


Contribuição de Theodor Adorno para as Ciências da Religião

Theodor Adorno's contribution to Religion's Sciences

Gidalti Guedes da SILVA¹

 0000-0002-9051-4720

Resumo

O artigo tem por objetivo apresentar as contribuições da epistemologia social de Theodor Adorno para as Ciências da Religião, com foco em estudos do fenômeno religioso na sociedade contemporânea. Para tanto, analisa os escritos de Adorno e de autores que dialogam com a Teoria Crítica, estabelecendo uma interface do pensamento adorniano com sociólogos de notória contribuição ao campo das Ciências da Religião, como Durkheim, Weber, Berger, Bourdieu, entre outros. O estudo demonstrou que existem elementos da epistemologia social do pensamento adorniano que trazem relevantes contribuições para as Ciências da Religião, como: a relação entre sujeito e objeto, a provisoriabilidade do conceito, o caráter dialético da sociedade, uma sociologia contra a barbárie, a arte e a religião em perspectiva sociológica e a experiência religiosa sob o impacto da indústria cultural.

Palavras-chave: Arte e religião. Ciências da Religião. Sociologia dialética. Teoria Crítica. Theodor Adorno.

Abstract

The article aimed to present the contributions of Theodor Adorno's social epistemology to the Sciences of Religion, focusing on studies of the religious phenomenon in contemporary society. In order to do so, the study analyzes the writings of Adorno and of authors who dialogue with Critical Theory, establishing an interface Adorno's thought with sociologists of notorious contribution to the field of Sciences of Religion, such as Durkheim, Weber, Berger, Bourdieu, among others. The study showed that there are elements of the social epistemology of Adorno's thought that bring relevant contributions to the Sciences of Religion, such as the relationship between subject and object, the provisionality of the concept, the dialectical character of society, a sociology against barbarism, art and religion in a sociological perspective and the religious experience under the impact of the cultural industry.

Keywords: Art and religion. Sciences of Religion. Dialectical sociology. Critical Theory. Theodor Adorno.

Introdução

Theodor Adorno (1903-1969), filósofo, sociólogo e musicólogo alemão, é conhecido por ser um dos formuladores da Teoria Crítica, difundida pela Escola de Frankfurt. Seu pensamento impactou a filosofia, a sociologia, a crítica da arte, as ciências da comunicação e os estudos sobre a educação.

¹ Universidade Católica de Brasília, Coordenação de *Stricto Sensu*, Pesquisa e Extensão, Programa de Pós-Graduação em Educação. QS 07, Lote 01, EPCT, Taguatinga, 71966-700, Brasília, DF, Brasil. E-mail: <gidalti.gs@gmail.com>.

Ele é conhecido por ter recebido forte influência de Karl Marx; contudo, vale acrescentar que, entre os 15 e 18 anos de idade, ele foi orientado pelo filósofo Kracauer em estudos sobre a *Crítica da razão pura* (Emanuel Kant), *O espírito da utopia* (Ernest Bloch) e *A teoria do romance* (George Lukács). Aos 21 anos, em 1924, sob orientação de Hans Cornelius (filósofo neokantiano), Adorno defendeu sua tese de doutorado, *A transcendência do objeto e do noemático na fenomenologia de Husserl*, e, em 1931, concluiu sua tese para *Habilitation* à docência na Escola de Frankfurt, intitulada *Kierkegaard: a construção do estético*, sob orientação do teólogo e filósofo existencialista Paul Tillich (Pucci, 2003).

Adorno demonstrou uma singular capacidade de síntese das contribuições de diversos autores, justificada por sua maneira própria de compreender os fenômenos sociais, sempre recorrendo a uma constelação de saberes. Em suas obras, ele intenciona o objeto de análise sob perspectivas distintas, assumindo uma hermenêutica dialética multirreferencial, semelhante a abordagens atuais das Ciências da Religião, tal como desenvolvida por Croatto (2010). Como se verá adiante, essa postura não significou um ecletismo oportunista, uma vez que a lucidez filosófica permitiu ao autor garantir coerência lógica em meio à pluralidade de razões.

O presente estudo foi motivado por algumas inquietações: de que modo o pensamento adorniano contribui para os estudos da religião? De modo mais específico, a epistemologia social de Adorno apresenta abordagens inovadoras (ou complementares) na pesquisa sobre o fenômeno religioso? Essas questões ganharam destaque durante pesquisas sobre as transformações socioculturais vivenciadas pela sociedade contemporânea, marcada pela urbanização, pela globalização, pelo capitalismo tardio, bem como pelas novas tecnologias de comunicação.

A compreensão das múltiplas forças socializadoras dos sujeitos e grupos religiosos, no atual contexto sociocultural, exige uma aproximação de fundamentos epistemológicos que contemplem essa complexidade social. Adorno não se ocupou do estudo do fenômeno religioso especificamente, mas apresenta uma abordagem sociológica que auxilia na compreensão de dinâmicas religiosas do mundo contemporâneo.

Durante este estudo, foram priorizados os escritos de autoria de Adorno e de intérpretes do seu pensamento com maior relevância no Brasil. Também se dialogou com autores recentes que se fundamentam na Teoria Crítica, estabelecendo a relação dessa tradição de pensamento com sociólogos de notória contribuição ao campo das Ciências da Religião, como Durkheim, Weber, Berger e Bourdieu, entre outros.

A relação entre sujeito e objeto

O primeiro passo nessa jornada é este: reconhecer o caráter dialético presente na relação entre sujeito e objeto. Adorno advoga uma distinção epistemológica entre as ciências naturais e as ciências humanas, sendo contundente em suas críticas ao método sociológico de cunho positivista.

[...] parece muito claro que Auguste Comte possui o ideal de conhecimento das ciências naturais. Um de seus grandes temas é lamentar que a ciência da sociedade ainda não tenha a confiabilidade absoluta, a transparência racional e, sobretudo, a fundamentação unívoca em fatos rigorosamente observados, tal como ele a atribui à ciência natural. Mas, ao mesmo tempo, nem sequer propõe uma reflexão sobre se isso pode ter algo a ver com o objeto (Adorno, 2008, p. 58).

A crítica de Adorno coloca em xeque tradições sociológicas que pretendem aplicar metodologias de pesquisa das ciências naturais e exatas no estudo de fenômenos sociais, desconsiderando a complexidade

humana. A busca desse conhecimento positivo, mesmo que se traduza por desejo de rigor científico, acaba promovendo a ruptura entre sujeito-objeto e o conseqüente descompasso entre o método e o fenômeno social estudado.

Para Bobbio (2006, p. 174),

A razão adotada por Adorno, posteriormente repetida em milhares de variações semelhantes por escritores que se professam marxistas, é que, diferentemente das ciências naturais, nas quais a distinção entre o objeto e o sujeito é clara, no estudo da sociedade, esta, a sociedade, é ao mesmo tempo o objeto e o sujeito.

Na busca de superação desse impasse epistemológico, Adorno assume elementos da fenomenologia no seu fazer sociológico quando reconhece que “[...] entre o objeto da sociologia, ou seja, a sociedade, que consiste de seres humanos vivos, e o sujeito conhecedor da sociologia, os homens aos quais cabe conhecer a sociedade, não existe aquela espécie de antítese objetiva material, tal como esta precisa ser suposta como dada nas ciências naturais” (Adorno, 2008, p. 183).

O conhecimento do objeto não ocorre na simples observação de algo que se pretende conhecer (empirismo), tão pouco se dá exclusivamente na consciência (idealismo), mas sim, ocorre na relação sujeito-objeto. Não se trata de negar a concreção das coisas ou da própria história vivida, mas de saber que ao intencionar o objeto (o ser, a narrativa, a coletividade social, o documento, o fenômeno religioso), o sujeito o faz a partir de uma estrutura eidética a *priori*, por meio da qual a coisa exterior ao sujeito torna-se fenômeno, como ato da consciência.

A coisa, ao ser observada por sujeitos distintos, torna-se objeto distinto nas consciências, de acordo com as distintas estruturas eidéticas dos sujeitos. Não se deve incorrer, contudo, no relativismo pleno, uma vez que o conhecimento não pode ser reduzido à percepção, negando-se a existência das coisas *em si* – ainda que no ato de ser intencionado pela consciência, o objeto torne-se *para si*; isto é, em perspectiva (Husserl, 1989).

Nesse sentido, a pesquisa dos fenômenos sociais inspirada na fenomenologia não se firma no dado aparente, devendo buscar a essência dos fenômenos sociais; isto é, as estruturas de significado presentes no ser, ou as lógicas próprias que permeiam os fenômenos sociais, compreendidos em seu contexto histórico. No sentido da sociologia de Adorno, o termo essência não deve ser tomado

[...] como é compreendido no sentido estrito da teoria do conhecimento, isto é, como um ser em si, puramente conceitual, em certa medida prévio à facticidade e a ser conhecido em sua pureza. A parte do que designei como essencial – como os que me acompanharam atentamente já devem ter notado – falando logicamente, não seria essência no sentido de conceitos singulares, mas sim essência no sentido de leis singulares, que se manifestam e são relevantes para a sociedade como um todo e para o destino dos indivíduos nela (Adorno, 2008, p. 93).

Essa reconciliação entre sujeito e objeto sugere alguns cuidados para o estudo do fenômeno religioso. Primeiro, que a utilização de métodos das ciências naturais e exatas no estudo dos fenômenos sociais tende a levar o pesquisador a respostas parciais ou falseadas, pois desconsidera a complexidade do objeto estudado. O cientista da religião é convidado a assumir fundamentos epistemológicos e instrumentos de análise que considerem a complexidade do fenômeno religioso.

Em segundo lugar, o pesquisador deve aproximar-se do objeto evitando uma abordagem essencialista dos fenômenos, sem dogmatismos metodológicos, evitando assim que categorizações a *priori* e os próprios instrumentos de pesquisa condicionem a percepção e acabem por dizer do fenômeno aquilo que ele não é. Nesse sentido, deve-se ter uma abertura para percepção do novo que se apresenta no fenômeno religioso, que, para ser mais bem compreendido, pode forçar o pesquisador a reformular sua abordagem.

Por fim, durante o exercício compreensivo dos fenômenos estudados, mesmo que já se tenha assumido uma abordagem mais adequada, o sujeito deve abster-se de juízos (ou ao menos reconhecer que os possui), procurando identificar de que modo a intencionalidade auxilia ou dificulta a compreensão dos fenômenos – em especial, das representações do sagrado, da experiência religiosa e demais elementos que constituem o campo religioso.

A provisoriedade do conceito

Além de filósofo e sociólogo, Adorno teve uma formação erudita em música e tornou-se crítico de arte. Desde cedo reconheceu a necessidade de conciliar ao *materialismo* de Marx elementos teóricos da filosofia estética e do existencialismo, sem os quais não teria condições de compreender a complexidade da arte, da dimensão estética de sujeitos e coletividades. No existencialismo, a imanência da vida não pode ser exaurida ou reduzida ao conceito e ao mero reflexo dos condicionantes materiais, pois o ser humano é ser em sua inteireza e complexidade, que se constitui no tempo e no espaço, na intensa e paradoxal relação com múltiplos condicionamentos de sua própria existência.

Nesse ponto, vale um diálogo com Martin Heidegger, contemporâneo a Adorno, que foi um dos filósofos alemães que colheram contribuições do existencialismo no desenvolvimento de seus estudos. Para Heidegger (2006, p. 150):

A ideia de ser como constância do ser simplesmente dado motiva não apenas uma determinação extremada do ser dos entes intramundanos e de sua identificação com o mundo em geral, como também impede que se perceba, de maneira ontologicamente adequada, os comportamentos da presença. Com isso veda-se completamente o caminho para se ver o caráter fundado de toda percepção sensível e intelectual e para compreendê-las como possibilidade de ser-no-mundo.

O *ser* vem à existência em seu contexto vivencial, tendo em si mesmo as características do mundo. Contudo, também é na relação cotidiana com esses condicionantes que o ser é chamado à responsabilidade de decidir, de *ser-com* no mundo. Ao tomar consciência de si, o *ser* se coloca diante da possibilidade de fazer escolhas, de decidir (Silva, 2012). Em estar aberto ao novo reside a liberdade do ser. “Por tudo isso, o ser humano não é uma essência dada de uma vez por todas, mas é uma existência que se constrói e que se conquista cada dia ao longo da História” (Pegoraro, 2000, p. 36).

Eis o caráter dialético e dinâmico da sociedade. Os condicionantes existenciais constituem os *sujeitos* que, na tomada de consciência de si mesmos (e do mundo que os cerca), se veem impelidos a refletir, teorizar, decidir e agir, de modo a confirmar a realidade que os cerca ou a suscitar o novo. Isso implica em assumir uma postura metodológica de equilíbrio, procurando rejeitar uma visão idealista e subjetivista de mundo, além de evitar uma visão positiva de conhecimento e um determinismo absoluto dos sujeitos e dos rumos da história.

O modo fluido como se desenvolvem os contextos históricos e culturais torna dinâmica a própria condição humana. Um exemplo está no contexto do capitalismo tardio, no qual as pessoas são mais condicionadas por elementos fabricados do que por elementos da natureza, o que torna a sociedade fruto de sua própria racionalidade técnica utilitarista e mercadológica. Essa é uma dura crítica de autores como Adorno (2002), Arendt (1981) e Bauman (2008), da qual não se pode prescindir.

O ser é sempre uma possibilidade, algo a vir-a-ser, sendo nunca acabado. Ao ver o humano, as relações sociais e a própria história enquanto possibilidade não determinada, o pesquisador compreende

o fato de o modo da sociologia dialética não se fundar em um conceito idealista estático e determinado de sociedade, nem se apegar em demasiado a conceitos sociológicos já consolidados.

Sociedade é – conforme a denominação de Hegel assumida por Marx – um conceito universal concreto. Ou seja, um conceito do qual depende tudo o que é individual, mas que não é um conceito que seria abstraído logicamente a partir disso, mas que, como condição de sua própria possibilidade, contém em si todos os momentos individuais concretos tal como estes são tratados pelas “sociologias especiais” conforme a divisão usual da ciência (Adorno, 2008, p. 158).

Adorno questiona o estabelecimento de categorias atemporais que devem ser assumidas pelo pesquisador ao intencionar os mais variados modos de ser sociedade. Ao atentar para esse questionamento, evita-se uma postura científica totalitária, determinista e niveladora das múltiplas formas de ser das sociedades.

El concepto de sociedad no es en absoluto un concepto clasificatorio, no es la abstracción suprema de la sociología, que incluiría en si misma todas las demás formaciones sociales. Tal concepción confiandiría el ideal científico corriente del orden continuo y jerárquico de las categorías con el objeto del conocimiento. El objeto al que apunta el concepto de sociedad no es en sí mismo continuo desde el punto de vista racional (Adorno, 2001b, p. 9).

Nesse ponto, frustra-se a própria busca de um sentido da história e das sociedades como algo dado anteriormente, pertencente a uma lógica que perpassa por todos os modos de organização social. Nega-se, desse modo, o sentido idealista comteano da história harmônica evolutiva, que se pauta no progresso científico. Também nega-se o sentido marxista da história, como inevitável resultante da dialética das classes, incorrendo em uma espécie de determinismo econômico. Em ambos os casos, o fazer sociológico é marcado pela redução da complexidade social e histórica à previsibilidade do conceito, firmado em esquemas que são constantemente invalidados pela dinâmica social.

Essa contribuição de Adorno remete à evitação do engessamento metodológico frente a conceitos já consolidados também no âmbito das Ciências da Religião. É necessário aguçar os sentidos para a percepção de novas dinâmicas presentes no campo religioso, que, por vezes, não serão compreendidas por formulações anteriores acerca do fenômeno religioso.

O conceito de secularização defendido pelos clássicos da sociologia, como Durkheim (2007), é exemplo da necessidade de se colocar à prova categorias e análises do fenômeno religioso realizadas em diferentes contextos socioculturais. Atualmente, as estatísticas acerca da filiação religiosa da população brasileira revelam que a religião possui grande relevância no cenário brasileiro. Pode-se afirmar a existência de uma secularização à moda brasileira, onde a religião não sai de cena, mas assume outros modos de ser mais adaptados às forças socializadoras, à estrutura simbólica e às relações de poder da sociedade atual. Esse dado convida à reformulação do conceito de secularização.

Outro exemplo está no equívoco em utilizar indistintamente o método de Durkheim para estudos do fenômeno religioso quando esse, para explicar a realidade de sua época, recorreu a estudos de uma religião considerada primitiva em um contexto sociocultural absolutamente distinto do dele. É bem possível afirmar que esses conceitos não seriam plenamente satisfatórios para compreender dinâmicas do fenômeno religioso no capitalismo tardio.

Bourdieu (1974) compreendeu essas limitações em Durkheim (1989) ao identificar que muitos elementos inerentes ao campo religioso, reconhecido em sua autonomia, não estão presentes em experiências religiosas primitivas, mas somente naquelas que sofreram o processo de divisão do trabalho religioso, bem como o processo de moralização e de sistematização das práticas e crenças religiosas.

Sem dúvida, os estudos do campo religioso devem considerar o valor dos conceitos já estabelecidos pela comunidade acadêmica. Entretanto, o pesquisador deve atentar para o fato de que, em muitos casos, o fenômeno estudado pode apresentar uma complexidade para a qual os conceitos, métodos e categorias já estabelecidos não estão preparados. Essa abertura para o novo representa, em Adorno, mais que uma coerência epistemológica, mas a busca de superação da ideologia subjacente ao método e à própria racionalidade moderna.

O caráter dialético da sociedade

O conceito de sociedade é fundamentalmente dialético. Adorno propõe uma dialética imanente (não idealista) que se dá na própria existência histórica dos sujeitos e das coletividades sociais, pois a sociedade, “[...] Com efeito, não é nem mera soma ou aglomeração, ou outro nome que preferirem, entre os indivíduos, nem é algo absolutamente independente frente aos indivíduos, mas sempre contém em si, simultaneamente, ambos estes momentos” (Adorno, 2008, p. 118).

Ele reconhece que a constituição do ser dos sujeitos se dá na relação com as múltiplas condicionantes de seu contexto cultural sem cair nas armadilhas do positivismo sociológico, que tende a reduzir o indivíduo a mero derivado da coletividade. A sociologia da religião deve considerar o caráter dialético entre parte e totalidade e entre sujeitos e condicionantes socioculturais.

Aqui mais uma vez importa reconhecer as contribuições do método fenomenológico, quando esse questiona o positivismo e o empirismo da racionalidade moderna e também quando intenciona o retorno às coisas mesmas e a apreensão das essências no estudo das subjetividades e representações. Entretanto, não se pode ignorar que a subjetividade se constitui na relação com as lógicas (essências) que permeiam as múltiplas e complexas relações que estruturam a coletividade social, pois é na existência que se constitui o *ser* (a subjetividade). É na sua presença intramundana que o *ser* se dá. Reconhecer essa presença (*Dasein*), o *ser-no-mundo-com*, condiciona o conhecimento do ser ao conhecimento do mundo. Nesse ponto, subjetividade e condicionantes histórico-culturais revelam-se indissociáveis (Heidegger, 2006).

A experiência religiosa não ocorre de modo desconexo, desarticulado do todo, nem mesmo a partir de “essências” anteriores à existência em sociedade. As subjetividades são constituídas de modo existencial, na constante dinâmica das múltiplas relações cotidianas, que os sujeitos estabelecem uns com os outros e com o meio. Portanto, na busca de elucidar o *ser*, deve-se compreender o mundo. Nesses termos, a experiência religiosa ocorre como fruto da sua relação com o outro, numa ininterrupta interação sociocultural.

Equivocadamente, existem pesquisadores que se utilizam da fenomenologia desconsiderando os condicionantes históricos do existir, ignorando que a subjetividade se faz na relação com condicionantes exteriores ao sujeito. Por conseguinte, surgem abordagens sociológicas que recaem sobre o fenômeno religioso, especificamente, tomando-o de modo desconexo da totalidade social.

Contudo, para compreender o mundo, deve-se elucidar o *ser*, que age no mundo de modo intencional. A existência é o solo fértil onde está enraizada a intencionalidade da consciência. É no existir, no *ser-no-mundo-com*, que as significações e representações se firmam como condicionantes para a compreensão de si próprio, do outro e do contexto em que o sujeito está inserido. A partir dessa relativa autonomia, o sujeito age no mundo, seguindo um movimento de mera adaptação ou de busca de emancipação.

Neste ponto, vale rememorar a contribuição de Berger (1985, p. 15):

A sociedade é um fenômeno dialético por ser um produto humano, e nada mais que um produto humano, que no entanto retroage continuamente sobre o seu produtor [...]. As duas asserções, a de que a sociedade é produto do homem e a de que o homem é produto da sociedade, não se contradizem. Refletem, pelo contrário, o caráter inerentemente dialético do fenômeno social. Só se compreenderá a sociedade em termos adequados à sua realidade empírica se este seu caráter for devidamente reconhecido.

Para Berger, o processo dialético ocorre em três momentos: a exteriorização, a objetivação e a interiorização. O autor reconhece que há um processo dialético fundamental da sociedade ao colocar seu foco na ação desses indivíduos enquanto construtores do mundo, salientando a relevância da experiência religiosa para esse feito. Ele também salienta os processos coercitivos presentes na socialização dos indivíduos.

Adorno e Berger concordam com o caráter dialético da sociedade; contudo, discordam da maneira como esse processo se desenvolve. Berger, no intuito de compreender sociologicamente a religião como um produto histórico, acaba por enfatizar o processo de construção simbólica dos bens religiosos (exteriorização) e como esses, uma vez objetivados, retroagem sobre os sujeitos (interiorização) (Berger, 1985). Essa compreensão acaba por confirmar a função reprodutora da religião, como instituição social que age na manutenção do *status quo*.

Em Adorno, o caráter dialético da sociedade não se limita a processos históricos de tese, antítese e síntese. O dialético designa a relação/tensão criativa entre sujeitos e coletividades. Mais ainda, a partir dos estudos sobre a dimensão estética do humano, ele advoga que o processo de emancipação da consciência garante aos sujeitos a oportunidade de melhor discernir as pressões por eles sofridas, exercidas pelos grupos e instituições. Do discernimento nasce a possibilidade de transcendência das condições socioculturais.

No decurso de suas pesquisas, Adorno desvenda o caráter coercitivo e ideológico dos processos de socialização e massificação cultural presentes no capitalismo tardio. A partir dessa denúncia, ele se empenha em compreender as possibilidades de emancipação humana perante os condicionantes de sua existência. Religião, nesse sentido, poderia ser reconhecida apenas em seu caráter alienante e reprodutor da sociedade; contudo, o olhar do pesquisador indagaria acerca das possibilidades de emancipação humana presentes na experiência religiosa.

Ainda que se reconheça a dimensão coercitiva da socialização nos grupos e instituições religiosas, a experiência da religião não pode ser reduzida, em termos sociológicos, a uma função meramente ideológica (nos termos do materialismo histórico). Neste ponto, aproxima-se mais das abordagens de Maduro (1981) quando esse visualiza certa autonomia, continuidade e ruptura religiosa de determinadas classes (grupos) frente à visão religiosa hegemônica que lhes é imposta. Enquanto desejo de transcendência, a religião pode ser vivida como possibilidade de ruptura, assim como ocorre com um sujeito que vivencia uma experiência estética, o qual se emancipa das fôrmas estabelecidas para os sentidos, dando um salto para o novo.

Uma sociologia contra a barbárie

Para Adorno (2008, p. 87) a sociologia deve identificar quais são “[...] as leis objetivas do movimento da sociedade referentes às decisões acerca do destino dos homens, que constituem a sua sina – que justamente é decisivo mudar – e que, de outro lado, também encerram a possibilidade ou o potencial para que a sociedade cesse de ser a associação coercitiva em que nos encontramos e possa ser diferente”.

A todo custo, há uma tentativa de escapar do esquematismo técnico-metodológico moderno que, por si mesmo, é ideológico, pois está firmado em premissas que confirmam as lógicas totalitárias². Adorno e Horkheimer criticam essa forma de pensar a sociedade quando ressaltam que o esclarecimento teve como meta dissolver os mitos e substituir a imaginação pelo saber.

[...] No trajeto para a ciência moderna, os homens renunciaram ao sentido e substituíram o conceito pela fórmula, a causa pela regra e pela probabilidade. A causa foi apenas o último conceito filosófico que serviu de padrão para crítica científica, porque ela era, por assim dizer, dentre todas as ideias antigas, o único conceito que a ela ainda se apresentava, derradeira secularização do princípio criador (Adorno; Horkheimer, 1985, p. 18).

Na compreensão dialética aqui proposta, deve ser superada a racionalidade iluminista que, na busca de substituir a visão de mundo teológico-metafísica, acabou por reproduzir na positividade materialista os modos de pensar presentes no mito das origens (da causa primeira), na busca de uma certeza que lhe permita reduzir a complexidade dos fenômenos a fórmulas, a história ao fato, as coisas à matéria. O problema está em que, ao seguir na busca da causa primeira, negligencia-se a relação entre sujeito e o objeto, negando o caráter dinâmico, complexo e dialético da sociedade.

O mito converte-se em esclarecimento, e a natureza em mera objetividade. O preço que os homens pagam pelo aumento de seu poder é a alienação daquilo sobre o que exercem o poder. O esclarecimento comporta-se com as coisas como o ditador se comporta com os homens. Este conhece-os na medida em que pode manipulá-los (Adorno; Horkheimer, 1985, p. 21).

No intuito totalitário de dominar conceitualmente o objeto, a complexidade humana é reduzida a uma espécie de materialidade-cognitiva, determinada e previsível, evidenciando não somente uma forma de analisar os fenômenos, mas o intento de controle das subjetividades pelos mecanismos de formatação da coletividade social. Por trás do método reside uma intencionalidade.

Adorno e Horkheimer (1985) questionam toda abordagem teórica ou política que se baseie em um conhecimento manipulatório, que “[...] pressupõe uma técnica e uma previsibilidade que possa controlar de antemão o comportamento social” (Ortiz, 1986, p. 2). Essa predominante tendência dos métodos científicos, que opta pela unidade totalitária do conceito, reflete o caráter do projeto da modernidade iluminista, em todas as suas variantes econômicas, políticas e ideológicas. Essa racionalidade é violência contra o diferente e se objetiva socialmente por processos de homogeneização, em detrimento ao culturalmente diverso, constituindo-se como uma antessala de Auschwitz.

Adorno reprova toda e qualquer proposta alternativa aos sistemas totalitários que, para ser implantada, se valha das mesmas lógicas do totalitarismo e da barbárie. Neste ponto, compreende-se a maneira como Adorno, durante sua carreira acadêmica e política, apresenta duras críticas ao capitalismo tardio e seus mecanismos ideológicos e, ao mesmo tempo, encontra dificuldades em abraçar a versão do totalitarismo socialista do século XX. Ele aspirava por uma alternativa ao modelo capitalista que não implicasse na criação de outros totalitarismos.

Mesmo fazendo dura crítica ao sistema capitalista e aos mecanismos ideológicos da indústria cultural e mesmo reconhecendo e analisando o forte impacto da cultura de massa sobre os sujeitos, Adorno procura reafirmar a possibilidade de liberdade desses mesmos sujeitos diante da realidade. Para o autor, a busca dessa liberdade se constitui como forma de resistência e perpassa uma experiência no campo estético que confere ao sujeito uma nova percepção da realidade, por meio da qual ele vivencia uma consciência autônoma, criativa e propositiva de um novo estado de coisas.

² Neste ponto fica evidente a intencionalidade do olhar de Adorno, estabelecido com solidez filosófica em reação aos dramas enfrentados sob o regime do Terceiro Reich, na Alemanha.

Como alternativa, Adorno propõe a sua dialética negativa:

O mérito de Hegel, diz Adorno, foi ter insistido na dialética; porém a praticou mal. Ele a praticou de modo sistemático e mistificador, desenvolvendo uma dialética 'positiva', fundada sobre a identidade de 'sujeito-objeto', 'conceito-coisa', 'pensamento-ser', 'racional-real', 'teoria-práxis'. Trata-se de uma identidade que significa redução. [...] Esse pensamento 'identificante' torna igual o desigual e acaba sacrificando o heterogêneo em nome do homogêneo e fazendo do mundo um sistema onde vigora a lógica da unanimidade totalitária: Hegel, Kant e toda a tradição optaram pela unidade. Esse tipo de pensamento fundamenta o discurso e a prática da exclusão (Oliveira, 2010, p. 2).

Ainda que partindo de Hegel, Adorno propõe uma dialética não focada nos processos de síntese; uma dialética sem síntese, focada na negação dos sistemas vigentes de dominação. Oliveira ressalta a influência de Kierkegaard para a construção da dialética negativa:

Adorno propõe uma dialética sem síntese, uma vez que a 'negação da negação, é a afirmação'. Ao propor a dialética negativa, isto é, sem síntese, ele vai a Kierkegaard, de quem se ocupou na obra *Kierkegaard e a construção do estético*, de 1933. Adorno o apresenta como o teórico de uma ontologia subjetivista que não conhece síntese, mediação ou conciliação. É uma ontologia diática, isto é, o ser é afirmação e negação, apenas (Oliveira, 2010, p. 2).

É o sentimento de não-identidade, o ser-e-não-ser, que oferece ao sujeito a oportunidade de se libertar da racionalidade moderna, abrindo a porta para o reencontro do humano consigo mesmo e com a natureza na sua integralidade. Neste ponto, o cientista da religião é desafiado a explicitar em que medida a experiência de grupos religiosos tem assumido o caráter alienante, coercitivo, que coisifica o outro e promove a barbárie. Esses elementos estão presentes, por exemplo, no fundamentalismo religioso e em sucessivos momentos da história das religiões, marcada pela submissão das instituições religiosas aos interesses de grupos que desejam a hegemonia de suas propostas doutrinárias e o extermínio das demais.

Diante desse quadro, o pesquisador deve atentar-se não somente aos números mais expressivos das estatísticas, mas aguçar sua percepção às experiências que se apresentam como exceção à regra, e, como tal, apontam para a possibilidade de resistência diante dos ditames simbólicos e estéticos da cultura contemporânea. O foco não está simplesmente sobre os fenômenos religiosos que possuem força para determinar os rumos da presente história. Aqui é importante reconhecer o valor de experiências de fé, aparentemente inexpressivas, mas que conseguem assumir um caráter antitético às lógicas desumanizantes. Essas experiências convertem processos de alienação religiosa em experiências emancipatórias das consciências, que podem significar outras possibilidades de ser no mundo.

Arte e Religião em perspectiva sociológica

Uma das maiores contribuições de Adorno para as ciências sociais e da religião, além dos aspectos epistemológicos abordados até o presente momento, é sua crítica ao processo de massificação cultural no contexto do capitalismo tardio. Esse processo, por ele denominado indústria cultural, se fundamenta na relação estabelecida entre a sociologia dialética e a estética, promovendo o estudo sociológico da arte, relacionado ao processo de socialização contemporâneo. Esses estudos têm revelado um esquematismo presente nos mais diferentes contextos socioculturais e experiências formativas.

Sabe-se que a existência do ser humano não se processa somente pelo fato de pensar, de comer ou trabalhar. Própria da condição humana, a estética está relacionada às inquietações mais profundas da existência. Ela revela as tramas subjetivas do ser humano na busca da felicidade, de um sentido para a vida, além da busca de superação do sofrimento vivido. É por meio da dimensão estética que se expressa o

desejo de transcendência perante os limites e ambiguidades da existência humana e perante o sofrimento e a morte. A estética também se refere aos valores, aos sentimentos, aos desejos e às intuições humanas colocadas diante de questões cotidianas.

Para Carmen Diez (2001, p. 123), “A manifestação artística, a exemplo da ciência ou da filosofia, tem caráter de criação e inovação. Essencialmente, o ato criador, em qualquer dessas formas de conhecimento, pretende estruturar e organizar o mundo atendendo aos desafios que emergem da experiência humana”

Cada pessoa possui uma estética, um modo de perceber e interpretar o mundo e a si próprio. A estética se constitui como elemento estruturante e hermenêutico, que condiciona a percepção da realidade, conferindo-lhe uma intencionalidade; mas, também, por meio da linguagem artística ocorrem processos de subjetivação quando o sujeito se apropria de conteúdos da cultura, o que vem confirmar o estético como forma de comunicação subjetiva e revelar o seu caráter social. A mesma dialética encontrada entre sujeito e objeto – e entre subjetividade e objetividade social – é elemento constituinte da arte enquanto produto social. Pode-se afirmar que,

Adorno chega à conclusão que a estética de Kierkegaard é demasiadamente simbólica, aspirando mais ao sublime e ao gênio do que à obra de arte propriamente dita, e perdendo portanto o seu aspecto material. Em consequência disso, perde-se em Kierkegaard a dimensão histórica e linguística, muito embora haja um conceito de comunicação implícito e explícito em suas obras (Nascimento, 2001, p. 115).

É nesse sentido adorniano que Hartmann (2001, p. 75) afirma: “A arte é, sem dúvida, uma dimensão social, ou seja, uma atividade humana que se relaciona com todas as demais atividades intersubjetivas do homem”, o que torna o estudo da arte uma possibilidade de compreensão de dimensões da subjetividade humana, na análise tanto do sujeito quanto do imaginário coletivo. Essa expressão artística, enquanto social, se dá em cada contexto histórico e cultural específico, revelando uma estética que permeia os modos de viver, os valores, a afetividade, a tessitura das relações interpessoais, as formas das estruturas organizacionais e os elementos da linguagem religiosa.

Ao tomar o estudo da arte como meio de conhecer a cultura contemporânea e as dinâmicas subjetivas que a confirmam, Adorno, por vezes, fala de arte querendo falar da própria interioridade humana. É o que ocorre em seu artigo *Teses sobre religião e arte hoje*, iniciado com a constatação de que a relação entre religião e arte sempre ocorreu como tensão. Ele reconhece na arte o ímpeto humano pela livre fruição, o que, no decorrer da história, a religião tem tentado disciplinar e conter, uma vez que “Mesmo nos períodos em que se supõe ter havido a máxima integração entre religião e arte, como no mundo grego clássico ou no auge da cultura medieval, esta unidade foi grandemente imposta à arte e teve, em certo grau, um caráter repressivo” (Adorno, 2001a, p. 20).

Adorno reconhece a tendência histórica da religião a assumir o papel de reprodução, confirmando seu caráter ideológico denunciado por Marx. Contudo, ele não possui olhar reducionista acerca do fenômeno religioso, uma vez que a história também apresenta momentos em que a experiência religiosa expressou claramente impulsos de resistência que emergem do indivíduo contra a ordo defendida pelas religiões institucionalizadas. Ao passo que se constitui como ideologia, as construções religiosas de mundo podem ser resignificadas em via de mão dupla, em processo contra ideológico. Sobre essas tensões internas dos grupos ou do próprio campo religioso, a sociologia tem apresentado vasta reflexão, desde as contribuições de Max Weber e Pierre Bourdieu, passando por Otto Maduro e outros pensadores atuais.

Ao considerar a relação entre arte e religião na sociedade contemporânea, Adorno apresenta uma visão diferenciada acerca do processo de secularização. Ele afirma que “[...] a religião positiva perdeu seu caráter de validade objetiva e onibarrangente, sua força vinculante supraindividual. Não é mais um médium

a *priori* não-problemático dentro do qual cada um exista sem questionamentos” (Adorno, 2001a, p. 19). Ao afirmar isso, ele não nega a presença e relevância da religião na tessitura social, pois reconhece o fato de que, apesar de todo intento da modernidade positivista na história recente, em muitos contextos socioculturais a religião aparece como elemento fundamental do tecido social³.

Adorno vai além de reconhecer se há ou não uma unidade entre religião e arte (subjetividade). Sua atenção às dinâmicas da subjetividade explicitadas na arte possibilitou a compreensão de uma inversão substancial nessa relação. Enquanto, em contextos passados, a religião agia sobre os sujeitos como elemento coercitivo, no intuito de adequá-los ao coletivo, na sociedade atual a religião procura se adaptar às expectativas existenciais dos sujeitos.

[...] É assim que a religião, quando tratada pela poesia moderna e pelos inevitáveis meios da técnica poética moderna, acaba por assumir um aspecto de ‘ornamental’, de decorativo. Torna-se circunscrição metafórica para experiências mundanas, geralmente experiências psicológicas do indivíduo. O simbolismo religioso deteriora-se numa expressão untuosa de algo que na verdade pertence a este mundo (Adorno, 2001a, p. 21).

Ele critica a oferta de *best-sellers* religiosos que apresentam uma religião carente de reconhecimento por parte dos sujeitos.

[...] Neles se glorifica a religião porque seria tão bom se a gente pudesse crer novamente... É como se a religião estivesse à venda. É posta no mercado a preços baixos para fornecer mais um desses irracionais estímulos pelos quais os membros de uma sociedade que calcula fazem cálculos para esquecer os cálculos que os esmagam... Essa arte de consumidor é religião cinematográfica até mesmo antes que essa indústria dela tome posse. (Adorno, 2001a, p. 21).

A presença da religião na prateleira dos bens simbólicos indica a sua necessidade de adequação às demandas subjetivas contemporâneas. A experiência com o sagrado, a construção dos símbolos, o enredo escatológico e o sentido de felicidade ofertados pela religião precisam, necessariamente, atender as expectativas da clientela religiosa. A religião moldou-se à arte, mas não no sentido da experiência estética emancipatória; moldou-se à arte fabricada, que se adequa às lógicas da cultura de consumo em busca de maior adesão e sobrevivência das instituições religiosas. Fica notório aqui o caminho para a compreensão sociológica do impacto da indústria cultural sobre a experiência religiosa.

Experiência religiosa sob o impacto da indústria cultural

A manutenção do sistema capitalista depende do incentivo ao consumo, e, nesse intento, o aspecto estético da mercadoria é explorado pelos meios de comunicação de massa. Trata-se do *fetichismo* da mercadoria, que busca tornar um produto necessário ainda mais atraente, e cria o desejo de consumir produtos supérfluos, desnecessários à existência humana. Isso implica na difusão de valores, na apresentação da mercadoria como o *belo*, o desejado. O ato de consumir é dado como algo que constitui a experiência da felicidade, a satisfação. Apresenta-se um sentido de vida que se realiza no ato de consumir e desfrutar dos prazeres e deleites que a sociedade do consumo tem a oferecer (Adorno, 2002).

No século XX, com o advento dos meios de comunicação de massa, as bases materiais da sociedade

³ No caso brasileiro, que desde 1950 tem se submetido a um programa de modernização intenso, as estatísticas sobre adesão religiosa indicam um percentual expressivo de brasileiros que ainda recorrem às construções religiosas de mundo para darem sentido à sua existência.

capitalista, a indústria e o mercado, expandiram suas lógicas passando a estabelecer condicionantes para a subjetividade humana num processo de formatação estética das massas, contradizendo a própria premissa liberal da promoção da liberdade dos sujeitos (Duarte, 2001). O sujeito, uma vez envolvido pelo *fetichismo* da mercadoria, toma para si as aspirações e sentidos de felicidade conferidos pelo próprio sistema. Ao comprar um produto, compra-se um estilo, busca-se o prestígio, alimentando as vaidades e narcisismos.

Ao valor da mercadoria são agregados valores estéticos. Daí a importância de que a subjetividade humana seja influenciada de algum modo e esteja sob controle mediante estímulos midiáticos. Na busca incessante do acúmulo, empresas e grandes corporações econômicas minimizam seus custos para que seus produtos se tornem mais competitivos. Eis o encontro entre economia e subjetividade humana, técnica e intenção, indústria e cultura (Silva, 2012). Aliado a isso, essas empresas investem boa fatia de seus recursos na propaganda e incentivam a sociedade a um consumo desenfreado.

Mais uma vez, aqui, é de fundamental importância o momento estético implícito nos objetos, apresentados ao público de um modo tal que, na ausência de um mínimo de reflexão, não resta ao 'consumidor' outra alternativa senão a de 'comprar', agora não mais essa ou aquela mercadoria, mas o sistema de exploração econômica como um todo (Duarte, 2001, p. 33).

Numa sociedade consumista, as pessoas valem pelo que têm e não pelo que são, sofrendo exclusão social quando não têm acesso aos bens de consumo. A busca dos bens materiais se coloca como maior projeto de vida, tornando-se necessidade existencial. Portanto, a indústria cultural se estabelece como condicionante para o processo de socialização dos sujeitos, quando grupos hegemônicos estabelecem (de modo cativante) tanto o desejo de consumo, gostos e tendências, quanto visões de mundo, pontos de vista, articulações do senso comum, conceitos e valores, naturalizando o sistema de exploração econômica.

Após essas breves considerações acerca da indústria cultural, vale ressaltar de que modo suas lógicas podem se fazer presentes na religião. Aqui, importa ressaltar mais uma vez o que diz Adorno (2002, p. 8):

[...] Toda cultura de massas em sistema de economia concentrada é idêntica, e o seu esqueleto, a armadura conceptual daquela, começa a delinear-se. Os dirigentes não estão mais tão interessados em escondê-la; a sua autoridade se reforça quanto mais brutalmente é reconhecida. O cinema e o rádio não têm mais necessidade de serem empacotados com arte. A verdade de que nada são além de negócios lhes serve de ideologia. Esta deverá legitimar o lixo que reproduzem de propósito. O cinema e o rádio se autodefinem como indústrias, e as cifras publicadas dos rendimentos de seus diretores-gerais tiram qualquer dúvida sobre a necessidade social de seus produtos.

Outrora, pensar a arte como negócio seria vergonhoso, pois caracterizaria a sujeição do artista aos intentos ideológicos de quem paga a conta, na negação da liberdade e da autenticidade da obra de arte. Agora, os números, as cifras, os resultados e a adesão das massas servem de selo que testifica a suposta qualidade da arte. O sucesso de público é a meta do diretor de cinema, do cantor, do comediante, do pintor e daquele que atua na gestão dos bens religiosos, influenciando até mesmo a autoestima dos fiéis, relacionada à pertença a uma comunidade religiosa de sucesso.

A lógica inversa também tem seus desdobramentos, inclusive no campo teológico, pois o não crescimento de determinado grupo religioso pode significar que Deus não está abençoando os trabalhos desenvolvidos pela comunidade e seus líderes. Ao considerar comunidades ou denominações cristãs, pode-se observar a tendência de se pensar os projetos missionários a partir dos resultados quantitativos, expressos no relatório de novos membros e nas cifras arrecadadas. Na terminologia de grupos pentecostais e carismáticos, o que confirma se determinado pregador possui a unção de Deus para seu ministério – e consequente legitimidade comunitária e institucional – é o seu sucesso, aferido pelos números.

Os grupos religiosos passam a se comportar como empresas; cada liderança religiosa assume a preocupação de um gestor da religião que, para garantir a sobrevivência institucional, precisa encarar o mercado frente a tantas outras empresas religiosas. A vitória de determinado grupo sobre outro é confirmada pela adesão de novos membros, pela suntuosidade e luxo dos templos e pelo sucesso financeiro de seus líderes⁴.

Ao seguir as lógicas da indústria cultural no campo da experiência religiosa, movimentos religiosos assumem uma atitude mercadológica. Visando conquistar a adesão de um número cada vez maior de adeptos, os bens religiosos disponibilizados pelos grupos devem acompanhar a demanda social de bens simbólicos, que, por sua vez, não resulta do pleno exercício da liberdade subjetiva, mas está sob impacto do processo contemporâneo de massificação cultural. Sob pressão do mercado, identidades religiosas são relativizadas.

Em busca de adequação às demandas da cultura contemporânea, apresentam um produto mais atrativo, valendo-se de estratégias de marketing religioso. Ao alterar a forma da mensagem propagada buscando torná-la mais palatável aos critérios da clientela religiosa, alteram-se elementos identitários essenciais dos grupos e instituições religiosas. São ajustados aspectos doutrinários, litúrgicos, organizacionais e o próprio ethos social desses grupos (Moreira, 2015).

Uma das demandas simbólicas contemporâneas que tem influenciado a experiência religiosa é a cultura do entretenimento. Após o dia a dia no trabalho e/ou na escola, após a experiência cotidiana na realidade fabricada e transformada pela indústria, palavra, música e imagem se encontram perfeitamente no intuito de imprimir nos sujeitos, por meio de elementos sensíveis, as mesmas lógicas da reprodução presentes no pátio da indústria, “[...] trabalhador, durante seu tempo livre, deve se orientar pela unidade da produção. A tarefa que o esquematismo kantiano ainda atribuía aos sujeitos, a de, antecipadamente, referir a multiplicidade sensível aos conceitos fundamentais, é tomado do sujeito pela indústria” (Adorno, 2002, p. 8).

A submissão ideológica das massas se confirma ainda mais pela oferta de entretenimento presente na indústria cultural. Para Adorno, “[...] diversão é o prolongamento do trabalho sob o capitalismo tardio. Ela é procurada pelos que querem se subtrair aos processos de trabalho mecanizado, para que estejam de novo em condições de enfrentá-lo” (2002, p. 30). Mais adiante, ele confirma: “Divertir-se significa que não devemos pensar, que devemos esquecer a dor, mesmo onde ela se mostra. Na base do divertimento planta-se a impotência. É, de fato, fuga, mas não, como pretende, a fuga da realidade perversa, mas sim do último grão de resistência que a realidade ainda pode haver deixado” (Adorno, 2002, p. 41).

O processo de reprodução no campo estético dos condicionamentos materiais se consolida na cultura do entretenimento, que apresenta um escape, um prazer momentâneo e efêmero. O entretenimento tornou-se crucial para que o sujeito se sinta bem, assumindo um caráter viciante, como que pílulas que entorpecem a imaginação e a capacidade intuitiva e criativa de negação da realidade presente.

Por intermédio dos meios de comunicação, as massas são entretidas com uma espécie de simulacro de arte – arte leve, na medida em que não coloca o sujeito diante de um contraponto ao vivido. Por meio da reprodução e repetição, ocorre uma espécie de atrofia da imaginação e da espontaneidade do consumidor cultural, o que dificulta que esse pense em uma realidade diferente daquela em que vive. A indústria cultural fornece às massas seu próprio belo, o consumo e o prazer efêmero, como uma suposta experiência de negação da realidade presente, mas que acaba por confirmá-la.

⁴ O caráter mercadológico da religião é bem salientado por autores como Pierre Bourdieu em *Economia das Trocas Simbólicas*; Roger Finke e Stark Rodney em *Dinâmicas da economia religiosa*; Peter Berger, ao salientar a economia de bens simbólicos em *O Dossel Sagrado*, bem como Jung Mo Sung em *Desejo, mercado e religião*.

A satisfação pessoal de tempero individualista se tornou critério para o consumidor religioso na seleção dos bens simbólicos que irá consumir. Nesse sentido, a experiência religiosa precisa ser prazerosa, divertida; uma oportunidade de catarse emocional, que revigora interiormente o sujeito, que novamente retornará ao processo produtivo. A exposição de sermões ou homilias demoradas que buscam promover a reflexão acerca da experiência com o sagrado cai em desuso. O que surte maior resultado são mensagens inspiradoras, semelhantes às palestras de autoajuda, que não exigem maior esforço intelectual por parte do público. De igual modo, as músicas entoadas devem possibilitar a experiência de alívio das tensões emocionais e do estresse, tudo para que o indivíduo se sinta bem.

Aliado à busca do sentir-se bem, em uma experiência religiosa prazerosa, a religião precisa mostrar-se comprometida com o enredo do sucesso no mundo capitalista. Ela deve traduzir, em termos de experiência com o sagrado, os sonhos de prosperidade financeira. A teologia da prosperidade encontrou eco junto a milhões de adeptos das denominações cristãs neopentecostais, pois apresenta uma religião adequada à cultura consumista, confirmando a crítica adorniana de que “A arte religiosa hoje em dia é apenas blasfêmia” (Adorno, 2001a, p. 21). Nesse ponto, assim como conceito filosófico reificado em projetos históricos específicos e assim como o espírito livre da arte sob as algemas da indústria cultural, a experiência do Sagrado se realiza na sacralização do que é profano, retirando da espiritualidade humana a possibilidade de transcendência e a positivação do novum frente aos condicionantes históricos.

Bauman tem partido das contribuições epistemológicas de Theodor Adorno e Hannah Arendt, dedicando especial atenção ao estudo da sociedade contemporânea. Segundo o autor,

A sociedade de consumo tem por premissa satisfazer os desejos humanos de uma forma que nenhuma sociedade do passado pôde realizar ou sonhar. A promessa de satisfação, no entanto, só permanecerá sedutora enquanto o desejo continuar irrealizado; o que é mais importante, enquanto houver uma suspeita de que o desejo não foi plena e totalmente satisfeito. [...] A não satisfação dos desejos e a crença firme e eterna de que cada ato visando a satisfazê-los deixa muito a desejar e pode ser aperfeiçoado – são esses os anúncios da economia que têm por alvo o consumidor (Bauman, 2009, p. 105).

A racionalidade moderna consumista promove uma insatisfação crônica. É sobre essa base que se sustenta a sociedade capitalista. Essa plena identificação entre expectativas de consumo e a condição existencial dos sujeitos tem se estendido para outras áreas da vida social. Em sua obra *Amor Líquido*, Bauman (2004) adverte sobre um quadro de rede de relacionamentos que, se por um lado, parecem conectados pelos mais variados meios de comunicação, por outro, se mostram cada vez mais fluidos, dispersos. O autor estabelece um diálogo com os estudos de Erich Fromm acerca das relações humanas, especificamente quando esse estudo se volta para o sexo em si, ou sexo pelo sexo. Questiona-se qual a expectativa de duas pessoas que mantém essa forma de vínculo.

União – porque é exatamente o que homens e mulheres procuram ardentemente em seu desespero para escapar da solidão que já sofrem ou temem estar por vir. Ilusão – porque a união alcançada no breve instante do clímax orgástico ‘deixa os estranhos tão distantes um do outro como estavam antes’, de modo que ‘eles sentem seu estranhamento de maneira ainda mais acentuada’. Nesse papel, o orgasmo sexual ‘assume uma função que o torna não muito diferente do alcoolismo e do vício de drogas’. Tal como estes, ele é intenso – mas “transitório e periódico” (Bauman, 2004, p. 62).

Esse quadro de fragilidade das relações entre insaciáveis sujeitos tende a se agravar⁵. Uma vez acrisolados pela racionalidade líquida da sociedade do consumo, o que devem fazer sempre não é

⁵ Assim como Theodor Adorno e demais pensadores frankfurtianos, Bauman também vai dialogar com Freud nas obras *Mal-estar da Pós-Modernidade* e *Mal-estar da Civilização*, que apresentam o ser humano como um ser que se move no mundo a partir dos seus desejos, um ser desejante.

acumular bens, a não ser que desejem entulhar coisas, formando um amontoado de coisas que, uma vez consumidas, são deixadas de lado. O consumidor contemporâneo, além de usar as coisas e pessoas, deve descartá-las. Essa mesma lógica é seguida nos relacionamentos interpessoais, nos vínculos comunitários e na atitude do consumidor dos bens religiosos.

Romeiro (2005) realizou uma recente pesquisa no contexto de igrejas brasileiras neopentecostais na qual ficou demonstrado como consumidores religiosos seguem sua busca insaciável por bens de salvação, curas, prodígios, sinais e prosperidade, que são elementos centrais nas estratégias de marketing religioso. Romeiro constata a existência de um grupo cada vez maior de pessoas decepcionadas, frustradas com as promessas não cumpridas. Contudo, a lógica do consumo religioso permanece quando os fiéis, em situações limites da vida, recorrem a outra empresa religiosa na busca de encontrar o produto que desejam.

Conclusão

Neste artigo, buscou-se apresentar algumas contribuições epistemológicas do pensamento de Theodor Adorno para as Ciências da Religião. Nos tópicos onde foi tratada a relação entre sujeito e objeto no processo social e na pesquisa, da provisoriedade do conceito, do caráter dialético da sociedade e de uma sociologia contra a barbárie, apresentou-se uma síntese do pensamento social de Adorno em seu aspecto epistemológico. Os últimos dois tópicos foram dedicados à compreensão da relação entre a sociologia em perspectiva dialética, a arte enquanto produto social e a religião, tomada tanto como dimensão humana (espiritualidade) quanto em seu aspecto social positivo (fenômeno religioso).

Pode-se afirmar que as contribuições de Adorno têm relevância epistemológica para as Ciências da Religião, especialmente quando se busca situar a relação entre o campo religioso com outros campos sociais, assumindo aqui as categorias de Bourdieu. O pensamento adorniano é essencial quando se questiona de que modo a experiência religiosa tem sido impactada pela cultura contemporânea, fortemente marcada por condicionantes à dimensão estética do ser humano.

Adorno defende que a arte possui um caráter ambíguo, presente até mesmo na arte pura, que foi tratada como mercadoria, desde os tempos áureos dos mecenas burgueses, mas que ousou e ainda ousa reger-se por suas próprias leis, negando o caráter de mercadoria. Quando se reconhece, *a priori*, a autêntica arte como uma forma de objetivação de elementos da subjetividade humana que resistem ao fetiche da mercadoria, o caráter ambíguo da arte representa a possibilidade, embora extremamente conflitante, de emancipação dos sujeitos no mundo contemporâneo.

A perspectiva dialética e a intencionalidade do pensamento de Adorno estão para além da análise das dinâmicas socioculturais de maior impacto no processo de socialização, no contexto do capitalismo tardio. Para ele, o pesquisador deve estar atento ao particular, aos estudos de caso, às possibilidades de exceção do ímpeto nivelador da cultura massificada. O desafio está em descobrir em que medida, e sob que circunstâncias, a experiência religiosa na sociedade contemporânea, sob o impacto da indústria cultural, se constituirá como exceção, indicando a possibilidade de resistência e alimentando a utopia de outras formas de ser e crer no mundo.

Referências

Adorno, T. *Epistemología y ciencia sociales*. 3. ed. Madri: Frónesis Cátedra Universitat Valencia, 2001b.

- Adorno, T. *Indústria cultural e sociedade*. São Paulo: Paz e Terra, 2002.
- Adorno, T. *Introdução à sociologia*. São Paulo: UNESP, 2008.
- Adorno, T. Teses sobre religião e arte hoje. In: Ramos de Oliveira, N.; Zuin, A.; Pucci, B. (org.). *Teoria crítica, estética e educação*. Campinas: Autores Associados, 2001a.
- Adorno, T.; Horkheimer, M. *Dialética do esclarecimento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.
- Arendt, H. *A condição humana*. São Paulo: EDUSP, 1981.
- Bauman, Z. *Amor líquido: sobre a fragilidade dos laços humanos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.
- Bauman, Z. *Vida líquida*. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.
- Bauman, Z. *Vida para consumo: a transformação das pessoas em mercadoria*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.
- Berger, P. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1985.
- Bobbio, N. *Nem com Marx, nem contra Marx*. São Paulo: UNESP, 2006.
- Bourdieu, P. *Economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1974.
- Croatto, J. S. *As linguagens da experiência religiosa: uma introdução à fenomenologia da religião*. São Paulo: Paulinas, 2010.
- Diez, C. L. F. Theodor Adorno e Marc Chagall: estéticas de manifesto como confinium de resistência. In: Ramos de Oliveira, N.; Zuin, A.; Pucci, B. (org.). *Teoria crítica, estética e educação*. Campinas: Autores Associados, 2001.
- Duarte, R. Mundo globalizado e estetização da vida. In: Ramos de Oliveira, N.; Zuin, A.; Pucci, B. (org.). *Teoria crítica, estética e educação*. Campinas: Autores Associados, 2001.
- Durkheim, É. *As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. São Paulo: Paulinas, 1989.
- Durkheim, É. O ensino da moral na escola primária. *Novos Estudos*, n. 78, p. 59-75, 2007. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/nec/n78/08.pdf>. Acesso em: 20 jul. 2010.
- Hartmann, H. R. Adorno: arte e utopia. Entre o pessimismo político e o otimismo estético. In: Ramos de Oliveira, N.; Zuin, A.; Pucci, B. (org.). *Teoria crítica, estética e educação*. Campinas: Autores Associados, 2001. p. 93-121.
- Heidegger, M. *Ser e tempo*. Petrópolis: Vozes, 2006.
- Husserl, E. *A ideia da fenomenologia*. Lisboa: Edições 70, 1989.
- Maduro, O. *Religião e luta de classes*. Petrópolis: Vozes, 1981.
- Moreira, A. S. A religião sob o domínio da estética. *Horizonte*, v. 13, n. 37, p. 379-405, 2015.
- Nascimento, A. De Kierkegaard à dialética da comunicação: transformação da estética, ética e religião na "habilitation" de Theodor Adorno. In: Ramos de Oliveira, N.; Zuin, A.; Pucci, B. (org.). *Teoria crítica, estética e educação*. Campinas: Autores Associados, 2001a. p. 93-121.
- Oliveira, P. C. Evitar a barbárie: a finalidade da educação segundo Adorno. *Revista Arte e Existência*, v. 5, n. 5, p. 1-9, 2010. Disponível em: https://ufsj.edu.br/portal2-repositorio/File/existenciaearte/Edicoes/5_Edicao/evitar_a_barbrie_paulo_csar_de_oliveira.pdf. Acesso em: 15 maio 2016.
- Ortiz, R. A Escola de Frankfurt e a Questão da Cultura. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 1, n. 1, 1986. Disponível em: http://anpocs.com/images/stories/RBCS/01/rbcs01_05.pdf. Acesso em: 2 out. 2011.
- Pegoraro, O. A. Ética e sentido da existência. In: Castro, D. et al. (org.). *Fenomenologia e análise do existir*. São Bernardo do Campo: UMEP, 2000. p. 33-40.
- Pucci, B. A filosofia e a música na formação de Adorno. *Educação & Sociedade: Revista de Ciência da Educação*, v. 24, n. 83, p. 377-389, 2003.
- Romeiro, P. *Decepcionados com a graça: esperanças e frustrações no Brasil neopentecostal*. São Paulo: Mundo Cristão, 2005.

Silva, G. G. *A estética da sensibilidade como princípio curricular: modernidade, estética e educação sob uma perspectiva dialética*. 2012. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Federal de Rondônia, Porto Velho, 2012.

Como citar este artigo/*How to cite this article*

Silva, G. G. A contribuição de Theodor Adorno para as Ciências da Religião. *Reflexão*, v. 47, e225919, 2022. <https://doi.org/10.24220/2447-6803v47e2022a5919>