

A crítica do tempo livre em Adorno



A crítica do tempo livre em Adorno

Por ANDRÉ CAMPOS ROCHA*

Em uma ordem social em que a esfera econômica continua a exercer sua dominação, mesmo que o aumento da produtividade tenha possibilitado a diminuição da jornada de trabalho a liberdade continua sendo ilusória

Em maio de 1969, quando as revoltas estudantis varriam o mundo ocidental, colocando em questão as possibilidades de superação das estruturas coercitivas do capitalismo, Theodor W. Adorno proferiu a conferência-ensaio *Freizeit* (tempo livre). Não se tratava apenas de reflexões de um Adorno no auge de sua maturidade intelectual, em um de seus últimos pronunciamentos públicos, prestes a falecer meses depois; mas sobretudo de um ensaio gestado em um ambiente especialmente sensível ao pensador dialético, que refletia as fissuras da realidade que, naquele momento, vinham à tona.

Por um lado, Adorno mostrava o caráter de sistema da sociedade capitalista, que afetava os trabalhadores mesmo nos períodos de tempo em que eles pensavam estar livres das tarefas laborais. Neste contexto, tratava-se de uma avaliação crítica do otimismo de alguns setores da esquerda que enxergavam nas realizações do capitalismo de bem-estar social uma marcha irresistível do progresso. Mas, para além disso, conforme sua ideia de que os conceitos têm um componente substancial, carregando consigo uma “promessa” de que se realizem, falar de tempo livre significava refletir sobre a questão da liberdade no seio de uma sociedade cujas contradições, na medida em que perdurasse, não poderiam ser totalmente integradas na consciência de seus membros.

Por isso, a conferência-ensaio *Freizeit* (doravante FR) serve como uma chave de leitura muito interessante para debatermos várias das preocupações teóricas de Adorno no pós-guerra, período que marcou sua consolidação como um intelectual público na Alemanha Ocidental: a relação de tempo livre e trabalho; a dinâmica psíquica dos indivíduos na cultura de massas; o caráter ideológico da indústria cultural e seus limites; os conceitos de semiformação e pseudoatividade; a discussão de Adorno com Veblen sobre o esporte; e, por fim, a questão da utopia.

Tempo livre e trabalho

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

Considerando esta pujança econômica e social do mundo capitalista desenvolvido, a questão que se colocava para a teoria crítica era uma possível “mudança nas estruturas até então assentadas como próprias do mundo moderno” (Musse, 2016: 108). Conforme as conjecturas de Marx, a miséria comum partilhada por todos os proletários conduziria a uma situação insustentável, cujo desfecho seria a revolução social e, com isso, a superação do modo de produção capitalista. Porém,

a terra é redonda

como Adorno admitiu, os prognósticos da pauperização e do colapso, referentes à teoria das classes, não ocorreram como esperado, pois o capitalismo descobriu recursos que lhe deram sobrevida.

Com o aumento da produção de bens de consumo, possibilitou-se uma elevação substancial do padrão de vida do proletariado, de modo que ele tinha algo mais a perder que seus grilhões. Além disso, a tese da pauperização pressupunha o funcionamento autônomo do jogo de forças do mercado, cuja dinâmica destrutiva imanente foi, ao menos provisoriamente, sustada pela intervenção extraeconômica do poder político do Estado (Pollock, 1978). Mesmo que o conceito objetivo de classe, definido pela posição no processo de produção, continuasse válido, isso não implicava necessariamente que os trabalhadores tivessem consciência de sua real situação. Por isso, o preço que se pagou pelo desfrute das benesses materiais do sistema foi a integração no mesmo, levando à impotência social e política.

Tratava-se de lidar com um novo desafio colocado para a teoria marxista. Desde Marx, havia a expectativa de que o desenvolvimento das forças produtivas fosse acompanhado de um amadurecimento político da classe trabalhadora e das condições sociais capazes de livrá-la da sujeição às necessidades materiais. Contudo, observou Adorno, parecia ocorrer o inverso: um mundo recheado de inovações técnicas, no qual o domínio do homem sobre a natureza havia atingido um grau nunca antes visto, escravizava as pessoas de forma mais intensa ao mecanismo de dominação.

Assim, não só a forma da organização industrial havia atingido a cultura, como também as relações de produção afetaram até “o mais íntimo das emoções”, fazendo com que as pessoas aderissem ao mecanismo social como “portadores de papéis” e se modelassem segundo esse mecanismo, cujo objetivo primordial continuaria sendo a maximização do lucro por meio da venda de mercadorias. No início da FR, Adorno (1995: 71) diz que a pergunta fundamental a se fazer sobre o fenômeno do tempo livre seria a seguinte: “que ocorre com ele com o aumento da produtividade no trabalho, mas persistindo as condições de não-liberdade”?

Em uma ordem social em que a esfera econômica continuaria a exercer sua dominação, mesmo que o aumento da produtividade tenha possibilitado a diminuição da jornada de trabalho a liberdade continuaria sendo ilusória. Quando Adorno se refere à sociedade enquanto um sistema, ele pretende justamente enfatizar este caráter inescapável que esta ordem impõe aos sujeitos, afetando todo seu modo de vida. Se a totalidade do sistema social imprime suas marcas em todos os seus momentos particulares, a questão do tempo livre não poderia ser investigada em “generalidade abstrata”, pois ele “é acorrentado a seu oposto” e esta oposição, “a relação em que ela se apresenta, imprime-lhe traços essenciais” (Adorno, 1995: 70).

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

Cultura de massas e a psique na vida cotidiana

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

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

No início dos anos 1950, Adorno (2008) realizou um importante estudo que conectava a questão das condicionantes sociais da psique à administração do tempo na cultura de massas. Tratava-se de uma análise de conteúdo da coluna astrológica de

a terra é redonda

Carrol Righter, da seção de horóscopos do *Los Angeles Times*. Seu interesse por esse tema aparentemente banal remontava à pesquisa conjunta da “Personalidade autoritária”, cujo objetivo era investigar a suscetibilidade de amplas camadas da população norte-americana a tendências políticas fascistas. A crença na astrologia figurou como um dos itens especialmente adequados aos objetivos da *escala-F* (instrumento metodológico da pesquisa), pois captava tendências irracionais por meios indiretos, o mais longe possível da superfície aberta do preconceito.^[1]

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

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

De modo a lidar com o conflito entre as exigências sociais e a economia psíquica, a coluna oferece ao leitor uma técnica de administração do tempo, designada por Adorno de “padrão de organização bifásico”. Os postulados contraditórios encontrados no plano da vida cotidiana são arbitrados pelo meio específico do tempo e distribuídos em períodos diversos do dia. Molda-se um ritmo de vida cósmico, através do qual padrões sociologicamente condicionados são apresentados como se fossem dados invariáveis da vida humana, e cuja transgressão é desencorajada pelo horóscopo.

No período da manhã, atinente ao princípio da realidade, situam-se os afazeres laborais: “dedique-se ao trabalho”. A tarde e a noite, por sua vez, simbolizam formas toleradas e socializadas do princípio do prazer. Aqui, recomenda-se que os homens se sintam “livres para divertir-se”, que desfrutem dos prazeres simples da vida; isto é, as diversões fornecidas pela indústria cultural.

Adorno recorre à psicanálise para ilustrar como o conflito entre os impulsos instintuais e as pressões sociais é apaziguado por um dispositivo psicológico internalizado pelos sujeitos, que transforma relações eminentemente excludentes em relações de precedência. Isso se traduz em um mecanismo de recompensa, uma pseudossolução das dificuldades, na qual “o prazer transforma-se na recompensa pelo trabalho e o trabalho expiação do prazer”. Institucionaliza-se, assim, uma tendência obsessiva de expiação e anulação (Fenichel, 1981).

Vale ressaltar que nesta separação puritana das esferas de vida, elas não têm um peso equivalente. O êxito prático sempre é algo prioritário, de modo que o “indulgente” é subordinado ao “racional”. Com isso, só é possível entregar-se ao prazer uma vez que o indivíduo tenha trabalhado, o que lhe asseguraria uma espécie de atestado de segurança: “estou no sistema”. Isso explica não só a sensação de culpa que aflige a consciência burguesa diante de uma diversão desregulamentada, como também que a diversão pode servir a uma finalidade diretamente econômica.

Constantemente recomendada pelos veículos de publicidade, ela adquire um caráter compulsivo, contribuindo para o aparecimento de um tipo de ideologia especificamente moderna, isto é, a ideologia do *hobby*, que cristaliza a ideia de reificação das práticas de lazer e seu caráter de mercadoria.

Tédio, pseudo-atividade e semiformação

Na sociedade burguesa, o desfrute do tempo livre recai frequentemente naquilo de que se pretende, a princípio, escapar: apatia e tédio. A tese metafísica de Schopenhauer, segundo a qual o tédio, produto inexorável do nunca satisfeito apetite da cega vontade, seria inescapável, uma espécie de condição original da espécie humana, não deveria ser hipostasiada. Posto que reflexo de uma vida coagida por uma rígida divisão do trabalho, se as pessoas pudessem determinar suas vidas de maneira autônoma, o tédio simplesmente não se instalaria.

Assim, mesmo com a possibilidade, inscrita no horizonte histórico em virtude do desenvolvimento das forças produtivas, de maior tempo disponível para o aprimoramento de suas capacidades, caberia o questionamento de se as pessoas seriam

a terra é redonda

realmente capazes de fazê-lo. Ou seja, se por um lado o tédio é sintoma da impotência humana diante da coerção das condições sociais objetivas, por outro ele é resultado de uma deformação que a constituição global da sociedade produz nas pessoas.

No contexto histórico da FR, o conceito de pseudo-atividade refere-se, por um lado, aos conflitos de Adorno com as alas mais radicais do movimento estudantil alemão. Para ele, o ativismo estudantil era um “gesto pseudorrevolucionário”, autoritário, impotente diante das estruturas de poder da sociedade. Para além disso, pseudo-atividade assinalava um estado de impotência generalizada, que impedia as pessoas de se libertarem das condições de opressão em que viviam. Figura espelhada da apatia, tal estado se expressava em atividades ilusórias, meras paródias do surgimento de algo realmente novo, sobejamente aproveitadas pelos negócios do tempo livre (*Freizeitgeschäfte*), que abrangiam desde a indústria do turismo até às indústrias de bugigangas de uso doméstico.

Por isso, “a crise da cultura” teria raízes profundas, não podendo ser objeto de uma disciplina isolada - seja da pedagogia, seja da chamada sociologia da cultura - mas compreensível somente a partir do ponto de vista do todo, das malhas de poder da sociedade e de suas leis dinâmicas (Adorno, 1996).

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

Isso não quer dizer que Adorno acreditasse que bastaria que as pessoas ouvissem Schönberg ou assistissem a uma peça de Beckett para que o mundo fosse redimido. Trata-se de um mal-entendido, que desconsidera o caráter dialético do conceito de cultura. Adorno é um crítico dialético da cultura, não um crítico cultural (Lima, 2017). Para ele, a própria ideia de cultura carregaria consigo, constitutivamente, o momento da negação, impedindo sua própria fetichização. Por um lado, na medida em que assinala um momento de autonomia do espírito em relação à práxis, a cultura tem um caráter progressista, que faz vislumbrar a felicidade terrena.

As grandes obras de arte só seriam possíveis nessa condição. Contudo, se o conceito de cultura é fetichizado, colocado em uma esfera à parte e autônoma, torna-se impotente, ratificando o contexto de ofuscamento da sociedade, baseado na exploração e na injustiça social. Celebrar a cultura por sua transcendência em relação aos interesses materiais seria minar o potencial crítico do conceito.

Adorno, Veblen e o esporte

Na análise de Adorno sobre os esportes, explicita-se como esse elemento dialético do conceito de cultura se faz presente em suas reflexões sobre as atividades de tempo livre. Isso é ilustrado em sua discussão com as teses do livro do sociólogo norte-americano Thorstein Veblen, *A Teoria da classe ociosa*, obra que se tornou um importante marco na formação do discurso sobre o lazer nas sociedades industriais modernas.

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

Assim, diz Adorno (1998), o impulso objetivo da obra de Veblen, a crítica à *barbarian culture*, denuncia o que há de bárbaro naquilo que reivindica enfaticamente o título de cultura. A pretensa emancipação da utilidade nua e crua reivindicada pela cultura da modernidade seria falsa, visto que a cobiça e a busca de vantagens estariam presentes no conceito de “consumo conspícuo”, servindo à escalada na hierarquia social.

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

Em primeiro lugar, Adorno complementa essa análise, afirmando que Veblen, com seu espírito tecnocrático, é incapaz de ver que o esporte não só deriva de um impulso à violência, mas também que uma de suas finalidades secretas é o adestramento para o trabalho, “seguindo-lhe como uma sombra”. Em segundo lugar, diz Adorno, Veblen concebe a imagem da sociedade baseado no trabalho, não na felicidade: seu ideal é a satisfação do “instinto do trabalho”, sua categoria antropológica suprema. Deste modo, sua principal crítica à classe ociosa é que, em virtude da ausência das pressões econômicas ligadas às necessidades da vida, ela não tenha se submetido à ética puritana do trabalho, persistindo um elemento arcaico em seus hábitos mentais.

Ora, Veblen identifica o útil e o econômico com o lucrativo; neste particular, seu discurso coincide com o do homem de negócios, que trata como antieconômica toda despesa inútil, deixando, então, de apreender o nexo racional e apropriado entre vida material e cultura. O *telos* da utilidade, da razão de autoconservação ligada ao domínio da natureza, seria, pela supressão da carência e da miséria, sua consumação em uma razão substantiva. Produto de uma condição social em que estão ausentes as coerções econômicas que forçam os homens à adaptação, o luxo da classe ociosa faz lembrar um estado de coisas afeito à ideia de liberdade, em que as coisas são por si só, conforme o mote da estética kantiana “finalidade sem fim” (Kant, 1993).

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

Indústria cultural: limites e possibilidades

É interessante notar que na FR Adorno sugere limites à reificação da consciência no mundo administrado, cujas contradições fundamentais, enquanto persistirem, não podem ser totalmente integradas na consciência. Isso não significa, por certo, que Adorno vislumbresse a possibilidade de uma revolução do sistema no horizonte próximo; mas, conforme a lógica de sua dialética negativa, que o tempo livre, por seu próprio conceito, está em constante contradição com sua cooptação social.

Também é curioso que a única vez que Adorno se refere explicitamente à indústria cultural é no sentido de um ceticismo em relação a seus poderes. Ele recorda que um problema específico havia passado despercebido quando o conceito foi elaborado vinte anos antes, no capítulo da “Dialética do Esclarecimento”. Isso veio à tona em uma pesquisa empírica que o Instituto de Pesquisa Social havia realizado em meados da década de 60. O objetivo do estudo era investigar a reação do povo alemão a um acontecimento muito alardeado pelos meios de comunicação de massa: o casamento da princesa Beatriz da Holanda com o jovem diplomata alemão Claus Von Amsberg.^[2] Devido à importância exagerada dada pela mídia ao evento, esperava-se uma reação correspondente do público, em uma espécie de adequação entre a indústria cultural e a consciência dos receptores. As expectativas, contudo, eram demasiado simples. Pois, se por um lado, como esperado, o casamento foi degustado como um bem de consumo, por outro, quando questionados, muito entrevistados se portavam de modo realista, avaliando criticamente sua importância política e social.

Aqui uma pergunta se impõe, sobretudo porque ela toca em uma questão que se afigurava essencial para os diagnósticos da teoria crítica quanto à sobrevivência do capitalismo tardio: quais são as implicações desta “consciência duplicada” para a tese da indústria cultural no fim dos anos 1960? Seria ela capaz de desmenti-la?

Primeiramente, deve-se sublinhar que o “fenômeno da personalização” (tendo como uma de suas manifestações a atribuição de uma importância desmesurada à vida privada das celebridades) é apenas parte de um contexto mais amplo.^[3]

a terra é redonda

Para Adorno, a indústria cultural é um sistema abrangente, que perpassa a sociedade como um todo, em suas manifestações objetivas e subjetivas. Seus efeitos na vida social não podem ser medidos adequadamente por meio de pesquisas empíricas localizadas.

Além do mais, em um texto datado do final da década de 60, no qual Adorno (1986) busca repensar alguns dos elementos da indústria cultural, a ideia central do capítulo da *Dialética* é reafirmada. Embora aprofunde e revisite algumas temáticas, o tom geral é o mesmo: o efeito total da indústria cultural é o antiesclarecimento, no qual o progressivo domínio técnico da natureza é posto a serviço da mistificação das massas, impedindo a formação de indivíduos autônomos e independentes.

O que chama atenção é que Adorno parece antever uma mudança no modo de funcionamento da ideologia, o que marxistas contemporâneos como Zizek (1992) interpretaram por meio do conceito de “cinismo”. Na análise clássica do problema, na crítica marxista da economia política, a ideologia é apresentada como uma visão ilusória que encobriria a ação dos mecanismos de dominação. Conforme essa interpretação, a persistência da dominação é possibilitada pelo fato de que os sujeitos são incapazes de perceber o truque e, portanto, o mundo pode continuar seu curso, sem entrar em colapso. Na indústria cultural, do contrário, Adorno assinala que o truque é transparente às pessoas; porém, contanto recebam alguma forma de gratificação, mesmo a mais fugaz, elas continuam assistindo ao espetáculo, sem incômodo algum.

Tempo livre e utopia

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

Embora o conceito de utopia não tenha um papel de destaque no pensamento de Adorno, isso não implica que ele não tenha nada a nos dizer sobre a utopia e a reconciliação. Longe de afirmações peremptórias, ele somente sugere, de um modo minimalista, como o estado do mundo poderia ser a partir da negação de como as coisas não devem ser. Portanto, a título de conclusão, colocando um último elemento na constelação de conceitos que compõem as reflexões de Adorno sobre o tempo livre, tentaremos coletar essas imagens da reconciliação que apontam para a ideia de uma sociedade emancipada.

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

A segunda ideia é que “ninguém passe fome”, que se garanta a cada ser humano um mínimo de condição de viver com dignidade. A irracionalidade da sociedade atual é escancarada na contradição entre o imenso potencial acumulado das forças produtivas e a realidade insofismável de que amplos setores da sociedade ainda não se vejam livres do fardo da fome e da má nutrição.

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

*André Campos Rocha é doutorando em Ciências Sociais na PUC-MG.

Publicado originalmente na [Revista Dissonâncias de Teoria Crítica](#)

Referências

-
- ADORNO, T. W. “A indústria cultural”. In: Cohn, G. (org.). *Theodor W. Adorno: grandes cientistas sociais*. São Paulo: Ática, 1986.
- ADORNO, T. W. “Tempo Livre”. In: *Palavras e sinais: modelos críticos* 2. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.
- ADORNO, T. W. “Teoria da Semicultura”. *Campinas: Educação & Sociedade*, v.17, n.56, 1996.

a terra é redonda

- ADORNO, T. W. "O ataque de Veblen à cultura." In: *Prismas*. São Paulo: Ática, 1998.
- ADORNO, T. W. *Minima Moralia*. Lisboa, Portugal: Edições 70, 2001.
- ADORNO, T. W. *As estrelas descem a Terra: a coluna de astrologia do Los Angeles Times*. São Paulo: Editora Unesp, 2008.
- ADORNO, T. W., FRENKEL-BRUNSWIK, E., LEVINSON, D. J., SANFORD, R. N. *The Authoritarian Personality*. New York: Harper & Brothers, 1950.
- HOBSBAWM, E. J. *A era dos extremos: o breve século XX: 1914-1991*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- FENICHEL, O. *Teoria psicanalítica das neuroses*. São Paulo: Atheneu, 1981.
- FREUD, S. *Psicologia das massas e análise do eu e outros textos (1920-1923) / Sigmund Freud*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- LIMA, B.D.T.C. *Adorno, crítico dialético da cultura*. Tese (Doutorado em Sociologia) São Paulo: FFLCH/USP, 2017.
- MUSSE, R. "Administração do tempo livre". São Paulo: *Revista Lua Nova*, 99, p. 107-134, 2016
- POLLOCK, F. "State capitalism: Its possibilities and limitations". In: *The essencial Frankfurt Reader*. New York: Urizen Books, 1978.
- VEBLEN, T. *A teoria da classe ociosa: um estudo econômico das instituições*. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- WEBER, M. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Pioneira, 1987.
- ZIZEK, S. *Eles não sabem o que fazem: o sublime objeto da ideologia*. Rio de Janeiro: Zahar, 1992.

Notas

[1] O estudo foi resultado de um curto período de trabalho na *Hacker Psychiatry Foundation*, em Beverly Hills, Califórnia. A hipótese por trás da elaboração da escala-F da "Personalidade autoritária" era que o antisemitismo e o etnocentrismo estavam enraizados na estrutura de personalidade. Tratava-se de alcançar essas forças inconscientes, em vez de confiar na opinião explícita das pessoas. A astrologia era um dos itens que compunham a variável "superstição e estereotipia", indicando "a crença nos determinantes místicos da experiência individual; a disposição para pensar em categorias rígidas" (Adorno, Frenkel-Brunswik, Levinson e Sanford, 1950).

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

[3] Adorno se valeu da teoria da personalização de Freud (2011) para investigar a estrutura da propaganda fascista. A "personalização" é uma das estratégias para forjar o vínculo libidinal entre o líder e o adepto. O conflito, típico da era moderna, entre uma instância racional desenvolvida e o fracasso contínuo de satisfação dos requerimentos do próprio ego produz fortes impulsos narcisistas que são absorvidos e satisfeitos por meio da transferência parcial da libido ao objeto. Ao amar o líder, o sujeito ama a si mesmo, mas sem as manchas de frustração e descontentamento que paulatinamente estropiam o retrato de seu "eu empírico". Do caráter coletivo dessa identificação mediante idealização, partilhada por muitos indivíduos, que o líder extrai sua força.