

---

## **A ESCOLA DE FRANKFURT: ESCLARECIMENTO OU MISTIFICAÇÃO DAS MASSAS?**

---

Lázaro Aparecido Silva

Resumo: *o Esclarecimento, correlato da filosofia iluminista na Alemanha, tinha como meta a libertação do ser humano do medo, da ignorância e das potências míticas por meio da razão. Corresponde ao longo processo de secularização do pensamento que começa na antigüidade grega e tem seu apogeu nos séculos XVII e XVIII. Na modernidade, essa forma de conhecimento, consagrada pelo Iluminismo, vê-se mergulhada em uma nova modalidade degradada de mistificação, na medida em que a instrumentalização da razão, aliada ao poder do capital, traduz-se em nova forma perversa de dominação. Essa razão instrumentalizada perpassa todo o 'tecido' social, memo em seus aspectos mais recônditos e insuspeitos: a política, a ciência, a escola, a família, a sexualidade etc., tendo na indústria cultural o seu mais poderoso veículo para a imposição desse novo aparato ideológico de dominação e controle das massas. Assim, o que se constata na modernidade é que as luzes converteram-se em trevas.*

Palavras-chave: *esclarecimento (iluminismo), filosofia, art, ciência*

*Que espetáculo! Mas infelizmente só um espetáculo!  
Como chegar a ti, Natureza infinita?  
Onde estão teus seios? Tuas fontes de vida  
Que alimentam céus e terras  
E tanto atraem o ser que se estiola  
—Tu sacias, tu inundas, e no entanto definho!  
[...]  
Secreta na clara luz do dia,  
A natureza não aceita desnudar-se*

*E o que a ti não revela  
Dela não extrais a ferros e martelos.  
(Goethe)*

**É** um fato inquestionável: pela primeira vez na história da humanidade, a racionalidade iluminista converteu-se em um modo de ser, pensar, fazer, em suma, em uma civilização de dimensão planetária. Com o processo de globalização da economia, da tecnologia e das telecomunicações, tal fato torna-se ainda mais evidente. Discuto neste artigo os subterrâneos dessa forma de racionalidade que nada tem de idílico, como proclamavam, nos primórdios, seus maiores arautos e defensores. Falo de Cultura, Ciência, Arte e, principalmente, de Indústria Cultural, que considero a categoria central, a reflexão por excelência para se compreender o pensamento filosófico e sociológico da chamada Escola de Frankfurt como condição necessária para se questionar a situação atual do conhecimento na sociedade contemporânea, inclusive a realidade brasileira.

“A crítica do racionalismo”, escreveu Camus (1989, p. 41),

*já foi feita tantas vezes que parece não se ter mais como fazer. No entanto, a nossa época vê renascer esses sistemas paradoxais que se aplicam em atravancar a razão, como se ela de fato houvesse sempre andando para a frente.*

Essa observação de Camus é particularmente interessante porque os pensadores da Escola de Frankfurt referem-se à racionalidade ocidental, que se converteu em racionalidade instrumental, como verdadeira regressão à barbárie. Tal regressão está presente tanto na ciência moderna, quanto na moral, na arte, na escola, na família, enfim, invadiu todas as esferas da vida social. Quanto à arte, Adorno e W. Benjamin, analisando a reprodução fonográfica e cinematográfica, já alertavam, o primeiro para o fenômeno da regressão da audição na música; e o segundo, para o aspecto da reprodutibilidade técnica, tanto na pintura quanto no cinema: o sujeito não mais suporta o diferente, pois impuseram a ele o semelhante, o igual, já plenamente definido e codificado pelos ‘produtores culturais’. Mais que a profanação da unicidade da obra de arte, a reprodução ininterrupta e em série da obra, elimina a qualidade e “corresponde de perto à reprodução das massas” (BENJAMIN, 1987, p. 194). O sujeito vê-se ‘coisificado’ e o objeto (mercadoria) assume contornos fantasmagóricos: ele aparece como algo dotado de auto-

nomia, impondo-se ao sujeito, o que termina por eliminar a liberdade de escolha. A capacidade do sujeito livre, racionalmente emancipado, como diria Kant, está completamente comprometida pela produção cultural em série na modernidade.

A modernidade, iniciada no século XVII com a ciência experimental, tem o apogeu no século XVIII, com a proclamação da razão como princípio organizador da ordem política e social, e representa a emergência da autonomia da vontade no estabelecimento de critérios para a valoração dos costumes e da vida ética na cultura ocidental. O imperativo categórico kantiano, “age como se a máxima da tua ação se devesse tornar, pela tua vontade, em lei universal da natureza” (KANT, 1997, p. 59), reflete a emergência do sujeito como condição para o advento da verdadeira moralidade que se assenta no primado da autonomia, da liberdade de escolha. Contudo, a ordem e o progresso, a redenção pelo saber e a ciência impulsionando a técnica como condição para a felicidade e o bem estar do ser humano em sociedade, preconizada por Bacon, pelos pensadores iluministas e por A. Comte, não se concretizaram.

Extrapolando o conceito de Kant (1989), para quem a *Aufklärung* representa o processo histórico-social responsável pela emancipação intelectual, pela saída do homem da menoridade, da incapacidade de pensar por si próprio sem o auxílio de outrem, Adorno e Horkheimer utilizam-se da expressão para designar todo o longo processo de racionalização que, através dos tempos, por meio da filosofia, desencantou o mundo das potências míticas, libertando o ser humano das trevas do medo, da ignorância e da natureza aterrorizante perante uma realidade desconhecida, ao substituir o mito pelo *logos*. Entretanto, liberta do controle mítico-religioso, a natureza, assim como a sociedade, são dominadas e controladas por meio da ciência e da técnica. E dominação não significa compreensão: a natureza vê-se atormentada, violentada pelo positivismo, pela racionalidade instrumental, que anula a reflexão em detrimento da ação pela ação, tendo, como único fim, o lucro. É nesse sentido que a ciência moderna sobrepõe-se à natureza para conhecê-la e dominá-la a fim de, posteriormente, por meio da técnica, modificá-la. Nietzsche (1989), em fins do século XIX, já denunciava o “perigo torturante e envenenador da vida na nossa forma de cultivar a ciência, porque a vida torna-se enferma nesta engrenagem e mecanismo desumanos, [pois] o moderno sistema da ciência, barbariza”.

Na Dialética do Esclarecimento, Adorno e Horkheimer (1986) relatam o paradoxo do racionalismo, que, em seus primórdios, tinha por objetivo livrar os homens do medo (da natureza desconhecida) e investi-los na

posição de senhores. No entanto, o que na verdade se constata é que a Terra totalmente esclarecida resplandece agora, na modernidade, sob o signo de uma calamidade triunfal, visto que a ordem converteu-se em caos e as luzes converteram-se em trevas. Se o programa do esclarecimento visava ao desencantamento do mundo, superando o mito ao substituir a imaginação pelo saber, hoje apenas se presume dominar a natureza. “Que espetáculo! Mas infelizmente só um espetáculo!” (GOETHE, 1999, p. 43). Ao criticarem a razão esclarecida por assumir contornos teológicos e metafísicos na medida em que arroga para si a pretensão única de tudo desvendar e conhecer, o domínio absoluto sobre a verdade, os frankfurtianos desvelam os subterrâneos da racionalidade ocidental e revelam o fato de que poder e conhecimento são sinônimos e a técnica é a essência desse saber que não visa a conceitos nem a imagens, nem ao prazer do discernimento; mas ao método frio, à exploração e à utilização do trabalho de outros, enfim, à subjugação do ser humano pelo capital. Tudo aquilo que não se submete ao critério da calculabilidade e da utilização torna-se suspeito para o esclarecimento.

Nietzsche, ao sustentar que o instinto é criador e a razão dominadora, critica o conhecimento esclarecido, especialmente a ciência moderna, na medida em que, segundo ele, desde o dia em que “animais inteligentes inventaram o conhecimento” (NIETZSCHE, 1987a, p. 31), “o impulso ao saber sem freios [tornou-se] em si mesmo, em todos os tempos, tão bárbaro quanto o ódio ao saber” (NIETZSCHE, 1987b, p. 5). A ação pela ação torna-se mais funesta ainda que o pensamento pelo pensamento. Influenciados pela filosofia nietzschiana, Adorno e Horkheimer (1986, p. 21) defendem a tese segundo a qual “no trajeto para a ciência moderna, os homens renunciaram ao sentido e substituíram o conceito pela fórmula, a causa pela regra e pela probabilidade”. Assim, com a mistificação da ciência, pode-se deduzir o fato de que a humanidade ainda está mergulhada na Idade Média, porque, como afirma Nietzsche (1987c, p. 31), “a história é sempre ainda uma teologia embuçada: como, do mesmo modo, o terror sagrado com que o leigo não-científico trata a casta científica é um terror sagrado herdado do clero. Aquilo que se dava outrora à Igreja, dá-se agora, embora com mais parcimônia, à ciência”. A racionalidade burguesa subverteu valores e mercantilizou todas as esferas das relações e criações humanas. É nesse sentido, também, que Marx, já em 1848, observava que:

*por meio da exploração do Mercado Mundial, a burguesia deu um caráter cosmopolita à produção e ao consumo em todos os países, tanto na produção material quanto na intelectual, pois, as criações*

*intelectuais de uma nação tornam-se propriedades comuns de todas. A racionalidade burguesa fez da dignidade pessoal um simples valor de troca e, em nome das numerosas liberdades conquistadas, estabeleceu a implacável liberdade de comércio. Em suma, substituiu a exploração encoberta pelas ilusões religiosas e políticas, pela exploração aberta, única e brutal, destruindo todos os vínculos que uniam os homens entre si, criou uma cultura universal e submeteu a todos o laço frio do pagamento à vista (MARX; ENGELS, 1978, p. 96).*

A racionalidade iluminista, objeto da crítica frankfurtiana, transcende em muito o projeto emancipatório da razão desencadeada nos séculos XVII e XVIII. Adorno e Horkheimer vão buscar as origens dessa racionalidade nos tempos imemoriais das epopéias e das tragédias gregas, vias gerais, segundo eles, divisa-se o entrelaçamento entre mito e razão. Sabe-se que a Odisséia, de Homero, provavelmente, tenha vindo a público em fins do século X a.C. No entanto, tal tradição já era transmitida oralmente, séculos atrás, pela sociedade grega. É, portanto, a partir desse período distante que se deve buscar a origem ou, na concepção genealógica de Nietzsche, a invenção do conhecimento. Tal fato encontra-se relatado, especialmente, no Canto XII da referida obra onde o herói, Ulisses, renuncia ao prazer e ao instinto. Ele subtrai a si próprio na renúncia do desejo quando resiste ao encanto mágico provocado pelo canto das sereias que seduziam e levavam os marinheiros à morte.

A renúncia à felicidade, com a conseqüente sujeição do desejo e do prazer à vontade, é o quinhão cobrado pela civilização: o preço da segurança adquirida é o sofrimento e a infelicidade, visto que o saudosismo melancólico pelo elo perdido acompanhará Ulisses para sempre, pois, como constata Freud (1977, p. 26), ninguém pode alimentar “a ilusão de que a natureza foi vencida, e poucos se atrevem a ter esperanças de que um dia ela se submeta inteiramente ao homem.” A astúcia de Ulisses, ao ordenar que os marinheiros amarrassem-no ao mastro durante a passagem pelo lugar habitado pelas sereias, mostra a vitória da razão sobre o impulso, a paixão, o instinto, ou seja, a natureza. Pode-se perceber aqui, influenciados que foram pela psicanálise (FREUD, 1976, p. 31), a tese freudiana da repressão do instinto, do desejo como condição para o advento da civilização. Posto que a razão, desde seus primórdios, possui sua gênese na renúncia e na ascese, é provável que o conceito freudiano de ‘retorno do reprimido’ possa auxiliar na compreensão da barbárie em que mergulhou a civilização ocidental. O instinto de agressão e autodestruição, devido à emergência de um superego excessivamente repressor introjetado pela civilização, levou Freud (1997b, p. 111-2)

a finalizar *O mal-estar na civilização*, talvez sua mais expressiva obra, com uma constatação terrível:

*os homens adquiriram sobre as forças da natureza um tal controle, que, com sua ajuda, não teriam dificuldades em se exterminarem uns aos outros, até o último homem. Sabem disso, e é daí que provém grande parte de sua atual inquietação, de sua infelicidade e de sua ansiedade.*

É uma situação paradoxal, pois, como assinala Horkheimer (1990), com o desenvolvimento da ciência, juntamente com a acumulação de bens produzidos, há hoje sobre a terra mais matérias-primas, mais máquinas, maior força de trabalho adestrada e melhores métodos de produção do que houvera antes, mas não beneficia correspondentemente aos homens. Na modernidade, a sociedade mostra-se totalmente incapaz de fazer uso real das forças que se desenvolveram dentro dela, e da riqueza produzida no seu âmbito.

Os pensadores da Escola de Frankfurt retomam, à luz das transformações ocorridas com o avanço do capitalismo no mundo contemporâneo, os conceitos de razão, cultura, ideologia, positivismo e arte, entre outros temas. No plano político, esses autores resgatam e reformulam o conceito de indivíduo, reivindicando a autonomia do sujeito e o direito à felicidade. Recusam a noção de progresso nos moldes do pensamento liberal (concepção retilínea da história), assim como a concepção hegeliano-marxista da “violência como parteira da história”, e sustentam que a exaltação da razão desde a Grécia, culminando no positivismo a ponto de hoje se falar em uma ‘mitologia cientificista’, oculta o lado obscuro, sombrio, dessa mesma razão. À luz de uma crítica rigorosa desvelam a pretensa neutralidade da ciência e do saber e concluem que a racionalidade científica visa à dominação da natureza para fins lucrativos, colocando a ciência e a técnica a serviço do capital e não do bem-estar e da felicidade humana sobre a Terra.

Se a ciência e a arte que aí estão não têm condições de conduzir a humanidade ao bem estar e à felicidade, nada também se pode esperar do Estado, porque, como afirma Nietzsche (1987c, p. 40),

*por mais que o Estado enfatize o que faz de meritório pela cultura, ele a promove para se promover e não concebe nenhum alvo que seja superior ao seu bem e à sua existência. O que os negociantes querem, quando exigem incessantemente instrução e cultura, é sempre, no final das contas, lucro.*

Por isso, os frankfurtianos substituem o termo ‘cultura de massa’ por ‘indústria cultural’. Segundo Adorno e Horkheimer (1986, p. 114),

*os industriais da cultura e do lazer definem-se, a si mesmos como industriais, e as cifras publicadas dos rendimentos suprimem toda dúvida quanto à necessidade social de seus produtos. [...]. A verdade de que não passam de um negócio, eles a utilizam como uma ideologia destinada a legitimar o lixo que propositalmente produzem.*

Também não se trata de uma reflexão crítica acerca de uma cultura de massa, pois os artefatos ‘culturais’ produzidos não surgem espontaneamente das próprias massas e, portanto, não se trata de uma cultura popular. Na realidade, trata-se de artefatos, produtos fabricados em série, adaptados ao consumo das massas que, por sua vez, ditam e determinam esse consumo, suprimindo toda e qualquer liberdade de escolha por parte do indivíduo. Representa, portanto, uma integração deliberada, a partir do alto, de seus consumidores. Assim, o consumidor não é sujeito dessa indústria, mas seu objeto, pois para a indústria cultural tudo se equivale no mercado, já que todos os valores converteram-se em valor de troca. Para a indústria cultural o que interessa, portanto, é o lucro. A cultura converte-se em mercadoria: tem seu preço e pode ser comprada como um objeto de consumo qualquer.

Os criadores da Teoria Crítica da Sociedade chamam de ‘razão instrumental’ ou razão técnico-científica aquela que está a serviço da exploração, da dominação, da opressão e da violência (CHAUI, 1994). Nessa perspectiva, conhecer significa dominar e controlar a natureza e os seres humanos. Por outro lado, denominam de razão crítica a atitude filosófica que reflete sobre as contradições e os conflitos sociais e políticos e se apresenta como uma força libertadora. Nessa ótica, a degeneração da cultura na civilização constituiu-se na tese central do pensamento de Adorno e Horkheimer (1986, p. 119), pois, no exercício dessa razão crítica, eles procuram responder a uma questão urgente colocada pela sociedade contemporânea, ou seja, “descobrir por que a humanidade, em vez de entrar em um estado verdadeiramente humano, está se afundando em uma nova espécie de barbárie”. Nietzsche já percebera, anteriormente, os sintomas da total extirpação e erradicação da cultura na sociedade moderna. Analisando a situação do conhecimento em fins do século XIX, afirma com toda procedência:

*as águas da religião refluem e deixam para trás pântanos ou poças; as nações se separam outra vez com a maior das hostilidades e querem*

*esquartejar-se. As ciências praticadas sem nenhuma medida e no mais cego laissez-faire, estilhaçam-se e dissolvem toda crença firme; as classes cultas e os Estados civilizados são varridos por uma economia monetária grandiosamente desdenhosa. Nunca o mundo foi mais mundo, nunca foi mais pobre em amor e bondade. As classes eruditas não são mais faróis ou asilos, em meio a toda essa intranqüilidade da mundanização; elas mesmas se tornam dia a dia mais intranqüilas, mais desprovidas de pensamento e de amor. Tudo está a serviço da barbárie que vem vindo, inclusive a arte e a ciência de agora* (NIETZSCHE, 1987c, p. 38).

Todas essas considerações apontam para o fato de que, ao se discutir a questão da cultura, não se pode prescindir da análise daquilo que hoje identifica-se como indústria cultural, ou seja, a conversão da arte e da cultura em mercadoria, eliminando toda e qualquer possibilidade de crítica e de escolha. É por isso que a crítica à racionalidade técnica levou os frankfurtianos a constatarem que o desencantamento do mundo, corolário da razão iluminista, redundou no desaparecimento do sujeito autônomo, mergulhado que foi no totalitarismo uniformizante da indústria cultural. O esclarecimento converteu-se, na modernidade, “na total mistificação das massas” (ADORNO; HORKHEIMER, 1986, p. 52).

Um outro aspecto importante analisado pelos frankfurtianos é a constatação de que a racionalidade técnica adota as mesmas atitudes com relação aos objetos que o ditador com relação aos homens: conhece-os não para compreendê-los, mas para dominá-los. A indústria cultural representa a eliminação da cultura porque, eliminando o pensamento reflexivo, ela extingue a possibilidade da escolha e do julgamento. Na *Dialética do esclarecimento*, Adorno e Horkheimer (1986) sustentam que a padronização da produção cultural em série é o traço característico da indústria cultural. Tal padronização traz consigo a eliminação das diferenças, diluindo o indivíduo na massa passiva. As preferências são uniformizadas segundo os padrões dos produtores de cultura e servem para classificar os produtos culturais decidindo as preferências segundo os padrões dos consumidores. Assim, a arte e a cultura, de valor de uso, convertem-se em valor de troca (CHAUI, 1994). De trabalho de criação, tornam-se eventos de consumo, convertendo-se em mercadorias, como tudo o que existe no capitalismo e funcionando como mecanismo de controle e dominação social. A indústria cultural, ao lançar no mercado os produtos fabricados em série, banaliza a expressão artística e intelectual. Em lugar de difundir e divulgar a cultura, despertando interesse por ela, realiza a vulgarização das artes e dos conhecimentos.



Deriva daí o fato de que, na perspectiva dos frankfurtianos, não se pode mais contrapor a uma cultura de elite, da classe dominante, uma cultura popular, de massa e de qualidade inferior para o povo. Para esses pensadores, ambas são a negação de uma cultura democrática. Eles sustentam a tese segundo a qual o legado da racionalidade, do pensamento liberal não foi a democratização do saber, mas o “triunfo da igualdade repressiva, na medida em que a cultura contemporânea confere a tudo um ar de semelhança” (ADORNO; HORKHEIMER, 1986, p. 113). Hoje, quando as metas politicamente corretas do liberalismo apregoam a igualdade (diga-se de passagem, apenas a igualdade formal, isto é, a igualdade de *direito* e não de *fato*), tendem a ocultar a ausência de uma reflexão mais aprofundada acerca da democracia, posto que é somente no respeito à diferença e na exposição, e não na negação, do conflito que se pode falar em democracia. Em *Minima moralia*, Adorno (1993, p. 89) refere-se ao fato de que uma sociedade verdadeiramente emancipada não corresponderia a nenhuma sociedade planejada verticalmente, mas, sim, a uma sociedade na qual fosse possível ser diferente sem se ter medo, pois essa sociedade

*não seria nenhum Estado unitário, mas a realização efetiva do universal na reconciliação das diferenças. A política que ainda estiver seriamente interessada em tal sociedade não deveria propagar a igualdade abstrata das pessoas sequer como uma idéia.*

Se a racionalidade ocidental mergulhou o ser humano em nova mitologia, perversa e degradada, isso não significa que os frankfurtianos advoguem a eliminação da razão em favor de um irracionalismo ingênuo, pois, ao radicalizarem a crítica kantiana acerca dos limites e possibilidades do conhecimento, postulam a necessidade de se precaver contra o dogmatismo que assume princípios e conceitos sem anteriormente indagar a maneira como até agora se chegou até eles; sobre que faculdades, em que bases se apóiam, corroborando, portanto, com a proposição de Kant (1987, p. 21) segundo a qual a razão não deve jamais prescindir de “uma crítica precedente de sua própria capacidade”. Considerando a seriedade e o rigor da crítica kantiana acerca dos limites e possibilidade do conhecimento racional, talvez o que hoje denominamos “razão” não signifique mais que um mero conceito abstrato do qual se serve a elite dirigente “vanguardista” para legitimar a ideologia oficial a serviço da reprodução da dominação e do consumo alienado. Impõe-se, portanto, a necessidade de se estimular e fomentar o exercício de uma nova perspectiva racional capaz de refletir criticamente acerca de tal recaída no caos, nas trevas por não observar coerente-

mente a crítica a que Kant submete a razão. A razão, segundo o filósofo alemão, não pode jamais ser separada nem eximida de um exame precedente, cuja tarefa consiste em investigar a si própria como a responsável pela deformação da cultura que fez com que o homem moderno fosse convertido em brinquedo, nas mãos de poderes estranhos. Faz-se imperativo, portanto, recuperar o conceito de cultura como atividade criativa. Só assim será possível resgatar a individualidade alienada e ‘capturar’ o sujeito concreto que foi diluído no anonimato da massa. Nessa perspectiva, a cultura enquanto criação e o elemento revolucionário presente na obra de arte revestem-se de fundamental importância.

É significativo o interesse dos frankfurtianos pela arte. Segundo Ortiz (1986), tais pensadores sustentam que a função da arte reside no seu poder de quebrar o monopólio uniformizante da realidade estabelecida. Ao negar a realidade instituída e petrificada introduzida pela indústria cultural, a arte abre espaço para uma nova realidade, instituinte e dinâmica, como meio de se questionar e, talvez até modificar tal distorção, ou seja, o que é apresentado ao ser humano como “realidade”. Nesta perspectiva, o discurso estético nega a sociedade (no sentido da contradição dialética), para preservar a potencialidade das diferenças, desvelando a mistificação e a massificação imposta pela racionalidade técnica. Hoje, numa tradição que remonta à década de 1960, discute-se muito a questão do nacional e do popular na cultura brasileira, ao mesmo tempo em que os meios de comunicação de massa, especialmente a televisão, veicula conteúdos alienígenas. Na atual conjuntura globalizada, é totalmente impossível fomentar, como desejam alguns puristas, uma cultura nacional autêntica, desvinculada do contexto internacional. Já em fins daquela década, o Tropicalismo revolucionou a cultura brasileira, denunciando a instrumentalização política da arte, especialmente da música, ao incorporar elementos estrangeiros e nacionais, o arcaico e o moderno, o ‘chique’ e o ‘brega’, desenvolvimento e subdesenvolvimento (o luxo no lixo), ressaltando, como numa alegoria do Brasil, o contraste de um país onde a técnica mais avançada do mundo capitalista coexiste com o que há de mais subdesenvolvido e miserável. É, justamente, em meados dessa época que os pensadores da Escola de Frankfurt começam a exercer certa influência no pensamento social brasileiro.

Habermas (1997) fazendo um paralelo entre a sociedade tradicional e a moderna, sustenta que a primeira é caracterizada pela existência de um poder central, a divisão em classes e a presença de uma visão unitária de mundo, cujo corolário seria o mito ou a religião, que forneceria uma cosmovisão com a função de legitimar a hegemonia social dominante. Nessa hegemonia, o papel da ideologia, enquanto deformação e ocultamento da realidade, seria preponderante. É nos séculos XVII e XVIII que o iluminismo surge como o conheci-

mento unificador das práticas mágicas e individuais, por meio da racionalização e planificação de todas as esferas sociais. Posto assim, há um questionamento da ideologia como fundamento da ordem. Como se dá, então, a hegemonia nas sociedades altamente industrializadas? É nesse sentido que Marcuse e Habermas falam da racionalidade científica ou técnica como *ideologia*. Se o conceito de ideologia pressupõe um universo autônomo, separado da realidade, com a passagem para a sociedade moderna elimina-se a contradição que o pensamento marxista clássico apontava. Os frankfurtianos não mais consideram a luta de classes como motor da história nas sociedades industrializadas. Não mais existe ‘consciência de classe’, mas conformação da consciência e supressão da vontade crítica. Tal fato é visível nos meios de comunicação no Brasil, sejam eles privados ou públicos: não se fala mais em cidadão, mas em consumidor, o que significa que aqueles que são excluídos do consumo são excluídos da cidadania, exceto quanto ao “direito sagrado e inalienável ao sufrágio universal.” O voto, símbolo da democracia liberal, mascara e esconde os interesses de classes subjacentes em nome da homogeneização da “maioria”, já que a sociedade não é una, mas fragmentada e pulverizada. Também a noção de falsa consciência é questionada na medida em que a racionalidade técnica envolveu a todos. Agora, a ilusão se generaliza e converte-se na própria realidade e não no seu oposto. Nessa sociedade, “o princípio da contradição não tem lugar na sua lógica” (MARCUSE, 1972, p. 13). É nesse sentido, também, que os frankfurtianos ressignificam o conceito de alienação. A arte aparece, então, como um esforço para transcender a falsificação do que se convencionou chamar “realidade social”, na medida em que reedita a contradição realidade-ilusão, agindo, assim, negativamente a uma sociedade que se pretende total, universal e positiva. Ao ‘fugir’ da realidade, a arte mostra o mundo como ele poderia ser, e não como é. Esta é, pois, a real dimensão revolucionária da obra de arte: a disposição, que se sabe de antemão impossível, por esgotar todos os campos e possibilidades do *vir-a-ser*. Nesse sentido, a antítese da arte é a indústria cultural que procura conformar a realidade, exorcizando, por todos os meios, todas as possibilidades do devir quando impõe a ditadura do semelhante, do igual, daquilo que já está plenamente codificado e definido.

Nas sociedades industrializadas são os meios de comunicação de massa com seu aparato tecnológico que unificam os produtores com os consumidores de ‘cultura’ ao todo social. Uma sociedade-máquina, onde inexistente a parte (indivíduo), já que esta é uma mera engrenagem do todo e que, portanto, pode ser substituída, tendo na indústria cultural um aparato que se ocuparia da produção ininterrupta de ‘cultura’ para que a fidelidade das massas não possa ser questionada. Tais fatos são, na realidade, frutos dessa

racionalidade técnica ou consciência unidimensional, que faz com que “os homens não vivam sua própria vida, mas desempenham tão-só funções pré-estabelecidas” (MARCUSE, 1972, p. 58).

É importante ressaltar que, para os frankfurtianos, assim como para a tradição alemã do século XIX e início do século XX, a cultura, enquanto dimensão espiritual, está em oposição à civilização enquanto dimensão material. Segundo Cuche (1996, p. 25),

*tudo o que é autêntico e que contribui para o enriquecimento intelectual e espiritual será considerado como vindo da cultura; ao contrário, o que é somente aparência brilhante, leviandade, refinamento superficial, pertence à civilização. A cultura se opõe então à civilização como a profundidade se opõe à superfície.*

Esta é uma questão polêmica. Freud (1997b, p. 10), por exemplo, esclarece categoricamente que entende por civilização “tudo aquilo que a vida humana elevou acima de sua condição animal e difere da vida dos animais [e afirma não fazer distinção] entre cultura e civilização”. Marcuse (1972, p. 30), analisando a obra freudiana em *Eros e civilização*, afirma, no prefácio da primeira edição, que segue a orientação do psicanalista e, portanto, a expressão “civilização é usada permutavelmente com cultura”. Entretanto, o que se observa é que, tanto em Adorno quanto nos próprios escritos de Marcuse, embora de maneira implícita, ao leitor atento fica evidente tal distinção. Daí a insistência dos frankfurtianos no fato de que o processo de humanização da sociedade deveria passar pela transformação da civilização em cultura, mas o que ocorre é o contrário: a cultura degenerou-se na civilização e, por isso, a racionalidade moderna regrediu a humanidade à barbárie. A dominação da natureza implica, também, a subjugação do indivíduo e, conseqüentemente, de toda a sociedade. Leitores de Freud são conscientes de que nada que é reprimido é apaziguado e que a repressão violenta tem como conseqüência mais violência ainda. Quanto a esse fato, a sentença lapidar de Horkheimer (2000, p. 123) não deixa qualquer dúvida: “o superego, impotente em sua própria casa, torna-se um algoz na sociedade.”

Se a arte, como atividade criativa do espírito, no seu início é identificada com o trabalho no sentido de transformação e humanização da natureza; quando ela passa de valor de uso a valor de troca, torna-se uma mercadoria como outra qualquer. Decorre daí, a não separação entre cultura popular e cultura de elite. É, mais uma vez, o fim da dicotomia realidade-ilusão, pois a arte perde sua dimensão “transcendental”, (alienante), que a colocava como uma barreira ao

processo de racionalização. Não é mais possível autonomia cultural no seio da sociedade industrial. Os produtos culturais trazem consigo a marca da ordem, e a realidade social transforma as produções culturais autênticas em utilidade técnica. A ação mecânica do homem na multidão faz com que o mesmo perca sua individualidade. Nessa perspectiva, a categoria ‘classe social’ deixa de ter sentido pois, com a perda da individualidade, só se pode falar de massa. A vontade individual está completamente anulada diante do comportamento coletivo, previamente determinado por essa racionalidade e já não se pode mais falar em consciência crítica, mas em acomodação a um ego coletivo, o que termina por anular a consciência. É nesse sentido que a civilização é concebida pelos frankfurtianos como a manifestação do espírito da barbárie e da decadência. O homem-massa passa a se caracterizar pela mediocridade, já que a indústria cultural uniformiza as diferenças individuais na homogeneidade da massa: o indivíduo converte-se em mero consumidor, conformado com sua pequenez, sendo incapaz de perceber o que se encontra além daquilo que lhe é imposto pela indústria cultural, ou seja, ouvir, ver, sentir, etc., sem que tais sensações já tenham sido previamente escolhidas e padronizadas.

Se a arte é vista como algo que novamente instaura a dicotomia realidade-ilusão, a situação se complica porque os frankfurtianos não consideram a cultura de massa como arte. Na verdade, ela não passa de um *fetich*e, uma mercadoria qualquer, um objeto de consumo descartável que afasta toda e qualquer atitude reflexiva por parte do sujeito, pois a indústria cultural nada mais é que uma fábrica de bens culturais que são comercializados a partir de seu valor de troca. Não existe neutralidade nos meios de comunicação ao transmitir a cultura: ela é fabricada, imposta e funciona como mecanismo de dominação e conformação das massas. Ao agregar os elementos heterogêneos de cima para baixo, definindo o que deve ser consumido entre os públicos A, B ou C, tem-se, assim, o traço característico da indústria cultural que é a padronização. As pseudo-diferenças produzidas e introduzidas no mercado consumidor de “arte” servem somente para classificar e organizar os consumidores a fim de escaloná-los segundo determinado nível de consumo. Desaparece o gosto individual, já que o consumidor perde a sua liberdade de escolha, porque aquilo que ele ‘escolhe’ já foi considerado previamente pelo esquema de produção ao qual ele deve se submeter e comportar de acordo com seu padrão mediano de consumo dos produtos culturais de massa. Um exemplo desse fato, relata Adorno (1996), é a política das gravadoras que reforça o que é fabricado para se transformar em sucesso e a conseqüente resposta do ouvinte-consumidor ao estímulo provocado pela indústria cultural. Também o lazer, nessa perspectiva, não é identificado como valor de uso, mas como mercadoria. O que importa é o fato de as pessoas

estarem sempre ocupadas em consumir, em fazer algo, de preferência mecânico, para afastá-las do pensamento, da reflexão. Na sociedade instrumentalizada, qual o sentido e para que a reflexão se a realidade já está determinada?

Um dos aspectos da indústria cultural que me parece relevante e que merece ser analisado é a televisão. “Democrática”, ela invade todas as regiões e segmentos sociais. Ao penetrar no espaço individual, ela diminui e termina por eliminar a distância entre o produto apresentado e o telespectador. Nesse sentido, a televisão reforça o cotidiano e confunde a distância entre a atualidade do acontecimento e sua representação, entre realidade e ilusão. Tal fato leva o telespectador a acreditar que ela é um veículo transparente, objetivo, neutro e não deformador da realidade. Na verdade, o que se observa é que as imagens, os gestos e os dizeres por ela veiculados, já foram previamente determinados. E isso, tanto em relação à mensagem transmitida quanto em relação ao enquadramento da câmera. A pretensa naturalização (no sentido estético do termo) da imagem e da mensagem oculta o interesse dos produtores comerciantes e determina a morte da imaginação e do pensamento do telespectador. No caso brasileiro, tal fato fica evidente nas telenovelas. O drama apresentado é como se fosse o drama da própria vida do telespectador (distorcido, é claro!), pois, ao ligar o botão e sintonizar a emissora, é como se ele abrisse a porta da sua sala ou do seu quarto. Tudo colabora para a pretensa naturalização do cotidiano: é natal na vida real e na novela, assim como as eleições, a necessidade do uso da camisinha, o comentário acerca da tragédia em Nova Iorque etc. Alguns atores que representam vilões relatam, inclusive, que são perseguidos e até agredidos quando vistos em público. Isso sem falar no final idêntico a todos os folhetins: o maniqueísmo que eleva os *bons* e elimina os *maus* e o *happy-end* que reproduz os contos de fadas infantis no velho modelo do *e-foram-felizes-para-sempre*. Assim, a telenovela não desnuda a opressão da vida cotidiana; ela a reforça, conforma e acalma. A exposição ininterrupta e, ao mesmo tempo, a negação simultânea do objeto do desejo, alimenta a neurose coletiva. Tal qual a pornografia que centra a libido – que deveria estar dispersa por todo o corpo e em todas as atividades prazerosas – nos órgãos genitais para impedir a eclosão do erotismo desordenado e transgressor, a telenovela é moralista e conservadora: ela não sublima, mas, ao contrário, reprime. Não há espaço para a criatividade na indústria cultural: é a velha fórmula, já exaustivamente repetida, que se apresenta como novidade, já que onde a arte poderia instaurar a diferença e a reflexão, a indústria cultural, ao reforçar o que é idêntico, determina a eliminação da possibilidade do pensamento e, conseqüentemente, da cultura. A sociedade contemporânea esclarecida, sob o domínio imperioso da indústria cultural, recusa a aceitar a arte, devido ao fato de ela propor a existência de um mundo novo, de uma

realidade diferente que poderia vir a colaborar no sentido de desnudar a opressão da vida cotidiana.

Como conclusão, pode-se afirmar que, embora herdeiros da tradição marxista, o pensamento dos frankfurtianos representa um questionamento radical das possibilidades revolucionárias nos moldes da utopia marxista do século XIX. Uma sociedade de massas, hiper-reprimida e que, por isso mesmo, escamoteia, anula e impede a luta de classes; uma sociedade “sem Estado”, uma vez que a hegemonia da técnica penetrou nas consciências individuais eliminando o indivíduo, o cidadão. Portanto, uma sociedade sem contradições. Entretanto, mesmo que se critique o pessimismo de suas posições, elas têm o mérito de desvendar as relações de poder e dominação onde normalmente se apresenta a cultura como expressão da democracia e da liberdade. Acrescentese, também, o fato de que se os frankfurtianos criticam a racionalidade ocidental que, após libertar o ser humano dos mitos e superstições, converteu-se ela própria em mito e superstição na medida em que arroga para si a pretensão absoluta do conhecimento, eles o fazem no mais amplo e pleno exercício da razão. Ao criticarem a razão como instrumento de dominação e manipulação das massas, esses pensadores são advogados de uma razão crítica que não poupa a si própria. A exemplo de Kant (1995, p. 41), sustentam a tese de que o filósofo é aquele que não dogmatiza a razão, mas aquele que denuncia sua possível mistificação e procura, criticamente, “defender as máximas de uma sã razão contra os seus próprios ataques sofisticos”, ou seja, defender a razão de suas incoerências e contradições internas.

Exilado da natureza, desprovido da certeza última da posse da verdade consumada e totalmente realizada, Camus (1989), embora não se filie à tradição crítica alemã, chama a atenção para as contradições presentes no cotidiano do conhecimento científico, em suas malhas e armadilhas e, ao mesmo tempo, insinua a busca desesperada do ser humano por clareza e objetividade. Esse apelo, que ressoa no mais íntimo do seu coração, surge quando ele toma consciência de sua situação. Trata-se de uma constatação terrível, desconfortante para a condição humana, porém, plena de significado e beleza:

*eis aí também as árvores e conheço suas rugas, eis a água e experimento-lhe o sabor. Esses perfumes de relva e estrelas, a noite, certas tardes em que o coração se descontrai, como eu negaria o mundo de que experimento o poder e as forças? Contudo, toda a ciência dessa terra não me dará nada que me possa garantir que este mundo é para mim. Vocês o descrevem e me ensinam a classificá-lo. Vocês enumeram suas leis e na minha esperança e sede de saber, concordo que elas sejam*

*verdadeiras. Vocês desmontam seu mecanismo e minha esperança aumenta. Por último, vocês me ensinam que esse universo prestigioso e colorido se reduz ao átomo e que o próprio átomo se reduz ao elétron. Tudo isso é bom e espero que vocês continuem. Mas vocês me falam de um invisível sistema planetário em que os elétrons gravitam ao redor de um núcleo. Vocês me explicam esse mundo como uma imagem. Reconheço então, que vocês enveredam pela poesia: nunca chegarei ao conhecimento. Tenho tempo para me indignar com isso? Vocês já mudaram de teoria. Assim, essa ciência que deveria me ensinar tudo, limita-se à hipótese, essa lucidez se perde na metáfora, essa certeza se resolve como obra de arte. Para o que é que eu precisava de tanto esforços? As doces curvas dessas colinas e a mão da tarde sobre este coração agitado me ensinam muito mais. Compreendo que se posso, com a ciência, me apoderar dos fenômenos e enumerá-los, não posso da mesma forma apreender o mundo. Quando tiver seguido com o dedo todo seu relevo, não saberei nada além disso. E vocês me levam a escolher entre uma descrição que é certa, mas que não me informa nada, e hipóteses que pretendem me ensinar, mas que não são certas. Estranho diante de mim mesmo e diante desse mundo, armado de todo o apoio de um pensamento que nega a si mesmo a cada vez que afirma, qual é essa condição em que só posso ter paz com a recusa de saber e de viver, em que o desejo da conquista se choca com os muros que desafiam seus assaltos? [...] Eu dizia que o mundo é absurdo: estava andando muito depressa. Esse mundo em si mesmo não é razoável: é tudo o que se pode dizer a respeito. Mas o que é absurdo é o confronto entre esse irracional e esse desejo apaixonado de certeza cujo apelo ressoa no mais profundo do homem (CAMUS, 1989, p. 39-40).*

O que fazer perante tal situação? Ressaltei anteriormente que condenar ou ignorar a ciência em detrimento do mais crasso e desesperante irracionalismo é, no mínimo, ingenuidade. Talvez Nietzsche (1987c, p. 36) possa oferecer a inspiração que sirva de solução para aliviar, em parte, a angústia do homem consciente:

*somente aquele que captou firmemente no olho a pintura universal da vida e da existência se servirá das ciências singulares sem dano próprio, pois, sem uma tal imagem-de-conjunto-reguladora elas são malhas que nunca conduzem ao fim e tornam o curso de nossa vida ainda mais confuso e labiríntico.*



Também, quanto à arte, o filólogo alemão não indaga a respeito de sua função ou finalidade; mas sobre seu significado, sobre o sentido que ela coloca para a existência cotidiana. Assim como a filosofia, a arte exclui a militância doutrinária e pragmática como critério de verdade e eficácia: ela não possui nenhum valor exterior a si própria. Sistemática ou metodicamente, a arte não milita pedagogicamente a favor da transformação ou modificação do mundo, mas visa tão-somente propiciar ao ser humano aquela sensação, aquele estado de embriaguez dionisíaco traduzido no êxtase diante da contemplação do inefável, do belo, que faz que o indivíduo possa proclamar perante todas as adversidades que a vida é boa e merece ser vivida, pois só a arte

*é capaz de converter aqueles pensamentos de nojo sobre o susto e o absurdo da existência em representações com as quais se pode viver: o sublime como domesticação artística do susto e o cômico como alívio artístico do nojo diante da existência. [...] A arte e nada mais que a arte! Ela é a grande possibilitadora da vida, a grande aliciadora da vida, o grande estimulante da vida!* (NIETZSCHE, 1999, p. 28; 56).

## Referências

- ADORNO, T. W. *Minima moralia*. 2. ed. São Paulo: Ática, 1995.
- ADORNO, T. W. *O feticismo na música e a regressão da audição*. São Paulo: Nova Cultural, 1996. (Coleção Os Pensadores).
- ADORNO, T. W.; HORKHEIMER, M. *Dialética do esclarecimento*. 2. ed. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1986.
- BENJAMIN, W. A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica. In: OBRAS escolhidas: magia e técnica, arte e política. 3. ed. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- CAMUS, A. *O mito de sísifo*. 2. ed. Rio de Janeiro: Guanabara, 1989.
- CHAUÍ, M. *Cultura e democracia: o discurso competente e outras falas*. 2. ed. São Paulo: Moderna, 1981.
- CHAUÍ, M. M. *Convite à filosofia*. São Paulo: Ática, 1994.
- CUCHE, D. *A noção de cultura nas ciências sociais*. Bauru: Edusc, 1999.
- FREUD, S. *Moral sexual civilizada e doença nervosa*. In: PEQUENA coleção das obras de Freud. Rio de Janeiro: Imago, 1976.
- FREUD, S. *O futuro de uma ilusão*. Rio de Janeiro: Imago, 1997a.
- FREUD, S. *O mal-estar na civilização*. Rio de Janeiro: Imago, 1997b.
- GOETHE, J. W. *Fausto*. Rio de Janeiro: Sette Letras, 1999.
- HABERMAS, J. *Técnica e ciência como ideologia*. Lisboa: Edições 70, 1997.

- HORKHEIMER, M. Observações sobre ciência e crise. In: HORKHEIMER, M. *Teoria crítica I*. São Paulo: Edusp, 1990.
- HORKHEIMER, M. *Eclipse da razão*. São Paulo: Centauro, 2000.
- KANT, I. *Crítica da razão pura* (prefácio à segunda edição). São Paulo: Nova Cultural, 1987.
- KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*, Lisboa: Edições 70, 1997.
- KANT, I. *O que é a ilustração*. In: WEFFORT, F. (Org.). *Os clássicos da política*, São Paulo: Ática, 1989. V. II.
- KANT, I. Que significa orientar-se no pensamento? In: KANT, I. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Tradução de Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 1995. p. 39-55.
- MARCUSE, H. *Eros e civilização*. 5.ed. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1972.
- MARX, K.; ENGELS, F.O *manifesto comunista de 1848*. 2. ed. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1978.
- NIETZSCHE, F. *Ecce homo*. Lisboa: Edições 70, 1989.
- NIETZSCHE, F. *O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo*. 2. ed. São Paulo: Cia. das Letras, 1999.
- NIETZSCHE, F. *Sobre a verdade e a mentira no sentido extra-moral*. 4. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987a. V. I. p. 29-38. (Coleção Os pensadores).
- NIETZSCHE, F. *A filosofia na época trágica dos gregos*. 4. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987b. V. II. p. 4-16. (Coleção Os pensadores).
- NIETZSCHE, F. *Considerações extemporâneas*. 4. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987c. V. II. p. 17-45. (Coleção Os pensadores).
- ORTIZ, R. A escola de Frankfurt e a questão da cultura. *Revista brasileira de ciências sociais*, São Paulo, 1986.

Abstract: *aufklärung, correlated of illuminism philosophy in Germany, had as a primordial purpose the liberation of the human being from fear, ignorance, mistic power thought reason. It correspond to a long process of secularization of thinking that begins on ancient Greece and has its apogee on 17<sup>th</sup> and 18<sup>th</sup> centuries. In modern world knowlodge consecrated by iluminism can be seen merged in a new degraded modality of mistification.*

Key words: *aufklärung (iluminism), philosophy, art, science*

LÁZARO APARECIDO SILVA

Doutorando em Educação na Universidade Federal de Goiás. Professor graduado em Filosofia. Licenciado em História e Psicologia. E-mail: Lazaro.aparecido@uol.com.br.