

RESSALVA

Alertamos para ausência das
páginas pré-textuais,
não incluídas pelo autor no arquivo original.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	10
CAPÍTULO 1: Karl Marx e a pré-história do conceito de ideologia.....	15
1.1 Karl Marx e o estudo sobre a ideologia.....	15
1.2 George Lukács e a reificação: teoria da constituição da realidade social.....	38
CAPÍTULO 2: Teoria Crítica: estudo sobre a ideologia.....	54
2.1 Liberalismo e antiliberalismo: cultura afirmativa e a concepção totalitária do Estado.....	54
2.2 Indústria Cultural: ideologia, consumo e semiformação.....	68
2.3 Ideologia e a transformação das formas de controle.....	80
2.3.1 Ideologia e massificação: novas formas de controle no capitalismo tardio.....	80
2.3.2 Ideologia da racionalidade tecnológica.....	94
CONCLUSÃO (Debate).....	110
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	123

INTRODUÇÃO

Propor um estudo sobre a ideologia é uma tarefa complicada por causa da ampla variedade de significados que o conceito possui na atualidade e pela sua confusa utilização nas relações sociais cotidianas. O fundamento político é inerente à reflexão da ideologia, que se sustenta na mediação entre teoria e práxis para a transformação da realidade. A ausência deste conteúdo político denota o esvaziamento do pensamento e da ação que pretende pensar em uma outra realidade para além da realidade presente. A busca por uma sociedade menos opressora e totalitária dá ânimo ao pensamento teórico que procura se pautar nas possibilidades de uma vida melhor.

Com a finalidade de promover uma reflexão sobre a realidade no capitalismo tardio, (suas formas de dominação e manutenção de seu poder), pretendemos neste trabalho analisar determinados aspectos da transformação da ideologia. As mudanças nas formas de controle e de dominação serão abordadas neste estudo por meio do percurso realizado pelo *Instituto de Pesquisa Social* de Frankfurt baseado principalmente nas reflexões de Horkheimer, Adorno e Marcuse. A complexidade deste tema obriga-nos a delimitar bem as pretensões deste trabalho que, longe de esgotar suas discussões, propõe determinado debate entre a concepção tradicional marxista do conceito de ideologia e sua expressão na modernidade avançada. Com a pretensão de não perdermos o objeto de uma teoria crítica, que busca a compreensão da realidade com a finalidade de superá-la, faz-se necessário analisar o movimento de suas formas de dominação e o processo que parece ter intensificado as formas de controle na sociedade industrial desenvolvida.

O trabalho foi dividido em duas partes, processualmente mediadas, para pensar sobre as novas características e implicações da ideologia. Para não perdermos o movimento sofrido pela ideologia, inicialmente abordaremos a concepção marxista tradicional e as implicações teóricas inerentes à sua produção. Posteriormente, pretendemos analisar a teoria da reificação de Lukacs que nos oferece um aprofundamento das reflexões marxianas sobre a mercadoria e sobre os limites da filosofia e da racionalidade moderna. Já na segunda parte do trabalho pretendemos analisar os processos da transformação da ideologia e suas manifestações por meio das reflexões dos frankfurtianos. A crítica da realidade, para Horkheimer, Adorno e Marcuse, necessariamente se realiza pela elaboração e reflexão da ideologia. Dentre as distintas fases teóricas que passou o *Instituto de Pesquisa Social* de Frankfurt, estes pensadores

dedicaram-se à realização de uma crítica imanente da sociedade através dos conturbados processos do início do século XX e do pós-guerra. Dentre todas as análises políticas, econômicas ou culturais realizadas por estes teóricos, os aspectos ideológicos da sociedade sempre estiveram presentes em suas reflexões. Neste segundo momento, portanto, procuraremos refletir sobre as manifestações da ideologia no capitalismo tardio, que pode ser expressa pelo processo de transformação da realidade em própria ideologia, pela aproximação da esfera espiritual à estrutura produtiva, e desta forma, na dominação e perpetuação da realidade sustentada na produção e no consumo de mercadorias em geral.

Como parte essencial de nosso objetivo é analisar a transformação do conteúdo da ideologia e suas implicações no capitalismo tardio, assim como refletir sobre a dominação e suas novas formas de controle, pretendemos não perder de vista os processos e as mediações das transformações que culminaram nesta disposição atual. Por isso, analisaremos os movimentos sofridos desde as abordagens da concepção marxista tradicional até as características apontadas pelos frankfurtianos.

Já nas distintas obras marxianas notamos significativo movimento sofrido pelos elementos teóricos para a compreensão da realidade e para entender seus aspectos falsificadores. Neste sentido, iremos analisar o caminho realizado por Marx na fundamentação do conceito de ideologia a partir do conceito de alienação e das críticas à filosofia idealista de Hegel e ao materialismo contemplativo de Feuerbach apresentadas nos *Manuscritos Econômicos Filosóficos* de 1844. Pretendemos discorrer sobre o conceito de alienação uma vez que ele é basilar para o estudo da ideologia e da obra de Marx, pois é através da falta de compreensão da própria existência subjetiva e dos conflitos sociais que a ideologia se constitui. Posteriormente, será abordada a obra *Ideologia Alemã* de 1846, quando, pela primeira vez, o conceito foi explorado direta e profundamente. Nesta obra, Marx e Engels afastam-se diretamente da problemática da alienação, entretanto, não significa dizer que o conceito de alienação foi abandonado, mas surgem problemáticas distintas relacionadas com o materialismo histórico e com os processos de determinação da consciência. Já no conceito de ideologia apresentado no *Prefácio à Contribuição da Economia Política*, escrita em 1859, Marx apresenta novos aspectos ao conceito. Ele examinará a ideologia de forma mais ampla (jurídica, política, religiosa, artística e filosófica), a ideologia não mais indica que essas idéias sejam necessariamente falsas, agora abrange todos os homens, não apenas a classe dominante. Por fim, analisaremos *O Capital*, obra de sua maturidade intelectual, na qual Marx realiza um estudo acerca dos

fatores econômicos condicionantes da sociedade. Retoma e reformula a teoria da alienação para abordar as relações entre as mercadorias. A compreensão da ideologia, nesta obra, é analisada a partir da teoria do valor e do caráter fantasmagórico que a mercadoria adquire nos processos sociais de produção do capital.

O movimento sofrido na própria obra marxiana - da ideologia enquanto autonomia do mundo espiritual em relação à materialidade para a ideologia presente no processo de produção enquanto fetichismo da mercadoria - é aprofundado pelo estudo de Lukács sobre a reificação e sobre os limites do pensamento burguês. No capítulo “A reificação e a consciência do proletariado” presente na obra *História e Consciência de Classe* (1923), são promovidos debates centrais sobre a reificação. Suas principais contribuições estariam atreladas aos estudos marxianos sobre a mercadoria. Já no capítulo “As antinomias do pensamento burguês”, Lukács procura analisar os limites da filosofia moderna estruturada sobre a consciência reificada com a finalidade de promover uma crítica ao “racionalismo moderno” e de ir além desta forma limitada e fragmentada de conhecimento. Uma das importantes contribuições de Lukács foi dar continuidade ao estudo da mercadoria que afirmou ser o caráter fundamental da sociedade capitalista. A constituição da realidade social pautada na produção e distribuição de mercadorias é a própria objetivação da reificação que passa a estar presente em todas as esferas da vida, na objetividade da produção social e na subjetividade dos indivíduos.

Este deslocamento sofrido pela ideologia em direção à *Economia Política*, em virtude de seus aspectos objetivos inerentes aos processos mercantis, influenciou profundamente os estudos posteriores dos frankfurtianos sobre a ideologia. As transformações da realidade social e a intensificação das formas de dominação foram apontadas pelos trabalhos do *Instituto de Pesquisa Social* de Frankfurt a partir do início do século XX. Muitas investigações preocuparam-se em compreender as mudanças econômicas, políticas e culturais sofridas pelo declínio do liberalismo burguês e do capitalismo concorrencial pela ascensão de uma forma mercantil mais totalitária representada pelo capitalismo monopolista. Estas transformações estão intimamente relacionadas com as formas de legitimação social para a manutenção do poder vigente em cada momento específico. Desta forma, percebemos que o estudo sobre a ideologia deve estar amparado processualmente em cada momento da realidade imbuída de suas particularidades.

Com o objetivo de refletir sobre a ideologia no capitalismo tardio, faz-se necessário analisar o processo das transformações sociais e do próprio conteúdo de seu conceito. Por isso, no segundo momento do trabalho, referente ao estudo da Teoria Crítica, partiremos das análises sobre a transformação da cultura sustentada nas reflexões de Marcuse sobre a “cultura afirmativa” localizada em seu artigo intitulado *Sobre o Caráter Afirmativo da Cultura* (1937), que posteriormente teriam prosseguimento nas elucidações de Adorno e Horkheimer em *Dialética do Esclarecimento*. Em continuidade às elucidações sobre a cultura afirmativa, que exigia uma mobilização parcial por parte do indivíduo, será abordada a concepção totalitária do Estado como a visão de mundo sustentada na mobilização total. Este debate foi desenvolvido por Marcuse em 1934 em sua primeira publicação na *Revista de Pesquisa Social* com o título *O combate ao liberalismo na concepção totalitária do Estado*. Assim, pretendemos pensar sobre as transformações ocorridas no final do século XIX e início do XX, com a finalidade de debater sobre novas configurações da ideologia decorrentes de uma estrutura social totalitária que pretende subjugar inteiramente o indivíduo ao seu controle e aprofundar ainda mais as formas de dominação presentes na cultura afirmativa.

As transformações sociais do início do século XX tornam necessárias novas formas de dominação diferentes daquelas relacionadas com a produção espiritual autônoma da época liberal. Com o objetivo de conservar os indivíduos submetidos ao sistema, fez-se necessário mudar os próprios padrões de produção cultural. A ascensão da indústria cultural representa a própria abolição dos conteúdos da cultura afirmativa, e, junto com ela, os aspectos progressistas e emancipatórios presentes na arte e na cultura da era burguesa. A cultura enquanto valor de troca presente na indústria cultural é mercadoria com conteúdo particular, pois a produção e o consumo de seus produtos reproduzem e reafirmam o próprio sistema estabelecido. A indústria cultural é a forma aprimorada da ideologia no capitalismo tardio, pois é a configuração que a cultura e a produção artística tomam na organização das relações capitalista. Neste sentido, a reflexão de Adorno e Horkheimer sobre a indústria cultural localizada principalmente no ensaio *A Indústria Cultural: o esclarecimento como mistificação das massas* é central neste trabalho.

Por fim, serão abordados importantes elementos da transformação da ideologia apresentados pelos frankfurtianos, pois a ideologia, diferentemente da concepção marxista clássica, assume papel afirmativo, que não consiste mais em deformar a realidade, mas em identificar-se com esta. Para isto, abordaremos estudos importantes como *Crítica Cultural*

e Sociedade (1949), obra na qual Adorno afirma que a ideologia no capitalismo tardio converteu-se em “aparência socialmente necessária” que se identifica com a própria sociedade real, pois a falsidade encontra-se na própria realidade. Como também, a obra *Homem Unidimensional* (1964) de Marcuse, a qual apresenta a sociedade industrial do pós-guerra como “sociedade sem oposição”, em que a própria liberdade é instrumento de dominação. Serão analisados também outros escritos importantes, como *Sobre Música Popular* (1941) de Adorno e Simpson e *Obsolescência da Psicanálise* (1963) de Marcuse, onde são abordados subsídios para refletirmos sobre o movimento estrutural da ideologia e dos mecanismos da sociedade totalmente administrada para submeter os indivíduos à realidade vigente.

Os elementos ideológicos que sustentam as novas formas de controle presentes na modernidade avançada estão diretamente relacionados à racionalidade formal. A formalização da racionalidade tecnológica significa o próprio esvaziamento das ideologias que esta realidade dissemina. A ideologia sofreu transformações significativas desde a época liberal do século XIX até a época neoliberal do século XX. A ideologia é histórica, por isso, tanto sua forma como seu conteúdo, e assim sua relação com os indivíduos se transformaram. As ilusões que servem ao sistema na defesa desta realidade são, na atualidade, aquelas ditadas pela ideologia num momento da dominação da racionalidade tecnológica que expressa sua crença absoluta no progresso e no desenvolvimento tecnológico como a resolução de todos os problemas da humanidade. Entretanto, é importante notar como as ideologias atuais estão destituídas de seus conteúdos e dependem de outras formas de dominação. Estas são expressas pelo modo de produção e distribuição de mercadorias amplamente reproduzidas pela racionalidade tecnológica no capitalismo tardio. Uma transformação qualitativa fundamental da ideologia que é importante de ser analisada diz respeito ao processo de universalização da racionalidade instrumental, que se relaciona com a mentira provocadora e cínica das ideologias atuais. Desta forma, pretendemos analisar como a ideologia moderna pretende fixar os indivíduos ao mundo existente e dificultar a possibilidade de transcendência qualitativa.

CAPÍTULO 1: Karl Marx e a pré-história do conceito de ideologia

1.1 Karl Marx e a pré-história do conceito

A teoria da ideologia de Karl Marx é central em toda sua obra e possui várias implicações conceituais. Durante sua vida e sua produção, Marx aborda este tema de formas distintas e até mesmo conflitantes, provocando diferentes leituras entre as obras de sua juventude e as de sua fase madura. Nossa análise partirá da fundamentação da teoria da ideologia por meio da própria edificação da teoria da alienação e do materialismo histórico. Pretendemos visitar distintas obras do autor com a finalidade de averiguar como as formulações do conceito de ideologia são apresentadas. Entretanto, por mais que suas obras sejam apresentadas cronologicamente neste trabalho não pretendemos dar maior importância para uma ou para outra, cada momento reflexivo da obra marxiana merece ser analisado conforme os distintos momentos e preocupações do autor. A teoria da ideologia em Marx faz parte da fundamentação de uma teoria crítica da sociedade e assume um caráter revolucionário que pretende transformar efetivamente a realidade social.

O conceito de ideologia em Marx pode ser compreendido como parte de sua teoria da alienação apresentada em *Manuscritos econômico-filosóficos* de 1844, como também em outros escritos. Sua proximidade com a teoria da alienação constitui-se a partir da autonomia dos processos humanos separados de seus agentes reais em relação ao caráter político de suas conseqüências. Se a generalização desta inversão é realizada na produção e organização da vida material, isto significa que também pode ocorrer na consciência. Para mergulharmos nesta relação primária entre a teoria da alienação e da ideologia pretendemos inicialmente abordar o conceito de alienação para, através do estudo de suas implicações, apresentar a teoria da ideologia como parte daquela.

Muitas questões levantadas nos *Manuscritos econômico-filosóficos* de 1844 seriam depois retomadas e aprofundadas por Marx. Alguns exemplos destas questões poderiam ser expressos posteriormente na formulação do *Materialismo Histórico* e na determinação social e material da consciência presente na obra *Ideologia Alemã* de 1846. Mais distante ainda certas análises já estavam presentes de forma embrionária nos *Manuscritos*, como o estudo do *Capital* sobre o *valor-de-uso* e *valor-de-troca*, no caráter abstrato do dinheiro e em aspectos fundamentais do estudo sobre o *fetichismo da mercadoria*. Por isso, é tão

importante pensarmos na teoria da ideologia a partir da teoria da alienação proposta e discutida nesta obra, onde Marx propõe inicialmente distintas discussões filosóficas.

A alienação possui amplo significado na cisão da relação entre sujeito e objeto. Diante do processo histórico a alienação transforma-se efetivamente com o desenvolvimento do capitalismo, devido às constantes contradições que são inerentes ao processo de desenvolvimento da propriedade privada. Com o avanço do capitalismo e, portanto, com o a generalização da forma mercadoria, torna-se possível a universalização da alienação. Seria impossível demonstrar aqui toda a transformação histórica deste conceito até esta forma universalizada que se delineia no capitalismo, entretanto, podemos afirmar que as teorias de Hegel, Feuerbach e Marx formam parte significativa e crucial no percurso da construção deste conceito. Assim, como nosso interesse central é a influência da alienação para a teoria da ideologia em Marx, iremos visitar brevemente alguns dos fundamentos teóricos que possibilitaram a compreensão da alienação.

Foi na Alemanha do final do século XVIII e início do século XIX, considerada uma sociedade caótica, contraditória e complexa¹, que Hegel questionaria as reflexões de Kant sobre uma realidade antagonista (que consolida o mundo cindido) dependente do sujeito, e proporia uma realidade processual não definitiva, mas superável dialeticamente. Hegel irá localizar na Razão a única possibilidade de desenvolvimento humano e liberdade. Também, diferente dos empiristas, possibilita pensar o sujeito não apenas como um receptáculo passivo do conhecimento da realidade, mas também como criador desta realidade. A objetividade histórica da realidade é atribuída à ação humana realizada no mundo por meio de seu trabalho. A mediação da atividade subjetiva com a realidade é consequência das objetivações e subjetivações das forças humanas. Tais atividades possuem caráter universal uma vez que as ações do homem só são possíveis por meio da exteriorização ativa dos conceitos puros, como o trabalho do espírito que por consequência cria também o mundo material. A objetivação caracteriza-se pela exteriorização das forças essenciais do homem. A teoria hegeliana da alienação sustenta-se nesta objetividade.

¹ A “Alemanha” no final do século XVIII apresentava-se fragmentada, sem um poder unificado e autônomo, e sem a possibilidade de realizar uma transformação efetiva da realidade. Em contraste com as teorias do materialismo francês e posteriormente dos *ideólogos* que pretendiam realizar uma intervenção política em busca da liberdade, pensadores alemães como Hegel e Schelling, realizaram uma intervenção a partir das idéias em busca da liberdade. Justamente por este motivo Marcuse afirma que “ao idealismo alemão cabia apenas se ocupar com a idéia de liberdade” (1978, p.18). Hegel fundamentou seu sistema teórico na noção de liberdade como um valor interior, como autoconsciência. Assim, podemos afirmar que o idealismo alemão é influenciado pela conturbada situação política e material do “país”, impossibilitado imediatamente de grandes transformações.

Na teoria hegeliana, tudo é *Espírito* ou *idéia* em movimento. Tal movimento tem como sujeito o *Espírito* que é constituído pela história e pela natureza. A *idéia* segundo a qual a história do homem pode ser considerada a história do *Espírito* está apresentada claramente na *Fenomenologia do Espírito*, onde Hegel apresenta a “história imanente da experiência humana” (2002). A consciência é apresentada nesta obra desde o estágio da certeza sensível até o momento da autoconsciência. Caracterizada como este último momento, a consciência produzida por si é desenvolvida através de uma via espiritual que é o conceito, a razão.

O processo de objetivação antecede a autoconsciência, que ocorre quando o *Espírito* se exterioriza em um objeto, passa a ser o outro, uma contraposição de si. Entretanto, no final de todo o processo o *Espírito* percebe que o objeto externo é ele próprio objetivado. A alienação consiste justamente neste ser-outro do *Espírito*, que se separa e exterioriza-se no objeto, e que por fim, é ele próprio o *Espírito*. A alienação é a incapacidade do Espírito em perceber sua exteriorização nos objetos. A consciência realiza um duplo movimento, primeiramente ela aliena-se no objeto e posteriormente - momento este que já estava presente desde o começo - ocorre o retorno à consciência como superação da alienação. A consciência retorna a si mesma e percebe o objeto como algo propriamente seu.

A alienação na teoria hegeliana possui um caráter transitório e aparente, ela sempre tende a desaparecer, pois já está implicitamente superada. A alienação tem um significado “negativo” e um “positivo”. Seu aspecto “positivo” consiste na superação do “negativo” do objeto externo, enquanto superação do ser-outro e como retorno à consciência. A alienação é um momento necessário para que o *Espírito* tenha a capacidade de tomar consciência de si mesmo. A partir do auto-conhecimento o *Espírito* é capaz de apreender uma realidade que por mais que parecesse estranha a ele já estava presente nele mesmo desde o início. Os objetos nada mais são do que exteriorizações do próprio *Espírito*. A alienação é condição das objetivações humanas, por isso é fundamental para que a consciência possa se processar. É um momento “aparente” da saída do *Espírito*, pois sua unidade original nunca é perdida.

A análise hegeliana sobre a alienação demonstra um outro momento do desenvolvimento do conceito. Diferentemente da crítica moralizante da alienação que era realizada pelos iluministas², Hegel pretende abordar a superação da alienação não como

² A teoria de Jean-Jacques Rousseau sobre a alienação humana pode ser citada como exemplo de crítica moralizante, pois possui uma contradição interna. Por um lado é sensível aos fenômenos da

um valor ético ou moral, mas sim como uma possibilidade de emancipação através da razão. Entretanto, essa busca emancipatória ocorre no plano conceitual e abstrato. Para Hegel, as próprias contradições sócio-econômicas são produtos do *Espírito*, do pensamento, o que demonstra o caráter especulativo e abstrato da teoria hegeliana. O idealismo alemão é influenciado pela conturbada situação política e material da “Alemanha”, impossibilitada imediatamente de grandes transformações. Os problemas e conflitos da realidade não são resolvidos na objetividade prática das ações e relações humanas como posteriormente diria Marx, mas por meio da superação abstrata da alienação que idealisticamente caminha para a autoconsciência conceitual.

Outro momento fundamental da elaboração do conceito de alienação é realizado por Feuerbach em sua crítica à filosofia idealista e especulativa de Hegel e aos fundamentos da religião. Diferentemente do idealismo, o sujeito para Feuerbach não é mais o espírito ou o momento de vir-a-ser da consciência humana. O sujeito é o próprio homem sensível. Essa mudança na centralidade do pensamento promove profundos desdobramentos para a filosofia. Para Feuerbach, a alienação é estudada como uma crítica à religião e à filosofia especulativa, que realiza a exteriorização da essência genérica humana num ente divino. Com o objetivo de desmascarar tal falsidade sua teoria consiste em estabelecer a união entre o ser e sua essência, que não é nem exterior, nem superior a ele mesmo.

Mas o que seria este importante conceito de essência genérica humana? A obra mais completa do autor, *A Essência do Cristianismo* (1841), por conduzir os aspectos cruciais de sua doutrina, é iniciada com esta discussão, na qual são apresentadas as distinções entre o animal e o homem. Essa diferença essencial, segundo Feuerbach, fundamentaria a religião. Mas qual é essa diferença? Basicamente encontra-se na consciência, mais especificamente na capacidade do pensamento. O animal possui um sentimento de si mesmo, como um ser independente. Já o homem, além de possuir a consciência de sua singularidade, também se percebe como espécie, possui consciência da universalidade de seu gênero.

A essência genérica pode ser entendida como “a razão, a vontade, o coração”, estas são as perfeições, os mais altos poderes do Homem, sua essência absoluta e a finalidade de

dominação e exploração que promovem a miséria e a servidão, por outro, sustenta a manutenção das instituições existentes transplantando os problemas sociais para o plano da imaginação, para o plano moral. Rousseau propõe uma solução moral e abstrata, pois afirma que os problemas sociais seriam solucionados através de uma educação moral dos homens.

sua existência (FEUERBACH, 1997, p.44-45). O que é importante notarmos em nosso estudo é que a religião, fonte da alienação humana, nasce desta separação entre homem e animal que consiste na consciência do infinito proveniente do sentimento de universalidade genérica do homem. Neste sentido, segue a crítica feuerbachiana sobre a alienação, a exteriorização da essência genérica para fora do próprio indivíduo.

O fenômeno da alienação em Feuerbach caracteriza-se pelo movimento através do qual o homem transfere sua essência para um produto especulativo de sua consciência. Tal imagem especulativa e idealizada da essência humana se separa do próprio homem tornando-se autônoma em relação a ele. O movimento promovido pelo processo de alienação desdobra-se primeiramente na exteriorização da essência humana transferida para Deus ou para a Idéia absoluta, e posteriormente na transformação daqueles que seriam atributos humanos em atributos divinos. O resultado deste processo é que Deus, ao se separar do homem que o criou, torna-se autônomo, e o poder de sua existência subjuga o próprio homem ao seu domínio.

Ao abordar o Deus da religião cristã, Feuerbach dizia que se tratava de uma criação do próprio homem. O homem se objetiva em Deus e nele projeta suas melhores qualificações: amor, bondade, sabedoria, justiça etc. Tanto mais o homem empobrecia sua essência, mais Deus se enriquecia com os atributos dela. A essência de Deus seria a essência alienada do homem e, nesse sentido, a objetivação alienada não seria enriquecimento, mas empobrecimento. Submetido a Deus, sua criação, o homem se cinde, se separa dos outros homens, isola-se no seu gênero natural. Seria necessário libertar-se desta ilusão com a finalidade de recuperar a essência humana alienada e restabelecer a comunidade verdadeira do gênero humano.

A crítica de Feuerbach dirigida à concepção deísta e ao panteísmo hegeliano pretendeu desvelar o caráter especulativo e cindido da essência humana. Deus não seria um ente superior dotado das mais completas perfeições, mas sim uma criação ideal a partir dos predicados virtuosos dos próprios homens. A essência de Deus seria formada pelos atributos humanos alienados, como a essência humana objetivada fora do próprio homem. Assim, preocupado em restituir aos homens seus atributos e predicados o autor afirma que

(...) o objeto do homem nada mais é do que a sua própria essência objetivada. Como o homem pensar, como foi intencionado, assim é o seu Deus; quanto valor tem o homem, tanto valor e não mais tem o seu Deus. A consciência de Deus é a consciência que o homem tem de si mesmo, o conhecimento de Deus, o conhecimento que o homem tem de si mesmo.

Pelo Deus conhece o homem e vice-versa pelo homem conhece o seu Deus; ambos são a mesma coisa. O que Deus é para o homem é o seu espírito, a sua alma e o que é para o homem seu espírito, sua alma, seu coração, isto é também o seu Deus; Deus é a intimidade revelada, o pronunciamento do Eu do homem; a religião é uma revelação solene das preciosidades ocultas do homem, a confissão dos seus mais íntimos pensamentos, a manifestação pública dos seus segredos de amor (FEUERBACH, 1997, p.55-56).

A crítica à teologia e à filosofia especulativa ocupa grande parte da obra de 1841, mas não é seu único objetivo. Preocupado inicialmente em acabar com a falsa consciência promovida pela alienação da essência humana exteriorizada, Feuerbach afirma que sua “intenção é exatamente provar que a oposição entre o divino e o humano é apenas ilusória, i.é., nada mais é do que a oposição entre a essência humana e o indivíduo humano, (...)” (FEUERBACH, 1997, p.56-57). Esta afirmação sustenta a crítica ao pensamento idealista e a toda indeterminação do absoluto. Na obra *A Essência do Cristianismo* a teoria feuerbachiana é apresentada, primeiramente em oposição à hegeliana, com o objetivo de fundamentar-se na antropologia. A teoria de Feuerbach consiste, justamente, neste psicologismo antropológico que visa um conhecimento efetivo da realidade dos homens. Assim, esta filosofia pretende realizar a humanização de Deus e transformar a teologia em antropologia.

A alienação religiosa no pensamento de Feuerbach possui um aspecto negativo, pois é um momento de empobrecimento da consciência humana. A negatividade do conceito evidencia-se pela importância e necessidade da realização de sua extinção. A superação da alienação segundo a teoria feuerbachiana ocorre quando o homem toma consciência de sua essência reconhecendo-se como um ser detentor de poder próprio e reconhecendo Deus ou a Idéia absoluta como produto de suas próprias atribuições. A alienação religiosa é superada quando o homem percebe-se como sujeito e Deus como predicado, e desta forma instaura a destruição da ilusão religiosa, destruição daquela relação de subjugação em que o homem anulava sua essência. Ao perceber que o conteúdo e objeto da religião são totalmente humanos, os sujeitos têm a capacidade de apropriarem-se verdadeiramente destas qualidades que antes estavam depositadas em Deus. A liberdade promovida pela superação da alienação possibilita aos homens a capacidade de substituir o amor a Deus pelo amor aos próprios homens dotados de seus melhores atributos.

O estudo de Feuerbach é um momento importante para a elaboração posterior sobre a alienação. Sua teoria humanista é considerada como modificadora de conceitos no século

XIX. Essa doutrina desenvolveu-se num momento de crise e transição e rompeu com a filosofia especulativa que dominava quase integralmente o pensamento alemão. Entretanto, a elaboração filosófica e histórica do conceito de alienação possui debilidades que somente seriam sanadas com o pensamento de Marx. O avanço promovido pela teoria feuerbachiana consiste no seu caráter antropológico, porém, para promovê-lo, tal teoria sustenta-se num conceito estático de “essência humana”, em detrimento da historicidade do pensamento, pois não distingue entre ação imediata do homem e essência humana. Tal distinção é aquela que poderia demonstrar a contradição do sujeito em ser determinado historicamente e socialmente e, ainda assim, através desta determinação, ser sujeito ativo de sua existência. Mas este movimento não existe, Feuerbach, ao devolver o poder para a humanidade e transformar o homem em sujeito da realidade, separa-o da história que o determinou.

Acerca do materialismo feuerbachiano, comenta McLellan, o que mais interessava para Marx era a aplicação desse enfoque à filosofia de Hegel, que Feuerbach “considerava como último baluarte da teologia, na medida em que Hegel também partira do ideal e não do real”. Em síntese, Feuerbach afirmara que a verdadeira relação entre o pensamento e o ser consiste no fato de que “o ser é o sujeito, o pensamento é o predicado; e, enquanto o pensamento nasce do ser, o ser não nasce do pensamento” (MCLELLAN, 1996, p.71).

Entretanto, por mais que a filosofia hegeliana tenha concebido a história como uma expressão abstrata, ela preserva a historicidade na elaboração do conceito de alienação, diferentemente do conceito na teoria feuerbachiana que dissolve a ontologia na antropologia. Isso significa que, por maior que tenha sido a influência da teoria de Feuerbach no pensamento de Marx sobre a alienação, é com o pensamento de Hegel que aquele irá discutir mais profundamente para elaborar a teoria materialista da história³.

Ao analisar a elaboração do conceito de alienação em Marx vemos a importância de abordar as reflexões e relações entre Marx e Hegel. Inicialmente, há uma ruptura central entre estes pensadores, que consiste na inversão realizada por Marx da teoria hegeliana. Segundo Marx, a teoria hegeliana aborda a realidade de cabeça para baixo, por isso o primeiro passo a ser realizado é recolocá-la de cabeça para cima. Se para Hegel é no pensamento que se localiza a realidade, e a superação da alienação consiste num retorno autoconsciente ao *Espírito*, para Marx, segundo a inversão realizada, a superação da

³ Nos *Manuscritos Econômicos Filosóficos* de 1844, Marx dialoga mais profundamente com o pensamento de Hegel.

alienação se realizará através de uma ação prática revolucionária. A relação entre Hegel e Marx não evidencia apenas uma ruptura entre eles, mas também se estabelece através da continuidade de distintos pressupostos. A fim de estudar aspectos centrais do pensamento de Marx faz-se necessário e prudente não abordar a relação entre ambos apenas como ruptura ou apenas como continuidade, mas sim pensar numa dialética de ruptura e continuidade do pensamento de Marx em relação ao de Hegel. Assim, tal dialética possibilitará a Marx promover uma teoria que não desça do céu para a terra, mas que dialética e historicamente se desenvolva sobre terra firme (RESENDE, 1992, p. 96-98).

Esta discussão sobre a alienação em Hegel e Feuerbach é promovida por Marx nos *Manuscritos econômico-filosóficos*. Nesta obra, a teoria abstrata de Hegel é profundamente criticada e o caráter absoluto da alienação é substituído por uma forma particular e determinada socialmente. Marx reconhece a grandeza da *Fenomenologia* de Hegel que se encontra, segundo ele, na “dialética da negatividade na qualidade de princípio motor e gerador” (MARX, 1974, p.43). Entretanto, a alienação no idealismo hegeliano é considerada como a universalização da exteriorização humana, como a própria objetividade. No pensamento hegeliano, a autogeração do homem se dá através da objetivação e desobjetivação, da alienação e da superação desta alienação em busca da autoconsciência. Este pensamento, segundo Marx, foi o embrião de sua teoria do *trabalho*, pois com a inversão material do idealismo é possível pensar o *trabalho* como essência humana subjetiva, como princípio autogerador do homem em sua relação com a natureza e com os demais seres humanos. Neste sentido, Marx, diferentemente de Hegel não identifica objetivação e exteriorização com a alienação, mas percebe a importância do movimento dialético promovido pela teoria hegeliana da alienação. Pois Hegel, quando analisa a objetivação – como alienação – vê o homem e a realidade como resultados do trabalho espiritual e abstrato. Esta concepção idealista seria criticada por Marx com auxílio da teoria materialista feuerbachiana que, diferentemente da determinação da realidade pelas idéias, abordava o indivíduo como um ente sensível, natural, teleológico e genérico. Por meio do indivíduo dotado destes atributos e determinado pela sua existência sócio-material, Marx supera o conceito de alienação - absoluto e abstrato - de Hegel.

Para Marx, cada sistema social específico possui uma forma particular de alienação, ao sistema feudal condiz uma forma, ao sistema capitalista outro, pois são momentos diferentes do processo de transformação da propriedade privada. A objetivação não é necessariamente alienada. A alienação é negatividade particularizada da consciência,

enquanto a objetivação humana é uma condição permanente do homem. É importante esclarecer que a alienação não é inerente à natureza humana, ela não deve ser naturalizada como constitutiva da humanidade, mas sim, está intimamente relacionada com o processo e universalização do capital, com o desenvolvimento da propriedade privada. Neste sentido, podemos notar que a análise marxista é promovida através das condições concretas da objetivação humana, e que a superação da alienação só é possível por meio de uma ação transformadora da atividade prática material.

A partir das condições concretas e da efetividade prática da vida, Marx analisa o processo de transferência da essência subjetiva humana (o trabalho) à propriedade privada (MARX, 1974, p.10). Possuidora da essência humana a propriedade privada atravessa diversas fases de desenvolvimento e promove distintas formas de alienação até “elevar por isso a *princípio o trabalho* em sua forma mais absoluta, isto é, abstrata” (MARX, 1974, p.11). O trabalho abstrato é o único que pode se universalizar, é a plena realização do capital.

Toda riqueza se transforma em riqueza *industrial*, em *riqueza* do trabalho, e a *indústria* é trabalho acabado, assim como o *sistema fabril* é a essência desenvolvida da *indústria*, isto é, do trabalho, e o *capital industrial* é a forma objetiva acabada da propriedade privada. Vemos como somente agora a propriedade privada pode completar seu domínio sobre o homem e converter-se, em sua forma mais geral, em um poder histórico mundial (MARX, 1974, p.11-12).

A essência ontológica do sujeito se desenvolve através da indústria desenvolvida e da própria ciência aplicada aos meios produtivos (1974, p.34). A humanidade é mediada pelas distintas fases da propriedade privada e tem na figura do dinheiro seu caráter abstrato mais universal. O dinheiro é “o objeto por excelência” (1974, p.35), pois tem a capacidade de comprar e se apropriar de todas as coisas, é o próprio poder corporificado. Toda propriedade e todo trabalho humano são abstraídos pelo dinheiro, pois este, segundo Marx, “é a divindade visível, a transmutação de todas as propriedades humanas e naturais em seu contrário, a confusão e inversão geral de todas as coisas; irmana as impossibilidades” (1974, p.37). Diante do poder sensível e efetivo do dinheiro a força criadora é retirada das mãos dos homens, produtores efetivos da realidade, e inversamente atribuído ao caráter abstrato e absoluto daquele.

A perspectiva marxiana sobre a alienação afirma que em determinadas condições sociais os processos humanos, os poderes e os produtos fogem ao controle dos sujeitos e

enganosamente são tomados como autônomos. Separados de seus agentes efetivos estes processos, que aparentemente se tornam autônomos, exercem sobre seus próprios agentes um poder impreterível, submetendo-os aos próprios processos por eles implantados como uma força estranha. Assim, se o conceito de alienação inicialmente sustenta que tal inversão ocorre na produção da vida material, ela também pode ocorrer na consciência humana.

A inversão entre atividade material efetiva e a perspectiva ideal desta atividade pode ser relacionada diretamente à inversão entre produto e produtor inerente ao processo do trabalho alienado no sistema capitalista. Dois anos após a realização dos *Manuscritos econômico-filosóficos*, Marx e Engels desenvolvem esta inversão entre pensamento e materialidade na obra *A Ideologia Alemã* de 1846, a qual fundamenta teoricamente o *Materialismo Histórico* e desenvolve o conceito de ideologia, importante em toda produção intelectual destes teóricos. Em relação aos *Manuscritos* de 1844, Marx e Engels, em *A Ideologia Alemã*, afastam-se diretamente da problemática da alienação, entretanto isso não significa dizer que o conceito de alienação foi abandonado. Pelo contrário, Resende afirma que “a elaboração do conceito de alienação é um momento que se mantém constante e central nos escritos de Marx. Ainda que a palavra em si pudesse ser menos usada, o tema estava em andamento e continuaria presente” (1992, p.119).

Para Marx e Engels, a ideologia consiste na autonomia das idéias diante da atividade material efetiva, como a inversão da relação entre sujeito e objeto. A determinação do mundo pelas idéias e a filosofia da história era representada pelo sistema de Hegel. Entretanto, se para este último a consciência era estabelecida pela aproximação entre o particular (indivíduo) e o universal (absoluto), para Marx e Engels a consciência estava ligada ao mundo material/real, onde as relações materiais determinam a forma de pensar dos homens.

Na obra *Ideologia Alemã* Marx e Engels promovem um extenso debate com autores como Hegel, Feuerbach, Bruno Bauer e Max Stirner. Diante das propostas filosóficas até então vigentes, Marx e Engels realizam uma crítica negativa à filosofia idealista e ao materialismo contemplativo e propõem uma nova concepção da história fundamentada no processo materialista dialético. Diferentemente da teoria idealista as idéias (religiosas, filosóficas, morais, jurídicas, artísticas e políticas) não se desenvolviam por si mesmas, condensadas no ápice da Idéia Absoluta, traduzindo-se em identidade final entre Ser e Saber. Ao contrário, o desenvolvimento das idéias seria subordinado às relações da

materialidade. Ao realizarem esta inversão Marx e Engels afirmam que “(...) os homens ao desenvolverem sua produção material e seu intercâmbio material, transformam também, com esta sua realidade, seu pensar e os produtos de seu pensar. Não é a consciência que determina a vida, mas a vida que determina a consciência” (1991, p.37).

Na concepção materialista da história, Marx e Engels partem do pressuposto de que para existir uma história humana é, antes de tudo, necessário considerar como pré-requisito a existência de seres humanos vivos, ou seja, todos os homens devem ter condições de viver para poder “fazer a história”, que não é teleológica, não possui um fim em si mesma ou algo que lhe dê um significado pré-determinado.

Para Marx e Engels, toda história foi até então trabalho (atividade humana objetivada). Trata-se do próprio devir da humanidade no processo sócio-histórico, a sua efetivação sobre o mundo. O trabalho, nesse sentido, é a relação dialética entre o homem e a natureza, e dos homens entre si, é a objetivação prática de uma atividade pré-idealizada, ou seja, o trabalho é o próprio fazer pensado no mundo concreto⁴. realização

A “essência” sócio-genérica é uma consequência de atos teleologicamente postos pelos indivíduos, objetivação esta que funda a humanidade e o mundo que permeia sua efetivação. Entretanto, o mundo não exhibe nenhum traço teleológico na totalidade concreta de seu desenvolvimento. Assim, a gênese e o desenvolvimento da “essência” humana fazem parte do processo histórico mediado pela objetivação de infinitos atos individuais. Estes atos, ao contribuir para construção da essência genérica, fundam também a esfera fenomênica. Em outras palavras, os homens fazem a história, todavia em circunstâncias que não escolheram, justamente porque os indivíduos procuram satisfazer seus interesses particulares, que para eles não coincidem com seus interesses coletivos (o geral é de fato a forma ilusória da coletividade). Este interesse comum faz-se valer como um interesse “estranho” aos indivíduos, independente deles, como um interesse geral especial e peculiar.

Para Marx e Engels, o primeiro aspecto que possibilita o surgimento da ideologia é a divisão entre trabalho intelectual e trabalho manual, e é a partir dessa divisão que a consciência pode pretender representar algo sem representar o real concreto. O processo de formação da consciência está correlacionado ao processo de desenvolvimento da divisão

⁴ Em Hegel, ocorre um trabalho do Espírito, enquanto que para Marx o trabalho significa uma ação prática consciente, uma ação revolucionária para a transformação da realidade social. O termo “atividade pré-idealizada” é utilizado como sinônimo de um agir intencional, pois o que diferencia os homens dos animais é justamente esta ação consciente na realidade como a realização da mediação entre teoria e práxis.

do trabalho. Essa relação é desenvolvida em *A Ideologia Alemã* na fundamentação da História, na qual são apresentados os momentos da divisão do trabalho e sua influência na determinação da consciência. Pois, “a consciência, portanto, é desde o início um produto social, e continuará sendo enquanto existirem homens” (1991, p.43). A divisão do trabalho inicia-se com a “divisão do trabalho no ato sexual” e posteriormente através de “disposições naturais, necessidades, acasos etc.” (1991, p.44). Em todo seu processo de desenvolvimento a consciência não se desvincula desta determinidade (*Bestimmtheit*) material. Por fim, os autores afirmam que “a divisão do trabalho torna-se realmente divisão apenas a partir do momento em que surge uma divisão entre o trabalho material e o espiritual” (1991, p.44-45). Este momento possibilita a emancipação do mundo espiritual. A consciência, a partir de então, pode imaginar-se separada da realidade material concreta. A consciência está livre para criar um mundo ideal, promover a “(...) criação da teoria, da teologia, da filosofia, da moral etc., puras” (1991, p.45). Marx e Engels chamaram de ideologias tais fantasmagorias abstratas que viriam servir futuramente ao poder como legitimação da dominação e manutenção dos poderes vigentes.

Nesta perspectiva, as idéias se sistematizavam autonomamente na ideologia – compêndio das ilusões através das quais os homens pensavam sua própria realidade de maneira tendenciosa. A primeira e máxima ilusão, própria da ideologia, consistia justamente em lhe atribuir a criação da história dos homens. Sob o prisma da ideologia é que a história se desenvolve como realização da “Idéia Absoluta”, da “Consciência Crítica”, dos conceitos de liberdade e justiça e assim por diante. Para Marx, tais idéias não possuem existência própria, mas derivada do substrato material da história (GORENDER, 1989, p. XIX).

O outro aspecto básico que possibilita o aparecimento da ideologia é a cisão da sociedade em classes sociais antagônicas e em contradição. Contradição esta, que cria a necessidade, por parte da classe dominante, a fim de se manter no poder, de apresentar seus interesses como universais, ou melhor, “apresentar seus interesses como sendo o interesse comum de todos os membros da sociedade (...)” (MARX e ENGELS, 1991, p.72). E o mecanismo utilizado para sua realização é a ideologia. Portanto, o principal efeito da ideologia é, justamente, fazer com que as pessoas não consigam perceber as mediações e contradições que formam a realidade. Sendo assim, a ideologia justifica a dominação de classes, prestando-se à manutenção do *status quo* vigente. Segundo Marx e Engels, “as idéias (*Gedanken*) da classe dominante são, em cada época as idéias dominantes; isto é, a

classe que é a força material dominante da sociedade é, ao mesmo tempo, sua força *espiritual* dominante” (1991, p.72).

Na obra *Ideologia Alemã*, Marx e Engels fundamentam que existe apenas uma ideologia: aquela formulada idealisticamente pela classe dominante. Esta ideologia faz parte do senso comum geral e pretende explicar a realidade por meio de determinadas perspectivas que não entrem em contradição com os objetivos e os interesses dos dominadores. A ideologia serve ao poder estabelecido para falsear e encobrir a realidade material efetiva. A ideologia é quimera idealista que pretende dificultar a compreensão das contradições sociais e dos processos de alienação em geral.

Assim, a ideologia, nesta obra de Marx e Engels, é considerada como visão distorcida e invertida da forma como os homens relacionam-se com a natureza e com os outros homens para produzir a sua existência. Segundo Marx, como resultado da inversão da materialidade pela idéia pura, tem-se que as imagens apresentam-se como idéias que têm o objetivo de representar a realidade. A ideologia surge, portanto, como afirmação das idéias baseadas nessas imagens invertidas.

São os homens que produzem suas representações, suas idéias etc., mas os homens reais, atuantes, tais como são condicionados por um determinado desenvolvimento de suas forças produtivas e das relações que a elas correspondem, inclusive as mais amplas formas que estas podem tomar. A consciência nunca pode ser mais que o ser consciente. E, se, em toda a ideologia, os homens e suas relações nos aparecem de cabeça para baixo como em uma câmara escura, esse fenômeno decorre de seu processo de vida histórico, exatamente como a inversão dos objetos na retina decorre de seu processo de vida diretamente físico (MARX e ENGELS, 1998, p.19).

O materialismo histórico apresenta a transformação da concreticidade através da história e neste processo estão sustentadas as ilusões promovidas pelas contradições reais da sociedade. Conforme é apresentada na *Ideologia Alemã*, a formação das idéias depende das relações de produção e de trabalho. “A produção das idéias, das representações e da consciência está, a princípio, direta e intimamente ligada à atividade material e ao comércio material dos homens; ela é a linguagem da vida real”. (MARX e ENGELS, 1998, p.18). O processo histórico material determina o que somos e como pensamos, e essas formas dependem da ação concreta dos seres humanos no tempo. O materialismo é histórico e também dialético, por abrigar em seu processo, as transformações movidas pela contradição entre as forças produtivas e as relações de produção. Nesta obra, Marx e

Engels sustentam que a ideologia está ligada as contradições reais da sociedade e afirmam que apenas pela atividade prática é possível mudar tal concreticidade e, desta forma, abolir a ideologia. A luta de classes demonstra estas contradições e através delas é possível a transformação de um determinado modo de produção para outro.

Não se trata, como na concepção idealista da história de procurar uma categoria em cada período, mas sim de permanecer sempre sob o solo da história real; não de explicar a práxis a partir da idéia, mas de explicar as formações ideológicas a partir da práxis material; chegando-se, por conseguinte, ao resultado de que todas as formas e todos os produtos da consciência não podem ser dissolvidos por força da crítica espiritual, pela dissolução na *autoconsciência* ou pela transformação em *fantasmas*, *espectros*, *visões* etc. – mas só podem ser dissolvidos pela derrocada prática das relações reais da onde emanam estas tapeações idealistas; não é a crítica, mas a revolução a força motriz da história (...)" (MARX e ENGELS, 1991, p.37).

Posteriormente, no *Prefácio à Contribuição da Economia Política* escrita em 1859, Marx explica os caminhos teóricos que percorreu, descrevendo as parcerias e as maiores influências para a realização de sua produção intelectual. Sua atividade de redator da *Gazeta Renana* entre 1842 e 1843 (*Reinische Zeitung*) possibilitou seus primeiros contatos com as questões econômicas. Os *Anais Franco-Alemães* editados em Paris uma única vez em fevereiro de 1844 conjugaram importantes escritos e parcerias. A elaboração teórica de Marx desemboca na determinação material da vida e no estudo da *Economia Política* como a anatomia da sociedade burguesa (1974, p.135).

Marx, no *Prefácio*, examinará a ideologia que é representada pelas expressões jurídicas, políticas, religiosas, artísticas e filosóficas de uma sociedade. Por meio da ideologia os sujeitos tomam consciência do conflito social e lutam para resolvê-lo. Diferentemente da *Ideologia Alemã*, Marx, em seu texto de 1859 não mais se refere à ideologia como formas ilusórias ou quiméricas, aqui não há nenhuma referência e estes termos. O conceito de ideologia possui um sentido diferente daquele expresso na obra *A ideologia Alemã*, mas ainda representa a luta de classes no âmbito das idéias, entretanto não indica mais que essas idéias sejam necessariamente falsas. Agora abrange todos os homens, não apenas a classe dominante.

Ao trabalhar, os homens transformam o mundo e a si mesmos, pois diferente dos outros animais, o homem pré-idealiza suas ações. Ele objetiva os resultados de sua ação respondendo a necessidades com que depara em sua práxis. Esta objetivação torna-se

assim, a esfera por excelência da afirmação de sua individualidade. Deste modo, percebemos a maior abrangência teórica que Marx procura realizar no seu estudo. A determinação social da consciência nos remete ao argumento ontológico segundo a qual para existir consciência e ideologia o homem precisa primeiramente sustentar-se materialmente. É a partir da determinação material que os sujeitos estruturam suas idéias. Segundo Marx:

Na produção social da própria vida, os homens contraem relações determinadas, necessárias e independentes de sua vontade, relações de produção estas que correspondem a uma etapa determinada de desenvolvimento das suas forças produtivas materiais. A totalidade destas relações de produção forma a estrutura econômica da sociedade, a base real sobre a qual se levanta a superestrutura jurídica e política, e à qual correspondem formas sociais determinadas de consciência (MARX, 1974, p.135-136).

Notamos que Marx afirma existir “determinadas formas de consciência”, o que podemos tomar como ideologia. Nesta obra, este conceito possui ampla acepção de significados e valores, diferentemente de apenas uma ideologia dominante como foi afirmado anteriormente. Outra questão importante apresentada nesta passagem é a formulação marxista de “base” e “superestrutura”, na qual a primeira representa a estrutura econômica e a segunda representa a ideologia, o modo subjetivo com que os homens se relacionam e produzem significados em determinada realidade concreta. Este modelo conceitual de “base” e “superestrutura” promove uma interpretação segundo a qual a base material esteja separada da consciência, entretanto o autor supõe um movimento dialético intrínseco, no qual a “superestrutura” que é condicionada pela materialidade dá significado a ela, e assim promove novas formas de pensar e agir na própria realidade. A relação entre “base” e “superestrutura” existe porque a história da humanidade apresentou-se até hoje como processo de dominação⁵, pois as relações entre os homens nos distintos modos de produção foram baseadas na exploração. A base estrutural da sociedade não é homogênea, e sim dividida em diferentes classes sociais, o que sugere a existência de conflitos e contradições inerentes a estas formas sociais. Neste sentido, a “superestrutura” é necessária para institucionalizar e regular as estruturas jurídicas, políticas e ideológicas de uma

⁵ Apresentou-se como processo de dominação nos distintos momentos do desenvolvimento da propriedade privada, e continua portando-se desta forma, pois até hoje a propriedade privada não foi superada.

determinada sociedade, é um conceito que relaciona a materialidade com a consciência social dominante, a qual ela pretende afirmar.

Marx, no escrito de 1859, em concordância com as elucubrações apresentadas na *Ideologia Alemã*, distingue as transformações econômicas das transformações ideológicas. Distingue a transformação material concreta (os conflitos econômicos da efetividade da ação humana) da compreensão ideológica (jurídica, política, religiosa, artística ou filosófica) que os homens possuem deste conflito. Esta distinção é esclarecida pelo autor, pois a determinação das formas ideológicas ocorre “a partir das contradições da vida material, a partir do conflito existente entre as forças produtivas sociais e as relações de produção” (1974, p.136). Entretanto, Marx demonstra, de maneira mais elaborada, algumas idéias que se apresentam germinalmente em seus escritos anteriores, como é o caso da compreensão do surgimento de uma nova formação social a partir da preexistente. A transformação social, segundo Marx, depende do desenvolvimento de novas forças produtivas e novas relações de produção possibilitadas pela modificação das “condições materiais de existência” no interior da “velha sociedade” (1974, p.136). A potencialidade do processo do devir na constituição de uma nova formação social desenvolve-se através do conflito existente entre forças produtivas e relações de produção. Este conflito possibilita a existência de antagonismos entre formas determinadas de consciência, o conflito material engendra novos processos ideológicos que, mediados pelas novas potencialidades materiais, transformam ativamente a sociedade existente. Diante de todas as épocas progressivas de transformação econômica e social, Marx afirma que “as relações burguesas de produção constituem a última forma antagônica do processo social de produção” (1974, p.136). E por fim, como expressão do devir social, demonstra que no próprio processo antagônico da sociedade burguesa são criadas condições para a superação deste antagonismo e promover o que ele considera o encerramento da pré-história da sociedade humana.

Na produção intelectual da maturidade de Marx o conceito de ideologia apresenta-se com nova acepção. Na obra *O Capital* (1867) a discussão se atém mais diretamente às reflexões da *Economia Política*, da estruturação e do funcionamento material da sociedade capitalista. Comparado aos estudos anteriores realizados pelo pensador sobre o conceito de ideologia, a definição, agora apresentada, continua significar aquela forma misteriosa, enigmática e ilusória que pretende ocultar as relações determinantes da realidade. Entretanto, este processo de ocultamento, na maturidade de Marx, será abordado a partir

das teorias econômicas da produção e distribuição de mercadorias que fundamentam a estrutura do sistema capitalista.

A compreensão da ideologia é analisada a partir da teoria do valor e do caráter fantasmagórico que a mercadoria adquire nos processos sociais de produção do Capital. O estudo da mercadoria não se limita ao seu enfoque econômico, mas diz respeito a todos os processos objetivos e subjetivos que caracterizam a época moderna. Pois através dos processos produtivos (inseridos em momentos históricos determinados das forças produtivas) são constituídos os próprios indivíduos concretos e as formas de seu pensamento. A ideologia não está separada da produção e distribuição material da sociedade. A ideologia está contida na própria mercadoria. Por este motivo cabe a nós, neste estudo, compreendermos e desvelarmos os enigmas que transformam a mercadoria em própria personificação da ideologia.

No primeiro capítulo intitulado “A mercadoria” da primeira parte de *O Capital*, Marx afirma que “à primeira vista, a riqueza burguesa aparece como uma enorme acumulação de mercadorias” (1974, p.141) e que ela se mostra através de duas maneiras específicas, como *valor de uso* ou como *valor de troca*. Primeiramente, o valor de uso do objeto pode ser “uma coisa qualquer, necessária, útil ou agradável para a vida” (1974, p.141) que visa à satisfação das necessidades dos homens como meio de sua existência. Como o próprio nome já diz, o valor de uso é o valor de utilização dos distintos objetos, é o valor que se realiza no consumo direto. Esta forma do valor pode ser determinada qualitativamente ou quantitativamente, pois os materiais possuem valores distintos. Segundo Marx, uma fanga de trigo, uma resma de papel e uma vara de tecido possuem medidas diferentes (1974, p.141). No valor de uso está contida a “forma social da riqueza” independente da forma social em que se encontra, entretanto, nele não estão expressas as relações sociais de produção, e sim a utilização imediata para satisfazer determinadas necessidades dos indivíduos. Neste sentido, Marx demonstra que “ser valor de uso parece ser pressuposição necessária para a mercadoria, mas não reciprocamente, pois ser mercadoria parece ser determinação indiferente para o valor de uso” (1974, p.141).

O outro momento do valor, caracterizado como valor de troca, representa a “*relação quantitativa* em que valores de uso são trocáveis entre si” (MARX, 1974, p.142), é a forma proporcional em que são trocados os valores de uso incutidos nas mercadorias. O valor de troca baseia-se na materialidade da mercadoria diretamente utilizada, consumida, sua essência é a proporção entre mercadorias distintas. O valor de troca é uma

abstração que se fundamenta na comparação entre coisas qualitativamente diferentes, e neste sentido, é a própria manifestação destes conteúdos distintos. O que torna possível esta troca é *algo comum* que aproxima e equipara seus valores, é a abstração do valor de uso, como comparação entre qualidades de mercadorias desiguais. O que torna possível esta aproximação entre os valores de mercadorias qualitativamente diferentes é que todas elas são produtos do trabalho humano.

Os valores de uso são imediatamente meios de subsistência. Mas, inversamente, estes meios de subsistências são eles próprios produtos da vida social, resultado da força humana gasta, *trabalho objetivado*. Como encarnação do trabalho social, todas as mercadorias são cristalizações da mesma unidade. É preciso considerar agora o caráter determinado desta unidade, isto é, do trabalho que se apresenta no valor de troca (MARX, 1974, p.142).

Na equivalência promovida pelo valor de troca se extingüem as diferenças qualitativas entre os valores de uso, todos os produtos apresentam-se com a quantidade abstrata do mesmo trabalho (MARX, 1974, p.142). O trabalho qualitativamente diferente que se desenvolve em formas particulares de atividade humana é aquele que produz valor de uso. Já o valor de troca é indiferente diante das atividades particulares que produzem valor de uso, “o valor de troca é, por isso, indiferente frente à forma particular do próprio trabalho” (1974, pp.142-143). A abstração presente no valor de troca transforma atividades distintas em “trabalho igual, sem diferenças”, o que Marx caracteriza como “trabalho *abstratamente geral*” (1974, p.143). Portanto, notamos que a essência do valor de troca é o “trabalho simples, uniforme, geral abstrato” (1974, p.143).

Podemos, neste momento, promover uma breve digressão pretendendo esclarecer o primeiro indício da presença da ideologia no processo de produção e distribuição das mercadorias. O processo abstrato de transformação do valor de uso em valor de troca pode ser caracterizado como a forma basilar de ocultamento do processo de produção humana particular, e a partir do qual surgirão diversas implicações enigmáticas.

Depois de demonstrado o processo abstrato e homogeneizador do trabalho, é importante saber como medí-lo e quantificá-lo. Por isso, Marx utiliza o tempo como medida e cria o conceito de *tempo de trabalho* que pode ser expresso através das “unidades naturais de tempo: hora, dia, semana, etc.” (1974, p.143). O conceito *tempo de trabalho* é indiferente às formas particulares do trabalho, pois se destina a medição de suas quantidades. Os valores (valor de troca) das mercadorias são determinados pelo tempo de

trabalho (abstrato) necessário para a sua produção. Através do tempo de trabalho necessário para a produção é possível distinguir os valores de troca das distintas mercadorias. “Como valor de troca, todas as mercadorias são apenas medidas determinadas de *tempo de trabalho coagulado*” (MARX, 1974, 143).

Em outras palavras, supõe-se que o tempo de trabalho contido em uma mercadoria é o tempo de trabalho necessário para a sua produção, ou seja, o tempo de trabalho requerido para produzir um novo exemplar da mesma mercadoria, sob condições de produção gerais dadas (...). O tempo de trabalho apresentado no valor de troca é tempo de trabalho do indivíduo, mas de um indivíduo que não se distingue de outro nem de todos os demais indivíduos enquanto realizem trabalho igual; daí ser o tempo de trabalho requerido por um deles para a produção de uma determinada mercadoria o tempo de trabalho necessário que qualquer outro empregaria para a produção da mesma mercadoria (MARX, 1974, 144-145).

Desta maneira torna-se clara a diferença entre valor de uso e valor de troca, com o objetivo de compreendermos a essência da mercadoria. Enquanto valor de uso, o objeto é particular e determinado ao consumo imediato para satisfazer as necessidades dos indivíduos. Diferentemente, o valor de troca é caracterizado pelo seu *elemento social* produtor de mercadorias destinadas à troca em sociedade para satisfazer as necessidades de outros. Ao duplo caráter da mercadoria se expressa o duplo aspecto do trabalho: um é o trabalho que produz valor de uso da mercadoria, produz suas qualidades e seus atributos. O outro é o trabalho que produz valor de troca da mercadoria, ou seja, que produz o valor abstrato que permite a troca entre as mercadorias.

Neste duplo aspecto do trabalho, percebemos a diferença entre o *trabalho concreto*, produtor de objetos úteis aos homens, e o *trabalho abstrato*, imbuído de seu caráter social. O que possibilita a existência da abstração do valor de troca e do trabalho homogeneizado é a existência de indivíduos livres que por sua vontade vendem sua força de trabalho, transformando-se em mercadoria produtora de outras mercadorias. Somente a partir destas abstrações é possível pensarmos no que Marx chama de *trabalho humano em geral* (1974, p.144), o qual anula a diferença entre os distintos trabalhos particulares. A forma desenvolvida desta abstração será realizada na sociedade capitalista, pois através da equalização e indiferenciação dos trabalhos individuais todo trabalho concreto é visto como trabalho geral. A totalidade desta abstração se realiza plenamente numa sociedade

em que as relações entre os indivíduos são efetivadas através da troca dos produtos humanos na forma de mercadorias.

Uma sociedade que organiza suas relações por meio das mercadorias é caracterizada pela abstração do valor e do trabalho. A direção, a organização social e a racionalidade técnico-produtiva não estão em poder dos homens, os quais estão subordinados à forma mercadoria. As regras e os movimentos da sociedade são exteriores aos indivíduos, dependem do dinamismo interno da troca. Esta é a expressão da sociedade burguesa que se realiza na produção do valor de troca destinado ao mercado.

(...) geralmente se tem uma maior ou menor impressão de que a relação das mercadorias como valores de troca é mais uma relação de pessoas com sua atividade produtiva recíproca. Em relações de produção mais elevadas desaparece essa aparência de simplicidade. Todas as ilusões do sistema monetário decorrem do fato de que não se nota que o dinheiro apresenta uma relação social de produção mas é visto apenas na forma de uma coisa natural com propriedades determinadas (MARX, 1974, 147).

No capítulo *O fetichismo da mercadoria: seu segredo*, do primeiro volume do *Capital*, Marx, dando continuidade às análises sobre a mercadoria, retorna ao conceito de alienação do qual a teoria da ideologia foi primariamente formulada para analisar o caráter fantasmagórico das relações entre as mercadorias. O estudo do sistema de produção e distribuição capitalista apresenta o trabalho humano subsumido sob as relações entre as mercadorias que ilusoriamente apresentam-se como autônomas. A mercadoria é misteriosa justamente por encobrir as características sociais do trabalho humano (MARX, 1975, p. 81). Se as relações entre mercadorias aparentemente governam as relações dos homens, tais relações reais apresentam-se como relações entre coisas ocultando o caráter social do trabalho.

A ilusão promovida pela igualdade abstrata do valor de troca da mercadoria e do trabalho que a produziu pode ser considerada o indicativo principal para nossa análise sobre a ideologia. Tal igualdade obscurece a natureza social do trabalho, esconde o caráter particular e subjetivo do trabalho humano. Na mercadoria, como objeto produzido para o mercado, está objetivada uma determinada particularidade e subjetividade que se torna secundária e ofuscada na sua realização imediata pela troca. O mistério, o enigma, a fantasmagoria da forma mercadoria encontra-se justamente em ocultar a vida que está presente no produto social. Este novo aspecto da ideologia abordado por Marx promove o

ocultamento da realidade através da diluição e homogeneização do trabalho, (tanto em suas características objetivas como subjetivas), abstraído como trabalho em geral.

Desvendar o segredo da mercadoria significa também desvendar o segredo da sociedade, pois o caráter social do trabalho se manifesta nas relações de troca. A ilusão neste processo consiste em dizer que os valores são incorporados aos objetos pela própria troca ou diretamente pelas características do produto em-si, e não porque foi determinado pelo tempo de trabalho humano objetivado nas características específicas do processo de produção. A mercadoria em seu processo de circulação obscurece seus processos de produção. O fetichismo da mercadoria “decorre (...) do caráter social próprio do trabalho que produz mercadorias”, é “inseparável da produção de mercadorias” (MARX, 1975, p.81). Ao mostrar-se em sua forma final entregue ao mercado, a mercadoria aparece como se fosse autônoma, como se tivesse vida própria independente dos homens.

Uma relação social definida, estabelecida entre os homens, assume a forma fantasmagórica de uma relação entre coisas. Para encontrar um símile temos de recorrer à região nebulosa da crença. Aí, os produtos do cérebro humano parecem dotados de vida própria, figuras autônomas que mantêm relações entre si e com os seres humanos (MARX, 1975, 81).

Ao problematizar a discussão sobre o obscurecimento da realidade causado pela forma mercadoria chegamos à sua forma mais abstrata e mais geral: o *dinheiro*. Com a finalidade de abordá-lo proporemos uma digressão para mostrar que este tema sempre esteve presente nas preocupações teóricas de Marx. Nos *Manuscritos econômico-filosóficos* de 1844, ele afirma que “o *dinheiro*, enquanto possui a propriedade de comprar tudo, enquanto possui a propriedade de apropriar-se de todos os objetos, é, pois, o objeto por excelência” (1974, p.35). Para elucidar a importância e a essência do dinheiro são utilizados pelo autor os poemas de Goethe, (Mefistófeles) *Fausto I*, cena 4⁶ e Shakespeare em *Timão de Atenas*⁷. Desde este momento já é notada a inversão promovida pelo aspecto aparente do dinheiro, que é caracterizado como a “*capacidade alienada da humanidade*” (1974, p.37). Posteriormente, no *Capital*, Marx, ao discutir o caráter duplo do valor e explicar a forma mercadoria, volta a esclarecer a forma dinheiro, mas agora conectada no

⁶ “Que diabo! Claro que mão e pés/ e cabeça e traseiro são teus!/ Mas tudo isso que eu tranquilamente gozo/ é por isso menos meu?! Se posso pagar seis cavalos,/ não são minhas tuas forças?! Ponho-me a correr e sou um verdadeiro senhor,/ como se tivesse vinte e quatro pernas”.

⁷ “(...) Vem, elemento/ danado, tu, vulgar rameira da humanidade,/ que instala a disputa na multidão de/ nações (...)”.

valor de troca inerente à sua existência. Segundo o autor, “A mercadoria particular que apresenta, deste modo, o modo de ser adequado do valor de troca de todas as mercadorias, ou seja, o valor de troca das mercadorias como mercadoria exclusiva e particular, é o dinheiro” (1974, p.157). Mais adiante são demonstradas as propriedades necessárias que o dinheiro deve possuir:

Livre divisibilidade, uniformidade das partes e indiferenciação de todos os exemplares desta mercadoria. Como encarnação do tempo de trabalho geral, ela precisa ser encarnação homogênea e capaz de apresentar as diferenças unicamente quantitativas. A outra propriedade necessária é a durabilidade de seu valor de uso, pois precisa durar até o final do processo de troca (1974, p.158).

Por fim, no capítulo sobre o caráter fantasmagórico da mercadoria, Marx apresenta a forma dinheiro como dissimuladora das relações sociais entre os trabalhadores. É o *segredo oculto* que obscurece a “determinação da quantidade do valor pelo tempo do trabalho” (1975, p.85). Na produção e distribuição de mercadorias a transformação enigmática do trabalho humano particular em mercadoria torna-se um processo natural. A essência do dinheiro, como equivalente universal, significa o valor incutido numa determinada mercadoria pelo trabalho humano abstrato, não possui valor por si só, como própria encarnação da riqueza. Segundo Marx, o dinheiro em sua aparência imediata simboliza a forma acabada do mundo das mercadorias, a forma “que realmente dissimula o caráter social dos trabalhos privados e, em consequência, as relações sociais entre os produtores particulares, ao invés de pô-las em evidência” (1975, p.84).

Para haver a superação da fantasmagoria da mercadoria presente no processo de produção e distribuição burguês é preciso suprimir a forma mercadoria de onde surge todo o mistério. Entretanto, a supressão da forma mercadoria é a própria supressão de todo o capitalismo, e deste modo depende de uma atividade materialmente revolucionária. O processo vital da sociedade, que para Marx é o processo de produção material, só se desprenderá das formas nebulosas e enigmáticas do processo de produção e distribuição de mercadorias quando o poder de organização deste próprio processo “for obra de homens livremente associados, submetida a seu controle consciente e planejado” (1975, p.88). Porém, Marx atenta que a tomada deste poder pelos homens não depende apenas de suas vontades, mas também “de uma base material ou de uma série de condições materiais de

existência, que por sua vez, só podem ser o resultado natural de um longo e penoso processo de desenvolvimento” (1975, p.89).

Diferentemente das obras anteriores que abordavam a ideologia através de uma separação entre materialidade e consciência, em suas últimas obras, Marx afirma que a ideologia não se localiza apenas na consciência ou na “superestrutura”, mas sim na própria realidade concreta. Nesta obra de 1867, Marx dedica-se ao estudo das condições econômicas da sociedade capitalista e, através dela, afirma que a inversão entre mundo real e ideologia não ocorre apenas na consciência, mas que esta demonstra a inversão que está contida na realidade. A ideologia não é mais apresentada como na *Ideologia Alemã*, na qual era apenas uma questão de inversão entre consciência e materialidade, uma especulação idealística. Agora, em *O Capital*, a dialética entre base econômica e produção simbólica é dissolvida, e estão juntamente contidas na ideologia, no processo de produção. Assim, desvelar esta ideologia torna-se uma tarefa muito mais complexa, pois se antes apenas era preciso mostrar a verdadeira realidade, agora, em sua maturidade, Marx afirma que a falsidade está contida na sua própria verdade, na realidade material.

A consciência, para Marx, é social, histórica e determinada pela concreticidade da existência humana. Entretanto, isso não implica afirmar que a realidade apresenta-se de forma totalmente transparente, pois, se assim o fosse, seria incompreensível como o homem se sujeita voluntariamente a toda exploração e dominação do aparato capitalista. As idéias são historicamente determinadas e possuem relação intrínseca com a materialidade, porém, como foram abordadas em *O Capital*, as experiências sociais podem apresentar-se de forma superficial, demonstrando somente a aparência das relações como se fosse a verdade absoluta das coisas. A ideologia é o fenômeno pelo qual as idéias e representações produzidas pelos homens são tomadas como sendo o próprio real. É uma forma de conhecimento imediato das relações sociais que não supera as aparências do real, tomando como causas dos fenômenos os seus efeitos.

Desde os primeiros trabalhos que sustentaram a fundamentação da ideologia por meio da problemática da alienação, o conceito sofreu transformações significativas. Percebemos que na obra marxiana a teoria da ideologia se alterou significativamente e este conceito foi abordado de diferentes maneiras. Se nossa preocupação inicial foi discorrer sobre o conceito de alienação, é porque ele é basilar para o estudo da ideologia e da obra de Marx, pois é através da falta de compreensão da própria existência subjetiva e da coexistência social que a ideologia se constitui. Notamos que na *Ideologia Alemã* o

conceito denota a constituição de crenças ilusórias, que no âmbito da consciência serviriam para distrair os indivíduos da realidade material efetiva. O conceito de “falsa consciência”, posteriormente reformulado por Engels e outros marxistas, faz parte da formulação da ideologia nesta obra. A ideologia também significou as construções simbólicas desenvolvidas para a manutenção do domínio das classes governantes. Posteriormente, na obra de 1859 o termo é ampliado, abordando as distintas formulações conceituais presentes nos conflitos sociais e na luta de classes. Ideologia não é apenas representação imaginária do processo histórico, mas sim, uma forma do imaginário social, pela qual os agentes representam a sociedade (religião, economia, política etc.). Por fim, em *O Capital*, obra de sua maturidade intelectual, Marx realiza um estudo acerca dos fatores econômicos condicionantes da sociedade. Retoma e reformula a teoria da alienação para abordar as relações entre as mercadorias. A compreensão da ideologia, nesta obra, é analisada a partir da teoria do valor e do caráter fantasmagórico que a mercadoria adquire nos processos sociais de produção do Capital. O “caráter fetichista da mercadoria” demonstra uma inversão que ocorre na própria base econômica da sociedade. A ideologia se torna mais complexa, pois tanto a consciência quanto a realidade concreta estão contidas na ideologia, a falsidade ideológica é inerente à materialidade social. Entretanto, apesar das particularidades do conceito de ideologia aqui apresentadas, refletindo sobre a conjuntura da obra de Marx, percebemos que sua preocupação central foi demonstrar a ideologia como uma representação imediata e abstrata do processo histórico que pretende identificar os sujeitos a um pensamento universalizado, ocultando, desta forma, as relações sociais concretas e as contradições da sociedade de classes, como um véu que dificulta a compreensão social dos indivíduos.

1.2 George Lukács e a reificação: teoria da constituição da realidade social

A obra de George Lukács, *História e Consciência de Classe*, de 1923 foi um evento importante no marxismo e promoveu um choque traumático nas gerações posteriores de marxistas. É o texto fundador do marxismo ocidental de inspiração hegeliana, e desenvolve uma postura revolucionária engajada que foi pauta das discussões desenvolvidas pelas diferentes correntes filosóficas a partir dos anos 30⁸. As principais preocupações das

⁸ Escola de Frankfurt (Horkheimer, Adorno, Marcuse etc.) o existencialismo francês (Sartre, Merleau-Ponty) e marxistas independentes como Lucien Goldmann.

análises posteriores que se apoiaram nesta obra estão relacionadas com temas estruturais da vida social como o fetichismo da mercadoria, a reificação e a razão instrumental. Entretanto, há uma cisão radical entre o Lukács da obra de 1923 e sua postura desde o início dos anos trinta em diante, considerada sua fase termidoriana, momento em que se afasta da obra *HCC*⁹, classificando-a como uma obra de mero interesse histórico. Em decorrência desta recusa do autor, a obra foi oficialmente reeditada e publicada novamente apenas em 1967 acompanhada de um prefácio autocrítico. Porém, antes desta reedição o livro circulava entre os estudantes alemães em edições piratas, traduzidas em poucas línguas, como é o caso da edição francesa de 1959 (ZIZEK, 2003, p.159). Apesar da autocrítica de Lukács e das críticas dos intelectuais comunistas ao caráter especulativo-hegeliano da obra *HCC*, ela carrega consigo uma importante análise crítica sobre os limites da filosofia que foi edificada sobre a estrutura reificada da realidade.

O estudo da reificação¹⁰ assenta-se na análise do fenômeno da alienação e do fetichismo da mercadoria. A reificação como conceito é o desenvolvimento lógico e histórico destes. Trata-se da elaboração da temática da alienação que, passando pelo fetichismo, culmina na incubação da reificação como uma nova configuração histórica da análise social, na qual ainda estão presentes seus conteúdos constitutivos. Pode-se até mesmo afirmar que - diante da universalização da mercadoria como objetivação social - no conceito de alienação já estava presente o que viria a ser o fetichismo e a reificação. Segundo Marx, o fetichismo da mercadoria é um fenômeno característico da sociedade capitalista, uma forma que penetra em todas as esferas da vida e influencia diretamente as relações entre os homens. O que é específico deste processo é o predomínio da coisa, do objeto sobre o sujeito, o homem; é a inversão entre a verdade do processo pelo que ele aparenta ser em sua forma imediata. E nisto se aproximam os conceitos de alienação, fetichismo e reificação¹¹ (RESENDE, 1992, p.156-157).

O conceito de reificação foi elaborado na obra de Lukács que tornou-se amplamente conhecida pelos marxistas. No capítulo “A reificação e a consciência do proletariado” presente na obra *HCC*, são promovidos debates centrais sobre este

⁹ *História e Consciência de Classe*.

¹⁰ *Verdinglichung* é o termo alemão que guarda em sua tradução o sentido latino de *RES* (coisa), que poderia ser tomado como coisificação.

¹¹ Sobre a vinculação da problemática da alienação com o fetichismo da mercadoria e a reificação, ver também, *Capitalismo e reificação* de João Paulo Neto, 1981.

conceito¹². Suas principais contribuições estariam atreladas aos estudos marxianos sobre a mercadoria. Lukács apreendeu a novidade estrutural do conceito de mercadoria, expressa em *O Capital*, contida principalmente no estudo sobre o “fetichismo da mercadoria” que impõe à realidade social sua própria forma de “objetivação”, como domínio da “reificação”. Para Lukács e Marx, o capitalismo caracteriza-se pela dominação do valor de troca, como dominação abstrata que as “coisas” exercem sobre os sujeitos. Diante das reflexões de Marx, Lukács propõe uma análise “do caráter fetichista da mercadoria como forma de objetividade” e o “comportamento do sujeito que lhe está coordenado, questões cuja compreensão basta para permitir uma visão clara dos problemas ideológicos do capitalismo e do seu declínio” (LUKÁCS, 1989, p.98). Pois diferentemente da análise tradicional da ideologia, referente à inversão entre pensamento e objeto, como consciência falsa e invertida da realidade, Lukács preocupa-se com a “aparência objetiva” (*Gegenstaendlicher Schein*) presente na produção e distribuição de mercadorias promovida na realidade social (MAAR, 1996, p.37).

Não é por acaso que as duas grandes obras da maturidade de Marx, cujo objectivo é descrever o conjunto da sociedade capitalista e pôr a nu seu caráter fundamental, começam por uma análise da mercadoria. Com efeito, nesta etapa da evolução da sociedade não há problema que não nos remeta, em última análise, para esta questão, e não deva ser procurada na solução do enigma da *estrutura* da mercadoria. É evidente que o problema só pode elevar-se a este grau de generalidade quando colocado com a grandeza e profundidade que atinge nas análises de Marx, quando o problema da mercadoria não aparece apenas como um problema particular, mas como o problema central, estrutural da sociedade capitalista em todas as suas manifestações vitais. Só assim é possível descobrir na estrutura da relação mercantil o protótipo de todas as formas de objetividade e de todas as formas de subjetividade na sociedade burguesa (LUKÁCS, 1989, p.97).

Lukács atenta para o fato do fetichismo ser uma questão específica do moderno sistema capitalista, pois mesmo que as relações mercantis já estivessem presentes em etapas primitivas da sociedade, somente na modernidade ela tornou-se universal, com a capacidade de influenciar todos os âmbitos da vida social. Nas sociedades primitivas, afirma o autor, a troca direta, que significava a “forma natural do processo de troca, representa mais o princípio da transformação dos valores de uso em mercadorias do que

¹² Nesta parte da *HCC*, Lukács aproxima o modelo de crítica da reificação à crítica em Marx – na sua *Crítica à Economia Política* – aplicando-as nas formas de existência reificada, como o Direito e a Filosofia do Idealismo alemão.

das mercadorias em dinheiro” (LUKÁCS, 1989, p.98). Entretanto, diante das transformações das comunidades primitivas em sociedades mais complexas a troca direta entre produtor e consumidor presencia o aparecimento de novos agentes mercantis, como é o caso do intermediário, “o comerciante que compara os preços monetários e arrecada a diferença” (LUKÁCS, 1989, p.99). Lukács caracteriza o capital mercantil primitivo como “o momento de mediação entre extremos que não domina e condições que não cria” (LUKÁCS, 1989, p.99). Em contraposição à sua forma primitiva, no capitalismo moderno temos a forma mercantil como uma forma dominante sobre todo o conjunto social.

Por isso, não é de estranhar que, no início da evolução capitalista, ainda se descortinasse, por vezes de uma maneira relativamente clara, o caráter pessoal das relações econômicas; mas, quanto mais a evolução progredia, mais complicadas e mediatizadas surgiam as formas, mais raro e difícil se ia tornando rasgar o véu da reificação (LUKÁCS, 1989, p.100).

A “objetividade ilusória” analisada por Lukács assenta-se na estrutura mercantil, em que relações entre pessoas tomam o caráter de relações entre coisas (LUKÁCS, 1989, p.97). As questões centrais analisadas no estudo da reificação são aquelas que decorrem do “caráter fetichista da mercadoria como forma de objetividade” e do comportamento do sujeito inserido neste processo (LUKÁCS, 1989, p.98). O homem é submetido tanto materialmente quanto psicologicamente a uma realidade abstrata e fragmentada, e vai deixando de perceber as mediações entre ele e a totalidade. A divisão social do trabalho atrelada à mecanização progressiva dos meios de produção transforma desde as formas mais elementares de produção até a indústria moderna em processos racionalmente operacionais, subdivididos e parciais. A racionalidade produtiva do capitalismo avançado promove a eliminação das propriedades qualitativas dos homens e destrói a mediação entre o trabalhador e o produto de seu próprio trabalho. Promove a perda da totalidade¹³ presente no objeto produzido, reduzindo o trabalho a um exercício mecânico repetitivo (LUKÁCS, 1989, p.102). Lukács afirma que a mecanização, expressa na fragmentação do trabalho e na racionalização de seus processos parciais, não é somente uma realidade material, mas também espiritual, pois introduz na subjetividade do trabalhador os mesmos processos reificados da produção industrial.

¹³ “O produto que forma uma unidade como objeto do processo de trabalho desaparece. O processo transforma-se na associação objectiva de sistemas parciais racionalizados cuja unidade é calculada pelo puro cálculo, os quais devem, portanto, necessariamente, aparecer como contingentes uns em relação aos outros” (LUKÁCS, 1989, p.102).

Com a moderna decomposição “psicológica” do processo de trabalho (sistema de Taylor), esta mecanização racional penetra até a “alma” do trabalhador: até as suas propriedades psicológicas são separadas do conjunto de sua personalidade e objectivadas em relação a esta para poderem ser integradas em sistemas racionais especiais e reduzidas ao conceito calculador (LUKÁCS, 1989, p.102).

A análise realizada por Lukács afirma a crescente autonomia dos processos da racionalização industrial que se tornam cada vez mais independentes, racionais e baseados no cálculo. Este processo possui implicações diretas no sujeito, pois a perda da totalidade do objeto enquanto produto do trabalho humano significa a própria perda da totalidade da consciência do sujeito. A fragmentação dos processos de produção e da divisão do trabalho significa a fragmentação do indivíduo¹⁴, sua inserção fragmentada nesta realidade o conduz a uma posição contemplativa diante do processo de produção mercantil (LUKÁCS, 1989, p.103-104). Diante deste processo produtivo estranhado, indivíduo e sociedade separam-se, e a universalidade da forma mercantil e dos processos de fragmentação do trabalho promove a percepção de uma realidade insuperável baseada na troca abstrata. O indivíduo diante destes poderosos processos transforma-se num espectador que vislumbra o sistema como algo estranho, separado e independente de sua vontade.

A mecanização da produção faz deles (trabalhadores), também neste aspecto, átomos isolados e abstratos que a realização do seu trabalho já não congrega de forma imediata e orgânica e cuja coesão é, antes, exclusivamente e em grau sempre crescente mediatizada pelas leis abstractas do mecanismo em que estão integradas (LUKÁCS, 1989, p.105).

O processo no qual o indivíduo está inserido, caracterizado pela universalização da forma mercantil, é correlato à forma interior da empresa industrial. A estrutura da sociedade capitalista é a própria estrutura de uma empresa mecanizada e racionalmente administrada. Lukács afirma haver uma aproximação entre a universalização da mercadoria como forma dominante da realidade moderna e o destino do trabalhador (destino do Homem), que é ele próprio mercadoria inserido na produção industrial.

¹⁴ “(...) esta fragmentação do objeto da produção é também necessariamente a fragmentação do seu sujeito” (LUKÁCS, 1989, p.103).

Com a universalidade da categoria mercantil, esta relação altera-se radical e qualitativamente. O destino do operário passa a ser o destino geral de toda a sociedade, uma vez que a generalização deste destino é a condição necessária para que o processo de trabalho nas empresas só se torne possível com o aparecimento do “trabalhador livre”, em condições de vender livremente no mercado a sua força de trabalho como mercadoria que lhe “pertence”, como coisa que ele “possui” (LUKÁCS, 1989, p.105).

O destino do trabalhador que se torna universal para toda a sociedade é o processo que transforma tudo em coisa abstrata, em mercadoria. A reificação está presente no trabalho e na consciência do indivíduo e na totalidade da sociedade dominada pela mercadoria. Segundo Lukács, o capitalismo moderno atua no sentido de “substituir por relações racionalmente reificadas as relações originais em que eram mais transparentes as relações humanas” (LUKÁCS, 1989, p.106). Neste sentido, pode-se afirmar que o destino do Homem caracteriza-se justamente pelo processo de transformação do valor de uso, qualitativo e direto, em valor de troca abstrato, a própria permutabilidade da quantidade do tempo de trabalho abstrato. Este processo não apenas encobre os processos produtivos, como também inverte as relações entre sujeito produtor e objeto produzido. Encobre as relações humanas e as manifestações da vida do homem que são colocadas no objeto da produção. As determinações da produção tornam-se obscuras e estranhas ao sujeito reificado. A objetivação na sociedade capitalista moderna caracteriza-se pela produção de mercadorias cada vez mais destituídas de sua coisidade original (o valor de uso introduzido no objeto). Em relação a este processo reificante, Lukács afirma:

Assim como o sistema capitalista se produz e reproduz economicamente a uma escala cada vez mais alargada, também, no decurso da evolução do capitalismo, a estrutura da reificação penetra cada vez mais profundamente, fatalmente, constitutivamente, na consciência dos homens (LUKÁCS, 1989, p.108).

Lukács caracteriza como particularidade da forma moderna do capitalismo a utilização generalizada da técnica racional no aparato produtivo. Para refletir sobre uma sociedade baseada no cálculo racional o autor recorre a Max Weber como elucidação deste processo de racionalização crescente (LUKÁCS, 1989, p.110-111). Para Lukács, a universalidade da racionalidade da reificação sustentada no cálculo e na previsibilidade demonstra a atitude contemplativa do indivíduo no capitalismo moderno. “Pois a essência do cálculo racional assenta, afinal de contas, no facto de se conhecer e prever o curso que

inevitavelmente tomarão os fenômenos, de acordo com as leis e independentemente do *arbítrio* individual” (LUKÁCS, 1989, p.112). A relação entre a empresa capitalista e o processo de racionalização possibilitou o crescimento das técnicas produtivas e da organização racional da produção, e promoveu o aumento da fragmentação do trabalho, e em consequência, a da consciência do trabalhador. Diferentemente dos modos de produção pré-capitalistas a configuração moderna do sistema não condiz com uma diferença qualitativa na estrutura da consciência, mas sim com uma diferença puramente quantitativa e de grau (LUKÁCS, 1989, p.113).

Este processo permite a compreensão do caráter crescente da burocracia que se relaciona diretamente com uma racionalidade formal baseada em aspectos quantitativos e que passa a administrar a vida dos homens. Lukács afirma que “a burocracia implica uma adaptação do modo de vida e de trabalho e também, paralelamente, da consciência, aos pressupostos econômicos e sociais gerais da economia capitalista (...)” (LUKÁCS, 1989, p.113). A burocracia, relacionada com a totalidade reificada e o tratamento racionalmente formal dado aos objetos na produção capitalista moderna, promove o desprezo crescente da essência qualitativa das coisas (LUKÁCS, 1989, p.113).

No processo da divisão do trabalho o sujeito sofre com a crescente especialização e fragmentação do processo de trabalho que também significa a própria fragmentação da subjetividade. Segundo Lukács, a objetividade humana reificada “exige técnicas de exploração mais elevadas, mais evoluídas e mais *espirituais*” (LUKÁCS, 1989, p.114). No processo da universalização da forma mercantil Lukács reflete sobre uma ruptura fundamental na subjetividade:

A ruptura entre força de trabalho e a personalidade do operário, a metamorfose daquela numa coisa, num objeto que o operário vende no mercado, repete-se também aqui, onde apenas se diferencia por não se constituir o conjunto das faculdades intelectuais que é oprimido pela mecanização resultante das máquinas, mas uma faculdade, ou um complexo de faculdades, que é destacado do conjunto da personalidade, objectivado em relação a ela, e que se torna coisa, mercadoria (...) tudo isso mostra que a divisão do trabalho mergulhou na “ética”, tal como, com o taylorismo, mergulhara no “psíquico”, o que não é, apesar de tudo, um enfraquecimento mas, pelo contrário, um reforço da estrutura reificada da consciência como categoria fundamental para toda a sociedade (LUKÁCS, 1989, p.114).

Para Lukács, existe uma relação intrínseca entre a estrutura econômica universal e a estrutura subjetiva da consciência, o que possibilita afirmar que os problemas no âmbito da

consciência estão relacionados com a forma de objetivação humana. Diferentemente das formas de trabalho da Antigüidade, nas quais o trabalhador parecia ter um destino isolado, no capitalismo moderno a objetivação realiza-se universalmente por meio da mão-de-obra do trabalhador como mercadoria. “Foi no capitalismo que pela primeira vez produziu, com uma estrutura econômica unificada para toda a sociedade, uma estrutura de consciência – formalmente – unitária para o conjunto da sociedade” (LUKÁCS, 1989, p.114). Conforme Lukács, a estrutura unitária que caracteriza a sociedade capitalista moderna promove, por meio do trabalho assalariado, a repetição dos problemas da consciência. O trabalhador “(...) não só se transforma num espectador do devir social (...) como também adota uma atitude contemplativa em relação ao funcionamento das suas próprias faculdades objectivadas e coisificadas” (LUKÁCS, 1989, pp.114-115).

Ao refletir sobre racionalização presente em todos os âmbitos da sociedade, Lukács se depara com um problema fundamental: a racionalidade presente no momento parcial da produção e a irracionalidade e contingência do conjunto. Segundo Lukács,

Esta incoerência manifesta-se mais cruamente nas épocas de crise, cuja essência (...) consiste justamente em que a continuidade imediata da passagem de um sistema parcial a outro se desloca, enquanto a independência de uns em relação aos outros, o caráter contingente das relações entre eles, se impõe subitamente à consciência de todos os homens (LUKÁCS, 1989, p.116).

É uma característica básica da sociedade capitalista a relação entre as particularidades governadas por leis em contraposição à irracionalidade do movimento da totalidade. “(...) Pois é bem claro que todo o edifício da produção capitalista assenta nesta interacção entre uma necessidade regida por leis rigorosas em todos os fenómenos particulares e uma irracionalidade relativa do processo de conjunto” (LUKÁCS, 1989, p.117). Lukács afirma que se a racionalidade presente nos processos parciais estivesse presente na totalidade social e nas relações de concorrência entre os proprietários, tais relações não poderiam se concretizar. Pois o sistema como um todo se sustenta não apenas impondo aos indivíduos suas leis contingentes, mas também impossibilitando um conhecimento total ou integral da realidade social. Uma correspondência racional à irracionalidade do sistema capitalista moderno significaria sua própria supressão, porque asseguraria ao indivíduo o conhecimento integral da totalidade (LUKÁCS, 1989, p.117). Neste sentido, nota-se que o limite da racionalidade no sistema capitalista avançado

encontra-se num conhecimento que não consegue enxergar para além desta realidade abstrata, formal, imediata, fragmentada e quantitativa.

Somente a mercadoria¹⁵ enquanto categoria universal possibilita o conhecimento da totalidade social, a apreensão da essência fidedigna de suas nuances que se encontram arrochadas ao processo evolutivo da reificação (LUKÁCS, 1989, p.100). Lukács afirma ser justamente esta inversão estrutural que sofre a realidade sobre a dominação da forma mercadoria “o que faz com que o homem se oponha a sua própria atividade, ao seu próprio trabalho, como algo de objectivo, independente dele e que o domina pelas suas leis próprias, estranhas ao homem” (LUKÁCS, 1989, pp.100-101). Para a compreensão deste processo de universalização da forma mercantil e da reificação, resultante das determinações históricas do capitalismo moderno, é importante promover certos questionamentos: Como e por que o processo de valoração sobrepõe o processo de trabalho? Por que os homens medem seu trabalho quantitativamente por meio do tempo de trabalho abstrato? Por que a realidade inverteu-se transfigurando as relações entre sujeito e objeto? A filosofia tem dificuldades de responder estas questões, por ela própria estar inserida nesta realidade reificada. Estas questões representam os limites da filosofia erigida sobre a totalidade reificada, e dependem da auto-reflexão de seus processos históricos constituintes com a finalidade de promover a compreensão da inversão sofrida pela realidade. Neste sentido, Lukács, em “As antinomias do pensamento burguês”, procura analisar os limites da filosofia moderna estruturada sobre a consciência reificada com a finalidade de promover uma crítica ao “racionalismo moderno” e de ir além desta forma limitada e fragmentada de conhecimento.

A filosofia moderna se edificou sobre uma realidade que perdeu sua unidade e “nasceu da estrutura reificada da consciência” (LUKÁCS, 1989, p.126). Lukács preocupou-se em refletir sobre um processo inerente à filosofia moderna de identificação entre o conhecimento formal e matemático com o conhecimento em geral¹⁶. O

¹⁵ Classe operária como sujeito-objeto da história, como mercadoria que tem a capacidade de conhecer-se a si mesma e romper com as determinações fragmentárias da realidade no capitalismo moderno.

¹⁶ A filosofia moderna promove a identificação entre “capacidade criadora” - que significa justamente o método da matemática e da geometria e em seguida o da física matemática como criação do objeto a partir de condições formais - e essência do pensamento humano sem que se questione tal método do conhecimento: “A questão de saber porque e com que direito o entendimento humano apreende precisamente como sua própria essência tais sistemas de formas (por oposição ao caráter “dado”, estranho, incognoscível dos conteúdos destas formas) é questão que não se põe: aceita-se como evidência” (LUKÁCS, 1989, p.127).

conhecimento filosófico em seu processo esteve unido ao desenvolvimento das ciências matemáticas, físicas e geométricas, que por sua vez, tornaram-se determinantes ao conhecimento e relacionaram-se intimamente com a racionalização técnica aplicada à produção do sistema capitalista. “Os métodos da física matemática, tornam-se assim o guia e a medida da filosofia, do conhecimento do mundo como totalidade” (LUKÁCS, 1989, p.127). Segundo Lukács, a novidade do racionalismo moderno é sua reivindicação da descoberta do princípio de conexão da totalidade dos fenômenos:

Estas interdependências têm uma importância decisiva para a questão que pomos, pois houve, nas mais diversas épocas e sob as mais diversas formas, um “racionalismo”, isto é, um sistema formal que, na sua coesão, se orientava no sentido dos fenômenos, mas naquilo que estes têm de apreensível, produtiva, e, portanto, dominável, previsível e calculável pelo entendimento. Surgem, todavia, diferenças fundamentais, conforme os materiais e a que se aplica esse racionalismo, segundo o papel que lhe cabe no conjunto do sistema de conhecimentos e finalidades humanas. O que há de novo no racionalismo moderno é que ele reivindica para si – e essa reivindicação desenvolve-se com o decurso da sua evolução – ter descoberto o princípio de conexão entre todos os fenômenos que se opõe à vida do homem na natureza e na sociedade. Pelo contrário, todos os racionalismos anteriores nunca passaram de sistemas parciais (LUKÁCS, 1989, p.129).

Esta reivindicação do racionalismo moderno invoca a “revolução copernicana” de Kant como a radicalização de um processo filosófico em andamento que vislumbrava “não mais aceitar o mundo como algo que surgiu independentemente do sujeito cognoscente (que foi, por exemplo, criado por Deus) mas antes concebê-lo como o próprio produto do sujeito” (LUKÁCS, 1989, p.127).

Da dúvida metódica e do *cogito ergo sum* de Descartes, passando por Hobbes, Spinoza, Leibniz, a evolução segue uma linha recta que tem por fio director, rico de variações, a idéia de que só podemos conhecer o objeto do conhecimento porque e na medida em que somos nós próprios a criá-lo (LUKÁCS, 1989, p.127).

O racionalismo moderno, ao se vincular à produção de mercadorias amparado na previsão, no cálculo e na atitude contemplativa dos indivíduos frente à produção capitalista, promove a perda da totalidade e a incapacidade de conhecer o conjunto, pois este é determinado pela irracionalidade de suas relações contingentes. Lukács procura analisar os limites do conhecimento filosófico incapaz de abstrair a totalidade da realidade que está amparada numa sociedade reificada. Esta reflexão sobre o racionalismo moderno

é realizada a partir do conceito kantiano da coisa em si, no qual é localizado o limite do conhecimento¹⁷ filosófico na época burguesa. Sobre a teoria de Kant, Lukács dirá:

Em resumo, estes problemas reduzem-se a dois grandes complexos que são, aparentemente, um do outro de todo independentes e até opostos: ao problema do material (no sentido lógico e metodológico), à questão do conteúdo destas formas com que “nós” conhecemos o mundo e podemos conhecê-lo, porque nós próprios o criamos; reduzem-se, em segundo lugar ao problema da totalidade, ao problema da substância última do conhecimento, da questão dos objectos “finais” do conhecimento que basta apreender para conglomerar os diversos sistemas parciais numa totalidade, num sistema do mundo completamente compreendido. Sabemos que a *Crítica da Razão Pura* nega resolutamente a possibilidade de uma resposta ao segundo grupo de questões, que já na *Dialética Transcendental* empreende a sua eliminação do saber enquanto questões falsamente postas. É sem dúvida desnecessário alargar ainda mais a explicação de que a dialética transcendente roda sempre em torno da questão da totalidade. Deus, a alma, etc., não passam de expressões mitologicamente conceptuais para o sujeito unitário, ou para o objecto unitário, da totalidade dos objectos do conhecimento, pensada como acabada (e completamente conhecida). A dialética transcendental, com a cisão radical com que opera entre os fenómenos e os númenos, rejeita qualquer pretensão da “nossa” razão ao conhecimento do segundo grupo de objectos. Estes são captados como coisas em si, por oposição aos fenómenos cognoscíveis (LUKÁCS, 1989, pp.130-131).

A “revolução copernicana” instaurada por Kant afirma que o conhecimento só é possível por meio do sujeito. A compreensão da realidade depende do sujeito cognoscente e não da substância interior do objeto como conteúdo. O real só pode ser conhecido nas formas da intuição (espaço e tempo) e do pensamento (categorias do intelecto). Em Kant não é possível apreender a substância da coisa em si, o númeno é algo que não se define no absoluto, e neste sentido, na filosofia kantiana se renuncia ao conhecimento da totalidade. As limitações da coisa em si demonstradas por Lukács são a “inapreensibilidade da totalidade a partir dos conceitos formados nos sistemas racionais parciais e irracionalidade dos conteúdos particulares dos conceitos” (LUKÁCS, 1989, p.132). Lukács analisa a sociedade burguesa por meio da filosofia kantiana e da compreensão da realidade que advém deste pensamento. Nota, por um lado, o aumento da dominação que incide nas partes, nos elementos parciais da realidade, e por outro lado, a impossibilidade de

¹⁷ O limite do racionalismo moderno consiste em não ir além da aparência, não conhecer a essência dos objetos. Tal racionalismo é um sistema formal e abstrato que se orienta por meio do que é apreensível, manipulável, dominável e calculável pelo entendimento humano. É um conhecimento que reivindica a apreensão do todo, mas que não supera a oposição dualista entre forma e conteúdo, e que representa a compreensão formalizada da realidade.

desenvolver um pensamento da totalidade social, o qual poderia direcionar o conjunto da sociedade e suprimir suas determinações irracionais e contingentes.

Kant, em sua teoria da coisa em si, apresenta e eterniza o limite da filosofia moderna. Esta tendência kantiana para o conhecimento do objeto, mergulhada em suas formas puras, na coesão com as ciências matemáticas e de acordo com as leis da natureza, “transformam cada vez mais o conhecimento numa contemplação metodologicamente consciente dos puros conjuntos formais, das “leis” que funcionam na realidade objectiva, *sem intervenção do sujeito*” (LUKÁCS, 1989, p.145). Esta definição da contemplação¹⁸ do conhecimento contradiz o que fora dito anteriormente sobre o conhecimento produzido por “nós” (capacidade criadora do sujeito). Mas, segundo Lukács, essa contradição é importante para mostrar as contradições do racionalismo moderno e serve para guiar a uma possível solução.

Por outras palavras, a contradição que aqui se manifesta entre a subjectividade e a objectividade dos sistemas formais modernos e racionalistas, o emaranhado e os equívocos contidos nos seus conceitos de sujeito e objecto, a incompatibilidade entre a sua essência de sistemas por “nós” “produzidos” e a sua necessidade fatalista estranha ao homem e dele afastada são apenas a formulação lógica e metodológica do estado da sociedade moderna: porque, por um lado, os homens quebram dissolvem e abandonam cada vez mais as ligações simplesmente “naturais”, irracionais “efectivas” mas, por outro lado e simultaneamente, levantam em redor de si, nesta realidade criada por eles próprios “produzida” por eles “próprios”, uma espécie da segunda natureza cujo desenrolar se lhes opõe com a mesma impiedosa conformidade às leis que outrora os tornavam forças naturais irracionais (mais precisamente: relações sociais que lhes apareciam sob essa forma) (LUKÁCS, 1989, p.145).

Entretanto, segundo Lukács, a grandeza de Kant torna-se presente justamente ao demonstrar os limites da racionalidade burguesa, que se caracteriza pela quebra da unidade

¹⁸ Conforme afirma Lukács, a ciência moderna é a forma exemplar de *contemplação* e de *aparência de práxis*. A ação contemplativa do sujeito “consiste em calcular previamente, no grau que for possível, em apreender pelo cálculo o efeito provável destas leis e em fazer com que o sujeito da *acção* assuma uma posição em que tais efeitos propiciem as melhores hipóteses de êxito, para os fins que temos em vista (...). Mas, por outro lado, é igualmente claro que, quanto mais a realidade e a atitude do sujeito *actuante* a seu respeito se aproximam deste tipo, tanto mais o sujeito se transforma em órgão que busca apropriar-se dos resultados possíveis de sistemas de leis conhecidos, tanto mais a sua *actividade* se limita a situar-se no ponto de vista a partir do qual estes resultados (por si próprios e sem a sua intervenção) podem ser obtidos em conformidade com os seus interesses. A atitude do sujeito torna-se, no sentido filosófico, puramente contemplativa” (LUKÁCS, 1989, p.147).

da razão¹⁹. Ao contrário dos racionalistas dogmáticos que solucionavam a questão da filosofia moderna mantendo a contradição entre forma e conteúdo, liberdade e necessidade, voluntarismo e fatalismo (LUKÁCS, 1989, pp.151-152), Kant apresenta a *antinomia* da racionalidade burguesa:

A adequação do devir natural a “leis de bronze eternas” e a liberdade puramente interior da prática moral individual aparecem, no fim da *Crítica da Razão Prática*, como fundamentos da existência humana separados e inconciliáveis, mas ao mesmo tempo dados irrevogavelmente na sua separação. A grandeza filosófica de Kant é não ter dissimulado, em ambos os casos, o caráter insolúvel do problema com uma decisão dogmática e arbitrária, fosse em que sentido fosse, mas ter, rudemente e sem lhe esbater a forma, salientado este caráter insolúvel (LUKÁCS, 1989, p. 152).

A reflexão realizada por Lukács sobre a filosofia moderna procurou demonstrar a falsidade da realidade sobre a qual se edifica a teoria filosófica. Por este motivo a atitude kantiana de persistir na *antinomia* é muito importante, pois a partir deste limite do racionalismo moderno já é possível perceber e vislumbrar algo para além. Diante deste limite da filosofia moderna Lukács afirma que é preciso sair desta formalidade calculadora e quantitativa que está atrelada ao desenvolvimento da indústria, pois a ciência passa a vincular-se ao processo de valorização do sistema capitalista. Lukács contribui qualitativamente com a crítica hegeliana para promover a crítica ao formalismo do racionalismo moderno. Esta contribuição consiste em conferir à reflexão dialética um sentido histórico-materialista que por meio do conceito de reificação pretende refletir sobre a estrutura de funcionamento do fetichismo da mercadoria que se torna universal no mundo moderno.

A crítica lukácsiana à racionalidade moderna fundamenta-se na crítica de Hegel à Kant que consiste em superar o formalismo e a separação entre forma e conteúdo, teoria e práxis, sujeito e objeto etc. Hegel procura superar a crítica kantiana que se sustenta num sujeito contraposto ao mundo, num sujeito como um esquema dual. Diferentemente, a dialética hegeliana une e identifica os opostos. A situação antagonista não é definitiva, mas superável dialeticamente por meio dos movimentos contraditórios da realidade. Para Hegel, a verdade é o objeto em movimento. Existe uma falsidade na verdade e uma

¹⁹ A perda da unidade da razão significa a própria anulação do potencial crítico do existente. Contrária a esta anulação da crítica, Lukács mantém a potencialidade da crítica na categoria materialista de *totalidade* com a finalidade de apontar a superação do capitalismo.

verdade na falsidade, pois a verdade não é estática, não é uma verdade final, mas sim, dinâmica em processo, movimento autocrítico do pensamento. E, neste sentido, a crítica está sempre condicionada pela sua determinação histórica. O conhecimento cindido presente na racionalidade formal é contraposto ao restabelecimento da totalidade como fundamento do conhecimento humano. Por este motivo a teoria hegeliana que procura resgatar o todo é fundamental para a reflexão de Lukács. “Assim nasce uma lógica inteiramente nova, na verdade ainda muito problemática no próprio Hegel e só seriamente elaborada depois dele; uma lógica do conceito concreto, uma lógica da totalidade” (LUKÁCS, 1989, p. 161). Pode-se dizer, então, que a teoria hegeliana é uma tentativa de superar a reificação do pensamento, porém sua limitação está no fato dela ser buscada fora das relações concretas, ou seja, na *Fenomenologia do Espírito* e na *Lógica*²⁰.

Este limite apontado por Lukács sobre o pensamento de Hegel seria superado na teoria de Marx, pois, para este, pensamento e ser não são idênticos e a relação entre objetividade e subjetividade está dialeticamente amparada no processo histórico real e concreto da existência humana. Neste sentido, a análise lukácsiana sobre a reificação delimita-se nas características que estão mediadas ao processo de produção da existência humana, e assim, procura refletir sobre a forma dessa existência no capitalismo moderno. O estudo da perda da totalidade, da fragmentação do trabalho e da consciência subjetiva, é correlato ao estudo da divisão do trabalho, da sobreposição do valor de uso ao valor de troca provocado pela universalização da forma mercantil e pela racionalização de todas as esferas da vida. O materialismo, diante das limitações da filosofia moderna que está inserida neste processo reificado, seria a percepção das insuficiências da filosofia e estaria engajado na superação de tais antinomias. A totalidade como o duplo caráter do trabalho (valor de uso e valor de troca) e a universalização do valor de troca sobre o valor de uso expressam a existência de uma dupla natureza da produção social. A *primeira natureza* consistiria na produção de valores de uso e na satisfação das necessidades dos homens relacionadas com sua sobrevivência e autoconservação. Já a *segunda natureza* seria considerada a “objetividade fantasmagórica”, a forma de socialização que toma as relações

²⁰ “Eis o ponto em que a filosofia de Hegel é inexoravelmente impelida para a mitologia, por necessidade metodológica, porque, na impossibilidade de encontrar o sujeito-objeto idêntico na própria história, é, obrigada a sair da história e a erigir para além da história esse reinado da razão que ascendeu a si própria, a partir do qual se pode então compreender a história como uma etapa, e as vias que segue como *astúcia da razão* (...). Por outro, através dessa atitude inadequada e inconseqüente em relação à história, a própria história é despojada de sua essência, que lhe é precisamente indispensável na sistemática de Hegel” (LUKÁCS, 1989, p. 166).

humanas no modo de produção capitalista, sustentada na troca abstrata e na coisificação da totalidade dos entes da realidade.

A centralidade da argumentação de Lukács na obra *HCC* é a idéia de totalidade apropriada da filosofia hegeliana e transportada para a teoria marxista. Esta proposta de reflexão propunha que as partes só seriam dotadas de sentido quando referidas ao todo²¹. Sua crítica foi direcionada à realidade e às visões fragmentadas presentes no capitalismo moderno que impossibilitavam um conhecimento integral capaz de suprimir a irracionalidade da totalidade do sistema. Em Lukács, a possibilidade de conhecimento está fortemente ligada à situação de classes, pois sustentava a possibilidade de se produzir formas de conhecimento ou manifestações de consciência de classe. Somente com o surgimento do proletariado é possível um conhecimento da totalidade social. O proletariado, a partir de sua classe e das condições históricas objetivas (que tem seu ápice na universalização da forma mercantil), tem a capacidade de ver o todo da sociedade.

A efectivação desta viragem operada pela filosofia clássica e que começava, pelo menos metodologicamente, a apontar para além destes limites, a efetivação do método dialético como método da história, ficou reservada à classe que estava habilitada a descobrir em si mesma, a partir do seu fundamento vital, o sujeito-objecto idêntico, o “nós” da gênese: ao proletário (LUKÁCS, 1989, p. 168).

A sociedade capitalista, fundamentada na exploração do trabalho assalariado, possibilita ao proletariado o conhecimento de si mesmo e da totalidade, pois ambos coincidem. O proletariado é, ao mesmo tempo, sujeito e objeto de seu próprio conhecimento. Em *HCC* a consciência verdadeira apresenta-se como um conhecimento que se desenvolve dentro do proletariado como sujeito-objeto da história. A consciência da classe operária surge como um pensamento coletivo organizado capaz de olhar para além das determinações vigentes e da aparência ideológica da sociedade burguesa. Para Lukács, o conhecimento da totalidade unido à ação revolucionária do proletariado seria capaz de interferir no movimento histórico da realidade (FREDERICO, 1997, pp. 13-14). Segundo Lukács, “o conhecimento de si é, pois, para o proletariado, o conhecimento objectivo da essência da sociedade” (LUKÁCS, 1989, p. 168). Neste mesmo sentido, sobre a “função da teoria como auto-conhecimento da realidade” (LUKÁCS, 1989, p. 31), Maar afirma:

²¹ A argumentação de Lukács sobre a consciência de classe em *HCC* está amparada na *Fenomenologia do Espírito* de Hegel.

Isto é: enquanto dimensão estrutural da realidade produzindo os termos de sua manifestação fenomênica invertida e falseadora, e deste modo impelindo à sua transformação. Aponta-se assim a gênese da dinâmica dialética da história pela qual a realidade consegue se conhecer em sua manifestação necessária como coisa, e simultaneamente prenuncia a reconstituição da realidade a partir desta sua forma reificada (MAAR, 1996, p.36).

A ciência moderna amparada no método da física-matemática é a própria expressão da fragmentação da realidade que impossibilita o conhecimento da totalidade. Na realidade reificada o conhecimento formal, fragmentado e especializado torna-se estranho e alheio aos indivíduos. Esta ciência, amparada na experimentação e aplicação produtiva de seus conhecimentos formais, expõe um sujeito dotado de atitude simplesmente contemplativa que perdeu a capacidade de interferir efetivamente na realidade social. Os homens perderam o controle das coisas, e, portanto, as coisas passaram a controlar os homens que se tornaram, eles próprios, meros objetos. Entretanto, a preocupação central de Lukács em *HCC* e principalmente em sua análise da reificação é superar o caráter “dado” e “estranhado” da realidade na sociedade capitalista moderna, com a finalidade de devolver ao sujeito sua capacidade de interferir qualitativamente na realidade. Para isso, é necessário subjugar o conhecimento científico ao controle e à criação dos homens, e assim possibilitar a realização da universalização das objetivações humanas, ao contrário dos conhecimentos e objetivações fragmentados e particularizados. Por meio da compreensão total da realidade social o proletariado, em sua condição de possível conhecedor da totalidade, é capaz de constituir-se como sujeito-histórico da transformação social e superar a realidade reificada.

CAPÍTULO 2: Teoria Crítica: estudo sobre a ideologia

O estudo sobre a ideologia realizado pela Teoria Crítica²² está no cerne dos trabalhos realizados por Adorno, Horkheimer e Marcuse a partir da década de 30, tema que permaneceu central em seus trabalhos posteriores. A reflexão sobre a ideologia desenvolvida por estes pensadores pretendeu desvelar as novas formas de dominação existentes na sociedade industrial avançada que se transformou juntamente com as novas características políticas, econômicas e culturais do início do século XX. Conforme nossa preocupação central, que é refletir sobre o conceito de ideologia, pretendemos abordar algumas destas características apontadas pelos frankfurtianos com a finalidade de demonstrar e esclarecer as potencialidades de reflexão crítica e as mudanças sofridas pelo conceito em relação ao seu fundamento clássico.

2.1 Liberalismo e antiliberalismo: cultura afirmativa e a concepção totalitária do Estado

O estudo sobre a ideologia parte de um princípio básico tanto em sua concepção marxista clássica como também nas reflexões dos frankfurtianos. Este princípio consiste na separação entre pensamento e ação, cultura e materialidade, sujeito e objeto. O estudo da ideologia tem sua base na cisão da mediação entre base produtiva material e produção do conhecimento, como se estas partes fossem autônomas e dotadas de conteúdos independentes. Como Marx e Engels (1998) já haviam explanado, esta separação serve ao poder como forma de legitimação de uma determinada dominação. A classe governante detentora dos meios de produção possui também os meios de produção do pensamento, e assim justificam a dominação pela imposição de suas idéias como idéias dominantes. Entretanto, esta separação que fundamenta o conceito de ideologia sofre transformações importantes no século XX a serem analisadas neste trabalho.

²² “Teoria Crítica” foi o termo formulado por Horkheimer a partir de seu manifesto *Teoria tradicional e Teoria Crítica* publicado em 1937, para caracterizar a pretensão teórica do grupo de teóricos do *Instituto de Pesquisa Social*. A palavra “crítica” advém das formulações teóricas dos materialistas franceses, posteriormente é aprofundada pelas reflexões de Kant (*Crítica da Razão Pura*, *Crítica da Razão Analítica* e *Crítica do Juízo*) e foi mote para a formulação da teoria marxista. A Crítica está presente no subtítulo do *Capital* de Marx: “Crítica da economia política” e é a base para a teoria materialista da história.

O tema da cultura é central nas obras de Adorno, Horkheimer e Marcuse. Em suas análises fazem referência à separação, largamente difundida na Alemanha, entre cultura e civilização (*Kultur* e *Zivilization*). Esta separação consiste na autonomia das idéias e da produção da consciência em relação à produção material concreta, coisa esta que fundamenta o próprio conceito de ideologia. Sociedade unidimensional é o diagnóstico de Marcuse (1969) para a sociedade que perdeu a capacidade de mediar os opostos, e, desta forma, está impossibilitada de vislumbrar um movimento reflexivo. Esta *regressão* é resultado do processo histórico da degradação que a cultura ocidental sofreu desde o século XIX. O aspecto progressista da cultura burguesa²³ possibilitou aos indivíduos ter espaços importantes para a realização da autonomia. Entretanto, em sua função afirmativa da realidade, a cultura estava limitada a uma realização e satisfação interior, motivo que limitou o sujeito à identificação com a totalidade repressiva. A transformação sofrida pela economia capitalista, de sua fase liberal para a fase monopolista, possibilitou ao totalitarismo extinguir os aspectos progressistas inerentes à cultura. Diante desta análise de Marcuse sobre a degradação que a cultura sofre na época liberal, podemos analisar sua proximidade com as elucidações de Adorno sobre a importância da realização de uma crítica cultural. Crítica cultural que para Adorno significa a própria crítica da ideologia, pois a mentira que se apresenta como a verdadeira realidade é representada pela cultura.

Entre os temas da crítica da cultura, o da mentira é de longa data central: que a cultura simula uma sociedade digna do homem, que não existe; que ela encobre as condições materiais sobre as quais se ergue tudo que é humano, e que ela serve, com seu consolo e apaziguamento, para manter viva a má determinação econômica da existência. Esta é a concepção de cultura como ideologia (...) (ADORNO, 1993, p.36).

Marcuse foi o primeiro teórico do *Instituto de Pesquisa Social* a denunciar esta degradação da cultura ocidental em ideologia. As reflexões realizadas em seu artigo intitulado *Sobre o Caráter Afirmativo da Cultura*²⁴, posteriormente teriam continuidade nas elucidações de Adorno e Horkheimer em *Dialética do Esclarecimento*. O estudo sobre

²³ Busca da realização de ideais emancipatórios como Liberdade, Igualdade, Justiça etc. que vislumbrava uma realidade e uma vida melhor em sociedade. Segundo Maar, “a cultura tematizada no presente já não seria apreendida como ideal emancipadora, mas real conservadora ou ‘afirmativa’” (2003, p.462).

²⁴ Texto de Marcuse cujo título original é *Über den Affirmativen Charakter der Kultur* foi publicado na revista do *Instituto de Pesquisa Social* em 1937. O autor afirma ter sido estimulado por Max Horkheimer em suas exposições sobre o “caráter afirmativo e falso idealismo da cultura nos tempos modernos” (MARCUSE, 1997, nota 1, p.131).

a cultura afirmativa recorre à filosofia idealista da Antigüidade para demonstrar o caráter cindido da realidade, mostrar a separação que está na base do seu conhecimento. A filosofia aristotélica promoveu uma diferenciação hierárquica entre os conhecimentos. No entender do filósofo, localizado na posição inferior encontra-se o saber cotidiano relativo aos fins e ao necessário provimento da vida, e na posição superior e suprema encontra-se o saber filosófico que não visa nenhum fim externo a ele mesmo. Aristóteles fundamenta sua teoria na separação entre opostos (ócio e trabalho/guerra e paz), separa e distingue o necessário e o útil, por um lado, e o belo e a fruição por outro (MARCUSE, 1997, p.89-90). Segundo Marcuse, esta separação, promovida na Antigüidade, constitui o princípio do desenvolvimento que possibilitará a germinação da materialidade burguesa. Entretanto, no desenvolvimento da sociedade burguesa ocorre uma nova separação: de um lado a práxis do trabalho e da produção material, e de outro o domínio “da felicidade e do espírito num plano à parte da cultura” (1997, p.90). A felicidade não se encontra na materialidade, ela transcende o sofrimento do trabalho e eleva-se a um plano superior e abstrato desprovido de finalidade, onde é possível a realização dos ideais emancipatórios da humanidade.

A separação promovida na era burguesa entre o mundo material como condição de sofrimento e degradação, e o mundo ideal como local da realização do bom e do belo, se intensifica com a “universalidade e validade geral da cultura” (MARCUSE, 1997, p.94). A universalidade da cultura afirmativa igualou e possibilitou aos indivíduos a realização interior num plano ideal por meio de valores culturais abstratos, distintos da vida como provisão das necessidades vitais. O pensamento dividido da Antigüidade culminou na era burguesa em cultura afirmativa que submeteu a felicidade, o bom, o belo e a fruição como valores espirituais, separados e independentes das condições materiais de existência. A separação entre materialidade e cultura é acompanhada pela própria inversão das determinações sociais que constituem a base da ideologia burguesa. “A cultura fornece à alma a civilização” (MARCUSE, 1997, p.95). O conceito de cultura afirmativa é a expressão da falta de unidade entre a reprodução ideal e a reprodução material, na qual é estabelecida a independência destes dois momentos, desvinculando o mundo espiritual da totalidade social “e por esta via a cultura é elevada a um (falso) coletivo e a uma (falsa) universalidade” (1997, p. 95). A consequência desta independência é que a cultura que resulta desta separação coloca-se contra o mundo material afirmando-se como realização autônoma no reino dos valores, espaço em que os indivíduos podem ser felizes, sem, no entanto, modificar as relações de produção material.

Cultura afirmativa é aquela cultura pertencente à época burguesa que no curso de seu próprio desenvolvimento levaria a distinguir e elevar o mundo espiritual-anímico, nos termos de uma esfera de valores autônoma, em relação à civilização. Seu traço decisivo é a afirmação de um mundo mais valioso, universalmente obrigatório, incondicionalmente confirmado, eternamente melhor, que é essencialmente diferente do mundo de fato da luta diária pela existência, mas que qualquer indivíduo pode realizar para si “a partir do interior”, sem transformar aquela realidade de fato. Somente nessa cultura as atividades e os objetos culturais adquirem sua solenidade elevada tanto acima do cotidiano: sua recepção se converte em ato de celebração e exaltação (MARCUSE, 1997, p.95-96).

A cultura afirmativa apresenta-se como identificação do indivíduo ao existente, como a própria ideologia burguesa na época da economia liberal. Ela converte a felicidade numa realização interior, “oferece a permanência na mudança, a pureza no impuro, a liberdade no plano da ausência de liberdade” (1997, p.97). Marcuse demonstra que os traços essenciais da cultura afirmativa são idealistas, e enquanto a realidade nega a satisfação material, a cultura oferece ao indivíduo valores universais abstratos; “à miséria do corpo, com a beleza da alma; à servidão exterior, com a liberdade interior; ao egoísmo brutal, com o mundo virtuoso do dever” (1997, p.98). Entretanto, Marcuse localiza no idealismo burguês não apenas uma ideologia mantenedora do *status quo*, mas também uma situação verdadeira que recorda dor e sofrimento causados pela manutenção da mesma realidade e acena a esperança de uma outra realidade que poderia existir (1997, p.99). Este espaço verdadeiro da angústia e do lamento dos indivíduos foi configurado pela arte burguesa clássica como “eternas forças do mundo” (1997, p.99). Foi justificada por meio da arte esta separação entre existência degradante da materialidade cotidiana e realização da felicidade no plano ideal, pois a arte expressava a beleza e a felicidade como extraterrena. “A arte burguesa clássica distanciou suas figuras ideais a tal ponto dos acontecimentos cotidianos, que as pessoas sofredoras e esperançosas desse cotidiano só poderiam se reencontrar por meio de um salto a um mundo totalmente outro” (1997, p.99).

A independência da felicidade, beleza e fruição em relação às condições da existência material possibilitam a consagração ideológica da *alma* que se destina à realização das aspirações humanas sem alterar a materialidade. Sobre o predomínio da *alma* na cultura afirmativa, Marcuse afirma que “a beleza da cultura é sobretudo uma beleza interior e pode alcançar o exterior apenas partindo do interior. Seu reino é essencialmente um reino da *alma* (*Seele*)” (1997, p.103). Os melhores valores da

humanidade seriam realizados num estado interior, qualquer indivíduo, independente de sua condição ou classe social, poderia realizar interiormente estes valores. Todos poderiam tornar-se livres, bons, solidários, belos etc. sem, no entanto, dirigir qualquer ação contra a ordem estabelecida (1997, p.103). Esta oposição entre cultura e civilização²⁵ consagra a força ideológica da cultura afirmativa, pois eleva o indivíduo a um plano superior ideal sem libertá-lo de sua condição submissa frente à vida efetiva do trabalho e da luta pela existência.

Entretanto, na cultura afirmativa, mesmo que interiorizados, ainda existem pequenos espaços para a realização da personalidade, um pequeno espaço progressivo para a realização dialética entre sujeito e emancipação. Porém, na cultura da alma, por mais que exista este espaço protegido, a autonomia se fecha no interior do sujeito sem promover uma resistência significativa contra a totalidade concreta. Segundo Marcuse, “o espaço da realização externa se tornou muito restrito, o espaço da realização interior, muito grande (...). A pessoa já não é um trampolim para o ataque ao mundo, mas uma linha de recuo protegida por trás do *front*”. (MARCUSE, 1997, p.122). Mais adiante ele comenta que este espaço interior é a única propriedade segura do indivíduo:

Personalidade é sobretudo aquele que renuncia, o homem que logra sua realização no interior das circunstâncias dadas, por mais pobres que sejam. Ele encontra sua felicidade no existente. Mas mesmo sob forma tão empobrecida, a idéia de personalidade contém um momento progressivo, segundo o qual afinal se trata do indivíduo. A singularização cultural dos indivíduos em personalidades fechadas em si mesmos, portadoras de sua realização em si mesmas, afinal corresponde ainda a um método liberal de disciplina que não exige domínio sobre um determinado plano da vida privada. Ela deixa o indivíduo persistir como pessoa enquanto não perturba o processo de trabalho, deixando as leis imanes desse processo de trabalho, as forças econômicas cuidarem da integração social dos homens (MARCUSE, 1997, p.122).

Marcuse, ao demonstrar o processo de desenvolvimento da cultura afirmativa, apresenta a separação entre o pensar e o agir (agir pré-idealizado) e a característica hierarquicamente superior que o pensamento possui em relação ao fazer, atributos que auxiliaram a abolir a mediação da existência material. A realidade material não é superada, pois a totalidade perdeu o vínculo com a base social e com o processo histórico, o que

²⁵ Max Horkheimer em seu artigo *Estudos sobre a autoridade e a família*, publicado em 1936 no Instituto de Pesquisa Social, apresenta a civilização como derivação da produção material, da prática de vida na sociedade (HORKHEIMER, 2006, p.179).

resulta na (falsa) estabilidade e na (falsa) harmonia promulgada pela ideologia burguesa como justificação e naturalização da realidade existente. A cultura transforma-se em alma que paira sobre os homens, enquanto as relações reais continuam as mesmas. A felicidade humana deve ser realizada através da alma, como satisfação interior e não através da modificação da materialidade. Assim, Marcuse apresenta tal separação e hierarquização, promovidas pela cultura afirmativa, como a própria ideologia da sociedade burguesa que possui como função principal reproduzir a realidade. “A cultura afirma e oculta as condições sociais da vida”. (MARCUSE, 1997, p.96).

O indivíduo preserva sua individualidade sem contestar o processo de trabalho, enquanto a integração social e os processos materiais são coordenados pelo aparato econômico dominante. Esta separação entre mundo interior e mundo exterior é resultado do momento histórico do capitalismo liberal em que há abertura à livre concorrência e empreendimento como forma de liberdade interior. Todavia, o processo de transformação do capitalismo para sua forma monopolista conduziu o liberalismo ao totalitarismo estatal. Com o declínio da fase liberal “começa a auto-abolição da cultura afirmativa” (1997, p.123). Marcuse diferencia a “mobilização parcial” da fase liberal, “em que a vida privada do indivíduo permanece reservada” (1997, p.122), da fase monopolista que exige a “mobilização total”, na qual todos os âmbitos da existência do sujeito passam a ser subordinado diretamente à disciplina do Estado autoritário (1997, p.123). Entretanto, por maior que tenha sido a mudança estrutural da sociedade, ela preserva e até mesmo intensifica a função da cultura afirmativa como ideologia que pretende conservar a ordem existente. Segundo Marcuse:

Assim como a reorganização social da democracia parlamentar em Estado autoritário de liderança (*Führerstaat*) é apenas uma reorganização no âmbito da ordem existente, assim também a reorganização cultural do idealismo liberal em “realismo heróico” ainda ocorre internamente ao âmbito da própria cultura afirmativa; trata-se de uma nova defesa das velhas formas da existência. A função básica da cultura se mantém a mesma; só mudam os caminhos pelos quais essa função se realiza (1997, p.123).

No fim do período liberal a sociedade presencia a decadência do indivíduo burguês e um dos poucos espaços de autonomia que ainda restavam no interior do indivíduo. Com o fim da época liberal e florescimento do capitalismo monopolista a cultura afirmativa perde a mediação entre sujeição e emancipação. Agora, o indivíduo é inteiramente

submetido ao poder totalitário, o que promove, com maior intensidade, a subjugação do sujeito ao *status quo*²⁶.

Através da transformação das formas de acumulação econômica e da organização política a cultura afirmativa também se transforma. A comunidade personificada e interior que se apresentava na fase liberal, posteriormente, na fase monopolista, apresenta-se como abstrata e exterior. Este é o último período da cultura afirmativa. São criadas coletividades falsas como raça, povo, sangue, terra, que aumentam a integração dos indivíduos aos coletivos, e assim, à ordem vigente (MARCUSE, 1997, p.123)²⁷.

O embate entre os últimos resquícios da cultura afirmativa, como potencialidade de preservação da autonomia interior, e Estado totalitário, com sua visão realista heróica do mundo, está expressa na disputa entre o liberalismo e a concepção totalitária do Estado. Este debate foi desenvolvido por Marcuse em 1934 em sua primeira publicação na *Revista de Pesquisa Social* com o título *O combate ao liberalismo na concepção totalitária do Estado*. Neste escrito, Marcuse discute os fatores político-ideológicos da passagem do liberalismo para o Estado totalitário e, no âmbito das idéias, a semelhança entre a teoria liberal e a visão de mundo do Estado em sua concepção totalitária. A disputa política do Estado totalitário contra o liberalismo condizia a um aprofundamento na estrutura das formas de dominação. O Estado totalitário não pretende abolir as bases do capitalismo liberal, mas sim solidificá-la e fortalecer a defesa da propriedade privada. As análises sobre as transformações econômicas que se pautavam em debater sobre a transição do capitalismo liberal de mercado à economia intervencionista de Estado possibilitaram debates importantes, não apenas no âmbito econômico, mas também nos distintos campos da formação social.

Diante deste debate promovido por Marcuse, cabe em nosso trabalho refletirmos sobre a transformação da ideologia no liberalismo e na cultura afirmativa, pautada em aspectos racionais de justificação, e que descamba na concepção totalitária do Estado para

²⁶ Em *O Homem Unidimensional* (1964), Marcuse também reflete sobre a subjugação total do indivíduo à realidade, e afirma que “este espaço privado se apresenta invadido e desbastado pela realidade tecnológica. A produção e distribuição em massa reivindicam o indivíduo inteiro e a psicologia industrial deixou de há muito de limitar-se à fábrica”. (MARCUSE, 1969, p.30-31).

²⁷ Sobre este último estágio da cultura afirmativa, Wolfgang Leo Maar acrescenta que atualmente estas comunidades falsas poderiam ser expressas pela aldeia global, ciberespaço, comunidade ideal de integração, sociedade ética etc., e que cumprem a mesma função da interiorização que objetivava subordinar o indivíduo ao existente por meio de uma aparência real de satisfação (ZUIN, 1997, p.72).

uma legitimação social sustentada em fundamentos irracionais, o que torna mais complexa a realização de uma crítica ideológica.

Neste texto de 1934, Marcuse apresenta as transformações sociais decorrentes do início do século XX para demonstrar o estabelecimento do Estado totalitário que anuncia o “realismo heróico-popular” como uma nova visão de mundo política dominante (1997, p.47). O texto não consiste simplesmente num estudo sobre a transformação econômica do liberalismo, mas sim num debate sobre novas configurações ideológicas decorrentes de uma estrutura social totalitária que pretende subjugar inteiramente o indivíduo ao seu controle e aprofundar ainda mais as formas de dominação presentes na cultura afirmativa. A concepção totalitária do Estado condiz, não apenas, com a doutrina do Estado total-autoritário, mas também com a visão de mundo proferida por ele (nota 2, p.82-83) que disputa o ideário social com a teoria liberal. Esta disputa ideológica é o ponto central deste texto, no qual é apresentada uma nova configuração social decorrente de uma transformação estrutural econômica. Pois a própria economia passa a necessitar de um Estado forte e de uma maior coesão entre os indivíduos com a finalidade de manter e intensificar a realização da propriedade capitalista.

O liberalismo é a teoria social e econômica do capitalismo industrial que tinha como base ideológica um sistema racional edificado sobre a autonomia do empresário privado, por isso pode-se dizer que o portador do sistema econômico é o “capitalista individual”, cujo fundamento baseia-se na “liberdade do sujeito econômico individual em dispor da propriedade privada e a garantia jurídico-estatal dessa liberdade de disposição” (MARCUSE, 1997, p.52). Tal liberdade pressupõe a busca abstrata da realização de ideais emancipatórios por meio da realização da propriedade particular dos meios de produção. Segundo o pensamento liberal, o capitalismo é o único sistema social possível de promover um equilíbrio econômico e social e possibilitar a felicidade do maior número de indivíduos.

(...) para o liberalismo clássico, o mundo humano estava constituído de átomos individuais com certas paixões e necessidades, cada um procurando acima de tudo aumentar ao máximo suas satisfações e diminuir seus desprazeres (...), cada homem era naturalmente possuído de vida, liberdade e busca da felicidade, como afirmava a Declaração de Independência dos Estados Unidos (...). No curso da busca dessa vantagem pessoal, cada indivíduo nesta anarquia de competidores iguais achava vantajoso ou inevitável entrar em certos tipos de relações com outros indivíduos (...), o homem do liberalismo clássico (cujo símbolo literário foi Robinson Crusoe) era um animal social somente na medida

em que ele coexistia em grande número. Os objetivos sociais eram, portanto, a soma aritmética dos objetivos individuais. A felicidade (...) era o supremo objetivo de cada indivíduo; a maior felicidade do maior número de pessoas era claramente o objetivo da sociedade (HOBSBAWM, 1991, p.256-257).

A concepção totalitária do Estado, diferentemente da autonomia individual que edificava o liberalismo, sustenta-se na apresentação heróica do homem subordinado a coletivos abstratos como terra e sangue, e na figura do homem humildemente obediente que está sempre pronto a ser convocado pelo Estado. Marcuse afirma que ao individualismo burguês da época liberal “se defronta uma imagem nova do homem, uma mistura feita de cores da época dos vikings, da mística alemã, de renascimento e de militarismo prussiano” (1997, p.48). Juntamente com o aparecimento deste novo homem heróico surge a figura do líder (*Führer*) carismático que não necessita justificar objetivamente suas ações, pois tal legitimação passa a ser realizada no plano abstrato e irracional. A *Filosofia da vida* é o aparato filosófico que ampara o ideário deste sistema político totalitário. Distinta da autêntica filosofia da vida representada por Dilthey e Nietzsche, a teoria que representa a concepção totalitária do Estado possui influência fundamental da obra de Spengler. Não há possibilidade de fundamentar, justificar ou conferir finalidade à vida, pois ela é analisada como o primórdio da existência (o que é originário, natural, sadio, valioso, sagrado), e por isso não cabe julgá-la racionalmente. Entretanto, há um movimento inverso cujo objetivo é, não somente libertar a vida do jugo racionalista, como também enfileirar-se contra a burguesia liberal e o racionalismo intelectual (MARCUSE, 1997, p.48-49).

A preocupação central das teorias do Estado totalitário era libertar-se da racionalidade universal que fundamentou o liberalismo dos séculos anteriores e que implicava uma configuração racional da sociedade. Entretanto, apesar das diferenças entre estas duas visões de mundo, Marcuse afirma existir um parentesco entre a teoria social liberal e a teoria totalitária do Estado que aparentemente apresenta-se como antiliberal (1997, p.53). A grande coincidência entre estas duas teorias referia-se à função ideológica promovida por ambas para proteger a ordem social de mudanças que pudessem atingir sua base de sustentação: a propriedade privada. Juntamente com a transformação estrutural da sociedade por meio do florescimento hegemônico da economia monopolista, a justificação ideológica da realidade também se modifica. Mas diferentemente do que a concepção totalitária do Estado afirmava ser uma inovadora visão de mundo, e completamente

contrária ao liberalismo, ambas compartilhavam dos mesmos fundamentos. “(...) momentos decisivos da interpretação liberal são apreendidos, reinterpretados e desenvolvidos nos termos adequados às mudanças nas condições econômico-sociais” (1997, p.55).

A concepção totalitária do Estado compartilha, como apresentamos acima, com determinados fundamentos do liberalismo. A principal característica dividida com a teoria liberal era sua interpretação naturalista da sociedade. O liberalismo localiza por trás das relações capitalistas “leis naturais” que organizam esta forma social, leis que independem da intervenção humana e que tendem sempre ao equilíbrio e à harmonia. As expressões mais significativas do liberalismo clássico foram entre outras a teoria da economia política de Thomas Hobbes, a publicação da obra *Riqueza das Nações* (1776) de Adam Smith e da obra *Princípios de Economia Política* (1817) de David Ricardo. Estas teorias fundamentaram a teoria clássica liberal, que conforme Hobsbawm teve seu início com a obra de Smith, seu apogeu com a obra de Ricardo e, por fim, o princípio de seu declínio no ano de 1830 (1991, p.258). Sobre a perspectiva naturalista do liberalismo, Hobsbawm afirma que segundo a economia política de Adam Smith

(...) poderia ser demonstrado que estas atividades (econômicas), quando deixadas tanto quanto possível fora de controle, produziam não só uma ordem social *natural* (distinta da artificial imposta pelos interesses estabelecidos, o obscurantismo, a tradição ou a intromissão ignorante da aristocracia), mas também o mais rápido aumento possível da *riqueza das nações*, quer dizer, do conforto e do bem estar, e portanto da felicidade, de todos homens. A base desta ordem natural era a divisão social do trabalho (1991, p.259).

O antiliberalismo representado pela concepção totalitária do Estado compartilha com o liberalismo desta visão naturalista da sociedade, uma natureza inabalável e eterna que tende a promover o equilíbrio entre os distintos interesses privados. No Estado total a “natureza” representa a origem, o primordial e o puro que está isento de qualquer julgamento valorativo entre o bem e o mal. O que é natural não se modifica e não necessita de justificativas racionais, e se por acaso sofrer perturbações, volta sempre ao seu estado de natureza. O “direito natural”, uma concepção fundamental do liberalismo, retorna com características específicas no Estado totalitário. Possui sua particularidade em considerar o “povo” como um dado natural, diferentemente da “natureza humana” no liberalismo clássico (MARCUSE, 1997, p.56).

O naturalismo está presente em ambas as teorias, porém possui características específicas que não podem ser descartadas. Se num primeiro momento foi importante notar que a teoria antiliberal está pré-formada e em estado de germinação, no liberalismo, torna-se mais importante demarcar suas diferenças para que não percamos de vista a transformação sofrida na sociedade com a mudança do capitalismo liberal ao capitalismo monopolista. A delimitação proposta por Marcuse é distinguir estas teorias por meio da “antítese racionalismo – irracionalismo” (1997, p.57), pois o naturalismo liberal fundamenta-se num sistema racionalista, enquanto que o naturalismo antiliberal fundamenta-se num sistema irracionalista do pensamento.

O clássico liberalismo burguês, afirma Hobsbawm, “era rigorosamente racionalista e secular, isto é convencido da capacidade dos homens em princípio para compreender tudo e solucionar todos os problemas pelo uso da razão (...)” (1991, p.265). Já Marcuse afirma que a teoria racionalista é aquela que “subordina a práxis por ela exigida à idéia da razão (*ratio*) autônoma, isto é, a faculdade humana de apreender o verdadeiro, o bom e o justo mediante o pensamento conceitual” (1997, p.57). A teoria racionalista caracteriza-se por ser fundamentalmente crítica e sustentada num sujeito racional livre que visa à realização de sua felicidade. O conhecimento racionalista é aquele que se desenvolve por meio de conceitos e é capaz de promover uma auto-reflexão destes próprios conceitos e superar suas deficiências, é aquele que percebe os próprios limites do seu conhecimento e de sua formação racional.

Diferentemente, o antiliberalismo presente na concepção totalitária do Estado edifica-se sobre uma teoria irracionalista da sociedade. Esta se caracteriza por dispor de elementos irracionais (natureza, sangue e terra, povo, situações existenciais, todo etc.) ao invés de submeter-se à autonomia da razão. Para Marcuse, ela formaliza a razão e o sujeito racional “destrói em seus fundamentos a força e o efeito da razão, pois conduz a uma reinterpretação *normativa* dos dados irracionais, a uma subordinação da razão à heteronomia do irracional” (1997, p.58). A autonomia subjetiva presente no momento liberal dá espaço a uma subjugação heterônoma do indivíduo ao coletivo que ao invés de realizar-se por meio da individuação, sujeita-se às forças irracionais orgânico-naturais para evitar críticas racionais às formas de ação e conhecimento. O conhecimento irracional se propõe a “justificar uma sociedade racionalmente injustificável” (1997, p.58) por meio da exaltação de elementos abstratos como “alma” “sangue” e “terra”, sem uma explicação e delimitação conceitual definida. A teoria irracional clama pela realização prazerosa do

reencontro da “alma” com os dados primordiais da vida, com o “natural” (povo) considerado sagrado que antecede qualquer forma de subjetividade autônoma e qualquer pensamento racional.

A teoria irracionalista da sociedade atualmente é tão essencialmente acrítica quanto a teoria racionalista é crítica, e é essencialmente antimaterialista, pois precisa difamar a felicidade terrena do homem, que só pode resultar de uma organização racional da sociedade, substituindo-a por outros valores menos “materialmente palpáveis”. Contrapõe ao materialismo um pauperismo heróico: uma transfiguração ética da pobreza, do sacrifício e do serviço, e um realismo popular (Krieck) (...) (MARCUSE, 1997, p.58-59).

Neste momento podemos notar uma aproximação entre os escritos de Marcuse de 1934 e 1936. O último estágio da cultura afirmativa culmina no florescimento de uma sociedade irracional que leva às instâncias mais radicais a manutenção da ordem vigente. Entretanto, este processo não ocorre por acaso ou consiste num acidente, ele é resultado da *privatização da razão*, na qual o objeto final da realização racional, que era promover “universalmente” a felicidade do indivíduo, não ocorre. No liberalismo a realização de seus ideais foi limitada a uma prática *formal e abstrata* de seus discursos de universalidade e humanidade. A estrutura clássica da teoria liberal, sustentada na livre concorrência entre as mercadorias e na autonomia do investidor privado, logo não consegue mais manter aquele “equilíbrio natural”, sobre o qual era fundamentada a harmonia do sistema capitalista liberal. A economia começa a enfrentar crises e o progressivo aumento das desigualdades sociais, segundo Marcuse, “nessa situação inclusive a teoria liberal precisa lançar mão de justificativas irracionais” (1997, p.60). Mais adiante ele continua a apresentar a transformação dos aspectos econômicos e sua relação com a constituição de uma nova teoria social:

Os fundamentos econômicos desse trajeto da teoria liberal à teoria totalitária serão aqui assumidos como pressupostos: repousam essencialmente na mudança da sociedade capitalista do capitalismo mercantil e industrial, (...), ao moderno capitalismo monopolista, em que as relações de produção modificadas (...) exigem um Estado forte, mobilizador de todos os meios do poder. (...). A mudança do Estado liberal ao Estado total-autoritário ocorre no plano da mesma ordem social. No que concerne a essa unidade da base econômica é possível afirmar: o liberalismo “gera” a partir de si próprio o Estado total-autoritário, como sendo a sua realização plena num estágio evoluído do desenvolvimento. O Estado total-autoritário fornece a organização e a

teoria social que correspondem ao estágio monopolista do capitalismo (1997, p.61).

Sobre esta transformação da época liberal que possibilitou a abertura ao totalitarismo e à teoria irracional, Adorno e Horkheimer apresentam em seu texto *Ideologia*²⁸ que os aspectos ideais que possibilitaram o “domínio totalitário” já estavam pré-germinados na cultura liberal.

Isso confirma, inclusive, que o domínio totalitário não se impõe à humanidade de fora por obra de uns tantos desesperados nem é uma grande desgraça acidental na auto-estrada do progresso; o que ocorre, outrossim, é que no âmago da nossa cultura amadurecem forças destrutivas (1973, p.196).

Nossas elucidações sobre a transformação dos processos econômicos e culturais nos mostram o surgimento de novas formas de justificação e legitimação da realidade social. A regressão da cultura afirmativa que culmina na concepção totalitária do Estado demonstra a clara diferença presente entre a *alma* e o *espírito*. Alguns aspectos ideais e emancipatórios da cultura afirmativa estimavam o espírito, caracterizado por seu racionalismo crítico e contestador da irracionalidade da existência²⁹. Porém, na prática da sociedade burguesa, houve um desprezo do espírito pelas características transformadoras da realidade, principalmente por que a cultura na era burguesa distancia-se e trata com descaso os problemas materiais da existência humana. Neste sentido, Marcuse afirma que “a cultura afirmativa era essencialmente uma cultura da alma, e não do espírito” (1997, p.124). O indivíduo provido de alma não contesta a realidade exterior, aceita seu destino e submete-se mais facilmente ao poder da autoridade. “Enquanto o espírito se submete ao ódio e ao desprezo, a alma permanece valorosa” (1997, p.125). Portanto, o Estado autoritário apresenta sua configuração heróica e sua visão de mundo que se dirige à alma

²⁸ O texto sobre a ideologia está contido no volume das *Franfurter Beiträge zur Soziologie* (1956) que foi publicado em português com o título *Temas Básicos da Sociologia* (1973). Este volume foi o resultado dos manuscritos das conferências e palestras apresentadas, entre 1953 e 1954, pela *Rádio Ásia* e posteriormente repetidas no idioma francês na programação da *Université Radiophonique Internationale*, sob os auspícios da *Radiodiffusion Française*. O texto *Ideologia* é uma ampliação dos relatórios apresentados durante o “Deutschen Soziologentag”, em Hiedelberg (1954), e publicados como fascículos 3/4 do Ano VI (1953-54) da revista *Kölner Zeitschrift für Soziologie* (ADORNO e HORKHEIMER, 1973, prefácio p.7-9).

²⁹ As elucidações de Kant e Hegel se identificam ao acreditarem que a condição da verdadeira liberdade depende da consideração racional do *dever-ser*. Para Hegel, o *Espírito* é a própria razão que se autodesenvolve na História, a liberdade depende do pensamento crítico e da reflexão.

com a finalidade de cooptar adeptos por meio de sentimentos irracionais, “afetam o coração, mesmo quando buscam o poder” (1997, p.125).

O cumprimento dos deveres, o sacrifício e o serviço exigido aos homens pelo “realismo heróico” são postos a serviço de uma ordem social que eterniza a penúria e a desgraça dos indivíduos. Embora situando-se “no limiar da ausência de sentido”, eles portam um objetivo oculto muito “racional”: estabilizar de fato e ideologicamente o sistema vigente de produção e reprodução da vida (1997, p.71).

A separação da sociedade burguesa entre reprodução material da vida e mundo espiritual (civilização e cultura) que pretendia na época liberal justificar toda exploração e alienação sofrida pela maioria dos indivíduos, perde sua sustentação racional, sobre a qual era promovida a legitimação da realidade, dando abertura, na ascensão do Estado totalitário, ao “realismo heróico” que se localiza além de qualquer justificativa racional. A exigência imposta por esta visão de mundo do Estado total não se apega apenas à naturalidade da ordem social, mas sim na obrigação desvelada do indivíduo suportar bravamente uma existência miserável sem perspectiva de melhoria, a qual era resultado direto das relações de exploração capitalista. A audácia da legitimação irracional do totalitarismo chega a tal ponto que Marcuse afirma estarmos “na última etapa do trajeto em que essa teoria abandona os véus de sua transfiguração e revela a verdadeira face da ordem social”, mais a frente ele continua, dizendo que “em nenhuma outra situação o novo *realismo* se aproximou tanto da verdade” (1997, p.70). Pois ele revela cada vez mais claramente em seu percurso como a transformação de toda a existência está a serviço dos interesses econômicos mais poderosos (1997, p.126). A revelação imediata do existente ocorre por meio da transfiguração valorativa do trabalho, do sacrifício, da dor e da aceitação. A tragédia da vida humana embrutecida transforma-se em realização da visão heróica da existência (1997, p.71).

Este processo de transformação cultural apresentado pelo aumento da concepção totalitária do Estado não demonstra a superação da cultura como um todo, mas apenas a proscrição de seu caráter afirmativo (MARCUSE, 1997, p.127). A separação ideológica entre produção material e produção espiritual promovida na época liberal não é mais a configuração adequada para disfarçar as estruturas do sistema produtivo. Com a finalidade de conservar os indivíduos submetidos e submissos ao sistema fez-se necessário mudar os próprios padrões de produção cultural. Ocorre o que podemos chamar de uma “caricatura

da reconciliação” entre os âmbitos separados da civilização e da cultura. A organização e a produção da cultura passam a ser cooptadas pelo aparato de produção de mercadorias, o que possibilitou o estabelecimento de novas formas de “distribuição” e “consumo” dos “bens culturais”. Segundo Marcuse, este processo há muito tempo “ocorre às cegas, na medida em que não apenas a produção, mas também a recepção dos bens culturais se encontra sob o domínio da lei do valor” (1997, p.128). Na medida em que aquela “caricatura reconciliadora” transforma a cultura num bem de consumo, podendo ser adquirida por meio da troca livre no comércio de mercadorias, a falsidade daquela união é demonstrada por tornar a cultura unificada aos interesses da realidade vigente, e assim, tornar inofensiva a felicidade promovida por ela (1997, p.128).

2.2 Indústria Cultural: ideologia, consumo e semiformação

A transformação cultural promovida pelos aspectos econômicos e políticos do declínio do liberalismo burguês e ascensão dos monopólios incita-nos a refletir sobre os novos contornos da produção do mundo espiritual e das formas ideológicas que se alteraram com a finalidade de continuar subsumindo os indivíduos ao sistema. O aprofundamento das características da cultura afirmativa, ao adaptar os indivíduos à realidade existente e subjugar-los ao poder do sistema, culmina na indústria cultural. A ascensão da indústria cultural representa a própria abolição dos conteúdos da cultura afirmativa, e junto com ela os aspectos progressistas e emancipatórios presentes na arte e na cultura da era burguesa.

Mas qual a grande proeza da indústria cultural? Podemos localizar uma nova forma de ideologia em sua produção? Qual a sua estrutura de funcionamento?

O termo indústria cultural foi elaborado por Adorno e Horkheimer com a finalidade de solucionar uma confusão a respeito da diferenciação dos termos cultura de massas e cultura popular. O termo indústria cultural esclarece que não se trata de uma cultura produzida pela massa, mas uma cultura sob a égide do capital industrialmente produzida para o consumo da massa. Notamos aqui uma questão central localizada e analisada pela Teoria Crítica que será aprofundada neste trabalho, a passividade das massas e a perda de autonomia em relação à produção e consumo de bens culturais. Neste sentido, como abordamos anteriormente, o processo de transformação do liberalismo – que ainda supunha a figura de uma individualidade preservada interiormente ao indivíduo - em relação ao

totalitarismo e à mobilização total, enfraqueceu a individualidade e subjugou o indivíduo às coletividades abstratas, possibilitando o processo da massificação.

O grande feito da indústria cultural foi promover uma falsa reconciliação entre a reprodução dos mundos material e espiritual. Este processo foi realizado por meio da mercantilização da cultura, pela união destas duas esferas distintas promovida pelo capital. Se, anteriormente na era burguesa a cultura que representava uma oposição ao mundo da práxis era limitada a uma elite, agora, com a reconciliação caricaturada da cultura, sua produção em larga escala é distribuída pelo mercado ao consumo de todos os públicos. A produção em série dos bens culturais barateou os preços e tornou tais produtos acessíveis à maioria da população. A “democratização” da cultura promovida por este processo foi muitas vezes aclamada por seus defensores com a finalidade de aumentar sua produção e alcançar os mais distintos públicos consumidores. Entretanto, Adorno e Horkheimer denunciam a indústria cultural por promover uma falsa democratização da cultura, por realizar a supressão da trajetória dialética da razão e por transformar a cultura em meio de promover a mistificação das massas. Na indústria cultural, os bens culturais estão subjugados à lógica do capitalismo tardio, a cultura transformou-se em mercadoria. A cultura como valor de troca perde aquela tensão existente entre homem e natureza, entre indivíduo e sociedade e entre os ideais emancipatórios contidos no esclarecimento e na sua realização. A potencialidade da cultura como esfera da formação, a qual pressupunha a autonomia do sujeito e de sua relação crítica e contestadora com a totalidade é transformada pela indústria cultural em esfera formativa para a adaptação acrítica do indivíduo à realidade.

A cultura enquanto valor de troca presente na indústria cultural é uma mercadoria com um conteúdo particular, pois a produção e o consumo de seus produtos reproduz e reafirma o próprio sistema estabelecido. A indústria cultural é a forma aprimorada da ideologia no capitalismo tardio, pois é a configuração que a cultura e a produção artística tomam na organização das relações capitalistas. Diferentemente de quaisquer outros produtos do consumo, os bens culturais possuem nuances determinadas, as quais permitem aos produtos serem aproximados à própria produção ideológica do sistema. Por isso, torna-se importante refletir sobre as particularidades da indústria cultural com a finalidade de analisar as próprias características dos conteúdos ideológicos.

Adorno e Horkheimer, no ensaio *A Indústria Cultural: o esclarecimento como mistificação das massas* (1985), identificaram em 1944 a formação de uma indústria

marcada pela produção e distribuição de bens culturais – principalmente no desenvolvimento dos campos cinematográfico e fonográfico – caracterizada pelo monopólio da produção cultural, baseado na grande indústria moderna. Os autores denunciaram que o conceito de “técnica” se associa, na sociedade capitalista, a uma racionalidade instrumental que permitiu o seu aprisionamento nos processos de produção e reprodução de mercadorias. Com isso, ela associa-se a uma racionalidade de dominação, primeiro do homem com a natureza e, em um segundo momento, do homem com ele mesmo. A técnica é utilizada num processo que homogeneíza a obra de arte e, através da produção em série, faz com que a obra perca sua relação dialética com a realidade social. Assim, a obra de arte massificada acaba por carregar um conteúdo ideologizado que é fruto da racionalidade instrumental, perdendo seu papel crítico e contestador. Aqui não há espaço para favorecimento nem da cultura erudita nem da cultura tradicional, pois a cultura de massa não é cultura e não emana das massas – não há espaços para otimismo. A técnica da indústria cultural baseada na padronização, na produção em série e no método estatístico, sacrificou o potencial emancipatório da obra de arte mediante a reificação dos ideais humanitários, ao produzir bens culturais sob a forma de mercadoria. Isso fez com que a padronização técnica sobre a forma de *efeito* sobrepujasse a originalidade da obra, liquidando-a.

O que não se diz é que o terreno no qual a técnica conquista seu poder sobre a sociedade é o poder que os economicamente mais fortes exercem sobre a sociedade. A racionalidade técnica hoje é a racionalidade da própria dominação. Ela é o caráter compulsivo da sociedade alienada de si mesma. (...) Por enquanto, a técnica da indústria cultural levou apenas à padronização e à produção em série, sacrificando o que fazia a diferença entre a lógica da obra e a do sistema social (ADORNO e HORKHEIMER, 1985, p.114).

A regressão das consciências promovida pela indústria cultural vai além da neutralização do potencial artístico e cultural. A técnica subjugada à função da economia no capitalismo tardio tem o papel de lograr as consciências dos indivíduos. A indústria cultural está associada à análise do totalitarismo, da idéia de uma sociedade totalmente administrada, a qual está associada diretamente com o advento da sociedade de massas e da sociedade de consumo. Para Adorno e Horkheimer, a indústria cultural, ao despejar os bens culturais industrializados no mercado, induz as massas ao consentimento do capitalismo. O interesse ideológico de transformar o público em massa consumidora pela

simples distração é o mesmo das classes dominantes em perpetuar seus interesses econômicos e políticos. É a unidade presente no sistema da indústria cultural que garante esses interesses, e que não permite em nada fugir deles. Essa unidade não está só relacionada ao ciclo da indústria cultural, mas com toda a estrutura pretendida pelo capitalismo. A estrutura da indústria cultural não está somente relacionada com a uniformidade dos meios técnicos e dos bens culturais, mas também está refletida no tempo livre do trabalhador, que o orienta a retornar à unidade da produção. Neste sentido, a indústria cultural age, dentro de toda estrutura capitalista, como age o Estado fascista moderno. Com suas técnicas de enquadramento e estratificação das massas a indústria cultural promove a alienação do indivíduo.

Adorno e Horkheimer afirmam que “a unidade implacável da indústria cultural”, que poderíamos chamar de falsa reconciliação entre reprodução material e espiritual, “atesta a unidade em formação da política” (1985, p.116). Esta “reconciliação” é a nova característica da ideologia no capitalismo tardio, a qual demonstra a força política que adquire a indústria cultural. Pois a realização da “felicidade” não precisa mais ser adiada ou elevada a um plano superior como propunha na era burguesa a cultura afirmativa. Agora, por meio da indústria cultural, ela pode ser realizada imediatamente pelo consumo de bens culturais que promovem o entretenimento e a diversão.

O entretenimento e os elementos da indústria cultural já existiam muito tempo antes dela. Agora, são tirados do alto e nivelados à altura dos tempos atuais. A indústria cultural pode se ufanar de ter levado a cabo com energia e de ter erigido em princípio a transferência muitas vezes desajeitada da arte para a esfera do consumo, de ter despido a diversão de suas ingenuidades inoportunas e de ter aperfeiçoado o feitio das mercadorias. Quanto mais total ela se tornou, quanto mais impiedosamente forçou os *outsiders* seja a declarar falência seja a entrar para o sindicato, mais fina e mais elevada ela se tornou, para enfim desembocar na síntese de Beethoven e do casino da Paris (ADORNO e HORKHEIMER, 1985, p.126).

Outros mecanismos importantes a serem analisados estão relacionados com o emprego de pesquisas de mercado e de poder de consumo da população. Por meio de um aparato quantitativo de produção a indústria cultural toma os indivíduos como meros consumidores, estes são enquadrados e subdivididos pelas estatísticas de determinados institutos de pesquisa (IBGE, IBOPE, ABIPEME, IPEA etc.). Divididos em níveis distintos de consumo (Classe A, B, C, D e E), os consumidores adquirem bens culturais

esquemáticamente diferenciados conforme a distinção dos rendimentos de cada subgrupo. “Cada qual deve se comportar, como que espontaneamente em conformidade com seu *level*, (...), e escolher as categorias dos produtos de massa fabricada para seu tipo” (ADORNO e HORKHEIMER, 1985, p.116).

Entretanto, por mais distintos que os produtos pretendam ser para se adequar aos determinados consumidores “os produtos mecanicamente diferenciados acabam por se revelar sempre como a mesma coisa” (1985, p.116). A diferenciação consiste numa ilusão que insiste em perpetuar a produção e o movimento do consumo por meio de uma liberdade de escolha entre produtos aparentemente distintos. Como afirmam Adorno e Horkheimer, “a diferença entre a série Chrysler e a série General Motors é no fundo uma distinção ilusória, (...)” (1985, p.116). A distinção entre os modelos de produtos mais caros e mais baratos direcionados para grupos de rendimentos distintos tende a se reduzir (1985, p.116), assim como “os próprios meios técnicos tendem cada vez mais a se uniformizar” (1985, p.116). Como, por exemplo, a televisão que promove a síntese do rádio e do cinema (1985, p.116), e na atualidade, os mais distintos meios como a internet, o celular, do MP3 ao MP9, procuram cada vez mais unir e sintetizar os meios técnicos com a finalidade de movimentar o consumo através da identidade entre estes produtos tecnológicos e os produtos da indústria cultural³⁰.

A indústria cultural promove o processo de reprodução da sociedade vigente, “é o círculo da manipulação e da necessidade retroativa” (ADORNO e HORKHEIMER, 1985, p.114) e ela “acaba por colocar a imitação como algo de absoluto” (1985, p.123). A ideologia contida neste processo visa justamente reproduzir o existente por meio do consumo e de um movimento circular de produção e distribuição de mercadorias. “A ideologia da indústria cultural é o negócio” (1985, p.128). Neste sentido, a indústria cultural, como representante do mundo dos negócios, da produção de mercadorias e do valor de troca em geral, se caracteriza por seu caráter acultural, contrário a qualquer aspecto formativo ou emancipatório que outrora poderíamos chamar de cultura. Seu objetivo é provocar o consumo em massa por meio de seus bens tecnologicamente produzidos e vinculados pelos meios de comunicação (rádio, cinema, televisão, imprensa, internet etc.). Nesse sentido, a indústria cultural exerce um domínio prévio na criatividade da obra baseado num interesse mercadológico, pois envolve o trabalho artístico voltado

³⁰ Pode-se dizer que na atualidade os avanços dos produtos tecnológicos chegam a determinar grande parte dos produtos da indústria cultural.

para o marketing empresarial. Assim, o que foge da racionalização e instrumentalização da produção e do esquematismo e da padronização da mercadoria cultural, hoje, está praticamente destinado ao fracasso. Esta é a nova forma de autoperpetuação da sociedade burguesa, baseada numa caricatura cultural cujas obras artísticas são neutralizadas em seus aspectos críticos, obras que giram em falso sem sair do lugar e que consistem na reprodução do sempre igual. “O que é novo na fase da cultura de massas em comparação com a fase do liberalismo avançado é a exclusão do novo” (ADORNO e HORKHEIMER, 1985, p.126).

O que Adorno e Horkheimer chamam de indústria cultural pode ser entendida em sua apreensão subjetiva como a própria formação cultural e pedagógica direcionada pelos valores da mídia, que podem ser identificados com os próprios valores da produção capitalista (consumo, rapidez, facilidade, quantidade etc.). Os processos formativos não estão dissociados dos processos ideológicos da indústria cultural, pois, por meio do consumo de seus produtos a cultura e a educação perdem as características emancipadoras da formação da autonomia, presentes num momento anterior da cultura. Uma das funções formativas principais da indústria cultural é subtrair aos indivíduos sua capacidade de viver experiências formativas autônomas, ou ainda, retirar dos indivíduos a função subjetiva de esquematizar. Tal como Kant define na *Crítica da Razão Pura*, o processo de conhecimento depende do esquematismo, que consiste na função que apresenta conceitos à intuição empírica, a objetividade impõe como exigência necessária uma interpretação na sensibilidade. O esquematismo, ao mediar experiência sensível e conceitos, permite ao sujeito a capacidade de julgar. Entretanto, na sociedade massificada a indústria cultural, por meio de sua produção, interfere diretamente nesta capacidade de julgar.

Em seu lazer, as pessoas devem se orientar por essa unidade que caracteriza a produção. A função que o esquematismo kantiano ainda atribuía ao sujeito, a saber, referir de antemão a multiplicidade sensível aos conceitos fundamentais, é tomada ao sujeito pela indústria. O esquematismo é o primeiro serviço prestado por ela ao cliente. (...) Muito embora o planejamento do mecanismo pelos organizadores dos dados, isto é, pela indústria cultural, seja imposto a esta pelo peso da sociedade que permanece irracional apesar de toda a racionalização essa tendência fatal é transformada em sua passagem pelas agências do capital do modo a aparecer como o sábio desígnio dessas agências. Para o consumidor, não há mais nada a classificar que não tenha sido antecipado no esquematismo da produção. (...) todos os detalhes, clichês prontos para serem empregados arbitrariamente aqui e ali e completamente definidos pela finalidade que lhes cabe no esquema.

Confirmá-lo, eis aí sua razão de ser (ADORNO e HORKHEIMER, 1985, pp.117-118).

Mais adiante, Adorno e Horkheimer continuam a argumentar sobre as características desta indústria que consiste na produção de mercadorias culturais com esquemas previamente elaborados e definidos. A realização ideológica da indústria cultural ocorre quando as mercadorias produzidas por ela promovem a identificação entre produção e realidade.

O mundo inteiro é forçado a passar pelo filtro da indústria cultural. A velha experiência do espectador de cinema, que percebe a rua como um prolongamento do filme que acabou de ver, porque este pretende ele próprio reproduzir rigorosamente o mundo da percepção cotidiana, tornou-se a norma da produção. Quanto maior a perfeição com que suas técnicas duplicam os objetos empíricos, mais fácil se torna hoje obter a ilusão de que o mundo exterior é o prolongamento sem ruptura do mundo que se descobre no filme (ADORNO e HORKHEIMER, 1985, p.118).

Apesar de encontrarmos nestas passagens da *Dialética do Esclarecimento* referência à usurpação da faculdade do esquematismo realizado pela indústria cultural, não encontramos, aqui, explicações mais detalhadas sobre as formas de funcionamento deste esquematismo para realização da manipulação ideológica da consciência. Entretanto, no capítulo da mesma obra, intitulado “Elementos do anti-semitismo: limites do esclarecimento”, há referências mais claras sobre o funcionamento do esquematismo, que, exterior ao indivíduo e subsumido ao sistema de produção de mercadorias culturais, presta-se, no capitalismo tardio, à manutenção da realidade existente.

Na sessão VI dos “Elementos anti-semitismo”, a reflexão exposta sobre a “falsa projeção” nos indica um caminho promissor para a compreensão do funcionamento do esquematismo na sociedade presente. Adorno e Horkheimer analisam a usurpação dos esquemas subjetivos por meio do estudo das relações psíquicas do anti-semita com a realidade. Na sessão anterior, a *mimesis* foi abordada com a finalidade de diferenciar entre sua forma original, que está ligada aos mecanismos mais elementares da formação humana, em contraste com a *falsa mimesis*, que é utilizada pelos líderes fascistas para promover a manutenção do poder através da manipulação dos resquícios nostálgicos da *mimesis* original. No fascismo, a manipulação da *mimesis* oferece à sociedade massificada modelos e padrões de conduta com os quais ela deve relacionar-se irrefletidamente. A *falsa*

mimesis, que consiste na repetição irrefletida dos modelos de conduta estereotipados, relaciona-se diretamente com a projeção patológica, como oposto à *mimesis* original.

O anti-semitismo baseia-se numa falsa projeção. Ele é o reverso da mimese genuína, profundamente aparentada à mimese que foi recalcada, talvez o traço caracterial patológico em que esta se sedimenta. Só a mimese se torna semelhante ao mundo ambiente, a falsa projeção torna o mundo ambiente semelhante a ela. Se o exterior se torna para a primeira o modelo ao qual o interior se ajusta, o estranho tornando-se o familiar, a segunda transpõe o interior prestes a saltar para o exterior e caracteriza o mais familiar como algo de hostil. Os impulsos que o sujeito não admite como seus e que, no entanto, lhe pertencem são atribuídos ao objeto: a vítima em potencial (ADORNO e HORKHEIMER, 1985, p.174).

A projeção é um mecanismo “primitivo” da formação subjetiva e está na base da teoria freudiana como uma tensão da consciência interior com o mundo exterior: “em certo sentido, perceber é projetar” (ADORNO e HORKHEIMER, 1985, p.175). Na perspectiva freudiana a soma das identificações forma a personalidade dos indivíduos, e as assimilações de determinados modelos são a primeira forma de se relacionar com o mundo exterior (FREUD 1976, p.58). Entretanto, nesta passagem supracitada nota-se a inversão da relação entre interior e exterior ao indivíduo que projeta. Ao invés da consciência se formar por meio da tensão existente com o mundo externo, ela adapta o mundo conforme sua interioridade. A falsa projeção, como um mecanismo inconsciente, transfere para o exterior aquilo que, por vários motivos, o indivíduo não suporta em sua interioridade. Adorno e Horkheimer, ao elaborarem, sob influência freudiana, os mecanismos projetivos presentes na base da formação subjetiva, como a relação entre o interior e o exterior, e também, ao relacionar projeção e percepção para a constituição do conhecimento objetivo, fazem uma referência não nominal ao esquematismo kantiano (DUARTE, 2003, p.451). Com referência ao esquematismo kantiano, Adorno e Horkheimer expressam o mecanismo de funcionamento desta mediação entre o mundo dos sentidos (realidade exterior) e as categorias do entendimento (mundo interior), e também, como esta mediação fica comprometida caso não haja mais o movimento entre o interior e o exterior.

Entre o verdadeiro objeto e o dado indubitável dos sentidos, entre o interior e o exterior, abre-se um abismo que o sujeito tem de vencer por sua própria conta e risco. Para refletir a coisa tal como ela é, o sujeito deve devolver-lhe mais do que dela recebe. (...) A profundidade interna do sujeito não consiste em nada mais senão a delicadeza e a riqueza do mundo da percepção externa. Quando o entrelaçamento é rompido, o ego

se petrifica. Quando ele se esgota, no registro positivista de dados, sem nada dar ele próprio, se reduz a um simples ponto; e se ele, idealisticamente, projeta o mundo a partir da origem insondável de si mesmo, se esgota numa obstinada repetição (ADORNO e HORKHEIMER, 1985, p.176).

A objetividade do conhecimento, mediada pelo esquematismo subjetivo, é possibilitada por uma “projeção consciente”, na qual o sujeito “tem o mundo exterior na própria consciência e, no entanto, o conhece como outro” (ADORNO E HORKHEIMER, 1985, p.176). Já o conhecimento sustentado numa falsa projeção, que rompe a mediação entre o “eu” e o objeto exterior, e que domina e classifica o mundo por meio dos modelos estereotipados pré-existentes, caracteriza-se por um tipo de formação paranóica. Se a mania de perseguição individual está relacionada com a paranóia subjetiva, a paranóia coletiva condiz com o anti-semitismo como uma projeção irrefletida e descontrolada na totalidade social que consiste num distúrbio radical da projeção reflexiva (DUARTE, 2003, p.452). “O patológico no anti-semitismo não é o comportamento projetivo enquanto tal, mas a ausência da reflexão que o caracteriza” (ADORNO e HORKHEIMER, 1985, p.176). Neste sentido, conforme afirmam Adorno e Horkheimer, o esquematismo apresentado pela falsa projeção desenvolve um conhecimento defeituoso que consiste em dotar “ilimitadamente o mundo exterior de tudo aquilo que está nele mesmo, (...) a simples proliferação dos meios, ralações, manobras, a práxis sinistra sem perspectiva do pensamento” (1985, p.177). Mais adiante, eles apresentam a relação do paranóico com a realidade como uma repetição do seu eu alienado “que cria o mundo todo segundo sua imagem” (1985, p.177). A ordem vigente é a repetição dos mesmos modelos estereotipados presentes no paranóico, fugir deste esquema pré-elaborado é correr o risco de tornar-se alvo da projeção coletiva, tornar-se uma vítima predestinada à aniquilação.

O eu que projeta compulsivamente não pode projetar senão a própria infelicidade, cujos motivos se encontram dentro dele mesmo, mas dos quais se encontra separado em sua falta de reflexão. Por isso os produtos da falsa projeção, os esquemas estereotipados do pensamento e a realidade, são os mesmos da desgraça. Para o ego que se afunda no abismo de sua falta de sentido, os objetos tornam-se alegorias e sua perdição encerrando o sentido de sua própria queda (ADORNO e HORKHEIMER, 1985, p.176).

A consciência proveniente da falsa projeção condiz com a subjetividade doentia que perdeu a capacidade de esquematizar os dados da sensibilidade nas categorias do

entendimento, perdeu a capacidade de julgar. A projeção consciente e reflexiva que se apoiava numa tensão contínua entre o interior e o exterior regrediu ao ponto de tornar compulsivamente o exterior igual ao interior e de reproduzir os modelos pré-existentes. A mediação, proposta neste trabalho, sobre o esquematismo subjetivo e sua usurpação realizada pela indústria cultural, como também, sobre a projeção formativa e a projeção patológica presente no anti-semitismo, abrem caminho para o estudo da semiformação (*Halbbildung*). Esta é entendida como a própria fixação da consciência determinada pela falsa projeção e pela reprodução esquemática da estereotipia.

A semiformação, que pode ser considerada uma formação para a integração e a adaptação ao existente, é a sentença de Adorno e Horkheimer ao que Marcuse chamou de decadência da cultura burguesa (1997). Na *Dialética do Esclarecimento* a reprodução social reificada do momento subjetivo é apresentada como semiformação, como a própria reificação da objetivação humana. A função ideológica de manutenção da materialidade apresentada por Marcuse em seu conceito de cultura “afirmativa” (1997, p.89) tem continuidade e é aprofundada em seu caráter de subjugação na semiformação presente na indústria cultural. A partir do século XIX a semiformação estendeu-se enormemente na sociedade burguesa consolidando a adaptação do indivíduo à realidade e abalando cada vez mais o elemento fundamental da formação: a autonomia. Pois, “as condições da própria produção material dificilmente toleram o tipo de existência pertinente aos conteúdos formativos antes comunicados” (ADORNO e HORKHEIMER, 1971, p.242). Este mecanismo formativo caracteriza-se por oferecer à sociedade massificada modelos estereotipados e falsificados da formação por meio do consumo de produtos culturais neutralizados em sua dimensão crítica e reflexiva. Estes produtos e toda estrutura e ordenamento de sua fabricação e circulação cumprem a função de adaptar e sujeitar a totalidade à reprodução social. Assim, podemos atribuir ao conceito de semiformação, presente no capítulo “A indústria cultural: o esclarecimento como mistificação das massas” da *Dialética do Esclarecimento*, a característica de ser “uma determinada forma social da subjetividade socialmente imposta por um determinado modo de produção em todos os planos da vida, seja na produção ou fora dela” (MAAR, 2003, p.462). A referência à semiformação aparece na *Dialética do Esclarecimento* na seguinte passagem dos “Elementos anti-semitismo”:

A falsa projeção é o usurpador do reino da liberdade e da cultura; a

paranóia é o sintoma do indivíduo semicultivado. Para ele [o indivíduo semiformado] todas as palavras se convertem num sistema alucinatório, na tentativa de tomar posse pelo espírito de tudo aquilo que sua experiência não alcança, de dar arbitrariamente um sentido ao mundo que torna o homem sem sentido, mas ao mesmo tempo se transformam também na tentativa de difamar o espírito e a experiência de que está excluído e de imputar-lhe a culpa que, na verdade, é da sociedade que o exclui do espírito e da experiência. Uma semicultura [semiformação] que, por oposição a simples incultura, hipostasia o saber limitado como verdade não pode mais suportar a ruptura entre o interior e o exterior, o destino individual e a lei social, a manifestação e a essência. (...) a semicultura, em seu modo recorre estereotipadamente à fórmula que lhe convém melhor em cada caso, ora para justificar a desgraça acontecida, ora para profetizar a catástrofe disfarçada, às vezes, de regeneração (ADORNO e HORKHEIMER, 1985, p.1183-183).

O que cabe aos sujeitos semiformados é promover a reprodução da realidade mediada pelo consumo ilimitado de produtos culturais, o que significa a própria objetivação da ideologia no capitalismo tardio. O sujeito semiformado, determinado socialmente por esta realidade reificada, cumpre com a finalidade que lhe cabe sujeitar-se à totalidade poderosa e reproduzir a si mesmo e ao sistema. No capitalismo tardio a semiformação possui, portanto, um aspecto ideológico fundamental. A reprodução social amparada na formação neutralizada que se realiza através de produtos culturais pré-fabricados da indústria cultural torna-se hoje a vitória da sociedade vigente. “A cultura converteu-se totalmente numa mercadoria (...)” (ADORNO E HORKHEIMER, 1985, p.184). A formação na sociedade contemporânea capitalista é apreendida em seu processo de produção e reprodução material como reificação que conduz à própria inversão da mediação social. Na totalidade reificada, “a formação cultural (...) se converte em uma semiformação socializada, na onipresença do espírito alienado (...)” (ADORNO, 1996, p.388).

Finalmente, sob as condições do capitalismo tardio, a semicultura converteu-se no espírito objetivo. Na fase totalitária da dominação, a semicultura chama de volta os charlatões provincianos da política, e com eles, como uma *ultima ratio*, o sistema delirante, e o impõe à maioria dos administrados já amolecidos, de qualquer maneira, pela grande indústria e pela indústria cultural (ADORNO e HORKHEIMER, 1985, p.184).

Conforme a passagem supracitada nota-se a universalização da semiformação e da indústria cultural como meio de administração social, pois no capitalismo tardio a irracionalidade faz parte do próprio funcionamento da sociedade, e não mais somente das

profundezas psíquicas do inconsciente subjetivo. A semicultura, desencadeada pela crise dos processos formativos e emancipatórios da cultura na era burguesa, se universalizou graças ao aparato técnico global e opressor de produção e distribuição de mercadorias da indústria cultural. Sua astúcia consiste em amalgamar em seu conteúdo, como sua própria essência, conhecimento, informação, experiência, lazer e entretenimento, que, como produtos de sua obra oferecida no mercado, não conduzem os indivíduos à autonomia ou à liberdade, mas pelo contrário, conduz ao desmoronamento da formação cultural (*Bildung*) e à reificação da subjetividade.

Os propósitos da indústria cultural estão aliados aos da publicidade que promovem a manipulação e exploração dos processos psíquicos subjetivos ao expropriar dos indivíduos suas capacidades de julgamento autônomo, revestindo os indivíduos da (falsa) necessidade do consumo excessivo. O esquematismo, usurpado da formação cultural (*Bildung*) de outrora, é mais um serviço oferecido pela indústria. Conforme Adorno e Horkheimer, o caráter afirmativo da ideologia no capitalismo tardio confunde-se com o papel da publicidade que oferece a felicidade por meio do consumo como forma de afirmação da realidade. Tanto a ideologia quanto a publicidade oferecem aos indivíduos estilos de vida, eletrodomésticos, integração social, roupas, visões de mundo, automóveis etc. numa realidade em que a felicidade e a realização humana tornaram-se objeto do consumo.

A causa principal da regressão cultural expressa por Adorno e Horkheimer sobre a indústria cultural reside no monopólio exercido pela racionalidade instrumental, que, ao assumir a lógica do capitalismo tardio, invade todas as esferas da vida, transformando suas produções culturais em valor de troca. As promessas de felicidade, saúde, beleza e poder, realizadas pela indústria cultural, estão sempre atreladas a uma atitude de consumo. A cultura transforma-se em mercadoria, produzida segundo a racionalidade instrumental da sociedade industrial desenvolvida, ou seja, da “racionalidade da própria dominação”. A indústria cultural, refere-se, por um lado, à exploração comercial e à banalização da cultura, e por outro lado, significa a ideologia da dominação, que aprisiona por meio da técnica tanto a natureza quanto o homem. A transformação da cultura em mercadoria como uma falsa reconciliação entre civilização e cultura é resultado de um movimento histórico-universal que possibilitou a ascensão do capitalismo monopolista, e com ele as novas técnicas de reprodução cultural e social e os novos métodos de administração. O conceito de indústria cultural possui, portanto, uma dupla função. A primeira refere-se ao aspecto

ideológico transmitido pelas suas mensagens, através do qual exerce o controle social e a manutenção das formas vigentes da existência. Já a segunda relaciona-se com o aspecto econômico, pois a comercialização dos bens culturais tornou-se uma importante fonte de renda para grandes conglomerados capitalistas. Entretanto, esta separação se confunde ao notarmos que os aspectos ideológicos estão intrinsecamente unidos à produção e circulação de mercadorias da economia capitalista. Logo, a ideologia não está mais separada da produção material da sociedade como podíamos notar no liberalismo, a indústria cultural, por meio de sua produção industrial de bens espirituais, promoveu a (falsa) aproximação destas esferas distintas. A indústria cultural não consiste numa esfera “superior”, como representava a cultura na era burguesa, mas sim, numa esfera indissociada da própria materialidade social. Neste sentido, a dupla função expressa pela indústria cultural torna-se uma única função dotada de força imperiosa que consiste na reprodução da sociedade vigente.

2.3 Ideologia e a transformação das formas de controle

2.3.1 Ideologia e massificação: novas formas de controle no capitalismo tardio

Como sabemos, em sua concepção marxista clássica, a ideologia é definida como representação invertida da realidade, que, ao ocultar seus condicionamentos materiais, apresenta as representações da consciência como princípios explicativos verídicos e definitivos. As idéias da classe dominante, em particular da classe burguesa, apresentam-se como representações definitivas e legítimas, silenciando as contradições sociais e econômicas, produzindo uma universalidade abstrata que tem por função acomodar os indivíduos frente ao existente e ao instituído. Sérgio Paulo Rouanet, ao contextualizar historicamente as preocupações que mobilizaram o *Instituto de Pesquisas Sociais* de Frankfurt, que desde os anos 1920 produziu trabalhos teóricos relevantes, destaca uma mutação teórica que teve por eixo justamente o conceito de ideologia (ROUANET, 1986, p.71). Segundo Rouanet, em um primeiro momento, que vai até aproximadamente a década de 40, a ideologia era enfocada em seu aspecto marxista tradicional, ou seja, como esfera da dissimulação da dominação, graças ao encobrimento de sua materialidade. Em um segundo momento, desde os anos 40, a ideologia passou a ser abordada de acordo com parâmetros qualitativamente diferentes, que caracterizam as produções mais fecundas e

consistentes da Teoria Crítica. A ideologia assume papel afirmativo, que não consiste mais em deformar a realidade, mas em identificar-se com esta: “é a própria realidade, agora, que desempenha as funções de mistificação antes atribuídas à ideologia” (ROUANET, 1986, p.71) Para Rouanet, a tarefa de desmistificação da ideologia torna-se agora muito mais complexa, “praticamente insolúvel”, pois “a mentira assume a última de suas máscaras, que é a verdade”. (ROUANET, 1986, p.71). Rouanet caracteriza essa transformação qualitativa da ideologia como nova etapa do esclarecimento. Nesta, o discurso ideológico, sintonizado com um momento histórico de universalização da realidade unidimensional deixa de encobrir a realidade, passando, pelo contrário, a invocá-la como prova de sua veracidade.

A nova etapa do esclarecimento, caracterizada como a forma totalitária da utilização da razão, para promover a dominação, foi teorizada por Marcuse em sua categoria de “sociedade unidimensional”. No capitalismo monopolista, a estrutura da racionalidade apresenta-se como irracionalidade, a qual manipula os desejos dos indivíduos por meio da produção de falsas necessidades. Segundo Marcuse, as falsas necessidades são aquelas, que, ao reprimir os indivíduos, promovem interesses particulares: são “as necessidades que perpetuam a labuta, a agressividade, a miséria e a injustiça” (1969, p.26). A superabundância de bens, sustentada pela lógica da criação de necessidades, promove a adesão dos indivíduos aos novos produtos e serviços apresentados como fundamentais. Nesta lógica de produção e reprodução de mercadorias o indivíduo “sente-se” satisfeito, entretanto, essa percepção de completude gera a irreflexão e a imediação. O recalçamento da consciência, promovida pela oferta abundante de produtos, promove a confusão entre o supérfluo e as necessidades vitais da humanidade³¹. A dominação do aparato sócio-econômico e o totalitarismo da razão promovem a “sujeição dos sujeitos” (MAAR, 2001).

Com efeito, a obra madura de Marcuse apresenta a sociedade industrial do pós-guerra como “sociedade sem oposição”, em que a própria liberdade é instrumento de uma dominação suave e confortável, mediada pelas “falsas necessidades” do lazer e do consumo. Na sociedade unidimensional, o “próprio conceito de alienação parece tornar-se questionável quando os indivíduos se identificam com a existência que lhes é imposta e têm nela seu próprio desenvolvimento e satisfação” (MARCUSE, 1969, p.31). O caráter

³¹ “As únicas necessidades que têm direito indiscutível à satisfação são as necessidades vitais – de alimento, roupa e teto ao nível alcançável de cultura. O atendimento a essas necessidades é o requisito de *todas* as necessidades, tanto das sublimadas como das não-sublimadas” (MARCUSE, 1969, p.27).

inteiramente objetivo da alienação marca certo tipo de absorção da ideologia pela realidade, mas sem que tenhamos o “fim da ideologia”, pois, conforme ressalta Rouanet, “a síntese unidimensional é uma caricatura, e não uma reconciliação autêntica” (ROUANET, 1986, p.72). Para Marcuse, a cultura no mundo capitalista tornou-se mais ideológica do que era antes, apresentando novos desafios ao pensamento crítico, cuja tarefa agora consiste em desmistificar a sociedade unidimensional. Pois

(...) surge assim um padrão de *pensamento e comportamento unidimensionais* no qual as idéias, as aspirações e os objetivos que por seu conteúdo transcendem o universo estabelecido da palavra e da ação são repelidos ou reduzidos a termos desse discurso (MARCUSE, 1969, p.32).

O estudo sobre a transformação qualitativa da ideologia localiza sua centralidade nesta passagem em que Marcuse demonstra seu caráter objetivo pela identificação entre ideologia e realidade (1969, p.31). Em continuação, explana que, contrariamente ao desaparecimento da ideologia, a nova realidade presencia um aprofundamento ideológico, “visto que, atualmente, a ideologia está no próprio processo de produção³²” (1969, pp.31-32). A separação entre reprodução espiritual e reprodução material que vigorava outrora na sociedade burguesa dá abertura a uma nova configuração dos métodos de controle da ordem vigente, ideologia e produção andam de mãos dadas. A racionalidade tecnológica da produção e distribuição de mercadorias carrega em si mesma os aspectos políticos da cultura industrial avançada. Podemos afirmar, neste sentido, que na modernidade avançada a dominação social e os mecanismos de controle são provenientes do próprio processo de produção.

O aparato produtivo e as mercadorias e serviços que ele produz *vendem* ou impõe o sistema social como um todo. Os meios de transporte e comunicação em massa, as mercadorias casa, alimento e roupa, a produção irresistível da indústria de diversões e informação trazem consigo atitudes e hábitos prescritos, certas reações intelectuais e emocionais que prendem os consumidores mais ou menos agradavelmente aos produtores e, através destes, ao todo. Os produtos doutrina e manipulam; promovem uma falsa consciência que é imune à sua falsidade. E, ao ficarem esses produtos benéficos à disposição de um

³² Nesta passagem Marcuse faz referência direta ao texto *Crítica Cultural e Sociedade* de Adorno escrito em 1949 e publicado em *Soziologische Forschung in unser Zeit* em 1951, em comemoração ao 75º aniversário de Leopold von Wiese, com a finalidade de confirmar esta absorção da ideologia pelo processo de produção.

maior número de indivíduos e de classes sociais, a doutrinação que eles portam deixa de ser publicidade; torna-se um estilo de vida. É um bom estilo de vida – muito melhor do que antes - e, como um bom estilo de vida, milita contra a transformação qualitativa (MARCUSE, 1969, p.32).

Nesta mesma direção, é importante relacionarmos a teoria de Marcuse sobre a “sociedade sem oposição” com a concepção de Adorno apresentada em *Crítica Cultural e Sociedade*. Para Adorno, a ideologia no capitalismo tardio converteu-se em “aparência socialmente necessária” que se identifica com a própria sociedade real (ADORNO, 2001, p.22). Em uma realidade tornada “prisão ao ar livre”, a ideologia deixa de desempenhar o papel de “falsa consciência”, tendo se transformado em “propaganda a favor do mundo” (ADORNO, 2001, p.25). O conteúdo das ideologias perdeu sua relevância, o que realmente importa é que ela cumpra sua função que é completar o vazio das consciências subjetivas, desviar a atenção da exploração e suavizar as formas de dominação que são conhecidas por todos. (ADORNO, 2001, p.20). A ideologia tornou-se verdadeira, pois a própria realidade tornou-se falsa. Como foi explanado anteriormente, no mundo unidimensional a própria alienação aparenta desaparecer por causa da absorção da ideologia pela realidade. Tem-se a impressão de estar ocorrendo o fim da ideologia, quando contrariamente, todas as esferas da vida se apresentam através do discurso do aparato dominante. As personalidades impossibilitadas de contestar efetivamente as estruturas da ideologia afirmam as relações pré-estabelecidas mesmo tendo consciência da falsidade de tais discursos. Sendo assim, “não há mais ideologia no sentido próprio de falsa consciência, mas somente propaganda a favor do mundo, mediante a sua duplicação e a mentira provocadora, que não pretende ser acreditada, mas que pede o silêncio” (ADORNO, 2001, p.25).

Segundo Adorno, o processo histórico da práxis material identificou, uniu a realidade e a ideologia. Esta transformação conceitual apresentada aqui como resultado da reorganização do capitalismo no início do século XX torna a denúncia da ideologia uma prática muito complexa. A atividade de contestação e de oposição em uma sociedade unidimensional parece tornar-se impossível, pois o simples ato do consumo de mercadorias produzidas pela racionalidade tecnológica significa a afirmação desta realidade. A vida no capitalismo tardio é edificada sobre a troca de mercadorias, e estas carregam consigo a ideologia como propaganda do mundo existente. A ideologia glorifica a sociedade existente e a reduz, afirmando como válido o princípio de harmonia numa sociedade antagônica e desigual. Esconde toda a violência e irracionalidade atrás da razão e da necessidade objetiva. A ideologia, por meio da reprodução da mesmice, neutraliza os

processos sociais transcendentos. Inserida nestes processos reificados a humanidade idolatra a ideologia como verdade absoluta das relações sociais. “A vida se transforma em ideologia da reificação, em máscara mortuária” (ADORNO, 2001, p.21).

Essa transformação qualitativa no papel da ideologia aponta para um paradoxo fundamental. Esse paradoxo é explicitado por Adorno da seguinte maneira: “ninguém mais se preocupa com o conteúdo objetivo das ideologias, desde que estas cumpram sua função”. Igualmente, para Marcuse, “as pessoas sabem ou sentem que os anúncios e as plataformas políticas não têm de ser necessariamente verdadeiros ou certos e, não obstante, os ouvem e lêem e até se deixam orientar por eles” (MARCUSE, 1969, p.107). Segundo Marcuse, na sociedade unidimensional a veracidade das mensagens assume aspecto secundário, pois o que verdadeiramente importa é o fato de que, embora as pessoas não acreditem nos conteúdos veiculados pela “linguagem mágico-ritual” do aparato, elas, não obstante, agem em concordância com a adaptação prescrita. Perante esse quadro de identificação integral com a realidade, as implicações da transparência material do discurso ideológico (ADORNO, 2001, p.25) são apontadas de maneira exemplar por Paulo Arantes. Para esse pensador, a redundância da crítica marxista em um mundo monopolizado pelo pensamento único equivale à impressão de estar arrombando uma porta aberta (ARANTES, 2004, p.127).

Outro aspecto fundamental analisado por Marcuse, intimamente relacionado com a vitória da realidade falsa, está inserido no capítulo “O fechamento do universo da locução” da obra *Homem Unidimensional*, que aborda a linguagem numa sociedade sem oposição, na qual os conteúdos dos conceitos esvaziaram-se. Na sociedade unidimensional, a linguagem se torna funcionalizada, impossibilitada de desenvolver e expressar conceitos. Através de sua imediação impede os indivíduos de pensar dialeticamente. A abstração e a mediação são retiradas do discurso e abreviadas em imagens fixas. “A linguagem funcional unificada é uma linguagem irreconciliavelmente anticrítica e antidialética. Nela a racionalidade operacional e behaviorista absorve os elementos transcendentos, negativos e de oposição da razão” (MARCUSE, 1969, p.103). Nota-se que o funcionamento da linguagem unificada na sociedade unidimensional impossibilita a transcendência frente ao existente, entretanto, é importante frisar que não é a linguagem abreviada e unificada que, de forma mecânica, molda a opinião das massas. Diferentemente do discurso fascista, a linguagem funcionalizada adapta-se às personalidades que paradoxalmente se comportam

conforme a linguagem claramente enganadora. Este discurso não pretende passar por verdadeiro, mas sim, estar de acordo com a forma social previamente instituída.

Os conceitos que representam os fatos não são capazes de superar os próprios fatos, a linguagem passa a expressar uma “identificação imediata” entre o conceito e o fato de uma verdade já estabelecida. O operacionalismo é outro aspecto desta linguagem, ele torna o conceito em sinônimo de suas operações, assim, as coisas passam a ser identificadas com suas funções. Marcuse afirma que neste universo behaviorista os conceitos perdem seus conteúdos, o conceito se fixa na palavra para um uso padronizado, e esta padronização ritualiza o conceito tornando-o imune às contradições (MARCUSE, 1969, p.94).

A contradição deixa de ser oposição e forma de resistência, torna-se técnica de publicidade para promover a manipulação. A linguagem unidimensional reconcilia os opostos. Através da comercialização total, a conjunção lingüística une as esferas antagônicas da vida e da realidade. A linguagem da propaganda e da publicidade emana comandos através da evocação de atitudes e sugestões sutis, assumindo um papel hipnótico. A técnica da linguagem da comercialização apresenta-se pela ligação entre substantivo e adjetivo de forma petrificada, gerando, assim, uma fórmula hipnótica que, repetida constantemente, fixa o significado na mente do receptor. A publicidade transforma conceitos em imagens, estas imagens hipnóticas são fixadas na mente e barram o desenvolvimento dos significados. O resultado dessa dinâmica é a aceitação consciente dos sujeitos que associam imagens a atitudes e aspirações cristalizadas e agem conforme o esperado pelas agências publicitárias³³.

A comunicação entre os homens tornou-se a linguagem da mercadoria, a contradição perdeu seu caráter negativo, transformou-se em jogo de linguagem que chama a atenção dos sujeitos para o consumo. Outras formas de limitação da linguagem também são utilizadas pelo aparato comercial e para fixar a contradição, como é o caso da redução hifenizada e das abreviações. A utilização do hífen possui um efeito mágico hipnótico, pois possibilita harmonizar conceitos contraditórios (homem-bomba, bomba-limpa, científico-militar etc.). Já as abreviações limitam as locuções e podem ajudar a reprimir perguntas indesejáveis (ONU, OTAN, URSS, MERCOSUL etc.). Estas técnicas que limitam a linguagem não estão mais fechadas na esfera privada, sendo utilizadas

³³ A própria formação (*Bildung*) realiza-se por meio dos esquemas da propaganda e da indústria cultural, a base de sua consciência é a reificação.

apenas pelos publicitários particulares, agora a própria esfera pública assume funções afirmativas da publicidade e da propaganda (MARCUSE, 1969, p.100).

O “fechamento do universo da locução” apresentado na sociedade industrial avançada demonstra a vitória ideológica sobre as contradições, vitória que afasta a negatividade transcendente dos termos do discurso. O universo unidimensional influencia a totalidade da vida, o próprio pensamento sob termos operacionais harmoniza sua tensão com a realidade. Na experiência imediata dos fatos o conceito torna-se limitado, e por meio desses conceitos reduzidos, as abordagens da realidade promovem falsos julgamentos. As utilizações operacionais e imediatas da linguagem e dos conceitos possuem conotação ideológica, não há superação deste estado de coisas, e sim a conservação do *status quo*. Na sociedade unidimensional a veracidade das mensagens assume aspecto secundário, pois o que verdadeiramente importa é que as pessoas continuem a agir conforme os comandos da sociedade administrada, não importando se o discurso para tal mobilização seja tomado como verdadeiro ou falso. As contradições se apresentam no próprio substantivo e mesmo assim as mentiras são aceitas e reproduzidas sem fazer explodir o sistema instituído.

Numa sociedade unidimensional, o discurso que pretende revelar instâncias da dominação torna-se paradoxal, pois mesmo revelando tais instâncias não há um pensamento dialético que negue sua identidade com a realidade. Neste sentido, Paulo Arantes explana sobre “a experiência regressiva de uma sociedade sem oposição”, em que foi decapitada a negação, o lado oposto, sem o qual não há vida no pensamento. Segundo este autor, seríamos levados a acreditar quase totalmente que vivemos no melhor dos mundos e mesmo com tanta destruição e miséria ainda o afirmamos. Para as “consciências anestesiadas (...) pior que a exploração é não ser explorado, e assim como a primeira passa a atender pelo nome eufemístico de emprego, a moeda forte se representa como o bem supremo da sociedade humana” (2004, p.128).

Conforme Adorno, realidade e ideologia se identificam (ADORNO, 2001, p.25) e a crítica inserida numa sociedade sem oposição perde sua ambivalência. Também para Arantes, as “consciências anestesiadas” (2004, p.128) se subjugam ao discurso claramente falso pela sua incapacidade de negação. Diferentemente de um momento anterior em que revelar as instâncias ocultas era sinônimo de libertação, hoje esta libertação não ocorre, mesmo desveladas as instâncias da exploração e da dominação os indivíduos continuam servir a seu poder (ARANTES, 2004, p.127). Por mais que a falsidade se apresente

esboçada não há resistência efetiva, o poder não se preocupa em esconder seu interesse real, “seu poder se fortalece quanto mais brutalmente ele se confessa de público” (ADORNO e HORKHEIMER, 1985, p.114). Assim, não é mais preciso gastar muita energia para ocultar a realidade, a exploração e a dominação que se apresentam de forma confortável e suave já foi confessada e mesmo assim é aceita pelas “consciências anestesiadas” (2004, p.128). Igualmente, os motivos subjetivos da adesão a mensagens ideológicas que sequer solicitam a crença em seus conteúdos, embora prescrevam comportamentos submissos à totalidade repressiva, são sugeridos por Marcuse quando este caracteriza a forma pela qual se dá esse tipo de adesão. Para Marcuse, o resultado da síntese unidimensional consiste na *mímesis*: “uma identificação imediata do indivíduo com a sua sociedade e, através dela, com a sociedade em seu todo” (MARCUSE, 1969, p.31).

A transformação qualitativa da ideologia encontra outros fundamentos importantes na obra escrita por Adorno e George Simpson de 1941. Intitulado *Sobre Música Popular*, o texto pretende analisar a indústria cultural da música, cuja preocupação central se destina ao estudo dos recursos utilizados pelos produtores para fazer com que os consumidores acreditem que seus desejos e seus gostos musicais sejam espontâneos. Segundo os autores, a fórmula para tal dinâmica é produzir uma música (ou qualquer produto cultural) que seja “auto-digerida”, que sua audição não exija concentração. A indústria cultural sustentada pela racionalidade tecnológica oferece produtos padronizados direcionados às massas que não exigem esforços dos espectadores. A equação bem sucedida da indústria cultural é representada pela soma de uma abundância diversificada de produtos e a facilidade de seu consumo. “A composição escuta pelo ouvinte. Esse é o modo de a música popular despojar o ouvinte de sua espontaneidade e promover reflexos condicionados” (ADORNO e SIMPSON, 1986, p.121).

A análise do texto de 1941 pretende demonstrar a adesão dos indivíduos à totalidade repressiva mediada pela ideologia que se apresenta como “mentira manifesta”. O texto demonstra os recursos utilizados pelos produtores da indústria cultural para induzir o consumo de suas mercadorias padronizadas. Como resultado destes recursos os consumidores acreditam ser deles a vontade de adquirir um ou outro produto, enquanto a indústria oferece um número determinado de mercadorias, promovendo uma falsa liberdade de escolha. A indústria cultural utiliza-se de técnicas para legitimar suas idéias e seus produtos, o apelo aos desejos dos espectadores é seu principal procedimento. Esta análise sugere um estudo detalhado sobre a heteronomia dos desejos individuais e sua

relação intrínseca com a produção cultural. O enfoque central apontado por Adorno e Simpson refere-se à impotência da resistência subjetiva diante dos poderes sociais imensamente superiores. Esta constatação abre caminho para analisarmos como o público se relaciona com as incessantes inovações e modismos da indústria cultural.

Conforme é abordado por Adorno e Simpson, a espontaneidade é cerceada pelas organizações administrativas; a inserção dos indivíduos aos coletivos enfraquece suas forças de resistência subjetiva. Não significa dizer que a força de resistência individual tenha se esvaído, mas que os indivíduos, cada vez mais profundamente, são privados de suas vontades autônomas. Entretanto, é importante demonstrar que os fatores de intensificação da subjetividade heterônoma não são completamente inconscientes, pois fazer parte de um coletivo e de suas regras é um ato de vontade que se aproxima da consciência (ADORNO e SIMPSON, 1986, p.144).

A distinção entre consciente e inconsciente torna-se paradoxal, pois enquanto o poder de resistência do indivíduo é limitado, sua energia libidinal é direcionada pelo ego para fazer parte do próprio coletivo que o limita. É insuficiente dizer que os indivíduos são inconscientemente manipulados pela hierarquia das organizações, pela administração pública e privadamente pela indústria cultural. Os indivíduos conscientemente se esforçam, psíquica e fisicamente, para fazer parte de um coletivo e para se tornarem adeptos de um discurso ideológico. As ideologias, que antes tinham o papel de ofuscar a realidade, são substituídas pela “mentira manifesta” que não se preocupa em dizer a verdade. A dominação realizada outrora por meio do condicionamento e ocultamento, agora adquire outras formas, os sujeitos não são mais “meros reflexos socialmente condicionados” (ADORNO e SIMPSON, 1986, p.146), a transparência ideológica nos indica que a dominação é exercida mais pela manipulação dos desejos do indivíduo do que pelo condicionamento inconsciente³⁴. Diante da superabundância de produtos e da concentrada estrutura social que dita o que é bom ou ruim, a força individual e sua energia, que em seu processo de individuação possuía o germe emancipatório, são direcionadas para o esforço realizado pelo homem para aceitar o que lhe é imposto pela poderosa estrutura social (ADORNO e SIMPSON, 1986, p.142-146).

³⁴ Isso não significa que o condicionamento inconsciente dos indivíduos ou a ideologia enquanto legitimação de idéias deixou de existir, mas sim, que ele abriu espaço para a ascensão de uma forma mais poderosa de dominação. Manipulação dos desejos subjetivos e condicionamento inconsciente estão juntos neste processo de administração total.

Em sua análise sobre as tendências regressivas dos coletivos, Freud aponta as várias formas de irracionalismos apresentados na relação entre indivíduo e grupo que comprometem a capacidade de julgamento individual (1976a, p.71). As consciências fragilizadas são incapazes de resistir à dinâmica pulsional dos coletivos: “os fracos, os angustiados sentem-se fortes quando andam de mãos dadas” (ADORNO, 1995b, p.226). Para fazer parte da irracionalidade objetiva, o indivíduo limita sua individualidade, pois negar o que a concentrada estrutura social caracteriza como bom é sinônimo de má consciência (ADORNO e SIMPSON, 1986, p.143). O esforço consciente, realizado pelo indivíduo para “fazer parte”, promove a identificação, e desta forma, a edificação de personalidades ajustadas aos modelos pré-existentes.

A regressão da individualidade diante da dinâmica dos coletivos é habitualmente atribuída ao fascismo e se realiza através da estereotipia que consiste num exercício de diminuição da complexidade da realidade por meio de fórmulas pré-concebidas que possibilitam de maneira imediata e irreflexiva diferenciar, classificar e rotular os indivíduos. Os estereótipos, por outro lado, são fundamentais para a formação individual no discernimento entre as pessoas e as coisas do mundo, as identificações da personalidade dependem fundamentalmente desta fórmula, “perceber é projetar” (ADORNO E HORKHEIMER, 1985, p. 175). Entretanto, a fórmula que constitui a dinâmica da estereotipia não deve fixar-se na consciência subjetiva e determinar todas as formas de conhecimento baseando-se unicamente no princípio de identidade, o que significaria o empobrecimento da realidade, mas deveria mediar identidade e não-identidade o que possibilitaria a contradição entre o rótulo e a realidade. O diferente seria colocado em questão para promover um movimento permanente entre o estereótipo e seu significado, produzindo uma realidade diferenciada.

Porém, tudo o que é diferente dos esquemas pré-estabelecidos na consciência reificada, não é tido como possibilidade de algo novo, de uma nova realidade, mas sim, causa medo e insatisfação. A potencialidade do novo ser melhor que a presente realidade é interrompida pela reprodução do sempre igual, pela formação de indivíduos conscientemente adaptados a uma realidade repressiva e dominadora, ao invés de personalidades fortes e capazes de resistir à dominação. Cada vez mais as pessoas, vivendo numa sociedade que é caracterizada pela “cultura do medo”, da desconfiança, da competitividade, do diferente como inimigo, procuram proteção pela sua inserção em

“grupos de ajuda”. Sozinho o indivíduo se sente fraco, mas em grupo está supostamente protegido. Esta inserção tem um “alto preço”: a negação de sua individualidade, a sua subjugação às regras do coletivo. O indivíduo sacrifica-se para subsumir-se ao coletivo e às ideologias que a ele são oferecidas, pois pior que viver uma vida falsa é sofrer a angústia da solidão.

Em seu texto acerca da relação entre sociologia e psicologia³⁵, Adorno discute a impotência objetiva do indivíduo diante do poder superiormente desproporcional dos monopólios sociais e culturais. Afirma que a angústia primitiva causada pelo medo da aniquilação que ameaçava o homem em sua relação com a natureza é perpetuada no capitalismo tardio pelo medo na não-integração nos grupos sociais (ADORNO, 1991, pp.143-144). Neste sentido, para Adorno, a adesão dos indivíduos aos produtos qualitativamente questionáveis da indústria cultural é impulsionada e intensificada pelo temor subjetivo da não integração e da não adaptação à sociedade vigente. Os esquemas e clichês utilizados pelos publicitários da indústria cultural promovem esta angústia com a finalidade de superar as resistências não integradoras. Quem “faz parte” aceita e adapta-se às regras do grupo, esta é a condição heterônoma perpetuada pelos meios de comunicação. Adorno propõe que a explicação segundo a qual os meios de comunicação de massa moldam a opinião pública é insuficiente, pois se as massas se deixam enganar por uma propaganda claramente falsa, isso ocorre porque tais mensagens são adequadas a condições subjetivas heterônomas geradas pela irracionalidade objetiva (ADORNO, 1991, p.135-136). A falsidade das mensagens não impede que indivíduos atomizados, condicionados ao sacrifício irracional e à servidão, comportem-se de acordo com os *slogans* sistematicamente prescritos por seus senhores.

Em termos psicológicos, essa integração das massas aos discursos ideológicos como mentira manifesta que não se preocupa em demonstrar a verdade é somente possível em virtude da dominação direta exercida pela totalidade sobre a subjetividade do indivíduo. Para Marcuse, a sociedade industrial avançada caracteriza-se pelo que este denominou “obsolescência da psicanálise”. Ou seja, o fato de que, atualmente, a dissolução da individualidade, a substituição das instâncias psíquicas clássicas postuladas por Freud (id, ego, superego) por uma administração direta exercida pela indústria cultural, apontam para o anacronismo de supormos a existência da própria individualidade.

³⁵ “De la relacion entre sociologia y psicologia” contida na obra *Actualidad de la filosofía*.

As transformações descritas se relacionam com uma nova configuração social e psicológica. Esta relação possibilita enxergarmos mais claramente as transformações qualitativas geradas pelas mudanças da sociedade. Na época liberal, o conceito marxista de ideologia articulava-se numa economia amparada na livre circulação que permitiu não só a acumulação de capital, mas também, sob a categoria do empresário independente, a possibilidade da emergência do sujeito autônomo. A psicanálise apresentou este homem como “pequena empresa interior³⁶” (ADORNO e HORKHEIMER, 1985, p.189) que se desenvolve numa tensão dinâmica entre consciente e inconsciente. A sociedade como um todo se apoiava no indivíduo e ao mesmo tempo a sociedade, em seu processo, promoveu o desenvolvimento deste indivíduo. “Contra a vontade de seus senhores, a técnica transformou os homens de crianças em pessoas” (ADORNO e HORKHEIMER, 1985, p.145). Neste sentido, é importante demonstrarmos que mesmo não realizando completamente a individuação dos sujeitos havia a possibilidade deste desenvolvimento. Entretanto, com as vastas conturbações da sociedade industrial do início do século XX, a personalidade deixa de ser o pilar da economia abrindo caminho aos monopólios. A família burguesa que representava o agente da socialização psíquica entra em decadência, assim como o indivíduo formado por ela. Segundo Adorno, em *Mínima Moral* “o fim da família paralisa as forças de oposição” (ADORNO, 1993, p.17). Agora, sem intermediação da família, a sociedade se dirige aos “indivíduos” diretamente através de vários meios de comunicação. Marcuse em *Eros e Civilização* (1955) compara os processos da formação subjetiva em seus dois momentos distintos, referindo-se ao período liberal e à época dos monopólios:

Anteriormente, o superego era “alimentado” pelo senhor, o chefe, o diretor, o patrão. Estes representavam o princípio de realidade em sua personalidade tangível (...). Com a racionalização do mecanismo produtivo, com a multiplicação de funções, toda a dominação assume a forma de administração (MARCUSE, 1999a, p.97-98).

³⁶ “A psicanálise apresentou a pequena empresa interior que assim se constituiu como uma dinâmica complicada do inconsciente e do consciente, do id, ego e superego. No conflito com o superego, a instância de controle social no indivíduo, o ego mantém as pulsões dentro dos limites da autoconservação. As zonas de atrito são grandes e as neuroses, os *faux fraix* (despesas acidentais) dessa economia pulsional, são inevitáveis. Não obstante, a complicada aparelhagem psíquica possibilitou a cooperação relativamente livre dos sujeitos em que se apoiava a economia de mercado. Mas, na era das grandes corporações e das guerras mundiais, a mediação do processo social através das inúmeras mônadas mostra-se retrógrada. Os sujeitos da economia pulsional são expropriados psicologicamente e essa economia é gerida mais racionalmente pela própria sociedade” (ADORNO e HORKHEIMER, 1985, p.189).

Marcuse, em *A Obsolescência da Psicanálise*³⁷, analisa a relação entre a sociedade e a psicologia e diagnostica que a sociedade industrial avançada é caracterizada por uma *sociedade sem pai* que está relacionada intimamente com a obsolescência da psicanálise devido ao não desenvolvimento de sujeitos autônomos. O surgimento de coletivos heterônomos ocorre com a desestruturação da família, e com isso a impossibilidade da conclusão do processo ontogenético nos moldes freudianos, as organizações públicas e privadas e principalmente a indústria cultural passam gerir diretamente a formação subjetiva e cultural da sociedade.

A unidade dos coletivos é assegurada através da personificação de um líder, um pai poderoso, para a qual a massa direciona seu ideal de ego. Em decorrência da manipulação dos impulsos miméticos promovida por esse líder desenvolvem-se sinais de regressão à horda primitiva, o domínio desta figura paterna poderosa e despótica é assegurar uma dupla identificação, a idealização coletiva do líder e a identificação entre os indivíduos por dividirem este mesmo sentimento (MARCUSE, 1998, p.96). A massificação acarreta, justamente, o declínio do sujeito consciente detentor de seu ideal de ego que, ao mergulhar nesta dupla identificação ao líder, se entrega ao ideal do coletivo se fundindo com a massa. Por este motivo, o indivíduo se vê temeroso quando longe dos grupos, sua formação não está mais em acordo com as estruturas freudianas da mediação paterna para estruturação de um ego autônomo, pois o princípio de realidade é assegurado por instâncias superiores e abstratas, o grupo é a segurança para seu ego fragilizado. Marcuse, neste sentido, expõe a incapacidade da vida individual sustentada no ego subjetivo, e sua dependência das atitudes e direcionamentos impostos pelos ditames dos *mass media*.

A atrofia do ego, sua resistência reduzida aos outros manifestam-se na maneira com que permanentemente fica disponível para soluções que lhe são impostas de fora. A antena em cada casa, o rádio em cada praia, a vitrola em cada bar e restaurante são todos gritos de desespero para não ficarmos sós, separados dos grandes, condenados ao vazio, ao ódio ou aos sonhos do próprio eu (*selbst*). E esses gritos arrastam os vizinhos e mesmo os que ainda tem ou desejariam ter seu próprio ego estão condenados – um imenso auditório cativo cuja grande maioria se alegra com um encantador de ratos (MARCUSE, 1998, p.97).

³⁷ Conferência pronunciada em 1963 em Nova York na reunião da *American Political Science Association*, com o título *Obsolescence of psycho-analysis* (MARCUSE, 1998, nota 1, p. 110)

A ideologia na sociedade industrial avançada se depara com a atrofia egóica, os indivíduos se tornam vulneráveis às decisões de um sistema racionalmente burocrático e totalitário. Os sujeitos perdem as “rédeas” da administração social, não mais coordenam, mas são coordenados por suas regras. O homem se sujeita facilmente ao aparato tecnológico superiormente poderoso comandado pelos *mass media*. Esta é a preocupação central de Marcuse ao notar que, com a redução do poder de oposição pela socialização imediata (sem a tensão gerada pelos conflitos edipianos), os indivíduos perdem a capacidade de avaliar a realidade, subjugando-se ao ideal coletivo. A individualidade diluída na massa, inserida num processo de produção social racionalizado e fragmentado, se encontra vulnerável aos comandos ideológicos da administração burocrática (MARCUSE, 1998, p.98).

O princípio de realidade que anteriormente era assegurado pela figura paterna, agora, na sociedade industrial, é determinado pelas lideranças concretas ou abstratas do *aparato de produção dominante*. Os líderes se multiplicam e se personificam, surge, como Freud já afirmava, a existência de “líderes secundários” que agora promovem a coesão dos grupos pela sua identificação com esses novos líderes que representam idéias e valores abstratos. De forma parecida, como ocorria no fascismo representado por um líder (*Führer*), na cultura de massas esse líder uno é substituído por uma enorme quantidade de novos líderes produzidos pela indústria cultural como artistas, políticos, cientistas, ou também líderes abstratos. A relação entre líderes e liderados é realizada por agentes do poder como políticos e administradores, entretanto agora a figura destes líderes é fungível. Sua fungibilidade demonstra que não podemos atribuir a eles o papel de pessoas ou personalidades que promovem a manutenção da coesão social. Segundo Marcuse, são considerados “líderes-stars”, são sublíderes que representam uma autoridade superior. Segundo esta concepção de Marcuse, não existe mais a relação freudiana de um líder unificador, e sim uma confusão entre líderes fungíveis e liderados que se identificam momentaneamente com os mais diferentes *stars* e *starlets*. Na reificada sociedade de massas, a figura do líder carismático unificador se transubstancia, mas a relação de identificação libidinal coletiva continua existindo. Assim, a civilização se conserva unida por relações libidinais que asseguram a identificação das massas ao sistema. Anteriormente o sistema fascista manipulava o impulso mimético das massas para promover a identificação e a coesão da sociedade, agora, essa manipulação libidinal é promovida por todo o *aparato material de produção capitalista*.

A dissolução da figura do líder unificador, mantenedor do princípio de realidade, em detrimento ao aparato de produção, submete mais uma vez o ideal de ego a um ideal coletivo, que na sociedade atual é o próprio ideal do sistema capitalista. Este ideal não se apresenta diretamente aos indivíduos, mas sim através dos “líderes secundários” que representam os mediadores na relação entre indivíduo e totalidade. No sistema capitalista a necessidade de ligações libidinais para promover a realização da felicidade dos indivíduos é direcionada para o consumo de mercadorias que oferecem satisfações compensatórias à subjetividade, os produtos tornam-se alvos para os investimentos da libido.

Enquanto uma “abstração” não pode tornar-se realmente objeto de investimento libidinal, um aparelho concreto pode tornar-se tal objeto: isso fica claro pelo exemplo do automóvel. Mas quando o automóvel (ou qualquer outra máquina) é investido libidinalmente para além de seu valor de uso como veículo ou como oportunidade de satisfação sexual não-sublimada, ele oferece claramente uma satisfação compensatória; aliás, uma compensação miserável (MARCUSE, 1998, p.103).

O aspecto fantasmagórico da mercadoria apresenta-a para além do que ela é (produto do trabalho humano), expondo-a inversamente como mediadora das relações humanas. O investimento libidinal nos produtos do consumo pretende preencher a esvaziada existência de pessoas que se relacionam melhor com os objetos do que com seus semelhantes. Ou ainda, que a socialização entre indivíduos reificados ocorra através de tais mercadorias num processo interminável de produção e reprodução que insere no mercado produtos cada vez mais avançados tecnologicamente, promovendo o próprio sistema de dominação e de exploração incutidos neste processo.

2.3.2 Ideologia e a racionalidade tecnológica

O estudo sobre a ideologia da racionalidade tecnológica³⁸ está amparado na universalização do que Horkheimer chamou de razão subjetiva, ou melhor, razão instrumental (1976). A análise desta ideologia tem como base estudos de Adorno,

³⁸ “A ideologia da racionalidade tecnológica traz como paradigma a razão subjetiva ou instrumental, tal como define Horkheimer (1976), e se expressa na ciência positivista e na técnica, que desde o século passado, segundo Marx (1984), já contribuíam para a substituição de mão-de-obra viva pelas máquinas. O que rege essa ideologia é a lógica formal ou lógica da identidade, que abstrai de diversos particulares os seus elementos comuns em busca da classificação, ordenamento, quantificação etc.” (CROCHIK, 2000, pp.90-91).

Horkheimer e Marcuse, e se expressa na ciência positivista e na técnica que no século XIX foram aplicadas intensivamente na indústria e em todas as relações de produção capitalista. Esta ideologia é baseada na lógica formal (ou princípio de identidade) que limita a singularidade e a particularidade dos objetos. A ausência da contradição e a neutralização das potencialidades de transformação social são características desta realidade que possui a tendência de sistematizar os fatos e naturalizar as relações existentes. A elaboração do conhecimento está fundamentada na percepção da aparência imediata (senso comum), no hiper-realismo e na busca pragmática por resultados com finalidades específicas. A formalidade na qual se apóia este conhecimento é aquela que se aplica cientificamente na autopreservação da vida e se radicaliza no modo de produção capitalista com a produção abundante de bens direcionados ao consumo e à administração social. Ponto fundamental na análise da razão instrumental é sua relação direta com a divisão social do trabalho e industrialização, processos estes que se transferem para a vida do Espírito, o conhecimento passa a estar mais preocupado com os meios do que com os fins. O processo de universalização da razão subjetiva está diretamente ligado ao processo de produção capitalista com ênfase na aplicação, eficiência e produtividade, aumentadas com o implemento da racionalidade técnica.

A ascensão da razão subjetiva é sintoma de uma mudança profunda ocorrida nos últimos séculos na civilização ocidental. Processo que se inicia desde o racionalismo de Bacon e Descartes, por meio da formulação de um novo método científico, passando pelos empiristas (Locke, Berkeley e Hume), com a crise dos universais e ênfase no conhecimento particular, até chegar às expressões mais pertinentes à razão subjetiva: Positivismo, Relativismo e Pragmatismo. Fazendo referência ao texto programático de Horkheimer de 1937 (*Teoria Tradicional e Teoria Crítica*), a razão subjetiva pode ser caracterizada amplamente como “teoria tradicional”, que possui sua sustentação na filosofia de Descartes, cujo método analítico estendeu-se da filosofia para as ciências. Conhecimento este caracterizado principalmente pela divisão dos objetos, enumeração de fatos, separação cognitiva entre mente e corpo, e entre sujeito e objeto, entre outros aspectos. Na abordagem de Adorno e Horkheimer (1985) a ideologia na racionalidade tecnológica refere-se ao mundo desencantado vinculado ao “conceito de esclarecimento” e a técnica (*ratio*) que desde suas origens, na ciência moderna, é desenvolvida como um saber prático que está ligado ao poder e à dominação. Enquanto para Marcuse (1969) a ideologia na racionalidade tecnológica refere-se ao aparato totalitário da sociedade

industrial desenvolvida, diferentemente da técnica que é considerada um fator parcial, que tanto pode promover o autoritarismo e a dominação como também pode promover a liberdade e a abolição do trabalho embruteado³⁹.

No escrito “Meios e Fins”, contido na obra *Eclipse da Razão* de 1947, Horkheimer reflete sobre a diferença em se conceber a razão como “princípio inerente da realidade” e a razão como “faculdade subjetiva da mente” (HORKHEIMER, 1976, p.13). Na realidade baseada na razão instrumental, as coisas racionais, para o homem comum, são aquelas que se mostram obviamente úteis. Já as ações racionais independem de seus conteúdos, mas estão ligadas diretamente ao funcionamento abstrato do pensamento, caracterizado pela faculdade de classificação, inferência e dedução (instrumentos subjetivos do pensamento). “De acordo com tais teorias, o pensamento serve a qualquer empenho, bom ou mau. É o instrumento de todas as ações da sociedade, mas não deve tentar estabelecer os padrões da vida individual ou social, que se supõem ser estabelecidos por outras forças” (HORKHEIMER, 1976, pp.16-17). Notamos que a razão, enquanto estrutura objetiva da sociedade, que outrora sustentava verdades universais, está enfraquecida e dá abertura à relativização da verdade. “Presume-se que essas decisões sejam assunto de escolha e predileção, tornando-se sem sentido falar de verdade quando se fazem decisões práticas, morais ou estéticas” (HORKHEIMER, 1976, p.16). Numa passagem central sobre a instrumentalização da razão, Horkheimer afirma que “Segundo o ponto de vista da razão formalizada, uma atividade só é racional quando serve a outro propósito (...) Em outras palavras: a atividade é simplesmente um instrumento, pois retira o seu significado apenas através de sua ligação com outros fins” (HORKHEIMER, 1976, p.45). Já o homem racional é aquele que é capaz de decidir o que é útil para ele (HORKHEIMER, 1976, p.11). Mas essa decisão parece estar isenta de qualquer conteúdo objetivo universal, e quando existe relação este conteúdo é estereotipado ou não está ligado com a totalidade. “A razão subjetiva é, assim, ‘capacidade de calcular probabilidades e desse modo coordenar os meios corretos com um fim determinado’” (HORKHEIMER, 1976, p.13). A razão subjetiva dispensa um propósito racional enquanto tal (pode servir à emancipação e à destruição conjuntamente)⁴⁰.

³⁹ *Algumas implicações sociais da tecnologia moderna*, 1941. Texto escrito por Marcuse em discussão com os escritos de Horkheimer a respeito da razão subjetiva (razão instrumental).

⁴⁰ As ações racionais independem de atos bons ou maus. Nesta perspectiva da razão instrumental a produção de um remédio para curar determinada doença é tão racional quanto a produção da Bomba de Hidrogênio. Um exemplo desta racionalidade encontra-se na indústria farmacêutica

A razão jamais dirigiu verdadeiramente a realidade social, mas hoje está tão completamente expurgada de quaisquer tendências ou preferências específicas que renunciou, por fim, até mesmo à tarefa de julgar as ações e o modo de vida do homem. Entregou-os à sanção suprema dos interesses em conflito aos quais nosso mundo parece estar realmente abandonado (HORKHEIMER, 1976, p.17).

A razão subjetiva é aquela relacionada “essencialmente com meios e fins” (HORKHEIMER, 1976, p.12), sua racionalidade refere-se à utilidade para a autopreservação. A razão é cada vez mais direcionada a fins práticos imediatos, como aqueles que visam extrair maior produtividade e lucro. Desta forma, a razão foi cada vez mais limitada de sua visão de totalidade, para uma visão mais unilateral. Torna-se, assim, um eficiente instrumento de dominação. Tendo perdido a capacidade de mediar conceitos objetivos universais ou também de buscar a realização de ideais emancipatórios, a razão tornou-se um instrumento. A razão tornou-se algo inteiramente aproveitado no processo de reprodução social. Seu valor operacional, seu papel no domínio dos homens e da natureza tornou-se o único critério para avaliá-la (HORKHEIMER, 1976, p. 29).

A instrumentalização da razão promoveu também a instrumentalização da linguagem, a qual perdeu a capacidade de mediar os conteúdos objetivos dos conceitos. Os conceitos foram esvaziados de seus processos históricos inerentes e a relação entre conceito e realidade foi fixada, perdeu seu movimento dialético⁴¹. Segundo Horkheimer:

Os conceitos foram "aerodinamizados", racionalizados, tomaram-se instrumentos de economia de mão-de-obra. É como se o próprio pensamento tivesse se reduzido ao nível do processo industrial, submetido a um programa estrito, em suma, tivesse se tornado uma parte e uma parcela da produção (...). A verdade e as idéias foram radicalmente funcionalizadas e a linguagem é considerada como um mero instrumento, seja para a estocagem e comunicação dos elementos intelectuais da produção, seja para a orientação das massas (HORKHEIMER, 1976, pp.29-30).

Horkheimer mapeia a utilidade da linguagem como mais um instrumento do gigantesco aparelho da produção da sociedade moderna. Segundo Horkheimer, a diferença

Bayer na época do nazismo que produzia remédios e Zykon B (gás derivado do ácido cianídrico) para as câmaras de gás.

⁴¹ Se fizermos uma digressão à filosofia idealista de Hegel, notamos que a verdade do conceito é seu processo histórico, o movimento de sua constituição.

entre pensamento e ação é anulada e isso consiste em dizer que a teoria e a reflexão estão sendo abandonadas⁴².

Quais são as conseqüências da formalização da razão? Justiça, igualdade, felicidade, tolerância, todos os conceitos que, como já se disse, foram nos séculos precedentes julgados inerentes ou sancionados pela razão, perderam as suas raízes intelectuais. Ainda permanecem como objetivos e fins, mas não há mais uma força racional autorizada para avaliá-los e ligá-los a uma realidade objetiva. (...) Segundo a filosofia do intelectual médio moderno, só existe uma autoridade, a saber, a ciência, concebida como classificação de fatos e cálculo de probabilidades (HORKHEIMER, 1976, p.31).

Como conseqüência deste processo, aquelas idéias e pensamentos emancipatórios que dirigiam ou que pretendiam dirigir nosso agir social foram formalizadas. Como afirma Horkheimer, as únicas palavras aceitas como verdades universais na realidade instrumentalizada são ditadas pelas ciências. Podemos afirmar, por fim, que a língua foi transformada em instrumento de controle e manipulação, pois a própria estrutura gramatical foi afetada. E a distorção e falsificação da racionalidade da linguagem impedem o pensamento independente. Esta formalização também possui influência direta na arte, na democracia e nas diversas relações sociais.

O trabalho produtivo, manual ou intelectual, tornou-se respeitável, e na verdade são chamados produtivos o único modo aceito de se gastar a vida, e qualquer ocupação, a busca de qualquer objetivo que resulte posteriormente rentável (...). Nada, sequer o bem-estar material, que se pretende ter substituído a salvação da alma como fim último do homem, vale por si mesmo, e nenhum objetivo como tal é melhor do que outro (HORKHEIMER, 1976, pp.49-50).

Neste fragmento Horkheimer demonstra duas coisas: (1) a relativização dos fins que agora independem de qualquer estrutura racional universal; (2) e que o bem-estar material substitui a salvação da alma que outrora poderia nortear os fins da humanidade. Nesta passagem, podem-se chamar de bem-estar material a abundância de bens de consumo, o conforto, o luxo e todos os bens da produção industrial. Assim, podemos notar

⁴² “Desde que abrimos mão da utopia e se exigiu a unidade da teoria e da práxis tornamo-nos demasiadamente práticos. O medo da impotência da teoria fornece o pretexto para se entregar ao todo-poderoso processo de produção, com o que então se admite plenamente a impotência da teoria” (ADORNO, 1993, p.37).

que esses fins da realidade atual determinados pela instrumentalização da vida são, nada menos, do que a radicalização daquela autopreservação, à qual servia a razão subjetiva.

Outro ponto nevrálgico da explanação de Horkheimer é a crítica ao pragmatismo que se caracteriza pelo próprio conhecimento orientado pela utilidade. A crítica ao pragmatismo direciona-se às filosofias de William James, Charles Peirce e principalmente John Dewey (considerado por Horkheimer o mais radical dentre os pragmáticos). O Pragmatismo é considerado um pensamento moderno que tentou extrair uma filosofia deste processo de subjetivação da razão. O conceito de razão foi sendo reduzido e seu significado identificado à certeza sensível e à verdade baseada na experimentação, passou a possuir um valor utilitário. O método do conhecimento pragmático é transferido do campo das ciências naturais, baseado no método experimental. Conforme Charles Peirce, (o qual cunhou o nome desta escola), o pragmatismo deve “pensar sobre tudo exatamente como tudo é pensado no laboratório, isto é, como uma questão de experimentação” (HORKHEIMER, 1976, p.56). Neste sentido, positivismo e pragmatismo identificam filosofia com cientificismo⁴³. Segundo Horkheimer, “o centro desta filosofia é a opinião de que uma idéia, um conceito ou uma teoria nada mais são do que um esquema ou plano de ação, e portanto a verdade é nada mais do que o sucesso da idéia” (HORKHEIMER, 1976, p.50). O Pragmatismo é correlato do industrialismo (HORKHEIMER, 1976, p.60), pois a técnica fabril é a própria aplicação da ciência (utilização da ciência na indústria), com a finalidade do aumento da produção e da distribuição de mercadorias, servindo ideologicamente ao sistema capitalista como um todo.

O pragmatismo substitui a lógica da verdade pela lógica do cálculo, da estatística e da probabilidade. A verdade para o pragmatismo não é almejada como um fim em si mesmo, mas na medida em que funciona mais e melhor, algo só é verdadeiro quando cumpre bem sua função, sua utilidade. “Tanto o ataque à contemplação (realizado pelos pragmáticos) quanto o louvor da perícia técnica expressam o triunfo dos meios sobre os fins” (HORKHEIMER, 1976, p.50). Hoje, a preocupação maior está focalizada no “como” e não no “porquê”. Este “porquê” que possui a potencialidade de delimitar os fins do agir social baseado em ideais emancipatórios, hoje, transforma-se em escolhas subjetivas, não são delimitados por uma racionalidade objetiva inerente à realidade, mas pela subjetividade particular. Ocorre o que Adorno aponta no aforismo “Sem medo” da *Mínima Moralia* como uma inversão entre sujeito e objeto.

⁴³ Este é o típico conhecimento que na sociedade atual é o detentor do discurso da verdade.

Os conceitos de subjetivo e objetivo foram completamente invertidos. O que se chama de “objetivo” é o lado não controverso pelo qual aparecem as coisas, seu clichê aceito inquestionadamente, a fachada composta de dados classificados, em suma: o que é subjetivo; e o que as pessoas chamam de “subjetivo” é o que rompe tudo isso, o que entra na experiência específica de uma coisa, dispensa os juízos convencionados sobre isso, colocando a relação com o objeto no lugar da resolução majoritária daqueles que sequer o contemplam, quanto menos o pensam, em suma: o que é objetivo (ADORNO, 1993, p.60).

Horkheimer apresenta “a diferença entre pensar no laboratório e na filosofia, e consequentemente a diferença entre a destinação do homem e sua trajetória atual” (HORKHEIMER, 1976, p.50) que seria a própria distinção entre uma perspectiva transcendental do conhecimento que procurasse a superação deste estado de coisas, contrário ao conhecimento imediato (aparente) da realidade, pautado no princípio de identidade, no senso-comum e na aparência da realidade.

A universalização da razão subjetiva neutraliza não apenas a razão objetiva, mas também a própria subjetividade. A razão subjetiva não seria destrutiva apenas para a razão, mas também para toda a humanidade⁴⁴. O desafio da filosofia é criticar a razão subjetiva ou instrumental, mas não descartar a razão como um todo. Este descarte total da razão resultaria na anulação da única possibilidade de corrigir a irracionalidade da totalidade instrumental. Não se trata também de rejeitar a razão subjetiva, mas trata-se de impor-lhe auto-reflexão, de mediá-la à razão objetiva, dando mais ênfase aos fins emancipatórios do que aos meios (como meros instrumentos). Seria preencher os conceitos de seus conteúdos racionalmente objetivos e reabilitar os ideais emancipatórios que foram formalizados pela instrumentalização.

Numa realidade em que os meios – a técnica, a socialização total, a razão subjetiva – tornam-se fins, os próprios fins são abandonados e deixam de possuir uma forma radicalmente negativa, o que poderia significar uma existência digna para a humanidade. Em suas reflexões sobre a instrumentalização da razão, Horkheimer (1976) possibilitou a compreensão de que atualmente ser racional significa somente apresentar um comportamento adequado aos padrões reconhecidos, ajustar-se a uma realidade cujos

⁴⁴ A razão instrumental torna-se a própria objetivação da irracionalidade que pode trazer à tona a barbárie que esteve presente, por exemplo, no nacional-socialismo e no socialismo do leste europeu.

princípios são dados como corretos⁴⁵. Com a renúncia e a paralisação dos fins emancipatórios resta aos indivíduos sua adaptação à realidade existente, uma totalidade determinada pela irracionalidade do sistema capitalista que exige a neutralização da subjetividade e da particularidade para o indivíduo integrar-se numa realidade totalmente administrada.

Nas abordagens de Adorno e Horkheimer, as reflexões sobre a ideologia na racionalidade tecnológica podem ser localizadas no escrito *O conceito de esclarecimento*, de 1944. Neste, os autores não utilizam as categorias “tecnologia”, “razão tecnológica” ou “razão instrumental”, mas realizam um estudo sobre a razão, no percurso do mito à racionalidade moderna que em seu processo tornou-se instrumento. A técnica, desde sua forma elementar presente no mito, esteve sempre vinculada ao saber prático e à dominação.

O saber que é poder não conhece nenhuma barreira (...). Do mesmo modo que está a serviço de todos os fins da economia burguesa na fábrica e no campo de batalha, assim também está à disposição dos empresários, não importa sua origem. (...) A técnica é a essência desse saber (...). O que os homens querem aprender da natureza é como empregá-la para dominar completamente a ela e aos homens. Nada mais importa. (...) O que importa não é aquela satisfação que, para os homens, se chama “verdade”, mas a “*operation*”, o procedimento eficaz (ADORNO e HORKHEIMER, 1985, p.20).

Os autores procuram mostrar que a regressão está presente no próprio processo da racionalidade, que consiste na adaptação ao poder do progresso que envolve o próprio progresso do poder (ADORNO e HORKHEIMER, 1985, p.20). Sob orientação desses autores pode-se afirmar que a ideologia moderna relaciona-se com o processo que limitou o conhecimento humano à operação matemática instrumentalizada promotora da reprodução e intensificação da dominação. O conhecimento dominante na sociedade atual é aquele que foi edificado sobre o processo no qual o número tornou-se o organismo do saber. A matemática e a lógica formal, dependentes do cálculo e da padronização abstrata, tornaram-se os guias do progresso e da humanidade. O princípio de identidade presente nas fórmulas quantitativas é o conhecimento que anula a contradição da existência, afasta o medo do desconhecido e torna homogêneos, equivalentes e análogos os dados particulares. Trata-se de um conhecimento paranóico que busca afastar a ameaça por meio da

⁴⁵ Irracional é aquele que vai contra o que a “boa consciência social” dita como correto e útil.

dominação constante e progressivamente elaborada. O método da ciência moderna procura reduzir a totalidade a grandezas abstratas e suprimir as ambigüidades do mundo, seu princípio nivelador elimina a possibilidade da individualidade, do particular e do qualitativamente novo. Sobre esta forma dominante de conhecimento Adorno e Horkheimer afirmam:

A lógica formal era a grande escola da unificação. Ela oferecia aos esclarecedores o esquema da calculabilidade do mundo. (...) o número tornou-se o cânon do esclarecimento. As mesmas equações dominam a justiça e a troca mercantil. (...) A sociedade burguesa está dominada pelo equivalente. Ela torna o heterogêneo comparável, reduzindo-o a grandezas abstratas. Para o esclarecimento, aquilo que não se reduz a números e, por fim, ao uno, passa a ser ilusão (ADORNO e HORKHEIMER, 1985, pp.22-23).

A crítica de Adorno e Horkheimer direciona-se à perda da função histórica e reflexiva do esclarecimento que se entrega ao aparato técnico como instrumento da produção da sociedade burguesa. Sem a capacidade de mediar as contradições da realidade, extirpadas pela lógica formal e pelo princípio de identidade, a razão⁴⁶ torna-se um mero meio, uma aparelhagem abstrata do sistema, que por meio da reificação dos processos de produção e do pensamento, continua reproduzindo ideologicamente as relações atuais. “Desse modo, o esclarecimento regride à mitologia da qual jamais soube escapar. Pois, em suas figuras, a mitologia refletira a essência da ordem existente (...) como a verdade e abdicara da esperança” (ADORNO e HORKHEIMER, 1985, p.39). Se anteriormente o pensar racional serviu à dominação ideológica e política dos senhores feudais, da igreja e dos governos absolutistas, na sociedade industrial a razão em seu processo tornou-se formalizada, esvaziada de seus conteúdos, para ser utilizada como instrumento de produção mercantil em uma sociedade dominada universalmente pelas cifras abstratas do capital transnacional. “Com a difusão da economia mercantil burguesa, o horizonte sombrio do mito é aclarado pelo sol da razão calculadora, sob cujos raios gelados amadurece a sementeira da nova barbárie” (ADORNO e HORKHEIMER, 1985, p.43).

A crítica de Marcuse à ideologia na racionalidade tecnológica está presente principalmente em seu texto de 1941 – *Algumas implicações sociais da tecnologia*

⁴⁶ “Ela (a razão) é usada como um instrumento universal servindo para a fabricação de todos os demais instrumentos” (ADORNO e HORKHEIMER, 1985, p.42).

*moderna*⁴⁷ – e posteriormente na obra *O homem unidimensional* de 1964. No escrito de 1941 Marcuse apresentou reflexões sobre a tecnologia distintas daquelas abordagens que seriam publicadas em 1942 por Adorno e Horkheimer. Já na obra de 1964, o autor realizou uma crítica à sociedade unidimensional e às suas características que perpetuam a dominação na modernidade avançada. A reflexão realizada por Marcuse sobre a racionalidade tecnológica procurou demonstrar os aspectos políticos e ideológicos que a tecnologia assume na realidade dominada pelo aparato da produção capitalista.

Para Marcuse, (1999), técnica e tecnologia são conceitos distintos. A técnica tem a capacidade de promover tanto a dominação, o totalitarismo e a escassez, quanto a liberdade, a felicidade e a abundância, ela não passa de mero “meio” que pode ser empregado para distintos fins. Segundo Marcuse, “A técnica por si só pode promover tanto o autoritarismo quanto a liberdade, tanto a escassez quanto a abundância, tanto o aumento quanto a abolição do trabalho árduo” (MARCUSE, 1999b, p.74). Já a tecnologia significa um amplo sistema totalitário de dominação que a técnica assume no capitalismo contemporâneo, ela é descrita como “a totalidade dos instrumentos, dispositivos e invenções que caracterizam a era da máquina” (1999b, p.73). No texto, Marcuse utiliza frequentemente a expressão “razão tecnológica” que significa a dinâmica de introjeção e aceitação da dominação e dos processos reificantes da produção capitalista, e a sua reprodução nas formas de objetivação humana. “Os indivíduos são despidos de sua individualidade, não pela coerção externa, mas pela própria racionalidade sob a qual vivem” (MARCUSE, 1999b, p.82). Neste sentido, aproximando-se das elucidações de Horkheimer (1976) sobre o que é ser racional numa sociedade dominada pela razão subjetiva, Marcuse afirma que “racional é aquele que mais eficientemente aceita e executa o que lhe é determinado, que confia seu destino às grandes empresas e organizações que administram o aparato” (MARCUSE, 1999b, p.97).

A atualidade, segundo Marcuse, é dominada por uma racionalidade abrangente, determinada pelo processo de produção cada vez mais mecanizado e instrumentalizado. O aparato racional de produção e reprodução social exige do indivíduo e de todos os processos de objetivação produtiva maior competência e eficiência que se sustenta nos

⁴⁷ Neste escrito “(...) Marcuse analisa o lugar do indivíduo na sociedade moderna. O texto foi publicado em inglês e possui diversas referências a autores norte-americanos, como Lewis Mumford, Thorstein Veblen, dentre outros. Por um lado, isto mostra o processo de adaptação ao público norte-americano, por outro, trata-se do lugar do indivíduo numa sociedade “afluente”, como a norte-americana. A referência ao nacional-socialismo é feita *en passant*, mas também está presente” (OLIVEIRA, 2001, 163).

métodos quantitativos para aprimorar e aumentar os rendimentos da produção. A ciência, metodologicamente extirpada de sua complexidade, é aplicada ao processo capitalista como mero instrumento da produção.

O processo da máquina opera de acordo com as leis da física, mas da mesma forma opera com as leis da produção de massa. A eficácia em termos de razão tecnológica é, ao mesmo tempo, eficácia em termos de eficiência lucrativa, e a racionalização é, ao mesmo tempo, padronização e concentração monopolistas (MARCUSE, 1999b, p.81).

Ao refletir sobre este aparato de dominação, no qual está inserida a técnica e seus processos que limitaram a razão como instrumento da produção, Marcuse afirma existir uma “nova racionalidade” determinada pela tecnologia como uma nova forma de consciência decisiva na realidade atual. A “racionalidade tecnológica” é o processo que atinge todas as esferas da sociedade, da produção fabril à consciência subjetiva, seus parâmetros são a eficiência, a padronização e o aumento quantitativo da produção. A ilusão difundida por esta racionalidade tecnológica encontra-se na idéia de que com o aumento da produção por meio do avanço tecnológico os problemas da humanidade diminuirão. Este pensamento incita o aumento do desenvolvimento tecnológico, que por meio de sua eficiência empregada ao sistema capitalista, desenvolve novas formas de dominação e perpetuação das relações existentes. Se outrora a racionalidade possuía um conteúdo autônomo e crítico que consistia na pretensão de acabar com a escassez humana, hoje esta verdade contida na racionalidade deixou de existir, pois a superabundância de bens produzidos pelo capitalismo contemporâneo já seria capaz de acabar com toda escassez da humanidade, mas isso não ocorre. Esta racionalidade perdeu sua potencialidade crítica e transcendente ao tornar-se a forma mais hábil de ajustar e submeter os indivíduos à realidade e de promover e reproduzir o sistema vigente.

Nas análises sobre a racionalidade contidas na obra *O homem unidimensional* (1964), Marcuse apresenta o que poderíamos chamar de ideologia da racionalidade tecnológica, ao afirmar que “a racionalidade e a manipulação técnico-científica estão fundidas em novas formas de controle social” (MARCUSE, 1967, p.144). As idéias que essa forma de pensamento dissemina são apresentadas por Marcuse:

Nascemos e morremos racional e produtivamente. Sabemos que a destruição é o preço do progresso, como a morte é o preço da vida, que a renúncia e a labuta são os requisitos para a satisfação e o prazer, que os

negócios devem prosseguir e que as alternativas são utópicas. Essa ideologia pertence ao aparato social estabelecido; é um requisito para o seu funcionamento contínuo e parte de sua racionalidade (MARCUSE, 1967, p.143).

Marcuse, nesta obra, realiza a crítica à sociedade unidimensional que perdeu a tensão entre os contrários, a capacidade de mediar as contradições da realidade. A racionalidade tecnológica apresenta-se no conhecimento científico, que por meio da “quantificação da natureza”, da universalização do cálculo e das “estruturas matemáticas, separou a realidade de todos os fins inerentes e, conseqüentemente, separou o verdadeiro do bem, a ciência da ética” (MARCUSE, 1967, p.144). A ruptura dessas tensões aproxima-se do que Horkheimer (1976) afirmou ser a preponderância dos meios sobre os fins, e assim, a primazia da razão subjetiva. O conhecimento científico como instrumento destituído da razão objetiva em sua aparência tornou-se politicamente neutro. Marcuse aponta para os fins políticos presentes na racionalidade tecnológica, “o *a priori* tecnológico é um *a priori* político(...)” (MARCUSE, 1967, p.150). Diferentemente da pretensiosa neutralidade desta racionalidade, o autor afirma que “quando a técnica se torna a forma universal de produção material, circunscreve toda uma cultura; projeta uma totalidade histórica – um ‘mundo’” (MARCUSE, 1967, p.150). Esta forma de racionalidade suscita um pensamento tecnológico que conserva a alienação da consciência e promove a conservação ideológica da dominação na sociedade capitalista contemporânea.

Hoje a dominação se perpetua e se estende não apenas através da tecnologia, mas *como* tecnologia, e esta garante a grande legitimação do crescente poder político que absorve todas as esferas da cultura. (...) A racionalidade tecnológica protege, assim, em vez de cancelar, a legitimidade da dominação, e o horizonte instrumentalista da razão se abre sobre uma sociedade racionalmente totalitária. (...) A dinâmica incessante do progresso técnico se tornou permeada de conteúdo político e o *Logos* da técnica foi transformado em *Logos* da servidão contínua. A força libertadora da tecnologia – a instrumentalização das coisas – se torna o grilhão da libertação; a instrumentalização do homem (MARCUSE, 1967, pp.154-155).

As ilusões que servem ao sistema na defesa desta realidade são, na atualidade, aquelas ditadas pela ideologia na racionalidade tecnológica que expressa sua crença absoluta no progresso e no desenvolvimento tecnológico como a resolução de todos os problemas da humanidade. Entretanto, esta crença desconhece a contradição presente no progresso, pois este, em seu processo, possui condições reais de libertar os indivíduos do

trabalho como labuta e gerar conforto e segurança aos indivíduos, mas, contrariamente, o progresso também promove dominação. Esta contradição torna-se mais complexa quando o aumento dos fatores que promovem este progresso está ligado ao sistema capitalista que é o próprio sinônimo da dominação. Neste sentido, a apologia do progresso é ilusória, pois o seu aumento é também o aumento da dominação. O progresso muitas vezes é identificado à produção científica e tecnológica, que são aplicadas diretamente na indústria, e conseqüentemente à abundância de bens tecnologicamente avançados entregues ao consumo. O progresso dotado de sua contradição inerente entre possibilidade real emancipatória e perpetuação da dominação, na realidade determinada pelo capital, torna-se neutralizado e seu caráter emancipatório torna-se apenas uma máscara onde se esconde o real objetivo, a reprodução do capital.

Uma característica importante da ideologia pode ser expressa nas reflexões de Horkheimer (1976) a respeito da determinação subjetiva dos fins, que na racionalidade do sistema capitalista promove a própria irracionalidade da totalidade social. O declínio da razão como princípio inerente à realidade é também o declínio da consciência social, e sua conseqüência é a particularização dos fins, nos quais são justificados quaisquer recursos para a sobrevivência. Diante da ampla legitimação das justificativas, a própria ideologia passa a fortalecer e enaltecer o cinismo e a frieza dos indivíduos numa sociedade dominada pelas relações impessoais do capital.

A formalização da racionalidade tecnológica significa o próprio esvaziamento das ideologias que esta realidade dissemina. A ideologia sofreu transformações significativas desde a época liberal do século XIX até a época liberal do século XX considerada como neoliberalismo. A ideologia é histórica (ADORNO, 1973, p.185), por isso, tanto sua forma como seu conteúdo, e assim sua relação com os indivíduos se transformaram (CROCHIK, 2003, p.21). Uma transformação qualitativa fundamental da ideologia encontra-se no processo de universalização da racionalidade instrumental que se relaciona com a mentira ostensiva das ideologias atuais. Se, anteriormente as ideologias dependiam de seus *conteúdos* racionais para promover a justificação social e a adaptação dos indivíduos, no século XX a ideologia caracteriza-se mais pela *forma* destituída de racionalidade. Em seu estudo sobre a racionalidade tecnológica Crochik afirma:

O que permite a adaptação a uma sociedade contraditória é a ideologia, que substitui, em grande parte, a força bruta direta necessária para que a ordem social se mantenha segundo os interesses dominantes, mas a

ameaça da força é a sua substância. Assim, a consciência não reage diretamente ao conteúdo da ideologia, mas à ameaça. O que nos faz trabalhar continuamente é menos a justificativa ideológica e mais o medo do que aconteceria se assim não o fizéssemos. (...) Na época de Freud, boa parte dos homens internalizava a ideologia e defendia o *status quo* por medo do superego. Com o enfraquecimento da autoridade, os indivíduos não mais internalizam – são instrumentalizados. Isso implica que a própria ideologia que, por se voltar para a consciência, tinha de ser racional, possa perder a racionalidade e ter como justificativa unicamente a necessidade de sobrevivência (2003, p.21).

Diante destas elucidações, Crochik demonstra que as formas de adaptação e controle modificaram-se, pois a adesão dos indivíduos à ideologia presente na atualidade é diferente daquela ideologia liberal do século XIX que dependia de sua racionalidade, dos conteúdos que hoje se esvaziaram. Neste sentido, “como a felicidade, a liberdade e a justiça são atreladas, nos dias que correm, à adaptação e não a sua superação, que exige a superação da atual sociedade, elas têm o seu conteúdo reduzido ao que é possível no presente”⁴⁸ (CROCHIK, 2003, p.17). A universalização da razão formalizada inerente ao processo de ascensão da racionalidade instrumental retira do conceito a capacidade de mediar seus conteúdos. Falar hoje de felicidade, liberdade e justiça tanto perdeu sua capacidade transcendente que sua possibilidade de efetivação na realidade atual é mentira manifesta, que procura adaptar os indivíduos a falsidade da realidade.

Adorno e Horkheimer em seu estudo sobre a ideologia afirmam que a sociedade atual é erroneamente acusada de excessiva complexidade, quando esta se tornou demasiada transparente (ADORNO e HORKHEIMER, 1973, p.193). A transparência da realidade é mostrada pela ideologia moderna que não mais procura, como fazia a ideologia liberal do século XIX, ocultar a dominação social. Criticar a ideologia atualmente torna-se uma tarefa mais complexa⁴⁹, pois não significa desvelar criticamente por meio da racionalidade o que está oculto, mas sim entender o que leva os indivíduos a aderirem aos conteúdos falsos e irracionais da realidade. A ideologia atual não depende de sua racionalidade, mas do medo que provoca naqueles que pretendem não aderir a ela. Na sociedade da total integração

⁴⁸ Um bom emprego, uma casa luxuosa, o carro do ano, poder de compra para realizar a “liberdade” no consumo de mercadorias.

⁴⁹ “Por isso, a crítica ideológica, como confronto da ideologia com a sua verdade íntima, só é possível na medida em que a ideologia contiver um elemento de racionalidade, com a qual a crítica se esgote. Assim acontece com idéias tais como as de liberalismo, individualismo, identidade entre espírito e a realidade. Entretanto, quem se dispusesse a criticar desta maneira a chamada ideologia do nacional-socialismo, acabaria sendo vítima da sua desapontadora ingenuidade” (ADORNO e HORKHEIMER, 1973, p.191).

“não fazer parte” é sinônimo de angústia⁵⁰ (ADORNO e HORKHEIMER, 1985, p.29). Neste sentido, mesmo a sociedade vigente promovendo a desigualdade, a miséria e a infelicidade, ela é considerada a única possível, e todas as formas de melhorar a existência advêm dela própria, sem negá-la radicalmente.

Adorno e Horkheimer afirmam, em seu escrito *Ideologia*, que as coisas apresentam-se como são e não poderiam ser diferentes (1973, p.203), já que a ideologia pretende a duplicação afirmada de todo o existente que caminha para a destruição da crítica e de qualquer possibilidade de transcendência. A necessidade de integração adapta os indivíduos à mentira, mas ao mesmo tempo, estes conseguem enxergar além deste “fino véu” de que o sistema de dominação não precisa mais.

(...) hoje o homem adapta-se às condições dadas em nome do realismo. Os indivíduos sentem-se, desde o começo, peças de um jogo e ficam tranqüilos. Mas, como a ideologia já não garante coisa alguma, salvo que as coisas são o que são, até a sua inverdade específica se reduz ao pobre axioma de que não poderiam ser diferentes do que são. Os homens adaptam-se a mentira mas, ao mesmo tempo, enxergam através do seu manto. A celebração do poder e a irresistibilidade do mero existir são as condições que levam ao desencanto. A ideologia já não é um envoltório mas a própria imagem ameaçadora do mundo. (...) precisamente porque a ideologia e a realidade correm uma para a outra; porque a realidade dada, à falta de outra ideologia mais convincente, converte-se em ideologia de si mesma, bastaria ao espírito um pequeno esforço para se livrar do manto dessa aparência onipotente, quase sem sacrifício algum. Mas esse esforço parece ser o mais custoso de todos (ADORNO e HORKHEIMER, 1973, p.203).

A ideologia moderna é destituída de racionalidade e apresenta-se como afirmação da realidade que pretende fixar os indivíduos ao mundo existente e dificultar a possibilidade de uma transcendência qualitativa. Se não há saída, a única alternativa é adaptar-se mais eficazmente a esta realidade aprimorando o que já existe. Esta adaptação serve-se da racionalidade tecnológica, que sustenta poder resolver os problemas da humanidade nesta mesma realidade, sem uma ruptura radical. Pode-se dizer que esta ideologia transforma uma situação política em um problema técnico, sem se preocupar com a reprodução das relações de dominação inerentes ao sistema capitalista. Assim, a solução é implementar instrumentos melhores e mais adequados para sanar os

⁵⁰ “O esclarecimento é a radicalização da angústia mítica. (...) Nada mais pode ficar de fora, porque a simples idéia do ‘fora’ é a verdadeira fonte de angústia (...)” (ADORNO e HORKHEIMER, 1985, p.29).

determinados problemas particulares⁵¹. Entretanto, as desigualdades e os problemas sociais, em geral, aumentam e tornam cada vez mais evidentes a falsidade desta ideologia. O caráter falso das soluções da racionalidade tecnológica apresenta-se na contradição do sistema, que diante da crescente abundância de bens produzidos, exige cada vez mais dos indivíduos maior submissão ao trabalho. A verdade inerente ao processo de instrumentalização significa sua potencialidade de promover o fim da escassez material e a libertação do trabalho alienado, porém a realização deste processo não ocorre, pois os meios tecnológicos não servem diretamente ao homem, mas sim à reprodução do capital.

⁵¹ Segundo Crochik, para a ideologia da racionalidade tecnológica: “(...) os problemas políticos tornam-se problemas administrativos; os problemas sexuais, disfunções que apontam para falhas do desempenho individual; as questões educacionais tornam-se falhas do sistema de ensino ou do aprendiz; os problemas econômicos convertem-se em falhas do sistema; os problemas familiares são reduzidos à psicologia; os valores se conformam à realidade estabelecida, não são refletidos, a não ser pelo grau de adaptação que permitem; o lazer e o trabalho devem ser organizados tendo em vista a perpetuação do existente” (2000, p.91).

CONCLUSÃO (Debate)

Com a finalidade de concluir este trabalho pretendemos realizar um debate sobre determinadas reflexões promovidas em nosso estudo sobre a ideologia. Por isto, algumas repetições serão inevitáveis para fortalecer algumas idéias apresentadas. Não iremos nos ater a todos os detalhes, mas principalmente àquelas análises que localizamos mais pontualmente os momentos de transformação da ideologia. Seguiremos neste debate a estrutura do trabalho, e quando necessário estaremos livres para realizar incursões e até mesmo digressões para melhor esclarecer os distintos momentos dispostos em nosso estudo. A proposta de separação do trabalho em duas partes, uma referente ao conceito marxista e outra relativa à análise da Teoria Crítica, condiz com uma forma didática de apresentar estas questões e não a uma separação estática de ambos os momentos. Desta maneira, pretendemos realizar este debate com a finalidade de mediar algumas de nossas reflexões e até mesmo esclarecer algumas questões que possam ter passado despercebidas.

A teoria da ideologia em Marx faz parte da fundamentação de uma teoria crítica da sociedade e assume um caráter prático revolucionário que pretende transformar efetivamente a realidade social. A teoria da ideologia é central em toda sua obra e possui várias implicações conceituais. Durante sua vida e sua produção, Marx aborda este tema de formas distintas e até mesmo conflitantes, provocando diferentes leituras entre as obras de sua juventude e as de sua fase considerada madura. Procuramos visitar distintas obras do autor com a finalidade de averiguar como as formulações do conceito de ideologia foram apresentadas. Nossa análise partiu da fundamentação da teoria da ideologia a partir da própria edificação da teoria da alienação e do materialismo histórico. Desde os primeiros trabalhos que sustentaram a fundamentação da ideologia através da problemática da alienação, o conceito sofreu transformações significativas. Entretanto, não significa dizer que um conceito foi abandonado em relação ao outro, mas sim, que as próprias transformações estruturais da realidade possibilitaram analisar o problema da ideologia de outras formas, por meio da reelaboração de seu aparato conceitual⁵².

Na obra *Ideologia Alemã* (1946), Marx e Engels partem da separação entre trabalho manual e trabalho intelectual para explicar a ideologia. Esta denota a autonomia do pensamento em relação a sua determinação material, e consiste na formulação de crenças

⁵² Ver também: *Capitalismo e reificação* de João Paulo Neto, 1981; *Fetichismo e Subjetividade* Resende A. C. A. 1992.

ilusórias, que no âmbito da consciência, serviriam para distrair os indivíduos da realidade material efetiva. Assim, a ideologia, nesta obra, é considerada como visão distorcida e invertida da forma como os homens se relacionam com a natureza e com os outros homens para produzir a sua existência. A ideologia serve ao poder estabelecido para falsear e encobrir a realidade material efetiva. A ideologia é quimera idealista que dificulta a compreensão das contradições sociais e dos processos de alienação em geral. O conceito de “falsa consciência”, posteriormente reformulado por Engels e outros marxistas, faz parte da formulação da ideologia desta obra. A ideologia também significou as construções simbólicas desenvolvidas para a manutenção do domínio das classes governantes. Marx e Engels chamaram de ideologias tais idéias abstratas que serviriam ao poder como legitimação da dominação e manutenção dos poderes vigentes.

Contudo, no *Prefácio à Contribuição da Economia Política* escrita em 1859, Marx não mais se refere à ideologia como formas ilusórias ou quiméricas, aqui não há referência a estes termos. O conceito de ideologia possui um sentido diferente, significa as formas com que os homens compreendem e interpretam sua realidade. Ela continua a representar a luta de classes no domínio das idéias, porém não mais indica que essas idéias sejam necessariamente falsas. Nesta obra, este conceito possui ampla acepção de significados e valores, diferentemente de apenas uma ideologia dominante como foi afirmado anteriormente. Agora abrange todos os homens, não apenas a classe dominante. O termo é ampliado, abordando as distintas formulações conceituais presentes nos conflitos sociais e na luta de classes. Ideologia não é apenas representação imaginária do processo histórico, mas sim, uma forma do imaginário social, pela qual os agentes representam a sociedade (religião, economia, política etc.).

A distinção torna-se maior ainda na obra *O Capital* (1867), onde Marx se atém mais diretamente às reflexões da *Economia Política*, da estruturação e do funcionamento material da sociedade capitalista. Marx, no *Prefácio* (1859), em concordância com as elucubrações apresentadas na *Ideologia Alemã*, distingue as transformações econômicas das transformações ideológicas. Distingue também a transformação material concreta (os conflitos econômicos da efetividade da ação humana) da compreensão ideológica (jurídica, política, religiosa, artística ou filosófica) que os homens possuem de sua materialidade. A definição da ideologia na obra *O Capital* continua a significar aquela forma misteriosa, enigmática e ilusória que pretende ocultar as relações determinantes da realidade. Entretanto, este processo de ocultamento será abordado em *O Capital* a partir das teorias

econômicas da produção e distribuição de mercadorias que fundamentam a estrutura do sistema capitalista. A compreensão da ideologia é analisada a partir da teoria do valor e do caráter fantasmagórico que a mercadoria adquire nos processos sociais de produção do capital. O estudo da mercadoria não se limita ao seu enfoque econômico, mas diz respeito a todos os processos objetivos e subjetivos que caracterizam a época moderna. Pois através dos processos produtivos (inseridos em momentos históricos determinados das forças produtivas) são constituídos os próprios indivíduos concretos e as formas de seu pensamento. A ideologia não está separada da produção e distribuição material da sociedade. A ideologia está contida na própria mercadoria. Por este motivo procuramos compreender e desvelar os enigmas que transformam a mercadoria em própria personificação da ideologia. Marx retoma e reformula a teoria da alienação para abordar as relações entre as mercadorias. O “caráter fetichista da mercadoria” demonstra uma inversão que ocorre na própria base econômica da sociedade. A ideologia se torna mais complexa, pois tanto a consciência quanto a realidade concreta estão contidas na ideologia, a falsidade ideológica é inerente à materialidade social.

Conforme foi elaborada no trabalho, a principal conexão entre a teoria marxiana e a análise de Lukács é o estudo sobre a mercadoria, que este afirma ser o caráter fundamental da sociedade capitalista. O estudo da reificação assenta-se na análise do fenômeno da alienação e do fetichismo da mercadoria. Trata-se da elaboração da temática da alienação, que passando pelo fetichismo, culmina na incubação da reificação como uma nova configuração histórica da análise social, na qual ainda estão presentes seus conteúdos constitutivos. Segundo Marx, o fetichismo da mercadoria é um fenômeno característico da sociedade capitalista, uma forma que penetra em todas as esferas da vida e influencia diretamente as relações entre os homens. Lukács apreendeu a novidade estrutural do conceito de mercadoria, expressa em *O Capital*, contida principalmente no estudo sobre o “fetichismo da mercadoria”, que impõe à realidade social sua própria forma de “objetivação”, como domínio da “reificação”. Para Lukács e Marx o capitalismo caracteriza-se pela dominação do valor de troca, como dominação abstrata que as “coisas” exercem sobre os sujeitos. Diante das reflexões de Marx, Lukács propõe uma análise “do caráter fetichista da mercadoria como forma de objetividade” e o “comportamento do sujeito que lhe está coordenado, questões cuja compreensão basta para permitir uma visão clara dos problemas ideológicos do capitalismo e do seu declínio” (LUKÁCS, 1989, p.98). Pois diferentemente da análise tradicional da ideologia, referente à inversão entre

pensamento e objeto, como consciência falsa e invertida da realidade, Lukács preocupa-se com a “aparência objetiva” presente na produção e distribuição de mercadorias promovida na realidade social. A “objetividade ilusória” analisada por Lukács assenta-se na estrutura mercantil, em que relações entre pessoas tomam o caráter de relações entre coisas. A constituição da realidade social numa sociedade capitalista é determinada pelo caráter objetivo do processo da reificação.

Já em “As antinomias do pensamento burguês”, Lukács procura analisar os limites da filosofia moderna que se edificou sobre uma realidade que perdeu sua unidade e “nasceu da estrutura reificada da consciência” (LUKÁCS, 1989, p.126). Sua finalidade é promover uma crítica ao “racionalismo moderno” e ir além desta forma limitada e fragmentada de conhecimento. A reflexão realizada por Lukács, sobre a filosofia moderna, procurou demonstrar a falsidade real sobre a qual se edifica uma teoria filosófica verdadeira. Por este motivo, a atitude kantiana de persistir na *antinomia* é muito importante, pois a partir deste limite do racionalismo moderno já é possível perceber e vislumbrar algo para além. Diante deste limite da filosofia moderna, Lukács afirma que é preciso sair desta formalidade calculadora e quantitativa que está atrelada ao desenvolvimento da indústria, pois a ciência passa a vincular-se ao processo de valorização do sistema capitalista. A ciência moderna, amparada no método da física-matemática, é a própria expressão da fragmentação da realidade que impossibilita o conhecimento da totalidade. Na realidade reificada, o conhecimento formal, fragmentado e especializado, torna-se estranho e alheio aos indivíduos. Esta ciência amparada na experimentação e aplicação produtiva de seus conhecimentos formais expõe um sujeito dotado de atitude simplesmente contemplativa que perdeu a capacidade de interferir efetivamente na realidade social. Por isso, Lukács afirma que é necessário submeter o conhecimento científico ao controle e à criação dos homens para possibilitar a realização da universalização das objetivações humanas, ao contrário dos conhecimentos e objetivações fragmentados e particularizados. Por meio da compreensão total da realidade social o proletariado, em sua condição de possível conhecedor da totalidade, é capaz de constituir-se como sujeito-histórico da transformação social e superar a realidade reificada.

História e Consciência de Classe é um dos trabalhos que sustentaram a fundamentação do marxismo ocidental de inspiração hegeliana, e que foi pauta das discussões desenvolvidas pelas diferentes correntes filosóficas a partir dos anos 30. O *Instituto de Pesquisa Social* de Frankfurt foi influenciado pelas análises de Lukács

referentes à reificação e à instrumentalização da racionalidade, como também procurou aprofundar, de forma heterodoxa⁵³, determinadas questões marxistas como o fetichismo da mercadoria e as análises sobre a perpetuação da dominação no capitalismo tardio.

Neste trabalho pretendemos mediar as reflexões sobre a ideologia liberal e suas características apresentadas no capitalismo avançado. O estudo sobre a ideologia parte de um princípio básico, tanto em sua concepção marxista clássica, como também nas reflexões dos frankfurtianos. Este princípio consiste na separação entre pensamento e ação, cultura e materialidade, sujeito e objeto. O estudo da ideologia tem sua base na separação entre produção material e produção do conhecimento, como se estas partes fossem autônomas e dotadas de conteúdos independentes e distintos. Por causa desta separação promovida na formulação tradicional da ideologia e de sua relação com o liberalismo do século XIX, procuramos discutir a transformação da “cultura afirmativa”, apresentada por Marcuse, que representava a ideologia na época liberal, e pensar também no processo que a extinguiu.

Se a cultura afirmativa tinha como objetivo legitimar as relações sociais por meio de argumentos racionais, por mais limitados que estes argumentos fossem, significava que dependiam de uma legitimação racional e ainda procuravam buscar uma felicidade para além daquela realidade. A universalidade da cultura afirmativa igualou e possibilitou para determinados indivíduos a realização interior da felicidade num plano ideal por meio de valores culturais abstratos, distintos da vida como provisão das necessidades vitais. A cultura afirmativa apresenta-se como identificação do indivíduo ao existente, como a própria ideologia burguesa na época da economia liberal. No fim do período liberal a sociedade presencia a decadência do indivíduo burguês e um dos poucos espaços de autonomia que ainda restavam no interior do indivíduo. Com o fim da época liberal e florescimento do capitalismo monopolista a cultura afirmativa perde a possibilidade de mediação entre sujeição e emancipação. Agora, o indivíduo é inteiramente submetido ao poder totalitário, o que promove, com maior intensidade, a subjugação do sujeito ao *status quo*. Este processo de transformação cultural apresentado pela ascensão da concepção totalitária do Estado e mobilização total do indivíduo não demonstra a superação da cultura como um todo, mas apenas a proscrição de seu caráter afirmativo (MARCUSE, 1997, p.127).

⁵³ Reflexão heterodoxa no sentido de não aplicar obrigatoriamente as categorias marxistas (luta de classes, classe operária, ditadura do proletariado etc.) na análise da realidade.

O liberalismo é a teoria social e econômica do capitalismo industrial que tinha como base ideológica um sistema racional edificado sobre a autonomia do empresário privado, por isso pode-se dizer que o portador do sistema econômico é o “capitalista individual”, cujo fundamento baseia-se na “liberdade do sujeito econômico individual em dispor da propriedade privada e a garantia jurídico-estatal dessa liberdade de disposição” (MARCUSE, 1997, p.52). A concepção totalitária do Estado, diferentemente da autonomia individual que edificava o liberalismo, sustenta-se na apresentação heróica do homem subordinado a coletivos abstratos como terra e sangue, e na figura do homem humildemente obediente que está sempre pronto ao ser convocado pelo Estado. Juntamente com o aparecimento deste novo homem heróico, surge a figura do líder (*Führer*) carismático, que não necessita justificar objetivamente suas ações, pois tal legitimação passa a ser realizada no plano abstrato e irracional. A preocupação central das teorias do Estado totalitário era libertar-se da racionalidade universal que fundamentou o liberalismo dos séculos anteriores e que implicava numa configuração racional da sociedade.

A autonomia subjetiva presente no momento liberal dá espaço a uma subjugação heterônoma do indivíduo ao coletivo que, ao invés de realizar-se por meio da individuação, sujeita-se às forças irracionais “orgânico-naturais” para evitar críticas racionais às formas de ação e conhecimento. O conhecimento irracional se propõe a “justificar uma sociedade racionalmente injustificável” (1997, p.58) por meio da exaltação de elementos abstratos como “alma” “sangue” e “terra”, sem uma explicação e delimitação conceitual definida. O antiliberalismo presente na concepção totalitária do Estado edifica-se sobre uma teoria irracionalista da sociedade. Esta se caracteriza por dispor de elementos irracionais ao invés de submeter-se à autonomia da razão. A disputa política do Estado totalitário contra o liberalismo condizia a um aprofundamento na estrutura das formas de dominação. O Estado totalitário não pretende abolir as bases do capitalismo liberal, mas sim solidificá-la e fortalecer a defesa da propriedade privada. A transformação da ideologia no liberalismo e na cultura afirmativa, pautada em aspectos racionais de justificação, descamba, na concepção totalitária do Estado, para uma legitimação social sustentada em fundamentos irracionais.

A separação ideológica entre produção material e produção espiritual promovida na época liberal não é mais a configuração adequada para disfarçar as estruturas do novo sistema produtivo. Com a finalidade de conservar os indivíduos submetidos ao sistema fez-se necessário mudar os próprios padrões de produção cultural. Ocorre o que podemos

chamar de uma falsa reconciliação entre os âmbitos separados da civilização e da cultura. A organização e a produção da cultura passam a ser cooptadas pelo aparato de produção de mercadorias, o que possibilitou o estabelecimento de novas formas de distribuição e consumo dos bens culturais. Na medida em que aquela “caricatura reconciliadora” transforma a cultura num bem de consumo, podendo ser adquirida por meio da troca livre no comércio de mercadorias, a falsidade daquela união é demonstrada por tornar a cultura unificada aos interesses da realidade vigente, e assim, tornar inofensiva a felicidade promovida por ela (MARCUSE, 1997, p.128).

A cultura afirmativa que na época liberal representava as formas de perpetuação da realidade possibilita o surgimento da indústria cultural como nova forma de dominação no capitalismo tardio. O grande feito da indústria cultural foi promover uma falsa reconciliação entre mundo material e mundo espiritual. Este processo foi realizado por meio da mercantilização da cultura, pela união destas duas esferas distintas promovida pelo capital. Se, anteriormente na era burguesa a cultura que representava uma oposição ao mundo da práxis era privilégio de uma elite, agora, com a reconciliação caricaturada da cultura, a produção cultural em larga escala é distribuída pelo mercado ao consumo de todos os públicos. A cultura como valor de troca perde aquela tensão existente entre homem e natureza, entre indivíduo e sociedade e entre os ideais emancipatórios contidos no esclarecimento e sua realização. A potencialidade da cultura como esfera da formação, a qual pressupunha a autonomia do sujeito e de sua relação crítica e contestadora com a totalidade, é transformada pela indústria cultural em esfera semiformativa para a adaptação acrítica do indivíduo à realidade. A cultura enquanto valor de troca presente na indústria cultural é uma mercadoria com um conteúdo particular, pois a produção e o consumo de seus produtos reproduzem e reafirmam o próprio sistema estabelecido. A indústria cultural é a forma aprimorada da ideologia no capitalismo tardio, pois é a configuração que a cultura e a produção artística tomam na organização das relações capitalistas.

Visualizamos, desta forma, uma aproximação do estudo sobre o fetichismo da mercadoria de Marx e sobre a reificação de Lukács com as análises realizadas pela Teoria Crítica sobre a indústria cultural, sobre a cultura como mercadoria. Podemos observar no ensaio *A Indústria Cultural: o esclarecimento como mistificação das massas* de Adorno e Horkheimer uma aproximação às reflexões sobre o fetichismo da mercadoria, pois a produção e distribuição de bens culturais de forma industrializada passa a fundamentar a verdadeira relação entre sociedade e indivíduo. Os mecanismos de integração na

modernidade avançada encontram-se mais na produção e no consumo de bens do que com base na ideologia como legitimação racional de idéias.

Com a finalidade de esclarecer estas questões vamos retomar algumas discussões realizadas no trabalho sobre a transformação do conceito de ideologia. Encontramos a centralidade desta discussão na referência que Marcuse faz na obra *Homem Unidimensional* ao texto de Adorno *Crítica Cultural e Sociedade*. Nesta referência, Marcuse afirma que, diferentemente da ideologia liberal que separava produção material e produção das idéias, a ideologia no capitalismo tardio caracteriza-se por estar presente no próprio processo de produção (1969, pp.31-32). A produção e distribuição de mercadorias carregam em si mesmas os aspectos políticos da cultura industrial avançada. Podemos afirmar, neste sentido, que na modernidade avançada a dominação social e os mecanismos de controle são provenientes do próprio processo de produção.

Nesta mesma direção, é importante relacionarmos a teoria de Marcuse sobre a “sociedade sem oposição” com a concepção de Adorno apresentada em *Crítica Cultural e Sociedade*. Para Adorno, a ideologia no capitalismo tardio converteu-se em “aparência socialmente necessária”, que se identifica com a própria sociedade real (ADORNO, 2001, p.22), pois se a ideologia está presente na reprodução da materialidade, a falsidade localiza-se na própria sociedade real. Em uma realidade tornada “prisão ao ar livre”, a ideologia deixa de desempenhar o papel de “falsa consciência”, tendo se transformado em “propaganda a favor do mundo” (ADORNO, 2001, p.25). O conteúdo das ideologias perdeu sua relevância, o que realmente importa é que ela cumpra sua função que é completar o vazio das consciências subjetivas, desviar a atenção da exploração e suavizar as formas de dominação que são conhecidas por todos. (ADORNO, 2001, p.20). Segundo Adorno, o processo histórico da práxis material identificou realidade e ideologia. Esta transformação conceitual apresentada aqui como resultado da reorganização do capitalismo no início do século XX torna a denúncia da ideologia uma prática qualitativamente mais complexa. A atividade de contestação e de oposição em um mundo unidimensional parece tornar-se impossível, pois o simples ato do consumo de mercadorias produzidas pela racionalidade tecnológica significa a afirmação desta realidade. A vida no capitalismo tardio é edificada sobre a troca de mercadorias, e estas carregam consigo a ideologia como propaganda do mundo existente.

Como notamos no trabalho, a transformação qualitativa da ideologia já estava pré-formulada na obra *O Capital*. Quando Marx desenvolve sua teoria sobre o caráter

fantasmagórico que a mercadoria assume no capitalismo, ele prenuncia as novas formas de dominação e exploração, que passam a ser determinadas e reproduzidas por meio da produção e distribuição de mercadorias. Lukács percebe esta transformação e fundamenta sua teoria da reificação no “caráter fetichista da mercadoria como forma de objetividade” e no comportamento do sujeito inserido neste processo. Ao perceberem que a ideologia está contida na produção e distribuição de mercadorias e em sua potencialidade formativa, os frankfurtianos aproximam-se das elucidações de Marx em *O Capital* e Lukács em *HCC*. Na obra de 1867, Marx percebe que a ideologia torna-se mais complexa quando ela está contida na própria produção da sociedade capitalista, por isso, agora, superar a ideologia significa romper o enigma da mercadoria, perceber as relações humanas e sociais que se encontram escondidas na aparência imediata das trocas no mercado. Já Lukács, em sua análise sobre a reificação, também percebe este movimento sofrido pela ideologia. Sua preocupação volta-se à “aparência objetiva” da produção e distribuição de mercadorias e à irracionalidade do sistema capitalista que determina esta produção. Lukács aponta enfaticamente para a universalização da reificação que alcança todas as esferas da vida, determina os processos de produção e as consciências dos indivíduos.

Entretanto, se há momentos de aproximação entre estas teorias, localizamos também algumas dissonâncias. O fenômeno exposto por Marx como fetichismo da mercadoria tem como resultado naturalizar a objetivação humana (naturalizar as relações sociais determinadas pelo capital). Por este motivo, Marx propõe como superação desta fantasmagoria decifrar seus processos e demonstrar o social escondido no objeto. Já os frankfurtianos, principalmente Adorno (1996), propõem um passo adiante. É preciso decifrar as determinações objetivas desse social que produz o objeto, pois estas determinações objetivas, ao serem aplicadas subjetivamente na produção, reproduzirão a sociedade vigente. Seria como realizar um movimento para decifrar as determinações objetivas da sociedade na subjetividade.

A teoria marxiana apresentada principalmente na *Ideologia Alemã* (1846) e no *Prefácio* (1859) supunha que a transformação da realidade dependia do desvelamento e superação dos conteúdos das ideologias, havia a esperança de que, ao retirar o véu que ocultava a exploração, os indivíduos não continuariam a servir ao sistema capitalista. A transformação qualitativa da ideologia aponta para este paradoxo. Esse paradoxo é explicitado por Adorno da seguinte maneira: “ninguém mais se preocupa com o conteúdo objetivo das ideologias, desde que estas cumpram sua função”. Igualmente, para Marcuse,

“as pessoas sabem ou sentem que os anúncios e as plataformas políticas não têm de ser necessariamente verdadeiros ou certos e, não obstante, os ouvem e lêem e até se deixam orientar por eles” (MARCUSE, 1969, p.107). Segundo Marcuse, na sociedade unidimensional a veracidade das mensagens assume aspecto secundário, pois o que verdadeiramente importa é o fato de que, embora as pessoas não acreditem nos conteúdos veiculados pela “linguagem mágico-ritual” do aparato, elas, não obstante, agem em concordância com a adaptação prescrita.

Em seu texto acerca da relação entre sociologia e psicologia (1991), Adorno discute a impotência objetiva do indivíduo, que diante do poder superiormente desproporcional dos monopólios sociais e culturais, repercute na subjetividade como angústia. Afirma que a angústia primitiva causada pelo medo da aniquilação que ameaçava o homem em sua relação com a natureza no capitalismo tardio é perpetuada pelo medo na não-integração nos grupos sociais (ADORNO, 1991, pp.143-144). Adorno propõe que a explicação segundo a qual os meios de comunicação de massa moldam a opinião pública é insuficiente, pois se as massas se deixam enganar por uma propaganda falsa, isso ocorre porque tais mensagens são adequadas a condições subjetivas heterônomas geradas pela irracionalidade objetiva (ADORNO, 1991, pp.135-136). A falsidade das mensagens não impede que indivíduos atomizados, condicionados ao sacrifício irracional e à servidão, comportem-se de acordo com os *slogans* sistematicamente prescritos por seus senhores.

Outros fundamentos importantes sobre esta transformação qualitativa do conceito de ideologia encontram-se na obra escrita por Adorno e George Simpson de 1941, intitulada *Sobre Música Popular*. Segundo os autores, a dominação realizada outrora por meio do condicionamento e ocultamento, agora adquire outras formas. Os sujeitos não são mais “meros reflexos socialmente condicionados” (ADORNO e SIMPSON, 1986, p.146), a transparência ideológica nos indica que a dominação é exercida mais pela manipulação dos desejos do indivíduo do que pelo condicionamento inconsciente. Diante da superabundância de produtos e da concentrada estrutura social, que dita o que é bom ou ruim, a força individual e sua energia, que em seu processo de individuação possuía o germe emancipatório, é direcionada para o esforço realizado pelo homem para aceitar o que lhe é imposto pela poderosa estrutura social (ADORNO e SIMPSON, 1986, pp.142-146).

A análise do texto de 1941 pretende demonstrar a adesão dos indivíduos à totalidade repressiva mediada pela ideologia que se apresenta como “mentira ostensiva”

(ADORNO e SIMPSON, 1986, p.146). O texto demonstra os recursos utilizados pelos produtores da indústria cultural para induzir o consumo de suas mercadorias padronizadas. Como resultado destes recursos os consumidores acreditam ser deles a vontade de adquirir um ou outro produto, enquanto a indústria oferece um número determinado de mercadorias promovendo uma falsa liberdade de escolha. O enfoque central apontado por Adorno e Simpson refere-se à impotência da resistência subjetiva diante dos poderes sociais imensamente superiores. Esta constatação abre caminho para analisarmos como o público se relaciona com as incessantes inovações e modismos da indústria cultural. As ideologias, que antes tinham o papel de ofuscar a realidade, são substituídas pela mentira provocadora que não se preocupa em dizer a verdade, pois não almeja diretamente consentimento por meio de suas idéias, mas sim uma adaptação subjetiva atrelada à atitude de consumo.

No estudo sobre Lukács, notamos uma determinação da racionalidade presente no momento parcial da produção e da irracionalidade e contingência do conjunto. É uma característica básica da sociedade capitalista a relação entre as particularidades governadas por leis em contraposição à irracionalidade do movimento da totalidade (LUKÁCS, 1989, p.117). Horkheimer, ao realizar seu estudo sobre a razão subjetiva (1976), aproxima-se destas elucidações de Lukács. No texto *Meios e Fins* o autor afirma que a razão passa a ser entendida como “faculdade subjetiva da mente” ao invés de “princípio inerente da realidade”. Os meios tornam-se fins, e os próprios fins são abandonados, ou melhor, são relativizados subjetivamente. A razão é cada vez mais direcionada a fins práticos imediatos, como aqueles que visam extrair maior produtividade e lucro. Desta forma, a razão foi cada vez mais limitada de sua visão de totalidade, para uma visão mais unilateral. Torna-se assim, um eficiente instrumento de dominação. As reflexões de Horkheimer sobre a determinação subjetiva dos fins expressam que a racionalidade do sistema capitalista promove a própria irracionalidade da totalidade social. O declínio da razão como princípio inerente da realidade é também o declínio da consciência social, e sua consequência é a particularização dos fins, nos quais são justificados quaisquer recursos para a sobrevivência.

Por meio das reflexões de Lukács e Horkheimer, pode-se notar que a totalidade social e os caminhos que direcionam a humanidade são determinados pela irracionalidade e contingência das relações mercantis, enquanto os processos parciais de produção e reprodução, as relações entre os indivíduos, e destes com a natureza, encontram-se profundamente arraigados à racionalidade formalizada. As ilusões que servem ao sistema

na defesa desta realidade são, na atualidade, aquelas ditadas pela ideologia da racionalidade tecnológica que expressa sua crença absoluta no progresso e no desenvolvimento tecnológico como a resolução de todos os problemas da humanidade. O processo de universalização da racionalidade instrumental está atrelado ao movimento que enfraqueceu a razão objetiva (HORKHEIMER, 1976) e possibilitou uma determinação social racionalmente irracional. Quase não há mais separação entre ideologia e realidade, pois a ideologia é a própria realidade, ou melhor, a ideologia anda de mãos dadas com a racionalidade tecnológica e sua finalidade é promover e reproduzir a realidade presente.

As formas de integração e controle modificaram-se, pois a adesão dos indivíduos à ideologia presente na atualidade é diferente daquela ideologia liberal do século XIX que dependia de sua racionalidade. A universalização da razão formalizada, inerente ao processo de ascensão da racionalidade instrumental, retira do conceito sua capacidade de mediar conteúdos. Falar hoje de felicidade, liberdade e justiça tanto perdeu sua capacidade transcendente que sua possibilidade de realização na realidade atual é mentira manifesta que procura adaptar os indivíduos a falsidade da realidade. Se a ideologia liberal ainda supunha uma racionalidade que assegurava um destino para além desta realidade - uma busca universal por fins emancipatórios - no capitalismo tardio essa busca é interrompida, como foi dito, a finalidade é a sobrevivência e a adaptação. Os conteúdos que possibilitariam uma “negação determinada” (HEGEL, 2002) se esvaziaram, a busca passa a ser uma melhor adaptação. Diante da ampla legitimação das justificativas, a própria ideologia passa a fortalecer e enaltecer o cinismo e a frieza dos indivíduos numa sociedade dominada pelas relações impessoais e anônimas do capital.

“A crítica ideológica, como confronto da ideologia com a sua verdade íntima, só é possível na medida em que a ideologia contiver um elemento de racionalidade, com a qual a crítica se esgote” (ADORNO e HORKHEIMER, 1973, p.191). Se as ideologias presentes no capitalismo tardio não dependem mais da autonomia e da racionalidade de seus conteúdos, a crítica racional que pretende superá-las não alcança seu objetivo. Fazendo referência às análises de Marcuse sobre a sociedade unidimensional, Arantes afirma que a redundância da crítica marxista em um mundo monopolizado pelo pensamento único equivale à impressão de estar arrombando uma porta aberta (ARANTES, 2004, p.127). Criticar a ideologia atualmente torna-se uma tarefa mais complexa, pois não significa desvelar criticamente por meio da racionalidade o que está oculto, mas sim entender o que leva os indivíduos aderirem aos conteúdos falsos e irracionais da realidade. A ideologia

atual não depende de sua racionalidade, mas do medo que provoca naqueles que pretendem não aderir a ela. Neste sentido, mesmo a sociedade vigente promovendo a desigualdade, a miséria e a infelicidade, a ideologia aponta para a integração como única alternativa possível, e todas as formas de melhorar a existência advêm dela própria, sem negar radicalmente a essência de sua contradição.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADORNO, T. W. Estudio Cualitativo de las Ideologías. In: Adorno, T. W. ...et. al. *La Personalidad Autoritaria*. Buenos Aires, Editorial Proyección, 1965.

_____. De la relación entre sociología y psicología. In: *Actualidad de la filosofía*. Barcelona, Ediciones Paidós, 1991.

_____. *Mínima Moralia: Reflexões a partir da vida danificada*. Tradução: Luiz Eduardo Bicca, 2º ed. São Paulo, Editora Ática, 1993.

_____. *Educação e Emancipação*. Tradução: Wolfgang Leo Maar. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1995a.

_____. *Palavras e Sinais: modelos críticos 2*. Tradução Maria Helena Ruschel. Petrópolis, Vozes, 1995b.

_____. Teoria da Semicultura. *Educação e Sociedade*: Revista quadrimestral de ciência da educação. Campinas, ano XVII, nº 56, out./dez. 1996.

_____. Crítica cultural e sociedade. In: *Prismas: crítica cultural e sociedade*. Tradução: Augustin Wernet e Jorge Mattos Brito de Almeida. São Paulo, Ática, 2001.

_____ e HORKHEIMER, M. *Sociológica*. Madrid, Taurus, 1971.

_____ e HORKHEIMER, M. *Temas básicos da sociologia*. São Paulo, Editora Cultrix, 1973.

_____ e _____. *Dialética do Esclarecimento - fragmentos filosóficos*. Tradução: Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro, Zahar, 1985.

_____ e SIMPSON, G. Sobre a música popular. In: *A indústria cultural*. (org.) COHN, G. (Coleção Grandes Cientistas Sociais). São Paulo, Ática, 1986.

ARANTES, P. E. O pensamento único e o marxista distraído. In: *Zero à esquerda*. São Paulo, Conrad Editorial do Brasil, 2004.

BUENO, S. F. *Pedagogia sem Sujeito: neoliberalismo e qualidade total na educação*. São Paulo, Annalume/FAPESP, 2003.

CROCHÍK, J. L. Preconceito, indivíduo e sociedade. *Revista Temas em Psicologia do Instituto de Psicologia da USP*. São Paulo, n. 03, 1996.

_____. Teoria Crítica da Sociedade e Estudos sobre o preconceito. *Revista Psicologia Política*, p. 67-99, jun/2000.

_____. Apontamentos sobre educação inclusiva. In: SILVA, José da; SANTOS, Gislene A. (Orgs.). *Estudos sobre ética. A construção de valores na sociedade e na educação*. São Paulo, Casa do Psicólogo, 2002.

_____. O desencanto sedutor: a ideologia da racionalidade tecnológica. *Inter-Ação*, Goiânia, p.15-35, jan./jun. 2003.

DUARTE, R. Esquematismo e semiformação. *Educação & Sociedade*, Aug. 2003, vol.24, n°.83, p.441-4557. ISSN 0101-7330.

ENGELS, F. *Ludwing Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã*. In: Textos I. São Paulo, Ed. Alfa-Omega, 1997.

_____. *A Essência do Cristianismo*. Trad. José da Silva Brandão, 2º Edição – Campinas-SP, Papirus, 1997.

FREDERICO, C. *Lukács: um clássico do século XX*. Coleção Logos. 1º Edição. São Paulo, Editora Morena, 1997.

FREITAG, B. *A teoria critica. ontem e hoje*. São Paulo: Brasiliense, 1986.

FREUD, S. *O Ego e o Id*. In: Edição Standard Brasileira das Obras psicológicas Completas de Sigmund Freud. Vol. XIV. Rio de Janeiro, Imago, 1975.

_____. *Psicologia de Grupo e Análise do Ego*. In: Edição Standard Brasileira das Obras psicológicas Completas de Sigmund Freud. Vol. XXI. Rio de Janeiro, Imago, 1976.

_____. Mal-estar na Civilização. In: *Os Pensadores*. Trad. José Octávio de Aguiar Abreu. Copyright Abril S/A Cultural e Industrial, São Paulo, 1978.

GIROUX, H. *Teoria Crítica e resistência em educação – para além das teorias da reprodução*. Tradução: Ângela Maria B. Biaggio. Petrópolis, Vozes, 1986.

GORENDER, J. Introdução. O nascimento do materialismo histórico. In: MARX e ENGELS. *A ideologia alemã*. São Paulo, Martins Fontes, 1989.

HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do espírito*. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista, U.S.F., 2002

HOBSBAWM, E. J. *A era das revoluções: Europa 1789-1848*. 8. ed. Trad. Maria Tereza Lopes Teixeira e Marcos Penchel. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1991.

HORKHEIMER, M. Teoria tradicional e teoria crítica. In: *Os Pensadores: textos escolhidos*, vol. 48. São Paulo, Abril Cultural, 1975.

_____. *Eclipse da Razão*. Tradução: Sebastião Uchoa Leite. Rio de Janeiro, Editorial Labor do Brasil, 1976.

_____. Estudos sobre a autoridade e a família. In: *Teoria crítica: uma documentação*; trad. Hilde Cohn. São Paulo, Perspectiva, 2006.

JAY, M. *La imaginación dialéctica*, Buenos Aires, Taurus, 1991.

LUKÁCS, G. *História e consciência de classe: estudos de dialética marxista*. Trad. Telma Costa; Revisão Manuel A. Resende e Carlos Cruz – 2º Edição, Rio de Janeiro: Elfos Ed.; Porto, Portugal, Publicações Escorpião; 1989.

MAAR, W. L. A reificação como realidade social. In: ANTUNES, R.; RÊGO, W. L. (org.) *Lukács, um Galileu no século XX*. 2 ed. São Paulo, Boitempo, 1996.

_____. Da subjetividade deformada à semiformação como sujeito. *Psicologia e Sociedade*, Belo Horizonte, vol. 13, n. 2, p. 92-141, 2001.

_____. Adorno, semiformação e educação. *Educ. Soc.*, Campinas, v. 24, n.83, 2003. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-73302003000200008&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 08 Aug 2008. doi: 10.1590/S0101-73302003000200008.

MARCUSE, H. Sociedade Unidimensional. In: *A Ideologia da Sociedade Industrial*, pp. 23-121. Tradução: Giazzone Rebuá. Rio, Zahar, 1969.

_____. *A Ideologia da Sociedade Industrial*. Tradução: Giazzone Rebuá. Rio, Zahar, 1967.

_____. *Razão e Revolução: Hegel e o advento da teoria social*. Trad. Marília Barroso, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1978.

_____. O combate ao liberalismo na concepção totalitária de Estado; Sobre o caráter afirmativo da cultura. In: *Cultura e Sociedade* (vol. 1). Tradução: Wolfgang Leo Maar, Isabel Loureiro, Robespierre de Oliveira. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1997.

_____. A obsolescência da psicanálise. In: *Cultura e Sociedade* (vol. 2). Tradução: Wolfgang Leo Maar, Isabel Loureiro, Robespierre de Oliveira. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1998.

_____. *Eros e Civilização*. Tradução: Álvaro Cabral, 8º edição. Rio de Janeiro, Livros Técnicos e Científicos Editora, 1999a.

_____. *Tecnologia, guerra e fascismo: coletânea de artigos de Herbert Marcuse*. São Paulo, Editora da UNESP, 1999b.

MARX, K. *Manuscrito econômico-filosóficos*; Trad. José Carlos Bruni. Para a crítica da economia política (Introdução e prefácio). Trad. Edgar Malagodi. *O Capital*; Trad. Reginaldo Sant'Anna. In: *Os Pensadores*. São Paulo, Abril Cultural, 1974.

_____. O fetichismo da mercadoria: seu segredo, *O Capital*, Vol. 1, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1975.

_____. ENGELS, F. *A ideologia alemã*. São Paulo, Hucitec, 1991.

_____. ENGELS, F. *A ideologia alemã*. São Paulo, Martins Fontes, 1998.

MCLALLEN, D. *Karl Marx: Vida e pensamento*. Petrópolis, Vozes, 1990.

_____. A concepção materialista da história. In: *O marxismo no tempo de Marx*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1996.

NETO, J. P. *Capitalismo e Reificação*. São Paulo, Livraria Editora Humanas, 1981.

OLIVEIRA, R. *O papel da filosofia na teoria crítica de Herbert Marcuse*. Tese de Doutorado. Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2001.

RESENDE, A. C. A. *Fetichismo e Subjetividade*. Tese de Doutorado. Pontífica Universidade Católica, São Paulo, 1992.

ROUANET, S. P. *Teoria Crítica e Psicanálise*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1986.

WIGGERSHAUS, R. *A Escola de Frankfurt. História, desenvolvimento teórico, significação política*. Rio de Janeiro, Editora Difel, 2002.

ZIZEK, S. De História e consciência de classe a Dialética do esclarecimento, e volta. *Lua Nova*, São Paulo, n. 59, 2003. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-64452003000200008&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 30 June 2008. doi: 10.1590/S0102-64452003000200008.

ZUIN, A. A. S. (org). *A Educação Danificada: contribuições a teoria crítica da educação*. Petrópolis: Vozes; São Carlos, UFSCAR, 1997.