

que se esconde de si mesma e viola os vivos se desenvolve através da tecnologia e da psicologia das massas. Diante desta nostalgia do passado torna-se insignificante, dado que não ajuda a combater o esquecimento do esquecimento que pressupõe a memória industrializada, o capitalismo tardio ou uma modernidade avançada que tanto no coletivo como no indivíduo se rende aos poderes dos mortos, a atração erótica do cadáver, do inorgânico (Benjamin 2008: 250-7).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- AGUILERA, A. (2006), "Historia como detención del tiempo", *Convivium*, 19, pp. 179-188
- AGUSTIN de Hipona, *Las Confesiones*. Madrid: Tecnos
- BENJAMIN, W. (2008), "Sobre algunos motivos en Baudelaire", en: *Obras*, I.2, pp. 205-259. Madrid: Ábada
- DERRIDA, J. (1989), *Memorias para Paul de Man*. Barcelona: Gedisa
- DERRIDA, J. (2003), *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Cátedra
- DERRIDA, J. (2004), *Acabados*. Madrid: Trotta
- ELIAS, N. (1989), *Sobre el tiempo*. México: Fondo de Cultura Económica
- REIK, T. (1935), *Der Überraschte Psychologe. Über Erraten und Verstehen unbewußter Vorgänge*. Leiden: Sijthoff
- RICOEUR, P. (2003), *La memoria, la historia, el olvido*. Madrid: Trotta

## 11. "TODA REIFICAÇÃO É UM ESQUECIMENTO" (TH. W. ADORNO): EXPERIÊNCIA, TÉCNICA E MEMÓRIA

José A. Zamora  
Instituto de Filosofía – CSIC, Madrid-ES

A práxis pedagógica e a reflexão teórica sobre ela foram desenvolvidas dentro do projeto da modernidade tendo como grandes referentes a razão, o sujeito, a identidade, a autonomia, a emancipação ou o progresso. Os dois princípios básicos das concepções clássicas da educação (Kant, Herder, Humboldt, Goethe, Hegel, etc.) são a autonomia/autodeterminação e a construção de uma sociedade e humanidade integrada/pacificada. A combinação de ambos os princípios é o que permite identificar a autodeterminação dos indivíduos como concretização individual do conteúdo universal e objetivo da humanidade. Esta concretização passa pela capacidade dos indivíduos para unificar em sua pessoa a pluralidade de faculdades e aptidões; passa, em última instância, pelo desenvolvimento integrado de sua subjetividade. O sucesso do processo de subjetivação corresponde ao encaixe dos diferentes sujeitos singulares em uma totalidade superior. Certamente, a educação não é o único instrumento para a realização desse projeto de modernidade, mas um dos mais importantes.

No entanto, uma vez que a crítica da modernidade mostrou que os princípios de autonomia e integração social estão comprometidos, ou mesmo são uma expressão da coerção sistêmica que produz a mediação social, os principais referentes do projeto pedagógico da modernidade desmoronaram. A subjetividade autônoma, o princípio da individuação moderna, não é simplesmente aquilo que se opõe à heteronomia, ao domínio do universal social sobre os indivíduos singulares. Como observa Th. W. Adorno em muitos de seus escritos, quanto mais essa individualidade é afirmada

cegamente, quanto mais ela é juramentada com sua própria preservação através do antagonismo social, mais ela sucumbe à mediação social das relações determinadas pelos princípios de troca e dominação da natureza externa e interna. A crítica da dominação social não pode ser feita em nome de uma subjetividade constitutiva, uma vez que esta subjetividade, na irrefletida afirmação de si e no desprezo das mediações sociais que a constituem, afirma e confirma a síntese social que a produz e a destrói ao mesmo tempo.

A teoria crítica tem dedicado boa parte de seus esforços teóricos para desvendar as ligações entre os processos de subjetivação e seu resultado – que de modo algum pode ser considerado um resultado bem-sucedido – com a configuração das relações sociais na sociedade burguesa capitalista. O princípio protoburguês da afirmação da subjetividade autônoma é um princípio derivado, cuja gênese deve primeiro ser trazida à luz para entender porque a promessa da emancipação moderna falhou, e, em segundo lugar, tentar abrir aos indivíduos aquelas possibilidades de liberdade e singularidade que a totalidade social antagonista bloqueia.

Um dos conceitos com os quais o marxismo ocidental realiza uma crítica da subjetividade constitutiva moderna na primeira metade do século XX é o conceito de *cossificação*. Não se pode negar o mérito de Georg Lukács para desenvolver o potencial que este conceito possui em Marx, Weber e Simmel, a fim de fazer uma profunda crítica da subjetivação burguesa (Lukacs 1968, Lukács et al., 2012, Dannemann 1987). A reificação das relações sociais e sua expressão na consciência comum e nas categorias filosóficas, políticas e econômicas da burguesia produz uma forma de consciência e de subjetividade ela própria reificada. É importante enfatizar que, na abordagem de Lukács, a racionalidade técnico-instrumental e o aparelho técnico-científico não escapam a essa reificação. A mediação social reificadora também inclui a *racionalidade científica e a técnica*, que não são subtraídas a tal mediação. Este será o ponto de partida da Teoria Crítica (TC).

Mas a crítica da reificação, especialmente se esta possui um caráter universal, precisa de um contraponto a partir do qual possa fazer frente a essa reificação. Como veremos, os autores da TC não procuram ou pretendem possuir um ponto (antropológico, social, transcendental ou racional) fora da reificação, mas exploram várias figuras da crítica imanente. Uma delas é expressa na categoria de *“experiência intelectual”*. Em qualquer caso, nenhum desses conceitos – consciência constitutiva, reificação, técnica, experiência, etc. – é idêntico a si próprio. Todos são dialéticos no sentido eminente de não oferecer uma base positiva ou uma negatividade absoluta. Mas, para que sua própria melodia possa colocá-los em movimento, é necessário estabelecer algumas relações entre eles nas quais a realidade recupere a sua própria voz. Para estabelecer essa relação frutífera, vamos nos apoiar nos vínculos que todos eles mantêm com o *esquecimento e a memória*.

## I. UNIVERSALIDADE SOCIAL ABSTRATA, REIFICAÇÃO E ESQUECIMENTO

Uma das questões fundamentais colocadas por Marx em relação à economia política burguesa é a razão pela qual uma ordem histórica específica é apresentada como o estágio mais evoluído dos processos e relações naturais ou trans-históricos. A resposta é que esta naturalização da formação social capitalista responde à forma específica das relações sociais nessa formação. Em que sentido? No sentido de que as relações sociais aparecem e se apresentam de uma maneira em que não são reconhecíveis como tais, isto é, como relações sociais específicas. Isso ocorre porque, nessa maneira de aparecer, desapareceu sua gênese histórica, o que lhes dá a aparência de irrevogável. Essa aparência emana do fetichismo da mercadoria. A conversão do trabalho em mercadoria o transforma em mediação social abstrata entre os indivíduos que produzem e consomem, de modo que a produção e distribuição de bens não estão mais configuradas de forma aberta e consciente, de forma social em sentido explícito, mas através de objetivação ou reificação: “Tan solo se trata de la relación social determinada de los seres humanos, que aquí adquiere para ellos la forma fantasmagórica de una relación entre cosas” (MEW 23, 86).

Marx chama de “fetichismo” o fato de suas relações sociais aparecerem aos homens “como relaciones cosificadas de personas y relaciones sociales de cosas” (MEW 23, 87) em uma inversão objetiva. Mas não somos confrontados com uma mera ilusão de óptica, os seres humanos percebem a realidade de forma deformada porque as próprias relações sociais são estruturadas ideologicamente e irracionalmente. É no valor que é expresso o trabalho abstrato por trás do qual as relações sociais de dominação estão escondidas; esta reificação expressa uma autonomização “real” das relações sociais com seus produtores e, portanto, uma verdadeira reificação em que a dominação social não é mais diretamente reconhecível. Assim, contra o marxismo tradicional, a crítica neomarxista enfatiza o caráter estrutural, necessário, total e não intencional da aparência da esfera da circulação. A eficácia das relações sociais na consciência dos membros da sociedade é produzida por uma forma de conhecimento de natureza estrutural que esconde a mediação social da práxis. Os indivíduos reproduzem a objetividade autônoma em suas ações, mas essa objetividade é percebida como um poder contra aqueles que a produzem, um poder que lhes é imposto de fora.

Marx postula uma correspondência entre a forma de pensamento ou consciência e a forma da mercadoria cujo significado e alcance ocupam a reflexão do pensamento crítico até hoje (Lukács, Sohn-Rethel, Adorno) e que está longe de ser desvendada. Subjetivação é um processo presidido pela objetivação social objetiva que gera a ilusão socialmente necessária de uma autonomia sem a qual a esfera da circulação não pode funcionar. Mas realmente essa autopercepção como subjetividade constitutiva

é uma perda da realidade, uma pobreza de experiência e, sobretudo, um *esquecimento*. Assim como a ordem social capitalista esconde a sua gênese histórica e o caráter social das relações autonomizadas e reificadas frente aos indivíduos, a subjetividade constitutiva esquece e ignora as condições sociais de sua constituição e a natureza reificada de seu relacionamento com o mundo, com os outros e consigo mesmo, que resulta da reificação dessas condições sociais. Pensar e agir sob a mediação do capital, isto é, da universalidade social abstrata, só é possível se a primazia e prioridade dessa universalidade permanece inconsciente.

Este vínculo entre reificação e esquecimento ocupa Adorno desde muito cedo. Frequentemente é feita referência à carta de 29 de fevereiro de 1940 a Walter Benjamin com comentários ao ensaio sobre Baudelaire, mas já encontramos reflexões que apontam nessa linha em seu trabalho de habilitação sobre Kierkegaard. Nessa carta Adorno diz, “Toda cosificación es un olvido: los objetos son reificados en el momento en que son retenidos sin que todos sus elementos estén completamente presentes: cuando algo de ellos ha sido olvidado” (Adorno/Benjamin 1994, 417). Em princípio, o conceito de reificação tem um caráter negativo, mas, contra Benjamin, Adorno também defende o caráter dialético do esquecimento, que é inevitável para o conhecimento e que é condição de possibilidade da memória involuntária a que Benjamin apela. A questão não é se você pode conhecer sem esquecer, mas de que tipo de esquecimento se trata: “Si un hombre puede hacer experiencias o no depende en última instancia de cómo olvida” (Adorno/Benjamin 1994, 417). Adorno parece apontar para um duplo significado de esquecimento ou para dois tipos de esquecimento. A objetivação reificadora seria um esquecimento do esquecimento, ou seja, um esquecimento que impede não só lembrar que você esqueceu, mas o que foi esquecido. Esta é a ilusão da consciência constitutiva, a negação de sua gênese e a assimilação da realidade ao momento subjetivo: “el dominio nivelador de lo abstracto” (Horkheimer/Adorno 1947, 29).

A coisificação consistiria em um tipo de esquecimento em que o pensamento esquece tanto suas próprias condições como as do objeto, que são sempre condições de mediação social. A coisificação seria o esquecimento que acompanha a reificação do sujeito e do objeto. Na medida em que esta reificação é uma coisificação objetiva, é tão desastroso negá-la como é ilusório pretender estar subtraído dela. A possibilidade de pensamento crítico conecta com a capacidade de lembrar o esquecimento, de desfiar o véu que impermeabiliza o sujeito contra sua gênese e que iguala o objeto com a identificação produzida pelo sujeito. Desta perspectiva, é possível ler a *Dialética do Esclarecimento* de forma diferente e não como uma filosofia negativa da história, isto é, como a memória crítica do reprimido, como uma luta sem concessões contra o esquecimento.

“El espacio que nos separa de los otros significa para el conocimiento lo mismo que el tiempo existente entre nosotros y el sufrimiento de nuestro propio pasado: una barrera infranqueable. Pero el dominio que persiste sobre la naturaleza [...] recibe su fuerza de esa ofuscación, el olvido es el que lo ha hecho posible. Pérdida del recuerdo como condición trascendental de la ciencia. Toda cosificación es un olvido” (Horkheimer/Adorno 1947, 263).

Neste fragmento anexo ao livro, duas questões fundamentais são apontadas. A primeira tem a ver com o que poderíamos chamar o desencadeante do processo reflexivo que pode fazer com que o esquecimento volte autoconsciente: “o sofrimento do nosso próprio passado”. Aqui abre-se uma possibilidade não garantida de destruir a ilusão da consciência constitutiva, de “descifrar al sujeto trascendental como la sociedad inconsciente de sí” (Adorno 1966a, 179), de mostrar a “mediación en el mediador” (ibid., 178). Além disso, o esquecimento que envolve os objetos também se refere ao sofrimento, “pues la huella histórica en las cosas, las palabras, los colores y los tonos es siempre la huella del sufrimiento pasado” (Adorno 1966b, 315). Combater o esquecimento aqui seria mobilizar em los fenómenos aquello gracias a lo cual llegaron a ser lo que son y, de esa manera, hacerse de las posibilidades que les hubiesen permitido ser otra cosa y, por ello, pueden permitir que lo sean” (Adorno 1968a, 250). “A identidade coerciva tanto do sujeito como do objeto baseia-se no esquecimento da diferença “que se perdió en el concepto y ‘desapareció” (Adorno 1966a, 160). A anamnese do natural e histórico, da gênese perdida, é a condição essencial para abolir a coerção e, portanto, também permitir a autêntica experiência.

Isso não significa que Adorno conceba o sofrimento como um porto seguro para a crítica, porque a própria sociedade que produz o sofrimento também desenvolve mecanismos para garantir o seu esquecimento: “Forma parte del mecanismo de la dominación prohibir el conocimiento del sufrimiento que produce” (Adorno 1951a, 68). A indústria cultural tem aqui uma das suas funções específicas. Adorno está plenamente consciente da possibilidade do desaparecimento da consciência da opressão e do sofrimento: “¿Cómo se puede reaccionar ante el hecho de que el mundo realmente se ha vuelto de tal manera que ya no se llega a tener conciencia del sufrimiento (...)?” (Adorno et al., 1942, 573). A *extinção da experiência* também ameaça a experiência da extinção da experiência. Nisto consiste a coisificação no sentido enfático, como vimos, em um esquecimento do esquecimento.

A Teoria Crítica emerge na década de 1930 como um esforço para explicar essa extinção da experiência associada à reificação. Encontramo-lo de forma proeminente em Walter Benjamin e em sua exploração de fenômenos como as passagens, a moda, empatização com as mercadorias, o choque, as fantasmagorias modernas, o capitalismo como religião. Por sua parte, Horkheimer e Adorno apoiam-se na psicanálise

e em uma teoria da cultura para explorar um fenômeno novo que eles identificam como o enfraquecimento do indivíduo na fase monopolística do capitalismo. Para analisar a perda da realidade, a perda de experiência associada a esse enfraquecimento, colocam sua atenção na indústria cultural e no antissemitismo. Se na socialização capitalista a mediação objetiva das relações sociais coisificadas e autonomizadas em relação aos sujeitos que as produzem está na origem das mistificações, da naturalização da ordem capitalista, isto é, de que os indivíduos fiquem presos na aparência da esfera da circulação, parece necessário, à luz dos eventos históricos que eles tiveram que viver, explicar *através de quais processos e mecanismos os indivíduos são impedidos de romper o feitiço dessa aparência*, mesmo apesar dos efeitos destrutivos da crise sobre eles. Como é produzida a repressão do sofrimento causado pela sociedade irreconciliada ou como a manipulação é realizada para reforçar os mecanismos de dominação?

A subsunção gradual do universo cultural e das dinâmicas psíquicas sob as lógicas sistêmicas e as estruturas organizacionais capitalistas envolveu uma transformação de dimensões desconhecidas até então. A teoria crítica tinha que enfrentar a questão, ausente em Marx, de como as relações sociais objetivas intervêm na constituição das subjetividades. Isso teve que ser levado em conta para explicar porque a crise, o crescimento exponencial dos antagonismos, o fosso crescente entre as possibilidades oferecidas pelo desenvolvimento das forças produtivas e o gozo de uma vida sem coerção, porque tudo isso, ao invés de permitir uma consciência crítica e uma práxis emancipadora, foi integrado e terminou reforçando a identificação dos subjugados e explorados com o poder que os golpeava. Horkheimer e Adorno formulam uma dupla tese que será fundamental. Por um lado, a fraqueza objetiva dos indivíduos em um capitalismo monopolista os impede de reconhecer o mecanismo que produz essa mesma fraqueza (que se manifesta no caráter autoritário e no narcisismo ferido). Por outro lado, este mecanismo é reproduzido na consciência cimentando a identificação com uma ordem de dominação injusta. Como essa reprodução ocorre na consciência, isto é, como as relações sociais são traduzidas nas condições de um capitalismo avançado na subjetivação dos indivíduos, é uma questão cuja resposta passa nesses momentos através da análise do antissemitismo e da indústria cultural. Ambos desempenham um papel fundamental na extinção da experiência e podem ser entendidos como formas atuais de reificação. Mas o que queremos abordar agora é o contraponto a esta reificação, ou seja, o conceito de experiência não regulada ou não tutelada.

## II. EXPERIÊNCIA, CRÍTICA E MEMÓRIA

A universalidade social abstrata que acompanha todas as minhas representações e é reproduzida em todas as minhas atividades, é remetida à consciência singular, e, portanto, à presença de um corpo. É nele e em sua vulnerabilidade que Adorno explora a

possibilidade de uma experiência através da qual se capta essa universalidade abstrata graças àquilo que não está completamente subsumido nela. Esta remissão do movimento da consciência individual ao corpo do indivíduo singular, do qual certamente não pode ser deduzida essa consciência, oferece a possibilidade de uma experiência não regulamentada, ou seja, de que algo resiste à síntese da consciência constitutiva sob a preeminência da universalidade abstrata. No entanto, como vimos, a prioridade desta universalidade social é real e não é dissolvida pela força de uma consciência que se opõe a ela, mais ainda, se essa consciência for constituída por ela. “En realidad”, escreve Adorno, “el modo de producción capitalista no permite ninguna experiencia en sentido verdadero, y toda la cultura burguesa es el esfuerzo por engañar al respecto” (Adorno, 2003, p. 76). Apesar de tudo, Adorno supõe nos indivíduos, ou pelo menos em alguns deles, a liberdade necessária para experimentar a impotência real diante da universalidade social abstrata. Esta é a força do sujeito com a qual “desbaratar el engaño de la subjetividad constitutiva” (Adorno 1966a, 10). Através da experiência dessa impotência, o sujeito mantém uma autoridade sobre si que não se engana a si mesma interpretando-se ilusoriamente como autonomia. Essa experiência não é um substrato ontológico, mas um potencial. Não se trata, portanto, de imaginar uma autonomia, na qual o indivíduo é realmente submetido à relação de capital, mas de se fazer da mediação social graças ao vínculo indissolúvel com a natureza que no sujeito e fora dele é submetida à coerção da síntese abstrata (Scheit 2015, 25). O sujeito da experiência não regulamentada não é o sujeito que acredita ser autônomo, mas o sujeito danificado, que no dano sofrido pode recordar a natureza quebrada nele e fora dele. A receptividade ao sofrimento é a função cognitiva fundamental do indivíduo danificado. Dado que a sociedade é essencialmente a substância do indivíduo, a mediação social confere objetividade a essa experiência, isto é, à experiência tanto da violência da mediação quanto de que nem tudo no sujeito e no objeto esgota-se e desaparece nela.

Considerar a experiência não tutelada ou regulada um postulado subjetivo do pensamento ou uma máxima prática da ação leva à afirmação implícita da razão subjetiva constituída por uma universalidade social antagonista, que traz desde sua origem a marca da adaptação (Dumbadze 2015, 90). No entanto, a experiência não regulamentada é um momento na totalidade negativa que a transcende desde dentro. “El camino hacia lo abierto se encuentra inmanente en lo cerrado” (Adorno 1963 / 1964, Vo 9051). Trata-se de uma experiência que não está completamente subsumida ou completamente esgotada na experiência reduzida e recortada, socialmente constituída através da figura concreta do trabalho abstrato sob a relação de capital. A autorreflexão que dá lugar à experiência não recortada permite que a consciência individual se liberte dessa coerção e se amplie.

“La posición clave del sujeto en el conocimiento es la experiencia, no la forma; lo que Kant denomina conformación [*Formung*] es esencialmente deformación. Ese esfuerzo del conocimiento es principalmente la destrucción de su esfuerzo habitual, de la violencia contra el objeto. A su conocimiento se aproxima el acto en el que el sujeto rompe el velo que ha tejido en torno al objeto. Solo es capaz de ello allí donde se entrega a la propia experiencia en una pasividad sin miedo” (Adorno, 1969, 752).

Na realidade, a autorreflexão não busca ultrapassar a conformação categorial do objeto, mas alcançar na experiência não reduzida e recortada por essa conformação, os elementos relegados e esquecidos na constituição do objeto e do sujeito.

Essa forma de autorreflexão está indissolúvelmente ligada à memória, pois se trata de recuperar o esquecido. A anamnese do natural e histórico, da gênese oculta e esquecida, é a condição essencial para abolir a coerção e, portanto, também para permitir a autêntica experiência. Na consciência constitutiva e em seu correlato, os objetos subsumidos ao conceito, está sedimentado o sofrimento histórico que deve ser lembrado pela crítica. Aprofundando nas coisas, em sua dimensão histórica, a memória deve trazer à luz o que ficou pendente, ou que não foi restituído, e expressar o direito do possível frente ao constituído (ver Adorno 1966a, 36, 204).

A condição da possibilidade de uma crítica imanente do pensamento da identidade e da totalidade negativa, isto é, da falsa identificação do universal e do singular, é dada, segundo Adorno, no sofrimento, porque “la sociedad es palpable allí donde duele” (Adorno 1968a, 65). O sofrimento produzido socialmente é o sinal de que a totalidade social se impõe cegamente sobre os sujeitos singulares. Na crescente identidade entre a sociedade e o indivíduo que resulta dessa imposição não triunfa, como esperava Hegel, a reconciliação ou a liberdade, mas sim a negatividade acabada: “así la experimenta el individuo a través de un dolor físico y un sufrimiento psíquico extremos” (Adorno 1966a, 91). No entanto, é dessa experiência que surge a possibilidade de se opor à totalidade social, “probando su no identidad consigo misma, que ella niega según su propio concepto” (Adorno 1966a, 148). A coerção sobre o indivíduo singular que se manifesta no sofrimento é a prova da particularidade do universal dominante, cujo desentranhamento tem que realizar a teoria da sociedade. A teoria e a experiência social são remetidas entre si: “La teoría y la experiencia intelectual necesitan de la interacción. Aquella no tiene respuestas para todo, sino que reacciona a un mundo falso hasta en lo más íntimo” (Adorno 1966a, 41, ver Kirchoff 2004). A experiência sem teoria carece de universalidade e de justificação argumentativa, portanto precisa da crítica. Mas a teoria, por sua vez, precisa de experiência (do sofrimento) como o vínculo com a realidade social e histórica que evita sucumbir ao feitiço de identidade em que se reflete o domínio da universalidade social abstrata.

Para resistir a este feitiço, a experiência não recortada não precisa só da força ordenadora da memória, mas também precisa do impulso mimético, que se comunica com a memória em sua proximidade com o corporal e sensível, com o sofrimento, o mal-estar e a dor. A mimesis é um tipo de relação com o objeto que é tornado possível pela perda de poder sobre si mesmo e seus impulsos por parte do indivíduo danificado. É essa dimensão somática que é ativada quando percebemos a dor dos outros. Baseia-se na solidariedade com os corpos maltratados nascida da receptividade ao sofrimento. Sendo um impulso, não está sob controle, tem um caráter de involuntariedade. Hullot-Kentor define-o plasticamente como se alguém sentisse alguma coisa no próprio joelho quando vê que um outro golpeia o dele (Hullot-Kentor 2006, 228). Assim, a dimensão mimética do conhecimento deve garantir a proximidade sem violência ao objeto sem o qual o duplo programa da lembrança da natureza no sujeito e da prioridade do objeto é irrealizável. A mimesis representa o estrato somático da experiência, que é, em última instância, responsável por uma comunicação entre sujeito e objeto em que se vislumbra a possibilidade de uma sociedade livre de coerção, uma sociedade constituída de tal forma que não seja sacrificada nem a satisfação da corporeidade singular, nem das qualidades não idênticas da natureza.

### III. TÉCNICA, REIFICAÇÃO E EXPERIÊNCIA

Qual relação a técnica tem com a reificação e a experiência? Da mesma forma que não é possível dizer muito sobre a experiência não regulamentada em abstrato, porque se perde exatamente o que a define, sua relação com o singular, não podemos falar em abstrato de como os meios técnicos e seus produtos moldam a experiência sensível e intelectual. As condições específicas em que um meio estabelece as possibilidades de experiência não devem ser interpretadas a priori como uma regulamentação. No entanto, em geral, é atribuído habitualmente à teoria crítica e ao próprio Adorno uma interpretação da técnica que a coloca unilateralmente ao lado da dominação social da natureza externa e interna. Como meio de dominação, a técnica não seria senão um meio de reificação e destruição da experiência. Assim, na constelação que construímos entre reificação / esquecimento e experiência / memória, a técnica seria colocada ao lado da reificação e do esquecimento. Essa identificação unilateral colide, no entanto, com o papel importante que Adorno atribui à técnica em sua teoria estética. Aqui, o nível de forças produtivas técnicas marca a evolução no domínio do material e nos procedimentos de produção artística. Não existe uma verdade estética além da técnica (Adorno 1970, 316s).

Essa aparente contradição poderia ser resolvida através da diferenciação entre uma técnica industrial ligada à organização social da produção e uma técnica intra-estética ligada à organização do material artístico. No primeiro caso, a identificação

da racionalidade técnica com a racionalidade da dominação (Horkheimer / Adorno 1947, 142) tem sua origem no questionamento do primado atribuído por Marx às forças produtivas, cujo inevitável desenvolvimento (tecnológico) faria ir pelos ares o bloqueio ao qual as relações sociais de produção as submetem (Adorno 1968b, 363). De acordo com Adorno, a evolução do capitalismo teria interrompido esse otimismo de Marx, porque mais do que um bloqueio, o que enfrentamos no capitalismo monopolista é um reforço mútuo expresso em uma expansão tecnológica sem precedentes dos meios de produção, numa tecnificação não só da produção, mas também do mundo da vida e na integração administrativa dos trabalhadores através da organização científica do trabalho e dos dispositivos burocráticos e tecnocráticos. Ao invés de fazer ir pelos ares as relações sociais de dominação, a expansão tecnológica reforça sua supremacia (Adorno 1968a, 28, ver Vogel 2012, 13ss, Ruschig 2016).

A submissão da tecnologia às relações sociais capitalistas atinge um novo estágio nas formas mais avançadas de integração dos indivíduos no aparelho produtivo através da conformação tecnológica da subjetividade. A técnica penetra no interior dos seres humanos (ver Adorno 1966c). Essa penetração utiliza uma espécie de empatia psico-libidinal com a técnica que aponta à “reconciliación entre el cuerpo menesteroso y la maquinaria” (Adorno 1968c, 404). O efeito desse progresso tecnológico é um novo tipo de reificação, de “tecnificación de la interioridad” (Adorno 1951a, 245), que converte o conteúdo da subjetividade em uma função pura do processo produtivo. “La cosificación de la conciencia, la disposición sobre sus aparatajes ajustados, se coloca a menudo ante sus objetos e impide la formación [*Bildung*] que coincidiría con la resistencia contra la cosificación” (Adorno 1962, 497). A subsunção real da força de trabalho pelo capital é acompanhada pela conformação tecnológica dos próprios indivíduos, em cuja socialização intervém a ocupação libidinal do aparelho e os efeitos técnicos (Adorno 1968a, 131), o amor fetichista ao equipamento (Adorno 1951b, 104). Desta forma, o véu tecnológico reforça a negação da experiência que acompanha o domínio da universalidade social abstrata. A tecnificação do mundo da vida reproduz a identificação com esse domínio.

Então a técnica em vez de servir o seu propósito humano, a eliminação progressiva do trabalho em geral, contribui para uma integração mais completa dos indivíduos no processo produtivo dirigido pela acumulação de capital. A produção estrutural de seres humanos adaptados aos imperativos tecnológicos é uma exigência desse processo. Os indivíduos são chamados acima de tudo a “funcionar”, a ser membros úteis de uma totalidade destrutiva. Sob este requisito, a formação tecnológica da interioridade atrofia a capacidade reflexiva e moral, mutila a fantasia não programada. O pensamento se adapta aos aparelhos automatizados ajustados e se transforma em um fim em si mesmo. Na descrição, certamente sombria, da chamada “geração do rádio”, Adorno

associa em 1941 o fenômeno “*toolmindedness*” e a ocupação libidinal do aparelho com a atrofia do pensamento não funcionalizado e, mais importante ainda, da capacidade de felicidade e sofrimento (Adorno 2006, 657s.): “Esta relação com a tecnologia leva a uma mistura muito peculiar de improvisação e obediência, de ‘iniciativa’ independente (mentalidade de comando) e abstenção do pensamento independente, o que permite qualquer dos extremos”.

Apesar de tudo, não nos deparamos com uma determinação ontológica da técnica, uma espécie de conflito essencial entre homem e técnica, que Adorno denuncia em A. Huxley, mas antes do resultado da sua imbricação com as relações sociais de produção (Adorno 1951b, 117):

“La fatalidad no es la técnica, sino su entrelazamiento con las relaciones sociales que la atrapan. Baste recordar que la obediencia a los intereses del beneficio y la dominación ha canalizado el desarrollo técnico: por ahora coincide de manera fatal con las necesidades de control. No en vano la invención de medios de destrucción se ha convertido en el prototipo de la nueva cualidad de la técnica. Frente a esto, se atrofian aquellos potenciales suyos que se distancian de la dominación, del centralismo y de la violencia contra la naturaleza y que también permitirían sanar mucho de lo que literal y figuradamente está dañado por la técnica” (Adorno 1968b, 362-363).

A redução instrumental da técnica é uma determinação social e histórica, não ontológica (Adorno 1963, 275). Não há vínculo antropológico entre técnica e racionalidade instrumental. A técnica está envolvida na gênese do espírito. Além disso, tudo o que pertence à esfera do espírito tem elementos técnicos (Adorno 1953, 313). A defesa do humanismo contra a técnica é um absurdo. Da mesma forma, a técnica tem uma importância fundamental na constituição interna da arte e na sua relação com o mundo. O que é decisivo é que a arte “moviliza la técnica en la dirección opuesta a la que lo hace la dominación” (Adorno, 1970, p. 86). No entanto, não entenderíamos corretamente essa oposição se a interpretássemos novamente em sentido ontológico, como se, em relação à técnica, a arte se situasse em um reino de realidade diferente da produção e reprodução material da sociedade. O suposto antagonismo entre uma técnica intraesteticamente determinada e uma desenvolvida fora da arte não tem caráter absoluto (Adorno 1970, 56). Também na arte, a técnica pode ser fetichizada, especialmente quando serve a submissão completa à forma da mercadoria, como acontece na indústria cultural. No entanto, a autonomia relativa da arte em relação à produção e reprodução material da sociedade nos permite reconhecer nas técnicas intraestéticas os potenciais da técnica em geral, cuja implantação total só seria possível através de uma transformação radical das relações sociais de dominação: uma técnica como ajuda da natureza (Adorno 1970, 107). A técnica, já liberada da submissão exclusiva ao

objetivo de um aumento quantitativo na produção, permitiria uma reorientação das forças produtivas cujo padrão seria a própria natureza e não a sua exploração sem medida até a destruição. Nem os seres humanos teriam que submeter-se à técnica, mas a técnica a eles (Adorno 1966c, 391). O progresso técnico na arte assinala um dos seus motivos dialéticos: “emendar por meio da técnica o que a técnica ultrajou” (Adorno 1963, 371). A técnica não seria mera opressão do impulso mimético, um meio de reificação e de esquecimento, mas uma defensora da lembrança da natureza no sujeito.

#### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- ADORNO, Th. W. (1951a), *Minima Moralia. Reflexionan aus dem beschädigten Leben*, en *Gesammelte Schriften*, vol, 6, ed. R. Tiedemann et. all., Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1980.
- ADORNO, Th. W. (1951b), “Aldus Huxley und die Utopie”, en *Gesammelte Schriften*, vol, 10, ed. R. Tiedemann et. all., Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1977, pp. 97-122.
- ADORNO, Th. W. (1953), “Über Technik und Humanismus”, en *Gesammelte Schriften*, vol, 20, ed. R. Tiedemann et. all., Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1986, pp. 310-317.
- ADORNO, Th. W. (1962), “Notiz über Geisteswissenschaft und Bildung”, en *Gesammelte Schriften*, vol, 10, ed. R. Tiedemann et. all., Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1977, pp. 495-498.
- ADORNO, Th. W. (1963), *Der getreue Korrepetitor*, en *Gesammelte Schriften*, vol, 15, ed. R. Tiedemann et. all., Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1997, pp. 157-402.
- ADORNO, Th. W. (1963/1964), *Fragen der Dialektik*, Clases no publicadas del Semestre de invierno 1963/1964, texto mecanografiado, Theodor W. Adorno Archiv, Signatura:Vo 8822-9087.
- ADORNO, Th. W. (1966a), *Negative Dialektik*, en *Gesammelte Schriften*, vol, 6, ed. R. Tiedemann et. all., Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1970.
- ADORNO, Th. W. (1966b), “Über Tradition”, en *Gesammelte Schriften*, vol, 10, ed. R. Tiedemann et. all., Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1977, pp. 310-320.
- ADORNO, Th. W. (1966c), “Funktionalismus heute”, en *Gesammelte Schriften*, vol, 10, ed. R. Tiedemann et. all., Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1977, pp. 375-395.
- ADORNO, Th. W. (1968a), *Einleitung in die Soziologie*, ed. por Ch. Göttdé, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1993.
- ADORNO, Th. W. (1968b) “Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft?”, en *Gesammelte Schriften*, vol, 8, ed. R. Tiedemann et. all., Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1972, pp. 354-370.

- ADORNO, Th. W. (1968c), *Einleitung zur Musiksoziologie. Zwölf theoretische Vorlesungen*, en *Gesammelte Schriften*, vol, 14, ed. R. Tiedemann et. all., Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1973, pp. 169-433.
- ADORNO, Th. W. (1969), “Zu Subjekt und Objekt”, en *Gesammelte Schriften*, vol, 10, ed. R. Tiedemann et. all., Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1977, pp. 741-752.
- ADORNO, Th. W. (1970), *Ästhetische Theorie*, en *Gesammelte Schriften*, vol, 7, ed. R. Tiedemann et. all., Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1970.
- ADORNO, Th. W. (2003), “Individuum und Gesellschaft. Entwürfe und Skizzen”, en *Frankfurter Adorno Blätter*, ed. R. Tiedemann, München:Text + Kritik, pp. 60-94.
- ADORNO, Th. W. (2006), *Current of Music. Elements of a Radio Theory*, ed. R. Hullot-Kentor, *Nachgelassene Schriften*, I/3, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- ADORNO, Th. W. / BENJAMIN, Walter (1994), *Briefwechsel 1928-1940*, ed. H. Lönitz, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1994.
- ADORNO, Th. W. et all. (1942), “[Diskussion aus einem Seminar über die Theorie der Bedürfnisse]”, en: M. Horkheimer, *Gesammelte Schriften 12: Nachgelassene Schriften 1931-49*, ed. por G. Schmid Noerr, Frankfurt a.M.: Fischer, 1985, pp. 559-586.
- DANNEMANN, R. (1987): *Das Prinzip Verdinglichung. Studie zur Philosophie Georg Lukács'*, Frankfurt a. M.: Sandler.
- DUMBADZE, D. (2015), “‘Religion, die IST’. Ideologie und unreglementierte Erfahrung”, en D. Dumbadze/Ch. Hesse (eds.), *Unreglementierte Erfahrung*. Freiburg: ça ira, pp. 83-142.
- HORKHEIMER, M./ADORNO, Th. W. (1947), *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, en Th. W. Adorno, *Gesammelte Schriften*, vol, 3, ed. R. Tiedemann et. all., Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1986.
- HULLOT-KENTOR, R. (2006), *Things Beyond Resemblance. Collected Essays on Theodor W. Adorno*, New York: Columbia University Press.
- KIRCHHOFF, C. (2004), “Die Möglichkeit als einer der Wirklichkeit fassen. Über den Erfahrungsbegriff Theodor W. Adornos”. En: Kirchoff, Ch. et all. (eds.), *Gesellschaft als Verkehrung. Perspektiven einer neuen Marx-Lektüre*. Freiburg i.Br., ça ira Verlag, pp. 83-103.
- LUKÁCS, G. (1968) *Geschichte und Klassenbewußtsein*, en: Id., *Werke*, vol. 2: *Frühschriften II*, Berlin: Neuwied, p. 161-518.
- LUCKAS, G. et all. (2012): *Verdinglichung, Marxismus, Geschichte: Von der Niederlage der Novemberrevolution zur kritischen Theorie*, ed. p. M. Bitterolf y D. Maier. Freiburg i. Br., ça ira.

- RUSCHIG, U. (2016), "Zum Begriff der Technik bei Horkheimer und Adorno", en *Zeitschrift für kritische Sozialtheorie und Philosophie*, vol. 3/1, pp. 182-208.
- SCHEIT, G. (2015), "Erfahrung und Jüngstes Gericht. Eine Anmerkung zum verborgenen Freiheitsbegriff der Kritischen Theorie", en D. Dumbadze/Ch. Hesse (eds.), *Unreglementierte Erfahrung*. Freiburg: ça ira, pp. 13-26.
- VOGEL, M. (2012), *Durch Technik gutzumachen, was Technik frevelte. Zur polyvalenz der "Technik" bei Theodor W. Adorno*. Würzburg: Königshausen & Neumann.

## 12. TECNOLOGIA, VIOLÊNCIA, MEMÓRIA OU REPETIÇÃO, TRAUMA, LEMBRANÇA

Luiz A. Calmon Nabuco Lastória  
Universidade Estadual Paulista (UNESP), Araraquara, SP

Na contemporaneidade verifica-se certa tendência ao hibridismo resultante da confluência entre os seres humanos e as máquinas inteligentes. Próteses tecnológicas dos mais variados tipos, nanorobôs com funções biológicas precisas e o desenvolvimento da inteligência artificial aplicado aos mais distintos âmbitos da vida em sociedade, dentre os quais a própria educação vem testemunhar que a nossa existência transcorre em meio a tal confluência. No que diz respeito mais especificamente à capacidade humana de memória, capacidade que tomou forma nas engenhosas máquinas de cálculo desde o mundo antigo<sup>1</sup>, a cultura *high tech* hodierna sugere que nos indaguemos sobre ao menos duas intrigantes questões: o fenômeno da repetição orgânica quando transposto para a forma de repetição automática, seu *fac-símile*, engendraria os mesmos resultados? E ainda: qual o impacto sobre os seres humanos decorrente da utilização contínua dos mais recentes aparelhos tecnológicos portadores de memórias digitais, uma vez que toda e qualquer capacidade que os homens delegam às máquinas, em alguma medida, retroage sobre eles?

A relação entre o desenvolvimento de um certo tipo de racionalidade e os expedientes de dominação que conformam o sistema social vigente foi objeto de atenção, por excelência, dos precursores da chamada Teoria Crítica da sociedade. Para tanto, eles recorreram à psicanálise freudiana com o intuito de esclarecer a incidência desse

1 O Alfabo chinês desce do seu antecessor mesopotâmico cuja utilização data de 2.700 a.C. aproximadamente.

Copyright 2018, dos autores  
Coleção Teoria Crítica – vol. 6

Coordenação editorial da coleção

Prof. Dr. Bruno Pucci (Universidade Metodista de Piracicaba)

Prof. Dr. Renato Franco (Universidade Estadual Paulista)

Prof. Dr. Valentim Facioli (Universidade de São Paulo)

Conselho editorial

Prof. Dra. Jeanne Marie Gagnebin (Universidade Estadual de Campinas e Pontifícia Universidade Católica de São Paulo)

Prof. Dr. Miguel Vedda (Universidade de Buenos Aires - Argentina)

Prof. Dr. Wolfgang Leo Maar (Universidade Federal de São Carlos)

Prof. Dr. Mateu Cabot (Universidade de Ilhas Baleares - Espanha)

Capa: Mari Ra Chacon

Diagramação: Danielly de Jesus Teles

Revisão: Thiago Valentim Janeiro

Comercial: Margarida Cougo

CIP-BRASIL. CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO  
SINDICATO NACIONAL DOS EDITORES DE LIVROS, RJ

T29

Teoria crítica : tecnologia, violência, memória : diagnósticos críticos da cultura contemporânea / organização Luiz A. Calmon Nabuco Lastória, Mateu Cabot, Antonio Álvaro Zuin. - 1. ed. - São Paulo : Nankin, 2018.

244 p. ; 23 cm. (Teoria crítica ; 6)

Inclui bibliografia

ISBN 978-85-7751-121-1

1. Teoria crítica. 2. Cultura - Aspectos sociais. 3. Civilização. 4. Educação e sociedade. I. Lastória, Luiz A. Calmon Nabuco. II. Cabot, Mateu. III. Zuin, Antonio Álvaro. IV. Série.

18-52592

CDD: 306.4

CDU: 316.7

NANKIN EDITORIAL

Rua Tabatinguera, 140, 8º andar,

conj. 803 – Centro – São Paulo

CEP 01020-000

Telefone (0\*\*11) 3106-7567, 3105-0261, 3104-7033

www.nankin.com.br

nankin@nankin.com.br

2018

Impresso no Brasil

Printed in Brazil



9 788577 511211

LUIZ A. CALMON NABUCO LASTÓRIA

MATEU CABOT

ANTÔNIO ÁLVARO ZUIN

(Organizadores)

# Teoria Crítica

Tecnologia, Violência, Memória:  
diagnósticos críticos da cultura contemporânea

