

SOCIABILIDADE E APRISIONAMENTO NA SOCIEDADE INDUSTRIAL: O CREPÚSCULO DA RAZÃO NA ESCOLA DE FRANKFURT

Lília Gonçalves Magalhães
Sergio B. F. Tavoraro

RESUMO: As reflexões de Max Horkheimer, Theodor Adorno, e Herbert Marcuse significaram um marco na produção sociológica do século XX. Autodenominando-se intelectuais condutores de uma “Teoria Crítica”, os principais pesquisadores e pensadores do Instituto de Pesquisa Social passaram, a partir da década de 60, a ser designados de *Escola de Frankfurt*. Levando às últimas conseqüências as idéias de “burocratização” e “proeminência da racionalidade instrumental” nas sociedades industriais avançadas, tais reflexões chegaram ao ponto de desqualificar qualquer possibilidade de emancipação do homem moderno, diagnóstico, aliás, muito caro às suas fortes raízes marxistas. Mas, qual seria o perfil dessa aprisionante sociabilidade moderna? Que dimensões restariam ao homem contemporâneo? Como seria seu relacionamento com o mundo natural a sua volta? Essas são algumas das questões que norteiam o presente artigo.

UNITERMOS: Escola de Frankfurt; Modernidade; Racionalidade instrumental.

INTRODUÇÃO

Ao final do século XVIII, o tênue manto que descansava sobre os ombros dos santos havia se transformado numa gaiola de ferro. Esse foi o diagnóstico ao qual Weber chegou na análise da fundamen-

tal importância que a ética protestante teve para o desenvolvimento do espírito do capitalismo. O mundo ocidental deu reais mostras de desencantamento quando a secularização do ascetismo protestante fez com que a conduta metódica e disciplinada dos indivíduos perdesse seu fundamento ético-religioso. A racionalização do mundo ocidental assistiu, então, ao momento em que “os bens materiais foram assumindo uma crescente e, finalmente, uma inexorável força sobre os homens, como nunca antes na História” (Weber, 1989: 131). Esse processo, que começou no momento em que a ascese foi levada dos mosteiros para a vida profissional dos leigos, contribuiu “poderosamente para a formação da moderna ordem econômica e técnica ligada à produção em série através da máquina, que atualmente determina de maneira violenta o estilo de vida de todo indivíduo nascido sob esse sistema” (Weber, 1989: 130-31).

A secularização das visões de mundo religiosas fez com que a normatividade das sociedades racionalizadas se pautasse por princípios legais, próprios de um momento em que os indivíduos passaram a agir, uns em relação aos outros, de forma racional com respeito a finalidades. Mas esses fins, descolados de fundamentação ético-religiosa, se esvaziaram de sentido e deram margem a um processo em que os resultados da ação passaram a reificar as várias dimensões da vida humana. A perda de liberdade foi a inexorável consequência dessa dinâmica. Se o final do século XVIII viu os primeiros resultados desse processo, o final do século XIX e o século que o sucedeu assistiram a reificação levada às últimas consequências. É dessa maneira que as reflexões da *Escola de Frankfurt* refletem o desenrolar dessa tendência. No presente artigo, preocupamos em discutir como Horkheimer, Adorno e Marcuse, em alguns de seus principais trabalhos, vislumbram o caminhar do homem moderno a uma condição de aprisionamento exatamente em consequência do sucesso do projeto do Iluminismo.

SOCIABILIDADE E APRISIONAMENTO NA ESCOLA DE FRANKFURT

Max Horkheimer, Theodor Adorno e Herbert Marcuse circunscreveram a maior parte de suas análises a um período da história do Ocidente que teve início na última quarta parte do século XIX. Esse período marcou o momento em que a sociedade ocidental atingiu um desenvolvimento das forças produtivas jamais visto na história da humanidade mas que, contraditoriamente às expectativas, viu a quase totalidade das dimensões humanas e extra-humanas subsumida às suas necessidades reprodutivas. A primeira geração da *Escola* foi contemporânea de um conjunto de acontecimentos que contribuiu para que acreditasse que o projeto do Iluminismo, que se colocou como meta a emancipação da humanidade em decorrência do advento da Razão, se converteu no seu oposto: na dominação e domesticação da natureza e dos homens. O fascismo/nazismo europeu e a sensível simpatia com que os trabalhadores do velho continente recebiam a ascensão dos regimes autoritários faziam Horkheimer, Adorno e Marcuse refletir sobre aspectos centrais do pensamento marxiano que dotava o proletariado da missão histórica emancipatória da humanidade; o stalinismo, responsável por uma repressão social estarrecedora, punha abaixo qualquer possibilidade concreta de uma sociedade moderna que, ao contrário da capitalista, proporcionasse aos indivíduos possibilidades reais de se autodeterminarem; e a democracia de massa norte-americana, em que se observava uma manipulação ideológica que deixava aos ‘cidadãos’ poucos espaços para um comportamento não reificado, manipulação esta impulsionada pela emergente mas já imperiosa indústria cultural.

Foi sobre essa realidade nada positiva que Horkheimer, Adorno e Marcuse realizaram reflexões a respeito de aspectos que, no seu modo de entender, concediam certa peculiaridade à sociabilidade na sociedade industrial avançada frente aos demais momentos da história da humanidade. Nossa preocupação aqui é, exatamente, perceber os elementos

dessas reflexões que dão sentido à visão pessimista que a primeira geração da *Escola de Frankfurt* adotava ao verificar a concretização do projeto da Razão no desenrolar da modernidade.

A SOCIABILIDADE SOB A ÉGIDE DA RAZÃO INSTRUMENTAL

As maneiras de relacionamento dos homens entre si sofreram um processo de transformação brutal desde o advento do capitalismo. Pode-se dizer que esta é a temática fundante da própria sociologia que, desde Durkheim, Marx e Weber, procurou respostas para algumas das conseqüências que a anomia e/ou a alienação e/ou o desencantamento do mundo acarretaram. A importante contribuição que a Escola de Frankfurt traz a esse respeito decorre, fundamentalmente, de terem os autores se centrado na análise crítica da sociabilidade num momento em que as forças produtivas alcançaram um desenvolvimento sem par em toda a história da humanidade. Entendemos, aqui, que as considerações de Horkheimer, Adorno e Marcuse sobre este novo padrão de sociabilidade podem ser caracterizadas em três aspectos: a crise da razão objetiva em conseqüência do declínio dos sistemas interpretativos teológicos-metafísicos; a transformação do mercado em instância sociabilizadora de primeira ordem; e o predomínio do homem unidimensional como conseqüência da deformadora tarefa de sociabilização operada pela categoria valor de troca.

A CRISE DA RAZÃO OBJETIVA

O primeiro aspecto a ser considerado são as reflexões que sugerem que a modernidade, ao longo de seu desenrolar, concretiza o declínio da razão objetiva em favor do predomínio da razão subjetiva. Horkheimer, Adorno e Marcuse apontam para o fato de que em ‘momentos anteriores’ da humanidade, as relações sociais pautavam-se por concep-

ções de mundo que determinavam a dinâmica da totalidade dos seres conhecidos: os grandes sistemas filosóficos, tais como os de Platão e Aristóteles, as visões de mundo religiosas, as filosofias idealistas explicavam todo o universo determinando os critérios de medida de todos os seres e todas as coisas. As religiões definiam com êxito qual era o verdadeiro caminho a ser trilhado pela humanidade, determinando, com isso, o que significava comportar-se bem e as atitudes que significavam um rompimento com as leis divinas. Enfatizava-se, assim, a definição dos fins supremos a serem alcançados, fato que fixava a ética de conduta dos indivíduos da sociedade como um todo; por isso, as razões subjetivas, as escolhas pessoais eram consideradas apenas expressões parciais e limitadas de uma concepção de mundo universal, objetiva (Horkheimer, 1976).

Os sistemas filosóficos modernos emergiram com a pretensão de tomar o lugar dos sistemas teológicos nas suas mesmas tarefas, porém superando-os na medida em que fundamentam seus pressupostos de forma racional¹. As concepções de mundo religiosas foram desvalorizadas em decorrência de seus fundamentos explicativos mágicos, considerados irracionais pelo pensamento positivista emergente. O importante aqui é assinalar que os sistemas filosóficos modernos, que traziam à tona concepções de mundo objetivas racionalmente fundamentadas, tornaram-se as idéias determinantes da sociabilidade nos primórdios da civilização burguesa: “representantes espirituais e políticos da classe média ascendente... definiram uma legislatura sábia...cujas leis estão de acordo com a razão; as políticas nacional e internacional eram julgadas segundo o prisma de seguirem ou não as diretrizes da razão”(Horkheimer, 1976: 17). A explicação para tal força determinante deve-se ao fato de que “presumia-se que a razão regulasse as nossas preferências, nossas rela-

¹ Habermas (1990) lembra que a expressão “razão objetiva” se refere ao pensamento ontológico que havia impulsionado a racionalização das imagens de mundo que havia entendido o mundo como parte de uma ordem cronológica.

ções com os outros seres humanos e com a natureza. Pensava-se nela como uma entidade, um poder espiritual que vivia em cada homem. Esse poder era considerado o supremo arbítrio, ou mais ainda, a força criativa que estava por trás das idéias e coisas às quais devíamos dedicar nossas vidas” (Horkheimer, 1976: 17-18).

Para superar as explicações ‘sobrenaturais’ que os sistemas teológicos davam aos fenômenos, os sistemas filosóficos modernos passaram a sustentar-se na suposição da existência de idéias inatas, evidentes por si mesmas, estruturadoras dos seres e determinantes de suas dinâmicas: a partir da descoberta da natureza das coisas, acreditava-se ser possível compreender os modos corretos da atividade humana independente de determinantes religiosos, fato que resultou na elaboração de sistemas éticos e políticos absolutamente secularizados (Horkheimer, 1976).

Isso, contudo, tornou os sistemas filosóficos modernos mais frágeis, mais vulneráveis, acessíveis e adaptáveis aos interesses predominantes se comparados aos sistemas teológicos. A superação dos fundamentos mágicos pelos fundamentos racionais significou também a construção das condições de seu declínio. Muito mais conciliatórios e ‘humanos’, esses sistemas filosóficos deram margem para a emergência da idéia burguesa de *tolerância* que, em si mesma, apresenta-se ambivalente: “Por um lado, tolerância significa liberdade frente às normas da autoridade dogmática; por outro lado, conduz a uma atitude de neutralidade em relação a todo conteúdo espiritual, que se submete assim ao relativismo. Cada domínio cultural preserva a sua ‘soberania’ em relação à verdade universal” (Horkheimer, 1976: 27). Ficou aberto, dessa forma, o caminho para a crise da razão objetiva que havia se desenvolvido na busca de autonomizar, frente aos valores religiosos, a fundamentação das idéias de justiça, igualdade, felicidade. A tolerância, uma vez que possibilitou a coexistência dos diferentes, provocou a neutralização e, em seguida, o esvaziamento do conteúdo concreto da razão objetiva, expresso nos sistemas filosóficos modernos.

A crise da razão objetiva é, então, o momento em que, conforme Horkheimer (1976), o pensamento não mais consegue determinar e justificar objetivos universais a serem seguidos². Uma vez esvaziada de seu conteúdo, a razão é subjetivada dado que somente os indivíduos, isoladamente considerados, podem avaliar o caráter racional de suas condutas³. Assim, diferentemente daquele momento em que eram determinados fins supremos e universais, agora somente os meios podem ser apontados como racionais na medida em que se adequam melhor às possibilidades de alcançar fins subjetivamente escolhidos. “Em última instância, a razão subjetiva se revela como a capacidade de calcular probabilidades e desse modo coordenar os meios corretos com um fim determinado” (Horkheimer, 1976: 13). Nesse sentido, um objetivo racional em si mesmo, sem qualquer vinculação a possibilidades de lucro ou vantagem aos indivíduos é algo impensável no momento de crise da razão objetiva⁴. A razão subjetivada torna-se, pois, um instrumento cujo critério de avaliação é unicamente seu valor operacional, seu papel no domínio dos homens e da natureza. Segundo Marcuse (1968), a transformação do homem e da natureza, com isso, não tem outro objetivo limite a não ser aquele oferecido pela bruta factualidade da matéria, sua ainda não dominada resistência para o conhecimento. Conforme colocam Horkheimer & Adorno (1985: 100):

²O exemplo de Marcuse (1968) é a filosofia da física contemporânea que, conforme o autor, deixa em suspenso o julgamento sobre o que a realidade deve ser, considerando tal questão sem significado ou irrespondível.

³Segundo Marcuse (1968), na medida em que “o Bom e o Belo, Paz e Justiça não podem ser derivados nem de condições ontológicas nem de condições científico-racionais, eles não podem logicamente reivindicar validade universal e realização. (...) essas idéias tornam-se [então] meros ideais (p. 148).

⁴Vale aqui lembrar que a possibilidade da objetividade nas ciências sociais, para Max Weber, vincula-se a uma conduta racional nos procedimentos da pesquisa e não a uma determinação racional dos fins a serem atingidos pelo processo de conhecimento. Essa característica fundante da metodologia weberiana sem dúvida expressa o impasse em que a própria ciência se encontra num momento de crise da razão objetiva.

“devido à formalização da razão, todos os objetivos perderam, como uma miragem, o caráter da necessidade e objetividade. A magia transfere-se para o mero fazer, para o meio, em suma, para a indústria. A formalização da razão é a mera expressão intelectual do modo de produção maquinal... A dominação sobrevive como um fim em si mesmo, sob a forma de poder econômico”.

Como consequência disso, justiça, igualdade, felicidade e, agora, até mesmo tolerância – conceitos que antes eram sancionados pela razão – perderam suas raízes intelectuais.

Contra isso, argumenta-se que, no presente momento, tem-se observado uma tendência geral para reviver as teorias da razão objetivas tais como o espiritismo, a astrologia, a Ioga, o Budismo e outras. Isso, entretanto, não representa, para Horkheimer, a possibilidade objetiva de uma retomada dos antigos sistemas teológicos ou até mesmo filosóficos na mediação da totalidade das relações dos homens. Ao contrário disso, se hoje elas vêm sendo retomadas, não o são para a determinação daqueles supremos fins universais, e, sim, para usos específicos, para necessidades de grupos particulares ⁵. Nessas retomadas, “o absoluto torna-se o meio em si mesmo, a razão objetiva, um esquema para propósitos subjetivos” (Horkheimer, 1976, p. 72), vinculados, fundamentalmente, à manipulação das massas em favor de grupos dominantes.

O VALOR DE TROCA COMO CATEGORIA DE SOCIABILIZAÇÃO

Assim, Horkheimer associa a crise da razão objetiva e a consequente predominância da razão subjetivada e instrumentalizada com o desenrolar de um processo histórico que culminou no presente momento, marcado por um desenvolvimento das forças produtivas jamais al-

⁵ Também Adorno (1992b), em *Minima Moralia*, faz longas considerações sobre a emergência do ocultismo. Em suas *Teses contra o Ocultismo*, Adorno qualifica-o como sendo uma “reação racionalmente explorada contra a sociedade racionalizada” (p. 209).

cançado na história da humanidade. A questão que se coloca diante disso é: uma vez verificado o declínio dos sistemas filosóficos modernos que, racionalizando fins supremos que orientavam a conduta dos indivíduos, garantiam a coesão social em torno de valores universais, sob que princípios a sociabilidade passou a se pautar? No momento em que justiça, igualdade e felicidade, enquanto valores universais racionalmente justificados, viram sua determinação objetiva perder legitimidade, o que passou a dar unidade à sociedade? Coube, exatamente, ao mercado suprir a tarefa de sociabilização que viu-se desamparada pelo declínio da razão objetiva. Contudo, se os sistemas religiosos-metafísicos cumpriam um papel formador aos homens, além é claro de sua tarefa sociabilizadora, o mercado promove a unidade da sociedade ao preço da deformação dos indivíduos que, no limite, vêem todas as suas dimensões humanas reificadas uma vez que determinadas pela racionalidade instrumental. Segundo Adorno (1992b, p. 200-1), uma vez que a integração da sociedade passa a determinar os indivíduos como sendo “cada vez mais exclusivamente aspectos parciais no contexto de produção material”, o capital prolonga-se nos indivíduos, que passam a constituir-se de acordo com as exigências do processo de produção.

Retomando os argumentos trabalhados no subitem anterior, vale lembrar que, de fato, as diferenças individuais passaram a ser *toleradas* pelos próprios sistemas filosóficos modernos que, realmente, mostraram-se mais conciliatórios e adaptáveis às desigualdades que os sistemas teológicos. Esse aspecto mostrou-se bastante positivo quanto às possibilidades de autodeterminação que os indivíduos passaram a ter já que os dogmas religiosos apresentavam-se inflexíveis às diferenças que poderiam vir a questionar seus próprios fundamentos. Ao mesmo tempo, porém, a tolerância abriu caminho para sua derrocada – conforme já vimos. Diante disso, Horkheimer entende que:

“As funções outrora preenchidas pela razão objetiva, pela religião autoritária, ou pela metafísica, têm sido ocupadas pelos

mecanismos reificantes do anônimo sistema econômico.”
(Horkheimer, 1976, p. 149)

No momento em que a razão subjetivada, instrumentalizada passa a ter primazia na determinação dos fins a serem perseguidos, faz sentido o princípio individualista característico do liberalismo burguês: os indivíduos, agora, somente são comparáveis enquanto portadores de valores de troca – a força-de-trabalho – e enquanto produtores de valores de troca – as mercadorias. Passa-se a entender a sociedade como sendo a síntese “da interação automática de interesses divergentes num mercado livre” (Horkheimer, 1976, p. 149). Na economia moderna, “tudo que é individuado funciona como mero agente de valor” (Adorno, 1992b, p. 200). Faz sentido, então, pensar a sociedade como a síntese de ‘mônadas’, de indivíduos dinamizados por motivações pessoais: “todas as mônadas, por isoladas que estivessem pelo abismo do auto-interesse, tenderam contudo a se tornar cada vez mais semelhantes pela busca desse próprio interesse” (Horkheimer, 1976, p. 150).

É preciso aqui, porém, chamar a atenção para aspectos que diferenciam o período do liberalismo burguês em relação à avançada sociedade industrial. O tipo social do liberalismo burguês – o pequeno proprietário da classe média, fundamentalmente o comerciante, ou ainda o pequeno fabricante – tinha controle sobre as atividades produtivas por ele exercidas, tinha objetividade para servir aos interesses da sociedade de uma determinada maneira. Faziam, de fato, certa justiça à valorizada *individuação* que se processou com o desenrolar do Iluminismo: liberto das forças dogmáticas das visões de mundo religiosas, o indivíduo burguês encarnava a figura do “provedor, orgulhoso de si mesmo e de sua espécie, convencido de que a comunidade e o estado dependiam dele e de outros como ele, todos declaradamente animados pelos incentivos do lucro material” (Horkheimer, 1976, p. 151). É interessante chamar a atenção para a referência que Horkheimer & Adorno (1985) fazem à figura de Ulisses, o herói homérico cujas estratégias e astúcias frente

ao um entorno que lhe impunha contingências, fazem dele o protótipo do indivíduo burguês, o *homo economicus* do liberalismo.

Exatamente esse aspecto positivo da individuação acaba se perdendo na sociedade industrial, momento em que, inclusive, o nível de desenvolvimento alcançado pelas forças produtivas, teoricamente, afastou dos indivíduos a incerteza quanto às possibilidades de sobrevivência, tamanho é o domínio sobre a natureza por elas exercido. A sociedade industrial revela, contudo, uma situação em que a condição humana reduziu-se à mera busca da autopreservação individual. É este o terceiro aspecto que, para nós, caracteriza a sociabilidade sob a égide da razão instrumental na análise da *Escola de Frankfurt*.

O HOMEM DA SOCIEDADE INDUSTRIAL: UM SER UNIDIMENSIONAL

O último traço que caracteriza a sociabilidade na sociedade industrial, nas reflexões da *Escola*, é a redução de todas as dimensões humanas à reprodução do sistema produtivo, ao qual o homem é forçado a adaptar-se incondicionalmente caso queira garantir sua sobrevivência. Vale aqui retomar, cuidadosamente, o caminho percorrido pelos autores nessa discussão que culminou na identificação do homem da sociedade industrial como um ser unidimensional.

Os homens sempre tiveram que se adaptar à natureza na busca de sua autopreservação⁶. ‘Desde sempre’, a sobrevivência dos homens dependeu de suas capacidades de adaptação ao entorno natural e às sociedades em que vivem. Nesse sentido, “para sobreviver, um homem se transforma num mecanismo que reage a cada momento com a maneira mais apropriada às situações desconcertantes e difíceis que compõem a sua vida” (Horkheimer, 1976, p. 106). Horkheimer & Adorno (1985), indo à proto-história biológica da humanidade, encontraram os elemen-

⁶ Segundo Duarte (1993), já Francis Bacon defendia que a natureza não poderia ser dominada sem que o homem a ela obedecesse.

tos fundamentais da atitude mimética pela qual o corpo humano efetua “uma assimilação à imóvel natureza ambiente” (Horkheimer & Adorno, 1985, p. 168): dessa maneira, sinais de perigos naturais eram seguidos de estímulos biológicos fundamentais, como as contrações da pele, dos músculos e dos membros, até aquele momento incontroláveis pelos homens. Essas reações de contração eram, na verdade, esquemas arcaicos de autoconservação. O fazer-se igual à natureza se concretizava nessas formas simplórias de reações de adaptação (Horkheimer, 1976).

Os ‘primeiros passos’ da civilização remontam uma fase em que as contrações imediatas foram substituídas por procedimentos mágicos, em que a adaptação orgânica à natureza – isto é, o comportamento propriamente mimético – foi superada pela manipulação organizada da mímese. A magia, a dança, o ritual, passaram, então, a organizar os processos de imitação da natureza na busca de sua domesticação, de seu controle. A relação com os deuses e com os elementos da natureza passou a ocorrer de forma mais sistemática, ritualizada, respeitando procedimentos que eram do conhecimento de todos os membros dos grupos sociais envolvidos.

Nos ‘momentos mais recentes’ da civilização, também a magia como forma organizada da mímese é superada. Em seu lugar é a técnica que se torna o meio pelo qual o homem se adapta e manipula a natureza⁷. “A técnica efetua a adaptação ao inanimado a serviço da autoconservação, não mais como a magia, através da imitação corporal da natureza externa, mas através da automatização dos processos espirituais” (Horkheimer & Adorno, 1985, p. 169). A fórmula matemática é, segundo os autores, a vigente modalidade do mimetismo, caracterizada por seu caráter racional, pois no momento em que a técnica suplanta a magia, a mímese refletora do ritual dá lugar à reflexão controlada da ciência; nesse momento, “a assimilação física da natureza é substituída pela ‘reconhecimento do conceito’, a compreensão do diverso sob o mesmo, o idêntico” (Horkheimer & Adorno, 1985, p. 169).

⁷Segundo Horkheimer (1976), o progresso cultural da civilização consistiu, em grande parte, na conversão das atitudes miméticas em atitudes racionais.

É nesse processo que se dá a formação e o fortalecimento do *ego*, base essencial do individualismo burguês: o domínio dos impulsos, a sublimação – em que a libido é direcionada para fins de utilidade prática – faz com que a disciplina do trabalho seja interiorizada, impedindo, com isso, que os homens cedam-se aos ‘encantos e flutuações’ da natureza ambiente. O controle da natureza interna é uma pré-condição para a domesticação, para a manipulação da natureza externa⁸. Esses são, sem dúvida, os elementos que estão na base da constituição do *ethos* burguês. Novamente, a figura de Ulisses, o herói homérico, é evocada por Horkheimer & Adorno (1985) como o melhor exemplo desse processo de constituição e fortalecimento do *ego*. Os autores remetem-se à passagem da *Odisséia* em que Ulisses, ao enfrentar os encantos das sereias, constitui-se como um homem dirigido para fins; a constituição do *ego*, em Ulisses, é consequência do medo que o herói tem do auto-aniquilamento no seu enfrentamento com uma natureza que lhe é encantadora, fato que lhe impõe como única alternativa, tendo em vista sua autopreservação, o controle de seus impulsos, de sua natureza interna e daqueles que o acompanham. Ulisses, então, adota duas saídas:

“Uma ele prescreve a seus companheiros. Ele lhes tapa as orelhas com cera e manda-os remar com todas as forças que têm. Quem quiser subsistir não deverá dar ouvidos à tentação do irrestituível e isso só poderá ser evitado caso não lhe for possível escutá-la. Disso a sociedade sempre cuidou. Viçosos e concentrados, os trabalhadores devem olhar para frente e deixar de lado o que estiver ao lado. Eles devem sublimar o impulso que os pressiona ao desvio (...). A outra saída é a que é escolhida pelo próprio Ulisses, o senhor de terras, que faz os outros trabalharem para si. Ele escuta, porém privado de forças, atado ao mastro e, quanto maior se torna a tentação,

⁸ Vale aqui a indicação do trabalho de Duarte (1993), cuja preocupação central são as reflexões de Adorno a respeito do domínio da natureza interna como pressuposto do domínio da natureza externa. O autor adota uma perspectiva analítica essencialmente filosófica, recompondo o debate travado entre Adorno e Bacon, Descartes, Kant, Hegel, Schelling e Marx em torno do tema “*Sobre o conceito de domínio da natureza*”.

mais fortemente ele se faz acorrentar, da mesma maneira que, em épocas posteriores, os burgueses recusarão a felicidade para si mesmos, com tanto maior obstinação quanto mais a tenham ao seu alcance, com o crescimento do seu poder” (Horkheimer & Adorno, 1985, p. 110-11)

Os elementos acima apresentados aproximam-se, em muito, dos aspectos trabalhados por Max Weber em *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, em que a interiorização da disciplina do trabalho, fundamentada em princípios religiosos, tornou-se um elemento essencial para o desenvolvimento do capitalismo: trata-se de um momento em que a relação de cada indivíduo com Deus, não mais mediada pelo sacerdote, obriga-o a fortalecer seu *ego* frente às tentações terrenas; sua conduta metódica, sistemática, disciplinada é entendida como sendo a prova verdadeira de ser ele um dos escolhidos, um dos agraciados. A *Escola* diria que, procedendo assim – sublimando seus impulsos –, os homens garantiam sua autopreservação, criando, com isso, as possibilidades da acumulação capitalista. A sublimação, o fortalecimento do *ego* foram fatores decisivos para a constituição daquele indivíduo burguês ‘provedor, orgulhoso de si e de sua espécie’.

Entretanto, a questão aqui é como entender esse princípio da autoconservação dos indivíduos no momento presente, em que, conforme já dissemos, a civilização ocidental desenvolveu um nível tão elevado das forças produtivas que se torna quase impossível pensar que qualquer ser humano se atemorize por uma natureza cujos processos são incontroláveis e lhe impõem contingências? Ocorre porém que, se por um lado a dinâmica da natureza encontra-se enormemente domesticada pela sociedade industrial, é a dinâmica dessa sociedade que impõe condições tais que os homens acabam reduzindo-se a uma única dimensão, voltada para a manutenção da reprodução material. Surpreendentemente, agora, os processos de ajustamento e de adaptação, próprios do processo de autopreservação humana, tornam-se ainda mais deliberados.

Conforme vimos, com a crise da razão objetiva, é o mercado que passa a ser a instância sociabilizadora de primeira ordem, uma vez que não há mais concepções de mundo que garantam a determinação universal de fins supremos, determinantes das relações sociais. É o valor de troca que se torna o denominador comum a tudo e a todos, mesmo que sejam qualitativamente tão diferentes que uma equalização seja impossível de ser imaginada. Os meios, as possibilidades de cálculo, o planejamento tornam-se os critérios para definição daquilo que é racional e daquilo que não o é. Assim, “exatamente porque toda a vida de hoje tende cada vez mais a ser submetida à racionalidade e ao planejamento, também a vida de cada indivíduo, incluindo-se os seus impulsos mais ocultos, que outrora constituíam o seu domínio privado deve agora levar em conta as exigências da racionalização e planejamento: a autopreservação do indivíduo pressupõe o seu ajustamento às exigências de preservação do sistema” (Horkheimer, 1976, p. 106-7).

No presente momento, em que o homem, para garantir sua sobrevivência adapta-se completamente e incondicionalmente ao sistema, há um declínio de sua individualidade: na medida em que a adaptação dos homens às organizações econômicas e políticas, esvaziadas de sentido, torna-se determinante para as possibilidades de autoconservação, há um retrocesso daquelas possibilidades de autodeterminação que a valorização da tolerância à diferença havia apontado. Agora, para se autopreservar, os homens têm que se adaptar mimeticamente a todos os grupos poderosos que os rodeiam, assimilando deles formas de pensar, de falar, aspirações, desejos e até mesmo, determinações de necessidades. O homem, como membro de organizações, perde a sua individualidade.

No momento em que o grandioso aparato produtivo passa a determinar a totalidade da vida dos indivíduos, até mesmo a separação burguesa entre o trabalho e a vida privada torna-se inexistente (Adorno, 1992b). De fato, em outras reflexões a *Escola* trabalha a idéia de que a indústria cultural incumbe-se de ocupar o trabalhador desde o momento

em que ele sai de sua casa até o momento em que ele retorna ao trabalho. Os exemplos que Adorno (1992b) apresenta a respeito do quase completo estado de reificação em que a vida humana se encontra são bastante elucidativos. Conforme o autor, hoje, parece até mesmo arrogante quem se entrega a alguma atividade no âmbito privado sem que se note qualquer orientação para um fim que lhe traga ‘vantagens’. Nesse momento, as ‘relações de amizade’ são também reorientadas: os critérios que definem os amigos e os inimigos são a utilidade e a inutilidade das pessoas na busca de fins ‘vantajosos’. É dessa forma que as relações entre as pessoas acabam se empobrecendo: “a capacidade de perceber o outro enquanto tal e não como função de nossa própria vontade, mas sobretudo a capacidade de uma oposição fecunda, a possibilidade de ir além de si mesmo através da assimilação compreensiva do que nos contradiz, tudo isso se atrofia” (Adorno, 1992b, p. 114-15). Até mesmo o ato de presentear vem sendo esquecido o que faz com que aquele que ainda presenteia, motivado por afeição real, seja vítima de desconfiança pelas pessoas que vêm-se compradas por esse ato.

Antes que se conclua daí que esse padrão de sociabilidade predominante na sociedade industrial seja uma consequência de uma natureza interna ao homem, Horkheimer (1976) afirma tratar-se de um resultado da estrutura da sociedade atual, cuja dinâmica fez com que se observasse “o ataque totalitário da espécie humana em relação a tudo que se exclui dela mesma” (p. 120). De acordo com Adorno (1992b), o indivíduo, ou mais precisamente, sua individuação, é o reflexo da “lei social preestabelecida da exploração” (p. 131). Por isso, sua decadência atual não tem como causa um conjunto de fatores próprios a ele, mas sim a tendência da sociedade atual.

RAZÃO INSTRUMENTAL E DOMÍNIO SOBRE A NATUREZA

A *Escola* apresenta algumas reflexões que se centram nas considerações sobre o caráter da relação dos homens com a natureza sob a égide

da razão instrumental. A despeito de se deterem aos aspectos característicos da sociedade industrial, tais reflexões nos permitem realizar uma interpretação sobre algumas das condições que marcaram o momento em que a natureza passa a ser valorizada unicamente em seu aspecto funcional. É o que procuraremos trabalhar no presente item.

Os elementos teóricos por nós estudados nas obras de Horkheimer, Adorno e Marcuse nos permitem afirmar que a relação dos homens com a natureza sempre teve como uma de suas características a busca dos meios mais eficientes que garantissem a satisfação das necessidades espirituais e materiais das sociedades. Uma vez que, na maior parte da história da humanidade, a natureza sempre pareceu-lhe mais forte e atemorizadora, seus esforços materiais e espirituais dirigiam-se em busca da adaptação a um entorno natural que, com freqüência, impunha-lhes sérias contingências. Contudo, há que se diferenciar o momento presente, marcado por um desenvolvimento das forças produtivas jamais visto, em relação àqueles em que a escassez material era um pressuposto, e não uma exceção. A importância dessa consideração vincula-se ao próprio fato de que o padrão altamente predatório da relação dos homens com a natureza que hoje é predominante se deve não a qualidades inatas aos seres humanos e sim aos determinantes da sociabilidade hoje vigente.

As reminiscências daqueles tempos em que ‘os homens viviam em harmonia com a natureza’ remontam aquelas sociedades cujas concepções de mundo definiam categorias interpretativas aos elementos e fenômenos da natureza, categorias essas que estavam em estreita ligação com fins supremos, determinantes de valores universais. O *status* universalizante dos sistemas mitológicos dotava os elementos e fenômenos naturais de valores também universais capazes de definir com clareza e objetividade os fins para os quais os homens interagem com a natureza. Apesar de buscarem uma adaptação visando a dominação de um entorno cuja dinâmica, em sua maior parte incompreendida e incontrolada, lhe era atemorizante, essa intervenção estava longe de ter como finalidade o

aniquilamento de suas possibilidades de funcionamento. Isso não se justifica unicamente pelo baixo nível de desenvolvimento das forças produtivas que aquelas sociedades possuíam; na verdade, a cosmogonia e a cosmologia das sociedades mantinham estreitos vínculos com os valores determinantes da sociabilidade: sua hierarquia, suas trocas simbólicas e demais relações tinham por parâmetro os elementos da natureza que ‘materializavam’ as forças do bem e do mal, as graças divinas e a cólera dos deuses, as benesses divinas e as privações demoníacas. Enfim, o cotidiano das pessoas e a dinâmica da natureza encontravam-se absolutamente imbricados já que, inclusive, não havia a idéia de um mundo externo completamente independente do indivíduo e da sociedade (Duarte, 1993)⁹.

A crise da razão objetiva, seguida do predomínio da razão subjetiva, fez com que a natureza perdesse seus valores universais definidores das próprias relações sociais. Segundo Marcuse (1968), nesse momento há, nas relações dos homens com a natureza, uma separação de todos os fins inerentes aos seus elementos; tornou-se impossível pensar, de forma concomitante, aquilo que é verdadeiro e bom, aquilo que é científico e ético. A ciência não pôde mais conceber a natureza em termos de causas finais, supremas. No momento em que os sistemas religiosos-metafísicos perdem sua força aglutinadora, é o caráter funcional que passa a ser o critério de valorização da natureza; quando o mercado torna-se a instância sociabilizadora de primeira ordem, também a natureza passa a ser qualificada unicamente como insumo para o processo produtivo. Agora, “o que os homens querem aprender da natureza é como aplicá-la para dominar completamente sobre ela” (Horkheimer & Adorno, 1983, p. 90).

A natureza é, então, despojada de todo valor intrínseco que lhe fôra imputado pelos sistemas religiosos-metafísicos. O mundo natural torna-se, com isso, um mundo mais de meios do que de fins já que é

⁹Duarte (1993) discorre sobre o fato de que, mesmo no sistema filosófico de Platão, há inúmeras passagens em que o mundo é entendido como um ser vivo, provido de alma e entendimento, estreitamente vinculado ao mundo interno do homem e à sociedade.

visto unicamente como um componente em potencial para as possibilidades de acumulação (Horkheimer, 1976); “desde que a subjugação da natureza, dentro e fora do homem, não tem motivo significativo, a natureza não é de fato transcendida ou reconciliada, mas simplesmente reprimida”(Horkheimer, 1976, p. 105)¹⁰. Mesmo quando a natureza é tolerada, ela não é mais natureza. O exemplo dado por Adorno (1992b) são os zoológicos e estufas que, segundo o autor, revelam exatamente o quanto a natureza foi reduzida a um objeto a ser dominado, resguardando espécimes naturais antes de sua total extinção. Zoológicos e estufas são, tão somente, unidades naturais enclausuradas que dão a aparência de intactibilidade do mundo natural.

A formação e o fortalecimento do *ego*, fenômenos correlatos ao domínio da razão subjetiva, significaram, para a *Escola*, a negação da natureza no próprio homem tendo em vista a dominação sobre a natureza extra-humana e sobre os outros homens. O resultado disso foi, de um lado, a constituição de um “*Eu* abstrato, esvaziado de toda substância, exceto da sua tentativa de transformar tudo no céu e na Terra em meios para a sua preservação, e do outro, uma natureza esvaziada e degradada a ser um simples material, simples substância a ser dominada, sem qualquer outro propósito” (Horkheimer, 1976, p. 108).

As palavras com que Horkheimer & Adorno (1985) compõem o esboço “Para uma Crítica da Filosofia da História” bem poderiam ser, hoje, um manifesto de defesa à natureza, tamanha a paixão com que tratam a questão:

“A capacidade de destruição do homem ameaça tornar-se tão grande que quando vier a se esgotar, esta espécie terá feito tabula rasa da natureza. Ou bem há de se dilacerar a si mesma,

¹⁰Duarte (1993), fazendo referência à *Dialética do Esclarecimento*, afirma que seus autores entendiam que, se na magia, no ritual havia uma proximidade efetiva entre o sujeito e o objeto (a natureza) na ação, com o advento da ciência moderna, postula-se uma separação progressiva entre o homem e a natureza.

ou bem arrastará consigo para a destruição a fauna e a flora inteiras da Terra, e se a Terra ainda for bastante jovem, a coisa toda (...) deve começar de novo a um nível muito mais baixo” (p. 208-9)

A EMANCIPAÇÃO IMPROVÁVEL

Caso pudéssemos qualificar em poucas palavras a preocupação maior que motivou a *Escola de Frankfurt* a refletir sobre os aspectos que marcam a sociedade industrial avançada, diríamos o seguinte: Horkheimer, Adorno e Marcuse foram motivados, fundamentalmente, pela busca daqueles elementos que impediram a concretização da emancipação humana, da concretização das possibilidades da autodeterminação, signo maior da liberdade humana. Toda a análise que anteriormente realizamos nos mostra como, do ponto de vista sociológico, uma série de fatores, que estão na própria base do projeto iluminista, se somaram de maneira a impedir a realização daquilo que era seu lema maior: a emancipação do ser humano frente às forças obscurecedoras que impediam-no de se realizar de forma autônoma. Foi, inclusive, sob esse lema que o Iluminismo se justificou e se impôs como sendo a concepção de mundo verdadeira já que desmistificadora das visões mágico-religiosas.

Poder-se-ia dizer então que, uma vez já apresentados os elementos sociológicos que compõem a crise do projeto da Razão, seria inútil trabalhar um item que se apresentasse como tarefa o debate frankfurtiano em torno da improbabilidade da emancipação. Faz-se necessário, entretanto, entender por que os autores não vislumbram um sujeito político que incorpore, de forma clara, e que seja capaz de levar adiante um projeto revolucionário transformador da ordem vigente. A tradição marxista sempre identificou a classe operária como sendo a portadora dessa ‘missão revolucionária’; por que a *Escola* abandona essa idéia?

É preciso dizer que desde que Horkheimer assumiu a direção do *Instituto de Pesquisa Social*, em 1930, o interesse central de suas reflexões

teóricas tornou-se, exatamente, a investigação dos motivos pelos quais a classe operária não assumiu o ‘destino histórico revolucionário’ que o marxismo lhe imputara (Freitag, 1986). Assim, caso fôssemos nos deter sobre essa temática específica, certamente teríamos que investigar trabalhos como os *Estudos sobre Autoridade e Família*, realizado sob a orientação de Horkheimer e Erich Fromm, além do trabalho realizado sob a orientação de Adorno intitulado *A Personalidade Autoritária*. Os *Estudos sobre Autoridade e Família*, realizados na década de 30 em vários países da Europa, procuravam obter informações a respeito da estrutura da personalidade da classe trabalhadora a fim de se compreender os motivos pelos quais o operariado perdera a consciência de sua missão histórica, fato que o fez submeter-se a formas de dominação absolutamente divergentes de seu interesse emancipatório (Freitag, 1986). Já, o famoso estudo *A Personalidade Autoritária*, realizado nos Estados Unidos no início dos anos 50, sob a orientação de Adorno, refletiu o impacto causado pela cultura norte-americana, na época, a expressão máxima do capitalismo tardio e da democracia de massa (Freitag, 1986).

Contudo, já que essa temática não é central no presente trabalho, apenas compondo um conjunto de outras preocupações, entendemos ser possível refletir sobre a impotência que a *Escola* atribui à classe trabalhadora no tocante à elaboração e concretização de um projeto revolucionário, a partir das leituras por nós realizadas. De início, vale apontar para o fato de que, já no ensaio de Horkheimer (1983) “Teoria Tradicional e Teoria Crítica”, texto de 1937, em que o autor lança as bases da Teoria Crítica, há uma reflexão segundo a qual:

“nesta sociedade tampouco a situação do proletariado constitui garantia para a gnose correta. (...) a diferenciação de sua estrutura social estimulada de cima, e a oposição de interesses pessoal e de classes, superadas apenas em momentos excepcionais, impede que o proletariado adquira imediatamente consciência disso” (p. 135).

Há, então, no capitalismo tardio, uma conjunção de fatores que ‘desqualificam’ a classe trabalhadora de ser a portadora de um novo projeto social, de ser a única cujos esforços levariam a uma transformação da situação vigente. Entendemos que os aspectos que marcam essa ‘desqualificação’ são em número de três: em primeiro lugar, a *perda de características que antes definiam claramente o conceito de proletariado*; a *politização da tecnologia*, que se torna um elemento central de dominação, impedindo a emergência de forças políticas de oposição à sociedade vigente; o *processo de reificação total* verificado na sociedade, dificultando até mesmo a elaboração teórica crítica.

Marcuse (1968) chama a atenção para o fato de que a classe trabalhadora, nas áreas avançadas da civilização industrial, está sofrendo uma transformação decisiva a ponto de ter sido tornada objeto de inúmeras pesquisas sociológicas. De acordo com o autor, são dois os principais fatores característicos dessa transformação: em primeiro lugar, a mecanização cada vez mais crescente, responsável pela redução da quantidade e intensidade da energia física despendida no trabalho; trata-se de algo significativo para o conceito marxiano de proletariado que, segundo Marcuse, fôra definido como sendo o conjunto dos trabalhadores manuais que gastam e exaurem suas energias físicas no processo de trabalho. Essa exaustão, decorrente de um processo de trabalho marcado pelo desenvolvimento não tão acentuado da maquinaria, submetia os trabalhadores a condições sub-humanas contra as quais canalizavam suas energias sublevadoras. Hoje, porém, a total mecanização do trabalho modifica o perfil e o *status* da exploração.

O segundo aspecto levantado por Marcuse é a transformação ocorrida na estratificação ocupacional que acentua o declínio no número dos trabalhadores ‘blue-collar’ em relação aos trabalhadores ‘white-collar’; trata-se de um momento em que há um aumento significativo no número dos postos de trabalho não-produtivos em relação aos postos diretamente ligados à produção. Isso, para o autor, parece pôr em cheque a noção mar-

xiana de composição orgânica do capital e, no limite, faz necessário repensar a teoria da criação de mais-valia¹¹. Essas mudanças na estratificação impedem, ainda, uma identificação clara e imediata do proprietário dominador pelo trabalhador explorado já que as funções de chefia, comando e administração passaram a ser exercidas por burocratas de um aparato administrativo maior que torna opacas as relações de dominação¹².

A somatória desses dois fatores leva ao enfraquecimento da posição de negação da classe trabalhadora; nas palavras do autor, “a tangível fonte de exploração desaparece por detrás da fachada da racionalidade objetiva” (Marcuse, 1968, p. 32).

O segundo aspecto é a *politição da tecnologia*, tornada central na civilização industrial avançada na tarefa de impedir a emergência de forças políticas de oposição à situação vigente; é isso o que Adorno (1986c) chama de ‘véu tecnológico’. Horkheimer (1976) sugere que, no momento presente, tanto o proletariado como o capital convergem na preocupação de conservar e ampliar as benesses proporcionadas pelo progresso tecnológico. Nesse sentido, o “progresso técnico, estendido para a totalidade do sistema de dominação e coordenação, cria formas de vida (e de poder) que parecem reconciliar as forças que se opõem no sistema e derrotar ou refutar todo protesto em nome das históricas expectativas de liberdade” (Marcuse, 1968, p. XII).

¹¹ Também Adorno (1986c) chama a atenção para este aspecto. Conforme o autor, “Se...pelo volume do progresso técnico e de fato pela industrialização decresce a participação do trabalho vivo – do qual, de acordo com seu conceito, provém toda a mais-valia – tendencialmente até um valor limite, então o cerne da questão, a teoria da mais-valia, acaba sendo afetada por isso”(p. 66). Mas, é importante que se diga, Adorno em nenhum momento defende a tese de que há uma tendência a não existência das classes sociais. Na verdade, a grandiosidade do aparato produtivo apenas torna mais opacas as relações de classes, impedindo a possibilidade de tomada de consciência por parte dos trabalhadores.

¹² Conforme Adorno (1992b), hoje, a composição orgânica do capital exige um controle através de pessoas com capacidade técnica muito maior do que possuíam aqueles antigos donos de fábricas que tomavam para si as tarefas administrativas. Por isso, a filiação subjetiva a uma classe torna-se ainda mais ‘flutuante’.

É exatamente em decorrência de sua aparência de neutralidade que a técnica se transforma no maior trunfo de dominação política: entendida como a grande benfeitora da sociedade, capaz de proporcionar comodidades jamais pensadas em qualquer outro momento da história da humanidade, as relações de dominação e exploração são neutralizadas em função do consenso das forças sociais em torno do aparato técnico. Por isso é que, para Marcuse (1968), os governos das sociedades industriais avançadas e em avanço podem manter-se e segurar-se no poder somente na medida em que têm êxito na mobilização, organização e exploração da produtividade técnica, científica e mecânica avaliáveis para a civilização industrial. “E essa produtividade mobiliza a sociedade como um todo, acima e além de qualquer interesse particular” (Marcuse, 1968, p. 3) dado que os controles técnicos aparecem como a corporificação da Razão.

Vale aqui lembrar o quanto a experiência do stalinismo foi fundamental nas reflexões da *Escola*: as críticas dos autores ao gigantesco aparelho burocrático que se formou após a revolução bolchevique seguem as considerações de Weber sobre a acentuação das relações de dominação que a experiência socialista representaria. Marcuse (1968) critica a concepção de revolução socialista que imputa ao proletariado a tarefa de destruir o aparato político do capitalismo sujeitando o aparato tecnológico à socialização. De acordo com o autor, “nem nacionalização nem socialização alteram por elas mesmas essa corporificação física da racionalidade tecnológica” (Marcuse, 1968, p. 22-3). Por isso, as experiências socialistas do leste europeu só fizeram aprofundar ainda mais o aprisionamento do homem negando, com isso, o lema da emancipação sob o qual várias transformações foram justificadas.

Por fim, o terceiro aspecto que nos parece indicar a improbabilidade da elaboração e concretização de um projeto emancipatório se refere à reificação total da sociedade industrial avançada que apresenta-se ideologizada por inteiro, a ponto de, inclusive, pôr em risco as próprias possibilidades de elaborações teóricas críticas. No momento em que os

homens adotam, como única saída para sua autopreservação, a adaptação incondicional às organizações, empresas e partidos que se interpõem em suas relações sociais, todas as suas dimensões reduzem-se à reprodução do sistema. Sua mente, sua linguagem, sua afetividade¹³, sua sexualidade, seus momentos de diversão, seus desejos encontram-se, todos, coisificados, voltados para a manutenção do sistema.

Esse processo de reificação atinge a todos indiferenciadamente, fato que dificulta ainda mais a tomada de consciência pelos indivíduos dos lugares por eles ocupados no processo produtivo: “se o trabalhador e o seu chefe gostam do mesmo programa de televisão e freqüentam os mesmos lugares ..., se eles lêem o mesmo jornal, então isto indica não o desaparecimento das classes, mas o fato de que as necessidades e satisfações que servem à preservação do *establishment* são compartilhadas por toda a população” (Marcuse, 1968, p. 8). Nunca é demais lembrar que a sociedade industrial avançada proporciona um nível de satisfação material também jamais visto. Por que pensar, então, que os indivíduos, satisfeitos com os bens e serviços que essa sociedade lhes proporciona, deveriam lutar por diferentes instituições, por diferentes formas de produção e consumo? É por isso que seus pensamentos, seus sentimentos e suas aspirações, reificadas como estão, não desejam pensar, sentir e aspirar por elas mesmas (Marcuse, 1968).

Vive-se, segundo os autores, um momento em que também a possibilidade da crítica teórica vê-se prejudicada pela reificação por que passou a linguagem: “não há mais nenhuma expressão que não tenda a concordar com as direções dominantes do pensamento, e o que a linguagem desgastada não faz espontaneamente é suprido com precisão pelos mecanismos sociais” (Horkheimer & Adorno, 1985, p. 12). A linguagem

¹³ De acordo com Adorno (1992b), o próprio casamento, hoje, serve apenas para o ‘ardil da autoconservação’ já que os cônjuges permanecem unidos em virtude de uma comunidade de interesses imposta pela necessidade econômica de responsabilizarem-se, um pelo outro, pelas possibilidades de sobrevivência.

dos oprimidos, por exemplo, é a própria expressão da dominação que sofrem. Fala-se aquilo que é adequado em cada situação particular. Por isso, até nos círculos mais íntimos a espontaneidade e a objetividade no tratamento dos assuntos estão desaparecendo (Adorno, 1992b). De acordo com Marcuse (1968), os conceitos, que antes facilmente compreendiam os fatos e os transcendiam, estão perdendo sua autêntica representação lingüística; agora, a linguagem expressa e promove a identificação imediata da razão e do fato, da essência e da existência, da coisa e de sua função. A reificação da linguagem é marcada pela sua redução à tarefa funcional. Como consequência disso, tende-se a repelir elementos não-conformistas da estrutura e do movimento da fala. Há, por isso, uma desconfiança em relação aos intelectuais quanto às possibilidades críticas. Como, diante disso, pensar em trabalhar os conceitos para a elaboração de um projeto que revolucione a ordem vigente se esses próprios conceitos estão tomados por ela? Já que, “na imanência da sociedade, a consciência de sua essência negativa está bloqueada e só a negação abstrata sai em defesa da verdade” (Adorno, 1992b, p. 82), talvez somente a *Teoria Estética* possa posicionar-se negativamente frente à positividade com que a realidade enjaulada se apresenta. Mas isso é assunto para objetivos que não esses que nos colocamos aqui.

ABSTRACT: Max Horkheimer, Theodor Adorno, and Herbert Marcuse’s thoughts represented a milestone for the sociological accomplishments during the 20th. century. By denominating themselves “Critical Theory intellectuals”, the main researchers of the Institute for Social Research became better known, since the 60s, as the so-called *Frankfurt School*. As they carried out the ideas of “bureaucratization” and “prominence of instrumental reason” in the midst of the advanced industrial society to their extreme limits, such authors reached the rejection of any possible emancipatory project for the contemporary human being. Such diagnosis led them to an uncomfortable situation taking into account their Marxist roots. What is the profile of such modern sociability? Which are the dimensions that remained for the contemporaneous human being? How is his relationship to the natural world around him? These are some of the issues that oriented our article.

KEYWORDS: Frankfurt School; Modernity; Instrumental reason.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADORNO, Theodor (1986a). “A Indústria Cultural”. In COHN, Gabriel (ORG). *Theodor Adorno – Coleção Grandes Cientistas Sociais*. São Paulo: Ática.
- ADORNO, Theodor (1986b). “Crítica Cultural e Sociedade”. In COHN, Gabriel (ORG).
- ADORNO, Theodor (1986c). “Capitalismo Tardio ou Sociedade Industrial”. In COHN, Gabriel (ORG).
- ADORNO, Theodor (1992a). “Progresso”. *Lua Nova – Revista de Cultura e Política*, São Paulo, nº 27, p. 217-236.
- ADORNO, Theodor (1992b). *Minima Moralia: reflexões a partir da vida danificada*. São Paulo: Ática.
- ASSOUN, Paul-Laurent (1991). *A Escola de Frankfurt*. São Paulo: Ática.
- BENJAMIN, Walter (1993). “A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica”. In BENJAMIN, Walter. *Magia e Técnica, Arte e Política: obras escolhidas*. São Paulo: Brasiliense.
- COHN, Gabriel (1979). “O mundo dividido”. In *Crítica e Resignação: fundamentos da sociologia de Max Weber*. São Paulo: T. A. Queiroz, p. 3-13.
- COHN, Gabriel (1986). “Adorno e a Teoria Crítica da Sociedade”. In COHN, Gabriel (ORG).
- DUARTE, Rodrigo (1993). *Mimesis e Racionalidade*. São Paulo: Loyola.
- FREITAG, Barbara (1986). *A Teoria Crítica: ontem e hoje*. São Paulo: Brasiliense.
- HABERMAS, Jürgen (1968). “Trabalho e Interação”. In *Técnica e ciência como ‘ideologia’*, Lisboa: Edições 70, p. 11-43.
- HABERMAS, Jürgen (1983). “Técnica e ciência enquanto ‘ideologia’ ”. In *Os Pensadores – Textos escolhidos: Walter Benjamin, Max Horkheimer, Theodor Adorno, Jürgen Habermas*. São Paulo: Abril Cultural.

- HABERMAS, Jürgen (1990). *Teoria de la Accion Comunicativa*. 2 tomos. Buenos Aires: Taurus.
- HABERMAS, Jürgen (1995). “O Estado-nação europeu frente aos desafios da globalização – o passado e o futuro da soberania e da cidadania”. *Novos estudos CEBRAP*, n°43, p. 87-101.
- HORKHEIMER, Max (1976). *Eclipse da Razão*. Rio de Janeiro: Labor do Brasil.
- HORKHEIMER, Max (1983). “Teoria Tradicional e Teoria Crítica”. In *Os Pensadores – Textos escolhidos: Walter Benjamin, Max Horkheimer, Theodor Adorno, Jürgen Habermas*. São Paulo: Abril Cultural.
- HORKHEIMER, Max & ADORNO, Theodor (1983). “Conceito de Iluminismo”. In *Os Pensadores – Textos escolhidos: Walter Benjamin, Max Horkheimer, Theodor Adorno, Jürgen Habermas*. São Paulo: Abril Cultural.
- HORKHEIMER, Max & ADORNO, Theodor (1985). *Dialética do Esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- LUKÁCS, Georg (1974). *História e Consciência de Classe*. Lisboa: Biblioteca Ciência e Sociedade.
- MARCUSE, Herbert (1968). *One-dimensional Man*. Boston: Beacon Press Boston.
- MARCUSE, Herbert (1970). “Acerca del Caráter Afirmativo de la Cultura”. In MARCUSE, Herbert. *Cultura y Sociedad*. Buenos Aires: Sur.
- MARX, Karl & ENGELS, Friedrich (1991). *A ideologia alemã*. São Paulo: Hucitec.
- WEBER, Max (1989). *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. São Paulo: Biblioteca Pioneira de Ciências Sociais.