade prazerosa e lúdica, é deixado para trás, a meio caminho. Adorno (1975) usa termos como “música esportiva” justamente para se referir a esta ênfase desproporcional nos meios em detrimento dos fins e, como lembra Vaz (2011), hoje em dia há uma presença notável de esportistas de sucesso como palestrantes de autoajuda, atestando o alastramento desse espírito competitivo para todas as esferas sociais. Porém, em uma sociedade que permanece contraditória, práticas culturais como o esporte perfazem um campo de tensão; sua melhor parte – a “virtude da solidariedade”, a “procura pela libertação do corpo”, a “suspensão das finalidades” (Adorno 1991: 90-91) – paulatinamente

negada pela sociedade reificada, conserva-se como refúgio da esperança de que o elemento lúdico do jogo não seja traído.

Indústria cultural: limites e possibilidades

É interessante notar que na FR Adorno sugere limites à reificação da consciência no mundo administrado, cujas contradições fundamentais, enquanto persistirem, não podem ser totalmente integradas na consciência. Isso não significa, por certo, que Adorno vislumbrasse a possibilidade de uma revolução do sistema no horizonte próximo; mas, conforme a lógica de sua dialética negativa, que o tempo livre, por seu próprio conceito, está em constante contradição com sua cooptação social. No tempo livre, que não obstante traz as marcas do trabalho, os homens podem se lembrar das fissuras de uma sociedade que nega sua liberdade a todo instante:

É evidente que ainda não se alcançou inteiramente a integração da consciência e do tempo livre. Os interesses reais dos indivíduos ainda são suficientemente fortes para, dentro de certos limites, resistir à apreensão total. Isto coincidiria com o prognóstico social, segundo o qual, uma sociedade, cujas contradições fundamentais permanecem inalteradas, também não poderia ser totalmente integrada pela consciência (Adorno 1995a: 81).

Também é curioso que a única vez que Adorno se refere explicitamente à indústria cultural é no sentido de um ceticismo em relação a seus poderes. Ele recorda que um problema específico havia passado despercebido quando ele e Horkheimer elaboraram o conceito vinte anos antes, no capítulo da *Dialética do*

esclarecimento. Isso veio à tona em uma pesquisa empírica que o Instituto de Pesquisa Social havia realizado em meados da década de 60. O objetivo do estudo era investigar a reação do povo alemão a um acontecimento muito alardeado pelos meios de comunicação de massas: o casamento da princesa Beatriz da Holanda com o jovem diplomata alemão Claus Von Amsberg.⁷ Devido à importância exagerada dada pela mídia ao evento, esperava-se uma reação correspondente do público, em uma espécie de adequação entre a indústria cultural e a consciência dos receptores. As expectativas, contudo, eram demasiado simples. Pois, se por um lado, como esperado, o casamento foi degustado como um bem de consumo, por outro, quando questionados, muito entrevistados se portavam de modo realista, avaliando criticamente sua importância política e social:

se os homens são efetivamente envolvidos, mas simultaneamente também não o são, se portanto aqui há uma consciência duplicada, isso poderia ser a base de apoio do esclarecimento social que é necessário diante do fenômeno da personalização, que evidentemente é apenas parte de um contexto mais amplo, para esclarecer as pessoas de maneira exitosa que o fundamental que lhes é imposto na sociedade [...] nem de longe têm a relevância que lhe é imputada (Adorno 2008b: 343-344).

Aqui uma pergunta se impõe, sobretudo porque ela toca em uma questão que se afigurava essencial para os diagnósticos da teoria crítica quanto à sobrevivência do capitalismo tardio:

⁷ Ao que tudo indica, a pesquisa a que Adorno se refere é “A recepção da propaganda de extrema-direita” (*Zur Rezeption rechtsextremer Propaganda*), concebida em virtude do impacto dos êxitos eleitorais do NPD, o Partido Nacional Alemão. As pesquisas foram concluídas em 1972 e publicadas em Ursula Järisch, *Sind Arbeiter autotitär? – Zur Methodenkritik politischer Psychologie*.

quais são as implicações desta “consciência duplicada” para a tese da indústria cultural no fim dos anos 60? Seria ela capaz de desmenti-la?

Primeiramente, como admitido no trecho supracitado, deve-se sublinhar que o fenômeno da personalização (tendo como uma de suas manifestações a atribuição de uma importância desmesurada à vida privada das celebridades) é “apenas parte de um contexto mais amplo”.⁸ Para Adorno, a indústria cultural é um sistema abrangente, que perpassa a sociedade como um todo, em suas manifestações objetivas e subjetivas. Seus efeitos na vida social não podem ser medidos adequadamente por meio de pesquisas empíricas localizadas (Della Torre 2019). Essa questão esteve no centro de suas discordâncias com Paul Lazarsfeld em seu exílio nos Estados Unidos e, pode-se dizer, Adorno manteve-se firme nesse ponto ao longo de sua vida. Como ele diz a respeito da televisão:

um sistema total [...] que sem pausa transforma seus consumidores, com o cinema, o rádio, os jornais ilustra-

8 Adorno se valeu da teoria da personalização de Freud (2011) para investigar a estrutura da propaganda fascista. A “personalização” é uma das estratégias para forjar o vínculo libidinal entre o líder e o adepto. O conflito, típico da era moderna, entre uma instância racional desenvolvida e o fracasso contínuo de satisfação dos requerimentos do próprio ego produz fortes impulsos narcisistas que são absorvidos e satisfeitos por meio da transferência parcial da libido ao objeto. Ao amar o líder, o sujeito ama a si mesmo, mas sem as manchas de frustração e descontentamento que paulatinamente estropiam o retrato de seu “eu empírico”. Do caráter coletivo dessa identificação mediante idealização, partilhada por muito indivíduos, que o líder extrai sua força. Na análise de um amplo corpo de propaganda antidemocrática e antissemítica de agitadores políticos da costa oeste norte-americana, Adorno (2015) assinalou que, a fim de incentivar a identificação, os demagogos gastavam muito tempo falando bem ou deles próprios ou do público, de modo essencialmente não objetivo, em um aproveitamento racional dos fatores irracionais envolvidos.

dos e, nos Estados Unidos, também mediante os quadri-
nhos e os *comic books* [...] constitui o clima da indústria
cultural. É por isso que é tão difícil para o sociólogo
dizer o que a televisão faz com as pessoas, pois embora
as técnicas aprimoradas de pesquisa empírica possam
isolar os fatores que são característicos da televisão,
verifica-se que esses fatores só adquirem sua força na
totalidade do sistema (Adorno 1974: 70, trad. nossa).

Além do mais, em um texto datado do final da década de
60, no qual Adorno (1986) busca repensar alguns dos elementos
da indústria cultural, a ideia central do capítulo da *Dialética* é
reafirmada.⁹ Embora aprofunde e revise algumas temáticas – o
significado do termo “indústria”, a sua polêmica com Benjamin
quanto à diferenciação da técnica da indústria cultural em rela-
ção à técnica artística, entre outras – o tom geral é o mesmo: o
efeito total da indústria cultural é o antiesclarecimento, no qual
o progressivo domínio técnico da natureza é posto a serviço da
mistificação das massas, impedindo a formação de indivíduos
autônomos e independentes.

O que chama atenção é que Adorno parece antever uma
mudança no modo de funcionamento da ideologia. Na análise
clássica do problema, na crítica marxista da economia política, a
ideologia é apresentada como uma visão ilusória que encobriria
a ação dos mecanismos de dominação. Conforme essa interpre-
tação, a persistência da dominação é possibilitada pelo fato de

9 Desta época data também *Notas sobre o filme*, um pequeno texto em que Adorno (1986b) avalia os potenciais estético-expressivos do cinema, abrindo-se a experiências cinematográficas alternativas, situadas fora dos cânones tradicionais do cinema hollywoodiano. Contudo, suas considerações sobre o cinema não chegam a constituir uma teoria acabada deste objeto e, com poucas exceções, elas aparecem na argumentação mais ampla sobre a indústria cultural (Silva 1999).

que os sujeitos são incapazes de perceber o truque e, portanto, o mundo pode continuar seu curso, sem entrar em colapso. Na indústria cultural, do contrário, Adorno assinala que o truque é transparente às pessoas; porém, contanto recebam alguma forma de gratificação, mesmo a mais fugaz, elas continuam assistindo ao espetáculo, sem incômodo algum.

O pensador frankfurtiano não viveu para extrair todas as consequências dessa transformação. Mas, posteriormente, outros autores da linhagem do marxismo o fizeram. Žižek (1992), por exemplo, ressignificará essa ideia por meio do conceito de “cinismo”. Para ele, nas sociedades ditas pós-ideológicas, nós vemos o truque e sabemos como ele é realizado, no entanto continuamos a assistir ao espetáculo, impassíveis, como se nada tivesse acontecido. Isso não implica que deveríamos prescindir do conceito de ideologia e de sua crítica, mas situá-lo em outro âmbito: em contraste com o mote de Marx “eles não sabem, mas o fazem”, a crítica diz: “eles sabem muito bem, mas fazem assim mesmo”. No mesmo diapasão, Safatle (2008) entende que na análise das dinâmicas de racionalização em operação nas múltiplas esferas de interação social no capitalismo contemporâneo a categoria de cinismo alça-se a conceito central, apontando para uma disposição de conduta capaz de promover a relativa estabilidade das interações em situações de anomia. Na identificação com os vínculos sociais, detecta-se uma ironia latente, que resulta em um distanciamento dos sujeitos em relação a suas identidades e ações, em contraposição ao engajamento e a uma ética pautada pela convicção.

Conclusão: tempo livre e utopia

Nesse contexto histórico, quando a revolução não é mais possível, quando a classe trabalhadora balança entre a apatia e a pseudoatividade num estado de cinismo latente, qual é o espaço para pensarmos a ideia de liberdade e, com ela, a utopia? E como isso se relaciona ao conceito de tempo livre?

O conceito de utopia não tem um papel de destaque no pensamento de Adorno. Em sua extensa obra, não há um equivalente de projeto utópico como a *República* de Platão ou a *Utopia* de More. Seus dois grandes projetos intelectuais de maturidade, a *Dialética negativa* e a *Teoria estética*, pretendiam salvaguardar, respectivamente, a razão e a autonomia da arte diante de um mundo marcado pela barbárie, em que a possibilidade de transformação estava bloqueada. Nesse espírito, o fato de conceber a utopia representaria a renúncia do pensamento crítico à sua tarefa mais fundamental, isto é, a crítica implacável de tudo o que há: “Pensar não é a reprodução intelectual daquilo que, em todo caso, é. Nele, o momento utópico é tão mais forte quanto menos ele se objetivar em utopia [...] de modo a sabotar sua realização” (Adorno 2018: 114).

Além disso, esta interdição de pintar qualquer imagem positiva da utopia com as cores do mundo existente é frequentemente referida como a secularização, pelo materialismo de Adorno, da tradição teológica judaica da “proibição de imagens” (*Bilderverbot*) que, conforme os ensinamentos do Velho Testamento, proíbe enunciar qualquer atributo positivo do absoluto divino, pois este é transcendente e inefável.

Seja como for, se por um lado a utopia não pode ser representada, tampouco a negatividade do pensamento poderia ser hipostasiada, já que isso significaria um atestado de rendição ao *status quo*. O impulso utópico persiste porque emerge de um estado de coisas intolerável: o sofrimento material e corpóreo dos homens, aqui e agora, não meramente da contemplação intelectual (Erfanmanesh 2017).

O que pretendo dizer é que, apesar de toda negatividade de seu pensamento, isso não implica que Adorno não tenha nada a nos dizer sobre a utopia e a reconciliação. Longe de afirmações peremptórias, ele somente sugere, de um modo minimalista, como o estado do mundo poderia ser a partir da negação de como as coisas não devem ser. Portanto, a título de conclusão, colocando um último elemento na constelação de conceitos que compõem as reflexões de Adorno sobre o tempo livre, tentaremos coletar essas imagens da reconciliação que apontam para a ideia de uma sociedade emancipada.

Em primeiro lugar, em uma sociedade emancipada, indivíduo e sociedade, sujeito e objeto, coexistiriam em harmonia, sem perda ou sacrifício do “não-idêntico” de cada um, de modo que a melhor situação seria aquela “em que sem angústia se possa ser diferente” (Adorno 2001: 92).

A segunda ideia é que “ninguém passe fome”, que se garanta a cada ser humano um mínimo de condição de viver com dignidade. A irracionalidade da sociedade atual é escancarada na contradição entre o imenso potencial acumulado das forças produtivas – consubstanciado em inventos tecnológicos nunca antes imaginados – e a realidade insofismável de que

amplos setores da sociedade ainda não se vejam livres do fardo da fome e da má nutrição.

Por fim, como diz Adorno (2001: 149) “talvez a verdadeira sociedade chegue a fartar-se do desenvolvimento e deixe, por pura liberdade, sem aproveitar algumas possibilidades, em vez de pretender alcançar, com ímpeto desvairado, estrelas desconhecidas”. Esse trecho indica não só uma não equivalência entre conhecimento e felicidade, mas também constitui uma crítica a uma espécie de fetichismo da produção que se propaga pelos países capitalistas desenvolvidos e que, entronizado como objetivo final do desenvolvimento social, passa ao largo da felicidade e do bem-estar da humanidade.

Para Adorno, a emancipação só é possível uma vez que se rompa a cega irracionalidade deste princípio produtivo que é posto em movimento pelo capital. A felicidade estaria ligada a uma espécie de imersão no objeto, reflexo da segurança do seio materno, sendo possível apenas sob a abolição da lei do trabalho:

Rien faire comme une bête [Não fazer nada como um animal] flutuar na água e olhar pacatamente para o céu, ‘nada mais ser, sem outra determinação ou plenitude’, poderia substituir o processo, o fazer, o cumprir, tornando assim efetiva a promessa da lógica dialética de desembocar na sua origem. Nenhum entre os conceitos abstratos está tão próximo da utopia como o de paz perpétua (Adorno 2001: 149).

O laço que liga o conceito de tempo livre à ideia de reconciliação é a realização de um tipo de experiência que supere as antinomias perpetradas pela sociedade administrada. Como promessa da lógica dialética de desembocar na sua origem, a ima-

gem do homem contemplativo, que flutua na água e olha pacatamente para o céu, prenuncia um mundo em que, livre das agruras da história, os seres humanos estabeleceriam a si mesmos com plenitude, conciliando razão e sensibilidade. É nessa fratura que emerge, como um lampejo, a ideia de que o tempo livre, como Adorno afirma ao final da conferência-ensaio *Freizeit*, possa finalmente se converter em liberdade.

Recebido em 19/05/2020

Publicado em 16/04/2021

Referências bibliográficas

- ADORNO, T. W. “Prolog zum Fernsehen”. In: *Eingriffe*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1974.
- . “O fetichismo na música e a regressão da audição”. In: *Benjamin, Horkheimer, Adorno, Habermas* (coleção Os pensadores). São Paulo: Abril Cultural, 1975.
- . “A indústria cultural”. In: Cohn, G. (org.). *Theodor W. Adorno: grandes cientistas sociais*. São Paulo: Ática, 1986.
- . “Capitalismo tardio ou sociedade industrial?”. In: Cohn, G. (org.). *Theodor W. Adorno: grandes cientistas sociais*. São Paulo: Ática, 1986a.
- . “Notas sobre o filme”. In: Cohn, G. (org.). *Theodor W. Adorno: grandes cientistas sociais*. São Paulo: Ática, 1986b.
- . “The Schema of Mass Culture”. In: *The Culture Industry: Selected Essays on Mass Culture*, ed. J.M Bernstein. London: Routledge, p. 61-98, 1991.

- “Notas marginais sobre teoria e práxis”. In: *Palavras e sinais: modelos críticos 2*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.
- “Tempo livre”. In: *Palavras e sinais: modelos críticos 2*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995a.
- “Teoria da semicultura”. *Campinas: Educação & Sociedade*, v.17, n.56, 1996.
- “O ataque de Veblen à cultura”. In: *Prismas*. São Paulo: Ática, 1998.
- *Minima Moralia*. Lisboa, Portugal: Edições 70, 2001.
- “O ensaio como forma”. In: *Notas de Literatura I* (coleção Espírito Crítico). Trad. Jorge de Almeida. São Paulo: Duas Cidades, Ed.34, p. 15-45, 2003.
- *As estrelas descem a terra: a coluna de astrologia do Los Angeles Times*. São Paulo: Editora Unesp, 2008.
- “El funcionalismo hoy”. In: *Crítica de la cultura y sociedade I*, Obra Completa 10/1. Madrid: Ediciones Akal, 2008a.
- *Introdução à sociologia*. São Paulo: Editora Unesp, 2008b.
- “Ningún miedo a la torre de marfil”. In: *Miscelánea I*, Obra Completa 20/1. Madrid: Ediciones Akal, 2010.
- “Antissemitismo e propaganda fascista”. In: *Ensaio sobre psicologia social e psicanálise*. São Paulo: Editora Unesp, 2015.
- “Sobre a relação entre sociologia e psicologia”. In: *Ensaio sobre psicologia social e psicanálise*. São Paulo: Editora Unesp, 2015a.
- “Resignação”. *Cadernos de filosofia alemã: crítica e modernidade* 23 (1), jan-jun, 2018.

- ADORNO, T. W., HORKHEIMER, M. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 1985.
- ADORNO, T. W., FRENKEL-BRUNSWIK, E., LEVINSON, D. J., SANFORD, R. N. *The Authoritarian Personality*. New York: Harper & Brothers, 1950.
- ARENDT, H. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1989.
- DELLA TORRE, B. “Adorno e o novo milênio: notas sobre a indústria cultural e o capitalismo de plataforma”. In: *Anais do Colóquio internacional Marx e o Marxismo: Marxismo sem tabus – enfrentando opressões*. Niterói, v.1, 2019.
- ELIAS, N. *O processo civilizador: Uma história dos costumes*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.
- ERFANMANESH, S. *Adorno’s concept of utopia*. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn, 2017.
- FENICHEL, O. *Teoria psicanalítica das neuroses*. São Paulo: Atheneu, 1981.
- FREUD, S. *Psicologia das massas e análise do eu e outros textos (1920-1923)* / Sigmund Freud. São Paulo: Companhia das letras, 2011.
- HOBBSAWM, E. J. *A era dos extremos: o breve século XX: 1914-1991*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- KANT, I. *Crítica da faculdade do juízo*. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 1993.
- LIMA, B.D.T.C. *Adorno, crítico dialético da cultura*. Tese (Doutorado em Sociologia) São Paulo: FFLCH/USP, 2017.

- MAAR, W. L. “Adorno, semiformação e educação”. *Campinas: Educação & Sociedade*, 24 (83), p. 459-476, 2003.
- MARX, K. “Manuscritos econômico-filosóficos”. In: *Karl Marx* (coleção Os pensadores). São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- MUSSE, R. “Administração do tempo livre”. São Paulo: *Revista Lua Nova*, 99, p. 107-134, 2016.
- POLLOCK, F. “State capitalism: Its possibilities and limitations”. In: *The essencial Frankfurt Reader*. New York: Urizen Books, 1978.
- ROCHA, A. C. *A questão do tempo livre em Theodor W. Adorno*. Dissertação (Mestrado em Sociologia). São Paulo: FFLCH/USP, 2019.
- RINGER, F. *O declínio dos mandarins alemães*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2000.
- SAFATLE, V. *Cinismo e falência da crítica*. São Paulo: Boitempo, 2008.
- SILVA, M.A. “Adorno e o cinema: um início de conversa”. *Novos Estudos*, CEBRAP, n 54, p. 114-126, 1999.
- VAZ, A. F. “Esporte e sociedade, segundo Theodor W. Adorno”. *Constelaciones – Revista de Teoria Crítica*. Número 3, Dezembro, 2011.
- VEBLEN, T. *A teoria da classe ociosa: um estudo econômico das instituições*. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- WEBER, M. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Pioneira, 1987.
- WRONG, D. “The Oversocialized Concept of Man in Modern Sociology”. *American Sociological Review*, Vol 26, No 2, April. p. 183-193, 1961.

ZIZEK, S. *Eles não sabem o que fazem: o sublime objeto da ideologia*. Rio de Janeiro: Zahar, 1992.