

“VIDA FALSA”: ADORNO E A EXPERIÊNCIA MODERNA SOB O PONTO DE VISTA DA MORAL

Simone Magalhães Brito

A afirmação de Adorno de que “não há vida correta na falsa”¹ resume não só os dilemas do pensamento negativo, mas também o “espírito” e problemas teóricos de toda a primeira geração da Escola de Frankfurt. O desencantamento da práxis revelado nessa afirmação, e entendido em seu tempo como uma “degeneração” do Marxismo, se tornou fundamental para o entendimento da experiência contemporânea. Em meio aos os rumores de uma pós-política, a abordagem desenvolvida por Adorno em torno da “vida falsa” é fundamental para o entendimento de uma época que facilmente abole a História ou a Política.

A noção de uma “vida falsa” ou danificada certamente expressa muito do momento particular vivido pelo autor: judeu exilado tentando sobreviver não só a Hitler mas também à América. Adorno sabia de três mundos e não tinha simpatia por nenhum deles: a Alemanha Hitlerista, a Rússia de Stalin e os Estados Unidos dos lavadores de pratos que se tornam milionários². Nenhum destes mundos poderia ser considerado um lugar próprio para o “humano”, e em todos eles a existência estava prestes a se tornar uma função do sistema. No entanto, como mostra Robert Pippin³, de um ponto de vista literário, essa afirmação de que a vida cessou de ser vivida não apresenta nada de único e pode ser encontrada em Elliot, Orwell, Lawrence, Nietzsche e muitos outros pensadores modernistas. A importância de Adorno se revela ao realizar essa afirmação do ponto de vista da filosofia e teoria social: não se trata apenas de um conjunto de impressões acerca das dificuldades de agir de forma reta e justa, mas de uma teoria sobre como e porquê ser reto e justo se tornou tão difícil.

A afirmação adorniana de que a vida é falsa torna-se ainda mais problemática quando consideramos que não há nela nenhum reflexo de platonismo. Ou seja, a afirmação de que a vida é falsa não pressupõe a existência de um sentido verdadeiro a ser revelado, ela é verdadeiramente falsa: como se

¹ “Es gibt kein richtiges Leben im falschen” (Minima Moralia, §18)

² Adorno, 1998, p. 91.

³ Pippin, 2005, p. 98-99.

tudo que é o mundo fosse a caverna. Pode-se ter esperança, ainda que tardia e precária, de que haja um mundo justo e verdadeiro, mas se este houver é por que foi construído a despeito do mundo em que vivemos.

Ecoando o problema aristotélico de como ser justo numa pólis injusta e tendo em vista a aceleração do capitalismo, a pergunta de Adorno é: como ser moral num mundo imoral? O ponto fundamental apresentado na idéia de vida falsa (que também traz uma referência a *Sittlichkeit* hegeliana) é a idéia de que ser justo não é apenas um problema individual, mas também depende das formas sociais.

Desse modo, a “forma” que evita uma vida reta é o próprio capitalismo. O mal é tão arraigado nas formas capitalistas que, ainda que alguém deseje ser bom ou virtuoso terá dificuldades em conseguí-lo. As formas sociais sob o capitalismo se desenvolveram tanto no sentido da pura utilidade e do esvaziamento dos significados que a “experiência” se tornou mera repetição ou compulsão. A vida falsa ou uma vida que não é vivida é, de fato, uma referência aos problemas da experiência sob o capitalismo.

Contudo, essa pequena explicação da “vida falsa” ainda não é suficiente para demonstrar em que sentido ela não é apenas mais um dos diagnósticos sombrios da modernidade. Sem desmerecer a importância sociológica dos “diagnósticos sombrios”, o que se precisa esclarecer é que há um projeto teórico conectado com esse conceito: mais que apenas uma descrição da experiência, o que está em jogo é uma teoria da experiência moderna sob o ponto de vista moral. Também é importante perceber que Adorno não é, como querem alguns, um dos pais do pós-moderno e que na verdade o motivo de sua crítica é “esclarecer o Esclarecimento”. Tendo em vista essas considerações, a “vida falsa” não é apenas uma afirmação da “infinita humilhação” de viver sob o capitalismo, porém a sua teoria moral e sociológica.

No esteio de uma tendência na teoria social contemporânea de se discutir problemas ético-morais que já foi chamada de uma “virada ética”⁴, recentemente vários autores têm se dedicado a demonstrar a existência de uma teoria moral adorniana e a sua relevância para o debate contemporâneo⁵. O presente trabalho está ligado a essa tentativa de reunir os elementos dispersos do pensamento moral adorniano, porém adotando uma perspectiva sociológica ou, mais precisamente, objetivando a constituição de uma sociologia crítica da moral.

⁴ Para uma introdução à idéia de uma “virada ética” em teoria social ver: GARBER, M.; HANSEN, B.; WALKOWITZ, R. (ed) (2000) *The turn to ethics*. New York: Routledge.

⁵ Bernstein, 2001; Finlayson, 2002; Hammer, 2006.

Constelação: vida falsa e pensamento identitário

Uma sociologia da moralidade baseada nas formas do pensamento tradicional iniciaria o seu trabalho por definições dos tópicos da moralidade ou, pelo menos, com as definições sociais do que é moral ou imoral. O primeiro problema com essa abordagem é que ela necessariamente coloca a sociologia da moralidade fora dos limites da moralidade. Como Bauman⁶ demonstrou de uma maneira simples: caso seja tomado como moral/bom o que os atores sociais assim consideram, então necessariamente teremos que aceitar como justo ou bom muitas formas de preconceito e violência. É no problema da moralidade que os limites e fraquezas da disciplina (especialmente na sua vertente positivista) se revelam. Seguindo Bauman, o dilema principal da disciplina pode ser expresso de forma muito simples: se a moralidade deve ser considerada apenas mais um aspecto do social, mais uma dimensão “construída” pelos atores, então tudo o que a Sociologia tem a dizer é que, por exemplo, durante o Holocausto os indivíduos construíram a idéia de que os judeus eram inferiores.

Dessa forma, o primeiro aspecto a ser ressaltado numa sociologia da moralidade é a necessidade de que ela também reflita o que é moral, isto é, esteja conectada a uma filosofia da moral. Seguindo a perspectiva adorniana, o ponto de partida para se pensar a moral é o reconhecimento de que esta não é necessariamente moral e que, portanto, tem que ser confrontada (pensamento negativo) para que venha a se tornar moral.

O segundo aspecto a ser mencionado é que qualquer tentativa de expôr o pensamento Adorniano tem que levar em consideração o seu fundamento de repulsa contra conceitos claros e resultados precisos na forma requerida pelo pensamento identitário. O trabalho do “conceito” não pode ser separado da forma da reificação: a ênfase na relação de subordinação entre as idéias realiza a necessidade de tornar o outro um mesmo e reitera a violência e ressentimento contra o que é diferente. A idéia de ordenar o mundo caótico está muito próxima a uma forma de “purificação”: purificar a linguagem de suas conotações históricas em favor de um momento que pretende se impôr⁷. Dessa forma, o pensamento negativo é uma recusa em definir termos⁸ e construir sistemas (pois que “o todo é o falso”), numa busca por enfrentar os problemas de múltiplas perspectivas e principalmente aquelas encobertas pelo conceito.

⁶ Bauman, 1992.

⁷ Rose, 1978, p. 15.

⁸ Ibid, Ibidem.

Assim, o trabalho de revelar a problemática da vida falsa precisa ser pensado em termos diferentes da teoria tradicional. A noção de vida falsa condensa vários processos que compõem a experiência sob o capitalismo e a melhor maneira de compreendê-los é, mais do que pela determinação, buscando as suas conexões e tensões, tentando responder por que esses processos sempre extravasam os limites das definições⁹. Esse método que pretende expor a dinâmica das relações de significado e valor é a própria noção benjaminiana de uma “constelação” que tanto influenciou Adorno.

Na “Dialética Negativa” Adorno afirma que as constelações resistem ao momento de negação e iluminam precisamente a face do objeto para a qual as classificações são indiferentes¹⁰. Dessa forma, “vida falsa” não é um conceito, quando Adorno está usando de diversos predicativos para se referir à vida (danificada, reificada, condensada, bárbara etc.), a sua intenção não é definir o que é a vida, mas antes “esclarecer” a condição da existência, entender o predicamento moral numa sociedade de capitalismo avançado e revelar a pluralidade de processos responsáveis pelo esvaziamento da experiência.

O objetivo desse artigo é revelar a constelação da vida falsa e suas implicações para o pensamento moral. Para isso, a primeira dificuldade a ser enfrentada vem do fato de que todo o pensamento negativo ou toda a obra de Adorno, de alguma forma, está relacionado à vida falsa, das discussões sobre música à psicanálise, da arte à educação, o ponto de partida para o esclarecimento é o problema da condição de vida sob a égide da lógica de produção. Se por um lado isto confirma a tese aqui apresentada de que o pensamento negativo é uma tentativa de encontrar parâmetros para a vida reta, por outro lado revela um grande problema: onde e como limitar a discussão de um tema que se apresenta por toda a obra adorniana.

A primeira idéia seria obviamente se limitar ao livro *Minima moralia*, que é a principal obra adorniana sobre o problema da moral onde se apresenta um inventário dos problemas morais e da experiência sob o capitalismo. Contudo, a dificuldade ainda permanece, uma vez que não são os processos e formas sociais que estão sendo revelados, mas as próprias experiências. Dessa forma, o itinerário seguido aqui abordará um texto adorniano que não ocupa lugar fundamental no corpo da sua obra, mas que discute claramente as formas sociológicas produzindo a vida falsa¹¹.

⁹ Sobre o método das constelações em Adorno ver: Buck-Morss, 1997.

¹⁰ Adorno, 1973, p. 162.

¹¹ Essa leitura também está claramente influenciada pela perspectiva das Aulas de Filosofia Moral de 1963

“*Aldous Huxley e a utopia*”¹² é certamente um artigo periférico na obra de Adorno, contudo nele está delineada a perspectiva negativa sobre o problema da vida no capitalismo. Neste ensaio que analisa a sociedade do *Admirável mundo novo*¹³, Adorno afirma que “a ficção do futuro curva-se diante da onipotência do presente (...) a imagem do mais distante é substituída pela imagem do mais próximo, como quando se olha o espetáculo com o binóculo invertido”¹⁴. O argumento apresentado por Adorno é que o *Admirável mundo novo* é um retrato da nossa sociedade com todos os seus problemas. A intenção primeira deste pequeno trabalho sobre Huxley é revelar as aporias do pensamento distópico, porém essa discussão interessa de maneira direta ao presente argumento, uma vez que ao demonstrar como a perversão da utopia realizada por Huxley é fruto do esvaziamento da vida sob o processo de reificação, Adorno também revela e articula a sua própria teoria social. Não se trata de afirmar que esta crítica a Huxley é de alguma forma especial para entender o problema da moralidade em Adorno, mas tão somente facilitar uma aproximação que por outras vias seria certamente mais difícil. O fato de que ao se discutir o *Admirável mundo novo* tem-se acesso a situações, personagens e formas de sociabilidade claramente delineadas, permite uma melhor percepção do problema discutido por Adorno.

Antes de apresentar uma discussão dos temas que compõem a constelação da vida falsa, será apresentada uma breve discussão da interpretação geral de Adorno do *Admirável mundo novo*.

Admirável mundo novo: vida falsa como continuidade da necessidade

Admirável Mundo Novo, de Aldous Huxley, é uma famosa novela de ficção científica escrita em 1932 que tenta lidar com um medo recorrente na tradição ocidental: os efeitos da tecnologia sobre a vida, ou o que será a vida quando a tecnologia for completamente desenvolvida. Em sua época, a novela foi bastante perturbadora por revelar um mundo diferente daquele apresentado pela ideologia do progresso, particularmente o autor tenta chamar atenção para os perigos da utopia e para o fato de que a perfeição da sociedade pretendida pelas formas de progresso só pode acontecer em oposição à liberdade individual¹⁵. O retrato das possibilidades terríveis contidas nas idéias de controle da população, engenharia genética e toda sorte de aparatos tecnológicos é usado como ataque à toda forma utópica.

¹² Adorno, 1998.

¹³ A partir de agora referido como AMN.

¹⁴ Adorno, 1998, p. 115.

¹⁵ Matter, 1983, p. 94.

Seguindo o método de análise cultural proposto por Kracauer¹⁶, pode-se afirmar que novelas, filmes ou formas culturais em geral estão intimamente conectadas com a experiência social: elas são as imagens com que as massas sonham. Dessa forma, a idéia do *AMN* causou um grande impacto em sua época por trabalhar com o espanto e as ambigüidades vividas pelos atores sociais naquele momento. Não que esta obra contenha alguma idéia filosófica importante, mas simplesmente ela revela em suas inconsistências e fraquezas as ambigüidades do seu tempo.

No ano 632 depois de Ford, a ciência é extremamente desenvolvida e o condicionamento humano total é uma realidade: através de mensagens liberadas durante o sono, padrões de comportamento esperados são produzidos com perfeição e uma droga chamada “soma” é usada para corrigir alguma possível frustração ou infelicidade. Os embriões são planejados e manipulados para produção de vários níveis de seres humanos, dos inteligentes e belos Alfas-mais até os deformados e intelectualmente limitados Episilons. A “estabilidade” é planejada e engendrada como o caminho para a felicidade e cada classe é levada a acreditar na importância de sua posição e seu trabalho: dos dirigentes até os escravos felizes. Quando não estão trabalhando, as pessoas se dedicam a diversas formas de prazer como o consumo conspícuo (compras), prática de esportes e festas. Enquanto o sexo é promovido universalmente e considerado socialmente construtivo, amor e parentesco são vistos como formas primitivas e obscenas.

A trama mostra a estória de Bernard Max, um Alfa (com comportamento disfuncional devido a erros ocorridos no laboratório onde ele foi produzido) que se apaixona por Lenina. A paixão em si já é um motivo problemático, uma vez que a sociedade considera os sentimentos deste tipo como resquícios de uma primitividade humana que se tornou abominável. Para tentar impressionar o seu objeto de amor, Bernard a leva para um passeio numa reserva selvagem no Novo México e lá descobrem John (o Selvagem), filho de uma habitante da civilização que por ‘acidente’ foi deixada na reserva. O Selvagem é levado para ser exibido em Londres e a novela se desenvolve ao demonstrar o espanto deste com o mundo civilizado e perfeitamente planejado.

O que a novela pretende demonstrar através do choque do Selvagem, nutrido nas leituras de Shakespeare, com o mundo que desenvolveu a tecnologia e controle social de maneira perfeita é a natural impossibilidade humana de encontrar satisfação. O lado sombrio e perturbador da mente humana estaria sempre sabotando a perfeição, revoltando-se com suas conquistas, e a idéia que o livro pretende demonstrar é como o ressentimento pela perfeição faz parte da

¹⁶ Kracauer, 1995; Kracauer, 1998.

natureza humana. Ou, simplesmente, que as utopias são um grande engano, pois que uma sociedade perfeita seria entediante.

O que é interessante notar é como o espanto que o *AMN* um dia causou foi perdido. Numa versão da obra feita para o cinema em 1998 isso se torna evidente, ao tentar “modernizar” o roteiro, os produtores tiveram a idéia de realizar o filme num cenário contemporâneo de shopping centers, raves, show biz e DNA, e o resultado foi revelador: o *AMN* é simplesmente chato e banal. Certamente, uma das intenções de Huxley era mostrar que um mundo onde tudo é “perfeito” se torna entediante, mas para o público da primeira metade do século XX a experiência era exatamente o oposto: a idéia de seres humanos criados em laboratório, drogas que trazem felicidade, sexo sem compromisso era simplesmente estupefaciente. Os fãs de Huxley reclamaram que os roteiristas haviam banalizado a estória, contudo a explicação para o desencantamento do *AMN* modernizado é simples: ele é simplesmente igual ao nosso mundo, os medos que um dia ele gerou já foram reprimidos ou acomodados. Por um caminho distinto e sem o privilégio da experiência histórica, Adorno chegou à mesma conclusão evidente no filme: o *AMN* é exatamente o nosso mundo ou a experiência de viver sob o capitalismo.

Segundo Adorno, a percepção que Huxley tem da vida como a tragédia do controle e a superficialidade da cultura, representa tão somente o pânico do intelectual burguês enfrentando a sociedade massificada. Dessa forma, ainda que Huxley consiga revelar um “núcleo” de relações sociais e que com seu engenhoso exagero consiga criar um senso de possibilidade, essa percepção é severamente limitada por uma certa perspectiva sobre a cultura, sobre as formas da dominação e também um conceito de crítica estreito. O que supostamente seria uma crítica ao mundo capitalista é esvaziado ao se tornar só mais um lamento onde “a sua indignação com a falsa felicidade sacrifica também a idéia da verdadeira felicidade”¹⁷. A hipostasiação dos problemas presentes e a sua transferência para o futuro elaboram mais uma forma de se aceitar a presente condição da sociedade. Para Adorno, o medo da utopia é tão somente uma forma de bloquear o reconhecimento “da calamidade que evita a realização da utopia”.

A versão huxleyana (ou o medo) da utopia cria uma visão do futuro através do exagero do presente: a utopia é transformada em distopia sem que se perceba a ideologia presente nesse movimento. A impossibilidade de se determinar a história, cuja idéia não pode ser facilmente privada de elementos utópicos e redentores, é substituída pelo presente: “projetando-se no futuro, o mundo se

¹⁷ Adorno, 1998, p. 99.

torna um inferno: as observações sobre a situação atual da civilização são impelidas, por sua própria teleologia, até a evidência imediata de sua monstruosidade”¹⁸.

A pretensão das antiutopias de determinar o movimento histórico está fadada a gerar enganos: não é o futuro, mas tão somente um presente intensificado o que está sendo reproduzido. É nesse sentido que o *AMN* se torna um documento das aporias da experiência capitalista, um retrato da vida falsa ou do mundo onde a experiência perdeu seu sentido e a reificação se torna total.

O que está sendo chamado aqui de constelação da vida falsa é uma tentativa de reunir a multiplicidade de problemas sociológicos envolvidos na deterioração da experiência como problematizado por Adorno ao discutir o *AMN*. A idéia é demonstrar como o argumento adorniano contra a percepção distópica do que é a vida é capaz de articular um inventário dos problemas da experiência sob o capitalismo. Essa abordagem também pretende revelar como na noção de vida falsa Adorno conecta os debates intelectuais do seu tempo acerca do que é viver sob o capitalismo. Ao discutir os temas da necessidade, dominação, emergência de um novo tabu e reificação é possível perceber o porquê da relevância da leitura particular de Adorno para uma sociologia da moral.

Sobre a necessidade

O principal tema na novela de Huxley é o problema da necessidade humana, ou melhor, o que a vida se tornaria caso a necessidade fosse extinta. O argumento é de que a ciência levaria a humanidade a uma situação nunca alcançada antes: o fim da necessidade; contudo, essa satisfação plena e ausência de sofrimento apenas resultariam na destruição do que é verdadeiramente humano. O autor não só acreditou na mais ideológica de todas as promessas da modernidade, uma sociedade que se torna perfeita graças à tecnologia, como até começou a temer a sua improvável realização. A mensagem de Huxley é muito clara e é constantemente expressa pelo romântico Selvagem: só necessidade e sofrimento podem garantir o valor e os sentimentos “humanos”, afastados destas chagas o que faz um humano se perde e têm-se apenas robôs ou monstros.

Contudo, um olhar cuidadoso vai revelar que a sociedade do *AMN* está bem longe de ter resolvido o problema da necessidade e apenas imita a ideologia capitalista. Basta perceber que se aquela sociedade supostamente aboliu a necessidade, ao mesmo tempo manteve intacta as estruturas de poder capitalistas tais como as conhecemos agora. Numa escala de racionalização planetária, o dinheiro, o lucro e a estrutura de classes persistem. Naquele suposto futuro, a

¹⁸ Ibid, p. 94.

estrutura de classes permaneceu intacta tendo como única diferença expressiva a reposição da ideologia pela biologia. Isso significa que “a reprodução da estupidez, que antes acontecia de maneira não consciente sob o ditame das necessidades materiais, passa a ser uma tarefa da triunfante cultura de massas, agora que a miséria poderia ser eliminada”¹⁹.

Os “Epsilons”, a classe trabalhadora, são biologicamente condicionados à estupidez através de uma deformação do cérebro induzida; os centros de condicionamento criam uma “atmosfera artificial de miséria”. Essa não é só uma descrição de uma sociedade capitalista, mas a própria expressão da sua contradição principal: “em meio a possibilidades ilimitadas, eles organizam a humilhação e a regressão”²⁰. Huxley não percebe essa contradição e simplesmente reproduz o que vê: o “fim de todas as necessidades” convive com uma miséria condicionada/produzida e, tal qual acontece em nossa realidade, essa contradição é deslocada e reprimida. O autor prefere temer a tecnologia e sofrer pelas suas possibilidades do que enfrentar um problema muito mais fundamental: as relações de trabalho escondidas no *AMN*. Nas palavras de Adorno: “...seguindo a crença dos filisteus românticos, ele atribui à técnica uma culpa (...) que não reside nela mesma, mas é consequência (...) de seu entrelaçamento com as relações sociais de produção”²¹.

O problema da necessidade é um tema recorrente na obra de Adorno, a sua localização em meio ao projeto do pensamento negativo segue a interpretação marxista ao reunir imprecisão conceitual²² com uma centralidade ímpar para a compreensão e crítica do sistema. O principal problema com a interpretação de Huxley é o mesmo que Marx já havia criticado nas suas análises da economia clássica: a incapacidade de perceber as relações entre necessidade e dominação. Contra a percepção huxleyana de que a superação da necessidade levaria necessariamente ao tédio e futilidade, Adorno vai constituir uma espécie de (dispersa) teoria negativa das necessidades demonstrando que a superação das necessidades é o principal aspecto da sociedade que “ainda não é”. A diferença das duas abordagens está no fato de que enquanto para Huxley a “necessidade” é um detalhe, na leitura marxista feita por Adorno ela é o tema mais fundamental. A necessidade organiza a existência nos seus níveis psicanalítico, sociológico e político e é como uma fratura exposta que evita o sentimento de completude da felicidade passada²³.

¹⁹ Adorno, 1998, p. 95.

²⁰ Ibid, p. 96.

²¹ Adorno, 1998, p. 110.

²² Heller, 1974.

²³ A felicidade passada não tem um sentido histórico, mas psicanalítico: a imagem tardia do abrigo e unidade na experiência uterina (MM).

Huxley achava que com a superação das necessidades materiais, os seres humanos seriam obrigados a enfrentar necessidades muito mais importantes: as necessidades espirituais (que o Selvagem como representante da burguesia identifica diretamente com Shakespeare). Mas, Adorno argumenta que a superação das necessidades só poderia acontecer junto com uma mudança no modo de produção que levaria a uma práxis totalmente diferente entre os humanos. Uma vez que o problema das necessidades é abordado, é impossível dizer como seria um mundo que aboliu todas as necessidades, simplesmente por que esse é um mundo que “ainda não é” e, conseqüentemente, nunca foi experienciado por nenhum ser humano.

A oposição entre necessidade e coisas mais “altas” ou do espírito, faz das primeiras simplesmente um estrato biológico e esquece que cada necessidade é historicamente mediada. Antes mesmo de Norbert Elias, Marx já havia demonstrado como necessidades são construídas e, especialmente, como cada nova necessidade, de maneira legítima, supera as antigas necessidades. Mesmo que alguém insista que algumas necessidades são mais fundamentais desde que elas persistem e reaparecem (daí se falar em necessidades mínimas), isso se deve muito mais à sua persistência no sistema e não à natureza humana. É possível falar de necessidades básicas (e apontá-las no mundo inteiro) não pelo fato dessas necessidades serem próprias da existência humana, mas simplesmente por que o sistema (a forma capitalista de produção) as engendra e mantém. O fundamento do sistema capitalista é a manutenção da necessidade, não pela incapacidade de prover bens a todos, mas pela importância do “faltar algo” para a dinâmica do sistema.

Essa discussão sobre o problema da necessidade demonstra como o debate entre marxismo e weberianismo acerca do “começo” do capitalismo é implodido por Adorno. A dupla aceitação da tese da contradição dos modos de produção (Marx) e também da “ética protestante” vai criar uma noção altamente dispersa do que o capitalismo é. O passo seguinte completará a diluição: abordar necessidade não como uma condição humana, mas como uma função do sistema faz com que “algo” do capitalismo surja junto com a humanidade. Não é possível aqui discutir esse problema, que é o próprio problema da História em Adorno, mas é importante perceber que muitas vezes o uso do termo “capitalismo” ou sistema representa não o momento histórico, mas uma “forma social” que se tornou dominante sob o capitalismo, a mesma forma que dá suporte à condição de *Homo homini lupus*.

A insistência no esvaziamento da vida espiritual, a perda de algo de humano, é um signo da incompreensão de como “esvaziamento” e estranhamento estão relacionados à produção. O que é chamado sociedade da abundância não satisfaz a necessidade, segundo Adorno, simplesmente porque é uma abundância de “lixo”. Infelicidade e tédio não são causados pela alma humana e seus desejos impossíveis,

mas devido ao fato de que a abundância que se tem é de porcarias: coisas falsas que não têm nenhuma relação com a práxis verdadeira.

O *AMN* está tão conectado às formas capitalistas, que em nenhum momento consegue pelo menos arranhar o brilhante verniz da ideologia. Entretanto, uma vez que a discussão é posta nos termos de Huxley de necessidades materiais *versus* espirituais, Adorno segue Horkheimer e afirma que as primeiras devem receber prioridade: pela simples razão de que suprir necessidades materiais é possível²⁴. Ainda, o fim da necessidade, no sentido material, representaria o fim do modo capitalista de produção.

Esta interpretação está claramente enraizada na tradição marxista, onde a satisfação das necessidades requer uma transformação na relação “trabalho e necessidade”. Sob a ordem do capital, o trabalho existe para satisfazer as necessidades deste, não para satisfazer as necessidades e desejos humanos²⁵. As necessidades são dessa forma constantemente recriadas e ninguém pode afirmar o que é realmente necessário e o que é uma necessidade criada pelo sistema. Este processo leva a uma problemática que Adorno assumirá em seu trabalho: a existência de necessidades falsa e verdadeiras e a impossibilidade de se decidir entre elas.

Marx já havia apontado para esta incerteza quando se referiu às necessidades do estômago ou do espírito. Essa dúvida com respeito às necessidades tem sua origem na própria alienação do trabalho. Na relação original do homem com as coisas (antes da divisão do trabalho) este problema não existe, pois todas as coisas são criadas de acordo com a expressividade humana, o homem é o senhor na sua relação com as coisas. No ato de laborar a coisa, o homem expressa e cria ele mesmo e, por conseguinte não há possibilidade de se falar numa falsa necessidade²⁶. Alienação é precisamente a negação desta forma expressiva de trabalho: a extensão orgânica de significado entre o homem e a coisa é quebrada e os objetos migram para um mundo à parte.

As coisas apartadas do mundo da expressividade aparecem como independentes: o fetichismo da mercadoria. Assim, o caráter fantasmagórico da mercadoria surge do esquecimento de como ela foi produzida. Num sentido, a mercadoria ainda satisfaz necessidade, mas seguindo Adorno é possível dizer que se tomarmos a mercadoria como uma tentativa de substituir a relação original do trabalho que é de expressividade, ela é falsa. Considerando que na teoria

²⁴Para Adorno a idéia de suprir necessidades espirituais é mais um nonsense da intelectualidade burguesa, uma vez que por necessidade espiritual alguém pode imaginar o direito à nostalgia, inquietação etc.

²⁵ Heller, 1974, p. 48.

²⁶ O único exemplo que ainda se aproxima dessa forma original seria a criação artística.

crítica Marx só pode ser lido junto com Freud, é importante perceber que no momento em que uma coisa falsa (mercadoria) tenta substituir uma coisa original (a mercadoria como sublimação repressiva da expressividade), tudo o que ela consegue é apenas enervar a necessidade. A mercadoria é também a lembrança da expressividade perdida e necessariamente causa frustração. Uma vez que a presença da mercadoria ativa a memória da submissão humana, ou a memória da perda do fundamento da humanidade, a mercadoria se torna uma fonte de frustração e dor.

Huxley não foi capaz de entender o caráter social da mercadoria e, por conseguinte, lida com o mundo da produção enquanto pura fantasmagoria. Adorno aponta qual é o problema do *AMN*:

Huxley fetichiza o fetichismo da mercadoria. O caráter mercadoria torna-se para ele algo de ôntico, existente em si mesmo, diante do qual ele capitula, em vez de desmascarar esse sortilégio como mera forma de reflexão, como falsa consciência que os homens têm de si mesmos (Adorno, 1998, p. 110).

O ponto focal na crítica adorniana é demonstrar que o problema não é o tipo de necessidade, mas simplesmente a sua satisfação. Até as falsas necessidades, quando satisfeitas, provocariam uma mudança radical no sistema. Se as pessoas tivessem o direito de satisfazer as mais falsas, estúpidas e absurdas necessidades do capitalismo, se todo o “lixo” do capitalismo fosse disponível para todos, então a condição humana mudaria radicalmente. Neste ponto a idéia é bem simples: indivíduos que não fossem assombrados pela luta pela sobrevivência, pelo medo da penúria e da humilhação, assumiriam o controle de suas vidas e poderiam começar a reconhecer as coisas realmente necessárias.

O que a noção de vida falsa pretende revelar é um processo de intensificação do problema da necessidade, um aprofundamento da fratura e a emergência de um novo estágio: a total impossibilidade de satisfação conectada à perda da expressividade. Seguindo a teoria de Veblen, Adorno afirma que será sempre possível as elites demonstrarem o seu status aos outros, mas nunca satisfazer as suas necessidades. Essas pessoas têm o direito de se mostrarem diferentes pelas coisas que possuem (usá-las ideologicamente, os símbolos de poder), mas não podem controlar a dimensão da necessidade, pois na vida falsa “em princípio todos são objetos, até mesmo os mais poderosos”²⁷. Isso não significa que Adorno está igualando em sofrimento Alphas e Epsilons, mas apontando para a impossibilidade de minimizar a função da necessidade e da insatisfação na sociedade capitalista.

²⁷Adorno, MM, § 17.

Sobre a dominação: a funcionalização do tempo livre

Após apresentar a idéia de que a sociedade está baseada na necessidade, num persistente e doloroso estado de carência, a pergunta que emerge imediatamente é sobre a “resistência” à necessidade ou o clássico problema das esquerdas de porquê as pessoas não se revoltam com esse estado de coisas. A compreensão da manutenção da necessidade requer a discussão de um aspecto que só por razões heurísticas pode ser tratado em separado: o problema da dominação. Necessidade e dominação são inseparáveis, uma vez que as estruturas de dominação sustentam a escassez, desde a ameaça da fome até a humilhação de não possuir aquele par de tênis ou vestido²⁸.

Ao seu marxismo particular, Adorno vai incluir também a leitura da psicanálise, um passo muito comum no seu círculo intelectual que visava não só recriar a análise marxista, mas principalmente enfatizar o sentido de totalização do capitalismo. O mecanismo dando suporte a essa conexão teórica é a idéia de que cada sistema para operar requer uma certa organização das pulsões. Dessa forma, para o seu funcionamento adequado, o modo de produção capitalista requer uma alteração instintual e Adorno segue a idéia de Marcuse de que a civilização começa quando o objetivo primário que é a “satisfação das necessidades” é efetivamente renunciado²⁹.

Apesar da possibilidade de uma renúncia emancipatória, ela é normalmente dolorosa e patológica. Reforçando um sentido presente na teoria freudiana, Marcuse e Adorno vão ler a dimensão de dor e patologia presentes na civilização como requisitos necessários de toda sociabilidade. Há muitas semelhanças entre o freudomarxismo de Adorno e Marcuse, porém num ponto fundamental existe uma divergência: enquanto Marcuse acreditava numa possibilidade de liberação, Adorno aponta para a idéia de que qualquer forma social carrega também a forma da dominação.

Mais uma vez, o *AMN* apresenta um bom exemplo de como a dominação funciona, uma vez que naquela sociedade esse processo atingiu o seu ápice: tematizar a liberdade. Adorno centra a sua análise do problema da dominação em Huxley principalmente na esfera da sexualidade, uma vez que ele não faz “nenhuma distinção entre liberação e degradação sexual”³⁰. O princípio reinante naquela sociedade é supostamente a “absoluta disponibilidade de todos sobre todos”, o envolvimento com apenas uma pessoa seria imoral por violar o

²⁸Adorno, 2005, p. 120.

²⁹Marcuse, 1969, p. 29

³⁰Adorno, 1998, p. 99.

princípio de ‘ser um’ com a sociedade. Para Huxley, a extrema disponibilidade e aniquilação do self é repulsiva porque destrói os valores do indivíduo: um ser humano que existisse só para os outros perderia o seu valor.

Contudo, Adorno argumentará que qualquer pessoa que viesse a existir daquela forma (apenas para os outros) “teria sem dúvida se alienado de si mesmo, mas também teria escapado do jugo da autopreservação que mantém tanto o *Brave New World* quanto o antigo”³¹. Em tal situação, apesar da perda do self, ninguém poderia afirmar que o indivíduo seria infeliz ou entediado. Existir apenas para o Outro, perder-se dessa maneira, é exatamente o que se espera das muitas formas de redenção: num exemplo, é a própria realização da utopia cristã. Não é gratuitamente que tantas religiões pregam a existência para o Outro, pois essa forma de existir, se for possível, dilui as formas de sociabilidade pré-estabelecidas e inaugura uma “abertura” nas formas de estar no mundo que é o oposto da segurança e predictibilidade. A “pura fungibilidade” destruiria o núcleo da dominação e isso faz a descrição de Huxley da vida sexual simplesmente implausível: houvesse liberdade sexual e haveria liberdade. Adorno vai demonstrar o caráter repressivo da sexualidade naquela sociedade e como Huxley, em seu vitorianismo, simplesmente não conseguiu distinguir entre liberdade e libertinagem.

Não existe fungibilidade no *AMN*, uma vez que toda a sexualidade é ordenada e refuncionalizada para servir ao sistema. O que esse discurso traz de relevante para o pensamento negativo é uma demonstração da força da ideologia da liberdade em sua capacidade de apaziguar desejos de maneira mais satisfatória que qualquer ética protestante. No entanto, o que interessa demonstrar nessa discussão é a extensão do problema da dominação que passa a atingir a própria constituição dos indivíduos. Para além das formas óbvias de dominação empregando a violência aberta e incitando a revolta, há maneiras sutis e eficientes de reafirmar o sistema. Contudo, a sutileza da dominação não diminui o seu aspecto de regressão e violência, pelo contrário: é a aparência inócua que garante a manutenção de suas formas.

Há um outro exemplo muito interessante onde Adorno discute a natureza da dominação sob o capitalismo, que é o problema do tempo livre e como as pessoas o experienciam. Na verdade, esse é um dos melhores temas para entender o que é a vida falsa segundo Adorno³². Marx já havia enfatizado a importância do tempo livre como o momento de reprodução das capacidades humanas. Problematizando a perspectiva marxista, o argumento de Adorno é que a melhoria e o aumento do tempo livre em comparação com a época de Marx não significa um aumento da liberdade dos trabalhadores, mas exatamente o seu oposto.

³¹Ibid, p. 101.

³²Adorno, 1998, p. 167.

Uma vez que a promessa de felicidade foi incorporada pelo sistema, o tempo livre também passa a representar e reproduzir a falta de liberdade. Contudo, o problema não é apenas a falta de liberdade e a funcionalização do tempo livre com o intuito de fortalecer o sistema, mas como essas novas formas são imperceptíveis às pessoas, ou como as pessoas sem liberdade são inconscientes deste fato.

Numa análise dos “hobbies”, Adorno oferece uma interessante abordagem do problema. Não é só o fato de que a maioria das atividades para o tempo livre (nas economias desenvolvidas) sempre estão relacionadas a alguma indústria, mas a estrita separação entre tempo de lazer e tempo de trabalho, a neurose meticulosa em transformar essas duas coisas em mundos completamente diversos. Na verdade, essa compulsão por separar liberdade de trabalho ocorre apenas como tentativa de apagar a difícil verdade de que não existe mais nenhuma diferença. Na tentativa de salvaguardar a experiência do mundo como ele é, é desenvolvida uma compulsão por afastar os dois mundos. Esse processo se desenvolveu como se a ética protestante houvesse criado um seu movimento paralelo e complementar, um tipo de ética protestante dos hobbies³³. A casualidade dos hobbies deu lugar à idéia de que todos precisam ter um, ou vários. Cada vez mais se tornam desinteressantes as pessoas que não têm um hobby ou uma “paixão” fora do trabalho.

“A reificação subjogou quase que totalmente o tempo livre”³⁴. Essa invasão, contudo, não é acidental: considerando-se tudo que um tempo verdadeiramente livre poderia oferecer em termos de prazer e felicidade, ele seria incompatível com a existência sob o capitalismo e viver essa oposição radical seria insustentável. Uma boa maneira de entender o que é dominação e reificação é perceber esses processos como formas letárgicas. Ao contrário do que se imagina da dominação como o confronto violento, relações sanguíneas e ódios antigos, é fundamental para o pensamento adorniano perceber que a efetividade da dominação e reificação se dá de maneira “normal”, suave, até com um sorriso ou um “sinto muito”. Para Adorno, a fonte do mal está na banalidade do cotidiano que veste de normalidade e aceitação o sofrimento e o absurdo.

O que está em jogo nesse processo de normalização é que o sentimento de falta ou perda da liberdade é abstraído dos sujeitos e as pessoas se sentem livres simplesmente porque não entendem o que seja falta de liberdade. Adorno se refere a uma desensibilização à liberdade onde, na ausência dos padrões da falta de liberdade, todos se tornam livres.

³³Ibid, p. 169.

³⁴Ibid, p. 170.

Uma vez que se percebe que a desensibilização para a liberdade é claramente um processo de repressão, pode também se esperar pelo retorno do reprimido. Neste caso, especialmente na repressão da liberdade em meio ao tempo livre, a reação se dá na forma do tédio. O problema do tédio, que é tão importante para a análise cultural contemporânea, já havia sido discutido por Adorno e incluído como parte fundamental da vida falsa, pois que é uma reação a uma vida privada de escolhas verdadeiras³⁵. A facilidade com que tudo passa a ser infestado pelo tédio apenas revela a incapacidade de se lidar com as coisas. Dessa forma, a experiência alienada está sujeita ao tédio e, conseqüentemente, este se transforma numa função da compulsão presente no sistema.

Uma vez que o tempo livre se torna mais um momento no processo de dominação, o que deveria ser o tempo de restaurar as capacidades humanas se transforma num reflexo do “ritmo imposto pelo sistema ao sujeito”. Num movimento muito próprio do pensamento adorniano, a dominação sistêmica faz com que o tempo livre se torne não só a negação da liberdade, mas também o ressinta. Como a mercadoria que incita a carência, um falso tempo livre produz a incapacidade em lidar com a liberdade (desenvolvendo no sujeito a ansiedade e o medo da mesma). Assim, na vida danificada, aqueles que estão privados da liberdade não protestam e lutam por uma vida livre porque, na verdade, nutrem o sentimento de desprezo e medo por tudo que a liberdade promete.

Um novo tabu

A conexão e persistência da necessidade e dominação leva Adorno a apontar a emergência de um “novo tabu”. O sofrimento é a condição da vida falsa, mas ao mesmo tempo, os indivíduos sob o capitalismo acreditam estar vivendo no melhor dos mundos possíveis. Para amenizar a dor causada por sua violência e brutalização, a vida falsa tem que ser sustentada pela força de um tabu: o tabu do existente, ou tabu daquilo “que é”.

No exemplo do *AMN* é interessante perceber como os caracteres do Selvagem e de Bernard Max causam desconforto aos outros, as pessoas “normais” consideram as perguntas insistentes do primeiro e as “dúvidas” do segundo como pura inconveniência. O fato é que num sistema prestes a se tornar total não há espaço para dúvidas ou a abertura para se pensar “por quê?”. Os porquês, ou porque a vida deveria ser de uma maneira ou de outra, são considerados uma ofensa grave e não podem ser tolerados por muito tempo. Na versão do *AMN* para o cinema foi criado um personagem apenas

³⁵Adorno, 1998, p. 171.

para expressar essa idéia, é uma criança claramente diferente e disfuncional devido ao mau hábito de levar as coisas a sério, de querer entender os porquês da existência, seus olhos estão sempre deixando escapar uma curiosidade sobre o mundo tida como inadequada por carecer de "utilidade" no mundo que aboliu a inutilidade.

As pessoas de 632 a. F. reagem aos inconvenientes porquês com a mesma reposta: "Eu não sei", e assim tentam manter a incompreensão intacta. Neste ponto Adorno afirma que Huxley revelou uma característica fundamental do capitalismo:

Huxley não aponta apenas o rancor que a enunciação da mais simples verdade provoca naqueles que não se permitem qualquer contato com a verdade, para não colocar em risco o próprio equilíbrio, mas apresenta também o diagnóstico de um novo e poderoso tabu. Quanto mais a existência social, graças à sua onipotência e restritividade, transforma-se em ideologia de si mesma aos olhos dos desiludidos, tanto mais rotula-os como pecadores, cujos pensamentos ousam blasfemar contra a noção de que o que existe é justo, simplesmente porque existe (Adorno, 1998, p. 96).

O tabu do existente ocupa um lugar central no pensamento negativo, uma vez que o primeiro se tornou a condição que o segundo precisa enfrentar. Não é apenas nas formas de pensamento que a diferença é eliminada, a sociedade também trata com ódio e rancor tudo aquilo que não é igual a ela mesma. Na vida falsa, os valores sociais são determinados por referência aquilo que é, como se o fato da existência devesse ser considerado a condição definitiva para a determinação do bom e do justo. Aqui se enxerga claramente o teor da crítica adorniana ao positivismo, onde "o mundo das idéias foi rebaixado ao nível da mera existência" e as demandas de uma perspectiva "objetiva" significam simplesmente que a ciência deva estar em conformidade com a sociedade (como sistema) e realizando o seu trabalho de garantir que a humanidade permanecerá na sua existência pervertida.

A sociedade capitalista tem como pacto fundador a concordância sobre estar se vivendo a vida no melhor dos mundos possíveis. Este pacto é realizado e atualizado nas múltiplas formas de silêncio sobre a vida. Não é a toa que a própria noção de vida sai do âmbito das discussões científicas, tornando-se exotérica até nas ciências humanas e sendo tematizada apenas nas formas do incessante retorno da metafísica. O exemplo do *AMN* é excelente para exemplificar a forma do novo tabu, uma vez que nele os indivíduos são claramente infelizes e movidos por raiva e ressentimento (a intensidade da vida é a intensidade da frustração), mas a simples menção da palavra infelicidade faz com que o Selvagem pareça ridículo e absurdo. Em tudo que se assemelhe a uma crítica ao

estabelecido, a operação se repete: o tabu do existente tenta dissolvê-la, mas não por confronto e sim por um estado de alerta, por uma espécie de reação alérgica ou instintual à simples forma da diferença. Desse modo, não importa o conteúdo da crítica, pois todas as críticas se tornam a mesma forma, puramente uma forma que desequilibra o sistema. Numa vida tendendo à reificação total, os indivíduos são literalmente “produtos” da sociedade e a crítica é vista como uma ameaça à constituição individual. Da mesma forma que os “outros” vêm desequilibrar a harmonia do “meu” grupo, a crítica coloca em risco todo o “meu mundo” para o qual não existe substituto. A crítica passa a significar ao senso comum o abismo depositário onde o medo e a raiva reprimidos sobrevivem.

Adorno entende um tabu como idéias não conscientes ou pré-conscientes, manifestações coletivas que persistem e influenciam a realidade de forma a se tornarem realidade. Freud já havia demonstrado que o significado da palavra tabu e, especialmente, o poder que ele exercia nas comunidades primitivas não pode mais ser diretamente entendido em nosso tempo, e Adorno está ciente dessa transformação ao utilizar o termo. Na verdade, a sua intenção é assumir o problema das transformações no poder do tabu (na transição de uma comunidade para a sociedade) e afirmar que os tabus em sociedade não adquiriram nenhum conteúdo novo: são apenas imitações do antigo. Deve-se perceber que o que está em jogo tanto para Freud quanto para Adorno não é o fim do poder do tabu ou a diluição de sua capacidade de ameaçar (no sentido de um não compartilhamento de idéias ou do fim do interdito), mas apenas as diferenças em sua forma.

O deslocamento do tabu original não criou uma sociedade mais livre, ao contrário apenas reforçou a antiga heteronomia. As discussões pós-vitorianas sobre o tabu são afetadas pela má interpretação do tabu como imediatamente referente à sexualidade ou a interditos sexuais quando, de fato, o cerne da questão não é a sexualidade, mas a fonte de heteronomia: a própria condição e possibilidade da sociedade. Assim, a discussão proposta por Adorno revela a existência de novas formas de sociabilidade igualmente violentas e repressivas: “na verdade os tabus sexuais não desapareceram. Apenas uma nova forma de repressão, com todo o seu potencial destrutivo, foi alcançada³⁶. O novo tabu significa um reforço da heteronomia em níveis tão profundos que se referir a ele ou a algo que o represente tornou-se desnecessário, a sua violência não é mais exterior e sua interiorização é percebida como a própria humanidade.

³⁶Adorno, 1998, p. 73.

Do ponto de vista da teoria psicanalítica contemporânea a perspectiva geral de Adorno apresenta vários problemas³⁷, mas enquanto teoria social o argumento permanece fascinante e cheio de insights. O ponto fundamental do argumento adorniano é que enquanto o tabu primitivo derivava sua força (o bloqueio da justificativa racional) da proibição do incesto, na era do esclarecimento o seu poder, a sua capacidade de bloquear as demandas de justificação, não precisam mais de uma razão. Ou em termos atuais: o tabu não precisa mais de um referente³⁸. Ou seja, o tabu não precisa mais de uma forma nem de conteúdos essenciais, a única coisa essencial em sua constituição é o seu poder de constrangimento e sua intimidade com a manutenção da sociedade. Contudo, para que a natureza do tabu segundo Adorno seja entendida, é necessário perceber que a energia do tabu é mobilizada e manipulada. Cada modo de produção representa também uma forma particular de mobilização do tabu e, particularmente na forma capitalista, uma forma específica passou a operar: não existe mais ofensa ao tabu. O novo tabu não requer uma ofensa para que sua violência entre em operação, ele é ativado simplesmente pela presença da diferença ou de algo com forma estranha ao sistema que ele protege.

No exemplo do *AMN* o poder do novo tabu emerge no desconforto dos personagens quando estes são confrontados com qualquer forma de questionamento, qualquer dúvida sobre a necessidade de que a vida seja como é. No mundo planejado reina a alegria de se ser como se é, ainda que se seja lamentavelmente limitado. Os indivíduos com um suposto senso prático e genuína conexão com a "realidade" são na verdade os instrumentos da violência do mesmo. A idéia defendida por eles é a de que a sociedade é tudo o que pode ser e que, portanto, qualquer um argumentando ao contrário traz problemas à "realidade".

O novo tabu é muito claramente apresentado no romance não só na tentativa comum de não entender o que os diferentes dizem (Bernard Max e o Selvagem), mas especialmente no desfecho da estória: quando o selvagem se suicida, imediatamente o poder do tabu é expresso, pois é impossível viver questionando a sociedade. O fato de que a vida poderia ser diferente e de que ela não responde às necessidades humanas é fadada ao escárnio e incompreensão. É interessante notar como no *AMN* aquele que questiona a existência é levado a se suicidar. Se por um momento tenta-se imaginar a continuidade da estória, muito provavelmente a reação do público foi: se ele cometeu suicídio foi uma escolha individual, o seu modo particular de lidar com a vida. E a ideologia das escolhas e ações mais uma vez tenta esconder o fato de que viver se tornou impossível. Adorno toma esse

³⁷Ver Alford, 2002

³⁸Adorno, 1998, p. 76.

momento para exemplificar o que ele define como a morte do pré-requisito subjetivo de oposição e julgamento autônomo³⁹.

O aspecto mais importante a ser observado sobre o novo tabu é o reforço da capacidade de minimizar os efeitos da dominação. O Selvagem não morreu após ser jogado aos leões e, de uma maneira geral, não há sinais de violência em toda sombria descrição do *AMN*. Os indivíduos podem se sentir tristes, entediados, cansados, deprimidos, desestimulados, confusos etc., mas muito raramente alguém se sente vítima da dominação. Mais ainda: também é raro que o problema esteja além do indivíduo. Essa forma específica da violência da vida falsa (uma violência que não é experienciada enquanto tal), o modo como ela se aprofunda sem deixar que sua carga pese ou que a rebelião seja lembrada⁴⁰, está muito próxima de duas outras interpretações sociais: primeiro Norbert Elias e a percepção do processo civilizador como internalização da violência e autocontrole, e, segundo, Foucault e o panopticismo, onde a perfeição do poder torna o seu exercício desnecessário⁴¹.

Reificação total: universalização da equivalência

Se uma das características de viver a vida falsa é a arraigada aceitação do mundo em que vivemos, o “melhor dos mundos possíveis”, tal aceitação não pode ser pensada como algo passível de destruição através do ‘simples’ brilho da verdade. A fonte da falsidade está no próprio modo de produção, a sua forma ou lógica principal (o princípio de equivalência geral) que, historicamente, migrou para todas as esferas sociais desnaturando a sociabilidade.

Nesse ponto Adorno está muito próximo de uma interpretação marxista, uma vez que “a vida cessou de viver” no momento em que os seres humanos foram impedidos de se expressar e passaram a viver num mundo indiferente à sua vontade. Seguindo a teoria marxista da alienação, Adorno concorda que a verdade escondida pelo sistema é que o mundo, apesar de sua resistência e indiferença à vontade humana, é o resultado de uma forma de trabalho, o humano não pode mais reconhecer o seu próprio produto e foi “dragado pela maquinaria” criada a partir dele⁴². Adorno afirma: “Huxley não admite que a desumanidade

³⁹Adorno, 2005, p. 207.

⁴⁰É importante lembrar que Adorno não está afirmando que o caráter da violência se dispersa, mas tão somente que ele está sendo reprimido e, conseqüentemente, sujeito a retorno.

⁴¹Foucault, 1995.

⁴²Adorno in: Tiedemann, 2003, p. 196

fantasmagórica do Brave New World é uma forma esquecida de relação humana, é trabalho social; ele não admite que o homem totalmente reificado é o homem que ofuscou a si mesmo”⁴³.

O capitalismo impôs aos indivíduos uma nova disciplina. Inicialmente a sua rotina era dirigida ao corpo, mas esta teve que ser suplementada por mecanismos psicológicos devido à necessidade de internalização do intenso jogo de desejo e frustração na relação com o mundo das mercadorias. A contínua intensificação daquele jogo possibilitou que a forma mercadoria fosse liberada do mundo da economia e atingisse a totalidade da vida, a disciplina então se torna espiritual. Este é o problema apontado por Lukács em *História e consciência de classe*, servindo como esteio da primeira geração da Teoria Crítica: a sociedade como um todo é agora afetada pela forma mercadoria no processo de reificação. Não é mais apenas o corpo que é exercitado em carência e frustração, mas até mesmo o “espírito” (Geist) passa a ser regido pela forma das coisas. O substrato dessa interpretação é claramente a teoria marxista dos valores e a demonstração de como a mercadoria se transforma numa fantasmagoria, contudo Lukács dramatiza fundamentalmente esse processo ao estabelecer uma diferença qualitativa entre a mercadoria em particular, isolada, e a mercadoria como um universal. Em outros termos, a forma singular migrou da esfera da produção para todas as outras esferas da sociedade na forma de um princípio geral.

Em termos marxistas, o trabalho é uma categoria fundamental por determinar o que é o humano: é a fundação do humano no sentido de que é através do trabalho que o ser biológico se torna ser humano. Na sua origem, o trabalho é uma atividade expressiva (e para a Teoria Crítica o único exemplo ou lembrança dessa forma de trabalho seria a prática artística), contudo a expressividade se perde ao ser confrontada com a forma mercadoria ou com qualquer outra forma (basta lembrar mais uma vez a insaciável demanda por liberdade no mundo da arte e o ressentimento que os cânones causam). Assim, a forma mercadoria, o valor de troca que se sobrepõe ao valor de uso, estabelece o profundo estranhamento entre o homem e o produto de sua expressividade fazendo com que a ascensão da mercadoria represente também a negação da humanidade.

A quantificação do trabalho em horas determinada pela produção da mercadoria estabelece uma equalização que é absurda do ponto de vista da experiência: uma hora na vida de um ser humano jamais pode ser igual a uma hora de outro ser humano, a menos que, e esse é o ponto de onde Adorno deriva a sua teoria da vida moral sob o capitalismo, *a experiência seja eliminada*. Dessa forma, ao produzir mercadorias o homem não atinge nada além da sua própria

⁴³Adorno, 1998, p. 110.

degradação e desumanização. É contudo óbvio que a noção de reificação não traz nenhum sentido novo para a teoria marxista do valor, mas a sua importância está em indicar o processo de sua universalização, a intensificação da compulsão capitalista, e também a sua direção. Exploração, mecanização, desumanização deixam de ser peculiaridades do mundo do trabalho e agora todas as esferas da vida recendem à reprodução do capital.

Baseado nesse momento lukacsiano da universalização do princípio geral de equivalência é que a *Dialética do esclarecimento* surge tentando responder ao problema de como o reino do espírito, que deveria ser o momento da resistência, também sucumbiu ao princípio de equivalência.

Adorno vai se referir ao momento da “total reificação” e reafirma o insight de Lukács ao revelar como o processo de reificação é levado a cabo pelas formas do pensamento, até mesmo aquele que se pretende crítico. Assim, além da dimensão social da reificação, Adorno também usa o termo num sentido mais específico: reificação como uma forma mental ou intelectual, a tentativa de subsumir todas as formas do pensamento à identidade ou ao princípio de equivalência.

Sob o capitalismo, até mesmo as tentativas de crítica sucumbem ao sistema, uma vez que o próprio pensamento está limitado pelo princípio de equivalência geral. As formas estabelecidas do pensamento estão baseadas na crença de que um conceito é capaz de identificar e delimitar um objeto ou que o conceito e o objeto são equivalentes. Porém, dado que um conceito é incapaz de determinar completamente um objeto, a afirmação da identidade representa a falsa crença de que um conceito é igual ao seu objeto. É assim que o pensamento da identidade faz do diferente um mesmo.

Apesar dos problemas com essa apresentação, o aspecto importante a ser ressaltado aqui é que o que está em jogo é o mesmo tipo de abstração que tem efeito no mundo da produção: o pensamento da identidade está necessariamente ligado à forma precisa que iguala uma hora na vida de um ser humano, que nunca será a mesma em experiência, à outra ou a muitas outras. No desenvolvimento desse processo, o trabalho é constantemente equalizado e transformado num ‘mesmo’ até a sua total determinação como um valor monetário.

Quando uma hora da vida de um ser humano, com todas as suas possibilidades de expressão e experiência, é transformada na hora de trabalho e limitada a uma certa quantia de dinheiro, a violência da identidade aparece na sua forma mais clara. Na obrigação de tornar o mundo idêntico e impor universalmente uma ordem que não existe encontra-se necessariamente violência⁴⁴.

⁴⁴Só as formas da não-identidade são capazes de impôr resistência a esse processo.

A vida falsa é o mundo onde o pensamento perdeu a sua autonomia e capacidade de compreensão, limitando-se a encontrar a solução de problemas e respostas eficientes⁴⁵ ou reproduzir o princípio geral de equivalência na sua forma compulsiva. É também um mundo que se torna refratário à experiência devido à intensidade e extensão do processo de reificação.

A vida falsa

Após a apresentação dos problemas da necessidade, dominação, reificação e um novo tabu, é possível ter uma idéia de toda a série de problemas contidos na noção de vida falsa e especialmente como estes fazem referência a temáticas diversas. O esclarecimento da teoria social contida nessa abordagem é importante para deslocar a interpretação da vida falsa como apenas uma figura de estilo e revelar a sua forma que condensa uma problematização da experiência sob o capitalismo.

Uma vez que essa constelação foi revelada, é possível começar a entender o problema moral no pensamento adorniano. Os elementos apontados operam juntos uma “eliminação dos pré-requisitos de oposição”, na vida falsa a capacidade de agir retamente é tão precária porque os indivíduos não são mais aptos a reconhecer o que é o mal, ou como a vida poderia ser diferente; o esvaziamento da experiência está ligado à incapacidade em reconhecer o que é humano ou desumano.

A desumanidade do capitalismo (e de sua forma mimética, o *AMN*) é um produto da dominação. Essa conclusão seria óbvia caso a ênfase não estivesse colocada no aspecto humano da desumanidade: o inumano é uma relação entre seres humanos que não é consciente de sua própria natureza. Esta compreensão é extremamente importante porque revela como o pensamento moral de Adorno não é apenas uma impressão ou sentimento modernista, porém uma problematização da experiência num dado modo de produção. O que a constelação da vida falsa introduz de forma muito clara é como o estranhamento das relações humanas evita a oposição e reforça a aceitação do mundo injusto.

No *AMN* reina um extremo desconforto erroneamente identificado com o tédio resultante do fim da repressão. No entanto, esse desconforto é o sinal da vida e experiência monádicas, um sofrimento que não encontra lugar para se expressar e tem que ser reprimido. Adorno aponta para uma espécie de ideologia da felicidade onde a percepção da dominação e do sofrimento são deslocados.

⁴⁵Adorno, 2005, p. 196.

Obviamente, Adorno não está afirmando o fim do sofrimento, mas simplesmente indicando como sua percepção está sendo afetada e até mesmo evitada. Uma vez que a experiência do sofrimento não encontra formas de expressão, ela se torna ressentimento. Na vida falsa, indivíduos não conseguem entender ou encontrar formas sociais para expressar o seu sofrimento e, nessas condições, a visão daqueles que ainda podem sofrer, aqueles que ainda possuem uma experiência ou sentimentos, provoca raiva e mais ressentimento. Fazer sofrer os inocentes se torna uma função da vida falsa.

Para a moralidade, o ponto fundamental na noção de vida falsa ou na experiência monádica é que a capacidade de viver com as diferenças ou com o sofrimento que se mostra é constantemente enfraquecida. Numa filosofia moral como a kantiana, por exemplo, o fato dos indivíduos serem ressentidos e infelizes não deveria interferir com a demanda de ser moral. Na filosofia moral adorniana por sua vez, ainda que suas raízes kantianas sejam profundas, a dimensão sociológica passa a ser fundamental para a ação moral e qualquer estabelecimento de imperativos morais tem que levar em consideração essa dimensão sociológica. A moralidade negativa revela que o imperativo moral, para ser parte da moralidade, precisa reconhecer que as formas sociais o evitam e contradizem.

Assim, a interpretação de Adorno do que é a “vida falsa” é fundamental para entender porque a moralidade se tornou problemática nesta época e também para que se estabeleça a relevância de uma abordagem sociológica para a problematização da moralidade. A constelação da vida falsa revela as dimensões da experiência capitalista que fazem do Outro o alvo da raiva e ressentimento.

Referências

- ADORNO, T. W. (1950). *The Authoritarian personality*. New York: Norton.
- ADORNO, T. W. (1998) *Prismas*. São Paulo: Ática
- ADORNO, T. W. (1973) *Negative Dialectics*. London: Routledge.
- ADORNO, T. W. (1993) *Hegel: Three studies*. MIT Press.
- ADORNO, T. W. (1998). *Critical Models. Interventions and catchwords*. NY: Columbia U. Press
- ADORNO, T. W. (2000). *Problems of Moral Philosophy*. Cambridge: Polity Press
- ADORNO, T. W. (2000b). *Introduction to Sociology*. California: Stanford U. Press.
- ADORNO, T. W. (2001). *Metaphysics: Concepts and problems*. Cambridge: Polity Press
- ADORNO, T. W. (2005). *Minima Moralia. Reflections from damaged life*. London: Verso.
- ALFORD, C. F. (2002). *Levinas, the Frankfurt School and Psychoanalysis*. London, NY: Continuum.
- ALFORD, C. F. (1988). *Narcissism: Socrates, the Frankfurt School, and psychoanalytic theory*. New Haven: Yale University Press.
- ARENDT, H. (1963) *Eichmann in Jerusalem; a report on the banality of Evil*. London: Faber and Faber
- BAUMAN, Z. (1989): *Modernity and the Holocaust*. Cambridge: Polity Press.
- BAUMAN, Z. (1993). *Postmodern Ethics*. Oxford: Basil Blackwell.
- BAUMAN, Zigmunt. (2000). *Liquid Modernity*. Oxford: Basil Blackwell.
- BENHABIB, S. (1986). *Critique, norm, and utopia: a study of the foundations of critical theory*. New York: Columbia University Press.
- BENJAMIN, J. (1988). *The bonds of love: psychoanalysis, feminism, and the problem of domination*. New York: Pantheon Books.
- BERNSTEIN, J. M. (2001). *Adorno. Disenchantment and Ethics*. New York: Cambridge University Press.
- BERNSTEIN, R. J. (2002). *Radical Evil :a philosophical interrogation*. Oxford: Polity Press.
- BUCK-MORSS, S. (1997). *The origin of negative dialectics: Theodor W. Adorno, Walter Benjamin and the Frankfurt Institute*. Hassocks, Eng.: Harvester Press.
- CONNERTON, P. (1980). *The tragedy of enlightenment: an essay on the Frankfurt School*. Cambridge; New York: Cambridge University Press.
- DE VRIES, H. (2005). *Minimal Theologies: Critiques of Secular Reason in Adorno and Levinas*.
- DELANTY, G. (Ed.). (2004). *Theodor Adorno (Sage Masters in Modern Social Thought S.)* Sage.(vol 1)
- FINLAYSON, J. G. (2002). *Adorno on the Ethical and the Ineffable. European Journal of Philosophy*, Volume 10, p. 1-25
- HAMMER, E. (2006). *Adorno and the Political*. London: Routledge.
- HELLER, A. (1974). *The theory of Need in Marx*. London: Alison & Busby.
- HIRSCH, M. (2003). *Adorno: The Possibility of the Impossible: vol 1&2*
- HUHN, T. & ZUIDERVAART, L. (Ed.). (1999). *The Semblance of Subjectivity: Essays in Adorno's "Aesthetic Theory"*. MIT Press
- HUHN, T. (Ed.). (2004). *The Cambridge Companion to Adorno* . Cambridge: Cambridge University Press
- JARVIS, S. (1998). *Adorno: A Critical Introduction (Key Contemporary Thinkers S.)*. Polity

- Press
- KORSGAARD, C. M. (1996). *The sources of normativity*. New York : Cambridge University Press.
- KRACAUER, S. (1995). *The mass ornament: Weimar essays*. Cambridge: Harvard University Press.
- KRACAUER, S. (1998). *The salaried masses: duty and distraction in Weimar Germany* / London ; New York : Verso.
- LUKACS, G. (1968). *History and Class Consciousness*. London: Merlin Press.
- MARCUSE, H. (1970). *Eros and Civilization*. London: Sphere.
- MATTER, W. (1983). On Brave New World. in: *No place else : explorations in utopian and dystopian fiction*. Carbondale : Southern Illinois University Press. p. 94-109
- MULLER-DOOHM, S. (2005). *Adorno: An Intellectual Biography*. Polity Press
- O'CONNOR, B. (2004). *Adorno's negative dialectic: philosophy and the possibility of critical rationality*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- O'NEILL, J.(1977). *On critical theory*. London: Heinemann Educational.
- PENSKY, M. (1997). *The Actuality of Adorno: Critical Essays on Adorno and the Postmodern* (SUNY Series in Contemporary Continental Philosophy) NY: State University of New York Press
- PIPPIN, R. (2005). *The persistence of subjectivity. On the Kantian Aftermath*. Cambridge U. Press.
- ROSE, G. (1978). *The Melancholy Science. An introduction to the thought of Theodor W. Adorno*. London: MacMillian.
- SCHWEPPEHAUSER, G. (2003). *A filosofia moral negativa de Theodor W. Adorno*. Educ. Soc., Aug. vol.24, no.83, p.391-415.
- SHERRATT, Y. (2002). *Adorno's Positive Dialectic*. Cambridge: Cambridge University Press
- SILBER, J. R. (1991). *Kant at Auschwitz*. In: Proceedings of the Sixth International Kant Congress, p. 177-211.
- TIEDEMANN, R. (Ed). (2003). *Can one live after Auschwitz? A philosophical reader*. California: Stanford University Press.
- WELLMER, A. (1991). *The persistence of modernity: essays on aesthetics, ethics and postmodernism*. Cambridge: Polity Press.

RESUMO

"Vida falsa": Adorno e a experiência moderna sob o ponto de vista da moral

Este artigo propõe uma leitura da noção adorniana de "vida falsa" como uma composição de problemas sociológicos fundamentais para o entendimento da moralidade contemporânea. Através do método das constelações, as questões da necessidade, dominação, reificação e ascensão de um novo tabu revelam não só as aporias e desencantos da experiência, mas também o porquê da precariedade da vida moral em uma sociedade capitalista.

Palavras-chave: moralidade; Theodor Adorno; experiência; necessidade; reificação

ABSTRACT

"False life": Adorno and the modern experience from a moral standpoint.

This article presents an interpretation of Adorno's notion of false life as a sociological concept which is fundamental for contemporary morality. The problems of need, domination, reification and new taboo are organized in a constellation that not only aims to reveal our experience disenchantment and aporias but also explain why the moral life has become so precarious under capitalism.

Keywords:

Recebido para apreciação: janeiro de 2007

Aprovado para publicação: março de 2007