



# O debate da Escola de Frankfurt e suas contribuições para uma reflexão crítica da sociedade contemporânea

The debate of the Frankfurt School and its contributions to a critical reflection on contemporary society

Rodrigo Marques Leistner<sup>1</sup>  
rodrigoleess@yahoo.com.br

## Resumo

*Promove-se 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. Verifica-se o modo como os autores ligados à teoria crítica compreenderam as relações entre esferas subjetivas e estruturais em termos de possibilidades de emancipação social e de exercício de práticas deliberativas. Nessa perspectiva, considera-se uma 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 esse núcleo "marginal", bem como seu posterior refinamento na obra de Habermas, apresentam alternativas teóricas de caráter relacional que contrapõem a visão estrutural e cética presente nos trabalhos de Horkheimer, Adorno e Marcuse. É justamente na recuperação dessas 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 related to the critical theory understood the relations between subjective and structural spheres in terms of the possibilities of social emancipation and exercise of deliberative practices. In this perspective, it considers a 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 Habermas, present theoretical alternatives of relational features which oppose to the structural and skeptic vision existent in the works of Horkheimer, Adorno and Marcuse. It is 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:** Frankfurt School, individual, society, rationalities, social control, autonomy.

<sup>1</sup> Universidade do Vale do Rio dos Sinos. Av. Unisinos, 950, Cristo Rei, 93022-000, São Leopoldo, RS, Brasil.

## Introdução

A histórica cisão epistemológica sob a qual se desenvolveram as perspectivas da sociologia clássica, em suas variantes objetivista, compreensiva e materialista dialética, esteve substancialmente orientada pelo tensionamento inerente às relações entre sociedade e indivíduo, estrutura e ação social. Em um 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 revelar as exigências lógicas de seu “funcionamento”<sup>2</sup>. Em outra perspectiva, o exercício de uma sociologia compreensiva partiu das experiências individuais (*subjetivas*) e do sentido das ações empregadas pelos atores no processo de construção das instituições e estruturas societárias, primando por uma neutralidade axiológica no que concerne à dimensão política do empreendimento analítico<sup>3</sup>. 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 a relação entre indivíduo e estrutura social, 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 neutralidade 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 demandava 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 concretas dos sujeitos históricos – nesse caso, condicionadas pela emergência das contradições engendradas entre a *práxis* (infraestrutura) e as construções ideológicas (superestrutura)<sup>4</sup>. Nesses termos, o debate epistemológico referente às relações subjetividade/objetividade,

indivíduo/estrutura ultrapassou sua dimensão puramente teórica, adquiriu contornos políticos e se ampliou em uma 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, especialmente em suas avaliações sobre a sociedade industrial dos anos 1930. Esse núcleo central do pensamento frankfurtiano detectava, junto ao advento da modernidade, a expansão de uma racionalidade prática (orientada na direção *meios-fins*) que, embora dissolvesse as antigas representações ideológicas que conservavam processos de dominação, engendrava um novo princípio de controle das subjetividades. Em tal avaliação, observa-se o surgimento de uma sociedade mecanizada na qual os homens se encontram alienados na própria racionalidade que organiza 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 até então 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 reforçando o controle e a dominação social (Marcuse, 1967); (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 sociedade (Horkheimer e Adorno, 1978). Dessa maneira, no diagnóstico menos otimista e mais divulgado do pensamento frankfurtiano, os sujeitos passam 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 essa crítica da razão tecnicista e hegemônica na modernidade, efetuada pelo núcleo central da Escola, projeta uma valiosa denúncia das narrativas teleológicas e dos modelos de racionalidade totalizante, advertindo sobre o caráter arbitrário de discursos e práticas que en-

<sup>2</sup> De modo evidente, essas perspectivas não se restringem ao desenvolvimento da sociologia durkheimiana, observando-se concepções integracionistas de sociedade cujos princípios de “causação funcional” (Cf. Ianni, 1989) se estenderam desde a antropologia de Radcliffe-Brown à sociologia de Robert Merton. Sobre a influência dessas concepções no desenvolvimento do pensamento social, ver o trabalho de Gouldner (1970).

<sup>3</sup> O enfoque metodológico que projeta a observação dos sentidos da ação dos atores como tarefa basilar da sociologia é definido por Weber já no capítulo primeiro de “Economia e Sociedade” (Cf. Weber, 1994, p. 3–15). Por sua vez, a noção de “neutralidade axiológica” aparece na obra do autor com referência à distinção epistemológica entre o “ser” e o “dever ser” (o normativo e a possibilidade de compreensão) no âmbito da produção do conhecimento em ciências sociais (Cf. Weber, 1979). Para um debate mais aprofundado sobre esse conceito, consultar o trabalho de Cohn (1979).

<sup>4</sup> Segundo Marx (Marx e Engels, 1987, p. 44), o processo de divisão social do trabalho engendra a diferenciação entre as atividades *materiais* e *espirituais*, condição a partir da qual a consciência humana passa a formular idealizações sobre as dimensões metafísicas, contrapostas à consciência dos elementos que compõem a realidade sensível. Nesse sentido, a *consciência emancipada* designa a recuperação da consciência do mundo prático, quando então se evidenciam as contradições entre os aspectos ideológicos que sustentam a ordem social e a *práxis* concreta que de fato opera na organização da sociedade.

gendram situações concretas de dominação. No entanto, compreende-se que parte desse ceticismo acaba por desestabilizar as próprias possibilidades críticas contidas nas reflexões elaboradas. Honneth (1999, p. 504) já argumentara que as considerações de Horkheimer, Adorno e Marcuse, ao asseverarem a debilidade das condições de transformação social, acabaram por encerrar a possibilidade concreta de uma perspectiva emancipatória e, desse modo, a factibilidade de uma teoria crítica. No entanto, Honneth também deixou pistas valiosas para uma reconstrução dos debates endógenos da Escola de Frankfurt, cujo propósito reside nas alternativas teóricas constituídas na mesma pretensão original de crítica. Tal reconstrução possibilitaria certos reparos às aporias filosóficas e fragilidades teóricas contidas no marco daquelas análises, cujos diagnósticos são efetivamente céticos.

Ainda em acordo com Honneth (1999, p. 524), o conjunto de estudos de Otto Kirchheimer, Franz Neumann, Walter Benjamin e Erich Fromm pode ser percebido como uma espécie de círculo *marginal* da Escola, o qual comporta algumas perspectivas *relacionais* no que se refere à observação da tensão ação/estrutura, e cujo desenvolvimento poderia ter revelado modelos de análise societária mais 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 especificamente instrumental. Observa-se, nessa proposta, a percepção sobre o que Habermas nomeou como *razão comunicativa*, que corresponde aos processos discursivos que permeiam as relações intersubjetivas. A partir da teorização desse modelo alternativo de racionalidade, Habermas concebeu um enfoque mais dialético sobre as conexões entre ação e estrutura, assim fornecendo uma perspectiva alternativa para uma reflexão acerca das possibilidades de autonomia e ação social. Deve ser ressaltado que a cisão endógena estabelecida na Escola se expressa não apenas por uma divergência acidental na concepção dos objetos de pesquisa e reflexão, mas a partir de alternâncias substanciais nos modelos teóricos de análise social (macro/funcionais – comunicativo/relacionais), cuja distância evidencia a separação epistemológica entre os núcleos central e periférico da Escola de Frankfurt<sup>5</sup>.

Seguindo tais 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 ideias periféricas de Neumann, Kirchheimer, Benjamin e Fromm, observando a rearticulação de enfoques pertinentes a essas duas tendências promovida por Habermas. Projetam-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, de configuração de ações autônomas e de exercício de práticas deliberativas. Por fim, o texto pondera as principais contribuições advindas desses debates para uma análise crítica da sociedade contemporânea.

## O núcleo central do pensamento frankfurtiano: a administração das subjetividades

Embora existam inúmeras diferenças entre as inspirações filosóficas que municiaram os intelectuais frankfurtianos, os três pensadores que marcam assertivamente a teoria desenvolvida pela Escola foram Hegel, Marx e Freud, os quais mantinham em comum um desenvolvimento teórico interessado em favorecer uma *práxis* humana de caráter emancipatório e de orientação crítica às diferentes formas de opressão. Conforme recorda Ureña (1998a), na fenomenologia desses pensadores, o movimento histórico da sociedade é concebido como uma luta contínua contra a natureza e como busca incansável 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 de uma autorreflexão sobre as próprias ilusões, quando o ser humano então é capaz de reconciliar-se com o sentido de sua existência, ainda que parcialmente.

É possível inferir que essa influência fora captada nos trabalhos de Horkheimer, Adorno e Marcuse através de uma interpretação do processo histórico como expressão inevitável de uma racionalização orientada a arranjar a relação entre homens e natureza. Nessa 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 mes-

<sup>5</sup> Estou certo das complexidades envolvidas em uma caracterização abrangente da extensa obra de Horkheimer, Adorno e Marcuse. Tal apreciação torna-se clara ao se considerar, por exemplo, a trajetória intelectual e política de Marcuse, cujos escritos produzidos a partir da década de 1960 apresentam uma mudança de "tom" que vai de um "pessimismo estoico a uma perspectiva mais otimista e utópica" acerca das possibilidades de emancipação (Kellner, 1984, p. 300). Nesse caso, a mudança nas análises de Marcuse parece decorrer do contato com os movimentos sociais emergentes na década de 1960, cujo radicalismo político trouxe novos referentes empíricos para a reflexão sobre as possibilidades de resistência às estruturas do capitalismo industrial (Cf. Kellner, 1994). Contudo, ao mencionar a existência de um núcleo central do pensamento frankfurtiano, cujo diagnóstico sobre as possibilidades de autonomia é pessimista (e aqui inclui-se a reflexão original de Marcuse), estou propondo a existência de uma matriz epistemológica que só foi efetivamente questionada através de uma concepção mais relacional acerca dos processos de integração social, a qual se desenvolverá a partir de um conjunto de reflexões elaboradas dentro do próprio pensamento frankfurtiano. É justamente essa "fronteira epistemológica" que demarca a distinção entre os núcleos central e periférico no seio da Escola (Cf. Honneth, 1999).

ma lógica de racionalização. Entretanto, no momento em que essa perspectiva é projetada sobre as atrocidades do holocausto<sup>6</sup>, bem como sobre os diagnósticos fornecidos pelas pesquisas empíricas realizadas no *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 mediava a relação homem/natureza havia chegado a um estágio no qual seus propósitos não poderiam mais servir à realização das capacidades e liberdades humanas. Ainda que as ilusões e as 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 desse 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 (Pollock, 1941), sobre a emergência de personalidades autoritárias no poder político (Fromm, 1947) e sobre a comunicação massificada como mecanismo de manipulação das individualidades (Adorno, 1975) estariam plenamente comprovadas.

Como ressalta Ureña (1998b), são considerações oriundas dessas 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 (Marcuse, 1967). Ainda em acordo com Ureña (1998b), embora cada um dos três pensadores tenha elaborado um conceito próprio de racionalidade, em cada proposta, a administração das subjetividades será recorrente.

Essas 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. Em sentido oposto, trata-se de uma razão circunscrita à corporificação da técnica em nome do domínio da natureza. Nesse aspecto, o saber que arregimentou poder suficientemente forte para romper com as superstições e o misticismo do mundo “arcaico” será projetado como sinônimo do mesmo poder aplicado à 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” (Adorno e Horkheimer, 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 ideia de intervenção na natureza através da feitiçaria, antecipando há muito a aproximação entre categorias como *regra*, *método* 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 resultado estável, esperado como forma de comprovação da regra. A prática científica apenas rompe com as regras de *representabilidade* dos objetos, que, no pensamento mágico, não obedecem 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 desse processo, ao redundar em uma 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, a 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 e Horkheimer, 1995, p. 23).*

Marcuse (1967) buscou evidenciar o caráter político dessa razão técnica. Considerou que o aparato tecnológico não se limita a uma soma de elementos isolados, mas a 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. Assim, 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 creem 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 os comportamentos humanos. Nessa 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, tendo a razão tecnológica adquirido conteúdos eminentemente políticos:

<sup>6</sup> Os contextos socioculturais sob os quais o pensamento filosófico frankfurtiano fora concebido são retomados por Assoun (1991).



*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).*

Uma vez que a estrutura social apresenta-se como 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. Essas últimas passam a ser percebidas como atividades contrárias ao funcionamento pleno de um sistema que deve cada vez mais se integrar, visando ao 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, assim 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 desse sistema é inibida pelas estruturas de defesa que o próprio aparato recria a partir da introjeção de novas necessidades.

Visando desconstruir analiticamente essa perspectiva de dominação, Marcuse (1967) caracteriza dois tipos de necessidades. Por um lado, verificam-se 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, deliberação 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, essa 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 afluyente. 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 decepçionantes 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 dessa razão instrumental ficam claros na ideia de "divisão do trabalho espiritual", proposta por Adorno e Horkheimer (1995), baseada 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. Tal 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 nesse sentido que Adorno (1975) irá perceber o potencial subversivo contido nas expressões estéticas por ele categorizadas como "autênticas", ainda não contaminadas pela lógica técnico-racional. 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 nessa 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 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) esses 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 econômica e agindo em torno de sua perpetuação. Os objetos estéticos que outrora poderiam subverter essa lógica agora ocultam tanto as relações sociais que lhes originaram quanto mantêm as estruturas societárias em pleno funcionamento.

Como ressalta Rüdiger (1999), ao expressar a ideia 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 o propósito de diferenciar as noções sobre cultura popular e de massa, pois a primeira acepção contém a ideia de uma suposta

espontaneidade relativa às manifestações simbólicas que emergem das classes populares, que assim expressariam os traços genuínos de sua própria cultura. Ao contrário, a cultura massificada comporta a ideia de ordem, não se opondo ao elitismo na medida em que a cultura de elite encontra-se regida por aquelas mesmas lógicas que determinam a massificação<sup>7</sup>.

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. Em um sentido oposto, os produtos mediatisados não designam o reflexo de seus consumidores, os quais se comportam somente como *target* dos publicitários, produtores e executivos, em um 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" (Adorno, 1975, p. 288), e dessa 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). Dessa forma, segundo Adorno e Horkheimer (1995, p. 103), nem mesmo a segmentação de públicos mediante a diversificação de ofertas, produtos, preços e concepções de estilo seria capaz de romper a estrutura padronizada que objetiva o controle. Essa 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. Nesse caso, tal noção é retomada junto ao conceito de "esquematismo", importado da filosofia kantiana e aplicado à 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.

As ideias sobre a padronização estético-cultural-mercado lógica como supressão das capacidades subjetivas e singulares é constante nas análises de Adorno sobre o jazz e a música radiofônica da década de 1940<sup>8</sup>. Observando as conexões entre o mercado das gravadoras e as emissoras de rádio, Adorno inferiu que, na competitividade do mercado musical (a música como 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, apre-

endê-los em um 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, por sua vez, só aceitam aquilo com o que se identificam de imediato (Adorno, 1983). Nesse viés analítico, até mesmo o *free jazz*, ideologicamente conectado às noções de liberdade americana (projetada na capacidade expressiva da improvisação musical) representaria a supressão da especificidade. Nesse enfoque, se alguma nota musical é dispensável na síncope aleatória do improviso é porque ela mesma é passível de substituição, em uma analogia direta à função reservada às individualidades no contexto societário: tal como qualquer indivíduo na sociedade industrial, que destituído de suas capacidades singulares pode ser substituído por qualquer outra "peça".

A ideia que sustenta essas interpretações se encontra radicada na concepção de uma sociedade cada vez mais integrada, na qual os sujeitos perdem suas capacidades autônomas, encontrando-se ora narcotizados pelas ilusões fomentadas pela indústria cultural (Adorno, 1975), ora restritos a um comportamento unidimensional que lhes retira a consciência de sua servidão (Marcuse, 1967). As subjetividades encontram-se cada vez mais condicionadas às estruturas societárias que se reproduzem continuamente. Horkheimer e Adorno (1978) observam que essa lógica de integração é sedimentada na própria sociologia positivista, interessada nas funções das estruturas e suas "verdades reguladoras". Entretanto, a perspectiva funcional como forma de autorreprodução é resultado de uma longa meditação das tradições ocidentais, gestadas desde a filosofia política de Platão, desenvolvidas na institucionalização do direito romano e retomadas com o advento da classe burguesa, 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 essa percepção que leva Horkheimer e Adorno (1978) a verificar, na dinâmica da sociedade ocidental, a tendência de um 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 favoreça o desenvolvimento do sistema de trocas, e tal concepção só é factível a partir de uma ideologia conectada à funcionalidade desse espaço – a ideia de "boa sociedade". Como consequência, a diferenciação típica da modernidade, cujos resultados possibilitam o surgimento da noção de indivíduo, está inevitavelmente condicionada à reprodução social. Na matriz interpretativa do núcleo central frankfurtiano, a racionalidade que opera em uma relação

<sup>7</sup> Sobre a ideia de massificação e suas diferenças em relação às noções de cultura popular e de elite nos trabalhos de Adorno, ver Ortiz (1986). Um exemplo dessas diferenciações pode ser apreciado nas análises de Adorno sobre a música de Richard Wagner, que, embora dotada de erudição, comportava as mesmas características da racionalidade *meios-fins*, nesse caso, observável em suas estruturas harmônicas, melódicas e rítmicas. Em síntese, a ideia de cultura de massa nas análises *adornianas* não se opõe à noção de cultura popular, não estando enquadrada com a noção de *elitismo*. Algumas reflexões sobre esses tópicos podem ser encontradas em Adorno (1983).

<sup>8</sup> Essas análises são retomadas em profundidade por Ortiz (1986).

*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. Em tal lógica, não é mais possível nem ao menos estar alienado, pois o universo das ilusões se encontra fundido na própria *práxis*.

## **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) fora concebido no mesmo modelo estrutural da análise marxista, assim revelando os limites de uma teoria que enfocou univocamente as instituições, reforçando um funcionalismo fechado sob o qual se desenvolveriam os processos sociais. A análise efetuada nesses moldes somente projeta a vida social como exercício de dominação e de controle cultural, composta por comportamentos enraizados na passividade dos sujeitos. Assim, as ideias de Horkheimer, Adorno e Marcuse não são capazes de perceber os processos comunicativos, as lógicas de interação que operam na constituição das estruturas, e nem mesmo a participação dos indivíduos em suas próprias atividades de interpretação sobre a integração social. Nessa perspectiva, no sistema de referência sócio-teórico 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), esses 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).*

Desse modo, 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 essas 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 esses autores uma observação de caráter relacional sobre os formatos de integração social no capitalismo avançado. Nessa ótica, o direito constitucional foi considerado como resultado de compromissos políticos oriundos dos processos de negociação entre atores de diversos segmentos da sociedade burguesa (Cf. Neumann, 1986). Trata-se de uma perspectiva que ainda amplia a análise das transformações econômicas de uma forma oposta às considerações que Friedrich Pollock havia produzido sobre o capitalismo de Estado<sup>9</sup>. Enquanto o primeiro referiu uma gestão estatal da economia com base em uma burocracia central (Pollock, 1941), Neumann asseverou que o regime fascista colocou as leis de mercado sob um controle totalitário, no entanto, sem 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 monopólios (Cf. Neumann, 1943). O que se revela como pertinente trata do viés da análise, ou, como refere Honneth (1999), de concepções teórico-sociais implícitas 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. Assim, ao observarem a participação ativa de diferentes grupos em conflito na República de *Weymar*, Neumann e Kirchheimer compreenderam a força relativa dos interesses majoritários, tidos como expressões de múltiplos processos de negociação. Desse modo, a própria ordem constitucional é caracterizada como um compromisso geral articulado em torno de diferentes processos através dos quais se constituem os consensos políticos (Neumann, 1986; Kirchheimer, 1978).

Por outro prisma, 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. Decerto, não é possível perceber em Benjamin preocupações voltadas aos processos de interação social como inerentes à constituição das instituições. Sua atenção esteve orientada às formas de percepção coletiva e aos mecanismos de reprodução das expressões estéticas. Entretanto, como advertiu Honneth (1999), se as controvérsias aqui não estão dadas pelo interesse na ação social, a distinção da concepção teórica é claramente balizada por uma reflexão diversa acerca das modalidades de integração. Com base nesse enfoque independente, Benjamin (1985) pôde chegar a conclusões contrárias às ideias de Adorno (1975) e assim compreender a cultura de massa como possibilidade de ruptura com as ideias hegemônicas, ainda verificando novas condições através das quais as experiências coletivas engendrariam uma poli-

<sup>9</sup> A colaboração de Friedrich Pollock com as pesquisas de Horkheimer e com as interpretações do *núcleo central* do pensamento frankfurtiano é retomada por Assoun (1991) e Honneth (1999).

tização 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 nesse caso, mas seus efeitos são percebidos de maneira inversa. Em seus estudos sobre a reprodutibilidade técnica da obra de arte, 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 fossem reprodutíveis, os padrões técnicos não observavam condições de uma representação fiel, sendo 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. Tais condicionamentos mecânicos possibilitam a "destruição da aura" (Benjamin, 1985, p. 169) na medida em que sua aparição singular, como artefato distante, é subvertida pela duplicação e acessibilidade, gerando novas formas de recepção e percepção baseadas na coletividade. O que antes estaria restrito ao observador isolado passa a ser experimentado massivamente.

O caráter político dessa transformação não reside em uma espécie de democratização do acesso, mas no rompimento com a tradição, o que Benjamin (1985) esclarece através dos conceitos de "valor de culto" e "valor de exposição". Se o valor "aurático" sempre comportou um fundamento teológico, tal sentido será corrompido com a hiperexposição da obra. É nesse aspecto que o autor considera uma possibilidade emancipatória, a partir da desestabilização de categorias como *genialidade*, *criatividade* e *estilo*, valores cujo conteúdo político não raramente operacionaliza relações de poder. Assim, os conceitos consagrados pela estética tradicional perdem seu poder de dominação, e, em um aspecto ainda mais sedicioso, o cinema é considerado como passível de exercitar o indivíduo a captar, através das percepções coletivas, as contradições entre o mundo sistêmico e a vida cotidiana. O meio técnico acaba por estabelecer um canal de mediação entre sujeitos e 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 objeti-*

*va, 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).*

Finalmente, no campo das interpretações psicanalíticas, a releitura da obra freudiana realizada por 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 autopreservação e pelas pulsões sexuais, percebendo a formação do caráter humano a partir da relação do indivíduo com o mundo exterior nos processos de interação social e no desenvolvimento das relações emocionais. A oposição a Freud fora caracterizada na contraposição à tese do Complexo de Édipo<sup>10</sup>. Como recorda Honneth (1999), essas 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-se a ideia de que as influências e expectativas sociais fossem depositadas de modo absoluto e vertical na estrutura psíquica do indivíduo. Desse modo, as exigências comportamentais e as lógicas de integração social somente atuariam em um processo de "acordo" entre as demandas externas e a possibilidade de autonomia dos sujeitos, em um ajuste entre individualização e socialização que será percebido como base fundamental para o desenvolvimento do ego (Cf. Fromm, 1992a).

## A ação comunicativa e a recuperação de algumas possibilidades críticas

Segundo Honneth (1999, p. 538), as tendências opostas ao enfoque analítico *estrutural*, já presentes nos autores do círculo periférico da Escola de Frankfurt, apenas adquiriram *auto-consciência* 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, em uma iniciativa de formulação de um novo paradigma explicativo e na elaboração de conceitos mais apropriados para construir uma postura crítica frente à realidade social contemporânea. Destaca-se que essas possibilidades também se referem às influências contidas na filosofia habermasiana, como a antropologia filosófica, a hermenêutica, o pragmatismo e a análise linguística. São essas as bases que permitiram certo distanciamento da filosofia da história que

<sup>10</sup> Se Freud vai projetar a fixação do filho em relação à mãe como questão chave do desenvolvimento humano (espécie e indivíduo), através da expressão da tendência incestuosa como parte da natureza humana e em um desejo reprimido que causa a frustração irreversível, Fromm (1992a) vai considerar essa relação (filho/mãe) em termos de profundidade e intensidade dos vínculos emocionais que dali decorrem.



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 em uma consequente análise de cunho estrutural que se atém à observação do funcionamento coercitivo das instituições sociais. A partir de bases linguísticas, Habermas pôde captar as dimensões comunicativas dos processos intersubjetivos que articulam a realidade social. Como refere Philipp (1998), em tal projeto teórico, encontram-se as condições fundamentais para a contemplação das dinâmicas macro e micro estruturais, em um enfoque capaz de compreender as ações concretas empreendidas pelos sujeitos no contexto de suas experiências sociais.

O que fundamenta esse procedimento de resgate teórico revela-se na percepção de uma característica distintiva do gênero humano, a qual concerne aos processos de autocompreensão articulados em torno da linguagem, tomados como pressupostos fundamentais para as lógicas de reprodução social. Essa perspectiva sugere que a lógica de formação das identidades individuais, mediada pelas trocas intersubjetivas realizadas no interior dos grupos, constitui um princípio básico da sobrevivência humana, não menos fundamental do que a lógica de apropriação dos recursos naturais. A operação contínua de transformação do meio físico deixa de ser avaliada como fundamento das lógicas de socialização, a qual passa a ser compreendida como precedida por sucessivos acordos comunicativos (Philipp, 1988; Cohn, 1993).

Na filosofia habermasiana, o desenvolvimento dessa proposta demandou uma teorização aprofundada sobre as diferentes esferas de ação sugeridas – *ação-meios-fins* 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 do poder e na definição de uma lógica de legitimação da ordem (mítica ou religiosa) os traços de uma formação social na qual o agir comunicativo é hegemônico. 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 dessa 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.

Essas ideias propõem uma divisão teórica da realidade social em duas esferas: o *mundo da vida*, hegemônico na sociedade tradicional e relativo à vida cotidiana arquitetada

nas lógicas comunicativas; e o *mundo sistêmico*, relacionado ao mundo do capital, da ação racionalizada na direção *meios-fins*, preponderante no mundo contemporâneo. Por sua vez, a emergência da modernidade traduz o progressivo processo de racionalização das lógicas comunicativas: a colonização do mundo da vida pelo mundo sistêmico, ou, em outros termos, a “patologia” da modernidade (Cf. Habermas, 1980). O que se torna pertinente na análise é que, se a noção de colonização do mundo da vida pela racionalidade econômica e burocrática retoma a ideia de supressão das liberdades individuais, reaproximando o diagnóstico habermasiano das inferências típicas do pensamento central frankfurtiano, a ideia de agir comunicativo é identificada como modelo que sugere possibilidades alternativas a uma visão sistêmica, em uma espécie de teoria de sistemas *abertos* que permite a Habermas conceber outras possibilidades de ação – fundamentais em uma perspectiva crítica.

Nesse sentido, Habermas (2010) constrói o conceito de *agir comunicativo* a partir da consideração sobre quatro formas de ação: (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 se refere à orientação de ações mediante valores e normas, donde a manifestação da concordância e manutenção da ordem social atua em conformidade com as ideias funcionalistas; (iii) o *agir dramático*, expresso em uma autorrepresentação do ator social diante do público, tal como a representação do *self* goffmaniano; (iv) e o *agir comunicativo*, que trata do entendimento discursivo entre os sujeitos com propriedade de fala e ação<sup>11</sup>. 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 ideias por todos os atores em diálogo. Nesse 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 consequências esperadas [...] Os processos de entendimento mútuo visam a um acordo que depende do assentimento racionalmente motivado ao conteúdo de um proferimento (Habermas, 1989, p. 165).

Torna-se evidente que o modelo não encontra reciprocidade empírica imediata. 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. Contudo, ao balizar-se nessa conceituação, é possível perseguir tais condições e reposicionar o pensamento crítico. É nesse sentido que Haber-

<sup>11</sup> A influência do trabalho de Mead (1982) é central nessa perspectiva teórica.

mas (1989) valorizará o potencial emancipatório supostamente contido nos mecanismos de participação próprios do Estado democrático de direito, ou na esfera pública, concebida como espaço para o estabelecimento das práticas discursivas em que as condições ideais de fala devem ser preservadas. Nesses termos, o equilíbrio entre a ação racional e a ação comunicativa é percebido mediante uma possibilidade histórica, detectada em uma 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 nesse 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 de consolidação das perspectivas democráticas.

Habermas (2003) 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 um público disposto a discutir assuntos de interesse comum e reivindicar sua regulamentação por parte da autoridade vigente. A formação desse público engendra um espaço de relações comunicativas em meio a 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 desse público fossem transmitidas aos agentes estatais. Desse modo, alguns mecanismos necessários à implementação do projeto burguês corresponderam à institucionalização de tópicos como a liberdade de expressão, a imprensa livre, a liberdade associativa, e assim sucessivamente. Outras garantias visando à preservação da esfera íntima da família patriarcal burguesa baseiam-se em uma distinção clara entre as esferas pública e privada, assegurando-se uma nova concepção de subjetividade, em que o sujeito livre e de singularidade garantida seria condição necessária para a constituição e consolidação das lógicas de mercado. Habermas (2003) verifica, na emergência da esfera pública europeia, um processo de racionalização da política, através do qual a discussão iniciada nos cafés e salões europeus se universaliza inserindo-se na 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, refulando-se as premissas particularistas; as diferenças de *status* são rejeitadas; os participantes compreendem-se como pares.

Como resultado desses 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 atuavam 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), tal processo é algo que sempre orientou a construção teórica habermasiana: a compreensão sobre os mecanismos através dos quais a esfera da ação se transforma em um sistema racional organizado *intencionalmente*, em empreendimentos estratégicos que se orientam na relação *meios-fins*. Contudo, o fato de se promover uma observação atenta da colonização do mundo da vida pelo mundo sistêmico não significa que a teoria habermasiana delineie um modelo de análise no qual as ações intersubjetivas se processem exclusivamente em uma esfera pública estruturalmente circunscrita (assim percebendo-se as possibilidades de emancipação especificamente como imperativos éticos). Trata-se, na ótica de Habermas, de inferir sobre as condições de emancipação e exercício de práticas deliberativas a partir de parâmetros normativos concebidos em torno de uma perspectiva *ideal* de esfera pública.

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

Projetar as contribuições do pensamento frankfurtiano 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 da modernidade 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 – as quais não deixam de revelar a hegemonia daquela mesma lógica racional (técnico-econômica) tão advertida desde a fundação do projeto frankfurtiano (Cf. Horkheimer, 1983). Em outra medida, observa-se a necessidade de reavaliar essas proposições teóricas em acordo com seu potencial de manutenção ou desarticulação de seus próprios pressupostos epistemológicos. Nesses termos, considera-se prudente retomar o sentido mais específico que subjaz à noção de *teoria crítica*, como proposta por Sousa 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 problemático em tal realidade; assim, a teoria projeta-se como exame contínuo da natureza das modalidades de intervenção, crítica e contraposição ao *status quo*. Dito de outro modo, é possível inferir que o debate frankfurtiano se revela como herança crucial para a continuidade desses propósitos.

Sugere-se que essa herança possa ser reapropriada de forma criativa, com base na preservação de alguns aspectos principais. Em um primeiro sentido, observa-se a crítica severa e perspicaz – consonante de Horkheimer a Habermas – aos problemas do desenvolvimento da sociedade capitalista, especialmente no que concerne à racionalidade técnico-econômica e às lógicas de dominação e supressão das capacidades e liberdades individuais<sup>12</sup>. Em tal crítica, reside uma capacidade assertiva de denúncia dos discursos e lógicas que visam manter as assimetrias e as relações de poder. No entanto, se essas considerações são necessárias e pertinentes, não devem desembocar em uma visão sistêmica que impeça a percepção das possibilidades de ação e a concepção de modalidades alternativas de crítica social. Aqui, evidencia-se outra contribuição da Escola, que corresponde à consideração de um equilíbrio na relação estrutura/ação, o qual se verifica nas ideias de comunicação intersubjetiva presentes já no núcleo do pensamento periférico de Frankfurt – viés posteriormente solidificado em Habermas.

Contudo, ainda deve ser considerado que, se esses debates encontram uma nova *saída* para uma perspectiva emancipatória, especialmente quando resolvidos na teoria da ação comunicativa, essa mesma teoria encontra-se constituída em um marco teórico que prescinde da consideração a outros sujeitos históricos e a diferentes conflitos no âmbito das práticas sociais. Embora a conceituação de uma racionalidade comunicativa possibilite a conciliação política que orienta ao entendimento e às consequentes formas de ação deliberativa, tal processo só ocorre a partir de uma racionalização da *práxis* política mediante critérios que ainda se apresentam em um plano idealista. E, nessa perspectiva, trata-se de critérios que não abarcam as questões étnico-raciais, os múltiplos saberes, as questões de gênero, a diversidade global – categorias que não são observadas na teoria habermasiana, desvelando ausências que, por vezes, conferem um caráter etnocêntrico ao modelo de esfera pública proposto.

Diante dessas considerações, é possível avaliar em que medida o debate frankfurtiano apresenta soluções, refinamentos ou carências analíticas, cujos sentidos possam ser potencialmente rearticulados em um exame sobre as condições de uma epistemologia crítica da sociedade contemporânea. Por um lado, as críticas do núcleo central às lógicas racionais hegemônicas da sociedade moderna são contribuições cruciais, desvelando redes de dominação e modalidades perversas de administração das subjetividades. Por outro, essas mesmas análises 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 baseada em uma forma única de racionalidade, através da qual só se percebem as lógicas de dominação dentre as quais o próprio trabalho científico é parte constitutiva; isso leva a conceber toda prescrição teórica, enquanto possibi-

lidade crítica, como versão teleológica da realidade, a qual se constitui em uma nova *meta-narrativa*, que atuará em nome de uma nova lógica *mitificada*. Pode-se perceber que essa 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 desestruturar sua própria *estabilidade crítica*<sup>13</sup>; (ii) em outro 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 e assim restringindo-se as análises à dimensão funcional e integrativa das instituições.

É possível avaliar que o núcleo *marginal* de Frankfurt corrigiu ao menos essa segunda problemática, a partir de perspectivas que visaram contrapor a visão estrutural com um modelo comunicativo, o que descortinou novas perspectivas em relação à deliberação. Nesse aspecto, as possibilidades encontradas por Benjamin em novas formas de percepção coletiva são sintomáticas. Em seu modelo de avaliação dos processos de integração, Benjamin percebeu brechas, possibilidades de ruptura em relação à lógica sistêmica, considerando os indivíduos como sujeitos capazes de tomar os novos meios técnicos como objetos de sua ação. Por sua vez, nas análises de Otto Kirchheimer e Franz Neumann, essas condições também são asseguradas. A concepção sobre a institucionalização da normatividade baseada na formação de acordos e consensos ratifica uma ideia na qual as práticas discursivas comportam alternativas importantes para o exercício da deliberação, 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 assegura a possibilidade de uma análise teórica que confira equilíbrio à relação entre as esferas subjetivas e estruturais. Assim, desenvolve-se uma teorização fundamental sobre as condições de entendimento, compreensão e articulação de diferentes perspectivas em planos políticos, assegurando-se as iniciativas de superação das complexidades advindas da colonização empreendida pelo mundo sistêmico em relação ao mundo da vida. Entretanto, tal superação encontra-se condicionada a uma racionalização política que acaba por colocar sob suspeita a preservação das singularidades, e, no que parece mais complexo, a possibilidade de inclusão de sujeitos periféricos, subalternos, pós-coloniais, fundamentalmente distantes do sujeito clássico projetado junto ao modelo do trabalhador proletário e europeu.

Como resultado desse debate, por um lado, observa-se uma crítica ácida da modernidade, na qual suas problemáticas seriam tão extensas que não mais admitiriam solução. As possi-

<sup>12</sup> Em constatações muito próximas aos diagnósticos da modernidade efetuados por Foucault (2009, 2003).

<sup>13</sup> Com referência ao trabalho de Lyotard (1999) e ao pós-estruturalismo de Jacques Derrida. Sobre o pós-estruturalismo, ver Peters (2000).

bilidades 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 em relação às possibilidades de transformação do social. No outro vértice do debate, uma perspectiva mantém as pretensões originais de crítica sob o risco de encontrar as 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 políticos, algumas importantes categorias que assegurariam a pluralidade a partir da inclusão de diferentes sujeitos são preteridas no modelo. É possível admitir que a alternativa mais interessante para o desfecho do debate e para a manutenção de uma teoria crítica resida na ultrapassagem das ideias que visam estabelecer fronteiras rígidas entre cada uma das propostas aqui resenhadas. Não se trata de professar um ecletismo teórico, mas de aproveitar a base que resulta dessas contendidas, de modo a conceber novas alternativas. Assim como o núcleo periférico da Escola de Frankfurt parece corrigir Horkheimer, Adorno e Marcuse, sendo posteriormente refinado na teoria de Habermas, o conceito de ação comunicativa demanda a inclusão de novas categorias de análise.

Trata-se de um contexto de demandas teóricas que sinalizam a necessária construção de modelos de análise societários mais equilibrados no que concerne à relação entre agência e estrutura, assim como modelos de racionalidade mais inclusivos, nos quais a crítica da razão moderna seja combinada com uma espécie de *ecologia* de conhecimentos e práticas diversas. É justamente em um exercício de tradução cultural orientado pela valorização e reconhecimento de saberes e práticas distintas que estaria a possibilidade de retomar aquelas categorias ausentes em um modelo de comunicação intersubjetiva, assim sendo possível especular sobre uma esfera pública mais plural – os sujeitos da ação (negros, mulheres, periféricos) sendo concebidos como ativos produtores de conhecimento, condição fundamental para o estabelecimento do diálogo político e da mediação discursiva em contextos de diversidade. Nesse sentido, é devido recordar que são perspectivas como essas que têm fundamentado os projetos teóricos de cunho crítico na contemporaneidade, seja na dimensão de uma sociologia política do reconhecimento (Honneth, 2003), seja no âmbito das teorias pós-coloniais (Souza Santos, 1999), em matrizes através das quais a inclusão da pluralidade de sujeitos no cerne da reflexão sociológica se concretiza justamente a partir dos ideais de uma tradução cultural. Decerto, não seria a própria teoria habermasiana – baseada nas premissas da comunicação intersubjetiva – uma ferramenta fecunda nos propósitos dessa estratégia política e epistemológica de tradução? Dito de outro modo, é possível avaliar que o extenso debate estabelecido no seio da Escola Frankfurt estabelece uma formidável base para reflexões dessa ordem, a partir da qual a continuidade de uma tradição crítica pode ser continuamente reinventada.

## Referências

- ADORNO, T. 1983. O Fetichismo na música e a regressão da audição. In: W. BENJAMIN et al., *Benjamin, Habermas, Horkheimer, Adorno – Textos Escolhidos*. São Paulo, Editora Abril, p. 165-191.
- ADORNO, T. 1975. A Indústria Cultural. In: G. COHN (org.), *Comunicação e Indústria Cultural*. São Paulo, Cia. Editorial Nacional, p. 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: W. BENJAMIN (org.), *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo, Brasiliense, p. 165-196.
- COHN, G. 1993. A teoria da ação em Habermas. In: M.C.B. CARVALHO (org.), *Teorias da ação em debate*. São Paulo, Cortez, FAPESP, PUC, p. 63-75.
- COHN, G. 1979. *Crítica e resignação: fundamentos da sociologia de Max Weber*. São Paulo, T.A. Queiroz, 161 p.
- FOUCAULT, M. 2009. *A ordem do discurso*. São Paulo, Edições Loyola, 79 p.
- FOUCAULT, M. 2003. *A verdade e as formas jurídicas*. Rio de Janeiro, NAU, 160 p.
- FROMM, E. 1992a. *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea: 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.
- FROMM, E. 1947. *El miedo a la libertad*. México, Paidós, 338 p.
- GOULDNER, W.A. 1970. *The Coming Crisis of Western Sociology*. New York, Basic Book Publishers, 163 p.
- HABERMAS, J. 2010. *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid, Ed. Trotta, 992 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. 1980. Técnica e ciência como ideologia. In: W. BENJAMIN et al., *Benjamin, Habermas, Horkheimer, Adorno – Textos Escolhidos*. São Paulo, Editora Abril, p. 313-343.
- HONNETH, A. 2003. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo, Ed 34, 291 p.
- HONNETH, A. 1999. Teoria Crítica. In: A. GIDDENS; J. TURNER (orgs.), *Teoria Social Hoje*. São Paulo, Editora da UNESP, p. 503-552.
- HORKHEIMER, M. 1983. Teoria Tradicional e Teoria Crítica. In: W. BENJAMIN et al., *Benjamin, Habermas, Horkheimer, Adorno – Textos Escolhidos*. São Paulo, Editora Abril, p. 117-154.
- HORKHEIMER, M.; ADORNO, T. 1978. *Temas básicos de sociologia*. São Paulo, Cultrix, 205 p.
- IANNI, O. 1989. A crise dos paradigmas na sociologia: problemas de explicação. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 5(13):1-17.
- KELLNER, D. 1984. *Herbert Marcuse and the crisis of marxism*. Londres, MacMillan Education, 515 p.
- KIRCHHEIMER, O. 1978. Changes in the structure of political compromise. In: A. ARATO; E. GEBHARDT (orgs.), *The Essential Frankfurt School Reader*. Oxford, Basil Blackwell, 576 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.



- MEAD, G.H. 1982. *Espiritu, Persona y Sociedad: desde el punto de vista del conductismo social*. Buenos Aires, Editorial Paidós, 393 p.
- NEUMANN, F. 1986. *The Rule of Law: political theory and the legal system in modern society*. Leamington Spa, Berg, 416 p.
- NEUMANN, F. 1943. *Behemoth. Pensamiento y acción en el nacional-socialismo*. México D.F., Fondo de Cultura Económica, 583 p.
- ORTIZ, R. 1986. A Escola de Frankfurt e a questão da cultura. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 1(1):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. *Papers*, 56:103-123.
- POLLOCK, F. 1941. State Capitalism: its possibilities and limitations. *Studies in Philosophy and Social Sciences*, 4(2):200-237.
- RÜDIGER, F. 1999. *Comunicação e Teoria Crítica da Sociedade: Adorno e a Escola de Frankfurt*. Porto Alegre, EDIPUCRS, 261 p.
- SOUSA SANTOS, B. de. 1999. Por que é tão difícil construir uma teoria crítica? *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 54:197-215.
- UREÑA, E. 1998a. La recepción de Hegel, Marx y Freud em la teoría crítica. In: E. UREÑA (org.), *La teoría crítica de la sociedad de Habermas. La crisis de la sociedad industrializada*. Madrid, Editorial Tecnos, p. 29-46.
- UREÑA, E. 1998b. La crítica de la razón alienada de la sociedad industrial en Horkheimer, Adorno y Marcuse. In: E. UREÑA (org.), *La teoría crítica de la sociedad de Habermas. La crisis de la sociedad industrializada*. Madrid, Editorial Tecnos, p. 47-55.
- WEBER, M. 1994. *Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. Brasília, Editora da Universidade de Brasília, 422 p.
- WEBER, M. 1979. A Objetividade do Conhecimento nas Ciências Sociais. In: G. COHN (org.), *Weber: sociologia*. São Paulo, Ática, p. 79-127.

Submetido: 09/06/2011

Aceito: 03/07/2015