

A TEORIA CRÍTICA E SUAS CONTRADIÇÕES ENDÓGENAS: UMA REVISÃO DO PENSAMENTO *FRANKFURTIANO*¹

Rodrigo Leistner²
rodrigolestner@yahoo.com.br

Resumo:

O trabalho visa promover uma recuperação do debate endógeno estabelecido entre alguns pensadores da Escola de Frankfurt, sobretudo no que se refere às diferentes perspectivas de análise sobre as relações entre ação e estrutura social, bem como as distintas percepções acerca das racionalidades (prática ou comunicativa) que organizam a conexão entre os indivíduos e a sociedade. Busca-se verificar o modo como os autores ligados à teoria crítica compreenderam as relações entre as esferas subjetivas e estruturais em termos de possibilidades de emancipação social, ações autônomas e de exercício de práticas deliberativas. Nesta perspectiva, considera-se uma espécie de cisão teórica estabelecida no interior da própria escola, cuja expressão se dá a partir das diferenças epistemológicas existentes entre o *núcleo central* do pensamento frankfurtiano e um conjunto de autores *periféricos*. Os trabalhos produzidos por este núcleo “marginal”, bem como seu posterior refinamento na obra de Jürgen Habermas, apresentam alternativas teóricas de caráter *dialético* e *relacional*, que contrapõem a visão estrutural e cética presente nos trabalhos de Max Horkheimer, Theodor Adorno e Herbert Marcuse. É justamente na recuperação destas fronteiras endógenas que se pretende ponderar as possíveis contribuições do pensamento frankfurtiano para uma perspectiva crítica da sociedade contemporânea.

Palavras-chave: Escola de Frankfurt; indivíduo; sociedade; racionalidades; controle social; autonomia.

Abstract:

This work brings back the endogenous debate established among some thinkers of the Frankfurt School, especially when it comes to the different theoretical perspectives on the relations between social action and structure, as well as the distinct perceptions about the rationalities (practical or communicative) that organize the connection between individuals and society. It aims to verify the way that the authors who are related to the critical theory understood the relations between the subjective and structural spheres in terms of the possibilities of social emancipation, autonomous actions, and exercise of deliberative practices. In this perspective, it considers a sort of theoretical division established inside the school itself, whose expression occurs since the epistemological differences existing between the central nucleus of the thinking of the school and a host of peripheral authors. The works produced by this “marginal” nucleus, as well as its posterior refinement in the work of Jürgen Habermas, present theoretical alternatives of dialectical and relational features, which oppose to the structural and skeptic vision existent in the works of Max Horkheimer, Theodor Adorno, and Herbert Marcuse. It's precisely in the recovery of these endogenous frontiers that it is intended to ponder the possible contributions of the Frankfurtian thinking for a critical perspective of the contemporary society.

Keywords: School of Frankfurt; individual; society; rationalities; social control; autonomy.

Introdução

A histórica cisão epistemológica sob a qual se desenvolveram as perspectivas sociológicas clássicas, em suas variantes objetivista, fenomenológica e materialista dialética, esteve substancialmente orientada pelo tensionamento inerente às relações entre sociedade e indivíduo, estrutura e ação social. Num dos enfoques, a análise científica da sociedade deveria ser procedida com base na observação das estruturas (objetivas) que organizariam as práticas sociais, a partir da caracterização dos aspectos funcionais que garantiriam sua ordem e coesão. Pressupunha-se a percepção de uma essência da realidade social, cuja captura seria capaz de

¹ Uma versão deste artigo fora aceita para publicação na revista Ciências Sociais UNISINOS, o mesmo encontrando-se em fase de ajustes para a futura publicação.

revelar as exigências lógicas para seu “adequado” funcionamento. Noutra perspectiva, o exercício de uma sociologia compreensiva partiu das experiências individuais (subjetivas) e do sentido das ações empregadas no processo de *construção* das instituições e estruturas societárias, primando por uma neutralidade axiológica no que concerne à dimensão política do empreendimento analítico. No terceiro vértice do debate, coube à obra de Marx não apenas ressaltar a interdependência dialética dos termos básicos daquele tensionamento, como também advertir sobre o caráter político subjacente às construções lógicas que organizam esta relação entre indivíduos e estruturas sociais, em duas acepções principais: no que se refere às ideologias que sustentam tais relações, sejam elas inerentes às instituições políticas ou religiosas; e no que concerne à própria reflexão teórica, cuja pretensa objetividade cientificista poderia significar a legitimação das relações observadas, no sentido de manutenção do *status quo*.

Desse modo, a reflexão epistemológica passava a comportar uma dimensão crítica sobre a organização societária, e a observação da relação indivíduo/estrutura passou a demandar percepções sobre suas implicações políticas, tanto no que se refere às lógicas de dominação e controle advindas das estruturas institucionalizadas, quanto em relação às possibilidades de emancipação e autonomia contidas nas ações práticas dos sujeitos históricos - neste caso, condicionadas pela emergência das contradições engendradas entre a práxis concreta (infra-estrutura) e as construções ideológicas (superestrutura)³. Nestes termos, o debate epistemológico referente às relações subjetividade/objetividade, indivíduo/estrutura, ultrapassou sua dimensão puramente teórica, adquiriu contornos políticos e se ampliou numa longa tradição intelectual empenhada no esforço de constituição de uma teoria crítica.

Foi justamente no intuito de reorganizar a teoria marxista em sua vocação crítica que os pensadores da Escola de Frankfurt empreenderam seus estudos. Entretanto, pode-se compreender que Max Horkheimer, Theodor Adorno e Herbert Marcuse chegaram a um diagnóstico substancialmente cético sobre as possibilidades de emancipação, sobretudo em suas avaliações sobre a sociedade industrial dos anos 1930. Neste sentido, o núcleo central do pensamento frankfurtiano compreendeu, junto ao advento da modernidade, uma espécie de expansão de uma racionalidade prática (orientada na direção *meios-fins*), que embora dissolvesse as antigas representações ideológicas que conservavam os processos de dominação, engendrava um novo princípio de controle das subjetividades. Na visão dos autores, observa-se o surgimento de uma

² Mestre e doutorando em Ciências Sociais pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais UNISINOS.

³ Segundo Marx (1987, p.44), o processo de divisão social do trabalho engendrou uma diferenciação entre as atividades *materiais* e *espirituais*, momento a partir do qual a consciência humana pôde formular idealizações sobre dimensões metafísicas, contrapostas à consciência sobre os elementos da realidade concreta. Neste sentido, a *consciência emancipada* designa a recuperação da consciência do mundo prático, quando então se evidenciam as

sociedade mecanizada, na qual os homens se encontram alienados na própria racionalidade que organiza e *determina* suas vidas, nos seguintes sentidos: (i) a ideologia deslocou-se para a própria práxis cotidiana (contaminada pela racionalidade instrumental) impedindo as possibilidades de emancipação social que estavam condicionadas às contradições entre o universo ideológico e a práxis; (ii) nessa perspectiva, ideologia e práxis encontram-se indiferenciadas, assim emergindo uma racionalidade *unidimensional* que padroniza as consciências individuais e facilita o controle e a dominação social⁴; (iii) o indivíduo que emerge na modernidade industrial encontra-se subordinado às condições estruturais, estando cada vez mais orientado pelos mecanismos de integração que asseguram a reprodução não contraditória da sociedade⁵. Desta maneira, no diagnóstico menos otimista e mais divulgado do pensamento frankfurtiano, os sujeitos passaram a designar simples componentes de um sistema mecânico regido por uma razão essencialmente técnica, sendo as condições para o exercício de práticas deliberativas e autônomas pouco prováveis.

Torna-se necessário avaliar que esta crítica sobre a razão tecnicista e hegemônica na modernidade, efetuada pelo núcleo central da Escola, projeta uma valiosa desconstrução das narrativas teleológicas e dos modelos de racionalidade totalizante, denunciando o caráter arbitrário de discursos e práticas que engendram situações concretas de dominação social. No entanto, pode-se compreender que parte deste ceticismo acaba por desconstruir as próprias possibilidades críticas contidas nas reflexões elaboradas. Axel Honneth (1999, p. 504) já argumentara que as considerações de Horkheimer, Adorno e Marcuse, ao asseverarem a debilidade das condições de ação e transformação social, devido à suposta atomização dos indivíduos em relação ao domínio estrutural, acabam por encerrar a possibilidade concreta de uma perspectiva emancipatória e, por conseguinte, a factibilidade de uma teoria crítica. No entanto, Honneth também deixa algumas pistas valiosas para uma reconstrução dos debates endógenos da Escola de Frankfurt, com o propósito de serem recuperadas certas alternativas teóricas constituídas na mesma pretensão original de crítica, as quais possibilitam certos reparos às aporias filosóficas e fragilidades teóricas contidas no marco daquelas análises céticas.

Conforme recorda Honneth (1999, p.524), o conjunto de estudos de Otto Kirchheimer, Franz Neumann, Walter Benjamin e Erich Fromm, configura uma espécie de círculo *marginal* da Escola, e comporta algumas perspectivas *relacionais* no que se refere à observação da tensão ação/estrutura, cujo desenvolvimento poderia ter revelado modelos de análise societária mais

contradições entre os aspectos ideológicos que sustentam a ordem social e a práxis concreta, que de fato opera na organização da sociedade.

⁴ Conforme o conceito de *razão unidimensional*, elaborado na obra de Herbert Marcuse (1967).

⁵ Em perspectiva proposta por Horkheimer e Adorno (1978).

adequados aos objetivos iniciais do projeto Frankfurtiano. Na mesma expectativa encontram-se as formulações posteriores de Jürgen Habermas, que ultrapassam considerações restritas à percepção de uma racionalidade instrumental. Observa-se, nesta proposta, a percepção sobre o que Habermas nomeou como *razão comunicativa*, a qual corresponde aos processos discursivos que permeiam as relações intersubjetivas. A partir da teorização deste modelo alternativo de racionalidade, Habermas concebeu um enfoque mais dialético sobre as conexões entre ação social e estrutura e, desse modo, forneceu uma perspectiva alternativa para a reflexão acerca das possibilidades de autonomia e ação social. Deve ser ressaltado que esta cisão endógena estabelecida na Escola se expressa não apenas por uma divergência acidental na concepção dos objetos, mas a partir de alternâncias substanciais nos modelos teóricos de análise social (macro/funcionais – comunicativo/relacionais), cuja distância denuncia a separação epistemológica entre os núcleos central e externo.

Seguindo estas pistas, este trabalho visa recuperar alguns pontos chave da teoria crítica, a partir do confronto entre o pensamento produzido em seu núcleo central – Horkheimer, Adorno e Marcuse, e as idéias *periféricas* de Neumann, Kirchheimer, Benjamin e Fromm, observando a rearticulação de enfoques pertinentes a estas duas tendências promovida por Habermas. Projeta-se como fio condutor da reflexão não apenas as diferentes formas de relação entre indivíduo e sociedade, ação e estrutura social, mas ainda os modelos de racionalidade que organizam tais relações. Busca-se verificar o modo como os autores ligados à teoria crítica compreenderam as conexões entre as esferas subjetivas e estruturais em termos de possibilidades de emancipação social e de exercício de práticas deliberativas. Por fim, o texto pondera as principais contribuições advindas destes debates para uma análise crítica da sociedade contemporânea.

O núcleo central do pensamento frankfurtiano: a administração das subjetividades

Enrique Ureña (1998a) assinala que, embora existam inúmeras diferenças entre as inspirações filosóficas que municiaram os intelectuais Frankfurtianos, os três pensadores que marcaram assertivamente a teoria desenvolvida pela Escola foram Hegel, Marx e Freud, os quais mantinham em comum o desenvolvimento teórico interessado em favorecer uma práxis humana de caráter emancipatório e de orientação crítica às formas de opressão. Conforme recorda o autor, na fenomenologia contida na obra destes pensadores, o movimento histórico da sociedade humana é concebido como uma luta contínua contra a natureza externa e como busca pela emancipação em relação aos poderes naturais e político-institucionais. Nessa medida, a emancipação só é possível a partir da destituição das realidades míticas, do desmantelamento das ideologias e através da auto-reflexão sobre as próprias ilusões, quando o ser humano é então capaz de reconciliar-se com o sentido de sua existência, ainda que parcialmente.

É possível inferir que esta influência fora captada nos trabalhos de Horkheimer, Adorno e Marcuse através de uma interpretação da evolução histórica como um processo de racionalização que visa arranjar a relação entre os homens e a natureza. Nesta ótica, tal processo é percebido como atuante na constituição do mundo social, organizando as relações entre os indivíduos e as estruturas configuradas a partir daquela mesma lógica de racionalização. Entretanto, no momento em que esta perspectiva é projetada sobre as atrocidades do holocausto⁶, bem como sobre os diagnósticos fornecidos pelas pesquisas empíricas do *Institut für Sozialforschung*, os quais descortinavam uma realidade cada vez mais opressiva e incidente sobre indivíduos *supostamente* atomizados, não fora difícil pressupor que a racionalidade que media a relação homem/natureza havia chegado a um estágio no qual seus propósitos não mais poderiam servir à realização das capacidades e liberdades humanas. Ainda que as ilusões, mitos e ideologias estivessem afastadas, a reprodução das *estruturas* se perpetuava e a possibilidade de reconciliação dos sentidos da vida humana encontrava-se impedida. O nazismo fora então concebido por Adorno e Horkheimer (1995) como um ponto máximo de desenvolvimento desta modelo de *racionalidade-meios-fins*; o estágio final de ampliação da lógica tecnicista que desembocou na *barbárie* da civilização ocidental; uma circunstância a partir da qual as teses sobre o capitalismo de Estado (Pollok), sobre a emergência de personalidades autoritárias no poder político (Fromm), e sobre a comunicação massificada como mecanismo de manipulação das individualidades (Adorno), estariam plenamente comprovadas.

Como ressalta Ureña (1998b), são considerações oriundas destas percepções que unem Horkheimer, Adorno e Marcuse, a partir de críticas similares sobre uma sociedade de economia desenvolvida que domina as contradições internas através de um aparato técnico-administrativo, e que obtém êxito na elaboração de uma nova forma de alienação: os homens se sentem felizes sem ter a consciência de suas reais necessidades, as quais são, na realidade, produzidas e interiorizadas em acordo com as necessidades do sistema político econômico. Como refere Ureña (1998b, p. 48), embora cada um dos três tenha elaborado um conceito próprio de racionalidade, em cada proposta, a administração das subjetividades é recorrente.

Estas noções são catalisadas no conceito de *esclarecimento* elaborado por Adorno e Horkheimer (1995), que refere o processo de desenvolvimento da civilização ocidental a partir da dissolução dos mitos e crenças, bem como da disseminação de uma racionalidade restritiva que escapa aos objetivos da felicidade humana, circunscrita na corporificação da técnica em nome do domínio da natureza. Neste sentido, o saber que arregimentou poder suficientemente forte para romper com as superstições acabará por ser projetado como sinônimo do mesmo poder

⁶ Os contextos socioculturais sob os quais o pensamento filosófico frankfurtiano fora concebido são retomados por

que é aplicado na dominação do mundo físico. Tal saber, “não conhece barreira alguma, nem na escravização da criatura, nem na complacência em face dos senhores do mundo” (Adorno e Horkheimer, 1995, p. 18). O conhecimento imperativo não atinge tão somente a relação entre indivíduos e natureza, mas as próprias relações sociais de acordo com as lógicas do capital, às quais ele serve: “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 a origem” (1995, p. 18). Outra tese aqui sustentada refere-se à continuidade da razão emergente na modernidade com os mitos pré-modernos. A mitologia, operacionalizada pela linguagem mágica, já portava a idéia de intervenção na natureza através da feitiçaria, antecipando há muito a aproximação entre categorias como *regras*, *métodos* e *poder*, traços cujos sentidos foram os mesmos objetivados por Francis Bacon no estabelecimento das bases científicas. Da mesma maneira, tanto ciência quanto mito se orientam pelo pressuposto da *repetição*, que possibilita que os experimentos conduzam sempre ao mesmo resultado, esperado como forma de comprovação das regras. A prática científica apenas rompe com as regras de *representabilidade* dos objetos, que no pensamento mágico não obedece à especificidade espacial e singular dos artefatos sensíveis. O que Adorno e Horkheimer (1995) propõem é que não apenas os mitos desencadearam o processo de *esclarecimento*, mas que a lógica deste, ao redundar numa exclusiva dominação técnica, rumou na direção da própria mitologia:

A própria mitologia desfecha o processo sem fim do esclarecimento, no qual toda concepção teórica determinada acaba fatalmente por sucumbir a uma crítica arrasadora, à crítica de ser apenas uma crença, até que os próprios conceitos de espírito, verdade, e até mesmo de esclarecimento tenham-se convertido em magia animista. [...] Do mesmo modo que os mitos já levam a cabo o esclarecimento, assim também o esclarecimento fica cada vez mais enredado, a cada passo que dá, na mitologia. (ADORNO & HORKHEIMER, 1995, p. 23).

Herbert Marcuse (1967) buscou evidenciar o caráter político desta razão técnica. Considerou que o aparato tecnológico não se limita a uma soma de elementos isolados, mas como um sistema determinante tanto de seus produtos quanto das lógicas de sua manutenção, tendendo a tornar-se totalizante na medida em que orienta as atitudes e comportamentos dos sujeitos em acordo com as necessidades do sistema racional econômico. Nesta perspectiva, os meios tecnológicos instituem formas eficazes de controle e coesão social, pois a administração das subjetividades incide sobre a própria construção das necessidades, desejos e objetivos que os indivíduos crêm possuir. A tecnologia passa a designar uma forma operante na organização social, a qual mantém a ordem das relações por ela estabelecida, uniformizando, sob a mesma égide, as consciências e comportamentos. Nesta medida, a sociedade industrial desenvolve-se como sistema de dominação que revela a possibilidade de construção e domínio das esferas da

ação, da palavra e da cultura material e não material, tendo a razão tecnológica adquirido conteúdos eminentemente políticos:

No ambiente tecnológico, a cultura, a política e a economia se fundem num sistema onipresente que engolfa ou rejeita todas as alternativas. O potencial de produtividade e crescimento desse sistema estabiliza a sociedade e contém o progresso técnico dentro da estrutura de dominação (MARCUSE, 1967, p. 19).

Neste contexto, uma vez que a estrutura social parece ser capaz de atender às necessidades individuais, todas as possibilidades de autonomia e de exercício de crítica política perdem suas potencialidades. Ao controlar e programar as necessidades dos indivíduos, as estruturas podem conter as rupturas, bem como as ações e mobilizações reivindicativas, que passam a ser percebidas como atividades contrárias ao funcionamento pleno de um sistema que deve cada vez mais se integrar visando o aumento da produtividade. A sociedade *unidimensional* caracteriza-se pela otimização irrestrita do rentável, que por si só validará a inclusão dos sujeitos no processo produtivo, prescindindo das lógicas de legitimação anteriormente regidas pela *tradição*. Os trabalhadores atuam como engrenagens de um sistema que não permite alternativas para sua realização plena como seres humanos, e a fuga deste sistema é inibida pelas *estruturas de defesa* que o próprio aparato recria a partir da introjeção de novas necessidades.

Visando desconstruir analiticamente esta perspectiva de dominação, Marcuse (1967) caracteriza dois tipos de necessidades. Por um lado se verificam as necessidades *verídicas*, que se referem aos imperativos vitais como alimentação, moradia e vestuário. Por outra perspectiva, as necessidades *falsas* são aquelas projetadas acima dos condicionantes biológicos, as quais, por esse motivo, estão pré-condicionadas pelos interesses sociais. As possibilidades de escolha, decisão e ação, somente serão compreendidas como necessárias em acordo com os interesses institucionais em jogo, e dessa maneira: “Tais necessidades têm um conteúdo e uma função sociais determinados por forças externas sobre as quais o indivíduo não tem controle algum” (Marcuse, 1967, p. 26). Conforme o autor, esta lógica encontra-se independente de qualquer identificação entre o indivíduo e a satisfação que lhe é ofertada, pois as necessidades ainda assim continuam como produto de estruturas cujos interesses demandam repressão. Os próprios indivíduos, enquanto privados de autonomia e expostos à manipulação, não possuem condições de discernir sobre seus próprios desejos.

A particularidade distintiva da sociedade industrial desenvolvida é a sufocação das necessidades que exigem libertação – libertação também do que é tolerável, compensador e confortável – enquanto mantém e absolve o poder destrutivo e a função repressiva da sociedade afluente. Aqui os controles sociais extorquem a necessidade irresistível para a produção e o consumo de desperdício; a necessidade do trabalho estupefaciente onde não mais existe necessidade real; a necessidade de modos de descanso que mitigam e prolongam essa estupefação; a necessidade de manter liberdades decepcionantes com as de livre competição a preços administrados; uma

imprensa livre que se autocensura; a livre escolha entre marcas e engenhocas (MARCUSE, 1967, p. 18).

Os traços alienantes desta razão instrumental ficam claros na idéia de *divisão do trabalho espiritual*, proposta por Adorno e Horkheimer (1995), a qual se baseia na hipótese de que originalmente, a linguagem não estaria radicalmente especializada, como na moderna e arbitrária representação da relação signo/significado. Adorno e Horkheimer (1995) sustentam que a racionalidade unilateral fragmentou sentidos que anteriormente confundiam-se no jogo dos sons e imagens articulado pelas palavras, as quais passaram a ser percebidas mediante a separação radical de seu significado literal e de sua apropriação pelas expressões estéticas, como poesia e música. Esta separação expressa a unilateralidade contida na relação entre a ciência hegemônica e o trabalho artístico, que na sociedade industrial passa a configurar sinônimo de *inutilidade*. É neste sentido que Adorno (1975) irá perceber o potencial subversivo contido nas expressões estéticas por ele categorizadas como *autênticas*, ainda não contaminadas pela lógica racionalizada. Entretanto, na medida em que a racionalidade técnico-econômica se expande como lógica hegemônica, os próprios artefatos estéticos serão afetados mediante a conversão de seu *valor de uso*, na acepção de suas propriedades artísticas *curativas*, em *valor de troca*.

Com base nesta perspectiva, observa-se o processo de mercantilização da cultura no momento em que as produções artísticas adquirem os meios de reprodução técnica que permitem sua produção, veiculação e comercialização em escala industrial. É através do conceito de *indústria cultural*, cunhado por Adorno e Horkheimer (1995), que o processo de mercantilização dos artefatos culturais será concebido como um produto da lógica do esclarecimento, nos seguintes sentidos: (i) a razão orientada por finalidades práticas atinge a esfera das produções artísticas; (ii) a arte mercantilizada passa a designar um produto a ser comercializado e veiculado de modo massificado através da centralização técnica dos novos meios de comunicação de massa; (iii) estes bens culturais são concebidos de forma padronizada, eliminando diferenças e uniformizando as consciências de indivíduos que estarão cada vez mais sob controle; (iv) os produtos culturais atuam assertivamente na criação das necessidades individuais e na manipulação dos comportamentos, elevando a perspectiva de controle e de manutenção da ordem social em níveis extraordinários. Desse modo, a indústria cultural projeta-se como a estrutura que possibilita operacionalizar a mercantilização e massificação da cultura, atuando em conformidade com a lógica racional econômica e agindo em torno de sua perpetuação. Os objetos estéticos que outrora poderiam subverter esta lógica, agora ocultam tanto as relações sociais que lhes originaram, quanto mantém as estruturas societárias em pleno funcionamento.

Como ressalta Rüdiger (1999), ao expressar a idéia de *todo massificado*, o conceito de indústria cultural corrobora com a perspectiva de bloqueio na formação de indivíduos

autônomos, com capacidade de autodeterminação. Deve ser destacado que Adorno e Horkheimer (1995) utilizam o conceito com propósito de diferenciar as noções sobre cultura popular e cultura de massa, pois a primeira acepção contém a idéia de uma suposta espontaneidade relativa às manifestações simbólicas que emergem das classes populares, que assim expressariam os traços genuínos de sua própria cultura⁷. Ao contrário, a cultura massificada comporta a idéia de ordem, e não se opõe ao elitismo, pois mesmo a cultura de elite encontra-se regida por aquelas lógicas que determinam a massificação.

Adorno (1975) refutou completamente a tese de que as manifestações simbólicas presentes no cinema, na música popular radiofônica e nos programas de televisão significassem espontaneidade. Num sentido oposto, os produtos mediatizados não designam o reflexo de seus consumidores, os quais comportam-se somente como *target* dos publicitários, produtores e executivos, num processo através do qual “a indústria cultural inegavelmente especula sobre o estado de consciência e inconsciência de milhões de pessoas às quais ela se dirige” [...] e desta maneira, não seriam as massas um elemento primário do processo, mas *objeto* e parte específica de todo o sistema que articula a dominação: “O consumidor não é rei, como a indústria cultural gostaria de fazer crer, ele não é o sujeito desta indústria, mas seu objeto. O termo mass media, que se introduziu para designar a indústria cultural, desvia, desde logo, a ênfase para aquilo que é inofensivo” (Adorno, 1975, p. 288). Desta forma, segundo Adorno e Horkheimer (1995, p. 103), nem mesmo a segmentação de públicos mediante a diversificação de ofertas, produtos, preços e concepções estilísticas seria capaz de romper a estrutura padronizada que objetiva o controle. Esta possibilidade se dilui na constatação de que os *nichos* apenas perpetuam a ilusão sobre a liberdade de escolha. A segmentação configura somente um serviço prestado com a finalidade de simplificar as dificuldades advindas das capacidades de classificação. Esta idéia é conceituada junto à noção de *esquematismo*, importada da filosofia kantiana, aplicada na observação da capacidade que a indústria cultural detém em reorganizar, de modo que lhe seja conveniente, a forma como os indivíduos percebem a realidade sensível.

Estas idéias sobre a padronização *estético-cultural-mercadológica* como supressão das capacidades singulares é constante nas análises de Adorno sobre o jazz e a música popular do rádio da década de 1940⁸. Observando as conexões entre o mercado das gravadoras e as emissoras de rádio, Adorno inferiu que na competitividade do mercado musical (a música como

⁷ Sobre a idéia de massificação e suas diferenças em relação às noções de cultura popular e cultura de elite nos trabalhos de Adorno, ver Ortiz (1986). Nesta perspectiva, o exemplo referido por Ortiz (1986) refere-se às análises de Adorno sobre a música de Richard Wagner, que embora dotada de erudição, comportava as mesmas características da racionalidade *meios-fins*, neste caso, observável em suas estruturas harmônicas, melódicas e rítmicas. Desse modo, a idéia de cultura de massa nas análises *Adornianas* não se opõe à cultura popular, não se encontrando enquadrada com a noção de *elitismo*.

uma mercadoria) a busca pela eficácia comercial exige a repetição dos padrões rítmicos, harmônicos e cadenciais, visando à concepção de fórmulas que garantam o estímulo e a apreensão do ouvinte, habituado àqueles padrões. Desse modo, é possível romper a resistência dos receptores e ao mesmo tempo apreendê-los num *acordo tácito*, no qual a fruição estética não é mais possível e somente a repetição de produções padronizadas passará a reger as *possibilidades auditivas* dos sujeitos, que só aceitam aquilo com o que se identificam de imediato. Adorno entendeu que mesmo o *free jazz*, ideologicamente conectado às noções da liberdade americana - projetada na capacidade expressiva da improvisação musical - representaria a supressão da especificidade. Nesta perspectiva, se alguma nota musical é dispensável na síncope aleatória do improviso é porque ela é passível de ser substituída, numa analogia direta à função reservada às individualidades nos contextos sociais: tal como qualquer indivíduo na sociedade industrial, que destituído de suas capacidades singulares, pode ser substituído por qualquer outra *peça*.

A idéia que sustenta estas interpretações se encontra radicada na concepção de uma sociedade cada vez mais integrada, na qual os sujeitos perdem todas suas capacidades autônomas, encontrando-se ora narcotizados pelas ilusões fomentadas pela indústria cultural, como propôs Adorno (1975), ora restritos a um comportamento unidimensional que lhes retira a consciência de sua servidão, como prescreve Marcuse (1967). As subjetividades encontram-se cada vez mais condicionadas às estruturas societárias que tendem a se reproduzir continuamente. Horkheimer e Adorno (1978) observam que esta lógica de integração é sedimentada pela sociologia positivista⁹, interessada nas funções das estruturas e suas *verdades* reguladoras. Entretanto, a perspectiva funcional como forma de auto-reprodução é resultado de uma longa meditação das tradições ocidentais, gestadas na filosofia política de Platão, desenvolvida na institucionalização do direito romano, e retomada com o advento burguês, quando de fato emerge a possibilidade de contradição entre as instituições feudais e absolutistas em relação às camadas sociais que já dominavam o processo vital (material) de constituição do social. É justamente esta percepção que leva Horkheimer e Adorno (1978) a verificar, na dinâmica da sociedade ocidental, a tendência de progressivo aumento da socialização entre os homens: a diferenciação social como forma de garantia da independência do processo econômico só é possível na constituição de um território jurídico (Estado Nação) que permita o desenvolvimento do sistema de trocas, e esta concepção só é factível a partir de uma ideologia concernente à funcionalidade deste espaço – a idéia de *boa sociedade*. Como conseqüência, a diferenciação típica da modernidade, que possibilita o surgimento da noção de indivíduo, está inevitavelmente

⁸ Estas análises são extensamente retomadas por Ortiz (1986).

⁹ Na visão dos autores, o positivismo designa o mais refinado produto do *esclarecimento*.

condicionada à reprodução social. Na matriz interpretativa do núcleo central Frankfurtiano, a racionalidade que opera numa relação *meios-fins* tende a manter as estruturas que organizam as relações entre indivíduos e instituições, e a técnica passa a desempenhar a função que outrora era exercida pelas ideologias. Nesta lógica, não é mais possível nem ao menos estar alienado, pois o universo das ilusões se encontra fundido na própria práxis concreta.

Algumas fronteiras endógenas: economia política, teoria da cultura e psicanálise em perspectivas relacionais

Honneth (1999) considera que o conceito de cultura utilizado por Adorno e Horkheimer (1995), ao ser concebido no mesmo modelo estrutural da análise marxista, revela os limites de uma teoria que enfocou univocamente as instituições, assim reforçando um funcionalismo fechado sob o qual se desenvolveriam os processos sociais. A análise efetuada nestes moldes apenas projeta a vida social como o exercício de dominação, de controle cultural e de comportamentos enraizados na passividade dos sujeitos. As idéias de Horkheimer, Adorno e Marcuse não são capazes de perceber os processos comunicativos, as lógicas de interação que operam a constituição das estruturas, e nem mesmo a participação dos indivíduos em suas próprias atividades de interpretação sobre a integração social. Nesta perspectiva, no sistema de referência sócio-teórica utilizado, a ênfase na observação das estruturas remete à influência recebida da filosofia da história, na qual todo processo social ocorre a partir da esfera do trabalho e das formas de intervenção junto aos recursos naturais. Como refere Honneth (1999), estes resquícios dogmáticos favoreceram a visão sobre uma racionalidade humana sempre compreendida como possibilidade de domínio instrumental, reaproximando as análises dos enfoques cognitivistas que se limitam à percepção da relação sujeito/objeto.

Uma vez que nenhum outro tipo de ação social é concebido ao lado do trabalho societário, Horkheimer só pode levar sistematicamente em conta as formas instrumentais da prática societária ao nível de sua teoria da sociedade, perdendo assim de vista essa dimensão da prática diária na qual os sujeitos socializados geram e desenvolvem criativamente orientações de ações comuns de um modo comunicativo (HONNETH, 1999, p. 518).

Dessa forma, as análises do núcleo central da Escola não poderiam perceber as atividades de negociação social, as práticas comunicativas cotidianas e as ações contestatórias empregadas por grupos específicos. Por um enfoque oposto, foram estas as prioridades de investigação que Franz Neumann e Otto Kirchheimer empregaram em suas análises da economia política. De acordo com Honneth (1999), os conhecimentos sobre ciência política e jurisprudência, aliados à familiaridade com a noção do direito como mecanismo orientador das classes burguesas, facilitaram a Neumann e Kirchheimer uma observação de caráter relacional sobre os formatos de integração social no capitalismo avançado. Nesta ótica, o direito constitucional foi considerado

como resultado de compromissos políticos oriundos dos processos de negociação entre atores de diversos segmentos da sociedade burguesa, o que levou os autores a visualizar as transformações econômicas de uma forma oposta às considerações que Friedrich Pollok havia produzido sobre o capitalismo de Estado¹⁰. Enquanto o primeiro referiu uma gestão estatal da economia com base numa burocracia central, Neumann e Kirchheimer asseveraram que o regime fascista colocou as leis de mercado sob um controle totalitário sem, no entanto, revogá-las. Tanto a gestão estatal quanto as elites econômicas compactuavam com as alternativas políticas, não tendo sido alterados os objetivos de lucro e a manutenção dos monopólios¹¹. O que se denota como pertinente, trata do viés da análise, ou como refere Honneth (1999), das concepções teórico-sociais implícitas nos trabalhos de Neumann e Kirchheimer, que percebem que os processos de integração social ocorrem tanto pela realização dos imperativos funcionais da sociedade, quanto a partir de processos de comunicação estabelecidos entre diferentes grupos sociais. Observando a participação ativa de diferentes grupos em conflito na república de *Weymar*, os autores compreenderam a força relativa dos interesses majoritários, tidos como expressões de múltiplos processos de negociação. Nesta lógica, a própria ordem constitucional é caracterizada por Neumann e Kirchheimer como compromisso geral articulado em torno de consensos políticos.

Na dimensão das teorias da cultura elaboradas em Frankfurt, Walter Benjamin (1985) estabeleceu um debate direto com as concepções do núcleo central da Escola, sobretudo em relação aos estudos de recepção e efeitos dos novos meios de produção e veiculação da cultura de massa. Não é possível perceber em Benjamin preocupações voltadas aos processos de interação social como inerentes à constituição das instituições. Sua atenção esteve orientada sobre as formas de percepção coletiva e sobre os mecanismos de reprodução das expressões artísticas. Entretanto, como advertiu Honneth (1999), se as controvérsias aqui não estão dadas pelo interesse às realidades empíricas sob o enfoque da ação social, a distinção da concepção teórica é claramente balizada por uma reflexão diversa sobre as modalidades de integração. Com base neste enfoque independente, Benjamin (1985) pôde chegar a conclusões contrárias às idéias de Adorno (1975), e assim compreender a cultura de massa como possibilidade de ruptura com as idéias hegemônicas, tradicionais, ainda verificando novas condições em que as experiências coletivas engendrariam uma politização da estética: as novas formas artísticas poderiam suscitar uma percepção criativa sobre a própria condição de opressão.

Deve-se destacar que a distinção entre arte e cultura massificada também é elaborada neste caso, mas seus efeitos são percebidos de maneira inversa. Em seus estudos sobre a

¹⁰ A colaboração de Friedrich Pollok com as pesquisas de Max Horkheimer e com as interpretações do *núcleo central* do pensamento Frankfurtiano é retomada por Assoun (1991) e Honneth (1999).

¹¹ Segundo Honneth (1999, p. 527), esta tese de Neumann e Kirchheimer tem sido amplamente aceita e confirmada.

reprodutibilidade técnica da obra de arte, Walter Benjamin (1985) distinguiu a arte tradicional da arte reprodutível a partir do conceito de *aura*, relacionado à autenticidade conferida pela singularidade concreta do objeto artístico, específico no tempo e espaço, somente acessível à fruição pela exposição direta ao observador. Com a evolução da técnica, a obra anteriormente isolada passa a ser exposta em larga escala, rompendo com o aspecto ritualístico que residia em sua exposição privada. Anteriormente, ainda que fosse reprodutível, os padrões técnicos não observavam condições de uma reprodução fiel, sempre concebidos como falsificação. Com o advento da fotografia e posteriormente do cinema, o processo de reprodução de imagens experimenta tal aceleração que se coloca em nível de significação similar ao da palavra. Estes condicionamentos mecânicos possibilitam a destruição da aura (1985, p. 169) na medida em que sua aparição única, como artefato distante, é subvertida pela duplicação e pela acessibilidade, ocasionando uma nova forma de recepção e de percepção baseadas na coletividade. O que antes estava restrito ao observador isolado, passa a ser experimentado massivamente.

Nestes termos, o caráter político desta transformação não reside numa espécie de democratização do acesso, mas no rompimento com a tradição, o que Benjamin esclarece através dos conceitos de *valor de culto* e *valor de exposição*. Neste sentido, o valor *aurático* sempre comportou um fundamento teológico, o qual é corrompido com a hiper-exposição da obra. É neste aspecto que o autor considera uma possibilidade emancipatória, a partir da desestabilização de categorias como genialidade, criatividade e estilo, valores cujo conteúdo político poderia ser utilizado em lógicas de dominação. Os conceitos consagrados pela estética tradicional perdem seu poder de dominação, e num aspecto ainda mais revolucionário, o cinema é considerado como passível de exercitar o indivíduo a captar, através das percepções coletivas, as contradições entre o sistema social e a vida cotidiana. O meio técnico acaba por estabelecer um canal de mediação entre os sujeitos e a tecnologia, tornando-se o próprio objeto da intervenção humana.

Uma das funções sociais mais importantes do cinema é criar um equilíbrio entre o homem e o aparelho. O cinema não realiza esta tarefa apenas pelo modo com que o homem se representa diante do aparelho, mas pelo modo com que ele representa o mundo, graças a esse aparelho. Através dos seus grandes planos, de sua ênfase sobre os pormenores ocultos dos objetos que nos são familiares, e de sua investigação dos ambientes mais vulgares sob a direção genial da objetiva, o cinema faz-nos vislumbrar, por um lado, os mil condicionamentos que determinam nossa existência, e por outro, assegura-nos um grande e insuspeitado espaço de liberdade (BENJAMIN, 1985, p. 189).

No campo das interpretações psicanalíticas, a releitura da obra freudiana realizada por Erich Fromm (1992a & 1992b) também pode ser compreendida como uma perspectiva teórica que admitiu os processos comunicativos e interativos como parte intrínseca da constituição do mundo social. Fromm (1992a) objetiva afastar-se da concepção mecanicista do homem cristalizado na libido, como um ser fechado e movido pelas forças de auto-preservação e pelas

pulsões sexuais, percebendo a formação do caráter humano a partir da relação do indivíduo com o mundo, nos processos de interação social e no desenvolvimento das relações emocionais. Esta oposição a Freud fora caracterizada na contraposição a tese do Complexo de Édipo¹². Como recorda Honneth (1999), estas perspectivas de ruptura com o *biologismo* somadas ao contato de Fromm com o culturalismo americano e com a revisão interacionista da psicanálise, passaram a reorientar sua observação para os processos de socialização em *conjunto*, refutando a noção de que as influências e expectativas sociais fossem depositadas de maneira absoluta e vertical na estrutura psíquica do indivíduo. Desse modo, as exigências comportamentais e as lógicas de integração social somente atuariam num processo de *acordo* entre as demandas externas e a possibilidade de autonomia dos sujeitos, num ajuste entre individualização e socialização como base fundamental para o desenvolvimento do ego.

A ação comunicativa e a recuperação de algumas possibilidades críticas

De acordo com Axel Honneth (1999, p.538), as tendências opostas ao enfoque analítico *estrutural*, já presentes nos autores do círculo periférico da Escola de Frankfurt, apenas adquiriram *autoconsciência* teórica nos trabalhos de Habermas, cuja motivação central esteve direcionada à recuperação dos objetivos originais do pensamento frankfurtiano. Trata-se de uma contraposição às aporias contidas na dialética do esclarecimento, numa iniciativa de formulação de um novo paradigma explicativo e na elaboração de conceitos mais apropriados para projetar uma postura crítica frente à realidade social contemporânea. Destaca-se que estas possibilidades também se referem às influências contidas na filosofia habermasiana, como a antropologia filosófica, hermenêutica, pragmatismo e análise lingüística, que permitiram certo distanciamento da filosofia histórica que balizou Adorno e Horkheimer, através da qual o desenvolvimento da humanidade é sempre interpretado como processo de racionalização técnica que resulta em sistemas de dominação, e numa consequente análise de cunho estrutural que se atém à observação do funcionamento coercitivo das instituições sociais. A partir de bases lingüísticas, Habermas pôde captar as dimensões comunicativas dos processos intersubjetivos que articulam a realidade social, e como refere Rita Philipp (1998), em tal base teórica residem as condições fundamentais para a contemplação das dinâmicas macro e micro estruturais, num enfoque capaz de compreender as ações empreendidas pelos sujeitos em suas experiências sociais. O que fundamenta este procedimento de *resgate* teórico revela-se na percepção de uma característica distintiva do gênero humano, que concerne aos processos de auto-compreensão articulados em

¹² Se por um lado Freud vai projetar a fixação do filho à mãe como questão chave do desenvolvimento humano (espécie e indivíduo), através da expressão da tendência incestuosa como parte da natureza humana e num desejo reprimido que causa uma frustração irrecuperável, Fromm (1992a) vai considerar esta relação (filho/mãe) em termos de profundidade e intensidade dos vínculos emocionais que dali decorrem.

torno da linguagem, tomados como pressupostos fundamentais para as lógicas de reprodução social. Esta perspectiva sugere que a lógica de formação das identidades individuais, mediada pelas trocas intersubjetivas realizadas no interior dos grupos sociais, constitui um princípio básico da sobrevivência humana, não menos fundamental do que a lógica de apropriação dos recursos naturais. Desse modo, a operação contínua de transformação do meio físico deixa de ser avaliada como fundamento das lógicas de socialização humana, a qual será compreendida como precedida por sucessivos acordos comunicativos.

Na filosofia habermasiana, o desenvolvimento desta proposta demandou uma teorização sobre as diferentes esferas de ação sugeridas, *ação-meios-fins* (trabalho) e *ação comunicativa* (interação social), em termos de distintos modelos de racionalidade, os quais Habermas (1980) percebe na contraposição de diferentes lógicas de ação e cognição presentes nos modelos societários *tradicionais* e *modernos*. No primeiro modelo, Habermas (1980) verifica na centralização de poder e na definição de uma lógica de legitimação da ordem (mítica ou religiosa), traços de uma formação social na qual o agir comunicativo é hegemônico. Neste sentido, na sociedade tradicional, a ideologia designa um princípio fundamental na integração dos indivíduos a um sistema de normas, e a ação comunicativa estabelecida no ambiente comunitário atua favorecendo o entendimento e a reprodução simbólica do social. No interior desta mesma sociedade ainda se projeta um espaço para o agir racional, que se encontra limitado pelas ideologias dominantes. Desse modo, na passagem para o mundo moderno e com o advento do capitalismo, aquele agir racional, subsistema que gradualmente foi encorpando uma reserva na qual residiam os saberes técnicos, desestabiliza as estruturas simbólicas que legitimavam a ordem precedente e se expande na emergência das forças de trabalho. Estas idéias propõem uma divisão teórica da realidade social em duas esferas: o *mundo da vida*, hegemônico na sociedade tradicional, relativo à vida cotidiana arquitetada nas lógicas comunicativas; e o *mundo sistêmico*, que se refere ao mundo do capital, da ação racionalizada na direção meios-fins, preponderante no mundo contemporâneo. Nesta perspectiva, a emergência da modernidade traduz o progressivo processo de racionalização das lógicas comunicativas: a colonização do mundo da vida pelo mundo sistêmico, ou noutros termos, a *patologia* da modernidade.

O que se torna pertinente nesta análise é que, se a noção de colonização do mundo da vida pela racionalidade econômica e burocrática retoma a idéia de supressão das liberdades individuais, reaproximando o diagnóstico habermasiano das inferências de Horkheimer, Adorno e Marcuse, a idéia de agir comunicativo é identificada como uma forma de sugerir possibilidades alternativas a uma visão sistêmica, numa espécie de teoria de sistemas *abertos* que permite a Habermas perceber possibilidades de ação, fundamentais numa perspectiva crítica.

Habermas (2010) constrói o conceito de *agir comunicativo* a partir da consideração sobre quatro formas de ação principais: (i) o agir teleológico, orientado a certa finalidade, no qual o processo comunicacional se restringe a um entendimento indireto, em que se valorizam os propósitos pessoais, vantagens e estratégias para obtenção de recursos em benefício próprio; (ii) o agir normativo, que refere a orientação de ações mediante valores e normas, donde a manifestação da concordância e manutenção da ordem social atua em conformidade com as idéias funcionalistas; (iii) o agir dramatúrgico, expresso numa auto-representação do ator social diante do público, tal como a representação do *self* goffmaniano; (iv) o agir comunicativo, que trata do entendimento discursivo entre os sujeitos com propriedade de fala e ação¹³. É justamente na concepção sobre o agir comunicativo que Habermas (2010) prescreve a possibilidade de um intercâmbio de enunciações entre diferentes agentes a partir de considerações sobre a validade e a contestação das falas e idéias por todos os atores em diálogo. Neste modelo, observa-se uma disposição para as lógicas de reconhecimento entre todos os participantes em comunicação.

[...] falo em agir comunicativo quando os atores tratam de harmonizar internamente seus planos de ação e de só perseguir suas respectivas metas sob a condição de um acordo existente ou a se negociar sobre a situação e as conseqüências esperadas [...] Os processos de entendimento mútuo visam um acordo que depende do assentimento racionalmente motivado ao conteúdo de um proferimento. (HABERMAS, 1989, p. 165).

Torna-se evidente que este modelo não encontra reciprocidade empírica imediata, e a análise habermasiana ainda considera as assimetrias existentes entre os sujeitos, assim percebendo as pretensões de validade dos discursos articulados somente a partir de condições *ideais* de fala. Mas ao balizar-se nesta conceituação é possível perseguir tais condições e posicionar o pensamento crítico. É neste sentido que Habermas (1989) valorizará um potencial emancipatório nos mecanismos de participação próprios do Estado democrático de direito, ou na esfera pública, concebida como espaço para o estabelecimento das práticas discursivas donde as condições ideais de fala devem ser preservadas. Nestes termos, o equilíbrio entre a ação racional e ação comunicativa é percebido mediante uma possibilidade histórica, numa passagem entre a sociedade tradicional e a modernidade, na qual as possibilidades de ação, comunicativa e racional, ainda poderiam ser encontradas em condições de equilíbrio. É neste processo que Habermas (2003) observa o surgimento da esfera pública burguesa, que passa a servir, em suas condições ideais de emergência, como proposta conceitual que baliza as possibilidades de exercício deliberativo e consolidação das perspectivas democráticas.

Habermas (2003, p.42) identifica o surgimento da esfera pública na Europa dos séculos XVII e XVIII, concebendo-a como um conjunto de pessoas privadas reunidas na formação de

¹³ A influência de George Herbert Mead é central nesta perspectiva.

um público disposto a discutir assuntos de interesse comum e reivindicar sua regulamentação por parte da autoridade vigente. A formação deste público engendra um espaço de relações comunicativas em meio às esferas do setor privado e do poder político, transformando a relação entre Estado e sociedade a partir da emergência de demandas por prestação de contas e pelo desenvolvimento de canais de diálogo: uma exigência para que as ações do Estado estivessem abertas à especulação da opinião pública e que as demandas deste público fossem transmitidas aos agentes estatais. Desse modo, alguns mecanismos necessários à implementação do projeto burguês designaram a institucionalização de tópicos como a liberdade de expressão, a imprensa livre, a liberdade associativa, e assim sucessivamente. Outras garantias visando a preservação da esfera íntima da família patriarcal burguesa baseiam-se numa distinção clara entre a esfera pública e privada, assegurando-se uma nova concepção de subjetividade, em que um sujeito livre e de singularidade garantida seria condição necessária para a constituição e consolidação das lógicas de mercado. Nesta perspectiva, Habermas (2003) verifica na emergência da esfera pública europeia um processo de racionalização da política, na qual a discussão iniciada nos cafés e salões europeus se universaliza adentrando a agenda pública, em iniciativas de fuga do poder centralizado e em possibilidades concretas de emancipação social baseada nas características ideais que orientavam os diálogos argumentativos: o debate é realizado em espaço público e aberto a todos; as questões sob discussão são inequivocamente de interesse público, refutando-se as premissas particularistas; as diferenças de *status* são rejeitadas; os partícipes compreendem-se como pares.

Como resultado destes diálogos constitui-se a opinião pública na figura de um consenso alcançado a partir do livre debate. Em síntese, Habermas (2003) observa a emergência de um contexto no qual os predicados liberais ainda atuariam de maneira positiva. Logicamente, o processo de expansão do capitalismo e o avanço da modernidade provocam a decadência da esfera pública em seu modelo liberal clássico, a partir de sua supressão pela democracia de massas. Observa-se uma espécie de *colonização* dos espaços de comunicação intersubjetiva, e de acordo com Honneth (1999), este processo é justamente algo que sempre orientou a construção teórica de Habermas: a compreensão sobre os mecanismos através dos quais a esfera da ação se transforma num sistema racional organizado *intencionalmente*, em empreendimentos estratégicos na orientação *meios fins*. Trata-se, na ótica Habermasiana, de inferir sobre as possibilidades de emancipação e exercício de práticas deliberativas a partir de parâmetros normativos concebidos em torno de uma perspectiva *ideal* de esfera pública.

Algun arremate: as contribuições da Escola de Frankfurt para uma crítica da sociedade contemporânea

Projetar as contribuições do pensamento Frankfortiano para uma reflexão da sociedade atual significa reiterar as contradições que o projeto da modernidade revelou. Mais do que isso, significa promover alguns questionamentos sobre as condições e possibilidades de continuidade do exercício teórico crítico, em suas construções igualmente *modernas*. Trata-se, em primeira instância, de considerar a vitalidade de alguns diagnósticos empreendidos, sobretudo quando se percebe que as promessas modernas não se completaram, e que os pressupostos de igualdade, paz e liberdade continuam em contradição com uma realidade permeada por assimetrias e condições concretas de opressão social - as quais não deixam de revelar a hegemonia daquela mesma lógica racional (técnico-econômica) tão advertida desde Max Horkheimer. Noutra medida, observa-se a necessidade de reavaliar estas proposições teóricas em acordo com seu potencial de manutenção ou desarticulação de sua própria *essência* epistemológica. Suponho ser prudente retomar o sentido mais específico que subjaz à noção de *teoria crítica*, como proposta por Santos (1999): uma perspectiva na qual a realidade é concebida como campo de possibilidades e alternativas sempre indefinido, considerando-se que a realidade empiricamente dada não se restringe ao contexto de sua própria existência; ao contrário, demanda-se uma contínua reflexão sobre a superação daquilo que pode ser concebido como criticável em tal realidade; a teoria projeta-se como um exame contínuo sobre a natureza das modalidades de intervenção, crítica e contraposição ao *status quo*. Nestes termos, pode-se inferir que o debate frankfortiano se revela como herança crucial para a continuidade destes propósitos, assim como engendra algumas *ameaças*, ainda que de forma *involuntária*.

Sugere-se que esta herança possa ser reapropriada de forma criativa, com base na preservação de alguns aspectos principais. Num primeiro sentido, observa-se a crítica severa e perspicaz, consonante de Horkheimer à Habermas, aos problemas do desenvolvimento da sociedade capitalista no que se refere à racionalidade técnico-econômica e às lógicas de dominação e supressão dos indivíduos¹⁴. Em tal crítica, reside uma capacidade assertiva de desconstrução dos discursos e lógicas que visam manter o *status quo*. No entanto, se estas considerações são necessárias e pertinentes, não devem acarretar numa visão sistêmica que impeça a percepção sobre possibilidades de ação e a concepção de modalidades alternativas de crítica da sociedade. Neste ponto sugere-se outra contribuição da Escola, que designa a consideração sobre um equilíbrio na relação estrutura/ação, a qual é disponibilizada a partir das idéias de comunicação intersubjetiva já presentes no núcleo periférico de Frankfurt, solidificadas

¹⁴ Em constatações muito próximas aos diagnósticos da modernidade efetuados por Foucault (2009; 2003).

posteriormente em Habermas. Contudo, ainda deve ser considerado que se estes debates encontram uma nova *saída* para uma perspectiva emancipatória, quando resolvidos na teoria da ação comunicativa, esta mesma teoria se encontra constituída num marco teórico que prescinde da consideração a outros sujeitos históricos e diferentes controvérsias no campo das práticas sociais. Embora a conceituação sobre uma racionalidade comunicativa possibilite a conciliação política que orienta ao entendimento e a consequente emancipação social, tal processo só ocorre a partir de uma racionalização da práxis política mediante critérios que ainda se denotam como *etnocêntricos*: não abarcam as questões étnicas, os múltiplos saberes, as questões de gênero, a diversidade global - categorias que não são observadas no modelo de esfera pública Habermasiano.

Diante destas considerações, é possível avaliar em que medida o debate Frankfurtiano apresenta soluções, refinamentos ou carências teóricas, que possam ser potencialmente rearticuladas num exame sobre as condições de uma epistemologia crítica da sociedade contemporânea. Se as críticas do núcleo central às lógicas racionais hegemônicas da sociedade moderna são contribuições cruciais, as quais desvelam as redes de dominação e os formatos de administração das subjetividades, elas esvaziam seu potencial crítico em função dos seguintes fatores: (i) em primeiro lugar, o ceticismo sobre as possibilidades de emancipação parte de uma visão parcial que só projeta uma única forma de racionalidade, e desse modo, só se percebe as lógicas de dominação dentre as quais o próprio trabalho científico é parte constitutiva; isso leva a conceber toda prescrição teórica, enquanto possibilidade de uma teoria crítica, como versão teleológica da realidade, a qual se constitui numa nova *meta-narrativa* que passará a atuar em nome de uma nova lógica *mitificada*; pode-se perceber que esta parece ser a herança pessimista da escola, influente no pós-estruturalismo e em algumas correntes pós-modernas, em construções teóricas que embora efetuem uma fecunda crítica aos saberes totalizantes, acabam por desconstruir sua própria *estabilidade crítica*¹⁵. (ii) noutro sentido, ao perceber uma única forma de racionalidade (técnico-econômica), em função da influência da filosofia histórica, observa-se somente um modelo de organização da relação indivíduo/estrutura, preterindo-se a esfera da ação social como parte atuante na construção da realidade, assim restringindo as análises à dimensão funcional das instituições.

É possível asseverar que o núcleo *marginal* de Frankfurt corrigiu ao menos esta segunda problemática, a partir de perspectivas que visaram contrapor a visão estrutural com um modelo comunicativo, assim descortinando novas perspectivas emancipatórias. Nesse aspecto, as possibilidades encontradas por Benjamin nas novas formas de percepção coletiva são

sintomáticas. Em seu modelo de avaliação dos processos de integração, Benjamin percebeu *brechas*, possibilidades de rupturas, e efetuou uma consideração dos indivíduos como sujeitos capazes de tomar os novos meios técnicos como objetos de sua ação. Nas análises de Otto Kirchheimer e Franz Neumann estas condições também são asseguradas. A concepção sobre a institucionalização da normatividade baseada na formação de acordos e consensos ratifica uma idéia na qual as práticas discursivas comportam alternativas importantes para o exercício de práticas deliberativas, ainda que as situações assimétricas de *status* e hierarquia devam ser ressalvadas. No entanto, é na teoria de Habermas que as duas problemáticas fundamentais do núcleo central são resolvidas. A concepção de agir comunicativo, embora sem reciprocidade empírica imediata, assegura a possibilidade de uma análise teórica que equilibre a relação entre as esferas subjetivas e estruturais, ainda fornecendo uma teorização fundamental sobre as condições de entendimento, compreensão e articulação de diferentes perspectivas num plano político, preservando a iniciativa de superação das complexidades advindas da colonização empreendida pelo mundo sistêmico. Entretanto, tal superação encontra-se condicionada a uma racionalização política que acaba por colocar sob suspeita a preservação das singularidades, e no que me parece mais complexo, a possibilidade de inclusão de sujeitos periféricos, subalternos, pós-coloniais, distantes do sujeito trabalhador proletário e europeu.

Como resultado deste debate, por um lado, observa-se uma crítica ácida da modernidade, na qual suas problemáticas seriam tão extensas que não mais admitiriam solução. As possibilidades de autonomia e deliberação dos indivíduos se restringem, e a teoria crítica debilita-se em suas intenções originais, influenciando novas perspectivas teóricas que apesar da contínua e necessária desconstrução dos saberes totalizantes, desconcertam qualquer alternativa à transformação social. No outro vértice do debate, uma perspectiva mantém as pretensões originais de crítica sob o risco de encontrar estas soluções na própria modernidade e descartar as alternativas da periferia global. Embora a alternativa da ação comunicativa se revele como ferramenta teórica fecunda para uma nova noção de emancipação e de construção de consensos, algumas importantes categorias que assegurariam a pluralidade a partir da inclusão de diferentes sujeitos são preteridas. Creio que a alternativa mais interessante para o desfecho do debate e para a manutenção de uma teoria crítica consiste na ultrapassagem das idéias que visam estabelecer rígidas fronteiras entre cada uma destas propostas. Não se trata de professar um ecletismo teórico, mas de aproveitar a base que resulta destas contendas, de modo a projetar novas alternativas. Desse modo, assim como o núcleo periférico da Escola de Frankfurt parece corrigir

¹⁵ Refiro-me ao trabalho de Lyotard (1999), e ao pós-estruturalismo de Jacques Derrida. Sobre o pós-estruturalismo ver Peters (2000).

Horkheimer, Adorno e Marcuse, sendo posteriormente refinado na teoria de Habermas, o conceito de ação comunicativa demanda a inclusão de novas categorias de análise.

Algo neste sentido me parece estar sendo feito, ainda que não necessariamente através das teorias e conceitos aqui discutidos. Sob a idéia de um pós-modernismo *inquietante*, que não se conforma com o ceticismo e com a desconstrução das próprias alternativas elaboradas, mas que observa na reiteração do mundo moderno o perigo de excluir as alternativas periféricas, Santos (2002; 1999; 1988) vem promovendo a crítica da modernidade com a mesma acidez de Horkheimer, sem desistir das propostas de transformação. Sem condições de aprofundar adequadamente seus conceitos neste texto, sugiro que apesar do rótulo “pós” - o prefixo é o que creio ser menos importante nesta discussão – e das imensas distâncias teóricas, manifestas ou não, suas noções de *hermenêutica diatópica* e de *teoria da tradução* possuem muito em comum com o conceito de ação comunicativa de Habermas, numa versão na qual aquelas categorias *periféricas* estão recuperadas. Neste sentido, a crítica da racionalidade hegemônica combinada com uma idéia de *ecologia* dos saberes, orientada pela valorização e reconhecimento dos sujeitos investigados como ativos produtores de conhecimento, tem se demonstrado alternativa importante para se projetar uma nova concepção de emancipação social. O marco pós-colonial parece delimitar uma fronteira importante naquilo que fora resolvido de maneira endógena na Escola de Frankfurt. Ainda assim, o debate endógeno da Escola parece ter estabelecido uma formidável base para estas reflexões, a partir da qual, a continuidade de uma tradição crítica pode ser continuamente reinventada.

Referências Bibliográficas:

- ADORNO, T. 1975. A Indústria Cultural. In: COHN, G. (Ed.). *Comunicação e Indústria Cultural*. São Paulo: Cia. Editorial Nacional, pp. 287-295.
- ADORNO, T; HORKHEIMER, M. 1995. *Dialética do Esclarecimento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 223 p.
- ASSOUN, P. 1991. *A Escola de Frankfurt*. São Paulo: Editora Ática, 104 p.
- BENJAMIN, W. 1985. A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica. In: *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, pp. 165-196.
- FOUCAULT, M. 2009. *A ordem do discurso*: aula inaugural no collège de france pronunciada em 2 de dezembro de 1970. São Paulo: Edições Loyola, p. 79.
- FOUCAULT, M. 2003. *A verdade e as formas jurídicas*. Rio de Janeiro: NAU, 160 p.
- FROMM, E. 1992a. *Psicoanálisis de la sociedad contemporânea*: hacia una sociedad sana. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina, 308 p.
- FROMM, E. 1992b. *A descoberta do inconsciente social*: contribuição ao redirecionamento da psicanálise. São Paulo: Editora Manole, 175 p.

- HABERMAS, J. 2003. *Mudança estrutural da Esfera Pública: investigações quanto a uma categoria da sociedade burguesa*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 397 p.
- HABERMAS, J. 1989. *Consciência Moral e Agir Comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 236 p.
- HABERMAS, J. 2010. *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid: Ed. Trotta, 992 p.
- HABERMAS, J. 1980. Técnica e ciência como ideologia. In: *Benjamin, Habermas, Horkheimer, Adorno*. São Paulo, Editora Abril, (Col. Os Pensadores), pp. 313-343.
- HONNETH, A. 1999. Teoria Crítica. In: GIDDENS, A; TURNER, J. (Orgs.). *Teoria Social Hoje*. São Paulo: Editora da UNESP, pp.503-552.
- HORKHEIMER, M; ADORNO, T. 1978. *Temas básicos de sociologia*. São Paulo: Cultrix, 205 p.
- LYOTARD, J. F. 1999. *O pós-moderno explicado às crianças*. Lisboa: Don Quixote, 128 p.
- MARCUSE, H. 1967. *A Ideologia da Sociedade Industrial*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 237 p.
- MARX, K; ENGELS, F. 1987. *A Ideologia Alemã*. São Paulo: Hucitec, 138 p.
- ORTIZ, R. 1986. A Escola de Frankfurt e a questão da cultura. In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, V. 1, pp. 43-65.
- PETERS, M. 2000. *Pós-estruturalismo e filosofia da diferença*. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 94 p.
- PHILIPP, R. 1998. La teoría del actuar comunicativo de Jürgen Habermas: un marco para el análisis de las condiciones socializadoras en las sociedades modernas. In: *Papers*, Santiago de Compostela, Espanha, n° 56, pp. 103-123.
- RÜDIGER, F. 1999. *Comunicação e Teoria Crítica da Sociedade: Adorno e a Escola de Frankfurt*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 261 p.
- SANTOS, B. de S. 2002. Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências. In: *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n° 63, Outubro, pp. 237-280.
- SANTOS, B. de S. 1999. Porque é tão difícil construir uma teoria crítica? In: *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n° 54, Junho, pp. 197-215.
- SANTOS, B. de S. 1988. *Um discurso sobre as ciências*. Porto: Edições Afrontamento, 92 p.
- UREÑA, E. 1998a. La recepción de Hegel, Marx y Freud em la teoría crítica. In: UREÑA, E. (Ed.). *La teoría crítica de la sociedad de Habermas*. La crisis de la sociedad industrializada. Madrid: Editorial Tecnos, pp. 29-46.
- UREÑA, E. 1998b. La crítica de la razón alienada de la sociedad industrial en Horkheimer, Adorno y Marcuse. In: UREÑA, E. (Ed.). *La teoría crítica de la sociedad de Habermas*. La crisis de la sociedad industrializada. Madrid: Editorial Tecnos, pp. 47-55.