



A Vida Racionalizada Em Adorno e Horkheimer

Dagmar Manieri *

RESUMO

O objetivo desse artigo é mostrar, na visão de Adorno e Horkheimer, de que forma a razão moderna se transformou em racionalização. Esta transformação marca uma nova etapa da dominação sobre o homem, onde se inaugura uma forma de desumanidade, marcada agora por uma base técnica e formal.

PALAVRAS-CHAVE: Cultura, individualidade, ciência, racionalização.

ABSTRACT

The objective of this article is showing how the modern reason has turned into rationalization in Adorno and Horkheimer's view. This transformation opens a new stage of men's domination, which inaugurates a new way of inhumanity, now marked by a technical and formal basis.

KEYWORDS: Culture, individuality, science, rationalization.

* Graduado em História pela Universidade de São Paulo –USP; Doutor em Ciências Sociais pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal de São Carlos – UFSCar; Professor Adjunto de História na Universidade Federal do Tocantins –UFT.

Os chamados integrantes da *Escola de Frankfurt* - Adorno, Horkheimer, Marcuse, entre outros - marcaram uma virada importante da crítica à sociedade burguesa; detectaram, entre outros elementos, os efeitos negativos de uma nova razão. Sem dúvida, alguns fatores de ordem histórica explicam a incorporação da razão iluminista como objeto crítico e elemento fundamental da dominação moderna.

O marxismo oficial (também denominado de “soviético”) que se expressa como leninismo-stalinista, a ascensão dos movimentos fascistas e a nova sociedade tecnológica norte-americana são, ao que tudo indica, os componentes que podem explicar a realização de uma revisão do marxismo entre os intelectuais da *Escola de Frankfurt*. Foi, sem dúvida, a busca de uma teoria (crítica) e uma retomada da filosofia como herdeira do pensamento negativo que propiciaram a retomada do pensamento de Marx em novas condições históricas. Evidentemente que parte do marxismo ortodoxo é repensado, como afirma alguns de seus intérpretes: “ele (o marxismo) permanece o instrumento da crítica da dominação, mas mostra-se também solidário com o movimento da razão instrumental” (Assoun, 1991, p. 70). Assim, mesmo operando no interior do marxismo, a *Escola de Frankfurt* irá incorporar novas contribuições, permitindo que o marxismo possa tornar-se mais atual, crítico, sem perder sua dimensão transcendente.

Um conceito importante e que aparece, particularmente em Adorno e Horkheimer, é o “princípio de individuação”. Na introdução de *Minima moralia*, Adorno comenta sobre a importância desse princípio: “(O indivíduo) ganhou tanto em riqueza, diferenciação e força quanto, por outro lado, se viu enfraquecido e tornado oco pela socialização da sociedade” (Adorno, 1992, p. 10). O homem excessivamente socializado é percebido com desconfiança, já que ele é um não-ser; por trás dele, vê-se enormes forças sociais, brutas, cegas. Então, na era da “decadência do indivíduo”, Adorno e Horkheimer encontram nesse mesmo indivíduo experiências importantes para um novo conhecimento da sociedade. Na esfera individual, Adorno vê uma espécie de “força social de libertação”, longe do irracionalismo ou do antigo liberalismo. Adorno enfatiza ainda que essa “demora” no indivíduo deve ser efetuada sem “má consciência”; esfuma-se a antiga idéia das virtudes do proletariado ou outros grupos com pretensões de universalidade.

Como podemos perceber, estamos distantes de um Lukács que na *História e consciência de classe* vê no proletariado o portador (em potencial) de uma “superioridade

eficaz”, de uma “capacidade de conceber a totalidade da sociedade como totalidade histórica, de compreender as formas reificadas como processos entre homens, de elevar positivamente a consciência e de transformar em práxis o sentido imanente da evolução que se não manifesta a não ser negativamente nas contradições da forma abstrata da existência” (Lukács, 1974, pp. 218,219). Como afirma Assoun, a *Escola de Frankfurt* e em especial, Adorno e Horkheimer, introduzirão a problemática do “singular” numa nítida descrença à “totalidade objetiva”, derivada do hegelianismo. Daí porque Schopenhauer aparece como uma figura de importância fundamental na formação de Horkheimer. A reação (crítica e até mesmo política) deve partir do indivíduo. Quando Marcuse, por exemplo, indica as forças de libertação, comenta sobre “a energia dos instintos vitais, a energia sensual do corpo” que se encontra reprimida. De nada bastaria a revolução das populações de origem afro, dos estudantes e outras minorias se essas forças reprimidas não encontrarem satisfação. O que está em jogo, agora, é a “emancipação da sensibilidade”. Na conclusão de *Contra-revolução e revolta*, lê-se: “O fim da coisificação é o princípio do indivíduo: o novo Sujeito da reconstrução radical” (Marcuse, 1973, p. 127).

Vê-se, nesse sentido, que a teoria crítica que se forma no interior da *Escola de Frankfurt* é ciosa ao glorificar um determinado grupo social. As antigas revoluções mostraram mais a renovação do poder que a própria libertação do homem. Mas essa não-realização humana não implica a falência do pensamento radical, negativo. Adorno e Horkheimer insistem na importância desse pensamento, mesmo num contexto histórico adverso. Sem dúvida que o pensamento reflexivo da teoria crítica abandonou o antigo otimismo marxista, sem deixar, contudo, de manter sua esperança na transcendência.

Progresso, evolução, técnica, ciência e civilização são termos revistos. Nesse trabalho teórico de revisão, Freud, Heidegger, Nietzsche, entre outros, são incorporados num rico aprofundamento da visão crítica. E Nietzsche dá bem a sinalização para a crítica ao progresso:

Quanto mais capazes de pensar se tornam o olho e o ouvido, tanto mais se aproximam da fronteira em que se tornam insensíveis: o prazer é transferido para o cérebro, os próprios órgãos dos sentidos se tornam embotados e débeis, o simbólico toma cada vez mais lugar daquilo que é – e assim chegamos à barbárie por esse caminho, tão seguramente como por qualquer outro (Nietzsche, 2000, p. 146).

Enxergar nos tempos modernos o advento de uma nova barbárie parece ser um lugar comum da crítica radical. A evolução histórica é concebida com certa ironia; no fundo é o homem que regride e se barbariza. Em contrapartida, há uma reprodução social cada vez mais aperfeiçoada. E esta última não implica num desenvolvimento humano: o barbarismo se converte numa espécie de exigência da vitalidade e renovação sociais. Horkheimer em sua *Teoria crítica*, comenta numa determinada passagem que esse empobrecimento e decadência do indivíduo contribuem para “manter o sistema”. A inversão se realiza e o trabalho humano se perde numa reprodução alheia ao interesse do próprio homem - reprodução monstruosa e administrada. Assim, as reflexões de Adorno e Horkheimer são uma tentativa de dar novo alento ao pensamento crítico. Mostram, também, que a dimensão da transcendência não deve ser abandonada, mesmo quando não visualizamos (como nos dias atuais) uma nova força social capaz de efetivamente realizar a libertação do homem.

Razão e Pensamento

Na crítica que Adorno e Horkheimer fazem à sociedade moderna, há um destaque especial ao uso da razão. Embora o pensamento racional tenha sido exercido desde a Antiguidade, foi com a ascensão da burguesia que a razão ganhou uma nova vitalidade. O Esclarecimento propunha um abandono do mito (e da imaginação) pelo saber. Prometia-se uma nova visão das coisas onde a dominação (sobre a natureza) imperava. A razão para ganhar o *status* de verdade, agora deveria ser eficaz. Assim, os critérios de calculabilidade e utilidade foram elevados como princípios fundamentais; isto gerou uma razão unitária, bem ao estilo daquilo que Bacon propunha - *una scientia universalis*.

Nesse novo pensamento - que poderia bem ser chamado de racionalismo - as coisas são dominadas pelos seus “equivalentes”: tudo é comparável, reduzindo-as a grandezas abstratas. A consequência disto é que se destruíram as qualidades; como afirmam Adorno e Horkheimer, agora “o ser se resolve no *logos*”. A razão potencializada converteu-se num mito, já que o domínio que exerce sobre as coisas é o próprio fundamento de uma nova alienação:

O Esclarecimento comporta-se com as coisas como o ditador se comporta com os homens. Este os conhece na medida em que pode manipulá-los. O homem de ciência

conhece as coisas na medida em que pode fazê-las. É assim que seu *em-si* torna *para-ele*. Nessa metamorfose, a essência das coisas revela-se como sempre a mesma, como substrato da dominação. Essa identidade constitui a unidade da natureza (Adorno/Horkheimer, 1985, p. 24).

O significado das coisas torna-se “racional”. Isto equivale a dizer que a prática do saber, o conhecimento em si, transforma-se numa relação de dominação. As coisas só possuem significado porque são, ocasionalmente, portadoras de tal valor. A racionalização do mundo significa que “os pensamentos se tornaram autônomos em face dos objetos”; mas aqui, reside um grande dilema. Esse isolamento do pensamento é mitologizante, já que o próprio pensamento deixa de se pensar. Então, trata-se de uma abstração suspeita e a distância desse saber em relação às coisas se assemelha à distância que o senhor conquista sobre o dominado. O Eu que apreende só sabe ordenar, classificar. É um pensamento ordenador; assim, esse pensamento se fecha sobre si mesmo e só exterioriza-se para dominar. Esse movimento de abstração/dominação equivale a dizer que o pensamento racional moderno é totalitário. Ele não deixa nada de fora e não quer compreender (e não o consegue) aquilo que é novo e está fora de seu domínio. No fundo, “para ele o processo está decidido de antemão”. A satisfação em compreender o mundo, nesse pensamento, significa que converteu o “estranho” em valor reconhecível. É um pensamento matematizado que encontramos aqui:

O pensar reifica-se num processo automático e autônomo, emulando a máquina que ele próprio produz para que ela possa finalmente substituí-lo. O esclarecimento pôs de lado a exigência clássica de pensar o pensamento (Ibid., p. 37).

É na matemática que esse pensamento encontra segurança. É sua forma ritualística. Mas se observarmos bem, esse pensamento “matemático” se transforma em instrumento, numa coisa. Não há, de fato, reflexão em seu movimento, mas *mimese*: o pensamento se iguala ao mundo. O factual torna-se o ponto único de referência; transgredir esse factual torna-se uma ilusão, desvario. E a própria filosofia (Adorno cita Kant, nesse exemplo) comprova essa limitação: “(...) a *Crítica da razão pura* banuiu o pensamento. Kant combinou a doutrina da incessante e laboriosa progressão do pensamento ao infinito com a insistência em sua insuficiência e eterna limitação” (Ibid., p. 38). Então, esse aparente poder do pensamento moderno transforma-se numa espécie de submissão ao “imediatamente dado”. O formalismo lógico advoga um poder ilusório, já que

ontologicamente é o dado imediato que prevalece. Essa forma de pensamento (lógico-formal) mostra bem que o pensamento sucumbi ante a reificação. Seu domínio cego, inumano, coisificante, é uma forma de reprodução. A libertação do pensamento não propiciou a liberdade do homem; pelo contrário, o saber perpetuou uma condição de injustiça social. A mitologia ao invés de ser transcendida, foi reduplicada para a esfera profana: o real (injusto) foi sacramentado e tido como “eternamente intangível”.

Daí porque em pensadores como Deleuze, Foucault e Adorno, o pensamento aparece enredado nas relações de poder. A prática do saber não ganha um tratamento exclusivo, mas é problematizada no interior “das sociedades de controle”. A questão é como esses e outros fluxos são enfeixados pelo controle. Vê-se, nesse mesmo sentido, como um pensamento mais exclusivamente filosófico como de Deleuze, já se desvincula desse formalismo lógico; nele, “todo ato de pensamento revela-se enfim como uma paixão do Ser” (Gualandi, 2003, p. 130). Esse pensar é transcendência (porque permite ultrapassar a história), novidade, diferença – acontecimento extemporâneo, enfim.

Antônio Maia mostrou de forma clara em seu artigo sobre Foucault e Adorno, de que forma a *Dialética do Esclarecimento* se aproxima de *Vigiar e punir*. Neles, “a racionalização social implica violência ao corpo humano e o entendimento de que o processo civilizatório se dá precipuamente por meio do progresso exclusivo da racionalização técnica ou instrumental” (Apud Rago;Orlandi; Veiga-Neto, 2002, p. 72).

Assim, Adorno e Horkheimer antecipam toda uma reflexão sobre a sociedade de controle. Mostram como a lógica expulsou o pensamento crítico de seus domínios. Neste horizonte, o homem é coisificado, assim como na fábrica ou no escritório. Essa lógica formal fundou o reino de uma “nova barbárie”, pois todo desenvolvimento implica, neste instante, no aquecimento da “maquinaria da dominação”. O desenvolvimento tecnológico se apodera do homem; nesse sentido, optar pelo progresso é ser um agente do “progresso do poder”. No processo de desenvolvimento da lógica, há uma dominação (ou domesticação) dos sentidos, bem como um empobrecimento do pensamento e da experiência. O homem passa, atualmente, por “empobrecidas vivências”; a racionalização imposta o levou à incapacidade de “ouvir o imediato com os próprios ouvidos”. O mundo racionalizado conduziu o homem a uma nova forma de ofuscamento das coisas. A sociedade industrial moderna é totalitária porque engloba as relações e emoções dos homens. Temos então os

seguintes pólos: de um lado, as enormes forças econômicas que transformam a coletividade num ser inatingível; de outro, homens como “seres genéricos, iguais uns aos outros pelo isolamento” (Ibid., p. 47).

Portanto, não se trata só da fraqueza do pensamento crítico. Há todo um envolvimento, um processo geral de dominação que arrasta o homem e transforma seus atributos. A lógica, a ciência, bem como a técnica, estão a serviço da dominação. Isso levou a um estado de *ratio* alienada, de um pensamento solidificado que perdeu sua “perspectiva universal” e deixou de ter o potencial de “realização social”.

Em *Eclipse da razão*, Horkheimer segue o mesmo raciocínio desenvolvido na *Dialética do esclarecimento*. Insiste na idéia de que a razão transformou-se numa espécie de conformismo social. Ela se devorou a si mesma na medida em que deixou de ser um agente da compreensão ética e religiosa. Com o “desenvolvimento” da razão, o momento especulativo faleceu. A razão tornou-se formal e, por outro lado, converteu-se em técnica – ela se tornou instrumental:

Tendo cedido em sua autonomia, a razão tornou-se um instrumento. No aspecto formalista da razão subjetiva, sublinhado pelo positivismo, enfatiza-se a sua não-referência a um conteúdo objetivo; em seu aspecto instrumental, sublinhado pelo pragmatismo, enfatiza-se a sua submissão a conteúdos heterônomos. A razão tornou-se algo inteiramente aproveitado no processo social. Seu valor operacional, seu papel no domínio dos homens e da natureza tornou-se o único critério para avaliá-la (Horkheimer, 1976, pp. 28, 29).

Assim, a razão deixou de alimentar o pensamento. Isto resultou num processo onde o próprio significado em si do pensamento deixou de existir. O pensamento (atrelado a essa razão) precisa ter uma “função ou efeito no mundo das coisas e eventos”. A verdade, nesse caso, é funcionalizada por uma “razão instrumental”. O pensamento que resulta desse processo é desumanizado. O mundo externo não adquire mais um “motivo racional”. Horkheimer explica que outrora as pessoas reconheciam nas coisas – cultos, gostos, etc. – uma “verdade suprema”. A razão objetiva dotava o mundo de certo valor: as emoções tinham um conteúdo objetivo. Com a razão subjetiva, o mundo externo foi racionalizado. Assim, tanto a ação quanto o valor em si das coisas, evaporaram: “Cada vez menos algo é feito por si mesmo, independentemente de outras razões” (Ibid., p. 45).

Seguindo essa mesma idéia, eis outro exemplo que Horkheimer descreve: a natureza bela transforma-se em paisagismo. Os gostos são racionalizados. Não se penetra mais, nem

existencialmente ou intelectualmente nos fenômenos; há uma rápida apreensão dos fatos procurando saber o que podemos, egoisticamente, apreendê-los. As coisas em si perdem seu “significado objetivo”. O homem médio, burguês, sofre uma espécie de reificação que é a pura expressão da “subjetivação e formalização da razão”. Horkheimer dá o exemplo desse fenômeno na arte:

[A subjetivação da razão] transforma obras de arte em mercadorias culturais, e seu consumo numa espécie de emoções fortuitas, divorciadas das nossas verdadeiras intenções e aspirações. A arte foi separada da verdade, assim como a política ou a religião (Ibid., p. 49).

O que temos por trás desse processo é um sistema econômico – o industrialismo – que se transforma num poderoso mecanismo reificante. Nesse meio, o pensamento se anula e por todos os lados vê-se “um sistema de proibição do pensar”. O pensamento é substituído por idéias estereotipadas, manipuladas pelos poderes superiores.

Individualidade e Individualismo

A diferença entre individualidade e individualismo ganha um grande destaque no pensamento de Adorno e Horkheimer. A questão do sujeito, tão cara à reflexão sociológica, aparece na teoria crítica como um elemento de vital importância no pós-II Guerra Mundial. Quando pensamos na razão moderna, um elemento importante que não podemos evitar é a questão da individualidade. E o que fundamenta, hoje, a individualidade é o poder sobre as coisas. Mas aqui há uma inversão curiosa, pois a preocupação intensa com o poder sobre as coisas transforma esses “bens” em algo que nos domina. Eles exercem sobre nós um poder tão grande que oblitera “os traços individuais genuínos”. Assim, na relação do indivíduo com a sociedade, o que prepondera é o desejo de se adaptar a uma realidade estranha.

Horkheimer enfatiza que o excesso de centralismo no Eu não corresponde à individualidade concreta, *sã*. A regressão do homem de suas obrigações políticas fez com que a sociedade regredisse, também. Em nossa era, o culto ao privado gerou uma noção de indivíduo que é absolutamente falsa. O indivíduo isolado (eis aí o homem moderno) é um semi-homem, já que os valores essencialmente humanos compartilham tanto do social quanto do individual:

O indivíduo totalmente desenvolvido é a consumação de uma sociedade totalmente desenvolvida. A emancipação do indivíduo não é uma emancipação da sociedade, mas o resultado da liberação da sociedade da atomização (Horkheimer, 1976, p. 146).

Para Horkheimer, o homem se formou como indivíduo na medida em que a sociedade converteu-se numa entidade externa, dominadora. A vida do indivíduo tornou-se “um valor absoluto insubstituível”. Assim, a adaptação do homem à sociedade gerou o individualismo e não a individualidade: no primeiro, adaptação é uma estratégia cínica da auto-preservação, já que se está na comunidade, mas priorizam-se os interesses imediatos. O que se chama hoje de individualidade nada mais é que “uma síntese dos interesses materiais do indivíduo” (Ibid., p. 149). A emergência do indivíduo burguês desenvolveu a crença de que só fazemos parte da sociedade na medida em que participamos de uma competição desenfreada. A individualidade é entendida nesse terreno.

Isso tudo leva o indivíduo moderno ao chamado conformismo, pois assumo o “princípio nivelador” como padrão de conduta. Esse “princípio” é a chave para a individualidade: aceitar a normalidade para compartilhar da ilusão de uma individualidade conquistada pela competição. O indivíduo concebido como uma mônada só tem razão de ser no imenso “abismo do auto-interesse”. Da era do liberalismo clássico até os dias atuais, onde o “empresário independente não é mais uma figura típica”, ocorreu certo retraimento do indivíduo. Com a “razão individual”, o ego se encolheu, cativo do “presente evanescente, esquecendo o uso das funções intelectuais pelas quais outrora era capaz de transcender a sua real posição na realidade” (Ibid., p. 151). Assim, no capitalismo tardio onde as forças sociais são manipuladas por conglomerados do poder, a individualidade perdeu sua base econômica. O indivíduo moderno típico é um homem submisso, um ser que só busca sua auto-realização. Mas esta última só pode ser atingida, no estágio atual, pela imitação. A socialização em si, desde a tenra idade, já obriga a criança a uma completa assimilação. Ela sobrevive adaptando-se às condições sociais.

E toda essa “educação” a que o jovem está sujeito pode-se presenciar na cultura de massas. Tudo passa a ser “comercializável” através da reprodução contínua de “cenas banais da vida”. A realidade não entra na ordem do dia, pois a mensagem que a cultura comercial passa é que “a realidade é como deve ser”. Os grandes valores da vida foram banalizados:

A própria idéia de verdade foi reduzida à finalidade de um instrumento útil para o controle da natureza, e a realização de potencialidades infinitas inerentes ao homem foram relegadas ao *status* de um luxo. O pensamento que não serve aos interesses de qualquer grupo estabelecido ou não é adequado aos negócios de qualquer indústria não tem lugar, é considerado inútil ou supérfluo (Ibid., pp. 153, 154).

A ação do homem, nesse sentido, é modelada pela utilidade prática. A sociedade moderna tornou-se uma “totalidade” e a individualidade entrou em declínio. A grande característica da individualidade - que é o espontaneísmo - não tem mais razão de ser. As pressões pela “coletivização” estão por toda parte e manifestar uma personalidade original parece que é um grande pecado. Mas isso tudo é só um sintoma da falta de autonomia para os mais variados setores da vida. Tudo passa a girar em torno da lógica da produção; o homem tornou-se uma “simples célula de reação funcional”. A totalidade do sistema sócio-econômico esvazia outras formas de ser: o pensar sistêmico (lógico-funcional) ocupou o lugar da reflexão autônoma.

O fenômeno da incorporação da personalidade que ocorre em nossos dias realiza-se de forma bem eficiente. No operário, por exemplo, as técnicas da cultura de massas formam um operário-padrão bem ao estilo do comportamento industrialista. O resultado desse fenômeno é que temos um operário mais informado e muito menos ingênuo do que seu similar das eras precedentes. Mas eles não questionam mais as regras em si mesmas, “suas mentes estão fechadas para o sonho de um mundo basicamente diferente”. Não há mais um pensamento singular que possa levar a uma realização de algum sonho. Esses últimos se materializaram; suas realizações coincidem com a realização do próprio sistema. Suas reações não ultrapassam os limites de uma “atitude positiva” ante o sistema.

O indivíduo moderno aprendeu a reconhecer na realidade uma espécie de racionalidade que ganha um sentido universal. Não há outra transcendência ou verdade além de seus horizontes. Ele não compreende que essa “racionalidade” é uma razão domada pelas forças de dominação. Por isso, o sistema industrialista reduz o indivíduo a um ser passivo, a um ente que idolatra o progresso e a tecnologia. Mas esses conceitos não se apresentam com princípios; por trás deles, há uma pressão enorme do “sistema econômico que não admite tréguas nem fugas”. Em torno da formação do indivíduo, existe cada vez mais uma pressão pelo sucesso. Vender e trabalhar com a própria imagem são prioridades; a realização verdadeira cede espaço para a cínica adaptação.

Nesse sentido, Horkheimer enfatiza que no mundo moderno a gênese do “novo indivíduo” se expressa com uma completa insegurança. Há uma “força superior” que o leva a transitar por “zonas de inseguranças”. As pressões sociais geram uma espécie de individualidade compulsiva; neste contexto, a autopreservação adquire certo ar de heroísmo. Mas o que temos, de fato, é uma dissolução da individualidade sadia, sã, rica, equilibrada e a ascensão de um individualismo doentio (que a sociedade faz crer que é normal). A cultura de massas promoveu a idiotice das massas e esta triste condição transformou-se em norma, astutamente manipulada. O princípio educativo “normal” tornou-se imitação, adaptação coletiva. Os heróis que temos ao nosso alcance representam funções do processo social: no fundo, trata-se de uma “projeção das massas oprimidas; é mais King Kong do que César Bórgia”. A saída que propõe Horkheimer para essa situação é a resistência do indivíduo através de um “pensamento crítico não-conformista”; esse mesmo indivíduo não pode abandonar a “espontaneidade do sujeito individual”. Há de se buscar uma espécie de “especificidade” no âmbito da razão e não, como pensam alguns, retornando às formas irracionais de resistência.

Na esteira desse raciocínio, outro elemento que ingressa como fator preocupante ante esse mundo administrado é a “consciência da liberdade”. Com o incremento das pesquisas biogenéticas, agora a parte subjetiva do homem está sob a ameaça da razão instrumental. Habermas interpreta esse desafio e vê no pensamento de Adorno uma ancoragem que nos leva a uma perspectiva crítica aceitável. A individualidade em Adorno se aproxima ao momento do “não-idêntico”: “Uma individualidade de uma pessoa inconfundível, a qual se subtrai às intervenções de determinações gerais” (Habermas, 2007, p. 229). Mas essa individualidade defronta-se com a auto-objetivação no interior do próprio sujeito. Essa auto-objetivação faz parte (como complemento) da objetivação do entorno.

Nessa relação dialética entre dominação da natureza e fragmentação do sujeito, acrescenta-se uma “segunda natureza” que resulta da organização social, tão estranha e dominante como a natureza na fase primitiva do homem. Essa “segunda natureza” o barbariza, levando-o a uma regressão *in* processo de crescimento das forças produtivas. Entra em cena, aqui, uma causalidade social de uma “liberdade retida, expulsa da consciência”. O indivíduo está submisso a uma organização social com caráter dominador.

Então, além das “carências primárias”, acrescentamos o ideal de felicidade de uma vida não-fracassada. A razão, nesse processo, realiza tal operação:

Sem embargo, a razão, que se originou da natureza, entra em desavença com esta tão logo ela – impulsionada pela vontade de autoconservação transformada num fim em si mesmo – entrega-se à corrida social desenfreada que visa uma submissão da natureza exterior chegando a ponto de negar a natureza que se encontra nela própria (Ibid., p. 218).

Razão regressiva, portanto, porque olvidou a natureza que existe dentro de si. E Habermas, nessa interpretação da perspectiva crítica adorniana, conclui suas apreciações com o aparecimento da razão instrumental. Esta última transformou-se num “agente de uma sociedade (...) assimilada às regularidades e leis de uma natureza objetivada”. Uma sociedade que reprime o momento humanizado da “interação social por intermédio de uma inversão, a qual coloca a liberdade abaixo do nível do agir livre” (Ibid., p. 219).

Independente da tradução e da releitura que Habermas faz de Adorno, ao resgatar neste último a possibilidade da “consciência da liberdade” para um contexto social de base capitalista, o ex-assistente de Adorno mostra bem como a subjetividade do homem pode vivenciar e realizar uma singularidade epistêmica toda especial. Longe da colonização (administrada) do âmbito subjetivo, a objetivação do homem implica – entre outras coisas – no reconhecimento da natureza no homem e da “consciência da liberdade” no ato de resistência contra “as figuras cambiantes da repressão”.

A Cultura Como Mercadoria

A idéia inicial que Adorno e Horkheimer lançam em torno da chamada indústria cultural é que há certo padrão em toda a rede midiática: os diversos meios de comunicação compõem um sistema. Há um poder por trás de toda essa parafernália de informações culturais e que dissemina os bens padronizados. A indústria cultural padroniza os bens culturais, “sacrificando o que fazia a diferença entre a lógica da obra e a do sistema social” (Adorno/Horkheimer, 1985, p. 114). Então, independente da produção de um bem, há um esvaziamento da produção cultural como lógica diferencial, como “ser antagônico ao sistema”. As distinções e diferenciações da cultura manipulada são ilusórias. No fundo,

presenciamos o “esquematismo”: um mecanismo que ajusta a pluralidade e os dados imediatos ao “sistema da razão pura”:

Para o consumidor, não há nada mais a clarificar que não tenha sido antecipado no esquematismo da produção. A arte sem sonho destinada ao povo realiza aquele idealismo sonhador que ia longe demais para o idealismo crítico (Ibid., p. 117).

Se antes a obra veiculava uma Idéia, agora ela é administrada por especialistas e impregnada de “clichês prontos”. A obra na indústria cultural realiza um todo, sem relação com os detalhes. Esse todo ordena os detalhes e impede que uma conexão singular se forme:

O todo e o detalhe exibem os mesmos traços, na medida em que entre eles não existe nem oposição nem ligação. Sua harmonia garantida de antemão é um escárnio da harmonia conquistada pela grande obra de arte burguesa (Ibid., p. 118).

O mundo externo passa a ser um prolongamento da obra. A indústria cultural realiza um realismo simplório e conformista, vetando à fantasia uma liberdade além do “controle de seus dados exatos”. A obra, assim, adentra o espectador a realizar uma identificação imediata ante a realidade, paralisando suas capacidades reflexivas. Entre o universal e o particular não há mais tensão; os extremos se tocam e “o universal pode substituir o particular e vice-versa”. A obra como experiência do particular que almeja o universal é obstruída em nome de uma pobre experiência cultural: os dominados se vêem (em sua incapacidade) no próprio universal dominador. A obra não vislumbra mais um outro universal com significado. O caminho da experiência cultural passa a ser unidimensional: só o todo (dominador) é que aparece como manifestação cultural. A obra não acena mais para uma possível verdade negativa; as “formas dominantes da universalidade” impedem que tal verdade possa aparecer. A obra atual antecipa um sujeito satisfeito e conformado com a realidade. O absoluto dos valores presentes torna-se algo intocável e a estética converte-se numa espécie de satisfação do homem burguês. A estética reativa a satisfação do espectador e vai além: deve, se possível, produzir satisfação.

Nessa mesma linha de pensamento, Adorno e Horkheimer acentuam que a arte que ameaça transpor essa ideologia torna-se enfadonha, estranha e suspeita. A indústria cultural cria uma crença de que a obra rompe com a realidade e que há certa transcendência. Entre criar e imitar, compor ou arranjar, ela sempre opta pela segunda. Daí porque o termo

indústria é apropriado ao se pensar essa forma de produção cultural: ela ordena, classifica. O que está por trás dessa produção cultural é a força do mercado, o momento consumidor. Se a obra obtiver sucesso nessa lógica, deve ordenar os sentidos do homem coadunados à sua vida cotidiana. A cultura unitária promove um sentimento de que a satisfação (cultural) justifica “minha vida na fábrica”. Se não posso ser o herói do filme, pelo menos mimeticamente compartilho de seus prazeres. A arte, nesse campo, gerou uma doce ilusão intrinsecamente associada ao mal-estar do trabalho. A arte comercializada promove vitalidade numa vida caótica e dividida. Massificação e atomização passam a ser vistos como elementos complementares.

O deslocamento que promove a indústria cultural ante as formas culturais precedentes significa que seu horizonte e meta já estão fixados como diversão. O que está em jogo é a “sobrevivência do mercado”. A cultura deve oferecer ao “consumidor” um divertimento equivalente aos custos da mercadoria cultural. O público condicionado não percebe que suas necessidades já estão contidas naquilo que a cultura pode lhe oferecer. O consumidor ideal é aquele que se entristece quando a obra não lhe oferece aquilo que ele espera dela. Assim, a indústria cultural contribui para fechar esse todo da cultura total, mercantilizada:

A verdade em tudo isso é que o poder da indústria cultural provém de sua identificação com a necessidade produzida, não da simples oposição a ela, mesmo que se tratasse de uma oposição entre a onipotência e impotência – A diversão é o prolongamento do trabalho sob o capitalismo tardio (Ibid., p. 128).

Esse espaço diferenciado da cultura do lazer alimenta a adaptação do indivíduo. Promove uma satisfação passageira, instantânea, ilusória, indispensável para o indivíduo retornar novamente ao seu opressivo “mundo do trabalho”. A dor da realidade vai alimentar novas ilusões passageiras, comprável no mercado cultural. Assim, inserida no mercado essa cultura não passa de cópia que reproduz a realidade ordinária; a cultura perdeu seu poder de desenvolver um conteúdo alternativo às “operações padronizadas”. A cultura como diversão significa adaptação ao processo de trabalho (alienante); esta última só ganha novos contornos com a indústria cultural.

E neste momento da reflexão, Adorno e Horkheimer introduzem a figura do espectador. Para apreciar uma obra cultural, ele não necessita mais de “nenhum pensamento

próprio”: o produto já indica a reação possível através de sinais. A obra não leva mais o espectador a gerar uma reflexão particular. Os instantes da obra se sucedem sem uma articulação a uma Idéia do todo. Esse todo que sustenta a obra é a totalidade dada, vivenciado pelo espectador. O deleite cultural, assim, é uma espécie de fruição no sistema, com valores do sistema. Não se concebe mais um deleite contra o sistema, compartilhando-se de uma cultura negativa.

A obra na indústria cultural, embora seja ingênua, é altamente arquitetada. Essa é sua face demoníaca, já que sua falsa aparência esconde sua má-consciência. A obra não se coloca como campo possível para um novo pensamento: na indústria cultural “o pensamento é ele próprio massacrado e despedaçado”. Como produto de uma lógica mercantil, a obra se recusa ser algo mediatizado. Ela não sublima, não trabalha com determinado elemento até elevá-lo a uma categoria superior. Como no exemplo do prazer, ela só o excita; aquilo que o social reprimiu, a cultura dá um falso caminho para sua satisfação: “As obras de arte são ascéticas e sem pudor, a indústria cultural é pornográfica e puritana” (Ibid., p. 131).

Assim, percebe-se nessas idéias de Adorno e Horkheimer que a indústria cultural nos leva a uma circularidade falseadora. A cultura industrializada dos dias atuais almeja um consumidor ideal: aquilo que ela oferece transforma-se na necessidade do espectador. Ela cria uma ilusão de que minhas satisfações podem ser alcançadas. Mas como isso é impossível na ordem atual, realizo-me no imaginário da ordem cultural. Essa fuga da realidade faz parte do processo que conduz à resignação: “A indústria cultural volta a oferecer como paraíso o mesmo quotidiano”. O mundo fantástico que a cultura nos proporciona está encerrado numa imaginação castrada, doentia. A realidade opressora e não compreendida só pode gerar, espontaneamente, uma imaginação sem poder, sem síntese de entendimento desse mesmo presente. A imaginação deve nascer, portanto, de outro terreno, de outra perspectiva ante a realidade. Portanto, a base e o fundamento para uma boa imaginação estão na própria realidade.

O que está corrompido na indústria cultural não é a presença de uma ingenuidade autêntica ou o intelectualismo, mas seu alto nível de razão planejadora. A cultura não confronta mais a estrutura social; ela parece marcada pela tendência de “impingir mercadorias” através da diversão. Na medida em que a lógica do mercado inundou a

cultura, sua produção parece ser só uma forma diferenciada de propaganda: aquilo que esta última me anuncia, a cultura já havia semeado em meus desejos. Enfim, a indústria cultural forma, sentimentalmente, um consumidor em potencial. O objetivo último da indústria cultural é potencializar um objeto como mercadoria.

Observações Finais

Diante desse processo social que Adorno e Horkheimer descrevem, propõe-se como alternativa um pensamento negativo. Essa forma de reflexão é a própria execução de um “pensamento crítico”. Após a fase em que a razão formalizou-se e a ciência se colocou a serviço da reprodução social, os pensadores da *Escola de Frankfurt* indicam uma nova postura para a ciência, bem como para a filosofia. A ciência deve se resguardar de seu “princípio intelectual”, longe de sua definição por processos empíricos ou julgada só pelo “sucesso científico”, ou seja, prático.

Esse pensamento crítico não deve “simplesmente compreender os diversos fatos em seu desenvolvimento histórico (...), mas também ver através da noção do próprio fato, em seu desenvolvimento e, portanto, em sua relatividade” (Horkheimer, 1976, p. 93). Assim, precisa-se ir além do “fato” e clarificar a “realidade subjacente” que lhe dá sustentação. Esse pensamento crítico deve desconfiar do “dado”, do empirismo comprovado. A realidade dada é um modelo, um processo modelado pela cultura comercializada; portanto, plena de forças reificantes. É aqui que cai o positivismo, sem força de transcendência. O pensamento crítico deve visar uma “realidade melhor”, sem deixar de ser crítico e teórico. Abandonando essas últimas tendências, o pensamento corre o risco de se converter numa espécie de “humanismo oficial” ou qualquer outra ideologia:

Quando uma doutrina substancializa um princípio isolado que exclui a negação, ela está se predispondo paradoxalmente ao conformismo (Ibid., p. 98).

O pensamento crítico, então, é negativo. Nele, ocorre certa tensão que é a própria distância entre o abstrato e o real. Embora a teoria seja de vital importância na compreensão do real, não devemos (como em Hegel) fechar a teoria em si mesma. A dialética não nos leva à “verdade absoluta”; pode, sim, ajustada ao materialismo, chegar à idéia de que “não

há nenhuma imagem definitiva da realidade”(Ibid., p. 115). O pensamento negativo tem que se precaver da tentação de cair no absoluto. Daí porque precisa refletir sobre o homem real – que implica num momento específico da sociedade. O pensamento deve ter consciência de sua finitude, pois não se desprende da “condicionalidade social dos indivíduos”.

Outro ponto importante que Horkheimer enfatiza é que o pensamento negativo apresenta uma fundamentação na teoria crítica. “Na luta por uma ordem melhor, a sofisticação da teoria desempenha, ao contrário, um papel importante como elemento crítico, corretivo, propulsor e fortificante”(Ibid., p. 128). Quanto à postura filosófica, Horkheimer indica o materialismo. Contra o irracionalismo e o racionalismo, só o materialismo conduz o homem a si mesmo, humanizando-o de verdade.

O materialismo e a dialética podem reverter essa situação do atual estágio da razão. Na crítica à *ratio* burguesa que Adorno e Horkheimer empreendem, há uma busca por um pensar racional apartado do racionalismo dominante. O que aparenta ser uma totalidade racional (do sistema), no fundo não passa de irracionalismo, ou melhor, de um conjunto de racionalidades parciais. É o que Adorno denomina na *Dialética negativa* de “desintegração através da integração”. A presença do sujeito no pensar reflexivo é de vital importância, já que se trata de uma “mediação subjetiva” capaz de produzir uma universalidade através da experiência própria. O pensar não se destaca, nesse horizonte, da situação social do sujeito: “Em uma dialética transformada, afirma Adorno, o sujeito, despojado de sua soberania, converte-se virtualmente na verdadeira forma de reflexão da objetividade” (Adorno, 1992, p. 49). Adorno parece encontrar um conteúdo específico no indivíduo capaz de resistir à totalidade administrada.

A experiência individual ultrapassa, nesse sentido, o meramente individual. É só nessa forma de apreensão que o indivíduo converte-se em sujeito: ele se objetiva através de sua consciência individual. E essa objetivação nada mais é que “a unidade de si mesmo, bem como de suas experiências” (Ibid., p. 51). Assim, temos os momentos (subjetivos) em que a crítica localiza o homem: individualismo, individualidade e sujeito. Adorno mostra a saída através da experiência individual, pois ela pode alcançar o universal. Entre a experiência individual e o universal, há um condicionamento mútuo. A universalidade procura impor seu conteúdo à experiência individual, convertê-la num momento reprodutor. Mas esta última deve reagir, “pode perceber às vezes a objetividade mais claramente que o

coletivo”. Ao usar o “princípio da diferenciação”, o subjetivo cognoscente deve se livrar do coletivo ideológico e ser mais objetivo.

Referências Bibliográficas

- ADORNO, Theodor W. Actualidad de la filosofía. Barcelona: Paidós; ICE de la Universidad Autónoma de Barcelona, 1991.
- _____. . Dialéctica negativa. Madrid: Taurus, 1992.
- _____. . Intervenciones: nueve modelos de crítica. Caracas: Monte Ávila Editores, 1969.
- _____. . La ideología como lenguaje: la jerga de la autenticidad. 2. ed. Madrid: Taurus, 1982.
- _____. . Minima Moralia. São Paulo: Ática, 1992.
- _____. . Notas de literatura. Barcelona: Ediciones Ariel, 1962.
- _____. . Prismas: crítica cultural e sociedade. São Paulo: Ática, 1998.
- _____. . Sociologia. 2. ed. São Paulo: Ática, 1994.
- _____. . Teoria estética. Lisboa: Edições 70, 1993.
- ADORNO, Theodor W; HORKHEIMER, Max. Dialéctica do Esclarecimento. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1985.
- ALMEIDA, Jorge de. Crítica dialéctica em Theodor Adorno: música e verdade nos anos vinte. Cotia: Ateliê Editorial, 2007.
- ASSOUN, Paul-Laurent. A Escola de Frankfurt. São Paulo: Ática, 1991.
- BENHABIB, Seyla. On Max Horkheimer: New perspectives. Cambridge: The Mit Pres, 1993.
- BRONNER, Stephen E. Da teoria crítica e seus teóricos. Campinas: Papyrus, 1997.
- CAMARGO, Sílvio César. Modernidade e dominação: Theodor Adorno e a teoria social contemporânea. São Paulo: Annablume, 2006.
- DUARTE, Rodrigo A. de Paiva. Mimesis e racionalidade: A concepção de domínio da natureza em Adorno. São Paulo: Loyola, 1993.
- EAGLETON, Terry. A ideologia da estética. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1993.
- FERRY, Luc. Homo aestheticus. São Paulo: Ensaio, 1994.
- GHIRALDELI JUNIOR, Paulo. Neopragmatismo, Escola de Frankfurt e marxismo. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.
- GUALANDI, Alberto. Deleuze. São Paulo: Estação Liberdade, 2003.
- HABERMAS, Jürgen. Entre naturalismo e religião: Estudos filosóficos. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007.
- HORKHEIMER, Max. Autoridade e família. Lisboa: Apaginastantas, 1983.
- _____. . Eclipse da razão. Rio de Janeiro: Editorial Labor do Brasil, 1976.
- _____. . Teoria crítica: Uma documentação. São Paulo: Perspectiva; Editora da Universidade de São Paulo, 1990.
- JAMESON, Fredric. O marxismo tardio: Adorno, ou a perspectiva da dialéctica. São Paulo: Ed. UNESP; BOITEMPO, 1997.

- JAY, Martin. L'imagination dialectique: Histoire de l'École de Francfort et de l'Institut de Recherches Sociales (1923-1950). Paris: Payot, 1977.
- KELLNER, Douglas. Critical theory, marxism and modernity. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1992.
- KOTHE, Flávio R. Benjamin & Adorno: confrontos. São Paulo: Ática, 1978.
- LUKÁCS, Georg. História e consciência de classe. Porto: Publicações Escorpião, 1974.
- MARCUSE, Herbert. Contra-revolução e revolta. Rio de Janeiro: Zahar Ed., 1973.
- _____. Razão e revolução. Rio de Janeiro: Ed. Saga, 1969.
- NIETZSCHE, Friedrich W. A gaia ciência. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- _____. Humano, demasiado humano. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- NÓVOA, Jorge (Org.). Incontornável Marx. Salvador: EDUFBA; São Paulo: Editora UNESP, 2007.
- RAGO, Margareth; ORLANDI, Luiz B. L.; VEIGA-NETO, Alfredo (Orgs.). Imagens de Foucault e Deleuze: Ressonâncias nietzchianas. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.
- SLATER, Phil. Origem e significado da Escola de Frankfurt. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- TIBURI, Márcia. Metamorfoses do conceito: ética e dialética negativa em Theodor Adorno. Porto Alegre: UFRGS, 2005.
- WIGGERSHAUS, Rolf. L'École de Francfort: histoire, developpement, signification. Paris: Presses Universitaires de France, 1993.